13-14

Φιλοσοφία

1983-84

Φ Ι Λ Ο Σ Ο Φ Ι Α

ΑΚΑΔΗΜΙΑ ΑΘΗΝΩΝ

ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ

ΕΠΕΤΗΡΙΣ ΤΟΥ ΚΕΝΤΡΟΥ ΕΡΕΥΝΗΣ
ΤΗΣ ΕΛΛΗΝΙΚΗΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ

13-14 ΑΘΗΝΑΙ **1983-1984**

ΑΚΑΔΗΜΙΑ ΑΘΗΝΩΝ
ΚΕΝΤΡΟ Ε
ΑΡΙΘ. 4414
ΤΑΞΙΝΟΜΗΣ

ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΑ ΤΟΥ ΤΟΜΟΥ 13 - 14 (1983 - 84)

ΣΥΣΤΗΜΑΤΙΚΗ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ

Κ. Δεσποτόπουλος, Εἰσαγωγικὰ στὴ θεωρία τῆς ἐργασίας 9

Ε. Θεοδώρου, Τὸ πρόβλημα τῆς ἀξίας καὶ τοῦ ὄντος 28

Ε. Ν. Πλατῆς, Παναγιώτη Κανελλόπουλου: «Μεταφυσικῆς Προλεγόμενα». Κριτικὴ Μελέτη 39

J. L. Viellard-Baron, Conflit et amour dans la connaissance d'autrui 79

ΙΣΤΟΡΙΑ ΤΗΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ

Th. Kessidis, The Socio-Political Views of Heraclitus of Ephesus 92

Γ. Δελλῆς, Ἡ μαρτυρία τοῦ Διόδωρου τοῦ Σικελιώτη γιὰ τὸν Δημόκριτο 109

A. Potaga, Zum Begriff Atomon 126

D. Dombrowski, Rorty on Plato as an Edifier 142

T. Digby, Timaeus 48 e-51 b: Plato's Theory of Space 157

Kl. Ioannidis, Le roi-philosophe, spectateur et acteur d'après Platon 163

Α. Κελεσίδου, Ἡ θρησκευτικὴ διάσταση τῆς ἔννοιας τῆς σωτηρίας στὸν Πλάτωνα 189

Δ. Παπαδῆς, Ἡ μυθικὴ προσέγγιση τοῦ ὑπερβατικοῦ λόγου τῆς ψυχῆς στὸ Φαῖδρο καὶ στὴν Πολιτεία τοῦ Πλάτωνα 208

Α. Χριστοδουλίδη-Μαζαράκη, Ἡ λειτουργικὴ σημασία τοῦ ὀνείρου στὴν πλατωνικὴ διανόηση 238

O. Gigon, Aristoteles und die Konstruktion der Philosophie 249

Κ.Μ. Λιβαδᾶς, Τὸ πρόβλημα τῆς δουλείας κατ' Ἀριστοτέλη 300

Gr. Kostaras, Die Natur als Schau in der Sicht Plotins 318

C. Niarchos, Nicolaus of Methone's Criticism on Proclus' Theory of Participated or Unparticipated Intelligence (Nous) 324

Ev. Moutsopoulos, Forme et finalité dans l'esthétique kantienne 346

H. Ioannidi, Nietzsche et les textes grecs 353

Τ. Μπουγᾶς, Ὁ Nietzsche καὶ ἡ ἐκκοσμίκευση τοῦ κόσμου 382

Chr. Axelos, Karl Jaspers 405

C. Vlachos, La theorie du pluralisme international de G. Scelle 429

Σ. Δεληβογιατζής, Le continu et le discontinu chez Bachelard 446

ΕΘΝΙΚΟ ΚΕΝΤΡΟ ΕΡΕΥΝΩΝ ΕΛΛΗΝ. ΑΚΑΔΗΜΙΑ ΑΘΗΝΩΝ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ

Ev. Moutsopoulos, L'enseignement universitaire de la philosophie en Grèce 455

ΑΝΑΚΟΙΝΩΣΕΙΣ

A. Potaga, Sein und Werden bei Parmenides 463

Γ. Ἀντωνόπουλος, Ὁ ἄνθρωπος στὸ Β΄ μέρος τῆς καντιανῆς κριτικῆς τοῦ Καθαροῦ Λόγου 468

Α. Κελεσίδου, Ὁ Κοραῆς καὶ ἡ παθολογία τῆς εἰρήνης 475

Θ. Κεσσίδης, Ἡ ἀρχαιότητα καὶ ἡ σύγχρονη ἐποχή 485

ΠΑΡΟΥΣΙΑΣΗ ΚΑΙ ΚΡΙΤΙΚΗ ΒΙΒΛΙΟΥ

Dr. Karl Allgaier, Klaus Oehler, Aristoteles Kategorien 491

P. M. Kitromilides, Peter Brown, The Making of Late Antiquity 495

Γ. Τ. Κρητικός, Θ. Χ. Κεσσίδη, Ὁ Σωκράτης 497

Ε. Μαραγγιανοῦ, Université libre de Bruxelles, Philosophies non chrétiennes et christianisme 502

ΕΙΔΗΣΕΙΣ

Ἀκαδημία Ἀθηνῶν, Κέντρον Ἐρεύνης Ἑλληνικῆς Φιλοσοφίας—Συνέδριο Κοραῆ καὶ Χίος. — Νέο διοικητικὸ συμβούλιο τῆς Ἑλληνικῆς Φιλοσοφικῆς Ἑταιρείας — Β΄ Πανελλήνιο Συνέδριο Φιλοσοφίας: Ἡ φιλοσοφία σήμερα — Α΄ Διεθνὲς Συνέδριο γιὰ τὸν Δημόκριτο — Πανελλήνιο Συμπόσιο: ὁ Karl Marx καὶ ἡ Φιλοσοφία — Φιλοσοφικὸ Συμπόσιο — Β΄ Διεθνὲς Συμπόσιο Φιλοσοφίας — Ἕνατο Διεθνὲς Βιττγκενσταϊνικὸ Συμπόσιο — Ἕκτο Διεθνὲς Ἀνθρωπιστικὸ Συμπόσιο — Γ΄ Διεθνὴς Ἑβδομάδα Φιλοσοφίας καὶ Τέχνης — Β΄ Διεθνὴς Συνάντηση Ἐπιστημολογίας — Συμπόσιο γιὰ τὴν Τέχνη — Θ΄ Διεθνὲς Συμπόσιο Αἰγαίου — Φιλοσοφικὸ Συμπόσιο: Ὁ Μεθώνης Νικόλαος — Ἐπιστημονικὸ Συμπόσιο γιὰ τὸν Θεόφιλο Καΐρη — Folia Neohellenica V — Ὁ νέος τόμος τοῦ περιοδικοῦ Hellenika 507

Βιβλία καὶ ἀνάτυπα ἀποσταλέντα πρὸς τὸ «Κέντρο Ἐρεύνης τῆς Ἑλληνικῆς Φιλοσοφίας» 517

Συντομογραφίες τοῦ τόμου 13-14 (1983-84) 521

Ἑλληνικὲς περιλήψεις τῶν ξενογλώσσων ἄρθρων 522

Summaries of the Greek Articles in Foreign Languages 522

Οἱ συνεργάτες τοῦ τόμου 13-14 (1983-84) 523

Κ. Ι. ΔΕΣΠΟΤΟΠΟΥΛΟΣ, Ἀκαδημία Ἀθηνῶν

ΕΙΣΑΓΩΓΙΚΑ ΣΤΗ ΘΕΩΡΙΑ ΤΗΣ ΕΡΓΑΣΙΑΣ

Στὸν ἀείμνηστο Ἰωάννη Θεοδωρακόπουλο

1. Ἡ ἐργασία παρουσιάζεται συνυφασμένη μὲ τὴν ὕπαρξη τοῦ ἀνθρώπου, ὡς φυσικὸς ἢ καὶ θεσπισμένος τρόπος τοῦ βιοπορισμοῦ του προπάντων.

Ἡ συνάφεια ὅμως ἐργασίας καὶ βιοπορισμοῦ, ἡ ἐμφανιζόμενη στὴν ἕως σήμερα Ἱστορία ὡς ἀδήριτη μοῖρα τοῦ ἀνθρώπου, τοῦ ἐνήλικου τουλάχιστον καὶ ἱκανοῦ, ὑπαγορεύεται ἢ καὶ προσδιορίζεται ἀπὸ κάποια στοιχεῖα, ὁριακὰ εἴτε συστατικά, τῆς ἱστορικῆς πραγματικότητας.

Προκείμενη στὰ ὅρια τῆς ἱστορικῆς πραγματικότητας, ἀρχικὴ προϋπόθεση, καὶ οἱονεὶ φυσική, γιὰ τὴν ἐπίδοση τοῦ ἀνθρώπου στὴν ἐργασία, εἶναι ἡ ἀνέχεια ἕτοιμων πόρων ζωῆς[1]. Ἐνδο-ιστορικὴ προϋπόθεση γιὰ τὴν ἐπίδοση τοῦ ἀνθρώπου στὴν ἐργασία εἶναι ὁ θεσμὸς δικαίου, ποὺ ἀνάγει τὴν ἐργασία τοῦ ἀνθρώπου σὲ κύριο τίτλο γιὰ τὴ συμμετοχὴ στὴν ἀπόλαυση τῶν βιοτικῶν ἀγαθῶν, τῶν παραγμένων καὶ διαθέσιμων ἀπὸ τὴν κοινωνία[2].

Σὲ οἱοδήποτε κοινωνικὸ σύστημα ἐνυπάρχουν οἱ δυὸ αὐτὲς προϋποθέσεις γιὰ τὴν ἐπίδοση τοῦ ἀνθρώπου στὴν ἐργασία. Ἡ πρώτη ἄλλωστε σημαίνει, ὅτι ἐπιβάλλεται ἡ ἐργασία ὡς κάτι ἀναγκαῖο ἀπὸ τὴ φύση[3] τοῦ ἀνθρώπου καὶ ἀπὸ τὴ σχέση του προπάντων πρὸς τὴ Φύση. Ἡ δεύτερη σημαίνει ἔνταξη τῆς ἐργασίας ὡς ἀναγκαίου ὅρου τῆς κοινωνίας στὸ σύστημα τοῦ δικαίου, εἴτε μάλιστα ἡ συγκεκριμένη κοινωνία διέπεται ἀπὸ τὴ διανεμητικὴ δικαιοσύνη καὶ εἶναι ἄρα πηγὴ κατ' ἐξοχὴν θαλπωρῆς καὶ προμήθειας γιὰ ὅλους τοὺς ἀνθρώπους της, εἴτε δὲν διέπεται σὲ ἱκανὸ βαθμὸ ἀπὸ τὴ διανεμητικὴ δικαιοσύνη, καὶ ἄρα ἐνέχει, ἐκτὸς ἀπὸ τὶς ὑπηρετικὲς τῶν ἀνθρώπων λειτουργίες της, καὶ συμπεριφορὰ ὁρισμένων ἀνθρώπων ἐκμεταλλευτικὴ ἄλλων, πολλῶν ἢ ὀλίγων, ἀνθρώπων της[4].

---

1. Πβ. Ἡσίοδος, *Ἔργα καὶ Ἡμέραι* 42: «κρύψαντες γὰρ ἔχουσι θεοὶ βίον ἀνθρώποισι». Βλ. καὶ Δεσποτόπουλος *Μελετήματα Φιλοσοφίας*, III, 1982, 15 ἑπ.

2. Βλ. κατωτέρω § 7 ὅπου ὑποσ. 66, ἀλλὰ καὶ Despotopoulos, *Études sur la liberté*, 1974, 112 ἑπ.

3. Βλ. κατωτέρω § 2.

4. Βλ. Δεσποτόπουλος, *Μελετήματα Φιλοσοφίας*, 1978, 48. *Μελετήματα Πολιτικῆς Φιλοσοφίας*, 1983[4], 34.

Ἐξ ἄλλου, ἡ ἐργασία, μὲ τὴν ἐνυπαρξία της αὐτὴ ὄχι ἁπλῶς στὴ ζωὴ τοῦ ἀνθρώπου ἀλλὰ καὶ στὴν κοινωνία πάντοτε, ἀσκεῖ διαπλαστικὴ ἐπενέργεια καὶ στὴν κοινωνία[5] ὡς σύνολο καὶ στὸν ἄνθρωπο ἀτομικά, ἰδιαίτερα ὅσο ἡ ἐνυπαρξία της αὐτὴ καλύπτει μέγα πλῆθος τῶν συστατικῶν τῆς κοινωνίας πράξεων καὶ διακατέχει ἐπίσης πολὺν χρόνο τοῦ ἀνθρώπου. Εὔλογος εἶναι ἄρα ὁ χαρακτηρισμὸς ὁρισμένης κοινωνίας ὡς γεωργικῆς π.χ. ἢ ποιμενικῆς ἢ ἁλιευτικῆς ἢ ναυτικῆς, ἀνάλογα μὲ τὸ ἐπικρατέστερο εἶδος τῆς ἐργασίας τῶν ἀνθρώπων της. Ἡ ἀλήθεια ὅμως τοῦ χαρακτηρισμοῦ αὐτοῦ, εἴτε ὁ βαθμός της, ἐξαρτᾶται ἀπὸ τὴ μὴ ἐνυπαρξία ἢ τὴν περιορισμένη ἐνυπαρξία στὴν ἴδια κοινωνία καὶ ἄλλων διαπλαστικῶν της παραγόντων, λειτουργικὰ παράλληλων πρὸς τὴν ἐργασία, δηλαδὴ ὄχι τυχὸν καθορισμένων, ἔμμεσα ἔστω, ἀπὸ αὐτήν. Εὔλογα ἐπίσης κατ' ἀρχὴν ὑποστηρίχθηκε, ὅτι μὲ τὴν ἐργασία ὁ ἄνθρωπος «γεννάει» τὸν ἑαυτό του[6], δηλαδὴ ἀναπτύσσει καὶ διαπλάσσει τὶς ψυχικές του, ἠθικὲς ἢ καὶ πνευματικὲς ἰδιότητες, ἢ ἀκόμη καὶ διαμορφώνει εἴτε παραμορφώνει κάπως τὸ σῶμα του[7]. Καὶ ἰσχύει τὸ ἀνθρωπολογικὸ αὐτὸ θεώρημα στοὺς ἀνθρώπους ἰδιαίτερα τῶν κοινωνιῶν ἐκείνων, ὅπου ἀναλίσκεται ὅλος σχεδὸν ὁ ἐνεργὸς χρόνος τοῦ ἀνθρώπου στὴν προμηχανικὴ προπάντων ἐργασία· πολὺ ὀλιγώτερο ἰσχύει, ὅπου καὶ ὅσο διαθέτει ὁ ἄνθρωπος καὶ χρόνο τῆς ζωῆς του «ἐλεύθερο» καὶ ἔχει στὴ διάρκειά του ἄλλες ἐκτὸς ἀπὸ τὴν ἐργασία ἐπιδόσεις, καθὼς ψυχαγωγίας ἢ παιδείας, εἴτε ἄλλη δράση αὐτάξια.

2. Ἡ σχέση τοῦ ἀνθρώπου μὲ τὴ Φύση, δηλαδὴ μὲ τὶς προ-ανθρώπινες φάσεις της, ὑλικότητα, φυτικότητα, ζωϊκότητα, εἶναι ἀδήριτα προσδιοριστικὴ γιὰ τὴν ὕπαρξή του ὡς πρὸς τὴ βασική της διάσταση. Ὁ ἴδιος ὁ ὀργανισμός του εἶναι συνθεμένος ἀπὸ ὑλικά, φυτικά, ζωϊκὰ στοιχεῖα καὶ ἀπὸ μηχανικές, σωματικές, ψυχικὲς λειτουργίες. Τέτοια προ-ανθρώπινα στοιχεῖα εἰσέρχονται ἀπὸ τὸ φυσικὸ περιβάλλον στὸν ὀργανισμό του, μετουσιώνονται μέσα του, ἐνσωματώνονται σ' αὐτόν[8]. Ἀναπόδραστη ἄρα εἶναι ἡ ἐξάρτηση τῆς ζωῆς του ἀπὸ τὰ χρήσιμα γιὰ τὴ συντήρησή της φυσικὰ στοιχεῖα. Γιὰ τὴν ἀπόκτηση αὐτῶν ἤδη τῶν φυσικῶν στοιχείων, ποὺ ἡ πιὸ γνώριμη κατη-

---

5. Βλ.. κατωτέρω § 6 ὅπου ὑποσ. 51, § 7 ὅπου ὑποσ. 57.

6. Κάτι ποὺ ἔντονα ὑποστήριξε ὁ νέος Marx στὰ *Χειρόγραφα τοῦ 1944* προπάντων, καὶ ὕστερα ἐπίσης ὁ Engels. Πβ. Riedel, *Arbeit* (*Handbuch Philosophischer Grundbegriffe*, 1973, 135), Habermas, *Anthropologie* (*Das Fischer Lexikon, Philosophie*, 1958, 34).

7. Βλ.. καὶ Ἀριστοτέλης, *Πολιτικὰ* 1258b 37. Πβ. Πλάτων, *Πολιτεία* 495d: «ὑπὸ δὲ τῶν τεχνῶν τε καὶ δημιουργιῶν ὥσπερ τὰ σώματα ..., οὕτω καὶ τὰς ψυχὰς συγκεκλασμένοι τε καὶ ἀποτεθρυμμένοι διὰ τὰς βαναυσίας τυγχάνουσιν».

8. Πβ. Despotopoulos, *Études sur la liberté*, 1974, 17-18, Δεσποτόπουλος, *Μελετήματα Πολιτικῆς Φιλοσοφίας*, 1983[4], 75-76.

γορία τους εἶναι τὰ τρόφιμα, ὁ ἄνθρωπος ὑπῆρξε ἀρχαιόθεν καὶ παραμένει δέσμιος ριζικὰ στὴ Φύση. Ἡ συντήρηση τῆς ζωῆς του ἐπηρεάζεται ὅμως καὶ μὲ ἄλλο τρόπο ἀπὸ τὴ Φύση, δηλαδὴ ὡς κιβωτὸ καὶ δυνάμεων ἀρνητικῶν γιὰ τὴ ζωή του, ὡς πηγὴ ἄρα κινδύνων καὶ γιὰ τὴν ἁπλὴ ἐπιβίωσή του. Ἐξ ἄλλου, καθὼς ἔχει σωματικότητα, ὥστε ὑπάρχει καὶ σὲ διάσταση χώρου, χρειάζεται ὁ ἄνθρωπος καὶ διαθέσιμο πρόσφορο χῶρο σὲ κάθε στιγμὴ τοῦ χρόνου, γιὰ τὴν παραμονή του καὶ τὴ μετακίνησή του, ἄρα ὑπέχει καὶ ὡς πρὸς αὐτὸ ἐξάρτηση ἀπὸ τὸ φυσικὸ περιβάλλον.

Ἡ πολλαπλὴ αὐτὴ ἐξάρτηση τοῦ ἀνθρώπου ἀπὸ τὴ Φύση θὰ ἦταν χωρὶς δυναστικὴ ἐπιβολὴ στὴν ὕπαρξή του, ἂν ὑπῆρχαν στὴ διάθεσή του ἄφθονα τρόφιμα καὶ ἀρκετὸς χῶρος πρόσφορος, ὥστε νὰ μὴ βρίσκεται σὲ ἀπορία γιὰ τὴ διατροφή του καὶ γιὰ τὴν κατοικία του καὶ μετακίνησή του[9]. Αὐτὸ ἄλλωστε καὶ συμβαίνει, ἀκόμη ἕως σήμερα, ὡς πρὸς ὁρισμένες ἀδήριτες προϋποθέσεις τῆς ζωῆς τοῦ ἀνθρώπου, ὅπως τὸ ὀξυγόνο, αὐτόδοτο ἀπὸ τὸν γύρω του ἀέρα, ἢ τὸ πηγαῖο καθαρὸ νερό, σὲ παρθένα μάλιστα εὔκρατα ἐδάφη.

Ἀρχαιόθεν ὅμως, καὶ ἀκόμη ἕως τὴν ἐποχή μας, ὁ ἄνθρωπος βρίσκεται σχεδὸν πάντοτε σὲ κρίσιμη ἔνδεια τροφίμων ἢ καὶ χώρου γιὰ κατοικία καὶ διακίνηση, πρὶν ἐπέμβει δραστικὰ ὁ ἴδιος στὴ γύρω του Φύση. Εἶναι ἄρα ὁ ἄνθρωπος ἐξαναγκασμένος ἀπὸ τὴν ἴδια τὴ «βιολογική» του ὑπόσταση καὶ ἀπὸ τὴ γύρω του φυσικὴ πραγματικότητα νὰ ἐπιδοθεῖ στὴν κατάλληλη ἐργασία[10], γιὰ νὰ ἐπιτύχει, δηλαδὴ παραγάγει εἴτε διαμορφώσει, τὶς ἀναγκαῖες, ἐξωτερικές, προϋποθέσεις τῆς ζωῆς του[11], δηλαδὴ βιοτικὰ προπάντων ἀγαθὰ καὶ ὅποια μέσα προστασίας εἴτε ἄμυνας.

Ἡ κατάλληλη αὐτὴ ἐργασία τοῦ ἀνθρώπου, ἡ συνυφασμένη μὲ τὴ βιοσυντηρητική του ἁπλῶς προσπάθεια, ὑπῆρξε καὶ ἡ ἀπαρχὴ τῆς Ἱστορίας τοῦ

---

9. Ὅπως στὸ παραδεισιακὸ γιὰ τὸν ἄνθρωπο καθεστὼς ἢ στὸ καθεστὼς ὅπου ζοῦσε κατὰ Ἡσίοδον τὸ «χρύσεον ... γένος μερόπων ἀνθρώπων» (*Ἔργα καὶ Ἡμέραι*, 109).

10. Πβ. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, 1821, § 189, 196, Riedel, ὅ.π., 127.

11. Ἔστω καὶ μόνο γιὰ τὴ συντήρηση τῆς ζωῆς του ἁπλῶς, ἐπιδίωξη ὁριακὴ πρὸς τὸ ἐλάχιστο. Τέτοια ἐλάχιστη ἐπιδίωξη γιὰ ἐπιβίωση ἐμφανίζεται νὰ ἔχει ἡ ἐργασία τῶν ἀρχέγονων ἀνθρώπων, κατὰ Δημόκριτον. Βλ.. Δεσποτόπουλος, *Φιλοσοφία τῆς Ἱστορίας κατὰ Δημόκριτον*, 1983, σ. 17, ὅπου σχολιάζεται ἡ δημοκρίτεια περιγραφὴ τῶν ἀπαρχῶν τῆς οἰκονομίας στὴν Ἱστορία: «... κατὰ σμικρὸν τὴν ἀνάγκην σχόντες διδάσκαλον τὰ κοῖλα τῶν δένδρων καὶ τὰ δασέα καὶ τὰς σχισμὰς τῶν πετρῶν καὶ τὰ σπήλαια ὑπεδύοντο καὶ τοὺς καρπῶν δυναμένους φυλάττεσθαι μόλις γνωρίσαντες καὶ ἅπαξ αὐτοὺς συναγείραντες ἐν τοῖς σπηλαίοις ἐναπετίθεντο, καὶ τούτοις ἐτρέφοντο δι' ὅλου ἐνιαυτοῦ» (Diels-Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, II, 1972[16], 138, 1-4).

ἀνθρώπινου γένους[12]. Μὲ αὐτὴν ἐμφανίσθηκαν τὰ πρῶτα καινούργια στοιχεῖα στὴ σύσταση τοῦ κόσμου, εἴτε ὡς ἀλλοιώσεις τοῦ ἐδαφικοῦ χώρου εἴτε ὡς ἐξημερώσεις φυτῶν καὶ ζώων[13], εἴτε ὡς ἐπινοήσεις ἔντεχνης κάπως ἱκανότητας γιὰ χρήση τῶν μελῶν τοῦ ἀνθρώπινου σώματος[14] καὶ δράση ἀλλοιωτικὴ στοιχείων τοῦ κόσμου, εἴτε ὡς ἐφευρέσεις ἐργαλείων ἢ ὅπλων. Μὲ αὐτὴν καὶ ἄρχισε νὰ συντελεῖται ἀντίστοιχα κάποια ψυχικοπνευματικὴ ἐπίσης διάπλαση τοῦ ἀνθρώπου[15], ἀναγωγική του σὲ ἱκανότητα γιὰ ἔλεγχο τοῦ ἐνστίκτου καὶ γιὰ ὑπέρβαση τῶν ὑπαγορεύσεων μόνης τῆς προκείμενης στιγμῆς, γεννητικὴ ταυτόχρονα τῆς ἠθικῆς, τῆς τεχνικῆς, ἀλλὰ καὶ τῆς ροπῆς του πρὸς τὴ γνώση ἢ καὶ πρὸς ἐπιδόσεις πρωτο-αισθητικές.

3. Ὁ ἄνθρωπος εἶναι ἀπὸ τὴ φύση του «ζῶον» ὑπερβατικόν. Κατορθώνει δηλαδὴ νὰ ὑπερβαίνει τὸν ἑαυτό του ὡς βιοψυχικὴ ἐξέλιξη ἁπλῶς καὶ ὡς ὑποκειμενικὴ ἁπλῶς ὕπαρξη[16], καὶ μὲ τὴν ὑπέρβαση αὐτὴ νὰ γνωρίζει τὴν ἀντικειμενικὴ σύσταση τοῦ κόσμου καὶ νὰ μεταβάλλει τὴ γύρω του κατάσταση τοῦ κόσμου, ἀλλὰ καὶ τὸν ἴδιο τὸν τρόπο τῆς ζωῆς του. Ἡ μεταβολὴ τοῦ τρόπου τῆς ζωῆς του συμβαίνει προπάντων ὡς ἐφεύρεση τρόπου ζωῆς ὑπὲρ τὶς ἁπλῶς βιολογικὰ προσδιορισμένες βιοτικὲς ἀνάγκες του[17]. Καὶ ὁ τρόπος αὐτὸς ζωῆς, ὁλοένα ὑπὸ ἀμφισβήτηση ἄλλωστε πρὸς οἱονεὶ βελτίωσή του, καθὼς ὁ ἄνθρωπος βρίσκεται σὲ ἄπαυτη ἀναζήτηση τοῦ «εὖ ζῆν», συνεπάγεται καὶ ὁλοένα καινούργιες βιοτικὲς ἀνάγκες, συναρτημένες

---

12. Ὁ Δημόκριτος φαίνεται νὰ προτάσσει τὴ« συμμαχία» τῶν ἀνθρώπων γιὰ τὴν ἄμυνα ἐναντίον τῶν θηρίων, ὡς πιὸ ἀρχέγονη καὶ ἀπὸ τὴν ἁπλῶς συλλεκτικὴ χόρτων εἴτε καρπῶν ἐργασία: «καὶ ἀλλήλοις κατὰ θηρίων προσεβοήθουν καὶ συνεμάχοντο γυμνοὶ γυμναῖς ταῖς χερσίν» (Diels-Kranz ὅ.π. 137, 41), «...ἀλλήλοις βοηθεῖν ὑπὸ τοῦ συμφέροντος διδασκομένους, ἀθροιζομένους δὲ διὰ τὸν φόβον ἐπιγιγνώσκειν ἐκ τοῦ κατὰ μικρὸν τοὺς ἀλλήλων τύπους» (ὅ. π. 135, 36-37). Βλ.. Δεσποτόπουλος, ὅ.π., 14-15, ὑποσ. 17.

13. Ὁ ἀγρὸς καὶ τὸ ποίμνιο, ἱστορικὰ ἤδη πλάσματα, κατ' ἀλλοίωση τοῦ φυσικοῦ περιβάλλοντος, εἶναι δημιουργήματα ἐργασίας βιοποριστικῆς.

14. Ἀπὸ τοὺς ἀρχαίους ἤδη Ἕλληνες φιλοσόφους ἔχει ἐξαρθεῖ ἡ σημασία τῶν χεριῶν τοῦ ἀνθρώπου, τῶν πρωτοργάνων δηλαδὴ τῆς ἐργασίας του, ἀλλὰ καὶ δεκτῶν κατ' ἐξοχὴν τῶν αὐξητικῶν τῆς δεξιοσύνης συνεπειῶν τῆς ἐργασίας. Βλ.. τὸ θεώρημα τοῦ Ἀναξαγόρα, ὅπως ἐμφανίζεται καὶ σχολιάζεται ἀπὸ τὸν Ἀριστοτέλη (*Περὶ ζῴων μορίων*, 687a 78): «Ἀναξαγόρας μὲν οὖν φησι διὰ τὸ χεῖρας ἔχειν φρονιμώτατον εἶναι τῶν ζῴων ἄνθρωπον· εὔλογον δὲ διὰ τὸ φρονιμώτατον εἶναι χεῖρας λαμβάνειν ...», ἀλλὰ καὶ τὸ θεώρημα τοῦ Δημοκρίτου: «καθόλου γὰρ πάντων τὴν χρείαν αὐτὴν διδάσκαλον γενέσθαι τοῖς ἀνθρώποις, ὑφηγουμένην οἰκείως τὴν ἑκάστου μάθησιν εὐφυεῖ ζῴῳ καὶ συνεργοὺς ἔχοντι πρὸς ἅπαντα *χεῖρας* καὶ λόγον καὶ ψυχῆς ἀγχίνοιαν» (ὅ.π. 136, 12-15).

15. Πβ. Habermas, *Anthropologie*, ὅ.π., 22: «Marx rühmt als das Große an Hegel, daß er das Wesen der Arbeit erfaßt und den wirklichen Menschen als das Resultat seiner eigenen Arbeit begriffen habe».

16. Πβ. Δεσποτόπουλος, *Μελετήματα Φιλοσοφίας*, 38-39.

17. Πβ. Πλάτων, *Πολιτεία*, 369c-d, 372d.

ἤδη μὲ τὴν ἱστορικὴ ὕπαρξη τοῦ ἀνθρώπου[18]. Ταυτόχρονα ὅμως ἐπισυμβαίνει καὶ ἡ περιαγωγὴ τοῦ ἀνθρώπου στὴν ἀναγκαιότητα πρὸς ἀντίστοιχη ἐργασία, γιὰ τὴν ἱκανοποίηση τῶν καινούργιων αὐτῶν, πέραν τῶν βιολογικὰ προσδιορισμένων, βιοτικῶν ἀναγκῶν του[19].

Ὑποκινημένη καὶ ἀπὸ τὴν ὑπερ-βιολογικὴ αὐτὴ δυναμικὴ τῶν ἀναγκῶν, ἀλλὰ καὶ συμμέτοχη ἔμμεσα κάπως στὴν ἀνάπτυξή της, ἡ ἐργασία τοῦ ἀνθρώπου γίνεται ὁλοένα πιὸ ἔντεχνη καὶ πιὸ σπουδαία καὶ συμβάλλει ὁλοένα πιὸ ἔντονα γιὰ τὸν τρόπο ζωῆς τοῦ ἀνθρώπου καὶ γιὰ τὴ συγκρότηση τῆς κοινωνίας καὶ τὴν πρόβαση τῆς Ἱστορίας.

Τί ὅμως εἶναι ἀκριβῶς ἡ ἐργασία καθ' ἑαυτήν[20];

Ἐργασία εἶναι ἡ συνειδητὴ δράση τοῦ ἀνθρώπου μὲ σκοπὸ καὶ μὲ ἀποτέλεσμα τὴ μετατροπὴ κάποιων στοιχείων τῆς προκείμενης σὲ ὁρισμένο χρόνο καὶ χῶρο πραγματικότητας, σύμφωνα πρὸς καθορισμένο πρότυπο, ὑπηρετικὸ ἄμεσα ἢ ἔμμεσα κάποιας ἀξίας[21], εἴτε ἡ μετατροπὴ αὐτὴ ἀποτελεῖ δημιουργία ἢ παραγωγὴ εἴτε ἀποτελεῖ ἄλλη χρήσιμη ἐνέργεια.

Ἡ συνειδητὴ αὐτὴ δράση, ἡ συστατικὴ τῆς ἐργασίας, προϋποθέτει καὶ συνεπάγεται, ἀντικειμενικά, ὑπερνίκηση ἀντίρροπων δυνάμεων τοῦ κόσμου, ἐνεργῶν στὴν προκείμενη πραγματικότητα, καὶ διάπλαση ἀντίστοιχα σ' αὐτὴ νέων στοιχείων εἴτε καταστάσεων ἢ τάσεων, μὲ συνέργεια μάλιστα κάποιων δυνάμεων ἐπίσης τοῦ κόσμου[22], ἐνῶ ἐξ ἄλλου ὑποκειμενικὰ

---

18. Βλ. Hegel ὅ.π. §§ 190 ἑπ., Castoriadis, *Les carrefours du labyrinthe*, 1978, 232: «l'abîme qui sépare les nécessités de l'homme comme espèce biologique et les besoins de l'homme comme être historique ...». Πολλὲς ἀπὸ τὶς τελευταῖες αὐτὲς καταγγέλθηκαν ὡς ἠθικὰ διαβρωτικὲς ἢ καὶ διαφορετικὰ βλαπτικὲς τοῦ ἀνθρώπου, ἤδη ἀπὸ τὸν Πλάτωνα στὴν *Πολιτεία* καὶ στοὺς *Νόμους* καὶ ἀπὸ ἄλλους ἔκτοτε, καὶ ἀκόμη στὴν ἐποχή μας ἀπὸ τὸν Marcuse, ἰδιαίτερα στὸ βιβλίο του *L'homme uni-dimensionnel* (1964, γαλλ. ἔκδοση 1967).

19. Βλ. Hegel op. cit., § 196. Πβ. Weil, *Hegel et l'État*, 1950, 87.

20. Πβ. N. Hartmann, *Zur Grundlegung der Ontologie*, 1941², 216, ὅπου τονίζεται ἡ ὀντολογικὴ ὄψη τῆς ἐργασίας: «Ihr Grundphänomen ist weder ein ökonomisches noch ein soziologisches, sondern ein ontologisches». Ἐξ ἄλλου πβ. καὶ Riedel, *Arbeit* (*Handbuch Philosophischer Grundbegriffe*, 125-126) ὅπου ἀποτιμᾶται ἀρνητικὰ μᾶλλον ἡ συγκομιδὴ τῆς ἕως τότε προσπάθειας τῶν φιλοσόφων καὶ ἄλλων νὰ συλλάβουν τὴν «ἐννοιακὴ ἄρθρωση» τῆς ἐργασίας.

21. Συναρτημένης κατὰ κανόνα πρὸς τὸ *ζῆν* ἢ τὸ *εὖ ζῆν*, κάποτε ὅμως καὶ ἄσχετης ἢ καὶ ἀντίθετης πρὸς τὸ *ζῆν*, τοῦ ὑποκειμένου τῆς ἐργασίας, ὅπως εἶναι ἡ ἐμπνευστικὴ τῆς ὑπερεργασίας, ἰδιαίτερα τῶν μεγαλουργῶν στὴν περιοχὴ τοῦ πνεύματος, διαβρωτικῆς τῆς ὑγείας τους.

22. Πβ. N. Hartmann, ὅ.π. 216, καὶ 200-201. Ἐκδηλο εἶναι αὐτὸ σὲ κάθε χρήση ἐργαλείου ἢ μηχανῆς, καὶ πολὺ μᾶλλον ὅπου χρησιμοποιεῖται ὡς πηγὴ ἐνέργειας ὁ ἀτμὸς ἢ ὁ ἠλεκτρισμὸς ἢ ὁ ἄνεμος, ἀλλὰ καὶ στὴ γεωργικὴ ἐργασία ἐπίσης ὅπου συνεργοῦν οἱ γονιμοποιητικὲς τῆς καλλιεργημένης γῆς φυσικὲς δυνάμεις.

ἐνέχει πάντοτε καταβολὴ μόχθου, διάθεση δηλαδὴ καὶ ἀνάλωση δυνάμεων τοῦ ἀνθρώπινου ὀργανισμοῦ ὑπὲρ τὴ φυσιολογικὴ ἔνταση καὶ αὐθόρμητη ροπή τους[23], καὶ ἀκόμη πλήρωση ἀντίστοιχα τοῦ ὑπαρξιακοῦ χρόνου τοῦ ἀνθρώπου, διαφορετικὴ ἀπὸ τὴν καθ' ἑαυτὴν ἐπιθυμητή[24].

Εὔλογα θεωρήθηκε ἄρα ἡ ἐργασία, κατὰ καιροὺς καὶ σὲ διάφορες κοινωνίες, ἄλλοτε ὡς προπατορικὸ ἄχθος, σύνδρομο στὴν ἀπαρχή του μὲ τὴν «πτώση» τοῦ ἀνθρώπου ἀπὸ τὸν παράδεισο[25], εἴτε ὡς κάτι ἀνελεύθερο, «ἀσχολία», δηλαδὴ ἀπώλεια τῆς «σχολῆς», μόνης ἄξιας τοῦ ἐλεύθερου ἀνθρώπου[26], ἄλλοτε ὡς καθημερινὸς ἄθλος τοῦ ἀνθρώπου γιὰ τὴν κυριάρχηση τοῦ φυσικοῦ περιβάλλοντος[27] καὶ τὴν ἀπόσπαση ἀπὸ αὐτὸ βιοτικῶν ἀγαθῶν, ὡς ἐκδήλωση ἄρα τῆς ἐλευθερίας τοῦ ἀνθρώπου, γιὰ τὴν χάριν τοῦ «ζῆν» καὶ τοῦ «εὖ ζῆν» κατάκτηση δυνάμεων καὶ στοιχείων τοῦ κόσμου, ἄλλωστε μὲ σύνδρομη ἀνάπτυξη τοῦ ἴδιου τοῦ ἑαυτοῦ του[28].

Κατὰ συνέπεια, εὔλογα ἐπίσης ἐπιδιώκεται ἡ ἐλάττωση τοῦ ἡμερήσιου χρόνου τῆς ἐργασίας καὶ τῶν βλαπτικῶν στὴν ὕπαρξη τοῦ ἀνθρώπου ἐπενεργειῶν της, ἀλλὰ καὶ ἐπιχειρεῖται ἡ ἔξαρση τῆς ἠθικῆς σημασίας τῆς ἐργασίας[29], ὥστε ἡ ἐπίδοση τοῦ ἀνθρώπου σ' αὐτὴν νὰ βιώνεται πρόθυμα ὡς ἐκπλήρωση χρέους[30].

---

23. Ὁ Riedel, ὅ.π. 126, ἐπιμένει στὴ διάκριση δύο ἀπόψεων τῆς ἐργασίας, ἐκφρασμένων μὲ διαφορετικὲς ἀντίστοιχες λέξεις σὲ ὅλες σχεδὸν τὶς εὐρωπαϊκὲς γλῶσσες: «Das Griechische unterscheidet zwischen *πονεῖν* und *ἐργάζεσθαι*, das Lateinische zwischen *laborare* und *facere* bzw. *fabricari*, das Französische zwischen *travailler* und *oeuvrer*, das Englische zwischen *labour* and *work*, das Deutsche zwischen *arbeiten* und *werken* bzw. schaffen ... die negative Bedeutung (*Arbeit* geht auf das germanische *arba* = Knecht zurück) überwiegt.

24. Αὐτὸ εἶναι μία αἰτία γιὰ τὴν κατακραυγὴ ἐναντίον τῆς ἐργασίας, ὡς ἀλλοτριωτικῆς τοῦ ἀνθρώπου. Πβ. Despotopoulos, ὅ.π. 114-115. Αὐτὸ εἶναι καὶ τὸ κύριο διακριτικό της ἀπὸ τὸ παιχνίδι, ὅπως εἶναι καὶ ὁ σκοπός της ἐξωτερικὸς πρὸς τὴ διενέργειά της, ἐνῶ τὸ παιχνίδι ἔχει τὸ σκοπό του μέσα του. Βλ.. Riedel, ὅ.π. 138-139.

25. Πβ. Riedel, ὅ.π. 130, ὑποσ. 12.

26. Πβ. Ἀριστοτέλης, *Ἠθικὰ Νικομάχεια* 1177b 4-5: «δοκεῖ τε ἡ εὐδαιμονία ἐν τῇ σχολῇ εἶναι· ἀσχολούμεθα γὰρ ἵνα σχολάζωμεν ...».

27. Ὅ,τι προβλήθηκε στοὺς νεώτερους χρόνους ἰδιαίτερα, καὶ ἀπὸ φιλοσόφους ἤδη κατ' ἐξοχὴν ἐκπροσωπητικοὺς τῆς νεώτερης ἐποχῆς, ὅπως εἶναι ὁ Bacon καὶ ὁ Descartes, καὶ ἀκόμη ὁ Locke, ὁ Hume, ὁ Adam Smith. Βλ.. Riedel, ὅ.π. 131-133.

28. Βλ.. ἀνωτέρω, § 1, ὅπου ὑποσ. 6.

29. Βλ., ἤδη, Ἡσίοδος, *Ἔργα καὶ Ἡμέραι* 17-24, 299-316, καθὼς καὶ σχόλιο ἀπὸ τὸν Πλάτωνα (*Χαρμίδης* 163bc) τοῦ πρώτου ἡμιστιχίου τοῦ στίχου 311 «ἔργον δ' οὐδὲν ὄνειδος ...».

30. Πβ. Πλάτων, *Φαίδων* 60e: «μουσικὴν ποίει καὶ ἐργάζου».

4. Ἡ ἐργασία, ὡς συνειδητὴ δράση[31] τοῦ ἀνθρώπου, προσφέρεται σὲ πραξιο-λογικὴ[32] διερεύνηση.

Πρῶτο πόρισμα τῆς πραξιολογίας, ἐκφρασμένο ἤδη ἀπὸ τὸν Ἀριστοτέλη, εἶναι τὸ ἑξῆς: Ἡ συνειδητὴ δράση τοῦ ἀνθρώπου εἶναι πάντοτε πράξη. Διακρίνεται ὅμως ἀπὸ τὴν πράξη, χωρὶς καὶ νὰ χωρίζεται ἀπὸ αὐτήν, ἡ «ποίηση», ἐννοημένη ὡς δημιουργία εἴτε ὡς παραγωγή. «Ποίηση»[33] δηλαδὴ ὀνομάζεται ἡ πράξη μὲ αὐθυπόστατο κάπως ἀποτέλεσμα, ὑπαρκτὸ δηλαδὴ καὶ ὕστερ' ἀπὸ τὴ λήξη της καὶ ἀνεξάρτητο ἐφεξῆς ἀπὸ τὸ ὑποκείμενό της. Κάθε «ποίηση», ἄρα, εἶναι πράξη, ἐνῶ δὲν εἶναι «ποίηση» κάθε πράξη. Ἡ πράξη, ἐννοημένη εἰδικά, δὲν εἶναι «ποίηση»[34]. Ἡ ἐργασία, λοιπόν, ὡς παραγωγή, εἴτε ὡς δημιουργία εἶναι «ποίηση», ὡς παροχὴ ὑπηρεσιῶν εἶναι μᾶλλον ἁπλῶς πράξη στὴν εἰδικὴ ἔννοιά της.

Πάντοτε ὅμως ἡ ἐργασία εἶναι πράξη στὴ γενικὴ ἔννοιά της, ὅπου περιέχεται καὶ ἡ ποίηση. Πρόσφορη ἄρα εἶναι γιὰ τὴ διερεύνηση τῆς ἐργασίας ἡ πραξιολογικὴ μέθοδος, ὅπου ἀναλύεται ἡ πράξη ἐξαντλητικά.

Ἡ πράξη γενικά, εἴτε δηλαδὴ ὡς «ποίηση» εἴτε ὡς πράξη στὴν εἰδικὴ ἔννοιά της, εἶναι κάτι σύνθετο ἀπὸ «καθορισμὸ» καὶ ἀπὸ «ἐκτέλεση»[35]. Ὁ «καθορισμὸς» προηγεῖται, ἡ «ἐκτέλεση» ἐπακολουθεῖ τὴν καταληκτικὴ στιγμή του. Καὶ εἶναι ἡ «ἐκτέλεση» ἁπλὸ ἐνέργημα ψυχικο-σωματικό, ἄρα καὶ χρονο-χωρικό (ἢ κάποτε ψυχικὸ μόνο, ἄρα καὶ χρονικὸ μόνο, ὅταν δηλαδὴ ἐξαντλεῖται ἡ πράξη τοῦ ἀνθρώπου στὰ ὅρια τῆς ψυχικότητας μόνο, π.χ. ὡς διαλογιστικὴ ἐνέργεια πρὸς λύση θεωρητικῆς ἀπορίας, καὶ δὲν ἐπενεργεῖ σὲ ἄλλα στοιχεῖα τοῦ κόσμου ἔξω ἀπὸ τὴ συνείδηση τοῦ ὑποκειμένου της).

Ὁ «καθορισμὸς» εἶναι λογισμὸς πρακτικὸς μὲ ἀφετηρία καὶ διευθυντικὴ ἀρχή του δυνατικο-δεοντικὸ νόημα, καὶ ἄρα ἤδη στὴν ἔναρξή του αὐτοδιευθύνεται, κινημένος καὶ μὲ τὴ σύνδρομή του βιοψυχικὴ ὁρμή[36], ἐνῶ στὴν

---

31. Πβ. Riedel, *Arbeit*, ὅ.π. 137-138.

32. Βλ. Δεσποτόπουλος, *Φιλοσοφία τοῦ δικαίου*, 1954, σ. 19-31, *Μελετήματα Φιλοσοφίας*, II, 1980, 123-132, *Μελετήματα Πολιτικῆς Φιλοσοφίας*, 1983[4], 151-153, *Φιλοσοφία*, 7 (1977), 36 ἑπ.

33. Βλ. Ἀριστοτέλης, *Ἠθικὰ Νικομάχεια* 1140b 6-7 (πβ. Πλάτων, *Συμπόσιον* 205bc) Δεσποτόπουλος, *Μελετήματα Φιλοσοφίας*, II, 1980, 113-115, Castoriadis ὅ.π. 222-226.

34. Ὁ Πλάτων διακρίνει «τὸ ἐργάζεσθαι» ἀπὸ «τὸ ποιεῖν», μὲ κριτήριο τὴν ἠθικότητα καὶ ὠφελιμότητα, ὡς συνυφασμένη πρὸς «τὰς ἐργασίας» καὶ ὄχι πάντοτε πρὸς« τὰς ποιήσεις» (*Χαρμίδης* 163a-d).

35. Κατὰ παράδοση ἀναλύεται ἡ πράξη σὲ τρία στοιχεῖα: διαβούλευση, ἀπόφαση, ἐκτέλεση. Βλ. π.χ. *Encyclopedia Italiana*, στὸ λῆμμα atto: deliberazione, decisione, esecuzione.

36. Πβ. Ἀριστοτέλης, *Ἠθικὰ Νικομάχεια* 1139a 31-33: «πράξεως μὲν οὖν ἀρχὴ προαίρεσις ... προαιρέσεως δὲ ὄρεξις καὶ λόγος ὁ ἕνεκά τινος».

ἀπόληξή του καὶ διευθύνει τὴν «ἐκτέλεση»· ἐνδιάμεσα λειτουργεῖ καὶ ἀρθρώνεται ὡς «παλίντροπη δεοντο-δυνατο-λογικὴ πρόβαση», δηλαδὴ ὡς νοητικὴ πρόβαση πρὸς καὶ ἀπὸ τὴν προκείμενη πραγματικότητα, μὲ κατηγορίες τὸ δέον καὶ τὸ δυνατόν[37], καὶ ἀντίστοιχα συγκροτεῖται ἀπὸ νοήματα δυνατικοδεοντικά, ὑποκατάστατα καὶ ὁλοένα πιὸ «ἀναλυτικὰ» τοῦ ἀρχικοῦ δέοντος, προβλημένα σὲ διαδοχικὲς σειρές, σύνδρομες πρὸς τὶς ἀλληλοδιάδοχες φάσεις τῆς παλιντροπίας τοῦ πρακτικοῦ νοῦ ἀπὸ καὶ πρὸς στρώματα, ὁλοένα ἐσώτερα καὶ στενώτερα, τῆς προκείμενης πραγματικότητας, καὶ μὲ ὁλοένα πιὸ εἰσδυτικὴ σύλληψη τῶν ἐμπεριεχομένων σ' αὐτὰ δυνατοτήτων· ἕως ὅτου φθάσει νὰ συλλάβει δυνατότητα συγκεκριμένη, δεκτικὴ δηλαδὴ ἄμεσα γιὰ πραγμάτωση μὲ ἁπλὸ ψυχικο-σωματικὸ ἐνέργημα, τὴν «ἐκτέλεση».

Τὸ δυνατικο-δεοντικὸ νόημα, τὸ ἐναρκτήριο τοῦ «καθορισμοῦ», γεννιέται μὲ τὴν ἀνταύγεια στὴ συνείδηση τοῦ ἀνθρώπου κάποιας «ἀξίας» καὶ τὴν προβλημένη ἐκεῖ συνάφεια τῆς «ἀξίας» αὐτῆς πρὸς ὁρισμένη δυνατότητα, διαγνωσμένη στὴν προκείμενη πραγματικότητα. Ἔτσι ἐπιβλημένο τὸ «δέον» στὴ συνείδηση, καθὼς δὲν εἶναι καὶ ὅσο δὲν εἶναι ἄμεσα πραγματώσιμο, κατευθύνει τὸν πρακτικὸ λογισμὸ πρὸς εἰδικὴ ἤδη περιοχὴ τῆς προκείμενης πραγματικότητας καὶ ἀνακαλύπτει μέσα της ὁρισμένη δέσμη δυνατοτήτων γιὰ πραγμάτωση τοῦ ὁρισμένου αὐτοῦ «δέοντος». Ἡ προβολὴ ὅμως στὴ συνείδηση ὄχι μιᾶς δυνατότητας, ἀλλὰ δέσμης δυνατοτήτων, συνιστᾶ κρίσιμο πρόβλημα γιὰ τὴ συνέχεια τοῦ «καθορισμοῦ»: Ποιὰ νὰ μείνει ἀπὸ τὶς δυνατότητες αὐτές, γιὰ νὰ λειτουργήσει, μόνη αὐτή, ὡς κατευθυντικὴ ἀρχὴ τοῦ «καθορισμοῦ» στὴν ἑπόμενη φάση του. Καὶ μὲ τὴ λύση τοῦ προβλήματος αὐτοῦ γεννιέται εἰδικώτερο «δέον». Ὅποια δηλαδὴ ἐκλεγεῖ ἀπὸ τὶς δυνατότητες αὐτές, ἀποκτάει μὲ τὴν ἐκλογή της δεοντικὸ χαρακτήρα, καὶ ὑπάρχει ἐφεξῆς ὡς «δέον», καὶ μάλιστα κατευθύνει τὸν πρακτικὸ λογισμὸ στὴν ἑπόμενη φάση τοῦ «καθορισμοῦ».

Καὶ πάλι, ὅμως, καθὼς τὸ ὑποκατάστατο αὐτὸ «δέον» λειτουργεῖ ὡς κατευθυντικὴ ἀρχὴ τοῦ πρακτικοῦ λογισμοῦ στὴν πρόβασή του περαιτέρω πρὸς εἰδικώτερη περιοχὴ τῆς προκείμενης πραγματικότητας, ἐπιτελεῖται ἀνακάλυψη ἐκεῖ νέας δέσμης δυνατοτήτων, πραξιολογικὰ σύστοιχων πρὸς τὸ «δέον» αὐτό, ἀναλυτικῶν δηλαδὴ τῆς ὑπο-συστατικῆς του δυνατότητας, καὶ προβάλλονται ἄρα στὴ συνείδηση πολλὲς πάλι δυνατότητες, ὥστε καὶ προκύπτει θέμα ἐκλογῆς μιᾶς ἀπὸ αὐτές, γιὰ νὰ κρατηθεῖ μόνη καὶ νὰ λειτουργήσει ὡς «δέον» πάλι, δηλαδὴ ὡς ἀφετηρία καὶ ὡς σκοπιὰ γιὰ τὴν

---

37. Πβ. Πλάτων, *Πολιτεία* 458a: «βουλευόμενοι περὶ τοῦ δυνατοῦ καὶ μή», Ἀριστοτέλης, *Περὶ ζῴων κινήσεως* 701a 23-25: «αἱ δὲ προτάσεις αἱ ποιητικαὶ διὰ δύο εἰδῶν γίγνονται, διά τε τοῦ ἀγαθοῦ καὶ διὰ τοῦ δυνατοῦ», *Ἠθικὰ Νικομάχεια* 1112b 15-16, 24-27. Γιὰ τὰ δύο αὐτὰ χωρία βλ. Δεσποτόπουλος, *Μελετήματα Φιλοσοφίας*, II, 1980, 150-156.

ἀναστροφὴ τοῦ πρακτικοῦ λογισμοῦ πρὸς τὴν προκείμενη πραγματικότητα, καὶ πρὸς ἀκόμη στενώτερο ἢ ἐσώτερο στρῶμα της, κ.ο.κ., ἕως τὴν ἀπολητικὴ στιγμὴ τοῦ «καθορισμοῦ», ὅπου ἀνακύπτει «δέον», σύμφυτο μὲ δυνατότητα συγκεκριμένη, ἄρα καὶ ἄμεσα πραγματώσιμο.

Ἐπισυμβαίνει τότε ἡ «ἐκτέλεση», ταυτόχρονη σχεδὸν μὲ τὴν ἀπολητικὴ στιγμὴ τοῦ «καθορισμοῦ», καὶ ἀλλοιώνει τὴν προκείμενη πραγματικότητα, καθὼς ἐπιφέρει μετατροπὴ τῆς σύδετης μὲ τὸ ἔσχατο αὐτὸ «δέον» δυνατότητας σὲ ἄμεσα προκείμενο στοιχεῖο τῆς πραγματικότητας. Καὶ εἶναι ἡ μετατροπὴ αὐτὴ ἐφικτὴ μὲ τὴν «ἐκτέλεση», δηλαδὴ μὲ ἁπλὸ ἐνέργημα, καθὼς ὁ «καθορισμὸς» εἶχε φθάσει νοηματικὰ στὴ μέγιστη ἐγγύτητα πρὸς τὸ ἐμπεριεκτικὸ τῆς δυνατότητας ἐσώτερο στρῶμα τῆς πραγματικότητας, καὶ ἄρα τὸ ἁπλὸ ἐνέργημα ἐπαρκοῦσε γιὰ τὴν ἀναγωγὴ τοῦ ἐσώτερου στρώματος αὐτοῦ ἕως τὴν ἐπιφάνεια τῆς πραγματικότητας, ὅπου ὅ,τι πρὶν συνιστοῦσε ἁπλῶς δυνατότητα εἶναι ἤδη στοιχεῖο, ὑπαρκτὸ ἄμεσα, τῆς πραγματικότητας.

Ἐξ ἄλλου, ἡ «ἐκτέλεση» δὲν εἶναι ἄμοιρη ἀπὸ νοηματικὴ σύσταση, ὅσο καὶ ἂν ὡς ἐνέργημα χωροχρονικό, ἢ ἔστω χρονικὸ ἁπλῶς, ὑπερβαίνει τὸ νοηματικὸ πεδίο. Σ' αὐτὴν κατ' ἐξοχὴν λειτουργεῖ ἡ ἀρχέγονη βιοψυχορμησία, ἐνυπάρχει ὅμως σ' αὐτὴν καὶ νόημα, δηλαδὴ τὸ ἀπολητικὸ τοῦ «καθορισμοῦ» δυνατικο-δεοντικὸ νόημα, καὶ μάλιστα κατευθύνει τὸ συστατικό της ἁπλὸ ἐνέργημα καὶ μένει ἀχώριστο ἀπὸ αὐτὸ ἕως τὴν ὁλοκλήρωσή του. Μὲ τὴν πραγμάτωση, ἄλλωστε, τοῦ ἀπολητικοῦ τοῦ «καθορισμοῦ» συγκεκριμένου «δέοντος», ἡ «ἐκτέλεση» ἐπιφέρει πάντοτε πραγμάτωση καὶ τοῦ ἀρχικοῦ «δέοντος», καθὼς τὸ συγκεκριμένο «δέον» εἶναι τὸ ἀρχικὸ «δέον» προσαρμοσμένο σὲ ὁρισμένο στρῶμα τῆς πραγματικότητας ἢ καὶ σὲ ὁρισμένη στιγμὴ τοῦ χρόνου[38].

Ἡ ἐργασία λοιπὸν ὡς πράξη σὲ γενικὴ ἔννοια εἶναι κάτι σύνθετο πάντοτε, ἀπὸ «ἐκτέλεση» καὶ ἀπὸ «καθορισμό», ἐνέχει ἄρα καὶ ὅ,τι ὀνομάζομε «παλίντροπη δεοντο-δυνατο-λογικὴ πρόβαση», δηλαδὴ τὸν συστατικὸ τοῦ «καθορισμοῦ» πρακτικὸ λογισμό, ἔστω καὶ ὄχι ἀκέραιο, ἀλλὰ περικομμένο πρὸς τὰ ἐπάνω. Ἡ δυαδικὴ ὅμως αὐτὴ σύνθεση τῆς ἐργασίας ὑπάρχει σχεδὸν πάντοτε μὲ πολύπλοκη ἀνάπτυξη. Δηλαδή, κάποια δεοντολογικὴ φάση τοῦ «καθορισμοῦ» ἐπάγεται πολλὲς συνεχιστικές της, οἱονεὶ παράλληλες, «παλίντροπες δεοντο-δυνατο-λογικὲς προβάσεις», πλησιαστικὲς τοῦ «καθορισμοῦ» πρὸς τὴν «ἐκτέλεση», καθὼς καὶ πολλὲς ἐπίσης ἀντίστοιχες «ἐκτελέσεις», εἴτε ἀκόμη ἐπάγεται, ἄλλοτε, πολλὲς καὶ τότε «παλίντροπες δεοντο-

38. Πβ. Δεσποτόπουλος, *Μελετήματα Φιλοσοφίας*, 1978, 41-44, *Μελετήματα Φιλοσοφίας* II, 1980, 127-132.

δυνατο-λογικὲς προβάσεις», καθὼς καὶ πολλὲς ἐπίσης ἀντίστοιχες «ἐκτελέσεις», ἀλλὰ σὲ κάποια διαδοχή, ὥστε ἡ δυνατο-λογικὴ ροπὴ κάθε μιᾶς ἀπὸ τὶς ἑπόμενες νὰ κατευθύνεται πρὸς πραγματικότητα διαπλασμένη ἀπὸ τὴν «ἐκτέλεση» τῆς προηγούμενης[39].

5. Ἡ ἐργασία ὑπέχει διάφορες διακρίσεις εἰδῶν της ἢ τρόπων της, χαρακτηρίζεται δηλαδὴ προπάντων ὡς «ἐκτελεστικὴ» ἢ ὡς «διευθυντική», εἴτε ὡς «σωματικὴ» ἢ ὡς «πνευματική». Οἱ χαρακτηρισμοὶ ὅμως αὐτοὶ εἶναι τουλάχιστον ὑπέρμετρα σχηματικοί, ἀπορρέουν μᾶλλον ἀπὸ ἄκριτο ἐμπειρισμὸ καὶ δὲν ἔχουν ἀκρίβεια, ἢ καὶ ἀλήθεια σὲ βαθμὸ ἱκανοποιητικὸ γιὰ τὴ θεωρία.

Ἡ ἐργασία εἶναι πάντοτε συνειδητὴ δράση τοῦ ἀνθρώπου, καὶ ἄρα πάντοτε σύνθετη ἀπὸ «καθορισμὸ» καὶ ἀπὸ «ἐκτέλεση»[40]. Ἐργασία καθαρὰ «ἐκτελεστικὴ» σημαίνει ὁλικὴ ἀνυπαρξία «καθορισμοῦ» στὴ συνείδηση τοῦ ὑποκειμένου της, δηλαδὴ κάποια δράση μὴ συνειδητή, ἄρα ὄχι ἐργασία.

Ἐξ ἄλλου, ἂν συνέβαινε τυχόν, στὴν ἀποληκτικὴ στιγμὴ τοῦ «καθορισμοῦ» νὰ ἀλλάξει τὸ ἀνθρώπινο ὑποκείμενο τῆς ἐργασίας καὶ νὰ ἐπακολουθήσει ἡ συνεχιστικὴ τοῦ «καθορισμοῦ» «ἐκτέλεση» ὡς ἐνέργημα κάποιου ἄλλου ἀνθρώπινου ὑποκειμένου[41], τότε θὰ ἦταν ἡ ἐργασία τοῦ δεύτερου αὐτοῦ ὑποκειμένου καθαρὰ «ἐκτελεστική», ἐνῶ τοῦ πρώτου ὑποκειμένου ἡ ἐργασία θὰ ἦταν καθαρὰ «διευθυντική». Τέτοια ὅμως ἀλλαγὴ ἀνθρώπινου ὑποκειμένου τῆς ἐργασίας εἶναι κάτι ἀνέφικτο. Ἡ διάκριση ἄρα «διευθυντικῆς» ἐργασίας καὶ «ἐκτελεστικῆς» ἐργασίας ἐνέχει ἀνυπερκίνητη ἀνακρίβεια.

Ἡ ἀντιπαράθεση τῆς «διευθυντικῆς» πρὸς τὴ λεγόμενη «ἐκτελεστικὴ» ἐργασία σημαίνει τὰ ἑξῆς μόνο: Ὁ συστατικὸς τῆς ἐργασίας «καθορισμὸς» ἐνδέχεται νὰ ἔχει διακοπεῖ, χωρὶς νὰ ἔχει ὁλοκληρωθεῖ ὡς «παλίντροπὴ δεοντο-δυνατο-λογικὴ πρόβαση», καὶ ἡ συνέχισή του ἕως καὶ τὴν «ἐκτέλεση» νὰ ἔχει ἀνατεθεῖ σὲ ἄλλο ἀνθρώπινο ὑποκείμενο. Τότε ἡ ἕως τὴ διακοπὴ τοῦ «καθορισμοῦ» ἐργασία προσφέρεται νὰ χαρακτηρισθεῖ ὡς «διευθυντική», ἀντίθετα ὅμως ἡ ἐπακόλουθη φάση της δὲν προσφέρεται νὰ χαρακτηρισθεῖ ὡς ἁπλῶς «ἐκτελεστική», ἀφοῦ τὸ ἀνθρώπινο ὑποκείμενό της εἶναι καταπιστευμένο καὶ μὲ τὸ ὑπόλοιπο, ὕστερ' ἀπὸ τὴ διακοπή, τμῆμα τοῦ «καθορισμοῦ», ἀπαραίτητο ἄλλωστε ὡς προϋπόθεση γιὰ τὴν «ἐκτέλεση». Ἐνέχει ἄρα καὶ ἡ λεγόμενη «ἐκτελεστικὴ» ἐργασία δεοντο-δυνατο-λογικὴ σύσταση, καθὼς περιλαμβάνει ἐκτὸς ἀπὸ τὴν «ἐκτέλεση» καὶ τὸ προηγούμενό της καὶ ὁδηγητικό της ὑπόλοιπο τμῆμα τοῦ «καθορισμοῦ». Ἐξ ἄλλου, τὰ συστατικὰ τοῦ ὑπόλοιπου αὐτοῦ «καθορισμοῦ» δυνατικο-δεοντικὰ νοήματα

---

39. Πβ. Δεσποτόπουλος, *Φιλοσοφία τοῦ δικαίου*, 1954, 28-31.
40. Βλ. ἀνωτέρω, § 4, ὅπου ὑποσ. 38 καὶ ὕστερα.
41. Βλ. ἀνωτέρω, § 4, ὅπου ὑποσ. 38 καὶ πρίν.

ἔχουν σπουδαιότητα μικρότερη, ὡς ὑποδεέστερα στὴν πραξιο-λογικὴ τάξη ἀπὸ τὰ συστατικὰ τοῦ πρὶν τὴ διακοπὴ «καθορισμοῦ» δυνατικο-δεοντικὰ νοήματα, καθὼς ἀπὸ αὐτὰ διευθύνεται ἡ περαιτέρω «δεοντο-δυνατο-λογικὴ πρόβαση», καὶ ἄρα προκαθορίζονται ὡς πρὸς τὴν κύρια κατεύθυνση τὰ ἑπόμενα συστατικά της δυνατικο-δεοντικὰ νοήματα. Ἐνῶ, ἄρα, ἡ ἐργασία, ἡ ἀντίστοιχη πρὸς τὸ πρὶν ἀπὸ τὴ διακοπή, ἀνώτερο, τμῆμα τοῦ «καθορισμοῦ», εὔλογα χαρακτηρίζεται ὡς «διευθυντική», ἡ ἐργασία, ἡ ἐπακόλουθή της, δὲν προσφέρεται γιὰ χαρακτηρισμὸ ἁπλό, καθὼς εἶναι σύνθεμα «ἐκτελεστικῆς» μὲ κάπως «διευθυντικὴ» ἐπίσης, ἢ ἔστω «ὑπο-διευθυντική», οὐδέποτε ὅμως εἶναι καθαρὰ «ἐκτελεστική». Καθαρὰ «ἐκτελεστικὴ» ἐργασία δὲν θὰ ἦταν ἄλλωστε κάτι ἀνθρώπινο, καὶ ἡ ἐργασία εἶναι κάτι ἀνθρώπινο πάντοτε[42].

Ἀνάλογη ἀνακρίβεια καὶ ἀναλήθεια ἐνέχει ἡ ἀντιπαράθεση «πνευματικῆς» ἐργασίας καὶ «σωματικῆς» ἐργασίας. Θὰ ἦταν δυνατὸν νὰ ὑπάρξει καθαρὰ σωματικὴ ἐργασία, μόνο ἂν ὑπῆρχε καθαρὰ «ἐκτελεστικὴ» ἐργασία. Ἡ «ἐκτέλεση», ὡς ἐνέργημα κατὰ κανόνα ψυχικο-σωματικό, προϋποθέτει καταβολὴ σωματικῶν δυνάμεων. Ἄρα, ἡ ἐργασία, ὅσο εἶναι «ἐκτελεστική», μάλιστα καὶ ἀλλοιωτικὴ τῆς χωροχρονικῆς πραγματικότητας, εἶναι ἀντίστοιχα καὶ «σωματική»[43]. Ἀλλὰ καθαρὰ «ἐκτελεστικὴ» ἐργασία δὲν ὑπάρχει, ἄρα δὲν ὑπάρχει καθαρὰ «σωματικὴ» ἐργασία.

Ἐνέχει κάποιαν ἀλήθεια ὁ χαρακτηρισμὸς ὁρισμένης ἐργασίας ὡς «σωματικῆς», ἂν μόνο ὑπονοεῖται «μᾶλλον σωματικῆς» ἢ «προπάντων σωματικῆς», δηλαδὴ ὅτι προέχει στὴ σύστασή της ἡ «ἐκτέλεση» ὡς ἀλλοιωτικὸ τῆς χωροχρονικῆς πραγματικότητας ψυχικο-σωματικὸ ἐνέργημα καὶ συντρέχει ἄρα καταβολὴ μεγάλων σωματικῶν δυνάμεων, ἐνῶ ἰσχνότατος εἶναι ὁ σύνδρομος καὶ πρότερος τῆς ὑπερχρησίας αὐτῆς σωματικῶν δυνάμεων πρακτικὸς λογισμός[44], δηλαδὴ τὸ μικρὸ ὑπόλοιπο «καθορισμοῦ», διεξαγμένου πρὶν ἀπὸ ἄλλο ἀνθρώπινο ὑποκείμενο (ἐξ ἄλλου, ἀκόμη καὶ τὸ μικρὸ αὐτὸ ὑπόλοιπο «καθορισμοῦ» εἶναι πάντοτε πνευματικὴ ἐργασία, ἔστω ἰσχνότατη). Ἡ ἐργασία καὶ τοῦ πιὸ ἀνειδίκευτου ἀχθοφόρου εἶναι σωματικὴ προπάντων, ἀλλὰ μὲ σύνδρομη πάντοτε πνευματικότητα, ἔστω ἐλάχιστη. Δίχως τὴ σύνδρομη αὐτὴ πνευματικότητα οὔτε ὁ ἀχθοφόρος θὰ λειτουργοῦσε ὡς ἄνθρωπος οὔτε ἡ μεταφορικὴ προσπάθειά του θὰ ἦταν ἐργασία.

Ἡ λεγόμενη πνευματικὴ ἐργασία εἶναι στὴν κύρια σύστασή της ἐπι-

---

42. Πβ. N. Hartmann, ὅ. π. 216.

43. Πβ. Tönnies, *Gemeinschaft und Gesellschaft*, 1935[8], 12.

44. Πβ. Πλάτων, *Πολιτεία*, 371de: «... εἰσὶ καὶ ἄλλοι διάκονοι, οἳ ἂν τὰ μὲν τῆς διανοίας μὴ πάνυ ἀξιοκοινώνητοι ὦσιν, τὴν δὲ τοῦ σώματος ἰσχὺν ἱκανὴν ἐπὶ τοὺς πόνους ἔχωσιν». Ἡ πλατωνικὴ αὐτὴ περιγραφὴ τοῦ ἀνθρώπινου ὑποκειμένου τῆς προπάντων σωματικῆς ἐργασίας περιέχει μνεία ὄχι μόνο «τοῦ σώματος», ἀλλὰ καὶ «τῆς διανοίας».

τέλεση λογισμοῦ, χωρὶς «ἐκτέλεση» ὡς ἐνέργημα ψυχικο-σωματικό, δηλαδὴ ἐνέχει πάντοτε καὶ «ἐκτέλεση», ἀλλὰ ὡς ψυχικὸ ἁπλῶς ἐνέργημα, χωρὶς ἀλλοιωτικὸ τῆς χωροχρονικῆς πραγματικότητας ἀποτέλεσμα, στὴν κύρια τουλάχιστον σύστασή της.

Καί, ἀναντίρρητα, ἡ λεγόμενη σωματικὴ ἐργασία, δηλαδὴ ἡ ἐργασία, ἡ προπάντων σωματική[45], ἐβάρυνε, αὐτὴ κατ' ἐξοχήν, τὶς μυριάδες τῶν ἀνθρώπων στοὺς πολλοὺς αἰῶνες τῆς Ἱστορίας, καὶ ἰδιαίτερα στὶς περιόδους τοῦ προ-μηχανικοῦ τρόπου τῆς παραγωγῆς καὶ τῆς συγκοινωνίας. Ἀναντίρρητα ἐπίσης, ἡ πνευματικὴ ἐργασία ὁρισμένων μάλιστα προσωπικοτήτων συνέβαλε ἀποφασιστικὰ στὴν προαγωγὴ τῆς ἐργασίας τῶν πολλῶν ἀνθρώπων καὶ ὡς πρὸς τὸν τρόπο της καὶ ὡς πρὸς τὴν ἀπόδοσή της ποσοτικὰ ἢ καὶ ποιοτικὰ ὑπὲρ τῆς ἀνθρωπότητας[46].

6. Στὸν «καθορισμό», στὴν ἀποφασιστικὴ αὐτὴ γιὰ κάθε πράξη «παλίντροπη δεοντο-δυνατο-λογικὴ πρόβαση», λειτουργοῦν, ἀλληλοδιάδοχα καὶ σύνδρομα, ἡ ἐφευρετικὴ ἐπίνοια τοῦ ἀνθρώπου, τὸ ἀποκαλυπτικὸ συναίσθημά του καὶ ὁ συνεκτικὸς τῶν ἐπιτεύξεών τους, ἢ καὶ οἱονεὶ διαχειριστικός τους, πρακτικὸς λογισμός του.

Προικισμένος μὲ διαισθητικὴ φαντασία[47] εἴτε μὲ πρακτικὴ ἁπλῶς διορατικότητα ὁ ἄνθρωπος ἀνακαλύπτει δυνατότητες, ἀντίστοιχες πρὸς τὸ προβλημένο στὴ συνείδησή του «δέον», ἐνύπαρκτες κάπως στὴν προκείμενη πραγματικότητα. Μὲ τὸν τρόπο αὐτό, ἤδη ὁ ἀρχέγονος ἄνθρωπος ἐπινόησε τὴν πρώτη ἐπιδέξια χειρονομία ἢ καὶ τὸ πρῶτο ἀκόμη ἐργαλεῖο, γιὰ τὴν ἐπίτευξη τῶν πρώτων μεταβολῶν στὴ φύση του καὶ στὴ γύρω του Φύση, ὥστε νὰ κατορθώσει τὴν ἐπιβίωσή του. Μὲ τὸν τρόπο αὐτὸ καὶ ὁ πιὸ ἔνδοξος στὴν Ἱστορία ἐφευρέτης ἐπινόησε ὅποια ἐφεύρεση, ἀναπλαστικὴ τῶν ὅρων τοῦ βίου τῆς ἀνθρωπότητας. Ἡ ἐπινόηση εἶναι πάντοτε ἀνακάλυψη δυνατότητας, ὑπαρκτῆς ἤδη[48] κάπως, ἀλλὰ σὰν κρυμμένης στὰ βάθη τῆς πραγματικότητας καὶ ἀπρόσιτης ἄρα ἕως τὴν ἀνακάλυψή της.

---

45. Αὐτὴν ἐξαίρουν, ἂν καὶ μὲ ἀναφορὰ πάντοτε καὶ στὰ σύνδρομά της πνευματικὰ στοιχεῖα, ὅσοι προβάλλουν ἐπίμονα τὴν ἐργασία ὡς παράγοντα κύριο τῆς Ἱστορίας. Βλ. ἀν., § 1. Πβ. Ryffel / Schwartländer (Hrsg.), *Das Recht des Menschen auf Arbeit*, 212.

46. Ἡ συμβολὴ αὐτὴ ὅμως τῆς πνευματικῆς ἐργασίας μεγάλων ἐφευρετῶν προπάντων ὑπερεκτιμήθηκε συχνὰ μὲ ἀποτίμηση τῶν ἄμεσων μόνο καὶ πρὸς ὁρισμένη κατεύθυνση ἀποτελεσμάτων, ἐνῶ ἀγνοήθηκαν οἱ ἀπώτερες συνέπειες, εἴτε παρασυνέπειες τῶν ἐφευρέσεών τους ἐπάνω στὴ Φύση καὶ στὴν ἰσορροπία της ἰδιαίτερα ἢ καὶ στὴν ἴδια τὴ φύση τοῦ ἀνθρώπου, οἱ πολλαπλῶς κάποτε καὶ ἀνυπολόγιστα βλαπτικές. Βλ. Δεσποτόπουλος, *Μελετήματα Πολιτικῆς Φιλοσοφίας*, 1983[4], 95-96.

47. Βλ. Pradines, *Traité de Psychologie Générale*, II, 1948[2], 31, 39.

48. Πβ. Castoriadis ὅ.π. 230-232.

Τὸ ἐπίτευγμα τῆς πρακτικῆς ἐπίνοιας, ἡ ἀνακάλυψη δηλαδὴ τῶν δυνατοτήτων, θὰ ἦταν καὶ ἀνέφικτο καὶ μάταιο, ἂν ὁ ἄνθρωπος δὲν εἶχε καὶ ἀποκαλυπτικὸ συναίσθημα[49] γιὰ τὴν ἀξία τους. Ἡ συναίσθηση τῆς ἀξίας ὁρισμένης δυνατότητας, μάλιστα καὶ τῆς ἀξιακῆς ὑπεροχῆς της πρὸς τὶς παράλληλές της, ἐπιφέρει τὴν ἀναγωγή της σὲ «δέον», ἄρα σὲ κάτι πρακτέο. Χωρὶς τὴν ἀναγωγὴ αὐτὴ σὲ «δέον», ἡ ἀνακάλυψη ἁπλῶς δυνατότητας, καὶ ἂν τυχὸν συνέβαινε, θὰ ἦταν διαπίστωση ἁπλῶς, δίχως καμιὰ ὑποκίνηση πρὸς «πράξη». Ἐξ ἄλλου, χωρὶς ἐπιλογὴ μιᾶς καὶ μόνης ἀπὸ τὶς πολλὲς προβλημένες στὴ συνείδηση δυνατότητες, ἐφικτὴ μὲ τὴ συναίσθηση ἀπὸ τὸν ἄνθρωπο τῆς ὑπεροχῆς της σὲ ἀξία, καὶ χωρὶς τὴν μὲ τὴν ἐπιλογὴ αὐτὴ ἀναγωγή της σὲ «δέον», παραμένει στάσιμος ὁ «καθορισμὸς» καὶ δὲν ἀπολήγει σὲ ὁλοκληρωμένη «πράξη». Πολύτιμο καὶ ἀπαραίτητο εἶναι ἄρα γιὰ τὴν ὑποκίνηση καὶ τὴν ὀρθὴ πρόβαση πρὸς «πράξη» τὸ ἀποκαλυπτικὸ τῆς ἀξίας συναίσθημα τοῦ ἀνθρώπου, μετατροπία πνευματικὴ τῆς βιοψυχορμησίας του.

Ἡ συνέχεια ὅμως, καθὼς καὶ ἡ συνοχή, τῶν διαδοχικῶν φάσεων τοῦ «καθορισμοῦ», ὅπου μάλιστα ἐναλλακτικὰ προβάλλουν τὸ «δέον» καὶ τὰ «δυνατά», ὑπηρετοῦνται καίρια μὲ τὴ λειτουργία τοῦ πρακτικοῦ λογισμοῦ[50]. Δυναμικός, ἀλλὰ καὶ στατικός, ὁ πρακτικὸς λογισμὸς τοῦ ἀνθρώπου ἀποσαφηνίζει τὰ «δυνατὰ» καὶ διευκρινίζει τὸ «δέον», οἱονεὶ καθαίρει καὶ στερεώνει τὸ λογικὸ ἔδαφος γιὰ τὴ «δεοντο-δυνατο-λογικὴ πρόβαση», ἀλλὰ καὶ συγκομίζει καὶ διατηρεῖ τὰ διαδοχικὰ στιγμιαῖα της ἐπιτεύγματα. Συμβαίνει, ἐξ ἄλλου, νὰ συμβάλλει ὁ πρακτικὸς λογισμὸς στὴν ἐπιλογὴ τῆς μιᾶς ἀπὸ τὶς πολλὲς παράλληλες δυνατότητες, ὡς βοηθὸς τοῦ ἀποκαλυπτικοῦ τῆς ἀξίας συναισθήματος, ὅποτε γιὰ τὴ σύγκριση ἀξιακὰ πολλῶν παράλληλων δυνατοτήτων συντρέχει καὶ συγκριτικὸς ὑπολογισμὸς βαθμοῦ ἢ ποσοῦ γενικὰ ἰδιοτήτων ἢ στοιχείων τῆς κάθε μιᾶς.

Ὁ ἄνθρωπος ὅμως ἔχει καὶ μνήμη. Ἄρα, ὅσο καὶ ἂν ἡ πράξη ὁλοκληρώνεται κάθε φορὰ μὲ τὸν «καθορισμὸ» καὶ τὴν ἄμεσα ἐπακόλουθή του «ἐκτέλεση», ἐνδέχεται πάντοτε καὶ νὰ κρατηθεῖ στὴ συνείδηση τοῦ ἀνθρώπου τὸ σύνολο σχεδὸν τῶν φάσεων τοῦ «καθορισμοῦ» ἕως σχεδὸν τὴν «ἐκτέλεση», ἢ καὶ ἡ συνάφειά του μὲ τὶς ἀντίστοιχές του βιοτικὲς περιστάσεις τοῦ ἀν-

---

49. Ὅπως ἰδιαίτερα πρόβαλε τὴ λειτουργία του ὁ Max Scheler στὸ ἔργο του *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, 1927³, μὲ ρητὴ ἐξ ἄλλου ἀναφορὰ στὸν Pascal. Πβ. N. Hartmann, *Ethik*, 1935², 10, ἢ καὶ Husserl, *Logische Untersuchungen*, II, 1, 1928⁴, 388 ἑπ., Le Senne *Traité de Morale Générale*, 1947, 456, 695-697, Δεσποτόπουλος, *Φιλοσοφία τοῦ δικαίου*, 1954, 39-41.

50. Βλ. Δεσποτόπουλος, ὅ.π. 67.

θρώπου, καὶ μάλιστα νὰ παραμείνει ὄχι πρὸς μνημονικὸ θησαυρισμὸ ἁπλῶς, ἀλλὰ ὡς πρακτικὴ «πεῖρα», ὁδηγητικὴ γιὰ τὸ μέλλον.

Ἐξ ἄλλου, ὁ ἄνθρωπος ὑπάρχει στὴν κοινωνία[51] πάντοτε καὶ διαθέτει ἄμεσους ἢ ἔμμεσους τρόπους ἐπικοινωνίας μὲ ἄλλους ἀνθρώπους. Ἐνδέχεται, ἄρα, ἡ πράξη του νὰ γίνει ἀντιληπτὴ καὶ ἀπὸ ἄλλους ἀνθρώπους, μάλιστα ὄχι ἁπλῶς ἡ «ἐκτέλεση», ὡς ἐξωτερικὰ τυχὸν ὁρατή, ἀλλὰ διαμέσου αὐτῆς νὰ γίνει κάπως ἀντιληπτὸς καὶ ὁ διευθυντικός της «καθορισμός», ἢ προπάντων νὰ ἐξηγηθεῖ ὁ «καθορισμὸς» αὐτὸς ἀπὸ τὸ ἴδιο τὸ ὑποκείμενό του σὲ ἄλλους ἀνθρώπους. Καὶ ἐνδέχεται ἐπίσης οἱ ἄλλοι αὐτοὶ ἄνθρωποι νὰ κρατήσουν, μὲ τὴ μνήμη τους καὶ αὐτοί, καὶ νὰ ἀποκτήσουν ὡς πρακτικὴ «πεῖρα», τὸ χρήσιμο ἐκεῖνο τμῆμα «καθορισμοῦ», ἐπίτευγμα τῆς ἐφευρετικῆς ἐπίνοιας, τοῦ ἀποκαλυπτικοῦ συναισθήματος καὶ τοῦ πρακτικοῦ λογισμοῦ ὁρισμένου ἀνθρώπου.

Μὲ τρόπο τέτοιο γεννιέται ἡ πρακτικὴ «πεῖρα» τῶν ἀνθρώπων: «καθορισμὸς» αὐτόβλαστος καὶ μνημονικὰ διατηρημένος στὴ συνείδηση τοῦ ἀνθρώπου εἴτε μεταδομένος καὶ συντηρημένος στὴ μνήμη ἄλλων ἀνθρώπων ἢ ἀκόμη καταγραμμένος σὲ βιβλία ὡς μέθοδος πρακτικὴ ἢ καὶ ὡς κάποιο βαθμὸ «ἐνσαρκωμένος» —ἔστω ἤδη ὡς πολύπλεκτος «καθορισμός»— στὴ διάπλαση ἐργαλείου εἴτε μηχανῆς.

Ἡ πρακτικὴ αὐτὴ «πεῖρα», χαρακτηρισμένη συχνὰ ὡς «σοφία», ὅταν εἶναι σωρευμένη πρακτικὴ «πεῖρα» γιὰ πολλὰ θέματα, ὑπάρχει ἀδιαφόριστη ἀρχικά, δηλαδὴ στοὺς ἀρχαιότροπους ἀνθρώπους, ὕστερα ὅμως, στοὺς ἱστορικὰ ὥριμους κάπως ἀνθρώπους, διαφορίζεται κρίσιμα, ὥστε νὰ λειτουργεῖ εἴτε ὡς τεχνικὴ εἴτε ὡς ἠθική[52].

Καὶ ἡ τεχνικὴ ἄρα καὶ ἡ ἠθικὴ ἔχουν καὶ οἱ δύο σύσταση «δεοντο-δυνατο-λογική», ὄχι, ὅπως ὑποστηρίζεται συχνά, ἡ τεχνικὴ μόνο «δυνατολογική», ἡ ἠθικὴ μόνο «δεοντο-λογική». Συμβαίνει ἁπλῶς, ἡ «δεοντο-λογικὴ» φάση νὰ εἶναι πιὸ ἀναπτυγμένη, ἢ μᾶλλον πιὸ ἀνοικτὴ πρὸς τὰ «ἄνω» στὴν ἠθική, ἐνῶ εἶναι μᾶλλον κλειστὴ πρὸς τὰ «ἄνω» στὴν τεχνική, ὥστε καὶ νὰ ἐμφανίζει χαρακτήρα ὑποθετικὸ τὸ ἐναρκτήριο τοῦ συστατικοῦ τῆς «τεχνικῆς» λογισμοῦ δεοντικὸ νόημα. Ἄρα, ὄχι μόνο ἡ ἠθική, ἀλλὰ καὶ ἡ τεχνικὴ ἔχουν γεννηθεῖ ἀπὸ τὴν ἐφευρετικὴ τῶν δυνατοτήτων ἐπίνοια καὶ τὸ ἀποκαλυπτικὸ τῶν ἀξιῶν συναίσθημα καὶ τὸν πρακτικὸ λογισμὸ τοῦ ἀνθρώπου. Καὶ ἁπλῶς συμβαίνει, τὸ ἀποκαλυπτικὸ τῶν ἀξιῶν συναίσθημα νὰ ἔχει σπουδαιότερη συμβολὴ στὴν ἠθικὴ παρ' ὅσον ἔχει στὴν τεχνική[53].

---

51. Πβ. ἀνωτέρω, § 1 ὑποσ. 5, κατωτέρω, § 7 ὑποσ. 57.

52. Πβ. Δεσποτόπουλος, ὅ.π. 32 ἑπ., *Μελετήματα Φιλοσοφίας*, ΙΙΙ, 1982, 131 ἑπ., Le Senne ὅ.π. 662 ἑπ.

53. Πβ. Δεσποτόπουλος, ὅ.π. 132-133.

Ἡ πρακτικὴ αὐτὴ «πεῖρα» εἴτε «σοφία», ἰδιαίτερα ὡς «τεχνική», ἔχει συμβάλει ἀποτελεσματικὰ στὴν προαγωγὴ τῶν τρόπων καὶ τῶν στόχων τῆς ἐργασίας. Τὸ δρᾶμα τῆς ἀνθρωπότητας ὅμως, στὴν ἀπὸ ἄλλες ἀπόψεις τρισένδοξη Ἱστορία της, εἶναι ὅτι ἡ ἐργασία τοῦ μεγάλου πλήθους τῶν ἀνθρώπων ἐπηρεάσθηκε πάρα πολὺ ἀπὸ τὶς ὑπαγορεύσεις τῆς τεχνικῆς[54], ἢ μᾶλλον τῆς «οἰκονομικῆς ἀρχῆς», ἐννοημένης ἀπάνθρωπα, ἐνῶ ἐπηρεάσθηκε σὲ ἀμελητέο βαθμὸ ἀπὸ τὶς ὑπαγορεύσεις τῆς ἠθικῆς, ἕως τὸν προηγούμενο τουλάχιστον αἰώνα, ἢ ἕως καὶ τὸν αἰώνα μας σὲ πολλὲς περιοχὲς τῆς Οἰκουμένης.

Ἐξ ἄλλου, ἡ ἐργασία ὑπῆρξε ἱστορικὰ ἡ κύρια περιοχή, ὅπου ἔχουν προβληθεῖ κίνητρα ἢ καὶ αἰτήματα γιὰ τὴν ἀνάπτυξη τῆς τεχνικῆς. Παράλληλα, σὲ μικρότερο βαθμό, αἰτήματα καὶ παντοῖα κίνητρα γιὰ τὴν ἀνάπτυξη τῆς τεχνικῆς, ἐννοημένης εὐρύτατα, πρόβαλαν οἱ διάφοροι τρόποι τῆς ζωῆς τοῦ ἀνθρώπου στὴν κοινωνία καὶ οἱ ἀπότοκές τους ἀνάγκες ἐπικοινωνίας καὶ συγκοινωνίας προπάντων, καθὼς καὶ τὸ φοβερὸ ἄχθος καὶ ἄγος τῆς κοινωνίας, ὁ πόλεμος.

Ἀναπτύχθηκε ὅμως ἡ τεχνική, πρὸς μεγαλουργία προπάντων, ἐπιστηριγμένη στὶς ἐπιτεύξεις τῶν θετικῶν ἐπιστημῶν ἰδιαίτερα. Ἡ διάνοιξη ἀπὸ αὐτὲς νέων εὐρύτατων ὁριζόντων πρὸς τὴ Φύση, τὴν ἀστείρευτη αὐτὴ ἀρχαιόθεν πηγὴ δυνάμεων καὶ στοιχείων, ὑπηρετικῶν ἀλλὰ καὶ βλαπτικῶν τοῦ ἀνθρώπου, τὴν καὶ προσδιοριστικὴ ἀντικειμενικὰ τῆς ἐργασίας του, διευκολύνει τὴν ἐφευρετικὴ ἐπίνοιά του νὰ ἀνακαλύψει καινούργιες, ἀφάνταστες πρίν, πραξιακὲς δυνατότητες, καὶ νὰ προαγάγει ἐκπληκτικὰ τὴν τεχνική, τὴν ἐπηρεαστικὴ τῆς ἐργασίας του πρὸς ὄφελος ἢ πρὸς βλάβη του. Καὶ συμβαίνει, ἡ ἐκπληκτικὴ αὐτὴ προαγωγὴ τῆς τεχνικῆς νὰ συνεπάγεται ἤδη πλήθυνση τῶν τρόπων καὶ τῶν στόχων τῆς ἐργασίας, κατὰ προσαρμογὴ καὶ πρὸς τὶς καινούργιες ἀνάγκες[55] τοῦ βίου τῶν ἀνθρώπων, ἔκγονες ἐξ ἄλλου καὶ τῶν ἀπότοκων τῆς προαγμένης τεχνικῆς ἀλλαγῶν σὲ καταστάσεις καὶ τάσεις τῆς κοινωνικῆς, ἢ καὶ φυσικῆς πραγματικότητας, ἀλλὰ καὶ τῆς ἀνεξάντλητης ροπῆς τοῦ ἐπιθυμητικοῦ[56] ἢ καὶ λειτουργίας τῆς φαντασίας τῶν ἀνθρώπων.

Ὑπῆρξε ὅμως ἐπίσης ἡ ἐργασία, καὶ μάλιστα ὅσο ἀποκτοῦσε χῶρο κοινωνικὰ εὐρύτερο, περιοχὴ τοῦ ἀνθρώπινου βίου, πρόσφορη γιὰ τὴ διεξαγωγὴ ἀγώνων καὶ τὴν προβολὴ αἰτημάτων εἴτε κινήτρων πρὸς ἀνάπτυξη κάπως τῆς ἠθικῆς ἢ προπάντων πρὸς τήρηση τῶν ὑπαγορεύσεών της σχετικὰ μὲ

---

54. Πβ. Castoriadis, ὅ.π. 234.

55. Πβ. Δεσποτόπουλος, *Πολιτικὴ Φιλοσοφία τοῦ Πλάτωνος*, 1980², 47 ἑπ.

56. Πβ. Δεσποτόπουλος, *Μελετήματα Πολιτικῆς Φιλοσοφίας*, 1983⁴, ὅπου ἀναφορὰ στὸ ἀντίστοιχο θεώρημα τοῦ Ἀριστοτέλους.

τοὺς ὅρους τοῦ βίου τῶν ἐργατῶν καὶ μὲ τοὺς ἴδιους τοὺς τρόπους τῆς ἐργασίας καὶ τὸν ἡμερήσιο χρόνο της. Ἡ ὅποια στοὺς νεώτερους χρόνους ἐξηθίκευση τῶν τρόπων ἐργασίας καὶ τῶν ὅρων ζωῆς τῶν ἐργατῶν προῆλθε ὄχι πάντοτε ἀπὸ αὐθόρμητη ἀπόφαση τῶν κυβερνήσεων, ὅπως ἔπρεπε νὰ συμβεῖ ἀλλά, πιὸ συχνὰ καὶ μᾶλλον, ἀπὸ βαρύμοχθους ἢ καὶ πολυαίμακτους ἀγῶνες τῶν ἴδιων τῶν ἐργατῶν ἢ καὶ φιλεργατικῶν «ἰδεολόγων», ἀρκετὰ κάποτε δραστικούς, ὥστε νὰ στέρξουν τελικὰ οἱ κυβερνήσεις γιὰ τὴ λήψη τῶν ὅποιων ἠθικῶν ἀποφάσεων ἐργατικῆς πολιτικῆς.

7. Ἡ ἐργασία, εἴτε ὡς παραγωγὴ ἀγαθῶν εἴτε ὡς ὁ,τιδήποτε ἄλλο, τελεῖται ἀνέκαθεν ἀπὸ τὸν ἄνθρωπο ἐνταγμένο στὴν κοινωνία[57]. Καὶ οἱ σκοποί της καὶ τὰ μέσα της καὶ οἱ τρόποι της καθορίζονται ἀπὸ τὸν ἄνθρωπο, καθὼς αὐτὸς ἐνυπάρχει στὴν κοινωνία καὶ προσδιορίζεται ἢ ἔστω ἐπηρεάζεται καὶ στὶς ἱκανότητες καὶ στὶς ἀνάγκες του ἀπὸ τὴν κοινωνική του ὕπαρξη[58], ἀλλὰ ἐπίσης καθορίζονται καὶ ἀπὸ κοινωνικοὺς σχηματισμοὺς μὲ ἴδια δυναμική, ὅπου οἱ ἄνθρωποι λειτουργοῦν ὡς ὄργανα σχεδόν, ὄχι δηλαδὴ μὲ κύριο σκοπὸ τὴν ἀτομικὴ ζωή τους.

Ἡ κοινωνία, ὅπου ἐνυπάρχει ὁ ἄνθρωπος, μὲ τὴν ἐνεργὸ ἄλλωστε καὶ συστατική της συμμετοχή του[59], καὶ ὅπου τελεῖται ἡ ὅποια ἐργασία του, ἐνέχει πολλὰ στρώματα καὶ σὲ διαπλοκὴ μεταξύ τους: ἀπὸ τὴν οἰκογένεια ἕως τὴν κοινωνία, τὴν πολιτική, ὅπως ἔλεγε ὁ Ἀριστοτέλης[60], καὶ ἕως τὴν παγκόσμια, σήμερα, διεθνῆ κοινωνία.

Καθορίζεται ἄρα ἡ ἐργασία τοῦ ἀνθρώπου στὸ πλαίσιο τῆς οἰκογένειας, στὸ πλαίσιο τῆς πολιτικῆς κοινωνίας καὶ στὸ πλαίσιο ἤδη τῆς παγκόσμιας κοινωνίας. Ἀκόμη καὶ σήμερα ὅμως ἀποφασιστικὴ ὡς πρὸς τὸν καθορισμὸ τῆς ἐργασίας εἶναι κατ' ἐξοχὴν ἡ πολιτικὴ κοινωνία, ὅσο καὶ ἂν ὁλοένα καὶ περισσότερο ἡ πολιτικὴ κοινωνία, ἡ ἐγκλεισμένη ἕως κάποιο βαθμὸ στὰ ὅρια συγκεκριμένου κράτους, δέχεται καθοριστικὲς πιέσεις καὶ στὴν οἰκονομία της ἀπὸ τὴν παγκόσμια κοινωνία[61].

Ἀκόμη καὶ σήμερα ἡ κύρια συστατικὴ λειτουργία τῆς πολιτικῆς κοινωνίας εἶναι, ὅπως δίδασκε ὁ Πλάτων[62], ἡ κατανομὴ τῆς κοινωνικὰ χρήσιμης καὶ προπάντων ἀναγκαίας ἐργασίας καὶ ἡ ἐπικαταλλαγὴ τῶν ἀγαθῶν εἴτε

---

57. Βλ.. ἀνωτέρω, § 1 ὑπ. 5, § 6 ὑπ. 51. Πβ. Tönnies, ὅ.π. 3 ἑπ.

58. Πβ. Δεσποτόπουλος, *Μελετήματα Πολιτικῆς Φιλοσοφίας*, 1983[4], 30-31. Despotopoulos, *Études sur la liberté*, 1974, 30-35, Vierkandt, *Gesellschaftslehre*, 1928[2], 166 ἑπ.

59. Πβ. Ryffel / Schwartländer (Hrsg), *Das Recht auf Arbeit*, 1983, 181.

60. Βλ.. Despotopoulos, *Aristote sur la famille et la justice*, 1983, 11 ἑπ.

61. Πβ. Δεσποτόπουλος, ὅ.π. 92-95.

62. Βλ.. Δεσποτόπουλος, *Πολιτικὴ Φιλοσοφία τοῦ Πλάτωνος*, 38-39, 99.

ὑπηρεσιῶν. Ὁ κοινωνικὸς ἄρα προσδιορισμὸς τῆς ἐργασίας δὲν ἐκτείνεται ἁπλῶς στοὺς τρόπους της καὶ στοὺς σκοπούς της, προσδιορισμένους ἢ ἔστω ἐπηρεασμένους ἀπὸ τὴν κοινωνικὰ διαπλασμένη καὶ διαδομένη τεχνική, ὅπως καὶ ἀπὸ τὴν κοινωνικὰ ἐπίσης ἀναπτυγμένη, ἔστω πέρα μόνο ἀπὸ κάποια ὅρια βιολογικοῦ προσδιορισμοῦ, ἀξιολογία τῶν ἀναγκῶν[63]. Σπουδαιότατη ἄποψη τοῦ κοινωνικοῦ προσδιορισμοῦ τῆς ἐργασίας εἶναι ἡ κατανομὴ ἀπὸ τὴν κοινωνία τῶν διαφόρων κοινωνικὰ προσδιορισμένων εἰδῶν τῆς ἐργασίας. Ἡ σπουδαιότατη αὐτὴ ἄποψη τοῦ κοινωνικοῦ προσδιορισμοῦ τῆς ἐργασίας δὲν εἶναι κοινωνικὸ φαινόμενο ἁπλῶς, ἀλλὰ εἶναι κοινωνικὸ πρόβλημα, τὸ κύριο μᾶλλον στοιχεῖο τοῦ κοινωνικοῦ προβλήματος, παράλληλα πρὸς τὴν κατανομὴ τῶν ἀγαθῶν καὶ τῶν ὑπηρεσιῶν, καὶ ἄρα πρόβλημα πολιτικό[64]. Ἀπὸ τοὺς θεσμοὺς τῆς πολιτικῆς κοινωνίας καθορίζεται, δηλαδή, ποιὸς θὰ ἐπιφορτισθεῖ μὲ τὴν α ἢ τὴ β ἐργασία, ποιὸς π.χ. θὰ ἐργάζεται ὡς μεταλλωρύχος καὶ ποιὸς θὰ ἐργάζεται ὡς λογιστὴς σὲ Τράπεζα ἢ ὡς ἐρευνητὴς σὲ κάποιο ἐπιστημονικὸ ἐργαστήριο[65].

Ἐξ ἄλλου, σὲ κρίσιμη συνάρτηση πρὸς τὴν ἐπίδοση τοῦ ἀνθρώπου στὴν ἐργασία βρίσκεται ἡ ἀπόλαυση τῶν ἀγαθῶν καὶ τῶν ὑπηρεσιῶν, τῶν κοινωνικὰ διαθέσιμων. Καὶ αὐτὸ συμβαίνει σύμφωνα μὲ θεσμὸ τῆς πολιτικῆς κοινωνίας. Ἐξαρτᾶται δηλαδὴ ἡ συμμετοχὴ τοῦ πρὸς ἐργασίαν ἱκανοῦ ἀνθρώπου στὰ ἀγαθὰ καὶ στὶς ὑπηρεσίες τῆς κοινωνίας ἀπὸ τὴν ἐπιτέλεση κοινωνικὰ χρήσιμης ἐργασίας βασικά, ὅπως ὁρίζεται ἀπὸ κανόνα δικαίου μὲ ἰσχὺ σὲ ὅποια κοινωνία μὲ ὅποιο σύστημα[66].

Ὁ ἔμμεσος αὐτὸς ἐξαναγκασμὸς πρὸς ἐργασία, καὶ τὰ θεμιτὰ ὅριά του, καθὼς ὁ ἄνθρωπος δὲν εἶναι λειτουργὸς ἁπλῶς τῆς πολιτικῆς κοινωνίας, ἀλλὰ προπάντων αὐτάξιος σκοπός της, ἐμφανίζει τὸ κοινωνικὸ πρόβλημα ὀξύτατο, καὶ ὡς πρὸς τὴν ἐπιλογὴ εἴτε ἀνάθεση[67] ὁρισμένης ἐργασίας ἀπὸ εἴτε σὲ ὁρισμένο ἄνθρωπο, καὶ ὡς πρὸς τὸ βαθμὸ τοῦ ἀπὸ τὴν ἐπιτέλεση τῆς ἐργασίας καθορισμοῦ τῆς συμμετοχῆς τοῦ γιὰ ἐργασία ἱκανοῦ ἀνθρώπου στὴν ἀπόλαυση τῶν κοινωνικὰ διαθέσιμων ἀγαθῶν καὶ ὑπηρεσιῶν. Τὸ αἴτημα εἶναι πάντοτε ἡ ἀναλογία εἴδους ἐργασίας καὶ προσωπικῶν ἱκανοτήτων ἀλλὰ καὶ ἡ ἐξασφάλιση γιὰ κάθε ἄνθρωπο τῶν ὅρων τοῦ «ζῆν» τουλάχιστον,

---

63. Βλ. ἀνωτέρω, § 3 ὑποσ. 17.

64. Ὑπαρκτὸ ὑπὸ οἱοδήποτε κοινωνικὸ σύστημα.

65. Ἡ πρόσμιξη διαφόρων εἰδῶν ἐργασίας, δηλαδὴ ὥστε ὁ ἴδιος ἄνθρωπος νὰ ἐνασχολεῖται σ' αὐτὰ ἐναλλακτικά, εἶναι ὡς κάποια ὅρια μόνο ἐφικτή.

66. Βλ. Despotopoulos, ὅ.π. 112 ἑπ.

67. Ἡ διάζευξη «ἐπιλογὴ ἢ ἀνάθεση» δὲν ἀντιστοιχεῖ πρὸς τὴ διάζευξη «αὐτοδιαχείριση ἢ διοίκηση».

ἢ καὶ τῶν ὅρων τοῦ «εὖ ζῆν» ἀναλογικά[68]. Τὸ συνθετικὸ αὐτὸ αἴτημα θέτει ὅμως πολλὰ καὶ ποικίλα προβλήματα[69]. Ἡ ἀντιμετώπισή τους εἶναι ἡ ἀποστολὴ τῆς ἀληθινῆς πολιτικῆς[70].

INTRODUCTION A LA THÉORIE DU TRAVAIL

Résumé

1. Au cours de l'Histoire de l'Humanité, l'existence de l'homme se trouve en connexion avec son travail à cause d'une donnée quasi naturelle et grâce à une institution, ce qui comporte le conditionnement de l'homme et de la société par le travail, jusqu'à un certain dégré.

2. La dépendance de l'homme, de par sa nature, par rapport à la Nature et à la société est la source et la cause de ses «besoins», élémentaires et autres, qui pour leur satisfaction requièrent du travail.

3. Le travail apparaît comme action et comme labeur et il a ses incidences sur la réalité du monde.

4. Le travail en tant qu'action consciente doit être conçu foncièrement du point de vue praxéologique. La structure de la *praxis* comprend la «délibération» et l'«exécution». La «délibération» est composée de «moments» déontiques et de «moments» de possibles, en alternance.

5. Les distinctions entre le «travail de direction» et le «travail d'exécu-

---

68. Ἡ δυσαναλογία εἴδους ἐργασίας καὶ προσωπικῶν ἱκανοτήτων σημαίνει κοινωνικὴ ἀδικία, πιθανὴ σὲ οἱοδήποτε κοινωνικὸ σύστημα, ὅπου δὲν ἔχει λυθεῖ ριζικὰ ἡ κρίσιμη αὐτὴ ἄποψη τοῦ κοινωνικοῦ προβλήματος, δὲν ἔχει δηλαδὴ ἐφαρμοσθεῖ καὶ στὴν καθολικὴ παιδεία ἡ διανεμητικὴ δικαιοσύνη καὶ δὲν ἐφαρμόζονται ἀμείλικτα ὡς κριτήριο κατανομῆς τῆς ἐργασίας οἱ προσωπικὲς ἱκανότητες, σύνθεση παιδείας καὶ χαρισμάτων. Πβ. Δεσποτόπουλος, *Πολιτικὴ Φιλοσοφία τοῦ Πλάτωνος*, 1980², 57 ἑπ., 90 ἑπ.

69. Βλ. Despotopoulos, ὅ.π. 115 ἑπ. Πβ. μερικὴ ἔκθεση, ἢ καὶ ἀνάπτυξη, τῶν προβλημάτων αὐτῶν, σὲ κάποιες σελίδες τοῦ συλλογικοῦ ἔργου *Das Recht des Menschen auf Arbeit*, ἐκδομένου ἀπὸ τοὺς Ryffel καὶ Schwartländer τὸ 1983 (N. P. Engel Verlag, Kehl am Rhein-Strassbourg).

70. Βλ. Δεσποτόπουλος, *Μελετήματα Πολιτικῆς Φιλοσοφίας*, 1983⁴, 18-24, 89-91, 117-121.

tion» ou le «travail intellectuel» et le «travail corporel» n'ont qu'une validité relative.

6. L'inhérence, fût-elle différenciée, tant des notions déontiques que des notions de possibles à la morale et à la technique est due à la provenance commune de celles-ci, émanant toutes les deux de la conscience pratique de l'homme. Toutes les deux déterminent ou influencent le travail, alors que celui-ci contribue à leur promotion.

7. Le travail est devenu, par le biais d'une règle juridique, le titre ultime pour l'accès de l'homme adulte et normal aux biens et aux services, socialement disponibles. Un tel traitement de l'homme par la société implique une grave antinomie et fait surgir des problèmes multiples. Faire face à ces problèmes, c'est la mission principale de la politique.

Athènes Constantin Despotopoulos

Ε. ΘΕΟΔΩΡΟΥ, Ἀθήνα

ΤΟ ΠΡΟΒΛΗΜΑ ΤΗΣ ΣΧΕΣΕΩΣ ΑΞΙΑΣ ΚΑΙ ΟΝΤΟΣ*

Ἡ ἐξέταση τῶν ζητημάτων, ποὺ σχετίζονται μὲ τὶς ἀξίες, ὑπῆρξε πάντοτε ἕνας ἀπὸ τοὺς κυριωτέρους στόχους τοῦ φιλοσοφικοῦ στοχασμοῦ. Βέβαια ἡ λέξη «ἀξία», ποὺ διαδόθηκε πρῶτα-πρῶτα στὶς οἰκονομικὲς ἐπιστῆμες κι ἔγινε οἰκεία στὴ Φιλοσοφία μὲ τὴν ἐπίδραση τοῦ Lotze, δὲν ἐχρησιμοποιεῖτο σὲ παλαιότερες ἐποχές. Μὰ αὐτὸ δὲν σημαίνει πὼς τότε ἦταν ἄγνωστη ἡ Φιλοσοφία τῶν ἀξιῶν. Ὅταν μιὰ ἔννοια ἢ πνευματικὴ κατάσταση ἐπικρατῆ de facto, δὲν μποροῦμε νὰ τὴν ἀρνούμαστε, στηριζόμενοι ἁπλῶς σὲ μιὰ ὁρολογία γι' αὐτήν, ποὺ ἐπικράτησε μεταγενέστερα. Πάντοτε ὑπῆρχε κατὰ τὸ μᾶλλον ἢ ἧττον φιλοσοφικὴ θεώρηση τῶν ἀξιῶν, ἔστω κι ἂν ἡ φιλοσοφικὴ γλῶσσα στὸ παρελθὸν προτιμοῦσε ἀντὶ τοῦ ὅρου «ἀξία» ἄλλους ὅρους, ὅπως λ.χ. τοὺς ὅρους «ἀγαθότης» («ἀγαθόν»), «bonitas» («bonum»). Πάντως ἤδη τὸν ιε' αἰῶνα ὁ Νικόλαος Κουζανὸς χρησιμοποιοῦσε τὴ λέξη «valor».

Τὸ ὅτι ἡ Φιλοσοφία τῶν ἀξιῶν ἔχει γνωρίσει μακροχρόνια ἐξέλιξη ἐξηγεῖ τὸν πλουραλισμὸ τῶν ἀπόψεων γιὰ τὰ ἀξιολογικὰ προβλήματα, ποὺ εἶναι

---

* Γιὰ τὴ Βιβλιογραφία βλ.: Εὐαγγ. Θεοδώρου, «Ἡ φιλοσοφία τῶν ἀξιῶν», περ. *Ἐκκλησία*, ἔτος 1961. Τοῦ ἰδίου, Ἀξία, *Μεγ. Ἑλλην. Ἐγκυκλ., συμπλήρ. τόμ. Α'*, σσ. 592-593. Τοῦ ἰδίου, *Ἐγχειρίδιον Φιλοσοφίας, τεῦχος Α': Εἰσαγωγικὰ - Γνωσιολογία - Γενικὴ Ἀξιολογία*, ἐν Θεσσαλονίκῃ 1967. Ν. Ι. Λούβαρι, Ἀξία, *Μεγ. Ἑλλην. Ἐγκυκλ.*, τόμ. 5, σσ. 39-40. Εὐαγγ. Μουτσοπούλου, *Φαινομενολογία τῶν ἀξιῶν*, Ἀθήνα 1981. Τοῦ αὐτοῦ, *Ἡ πορεία τοῦ πνεύματος, τ. 3*, Ἀθήνα, 1977. Γρηγ. Παπαμιχαήλ, *Ἡ τριὰς τῶν ὑψίστων ἀξιῶν τοῦ ἀληθοῦς, τοῦ καλοῦ καὶ τοῦ ἀγαθοῦ ἀπὸ τῆς χριστιανικῆς σκοπιᾶς*, ἐν Ἀθήναις 1946. Εὐάγγ. Παπανούτσου, *Ἠθική*, Ἀθήνα 1949. Κωνστ. Σπετσιέρη, *Αἱ ἀξίαι τῆς ἀτομικῆς καὶ κοινωνικῆς ζωῆς*, Ἀθῆναι 1939. Edgar Bridhtman, *The spiritual life*, New York 1942. J. N. Findlay, *Values and Intentions. A study in Value theory and philosophy of mind*, London 1961. Nik. Hartmann, *Ethik*[4], 1962. Hubert Henz, *Lehrbuch der systematischen Pädagogik*[3], Freiburg - Basel - Wien 1971. Joh. Hessen, *Lehrbuch der Philosophie*, τόμ. 2; *Wertlehre*, München 1948. Wolfgang Köhler, *The Place of Value in a World of Facts*, New York 1938. Whitney J. Oates, *Aristotle and the Problem of Value*, Princeton, N. J. 1963. R. B. Perry, *Realms of Value*, Cambridge, Massachusettes 1954. Nicholas Rescher, *Introduction to Value Theory Englewood Cliffs*, N. J. 1969. Max Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, Halle 1916. Donald Walhout, *The Good and the Realm of Values*, Notre Dame, Indiana 1978.

ἀνάλογος πρὸς τὴν ποικιλομορφία τῶν ὀντολογικῶν, μεταφυσικῶν καὶ γνωσιολογικῶν θεωριῶν. Ἐπειδὴ δὲ ὁ πλουραλισμὸς τῶν ἀπόψεων αὐτῶν εἶναι ἔκδηλος καὶ στὴν προσπάθεια πρὸς διακρίβωση τοῦ ὀντολογικοῦ χαρακτῆρος τῶν ἀξιῶν, γι' αὐτὸ ἡ εὐσύνοπτη αὐτὴ μελέτη θὰ προσπαθήση νὰ δείξη τὴ δυνατότητα τῆς προωθήσεως κατά τι τοῦ ἀξιολογικοῦ στοχασμοῦ πέραν μιᾶς ἁπλῶς κριτικῆς ἐκλεκτικῆς στάσεως ἔναντι τῶν ἀλληλοσυγκρουομένων ἀξιολογικῶν θεωριῶν.

Ὅταν ὁμιλῆ κανεὶς γιὰ ἀξία, εἶναι δυνατὸν νὰ ἐννοῆ εἴτε τὸ ἀξιολογικὸ βίωμα, ὁπότε τοποθετεῖ τὴν ἀξία στὴ συνείδηση, εἴτε τὴν ἀξιολογικὴ ποιότητα ἢ ἰδιότητα ἑνὸς ἀντικειμένου, εἴτε τὴν ἀξιολογικὴ ἰδέα, ὁπότε ἡ ἀξία θεωρεῖται ὡς ἰδεατὸ ὄν, ποὺ «ἰσχύει» καθ' ἑαυτὸ πέραν ἀπὸ τὴ συνείδηση καὶ τὰ ὄντα. Καὶ οἱ τρεῖς αὐτὲς ἀντιλήψεις εἶναι μονομερεῖς. Βλέπουν ἀληθινὰ στοιχεῖα τοῦ ἀξιολογικοῦ φαινομένου, μὰ τὰ βλέπουν μονομερῶς, παραθεωρώντας ἄλλες ἐξ ἴσου ἀληθινὲς πτυχὲς τοῦ φαινομένου αὐτοῦ. Ἡ ἀξιολογικὴ ἰδέα αἰσθητοποιεῖται σ' ἕνα ἀντικείμενο πνευματικὸ ἢ ὑλικό, πραγματικὸ ἢ ἰδεατὸ καὶ δημιουργεῖ τὴν ἀξιολογική του ποιότητα, ἡ ὁποία, ὅταν συλλαμβάνεται βιωματικὰ μὲ τὴ «μέθεξη» τοῦ ὑποκειμένου, δημιουργεῖ τὸ ἀξιολογικὸ βίωμα. Τὸ βίωμα αὐτὸ μπορεῖ νὰ δημιουργηθῆ καὶ μὲ τὴν ἀπ' εὐθείας ἐπαφὴ τοῦ ὑποκειμένου μὲ μιὰ ἀξιολογικὴ ἰδέα, ἡ ὁποία, σ' αὐτὴ τὴν περίπτωση, παρουσιάζεται ἀπέναντι στὸ ὑποκείμενο ὡς ἰδεατὸ ἀντικείμενο.

Οἱ ἀξίες ὡς ἰδέες παρουσιάζουν μιὰ sui generis τάξη ἰδεατῶν ἀντικειμένων. Τὰ ἰδεατὰ ἀντικείμενα ἔχουν οὐσία (essentia) χωρὶς ὕπαρξη (existentia)· στέκονται ἔξω ἀπὸ τὴ χρονικὴ ροὴ καὶ παρουσιάζουν ἀντικειμενική, ἂν καὶ ὄχι πραγματικὴ τάξη. Ἐπὶ πλέον συναρτῶνται πρὸς τὸ ὑποκείμενο. Ὑφίστανται καὶ ἰσχύουν μὲ τὸ πνεῦμα καὶ γιὰ τὸ πνεῦμα. Ὁ τρόπος τοῦ Εἶναι τῶν ἀξιολογικῶν ἰδεῶν εἶναι ὁ τρόπος τοῦ ἰδεατοῦ Εἶναι ἢ τοῦ «ἰσχύειν», ποὺ προϋποθέτει τὸ πνεῦμα. Στὸν κόσμο τῶν ἰδεατῶν ἀντικειμένων, ἐκτὸς τῶν ἀξιῶν, ἀνήκουν ἐπίσης τὰ λογικὰ καὶ μαθηματικὰ ἀντικείμενα, ποὺ προϋποθέτουν τὸ πνεῦμα καὶ δὲν θὰ ὑπῆρχαν χωρὶς τὸ λογικὸ ἢ μαθηματικὸ σκέπτεσθαι. Καὶ οἱ λέξεις δὲν θὰ ὑπῆρχαν χωρὶς τὸν ἄνθρωπο· ἀνταποκρίνονται σὲ σύστοιχες ἀξιολογικὲς προδιαθέσεις καὶ κατηγορίες τῆς ὑπάρξεώς του, ἱκανοποιοῦν μιὰ ὑλικὴ ἢ πνευματικὴ ἀνάγκη του καὶ ὑπόσχονται στὸν ἄνθρωπο προστασία, ὁλοκλήρωση καὶ τελείωση τῆς οὐσίας του.

Ἡ σχέση τῶν ἀξιῶν πρὸς τὸ ἀνθρώπινο ὑποκείμενο δὲν σημαίνει ἀξιολογικὸν ὑποκειμενισμό. Οἱ ἀξίες δὲν ἐξαρτῶνται ἀπὸ τὴν αὐθαιρεσία καὶ τὶς προτιμήσεις τοῦ ἀτόμου, μὰ ἔχουν ὑπερατομικὸ κῦρος καὶ ὑπερυποκειμενικὴ ἰσχύ. Ὁ κόσμος τῶν ἀξιῶν εἶναι ὑπερατομικός, ἀντικειμενικός. Δὲν ὑπάρχει μόνο γιὰ τοῦτο ἢ ἐκεῖνο τὸ ἀτομικὸ ὑποκείμενο, μὰ γιὰ τὸ γένος «ἄνθρωπος», γιὰ ὅλα τὰ ἀνθρώπινα ὄντα. Αὐτὸ ἀκριβῶς φανερώνει ἡ ἔκφραση «ἰσχύειν», ποὺ περιλαμβάνει δυὸ στοιχεῖα: ἕνα ἀρνητικὸ κι ἕνα θετικό. Τὸ ἀρνητικὸ

συνίσταται στὴν ἀπουσία τῆς πραγματικῆς ὑπάρξεως. Τὸ θετικὸ εἶναι ἡ ἀντικειμενικότης, ποὺ ἐπιβάλλει στὸ πνεῦμα μας νὰ κατευθύνεται πρὸς ὅ,τι ἰσχύει καὶ νὰ ἀντλῆ ἐξ αὐτοῦ δεοντολογικοὺς κανόνας.

Ὥστε, ἡ συνάρτηση τῆς ἀξίας πρὸς τὸ ὑποκείμενο ἀνήκει στὴν οὐσία τῆς ἀξίας. Ἡ ἀξία εἶναι ἔννοια σχέσεως τοῦ ὑποκειμένου καὶ τοῦ ἀντικειμένου, ἔννοια, ποὺ ξεπροβάλλει τὴ στιγμὴ κατὰ τὴν ὁποία ἡ ἐπαφὴ τοῦ ὑποκειμένου μὲ τὴν ἀξιολογικὴ ποιότητα πραγματικῶν ἢ ἰδεατῶν ἀντικειμένων γεννᾶ μέσα του κατάφαση καὶ ἱκανοποίηση, κάποιο εὐάρεστο συναίσθημα ἢ κάποια ἐπιθυμία καὶ κινητοποίηση τῶν βουλητικῶν δυνάμεων. Ὅταν λοιπὸν ἀποδίδωμε ἀξία σὲ κάποιο ἀντικείμενο (πρᾶγμα ἢ γεγονὸς ἢ ἐπίτευγμα τοῦ φυσικοῦ ἢ τοῦ πνευματικοῦ κόσμου), αὐτὸ σημαίνει πὼς τὸ ἀγαπᾶμε καὶ προτιμᾶμε τὴν ὕπαρξη καὶ τὴν παρουσία του ἀπὸ τὴν ἀπουσία καὶ τὴν ἀνυπαρξία του. Ὅταν ἀποδίδωμε ἀκόμη μεγαλύτερη ἀξία σ᾽ αὐτό, τότε προτιμᾶμε τὴν ὕπαρξη καὶ τὴν παρουσία του ἀπὸ τὴν παρουσία καὶ ὕπαρξη πολλῶν ἄλλων ἀγαθῶν. Ὅταν τέλος ἀποδίδωμε ὕψιστη κι ἀπόλυτη ἀξία σ᾽ αὐτό, σημαίνει πὼς προτιμᾶμε νὰ θυσιάσωμε καὶ τὴ ζωή μας παρὰ νὰ ζήσωμε χωρὶς τὸ ὕψιστο αὐτὸ ἀγαθό (χωρὶς λ.χ. τὴν ἐλευθερία). Ἡ «μέθεξη» λοιπὸν τῆς ἀξίας σημαίνει αὐτομάτως προτίμηση, προσωπικὴ ὁρμὴ καὶ κατεύθυνση. Ἡ ἀξία εἶναι τὸ «οὗ ἕνεκα» θεωρεῖται κάτι ὡς «ἀγαθόν». Τὰ ἀγαθὰ (ὑλικὰ ἢ πνευματικά) εἶναι «ἀγαθά», διότι περικλείουν γιὰ μᾶς ἀξία ἢ ἀξίες κι ἑπομένως εἶναι ἐφετά, ἐπιθυμητά, στόχοι τοῦ ἐνδιαφέροντος καὶ τῆς ἐπιδιώξεώς μας.

Τὴν ἀντικειμενικὴ καὶ ἀπόλυτη ἰσχὺ τῶν ἀξιῶν ἀρνεῖται ὁ ἀξιολογικὸς σκεπτικισμός, κατὰ τὸν ὁποῖο δὲν ὑπάρχουν ἀντικειμενικὲς ἀξίες μὲ ἀπόλυτο κῦρος καὶ καθολικὴν ἰσχύ. Ὅ,τι γιὰ τὸν ἕνα ἰσχύει ὡς ἀξία, γιὰ τὸν ἄλλο μπορεῖ νὰ εἶναι ἀπαξία.

Ἀλλὰ ὁ ἀξιολογικὸς σκεπτικισμὸς ἔχει μιὰ ἐσωτερικὴ ἀντίφαση, ἀνάλογη πρὸς τὴν ἀντίφαση τοῦ λογικοῦ σκεπτικισμοῦ. Ὁ ἐκπρόσωπος τοῦ λογικοῦ σκεπτικισμοῦ, ἐνῶ ἰσχυρίζεται ὅτι τίποτε δὲν εἶναι ἀληθινό, παρουσιάζει ὡς ἀληθινὸ τὸν ἰσχυρισμό του καὶ τὸν ἀντιτάσσει σὲ ἄλλες ἀπόψεις. Κατὰ παρόμοιον τρόπο καὶ οἱ ἐκπρόσωποι τοῦ ἀξιολογικοῦ σκεπτικισμοῦ ἀντιφάσκουν πρὸς τὸν ἑαυτό τους. Ὅταν προσπαθοῦν νὰ πείσουν τοὺς ἄλλους γιὰ τὴν ἀλήθεια τοῦ ἰσχυρισμοῦ τους καὶ νὰ τοὺς ἐλευθερώσουν ἀπὸ τὴ δική τους πλάνη, προϋποθέτουν τὴν ὕπαρξη ἀντικειμενικῶν ἀληθειῶν, διέπονται ἀπὸ τὴ λανθάνουσα ἐσωτερικὴ πεποίθηση, πὼς ἡ γνώση τῆς ἀληθείας εἶναι μιὰ ἀντικειμενικῶς ἰσχύουσα ἀξία, ἐνῶ ἀντίθετα ἡ πλάνη εἶναι μιὰ ἀπαξία.

Τὸ δυνατὸ τοῦ νὰ θεωρῆ κανεὶς ὡς ἀξία κάτι, ποὺ γιὰ τὸν ἄλλο εἶναι ἀπαξία, καὶ οἱ παρατηρούμενες γενικῶς διαφορὲς στὴν ἀξιολόγηση ἐξηγοῦνται κατὰ τρόπον ἱκανοποιητικὸ ὄχι μὲ τὴν ἄρνηση τῆς ἀντικειμενικότητος

καὶ καθολικῆς ἰσχύος τῶν ἀξιῶν, μὰ μὲ τὸ ποιὸν τοῦ ἀξιολογικοῦ αἰσθητηρίου τοῦ ἀνθρώπου καὶ μὲ τὸ κατὰ πόσον ὁ ἀξιολογικὸς δέκτης του συντονίζεται στὴ συχνότητα τοῦ πομποῦ, μὲ τὸν ὁποῖο οἱ ἀξίες μᾶς στέλνουν τὰ δεοντολογικὰ προσκλητήρια καὶ μηνύματά τους. Ὅταν ὁ ἄνθρωπος ἀντιμετωπίζει βιωματικὰ τὶς διάφορες ἀξίες, ἡ ψυχή του δὲν μοιάζει μὲ τὸν καθαρὸ ἐκεῖνο καθρέπτη τοῦ τοίχου, στὸν ὁποῖο βλέπομε τὰ ἀντικείμενα νὰ καθρεπτίζωνται ὅπως αὐτὰ εἶναι. Κατὰ τὴ βίωση τῶν ἀξιῶν, ἡ ψυχὴ μοιάζει μᾶλλον μὲ τὴν ἐπιφάνεια τῆς λίμνης, πού, ὅταν εἶναι γαλήνια καὶ καθαρή, ἀπεικονίζει κατὰ τὸ μᾶλλον ἢ ἧττον πιστὰ τὸ τοπίο τῆς ἀκτῆς, ἐνῶ, ὅταν εἶναι φουρτουνιασμένη καὶ ἀκάθαρτη, τότε παραμορφώνει τὰ ἀντικείμενα ἢ τὰ καθιστᾶ τελείως ἀόρατα. Ἔτσι ἐξηγεῖται πῶς συχνὰ εἶναι δυνατὸν οἱ μὲν κατώτερες ἀξίες νὰ φαίνωνται ὡς σαγηνευτικὲς καὶ ἀξιέραστες, οἱ δὲ ἀνώτερες ὡς ἀνύπαρκτες ἢ ὡς τυραννικὲς καὶ ἀποκρουστικές. Τίποτε δὲν εἶναι συνηθέστερο ἀπὸ τὴν πνευματικὴ σκοτοδίνη ἢ μυωπία καὶ τὴν ἀξιολογικὴ δυσχρωματοψία ἢ τὸν ἀξιολογικὸ δαλτωνισμό.

Ὅλα αὐτὰ ἐξηγοῦνται ἀπὸ τὸ ὅτι ἡ γνώση καὶ ἡ μέθεξη τῶν ἀξιῶν δὲν ἐπιτυγχάνονται μὲ τὴ διάνοια, μὰ μὲ τὴν ἄμεση θέα, στὴν ὁποία παίρνει μέρος ἡ ὁλότης τῶν βαθυτέρων ὀντικῶν στρωμάτων τῆς ἀνθρωπίνης ὑπάρξεως. Ἡ τάξη τῶν ἀξιῶν, ἀκόμη κι ὅταν συνδέεται μὲ τὴ λογικὴ περιοχή, τὴν ὑπερακοντίζει καὶ συναρτᾶται πρὸ πάντων μὲ τὴ συναισθηματικὴ καὶ βουλητικὴ σφαῖρα. Πέραν ἀπὸ τὴν «orde de la raison» ὑπάρχει ἡ «orde du coeur» τοῦ Pascal ἢ ἡ «orde amoris» τοῦ Ἁγίου Αὐγουστίνου. Μόνη της ἡ νόηση εἶναι τόσο τυφλὴ γιὰ τὶς ἀξίες, ὅσο εἶναι τὸ αὐτὶ γιὰ τὰ χρώματα καὶ τὸ μάτι γιὰ τοὺς μουσικοὺς τόνους. Γιὰ τὴ μέθεξη τῶν ἀξιῶν κινητοποιοῦνται ὅλες οἱ πνευματικὲς δυνάμεις τῆς προσωπικότητος καὶ κυρίως τὸ «ἀξιολογικὸ συναίσθημα». Ἡ ἀξιολόγηση ἑνὸς πράγματος δὲν εἶναι ὁ δημιουργὸς τῆς ἀξίας, μὰ ἀντίθετα ὁ κατοπτρισμὸς τῆς ἀξίας μέσα μας· εἶναι ἡ ἀπάντησή μας στὴν ἀξία· εἶναι ἡ ἀντίδραση πρὸς τὴν ἐπίδραση, τὴν ὁποία ἀσκεῖ ἡ ἀξία ἐπάνω μας. Ἡ ἀξιολογικὴ θεώρηση εἶναι ὑποδοχὴ κι ὄχι ἐπινόηση τῆς ἀξίας. Οἱ ἀξίες γίνονται κατανοητές, ὅταν ἐκεῖνες ἀναλάμπουν καὶ ἀκτινοβολοῦν μέσα μας. Τὶς συλλαμβάνομε, ὅταν ἐμεῖς συναρπαζώμαστε καὶ κυριευώμαστε ἀπ᾽ αὐτές. Δὲν τὶς ἐνστερνιζόμαστε κατόπιν λογικῆς ἀναλύσεως, μὰ γιατὶ ἑλκυόμαστε ἀπ᾽ αὐτὲς ἐξ αἰτίας τῆς ἐπιβολῆς, τὴν ὁποία οἱ ἀξίες ἀσκοῦν ἐπάνω μας ἀφυπνίζοντας τὶς σύστοιχες καὶ ὁμόλογες πρὸς αὐτὲς ἀξιολογικές μας κατηγορίες, τάσεις καὶ ροπές.

Ὅσον ἀφορᾶ συγκεκριμένα στὸ πρόβλημα τῆς σχέσεως ἀξίας καὶ ὄντος, ἡ σχολαστικὴ καὶ ἡ νεοθωμιστικὴ ἢ νεοσχολαστικὴ ἀξιολογία συγχωνεύουν τὴν ἀξία μὲ τὴν τελειότητα τοῦ Εἶναι. Ἔτσι, ταυτίζονται τὸ ὂν καὶ ἡ ἀξία: «Omne ens est bonum» ἢ «Bonum in ente fundatur». Ἡ ταύτιση τῆς ἀξίας καὶ τοῦ Εἶναι ἀνάγεται στὸν Ἀριστοτέλη καὶ συνδέεται μὲ τὸ ὅτι ὁ Σταγει-

ρίτης μετέθεσε τὸν πλατωνικὸ κόσμο τῶν ἰδεῶν στὰ πραγματικὰ ἀντικείμενα. Οἱ ἰδέες, ποὺ ἦταν γιὰ τὸν Πλάτωνα ὄχι μόνον ὀντολογικὲς ἔννοιες, μὰ καὶ ἀξιολογικὲς ἰδέες καὶ δεοντολογικὲς ἀρχές, ἔγιναν στὴ φιλοσοφία τοῦ Ἀριστοτέλη ζῶσες, δυναμικές, μορφοποιὲς ἀρχὲς καὶ τελολογικὲς μορφὲς τῆς οὐσίας τῶν πραγματικῶν ἀντικειμένων. Ἔτσι, ἡ ἀξιολογικὴ σφαῖρα συγχωνεύθηκε μὲ τὴν ὀντολογική. Ὁ Ἀριστοτέλης ἔδινε τὴν ἐντύπωση πὼς ταύτιζε καὶ τὴ λογικὴ μὲ τὴν ὀντολογικὴ τάξη, τοὺς νόμους τῆς σκέψεως μὲ τοὺς ὀντολογικοὺς νόμους. Γι᾽ αὐτὸ οἱ ἀριστοτελίζοντες σχολαστικοὶ ἔλεγαν, ὅτι «κάθε ὂν εἶναι ἀληθές» («Omne ens est verum»). Κατὰ παρόμοιον τρόπο ταύτιζαν τὶς ἀξίες καὶ τὰ ὄντα.

Ἡ νεώτερη φιλοσοφικὴ σκέψη παρουσιάζει τάσεις χειραφετήσεως ἀπὸ τὴν ἀριστοτελικὴ παράδοση. Γι᾽ αὐτὸ χωρίζει, διαφοροποιεῖ καὶ διακρίνει στοιχεῖα, ποὺ πρὶν βρίσκονταν συνενωμένα τὸ ἕνα μέσα στὸ ἄλλο. Ἡ ἀρχικὴ ἑνότης διακλαδίζεται σὲ πολλότητα καὶ ποικιλία. Ὁ πλοῦτος τῶν προσδιορισμῶν, ποὺ ἦταν κρυμμένος στὴν ἑνότητα αὐτή, ξεπροβάλλει κι ἀπαιτεῖ διαχωριστικὴ ἐξέταση. Γι᾽ αὐτὸ ἀκριβῶς στὴ νεώτερη Ἀξιολογία ἡ σχέση τῆς ἀξίας καὶ τοῦ Εἶναι παρουσιάζεται ὄχι ὡς ταυτότης μὰ ὡς σχέση διαφορᾶς. Ὅπως ἡ σκέψη καὶ τὸ Εἶναι, ἔτσι ἡ ἀξία καὶ τὸ Εἶναι θεωροῦνται διαφορετικά. Τόσο τὸ λογικό, ὅσο καὶ τὸ ἀξιολογικὸ στοιχεῖο ξεχωρίζουν ἀπ᾽ τὸ ὀντολογικό. Ἡ πορεία τῆς διαφοροποιήσεως τῶν ἐννοιῶν αὐτῶν ἐπηρεάσθηκε πολὺ ἀπὸ τὴν Κριτικὴ φιλοσοφία τοῦ Kant, ποὺ ἄνοιξε τὸ δρόμο στὴ νεώτερη ἀξιολογικὴ φιλοσοφία. Οἱ ἐκπρόσωποί της, τονίζοντας τὴ διαφορετικὴ ὑφὴ τοῦ βασιλείου τῶν ὄντων καὶ τοῦ βασιλείου τοῦ ἰσχύειν, τῶν ἀξιῶν, εἴτε χωρίζουν τὰ διαφορετικὰ αὐτὰ βασίλεια κατὰ τρόπον, ἂν ὄχι τελείως πλατωνικό, πάντως πλατωνίζοντα, εἴτε ἑνώνουν τὰ δυὸ βασίλεια σὲ μιὰν ἀνώτερη μεταφυσικὴ σύνθεση καὶ ἐναρμόνιση πλατωνικῶν καὶ ἀριστοτελικῶν στοιχείων.

Ἡ ἀναμφισβήτητη διαφορὰ μεταξὺ τῆς ἀξίας καὶ τοῦ πραγματικοῦ ὄντος φαίνεται στὰ ἑξῆς σημεῖα: α) Οἱ ἀξίες ὡς ἰδέες εἶναι κάτι τὸ ἰδεατό, τὸ μὴ πραγματικό. Ὁ τρόπος τοῦ Εἶναι τους εἶναι τὸ «ἰσχύειν». Ἀπέναντι στὴν ἀξία στέκεται τὸ πραγματικὸ Εἶναι, ποὺ δὲν ἰσχύει, μὰ ὑπάρχει. β) Οἱ ἀξίες εἶναι κάτι τὸ ἀφηρημένο, ἐνῶ τὰ πραγματικὰ ὄντα εἶναι συγκεκριμένα. γ) Ἐὰν τὸ πραγματικὸ ὂν σημαίνη πὼς ὑπάρχει κάτι, ἡ ἀξία, προβάλλοντας ἕνα δέον, δείχνει πῶς αὐτὸ πρέπει νὰ ὑπάρχη. Ὥστε, ἡ ἀξία ἔχει κανονιστικὸ καὶ δεοντολογικὸ χαρακτῆρα, τὸν ὁποῖο δὲν ἔχουν τὰ πραγματικὰ ὄντα. δ) Οἱ φορεῖς τῶν ἀξιῶν ἀνήκουν στὴ χρονικὴ τάξη, μεταβάλλονται καὶ εἶναι παροδικοί. Μὰ μὲ τὴ μεταβολὴ αὐτὴ τῶν φορέων τῶν ἀξιῶν δὲν θίγονται οἱ ἴδιες οἱ ἀξίες. Οἱ ἀξίες δὲν μεταβάλλονται μαζὶ μὲ τὰ ἀντικείμενα στὰ ὁποῖα αἰσθητοποιοῦνται. Ἡ ἀξία τῆς φιλίας δὲν καταστρέφεται ἀπὸ τὸ ὅτι ὁ φίλος θὰ προδώση τυχὸν τὴ φιλία. Οἱ αἰσθητικὲς ἀξίες τοῦ κλασικὰ ὡραίου, τοῦ

ὑπερόχου ἢ ὑψηλοῦ, τοῦ χαρίεντος παραμένουν καὶ ἰσχύουν, ἀκόμη καὶ ὅταν καταστραφοῦν ὅλα τὰ καλλιτεχνικὰ ἔργα, στὰ ὁποῖα αὐτὲς φαίνονται ζωντανές. ε) Ἡ ἀξιολογικὴ τάξη ἔχει ἱεραρχικὴ κατασκευή, παρουσιάζει κλιμάκωση, διαβαθμίσεις, ποὺ δὲν ὑπάρχουν στὴν ὀντολογικὴ τάξη αὐτὴν καθ' ἑαυτή. Βέβαια στὴν ὀντολογικὴ τάξη ὑπάρχουν διάφορα στρώματα (ἀνόργανο, ὀργανικό, ψυχικό, πνευματικό). Μὰ τὰ στρώματα αὐτὰ δὲν σημαίνουν διαφορετικοὺς βαθμοὺς τοῦ Εἶναι. Τὸ ἕνα ὀντικὸ στρῶμα δὲν ἔχει περισσότερη ὕπαρξη ἀπὸ τὸ ἄλλο. Ἡ ἔννοια τῆς ἀξίας ἐπιτρέπει τὴ χρήση τοῦ συγκριτικοῦ βαθμοῦ, ἐνῶ ἡ ἔννοια τοῦ Εἶναι δὲν τὴν ἐπιτρέπει. Ὁ κόσμος λοιπὸν τῶν ἀξιῶν διακρίνεται ἀπὸ τὸν κόσμο τῶν ὄντων αὐτῶν καθ' ἑαυτά, διότι ἐκεῖνος ἔχει ἱεραρχικὴ δομὴ καὶ ὑφή. Βέβαια, ἡ διαφορὰ αὐτὴ μεταξὺ ὄντων καὶ ἀξιῶν συρρικνώνεται, ὅταν βλέπωμε τὰ πραγματικὰ ὄντα ὄχι αὐτὰ καθ' ἑαυτά, μὰ ὡς φορεῖς τῶν ἀξιῶν, ὡς ἀγαθά, μέσα στὰ ὁποῖα αἰσθητοποιοῦνται καὶ ἐνσαρκώνονται οἱ ἀξίες. Στὴν περίπτωση αὐτὴ ὑπάρχει ἱεραρχία τῶν ὄντων ὡς ἀγαθῶν.

Ἀλλὰ ἡ ἰδιοτυπία καὶ αὐτοτέλεια τῶν ἀξιῶν ἀπέναντι στὰ πραγματικὰ ὄντα δὲν σημαίνει καὶ ἀποξένωση ἐκείνων ἀπ' αὐτά. Ἡ διαφορὰ δὲν σημαίνει ἀναγκαστικὰ χωρισμό.

Στὴν οὐσία τῶν ἀξιῶν ἀνήκει πρῶτα-πρῶτα ἡ ὀντολογικὴ θεμελίωσή τους στὸ πραγματικὸ ἀξιολογοῦν ὑποκείμενο, ἐντὸς τοῦ ὁποίου ὑπάρχουν οἱ σύστοιχες πρὸς αὐτὲς ἀξιολογικὲς κατηγορίες καὶ τάσεις. Ὅπως δὲν θὰ ὑπῆρχε χρῶμα χωρὶς μάτι ἢ μουσικὸς τόνος χωρὶς αὐτί, ὅπως τὸ σύμπαν θὰ ἦταν βουβὸ καὶ σκοτεινὸ χωρὶς αἰσθανόμενα ὄντα, ἔτσι δὲν θὰ ὑπῆρχαν ἀξίες, ἀλήθεια, ὁμορφιά, δικαιοσύνη χωρὶς ἀξιολογικὴ συνείδηση. Κι αὐτὸ ἰσχύει ὄχι μόνο γιὰ τὶς συγκεκριμένες ἀξιολογικὲς ποιότητες, μὰ καὶ γιὰ τὶς ἀφηρημένες ἀξιολογικὲς ἰδέες. Κι αὐτὲς —ὅπως τὰ ἰδεατὰ λογικὰ ἢ μαθηματικὰ ἀντικείμενα— προϋποθέτουν τὴν ἀνθρώπινη συνείδηση, ἔστω κι ἂν στέκωνται ἀπέναντι σ' αὐτὴ μὲ αὐτοτέλεια.

Ἔπειτα, τὸ ὅτι οἱ ἀξίες εἶναι ἀχώριστες ἀπὸ τὴν ἀναμφίβολα διαφορετικὴ πραγματικότητα, φαίνεται στὸ ὅτι ἔχουν ἀντιστοιχίες καὶ συναρτήσεις πρὸς τὰ ὄντα. Ρέπουν καὶ τείνουν πρὸς τὴν πραγματικότητα κι ἔχουν τρόπον τινὰ μέσα τους μιὰ ὁρμὴ πρὸς πραγματοποίηση κι ὁλοκλήρωση. Ἡ ἀξία πετυχαίνει τὴν πλήρη ἀνάπτυξη τῆς οὐσίας της μὲ τὴν ἐκπλήρωση τῆς δεοντολογικῆς ἀπαιτήσεώς της, μὲ τὴν πραγματοποίησή της. Ἔτσι ἡ πραγματικότης γίνεται φορεὺς ἀξιῶν. Καὶ αὐτὰ τὰ ὑλικὰ πράγματα ἢ τὰ κατώτερα ἔμβια ὄντα εἶναι φορεῖς διαφόρων ἀξιῶν, λ.χ. τῶν ἀξιῶν τοῦ ὠφελίμου καὶ τοῦ ὡραίου. Μεταξὺ τοῦ Εἶναι καὶ τῆς ἀξίας δὲν μπορεῖ νὰ γίνη ἀνταλλαγὴ μὲ τὴν ἔννοια τῆς φράσεως «ens et bonum convertuntur».

Στὴ σημερινὴ ἀξιολογία ἐπικρατεῖ μιὰ μετριασμένη πλατωνίζουσα ἀντίληψη, κατὰ τὴν ὁποία τὸ μὲν ὂν ἔχει τελολογικὴ ὑφὴ καὶ τελειοποιεῖται μὲ

τὴν ὑποδοχὴ τῆς ἀξίας, ἡ δὲ ἀξία ὁλοκληρώνεται μὲ τὴν αἰσθητοποίησή της στὴ σφαῖρα τοῦ πραγματικοῦ. Πρόκειται γιὰ μετριασμένη πλατωνίζουσα ἀντίληψη, γιατὶ αὐτὴ δέχεται μὲν τὴν ἰδέα ἑνὸς «βασιλείου ἀξιῶν», μὰ ἀποφεύγει κάθε ὑποστασίωση ἰδεατῶν ἢ καθαρῶν ἀξιῶν καὶ τονίζει ἐμφατικὰ τὴ σχέση τους ἀφ' ἑνὸς πρὸς τὴν πραγματικότητα τῶν ἀντιστοίχων ἀξιολογικῶν προδιαθέσεων τοῦ ἀνθρωπίνου πνεύματος καὶ ἀφ' ἑτέρου πρὸς τὰ πραγματικὰ ὄντα καὶ τὰ πολιτισμικὰ δημιουργήματα καὶ ἀγαθά, μέσα στὰ ὁποῖα ὁ ἄνθρωπος «θεᾶται» τὶς ἀξίες, ὅπως ἀκριβῶς βλέπει σ' ἕνα κρίνο τὸ λευκὸ χρῶμα ἢ σ' ἕνα ἔπιπλο τὸ α ἢ β γεωμετρικὸ σχῆμα.

Μὰ ἄσχετα πρὸς τὸ καθαρὰ θεωρητικὸ αὐτὸ ζήτημα, ἐκεῖνο ποὺ γίνεται γενικὰ δεκτὸ εἶναι τὸ ὅτι, κατὰ τὴ βίωση τῶν ἀξιῶν ἀπὸ τὸν ἄνθρωπο, αὐτὲς συναρτῶνται πρὸς τὰ «ἀγαθὰ» τόσο στενά, ὥστε στὴν κοινὴ ἀντίληψη φαίνεται πὼς ἡ ἀξία ὑπάρχει σ' αὐτὴν τὴ φύση τῆς πραγματικότητος. Ἰδίως γιὰ τὴ θρησκευτικὴ συνείδηση, ποὺ κατοπτεύει ὅλα «in lumine Dei», εἶναι εὐκολώτερο νὰ γίνῃ δεκτό, ὅτι ἀπὸ ὡρισμένη σκοπιὰ μποροῦν νὰ ταυτισθοῦν τὸ ὂν καὶ ἡ ἀξία, γιατὶ καὶ τὰ δυὸ ἔχουν ἑνιαία μεταφυσικὴ πηγή, τὸ ἴδιο θεμέλιο, δηλαδὴ τὸν Θεό, ποὺ εἶναι ἀφ' ἑνὸς «ὁ Ὤν», τὸ πανυπερτέλειο ὄν, τὸ «ens a se», τὸ «ens realissimum», ἢ «ens perfectissimum», ἡ ἀπόλυτη ὀντολογικὴ πραγματικότης, ποὺ ἔχει ἄπειρο πλήρωμα ὑπάρξεως, κι ἀφ' ἑτέρου τὸ πλήρωμα τῆς ἀπολύτου ἀξίας, τὸ ὕψιστο ἀγαθόν, τὸ «summum bonum», τὸ «bonum bonorum», ἡ «ἀξία τῶν ἀξιῶν» («valor valorum» Νικόλαος Κουζανός), ἡ «αὐτοαγαθότης» (Γρηγόριος Νύσσης), ἡ πηγὴ ὅλων τῶν ἀξιῶν καὶ ἀγαθῶν. Τὰ διάφορα ὄντα, ἐφ' ὅσον ἔχουν ὀντότητα, εἶναι πραγματοποίηση τῆς δημιουργικῆς βουλήσεως τοῦ Θεοῦ κι ἔτσι εἶναι παραστάσεις, ἀπεικάσματα καὶ σύμβολα τοῦ πληρώματος τοῦ Εἶναι. Σ' αὐτὸ τὸ γεγονὸς ἔγκειται ἡ αὐταξία κάθε πράγματος. Τὸ αὐτὸ ἰσχύει φυσικὰ καὶ γιὰ τὴν πνευματικὴ πραγματικότητα, ποὺ συναρτᾶται πρὸς τὸν ἄνθρωπο. Ὅσο τὰ πράγματα βρίσκονται πιὸ κοντὰ στὸ ἄπειρο Εἶναι κι ὅσο ἀνταποκρίνονται περισσότερο στὸν προορισμό, ποὺ προσδιώρισε γι' αὐτὰ ὁ Θεός, τόσο περισσότερο ἀναλάμπει σ' αὐτὰ ἡ «ἀξία» καὶ δημιουργεῖται ἔτσι ἡ ἱεραρχικὴ τάξη τῶν δημιουργημάτων. «Ὅλες οἱ δυνατὲς ἀξίες, λέγει ὁ Max Scheler, θεμελιώνονται πάνω στὴν ἀξία ἑνὸς ἀπείρου προσωπικοῦ Πνεύματος». Στὴ Θεότητα, τὸ ὀντολογικὸ καὶ τὸ ἀξιολογικὸ στοιχεῖο ἀποτελοῦν ἀνώτερη ἑνότητα.

Ἀλλὰ ἐὰν ἡ θεώρηση αὐτὴ τῆς σχέσεως ἀξίας καὶ ὄντος ἀπὸ τὴ θρησκευτικὴ σκοπιὰ δικαιώνη ἀπὸ μιὰ ἄποψη κι ὡς ἕνα σημεῖο τὴν ἀριστοτελίζουσα σχολαστικὴ ἀντίληψη γιὰ τὴ συγχώνευση ἀξίας καὶ ὄντος, ἡ ἴδια αὐτὴ θεώρηση, ποὺ ἐξαρτᾶ ἀπὸ τὴν ἐλεύθερη βούληση τοῦ ἀνθρώπου τὴ συμμόρφωση πρὸς τὴ δημιουργικὴ γιὰ τὰ ὄντα θέληση τοῦ Θεοῦ, καθιστᾶ φανερὲς τὶς ὑπερβολὲς τῆς σχολαστικῆς φιλοσοφίας, ποὺ λησμονεῖ πὼς ἡ σχέση ὀντολογικῆς καὶ ἀξιολογικῆς σφαίρας δὲν εἶναι κάτι τὸ στατικὸ καὶ ἀμετακίνητο,

μὰ μεταβάλλεται καὶ προσδιορίζεται ἑκάστοτε ἀπὸ τὸν δυναμικὸ χαρακτῆρα τῆς ὀντολογικῆς πραγματικότητος, γιὰ τὴν ὁποία πολλὲς φορὲς ἰσχύει ἡ φράση τοῦ ψαλμωδοῦ «περιέσχον με κακά, ὧν οὐκ ἔστιν ἀριθμός» (Ψαλμ. λθ΄, 13). Ὁ ὀντολογικὸς ὀπτιμισμὸς τῶν Σχολαστικῶν παραθεωρεῖ τὸ κακό, ποὺ ὑπάρχει τόσο στὴ ζωὴ τοῦ ἀνθρώπου, ὅσο καὶ σ᾽ αὐτὴ τὴν ὑλικὴ κτίση καὶ ποὺ δημιουργεῖ ἀκριβῶς τὴν ἀνάγκη τοῦ ἀπολυτρωτικοῦ ἔργου τῆς Θρησκείας. Ὁ ὀπτιμισμὸς αὐτὸς θὰ ἦταν δικαιολογημένος μόνο στὰ πλαίσια μιᾶς αἰσιόδοξης θεολογικῆς ἐσχατολογίας ὠριγενείου τύπου, μὰ δὲν δικαιολογεῖται a priori μέσα στὰ καθαρῶς φιλοσοφικὰ πλαίσια τῆς ἐξετάσεως τῶν σχέσεων τῆς ὀντολογικῆς καὶ ἀξιολογικῆς πραγματικότητος. Ἀπὸ φιλοσοφικὴ ἄποψη, τὸ μόνο ποὺ μποροῦμε νὰ ποῦμε, εἶναι πὼς ὑπάρχει ἀντιστοιχία μεταξὺ ὀντολογικῆς καὶ ἀξιολογικῆς σφαίρας καὶ πὼς ἡ μιὰ εἶναι πλασμένη γιὰ τὴν ἄλλη. Ὡς ἕνα σημεῖο συμπίπτουν, γιατὶ τὰ ὄντα ἐκ φύσεως εἶναι σὲ μεγάλη ἔκταση φορεῖς ἀξιῶν. Ἀλλὰ τὸ ἐὰν οἱ δυὸ σφαῖρες θὰ συμπίπτουν πλήρως ἢ ὄχι, αὐτὸ ἐξαρτᾶται ἀπὸ τὴν α ἢ β συγκεκριμένη κατάσταση τῆς δυναμικῆς ὑφῆς τῆς πλουραλιστικῆς ὀντολογικῆς πραγματικότητος.

Σ᾽ αὐτὸ τὸ σημεῖο κορυφώνεται ἀκριβῶς τὸ πρόβλημα τῶν σχέσεων ἀξιῶν καὶ ὄντων, ποὺ πρέπει νὰ ἀντιμετωπίζεται μὲ ρεαλιστικὴ μεταφυσικὴ ἐκτίμηση. Ἡ ὀντολογικὴ πραγματικότης δὲν εἶναι μηχανικὸ ἄθροισμα στατικῶν καὶ σταθερῶν ὄντων, μὰ εἶναι δυναμικὴ ὀργανικὴ ὁλότης, μέσα στὴν ὁποία συντίθενται σὲ ἀενάως μεταβαλλόμενες σχέσεις βαθμίδες ὄντων, δυναμικῶν σχέσεων, ἀλληλεπιδράσεων καὶ ἀνταλλαγῶν στοιχείων. Ὄντα ἰδεατὰ ἔξω ἀπὸ τὶς τοπικές, χρονικὲς κι αἰτιώδεις συναρτήσεις καὶ ὄντα πραγματικά, ποὺ εἶναι εἴτε extra mentem, ἔξω ἀπὸ τὴ συνείδηση κι ἔχουν ὑπερβατικὸ χαρακτῆρα, εἴτε εἶναι in mente, μέσα στὴ συνείδηση κι ἔχουν ἔμμονο χαρακτῆρα· ὄντα ποὺ εἶναι πράγματα καθ᾽ ἑαυτὰ ἔξω ἀπὸ τὴ συνείδηση καὶ συγχρόνως ἔχουν ἔμμονη παρουσία ὡς φαινόμενα· ὄντα αἰσθητὰ καὶ ὑπεραισθητά, ἀτομικὰ ἢ συγκεκριμένα καὶ ἀφηρημένα ἢ γενικά· διάφορες ὀντικὲς περιοχές· ἀναρίθμητες διαστάσεις χώρου καὶ χρόνου ἢ περιοχὲς χρωμάτων καὶ ἤχων, ποὺ εἶναι ἄλλες γιὰ τὰ ψάρια, ἄλλες γιὰ τὰ σαλιγκάρια, ἄλλες γιὰ τὴ μέλισσα, ποὺ βλέπει καὶ μέσα ἀπὸ τὸ ὑπεριῶδες φῶς τὰ λουλούδια, ἄλλες γιὰ τὰ ζῶα, ποὺ συλλαμβάνουν τοὺς ὑπερήχους, κι ἄλλες γιὰ τὸν ἄνθρωπο, ποὺ μὲ τὰ μάτια καὶ τ᾽ αὐτιά του συλλαμβάνει μόνο ὡρισμένες συχνότητες τῶν ὀπτικῶν ἢ ἀκουστικῶν κυμάνσεων· περιοχὲς ὁρατές, χωρητές, ἀριθμητές, μετρητὲς καὶ σταθμητὲς καὶ παράλληλα περιοχές, γιὰ τὶς ὁποῖες θὰ ἦταν κωμικὸ νὰ ἐκστομίσωμε τὶς ἐκφράσεις «τετράγωνη χαρά», «στρογγυλὸς ἡρωϊσμός», «χιλιόγραμμη ὁμορφιά»· πραγματικὰ ὄντα μὲ σταθερὴ δομὴ καὶ ὑφὴ καὶ ὄντα ἐξ ἴσου πραγματικά, ποὺ ὅμως εἶναι ἀσταθῆ, παρουσιάζονται μόνο γιὰ λίγο, ὅπως οἱ ἀστραπὲς ἢ ὅπως τὰ ὑπατομικὰ «ἀσταθῆ σωμά-

τια», πού, μέσα στὸν ἀθόρυβο καὶ πολύπλοκο χορὸ τῶν ἐλκτικῶν δυνάμεων τοῦ πυρῆνος, ἐμφανίζονται μόνο γιὰ μερικὰ ἑκατομμυριοστὰ ἢ καὶ δισεκατομμυριοστὰ τοῦ δευτερολέπτου κι ἔπειτα ἐξαφανίζονται, μετατρεπόμενα σὲ ἄλλα σωμάτια· ἀλληλεπιδράσεις κυμάτων καὶ σωμάτων· ἀλληλοπεριχωρούμενα δεδομένα τῆς Φυσικῆς τῆς σχετικότητος καὶ τῆς Φυσικῆς τῶν κβάντα· ὁ τρισδιάστατος χῶρος, ποὺ εἶναι μιὰ ἁπλῆ διάσταση στὴν ἀνώτερη τρισδιάστατη σύνθεση τοῦ χώρου, τοῦ χρόνου καὶ τῆς ἐνεργείας, σύνθεση ποὺ κι αὐτὴ ἐντάσσεται στὴν εὐρύτερη συνάρτηση τοῦ πραγματικοῦ, τοῦ φαινομενικοῦ καὶ τοῦ «γινώσκοντος» ὑποκειμένου· ποικίλες τάξεις ὄντων καὶ σχέσεις ὠφέλιμες ἢ βλαβερές (στὰ οὐσιώδη ἢ ἐπουσιώδη)· ἀλληλεπιδράσεις, ποὺ εἶναι ἐνταγμένες ἡ μιὰ μέσα στὴν ἄλλη σὲ συναρτήσεις ὅλο καὶ περισσότερο εὐρύτερες καὶ ὑπερκείμενες· φυσικὲς πραγματικότητες τοῦ μακροκόσμου μὲ ντετερμινιστικὴ αἰτιότητα καὶ περιοχὲς τῆς Μικροφυσικῆς, μέσα στὶς ὁποῖες οἱ νόμοι ἔχουν μόνο στατιστικὴ ὑφή, διότι δεσπόζει ὄχι ἡ αἰτιότης, μὰ ἡ ἀρχὴ τῆς πιθανότητος ἢ τοῦ ἀπροσδιορίστου — ὅλα αὐτά, ὅπως καὶ τόσα ἄλλα, πείθουν γιὰ τὴν πολύπλοκη δυναμικὴ ὑφὴ τῆς ὑλικῆς πραγματικότητος καὶ τῶν ἐμβίων ὄντων.

Ἂν σ᾽ αὐτὰ προστεθῆ καὶ ἡ κολοσσιαία πραγματικότης τοῦ ἀνθρωπίνου πνεύματος, τὸ ὁποῖο, ὅπως εἶπε ὁ Carrel, καταγράφεται μὲν στὴν ὕλη μὲ τὸν ἐγκέφαλο, μὰ μὲ τὶς ἐνέργειές του ἐκτείνεται ἔξω ἀπὸ τὸ χῶρο καὶ τὸ χρόνο ὡς ἕνα φύκι, ποὺ στερεώνεται σ᾽ ἕνα βράχο κι ἀφήνει νὰ κυματίζουν τὰ πλοκάμια τῶν φύλλων του μέσα στὸ μυστήριο τοῦ ὠκεανοῦ· ἐὰν ἐπὶ πλέον λάβωμε ὑπ᾽ ὄψη, πὼς κάθε φορὰ ποὺ ἀντικρύζομε τὸν κόσμο ἀθόρυβα καὶ στιγμιαῖα γινόμαστε συνδημιουργοὶ τῆς ὁμορφιᾶς του, ἐφ᾽ ὅσον, ἂν δὲν ὑπῆρχαν αἰσθανόμενα ὄντα, τὸ σύμπαν θὰ ἦταν βουβὸ καὶ σκοτεινό· ἂν προσθέσωμε σ᾽ αὐτὰ τὸ δυναμισμὸ τοῦ ὑποσυνειδήτου ἢ τὸν ψυχοσωματικὸ μηχανισμὸ τῶν ἐμφύτων καὶ κληρονομικῶν προδιαθέσεων καὶ τῶν ἐπικτήτων ἕξεων, κι ἂν τέλος σκεφθοῦμε πὼς τὸ ἀνθρώπινο πνεῦμα, πάνω ἀπὸ τὶς ὑπάρχουσες πραγματικότητες, ἐκκολάπτει ἕνα πλῆθος ἀπὸ καινούριες δυνατότητες καὶ συντελεῖ, ὥστε ὑπεράνω τοῦ κόσμου τῆς φυσικῆς, βιολογικῆς, ψυχολογικῆς καὶ κοινωνικῆς νομοτελείας καὶ ἀναγκαιότητος νὰ ξεσπᾶ ἡ πνευματικὴ ἐλευθερία, ποὺ μπορεῖ μέσα σ᾽ ἑκατομμυριοστὰ τοῦ δευτερολέπτου νὰ ἀστράπτη καὶ νὰ βροντᾶ, νὰ συντελῆ στὴν ἐπιδείνωση ἢ στὴν πλήρη θεραπεία τοῦ τυχὸν ὑπάρχοντος ἀξιολογικοῦ δαλτωνισμοῦ καὶ νὰ παίρνη ἀποφάσεις, ποὺ κτίζουν ἢ γκρεμίζουν πολιτισμούς — ἂν λοιπὸν λάβωμε ὅλα αὐτὰ ὑπ᾽ ὄψη, τότε θὰ κατανοήσωμε, ὅτι, ὅταν ἡ Φιλοσοφία ἐξετάζη τὴ σχέση ἀξιῶν καὶ ὄντων, δὲν πρέπει τὸ φιλοσοφικὸ «θαυμάζειν» καὶ «ἐξετάζειν» νὰ περιορίζεται σὲ μιὰ μόνο περιοχή, διάσταση ἢ συνάρτηση καὶ τάξη τῆς ὀντικῆς σφαίρας, ἀλλὰ πρέπει νὰ λαμβάνη ὑπ᾽ ὄψη τὴν ὁλότητα τῶν γιγαντιαίων διαστάσεων καὶ τὸν τεράστιο δυναμικὸ παλμὸ ἀλλεπαλλήλων

βασιλείων ὄντων, πάνω στὰ ὁποῖα ἐπαναπαύεται ἢ θέλει νὰ ἐπαναπαύεται τὸ βασίλειο τῶν ἀξιῶν.

Συγκεφαλαιώνοντας τονίζομε τὰ ἑξῆς:

α) Οἱ ἀξίες ὡς ἀξιολογικὲς ἰδέες εἶναι ἰδεατὰ ὄντα.

β) Οἱ ἀξιολογικὲς ἰδέες αἰσθητοποιοῦνται στὶς ἀξιολογικὲς ποιότητες τῶν διαφόρων ὑλικῶν ἢ πνευματικῶν ἀγαθῶν, ἀπὸ τὰ ὁποῖα εἶναι μὲν διάφορες, μὰ ὄχι χωρισμένες.

γ) Ἡ ταύτιση ἀξίας καὶ ὄντος εἶναι μὲν δεοντολογικὸ αἴτημα, μὰ δὲν καλύπτει ὅλο τὸ πλάτος καὶ βάθος τῆς πολύπλοκης ὑφῆς τῆς ὀντολογικῆς πραγματικότητος. Ἐφ' ὅσον ἡ πραγματικότης αὐτὴ δὲν εἶναι στατική, ἀλλὰ δυναμική, ἄρα καὶ ἡ σχέση ἀξιῶν καὶ ὄντων, ὅπως καὶ ἡ ἱεραρχικὴ κλιμάκωσή τους ἔχει πολὺ δυναμικὸ καὶ μεταβλητὸ χαρακτῆρα.

δ) Οἱ ἀξίες θεμελιώνονται σὲ ἀντίστοιχες ἀξιολογικὲς κατηγορίες, τάσεις καὶ ροπὲς τοῦ ἀνθρωπίνου πνεύματος.

ε) Οἱ ἀξίες ὡς ἀξιολογικὲς ἰδέες καὶ τὰ ὑλικὰ ἢ πνευματικὰ ἀγαθά, στὰ ὁποῖα αὐτὲς αἰσθητοποιοῦνται, εἶναι τὰ τελολογικὰ δυναμικὰ κίνητρα καὶ ἐλατήρια τῆς ἀνθρωπίνης βουλήσεως. Γιὰ νὰ ὑπάρξη βουλητικὴ ἐνέργεια, πρέπει ἀπαραιτήτως ἡ ψυχὴ νὰ στραφῆ πρὸς ἕνα ἀντικείμενο, ποὺ θεωρεῖται ἀπ' αὐτὴν ὡς φορεὺς ἀξίας, δηλαδὴ ὡς «ἀγαθόν».

στ) Προϋποθέσεις τοῦ ὑγιοῦς ἀξιολογικοῦ προσανατολισμοῦ τῆς βουλήσεως εἶναι ἀφ' ἑνὸς ἡ ὑγεία τοῦ ἀξιολογικοῦ αἰσθητηρίου, ἀφ' ἑτέρου ἡ ὕπαρξη μέσα στὴν ψυχὴ ἰσχυροῦ συμπλέγματος βουλητικῶν κέντρων καὶ ἐλατηρίων, ποὺ εἶναι διαρθρωμένο σὲ ὀργανικὴ ἑνότητα καὶ ἀφορᾶ στὴν ὁλότητα τῆς ἀνθρωπίνης ὑπάρξεως, καὶ τρίτον ὁ ἐλεύθερος προσανατολισμὸς τῆς βουλήσεως στὴν ἀντικειμενικὴ ἱεραρχικὴ τάξη καὶ διαβάθμιση τῶν ἀξιῶν καὶ ἀγαθῶν, σὲ τρόπον ὥστε ἡ ἠθικὴ συμπεριφορὰ νὰ εἶναι σύμμετρη πρὸς τὴν τάξη αὐτή. Τὸ (ἀνώτερο) ἦθος, ἐὰν ἀπὸ ἄποψη εἰδολογικὴ εἶναι γενικὰ ἡ κατάφαση καὶ προτίμηση τῆς κάθε φορὰ ἀνωτέρας ἀξίας ἀντὶ τῆς κατωτέρας, ἀπὸ ἄποψη ὕλης ἢ περιεχομένου ἔχει διάφορες πτυχὲς καὶ ἀποχρώσεις, ποὺ ποικίλλουν ἀνάλογα πρὸς τὶς συγκεκριμένες καταστάσεις, ποὺ δημιουργοῦνται ἀπ' τὸ δυναμισμὸ τῆς ἀντικειμενικῆς σχέσεως μεταξὺ ὀντολογικῆς πραγματικότητος καὶ ἀξιολογικῆς σφαίρας.

ζ) Οἱ ἀξίες δὲν συναρτῶνται μόνο πρὸς τὶς ἀξιολογικὲς προδιαθέσεις καὶ τὴ βουλητικὴ λειτουργία τοῦ ὑποκειμενικοῦ πνεύματος, μὰ καὶ πρὸς ὅλους τοὺς τομεῖς τοῦ ἀντικειμενικοῦ πνεύματος καὶ τοῦ πολιτισμοῦ. Ἡ ἐντελέχεια, ποὺ ἐμψυχώνει τὸν καθέναν ἀπὸ τοὺς τομεῖς αὐτούς, εἶναι μιὰ ὁμόλογη καὶ ὁμογενὴς ἀξία. Τόσο τὸ ποιητικό, ὅσο καὶ τὸ τελικὸ αἴτιο τῶν πολιτισμικῶν δημιουργημάτων εἶναι οἱ ἀντικειμενικὲς ἀξίες, ποὺ ἀπὸ καιρὸ εἶναι ὁρατὲς ἢ στὸ ἑκάστοτε παρὸν ἀνακαλύπτονται ἀπὸ τὸν ἄνθρωπο στοὺς

ὁρίζοντες τοῦ πνευματικοῦ στερεώματος. Οἱ ἀξίες αὐτές, ὅπως τὰ ἀστέρια τοῦ οὐρανοῦ, μὲ τὴν πρόοδο τοῦ πολιτισμοῦ εἰσέρχονται ὅλο καὶ περισσότερο στὸ ὀπτικό μας πεδίο.

THE RELATIONSHIP BETWEEN VALUE AND REALITY

Summary

The ontological place of the values lies not only in the subjet or the object, but rather in the relation and interaction between the two. Value is a notion which expresses the emotional and volitional relationship between the subject (the soul) and the (material or spiritual) object.

The difference between value and reality can be discerned in the following points: The values are something which is ideal, but not real. The values have validity. The real being does not have validity, but exists. Moreover, value has a regulating and deontological character, which reality does not possess. The axiological order has also a polar and hierarchical structure. Values do not change with the objects, in which they are manifested.

The difference between value and reality does not imply their separation. «To be different» does not mean «to be separate». Values correspond to innate predispositions within human nature and are visible within real cultural goods, in which they are materialized and realized.

Athens E. Theodorou

Ε. Ν. ΠΛΑΤΗΣ

ΤΑ *ΜΕΤΑΦΥΣΙΚΗΣ ΠΡΟΛΕΓΟΜΕΝΑ* ΤΟΥ ΠΑΝΑΓΙΩΤΗ ΚΑΝΕΛΛΟΠΟΥΛΟΥ

ΑΠΟΡΗΤΙΚΗ ΜΕΛΕΤΗ

Α. Γενική Ἐπισκόπηση

I

Εἶναι ἕνα παράξενο ἔργο. Τὸ πρωτοδιαβάζεις καὶ γοητεύεσαι. Τὸ ξαναδιαβάζεις μὲ μιὰ ταιριαστή του φιλοσοφικὴ κριτικότητα κι ἐξανίστασαι κάθε τόσο μὲ τὸ δογματισμὸ μεταφυσικῶν ἐννοιῶν ποὺ ἐδῶ κι ἐκεῖ ξεπροβάλλει ἐπιτακτικὸς λίγο-πολὺ καὶ σὰν νὰ εἶναι αὐτὸς ποὺ καθορίζει τὴν ἀνέλιξη τοῦ ἔργου. Καὶ ὅταν τέλος ἀρχίσει νὰ δημιουργεῖται ἕνα καταστάλαγμα τῆς ἀναστροφῆς σου μαζί του, ἀναγνωρίζεις πὼς γίνεσαι μέρα μὲ τὴν ἡμέρα πλουσιότερος σὲ μεταφυσικὸ προβληματισμὸ καὶ σὲ παρουσία ἐντός σου μυστική, πιὸ εὐαίσθητος σὲ μεταφυσικὲς δονήσεις καὶ ψιθύρους, πιὸ θαρρετὸς νὰ τὰ ἀρθρώνεις σὲ λόγο καί, μὲ τὸ λόγο αὐτό, σὰν νὰ διασπᾶς τὰ στεγανὰ τῆς θετικοεπιστημονικῆς ἐπανάπαυσης καὶ σὰν νὰ διορᾶς μὲς ἀπὸ τὰ τοιχώματα τῆς φιλοσοφικῆς ἀπορητικῆς. Εἶναι ἔργο μεγάλης δύναμης, ὁλοκληρωμένου μυστικοῦ βιώματος, καθολικῆς σχεδὸν μεταφυσικῆς ἐποπτείας, μὲ ἰσχυρότατον, ἔστω καὶ οἰκοδομημένον ἀμφισβητήσιμα σὲ ἀρκετὰ σημεῖα καὶ ὄχι χωρὶς διαρροές, φιλοσοφικὸ στοχασμὸ καὶ μὲ ἀπίστευτης εὐλυγισίας κι εὑρηματικῆς εὐπορίας λογική. Καὶ εἶναι ἔργο πρωτότυπο —ὅσο ξέρω—, τὸ μόνο ὡς τώρα νεοελληνικὸ φιλοσοφικομεταφυσικὸ πραγμάτωμα ποὺ συμμετέχει δημιουργικά, μὲ δικό του λόγο καὶ ἀντίλογο, στὴν παγκόσμια μεταφυσικὴ φιλοσοφικὴ συζήτηση. Τέτοια ἔργα πρέπει νὰ μελετῶνται, νὰ ἀναμετριέται ἡ περίγυρή τους συνείδηση μὲ ἀγάπη καὶ κριτικότητα μαζί τους. Ἔτσι ἀφομοιώνονται, ἔτσι ὁ πνευματικός τους σπόρος δρᾶ γόνιμα.

Μιὰ τέτοια προσπάθεια πραγματώνει ἡ παρούσα μελέτη. Εἶναι μελέτη ἐσωτερικὰ κριτική: δέχεται κατ' ἀρχὴν τὶς βάσεις καὶ κρίνει κυρίως τὴν οἰκοδόμηση κατὰ τὴν εὐστάθεια καὶ τὴ συνέπεια. Ἂν τώρα μὲ εἶχε ρωτήσει

κανεὶς κατὰ τὴ διάρκεια αὐτῆς τῆς «πολλῆς πραγματείας» (Πλάτων, *Φαῖδρος* 273e) τί κάνω, θ' ἀπαντοῦσα ὅτι, μαζὶ μὲ τὸν τελευταῖο μου δάσκαλο Γκόντφρηντ Μάρτιν (Godfried Martin) (1901-1972) καὶ τὸν κοινό μας δάσκαλο, τὸν Σωκράτη, μὲ τὸν τρόπο μου ἀπορῶ, ἔχω μιὰ στάση, τόσο κατὰ τὴν υἱοθέτηση τῶν προκειμένων ὅσο καὶ κατὰ τὸν κριτικὸ ἔλεγχο, ἀπορητική. Αὐτὸς εἶναι ὁ λόγος γιὰ τὸν ὁποῖο ἀναγνωρίζω ἀνεπιφύλακτα ὅτι τὸ ἔργο δικαιοῦται κι ἀπὸ μιὰν ἄλλη πλευρὰ νὰ βιωθεῖ καὶ κριθεῖ: ὡς δοκιμιακὸ δηλαδὴ ἐνιαῖο ἀγώνισμα μιᾶς ἔκτακτης πνευματικῆς γοητείας, ἀγώνισμα ἑνὸς ἀνθρώπου ποὺ ἔχει ἀναλάβει γιὰ λογαριασμό μας καὶ συνεχίζει τὴν ἔνδοξη «γιγαντομαχίαν ... περὶ τῆς οὐσίας» (Πλάτων, *Σοφ.* 246a). Καὶ θὰ εὐχόμουν νὰ μὴν καθυστερήσει αὐτὴ ἡ ἐσωτερικὰ γνησιότερη καὶ θετικὰ ἀποκαλυπτικότερη κοινωνία μὲ τὸ ἔργο.

2

Ὁ τίτλος *Μεταφυσικῆς προλεγόμενα* μπορεῖ νὰ παρασύρει στὴν εἰκασία ὅτι πρόκειται γιὰ κάποιες προμεταφυσικές, ἀναγκαῖες γιὰ τὴ μεταφυσικὴ οἰκοδόμηση βάσεις. Ὁ συγγραφέας μερίμνησε, στὸ μικρὸ προλογικὸ σημείωμα τοῦ ἔργου, νὰ προφυλάξει ἀπὸ τέτοιες παρανοήσεις: «Ἡ μεταφυσικὴ δὲ μπορεῖ νὰ προχωρήσει πέρ' ἀπὸ τὰ προλεγόμενα, πέρ' ἀπὸ τὸ προοίμιο. Τὸ προοίμιο τῆς μεταφυσικῆς, τὸ οὐσιαστικὸ καὶ τίμιο, δὲν εἶναι ἡ εἰσαγωγὴ σ' ἕνα βιβλίο ποὺ μπορεῖ νὰ γραφεῖ, ἀλλὰ εἶναι ἡ εἰσαγωγὴ σ' ἕνα βιβλίο ποὺ δὲ μπορεῖ ποτὲ νὰ γραφεῖ. Ἔτσι, ὅμως, τὸ προοίμιο γίνεται καὶ κάτι περισσότερο· γίνεται προμήνυμα». Εἶναι γιατὶ «ἡ μεταφυσικὴ δὲ μπορεῖ, οὐσιαστικά, νὰ κάνει τίποτε ἄλλο παρὰ νὰ ξεκινάει» (ὅλα σελ. στ΄· ἡ ὀρθογραφία στὰ παραθέματα δική μου). «Ὅπως ... ἡ φυσικὴ νομίζει κάθε στιγμὴ ὅτι σταματάει κάπου, καὶ πάντα προχωρεῖ πιὸ πέρα, ἔτσι καὶ ἡ μεταφυσικὴ νομίζει κάθε στιγμὴ ὅτι ἀρχίζει ἀπὸ κάπου, καὶ πάντα πρέπει νὰ ξαναρχίζει. Ἂν ἡ μιὰ δὲν ἔχει τέρμα, ἡ ἄλλη δὲν ἔχει ἀρχή· σωστότερα, ἂν ἡ φυσικὴ πρέπει ἀδιάκοπα νὰ ἐπαληθεύει τὸ τέρμα της, ἡ μεταφυσικὴ πρέπει νὰ ἐπαληθεύει ἀδιάκοπα τὴν ἀρχή της» (σσ. ε΄ - στ΄).

Ὀρθότατη ἡ ἄποψη αὐτή. Φυσικὰ δὲν ἀτονεῖ μὲ τοῦτο ἡ ὑποχρέωση νὰ κατατείνει ἡ μεταφυσικὴ στὴ σχεδιαγράφηση, τὴν ὑποτύπωση ἔστω, ἑνὸς κάποιου ὅλου, μὲ ὅσο τὸ δυνατὸ λιγότερες διακοπὲς στὴν περιφέρεια, λιγότερα κενὰ στὸ ἐσωτερικό.

Ὁ τίτλος λοιπὸν τοῦ ἔργου μας ἔχει εἰδικὴ σημασία· καὶ δὲν τὸ ἔχει ἐμποδίσει οὔτε νὰ εἰσέλθει καὶ ἀναπτυχθεῖ ὁλόκληρο μέσα στὸν καθαρὸ χῶρο τῆς μεταφυσικῆς οὔτε ν' ἀνταποκριθεῖ στὸ καθῆκον νὰ ἐπιδιώξει μιὰ κάποια ὁλοκλήρωση καὶ πληρότητα.

3

Ἡ μεταφυσικὴ ἀποτελεῖ κανονικὰ —ἀπὸ τὸν Πλάτωνα τουλάχιστον καὶ ὕστερα— τὴν κατάληξη, τὸ ἐπιστέγασμα τῆς φιλοσοφικῆς οἰκοδομῆς. Τὰ *Μεταφυσικῆς προλεγόμενα* εἶναι ἕνα ἔργο μεταφυσικῆς στὸ ὁποῖο τὰ οἰκεῖα φιλοσοφικὰ θεμέλια —γιὰ νὰ ἐκφρασθῶ ἔτσι— καὶ οἱ πρῶτοι ὅροφοι, ἰδίως ἡ γνωσιολογία καὶ ἡ γενικὴ ὀντολογία, ὑπονοοῦνται γενικὰ καὶ μόνο κατὰ μερικὰ στοιχεῖα τους ὑποδηλώνονται. Καταλαβαίνει πάντως ὁ καὶ λίγο ἐνημερωμένος ἀναγνώστης, μὲ τὰ λιγοστὰ ἀλλὰ ἐξαιρέτως εὔστοχα κι ἐκφραστικὰ ποὺ κατὰ περίπτωση δίνει ὁ ἐντριβέστατος στὴ φιλοσοφία συγγραφέας, τὶς ὑπονοούμενες γνωσιολογικὲς καὶ ἄλλες βάσεις αὐτῆς τῆς μεταφυσικῆς, τὶς περισσότερες τουλάχιστο, καὶ τὶς δέχεται ὡς σκιαγραφήσεις πραγματωμένων ἢ πραγματώσιμων φιλοσοφημάτων εὐσταθῶν λίγο-πολύ. Ὥστε, ἐδῶ δὲν ὑπάρχει σχεδὸν ἄλλη ἀδυναμία ἐκτὸς ἀπὸ τὴ γενικὴ ἀδυναμία τοῦ ἔργου ὅτι πραγματώνει τὸ κορύφωμα μιᾶς φιλοσοφικῆς ὁλότητας ποὺ δὲν ἔχει πραγματωθεῖ.

Αὐτὰ σὲ γενικότατη θεώρηση. Ὁ ἔλεγχος κατὰ τὰ ἐπιμέρους θὰ ἐπιχειρηθεῖ ἀπὸ τὸ ἑπόμενο κεφάλαιο καὶ ὕστερα.

Στὸ ἔργο δίδεται πρῶτα ἡ μεταφυσικὴ τοῦ φυσικοῦ κόσμου (κεφ. Β΄ - Στ΄). Ἀπὸ αὐτὴ ξεκινώντας καὶ συνεχίζοντάς την, δίδεται ὕστερα ἡ μεταφυσικὴ τοῦ «παγκόσμιου πνεύματος» (κεφ. Ε΄ - Ζ΄). Ἡ μεταφυσικὴ τοῦ Θεοῦ ὡς τοῦ «ὑπερπαγκόσμιου πνεύματος» καὶ ὡς τῆς «ἀλήθειας τῶν ἀληθειῶν» (κεφ. Η΄ - Θ΄) ὁλοκληρώνει τὴ μεταφυσικὴ ἐνατένιση.

4

Ἡ φιλοσοφικὴ ἀνέλιξη τοῦ ἔργου πραγματώνεται συνοδευόμενη βῆμα πρὸς βῆμα ἀπὸ πολυάριθμες ἀναφορὲς καὶ ἀναμετρήσεις μὲ ἀπόψεις ἄλλων φιλοσόφων ἢ θετικῶν ἐπιστημόνων. Ἀπὸ αὐτὲς ἄλλες εἶναι ἀναγκαῖες γιὰ τὴ φιλοσοφικὴ πρόβαση —καὶ εἶναι οἱ σημαντικότερες— ἄλλες γίνονται πρὸς ἀναίρεση ἀντίθετων ἀπόψεων. Ὅλες αὐτὲς οἱ ἀναφορὲς καὶ ἀναμετρήσεις εἶναι θαυμαστὲς γιὰ τὴν οὐσιαστικότητά τους, τὴν ἁδρότητα, τὴν εὐστοχία τους, τὸ εὔληπτο τῆς διατύπωσης, καὶ τελικὰ γιὰ τὸν φιλοσοφικὸ πλοῦτο ποὺ μεταδίδουν. Δὲν ἔχουν ἴχνος διδακτικισμοῦ ἢ ἐκλαΐκευσης. Εἶναι, θὰ ἔλεγα, οὐσιαστικὲς καταγραφὲς τοῦ φιλοσοφικοῦ διαλόγου τοῦ συγγραφέα μὲ ὅλους σχεδὸν τοὺς μεγάλους φιλοσόφους τοῦ δυτικοῦ πνεύματος, τοὺς Ἀρχαίους Ἕλληνες, τὸν Αὐγουστίνο καὶ τὸν Θωμᾶ Ἀκινάτο, τοὺς νεότερους καὶ τοὺς σύγχρονους Δυτικούς, ἀλλὰ καὶ μὲ μεγάλους ἐπιστήμονες, τὸν Ἀϊνστάιν, τοὺς σύγχρονους φυσικοὺς κοσμολόγους, τὸν Ράσελ καὶ τοὺς στοχαστὲς τῆς θεωρίας τῶν μαθηματικῶν. Ἑδράζονται σὲ μιὰ

βαθειὰ καὶ κριτικὴ ἀφομοίωση τοῦ δυτικοῦ στοχασμοῦ, μιὰν ἀκοίμητη ἀναστροφὴ μὲ τὰ μεγάλα του πνεύματα, ποὺ ὅταν ἀναλογίζεται κανεὶς τὴν πολυμέρεια τῆς ἀναγεννησιακῆς αὐτῆς προσωπικότητας, ποὺ εἶναι ὁ Κανελλόπουλος, ἐκπλήσσεται βαθιά, ὅταν στρέφει ὅμως τὸ βλέμμα του στὴν *Ἱστορία τοῦ Εὐρωπαϊκοῦ Πνεύματος* περιορίζεται νὰ θαυμάζει.

5

Ἀπερίφραστα δηλώνει ὁ συγγραφέας ἀπὸ τὴν ἀρχὴ σχεδὸν τοῦ ἔργου: «Γιὰ τὶς ἀλήθειες δὲν μπορεῖ νὰ ὑπάρχουν ἀποδείξεις· ὑπάρχουν μόνο μεγάλες ὑποψίες. Καὶ μ' αὐτὲς θὰ δουλέψω καὶ θὰ προχωρήσω» (Β΄ 1, 17). Καὶ τὸ ἐπαναλαμβάνει μὲ κάθε εὐκαιρία (βλ. σσ. 30-31, 35, 40, 110, 142, 173, 182, 232, 240, 261-263, 268, 318). Χαρακτηρίζει μάλιστα τὴ φιλοσοφικὴ ὑποψία ὡς τὴν «ἀνώτατη φιλοσοφικὴ λειτουργία τοῦ πνεύματος» (Ε΄ 5, 113). Εἶναι ὀρθότατο· καὶ ἐξαίρετα καὶ ἔντιμο καὶ γόνιμο. Πράγματι, μόνο μὲ τὴ φιλοσοφικὴ ὑποψία μπορεῖ νὰ πραγματωθεῖ μιὰ φιλοσοφικὰ νόμιμη μεταφυσικὴ πρόβαση. Ἡ φιλοσοφικὴ ὑποψία μπορεῖ νὰ στηρίζεται σὲ ὁτιδήποτε, ἀνάμεσα στ' ἄλλα καὶ σὲ περιεχόμενα βιωμένα ἄμεσα ὡς ἀλήθειες. Εἶναι ὅμως σὲ σχέση μὲ τὰ τελευταῖα κάτι πολὺ περισσότερο, ἀποτελεῖ ἐπεξεργασία τους ἀπὸ τὸν φιλοσοφικὸ νοῦ. Γιὰ νὰ νομιμοποιηθεῖ μιὰ γνώμη ἀπὸ τὸ δικαστήριο τῆς φιλοσοφίας ὡς φιλοσοφικὴ ὑποψία, πρέπει ν' ἀντέξει στὴν κριτικὴ τοῦ παρακαθήμενου advocatus diaboli. Φυσικά, τὸ δικαστήριο ἔχει μεγάλη καρδιὰ καὶ βάθος νοῦ. Ὅμως ἕνα στοιχειωδῶς ἀνθεκτικὸ ὑποστήριγμα εἶναι ἀπαραίτητο. Θὰ ἐπιθυμοῦσε λοιπὸν κανεὶς μέσα στὸ ἔργο μιὰ προβληματικὴ πάνω σ' αὐτὸ τὸ πολύτιμο ἀλλὰ καὶ παρακινδυνευμένο ὄργανο μεταφυσικοῦ στοχασμοῦ ποὺ εἶναι ἡ φιλοσοφικὴ ὑποψία.

Πέρ' ἀπ' αὐτό, ὀφείλω νὰ προσθέσω πὼς ἡ ἐπίγνωση ὅτι διατυπώνουμε ὑποψίες καὶ ὄχι βεβαιότητες μᾶς ἐπιβάλλει μετριοπάθεια κατὰ τὴν ὑποστήριξη τῆς ἄποψής μας καὶ ἄκρο σεβασμὸ πρὸς τὶς ἀντίθετες. Ὡστόσο, τὸ ἔργο δὲν διακρίνεται γι' αὐτὲς τὶς ἀρετές. Ἀσκεῖ μιὰ πειστικότητα μαχητική — γοητευτικότατη ἀναντίρρητα—, κατὰ τὴν ἀναμέτρηση μάλιστα μὲ ἀντίθετες ἀντιλήψεις δὲν λείπουν καὶ ἐπιχειρήματα ψυχολογιστικά — χωρὶς πάντως μὲ τοῦτο νὰ προδίδεται ἡ ὑψηλὴ πνευματικότητα τοῦ διαλόγου.

6

Ἔχω τὸ αἴσθημα —γιὰ νὰ χρησιμοποιήσω μιὰ φράση τοῦ συγγραφέα ποὺ ἀξίζει νὰ προβληματίσει— ὅτι ἂν τὸ ἔργο ἀποτελοῦσε προσωπικὸ δοκίμιο, θὰ ἦταν, μὲ τὴν ποίηση μάλιστα ποὺ συγκροτεῖ τὸ ὑπόστρωμα τοῦ λόγου του, ἐξαίσιο. Γιατὶ τὸ πρόσωπο εἶναι σπαθί, ὅπως λέν, ἢ μᾶλλον εἶναι

ἕνα μαγνητικὸ βλέμμα, ποὺ λύνει μαγικὰ τοὺς γόρδιους δεσμοὺς ὅπου σκοντάφτει κάθε τόσο ἡ στοχαστικὴ πρόβαση. Ἀντίθετα, ἡ φιλοσοφία ἔχει ἀκοίμητο δίπλα της τὸ αἴτημα τοῦ «λόγον διδόναι». Πάντως τὰ *Μεταφυσικῆς προλεγόμενα*, ὡς ὅλο θεωρημένα, μόνο ἐνδιάθετα εἶναι προσωπικὸ δοκίμιο, ἐνῶ ἐνεργείᾳ ἀποτελοῦν φιλοσοφικό, ἰδιότυπο ἀσφαλῶς, ἔργο, μὲ φιλοσοφική, ἔστω καὶ ἰδιότυπη, συγκρότηση.

Ὡστόσο ὁ συγγραφέας ἔχει ἀφεθεῖ, γιὰ μερικὰ ἰδίως εἰδικὰ ἀλλὰ καὶ πολὺ ὑψηλὰ θέματα, σὲ στοχασμὸ ἁπλῶς δοκιμιακὸ βασισμένον στὸ Εὐαγγέλιο καὶ σὲ μεγάλους συγγραφεῖς μυστικοὺς προπάντων, ποιητὲς ἢ στοχαστές. Εἶναι μᾶλλον περιθωριακὰ ὅλα αὐτὰ στὸ ἔργο. Ἀπὸ αὐστηρὰ φιλοσοφικὴ σκοπιά, ἀποτελοῦν χαλαρώσεις ἢ κι ἐγκαταλείψεις τῆς φιλοσοφικῆς του οὐσίας, ποὺ κι ἂν τὴ διαταράσσουν δὲν τὴ βλάφτουν. Ὑπάρχει ὅμως καὶ ἡ αἰσθητικὴ σκοπιά: Οἱ δοκιμιακὲς δηλαδὴ αὐτὲς ἀναπτύξεις ποὺ παρενείρονται στὴ φιλοσοφικὴ ἀνέλιξη τοῦ ἔργου εἶναι αἰσθητικὰ ἐξαίρετες, μερικὲς μάλιστα ἐξαίσιες: γιὰ τὰ θαύματα τοῦ Ἰησοῦ, τὸ θάνατο, τὴν ἀνάσταση τοῦ σώματος, γιὰ τὸν πόνο, τὴν ἀγάπη, τὴ φιλία, τὴν καλοσύνη, τὴν ταπεινοφροσύνη, καὶ πάν' ἀπ' ὅλα γιὰ τὸν Θεὸ ὡς τὸν Ξένο ποὺ χτυπάει τὴ θύρα μας καὶ καρτερεῖ νὰ τοῦ ἀνοίξουμε. Ἡ συνομιλία γίνεται κυρίως μὲ ποιητὲς καὶ βιωματικοὺς στοχαστές, τὸν Ἔκχαρτ, τὸν Ἄγγελο Σιλέσιο, τὸν Πασκάλ, τὸν Μπλέικ, τὸν Νοβάλις, τὸν Ρίλκε, τὴ Βέιλ, μὲ τὸ Εὐαγγέλιο ἐπανειλημμένα, μὲ θεολόγους ὅπως ὁ Αὐγουστίνος. Ὅλη ἡ γλυκύτητα καὶ ἡ μυστικότητα καὶ ἡ βαθύτατη ἀνθρωπιὰ τοῦ κανελλοπουλικοῦ πνεύματος ἐκφράζονται σ' αὐτὲς τὶς σελίδες τοῦ ἔργου, ποὺ εἶναι καὶ ἀπὸ τὶς ὡραιότερες τοῦ νεοελληνικοῦ δοκιμιακοῦ στοχασμοῦ.

7

Τὰ *Μεταφυσικῆς προλεγόμενα* εἶναι ἀπὸ φιλοσοφικὴ ἄποψη ἔργο ἄνισο, καὶ γιὰ τὸν ὑπερδογματισμό του ἐδῶ κι ἐκεῖ, καὶ γιὰ τὴν ἀσθενέστατη στήριξη ὁρισμένων ὑποψιῶν, καὶ γιὰ κάποια κενὰ στὴν ὑποδομή, καὶ γιὰ τήν, περιθωριακὴ ἔστω, διάχυση σὲ ἁπλὴ δοκιμιακότητα, μὲ περιεχόμενο μάλιστα στοχασμοῦ μερικὲς φορὲς θεολογικό. Ὅμως, ἀπὸ συγγραφικὴ ἄποψη εἶναι ἔργο ἐξαίρετα ἴσο, καὶ αὐτὸ ὄχι μόνο ὡς πρὸς τὴ λογοτεχνικὴ ποιότητα, ἀλλὰ καὶ κατὰ τὸ ἐνιαῖο τοῦ ὕφους, ἀκόμη καὶ τὸν σχεδὸν παντοῦ σταθερὸ ρυθμὸ τοῦ βαδίσματος. Ἐξαίσια ἄνεση διακατέχει τὸ λόγο, ἡ συγγραφικὴ λιτὴ ἁπαλοσύνη ἑνὸς φιλοσόφου ποὺ συμβιώνει τόσο φυσικά, τόσο οἰκεῖα μὲ τὰ μεταφυσικὰ προβλήματα καὶ τοὺς μεταφυσικοὺς στοχαστὲς ὅσο κάποιος μὲ τοὺς συντρόφους καὶ φίλους του καὶ μὲ τὸ δικό του περιβάλλον. Πρόκειται ἀληθινὰ γιὰ ἕνα ἀνάδομα στοχασμοῦ, ἕνα μοτσάρτειο ἄνθισμα, ποὺ δὲν ἀφήνει τίποτε νὰ ἐκδηλωθεῖ μέσα του ἀπὸ τὸν πολυχρόνιο μόχθο

ὅπου ριζώνει. Εἶναι γιατὶ ὁ συγγραφέας δὲν εἶναι στὸ ἔργο του παρὰ ἕνας ἄνθρωπος ποὺ μιλᾶ μὲ τὸν ἑαυτό του —τὸ σὺ στὸ ὁποῖο ἀπευθύνεται εἶναι ἁπλὴ προβολὴ τοῦ ἐγώ του— καὶ μιλᾶ ὄχι πιὰ γιὰ νὰ βρεῖ, ἀλλὰ κυρίως γιὰ νὰ συνειδητοποιήσει τὰ μεταφυσικὰ ἐντός του κατασταλάγματα, νὰ συλλάβει τὶς κύριες δομές τους καὶ τὴ συνάρθρωσή τους, νὰ τὰ συμπληρώσει ἐνδεχομένως, ὅπου καὶ ὅπως μπορεῖ, φιλοσοφικά, νὰ καταδείξει ἀκόμη στὸν ἑαυτό του τὴ φιλοσοφική τους εὐστάθεια, ὑπερασπίζοντάς τα εὔγλωττα καὶ μαχητικά, ὅπου χρειάζεται, μὲ ἄμυνα ἢ ἐπίθεση ἀπέναντι σὲ ἀπόψεις ποὺ τὰ ἀρνοῦνται. Γι' αὐτὸ καὶ ὁ λόγος του, οὐσιαστικὸς πάντα, εἶναι ἁπλός, φυσικός, μιᾶς ἀβίαστης φιλοσοφικῆς καθημερινότητας, κι ὅταν ἀκόμη ἀντεπεξέρχεται ὀξυνούστατα κατὰ ἀντίθετων ἀντιλήψεων, κι ὅταν ἀκόμη εἰσχωρεῖ σὲ ἄδυτα μυστικῶν διαισθήσεων καὶ τὶς ἐκφράζει πηγαῖα σ' ἐπάξια, δοκιμιακοῦ πάντα ἐπιπέδου ποίηση. Ἐνοικεῖ βέβαια ὁ Θεὸς στοὺς Μότσαρτ. Ὅταν ὅμως ἀναλογίζομαι τὴ φιλοσοφικὴ ἀνισότητα τοῦ ἔργου, ἐπιθυμῶ νὰ εὐχόμουν νὰ ἐνοικοῦσε κι ἐδῶ ὁ Θεὸς μὲ τὴν πληρότητα καὶ τὴ στερεότητα ποὺ τοῦ ἀπεργάζεται ὁ ἱδρώτας τῶν μεγάλων βασανισμένων τῆς συγκρότησης, τῶν Μπετόβεν.

8

Παρ' ὅλη τὴ λογικοδεμένη μορφή τους τὰ *Μεταφυσικῆς προλεγόμενα* εἶναι ἔργο μυστικό. Οἱ ὑποψίες ἄλλωστε, μὲ τὶς ὁποῖες ἔχει πραγματωθεῖ ἡ λογική τους συγκρότηση, εἶναι ὄργανα ποὺ ἁπλῶς ἀνασύρουν λογικὰ καὶ ἀνακρατοῦν περιεχόμενα ζωντανά, βιωμένα ἄμεσα, μὲ βάθος μόλις διαισθητό· θὰ τὶς ἐχαρακτήριζα τέκνα τοῦ θαυμαστοῦ γάμου τῆς φωτεινῆς λογικῆς μὲ τὸν «θεῖο γνόφο» τῆς μυστικότητας. Τὸ ἔργο ἀποτελεῖ οὐσιαστικὰ μιὰ παραδοσιακὴ κατὰ τὸ πνεῦμα ἀλλὰ κατὰ τὴ συγκεκριμένη διαπραγμάτευση νέα ἐνσάρκωση τῆς ἔνδοξης μεταφυσικῆς, αὐτῆς ποὺ ριζώνει στὸν Πλάτωνα, τῆς διαιώνιας μεταφυσικῆς — ὅπως ἀξίζει, νομίζω, νὰ χαρακτηριστεῖ.

9

Δὲν θὰ κλείσω τὴ γενικὴ τούτη ἐπισκόπηση, πρὶν ἀναπτύξω διεξοδικὰ τὴ διαφωνία μου μὲ τὸ συγγραφέα σ' ἕνα θέμα ποὺ ἀναφέρεται στὴν ἴδια τὴν ὑπόσταση τῆς μεταφυσικῆς ὡς αὐτοτελοῦς δημιουργίας τοῦ ἐλεύθερου πνεύματος: στὸ θεμιτὸ τῆς χρησιμοποίησης, ἀπὸ τὴ μεταφυσική, τῆς θεολογίας ὡς θεμελίου, ὡς ἑνὸς ἔστω ἀπὸ τὰ θεμέλιά της.

Μεταφυσικὴ παρουσιάζεται καὶ στὴν ποίηση καὶ στὸν βιωματικὸ στοχασμό, μάλιστα τὸν μυστικό. Ὅμως, τὴν κατὰ τὰ αἰτήματα τοῦ ἐπίστασθαι γενικὰ συγκρότηση, τὴ σύμπηξη ἐννοιῶν, τὴ λογικόμορφη διείσδυση, δια-

φώτιση, ἀποσαφήνιση δεδομένων, τὴν ὀργάνωση κατὰ γενικότερα καὶ εἰδικότερα, τὴ σύνθεση κατὰ θεμελιοῦντα καὶ θεμελιούμενα, πραγματώνουν δύο μόνο γένη μεταφυσικῆς: ἡ θεολογικὴ καὶ ἡ φιλοσοφική. Ἡ πρώτη κινεῖται μὲ τὸ «lumen fidei», ἡ δεύτερη μὲ τὸ «lumen naturale», τὸ «lumen rationis». Ἡ πρώτη στηρίζεται στὸ κατὰ περίπτωση «ἱερὸ βιβλίο» —ἡ χριστιανικὴ στὴν Ἁγία Γραφή—, ἡ δεύτερη στὴν ἐλεύθερη ἔρευνα καὶ εὕρεση τοῦ αὐτόνομου ἀνθρώπινου στοχασμοῦ.

Εἶναι ριζικῶς διάφορα τὰ δύο αὐτὰ πνευματικὰ γένη, ἄλλο ἂν μπορεῖ νὰ ἀναφύονται ἀπὸ μερικὰ ἢ καὶ ὁλικὰ κοινὸ ψυχοϊδεολογικὸ ἔδαφος. Ἡ ἴδια πίστη μπορεῖ νὰ ὁδηγήσει σὲ μιὰν ἢ καὶ περισσότερες θεολογικὲς καὶ παράλληλα νὰ ἐμπνεύσει πολλὲς φιλοσοφικὲς μεταφυσικές· ὅπως καί, ἀπὸ τὸ ἄλλο μέρος, τὸ ἴδιο γενικὸ φιλοσοφικὸ πνεῦμα μπορεῖ νὰ ἐμπνεύσει μιὰν ἢ περισσότερες θεολογίες καὶ παράλληλα νὰ κατευθύνει στὴ δημιουργία καὶ νέων φιλοσοφιῶν. Ἀσφαλῶς ἡ θεολογία, ποὺ ἔχει τὸ κατὰ τὴ στάθμισή της μεῖζον —τὸ «lumen fidei»— μπορεῖ νὰ μεταχειριστεῖ καὶ τὸ ἔλασσον —τὸ «lumen rationis»—, νὰ τὸ μεταχειριστεῖ ἐξωτερικά, εἴτε γιὰ προσέλκυση μὴ πιστῶν ἐπηρεασμένων ἀπὸ τὴ φιλοσοφία εἴτε πρὸς ἀπόκρουση ἐπιθέσεων ἀπὸ ἐλευθεροστοχαστές, μὲ τὴ χρήση δικῶν τους ὅπλων, μόνων ἀποτελεσματικῶν ἐναντίον τους. Ὅμως ἡ φιλοσοφία δὲν κάνει ἀπολογητικὴ πρὸς πιστούς, ὥστε νὰ χρησιμοποιήσει ἐξωτερικὰ τὸ φῶς τῆς θεολογίας· (κι ἂν κάνει —ὅπως ἔκανε ὁ Κάντ, ὅταν τοῦ κατηγόρησαν τὴ διδασκαλία γιὰ ἀντιχριστιανική—, θὰ εἶναι μόνο γιὰ νὰ δείξει πὼς τὰ κατακτημένα μὲ τὸ δικό της φῶς συμπεράσματα βρίσκονται μέσα στὰ πλαίσια τὰ χαραγμένα ἀπὸ τὴ θεολογία). Θὰ μεταχειριστεῖ ἑπομένως ἐσωτερικὰ τὸ φῶς τῆς θεολογίας, καὶ αὐτὸ (θὰ τὸ ἀποδείξω σὲ λίγο) εἶναι ἀνεπίτρεπτο πνευματικά, σημαίνει ἐσωτερικὴ νόθευση. Φυσικά, νόθευση εἶναι καὶ γιὰ τὴ θεολογία ἡ ἐσωτερικὴ χρησιμοποίηση φιλοσοφικῶν θέσεων, ὄχι ὅμως τόσο ριζικὴ ἐδῶ ἐπειδὴ τὸ «φῶς τοῦ λόγου» ἔχει ποικίλες, ἀκόμη καὶ ἀντιφατικές, πραγματώσεις, ὥστε ἡ θεολογία κάνει ἐλεύθερα ἐπιλογή. Ἀντίθετα, τὸ «φῶς τῆς πίστης» εἶναι κατὰ περίπτωση ἑνιαῖο, ὥστε ἡ φιλοσοφία δὲν ἔχει παρὰ νὰ τὸ δεχτεῖ ἀναγκαστικά.

Ὡστόσο, ὁ συγγραφέας θέτει στὸ προλογικὸ σημείωμα ὅτι ἡ ἄντληση ἀπὸ τὸν ἀλλότριο χῶρο τῆς θεολογίας εἶναι γιὰ τὴ φιλοσοφικὴ μεταφυσική, ἀλλὰ καὶ γιὰ τὴν ὅλη φιλοσοφία, ἀπαραίτητη. «Τὸ μόνο ποὺ δ ὲ ν θὰ θεωρήσω θεμιτὸ νὰ μοῦ ποῦν εἶναι ὅτι δὲν θὰ ἔπρεπε νὰ διασταυρωθοῦν στὶς σελίδες μου ἡ φιλοσοφία μὲ τὴ θεολογία. Δὲν ἔχει ἡ φιλοσοφία δυνατότητα καὶ δικαίωμα νὰ σταθεῖ ὡς ἀληθινὴ μεταφυσική, ἂν δὲν διασταυρωθεῖ μὲ τὴ θεολογία. Ἡ θεολογία μπορεῖ νὰ σταθεῖ καὶ χωρὶς τὴ φιλοσοφία· ἡ φιλοσοφία δὲ στέκεται χωρὶς νὰ τὴ βοηθήσει ἡ θεολογία» (σελ. η΄).

Ἀναρωτιέμαι πῶς μπορεῖ νὰ στέκει μιὰ τέτοια ἀντίληψη σ᾽ ἕνα ἔργο

ποὺ δηλωμένα οἰκοδομεῖται μὲ ὑποψίες, ποὺ τόση μάλιστα ἀξία ἀποδίδει (βλ. πιὸ πάνω Α5) στὸ οἰκοδομικό του αὐτὸ ὑλικὸ καὶ ὄργανο. Καμιὰ θεολογία δὲν «δουλεύει» μὲ ὑποψίες ἀλλὰ ὅλες μὲ βεβαιότητες. Ἑπομένως, ἡ φιλοσοφία ποὺ ἀναζητεῖ κάθε τόσο βοήθεια στὴ θεολογία προδίδει τὸν ἑαυτό της, ἐπειδὴ ἐγκαταλείπει τὴν πυρηνική της ἔννοια καὶ στάση τῆς φιλοσοφικῆς ὑποψίας καὶ περιπτύσσεται τὴν ἐξωφιλοσοφικὴ καί, λόγω τῆς θεμελίωσής της στὸ θεολογικὸ δόγμα, ἀντιφιλοσοφικὴ ἔννοια καὶ στάση τῆς θεολογικῆς βεβαιότητας. «Φιλοσοφία βοηθημένη ἀπὸ τὴ θεολογία» εἶναι λοιπὸν ἔννοια μὲ ἀντίφαση στοὺς ὅρους καὶ ἐκφράζει στάση χωρὶς αὐτοσυνέπεια. Ἂν π.χ. ὁ φιλόσοφος, ἐνῶ ὑποστηρίζει τὴ φιλοσοφική του ὑποψία γιὰ τὴ δυνατότητα τῶν θαυμάτων μέσα στὸν φυσικὸ κόσμο, ἐπικαλεσθεῖ τὴν γιὰ τὴ θεολογία ἀπολύτως μάλιστα βέβαιη μαρτυρία τῆς Καινῆς Διαθήκης γιὰ τὰ θαύματα τοῦ Χριστοῦ καὶ τῶν Ἀποστόλων, μὲ τὴν ἐπίκληση αὐτὴ ἔχει ἤδη βάλει μέσα στὴ φιλοσοφία του ἕνα ξένο σῶμα, μιὰ θεολογικὴ βεβαιότητα, ποὺ ἡ παρεμβολή της σημαίνει ὑποκατάσταση ἐδῶ τοῦ φιλοσοφεῖν ἀπὸ τὸ ἀλλότριό του καὶ ἀξιωματικὰ ἀντίθετό του θεολογεῖν. Εἶναι λοιπὸν ἕνα εἶδος αὐτακρωτηριασμὸς τῆς φιλοσοφίας ἡ καταφυγὴ στὴ βοήθεια τῆς θεολογίας, μιὰ χρησιμοποίηση δεκανικιῶν ἀπὸ ἀνυπόμονη καὶ ἀπαιτητικὴ αὐτοϋποτίμηση τῆς ἰδιοτυπίας της καὶ τῆς οἰκείας ἀξίας της νευρωτικὰ παραλυτική.

Πρὸς ἐπίρρωση τῆς ἀπόδειξης αὐτῆς προσθέτω τὰ ἀκόλουθα: Δὲν εἶναι μόνο φιλοσοφίες ποὺ ὑπάρχουν πολλὲς — εὔλογα καὶ δικαιωμένα, ἐπειδὴ πολλὲς εἶναι οἱ δυνατὲς πάνω στὸ ἴδιο πρόβλημα φιλοσοφικὲς ὑποψίες, μὲ τὴ μικρότερη ἢ καθεμιὰ ἢ τὴ μεγαλύτερη βασιμότητά της· ἀλλὰ ὑπάρχουν καὶ πολλὲς θεολογίες: ὅσες καὶ οἱ συγκροτημένες σὲ δόγμα θρησκεῖες καὶ οἱ δογματικὲς ἀποκλίσεις σὲ κάθε τέτοια θρησκεία. Ἑπομένως, ἡ διεκδίκηση, ἀπὸ μιὰ φιλοσοφία βοηθημένη ἀπὸ μιὰ θεολογία, τῆς μεταφυσικῆς ἀληθινότητας γιὰ τὸν ἑαυτό της δὲν ἔχει μόνο —σύμφωνα μὲ τὴν προηγούμενη ἀπόδειξη— κύρος ἐξωφιλοσοφικό, ἀλλὰ ἐπιπλέον καὶ κύρος σχετικό, συναφὲς μὲ τὴ θεολογία ποὺ βοήθησε. Τὸ κέρδος λοιπὸν εἶναι, γιὰ τὴ θεολογικὰ βοηθημένη φιλοσοφία, ἀμφισβητήσιμης, φιλοσοφικὰ μὴ ὑπερασπίσιμης, κι ἑπομένως χαμηλῆς ἔτσι κι ἀλλιῶς ἀξίας.

Τὸ χειρότερο εἶναι ὅμως πού, γιὰ ν᾽ ἀποκτήσει αὐτὸ τὸ κάθε ἄλλο παρὰ ἀξιοτίμητο κέρδος, ἀπαλλοτριώνει ἡ φιλοσοφία τὴν ἰδιότυπή της καθολικότητα — αὐτὴν ποὺ τὴ δικαιώνει μέσα στὸ χῶρο τῶν πνευματικῶν δημιουργιῶν τοῦ ἀνθρώπου: σταματᾶ δηλαδὴ νὰ ἐπικαλεῖται πρὸς ἔλεγχο καὶ ἐνδεχομένως μερικὴ ἢ ὁλικὴ υἱοθέτησή της τὴν ἀπροκατάληπτη ἐρευνητικὴ ἀναλυτικοσυνθετικὴ καὶ σταθμιστικὴ λειτουργία τῆς κάθε ἀτομικῆς συνείδησης στηριγμένης στὶς ὅποιες καὶ ὅσες δικές της δυνάμεις. Ὅταν ὁ Θαλῆς ὁ Μιλήσιος ἀποφάνθηκε —ἱδρυτικὴ πράξη τῆς φιλοσοφίας γενικά— ὅτι

ὅλα εἶναι στὴν οὐσία τους νερό, δὲν ἀναφέρθηκε οὔτε στὰ ἔπη τοῦ Ὁμήρου οὔτε στὴν ἡσιόδεια ἢ σὲ ὁποιαν ἄλλη γραπτὴ ἢ προφορικὰ παραδοσιακὴ κοσμογονία ἢ κοσμολογία πρὸς δικαίωσή του, ἀλλὰ παρουσιάστηκε σὰν ἕνας ἄνθρωπος πού, ἐξετάζοντας, σταθμίζοντας καὶ συνεποπτεύοντας ἐλεύθερα, μὲ τὶς δυνάμεις τῆς ἀνθρώπινης συνείδησής του, τὰ ποικίλα της ὀντικὰ δεδομένα κάτω ἀπ' τὸ πρίσμα τῆς γενικότητας, κατέληξε στὸ συμπέρασμα πὼς ὅλα ἔχουν κοινὴ οὐσία καὶ αὐτὴ εἶναι ὑδάτινη· καὶ τὸ συμπέρασμά του αὐτὸ τὸ ἔθεσε ὑπόψη τῶν ὅποιων συνανθρώπων του καὶ τοὺς ἐκάλεσε νὰ κάνουν κι αὐτοὶ ἐλεύθερα, ὁ καθένας γιὰ λογαριασμό του, μιὰ γενικὴ ἐξέταση, στάθμιση καὶ συνεπόπτευση τῶν συνειδησιακῶν τους ὀντικῶν δεδομένων, μὲ τὶς δικές του καθένας συνειδησιακὲς δυνάμεις, καὶ ὑποδήλωσε συγχρόνως τὴν ἐλπίδα ὅτι θὰ ἐπιβεβαιώσουν τὸ συμπέρασμά του —θὰ συμμετάσχουν στὴν ὑποψία του, κατὰ τὴν κανελλοπουλικὴ ὁρολογία— ὁλοκληρωτικὰ ἢ ἔστω μερικά. Καὶ πράγματι πολλοὶ τότε συμμετέσχαν στὴν ὑποψία του αὐτὴ ὁλοκληρωτικὰ — ἄλλος βέβαια μὲ λιγότερη ἄλλος μὲ περισσότερη ἐπιφυλακτικότητα (αὐτὸ σημαίνει ὑποψία). Ὅμως ὕστερα ἀπὸ λίγο ἕνας, ὁ συμπατριώτης του Ἀναξίμανδρος, τὴν τροποποίησε μὲ τὴν ἀπόφανση ὅτι ναὶ μὲν ὅλα ἔχουν κοινὴ οὐσία ἀλλ' αὐτὴ εἶναι τὸ «ἄπειρο». Καὶ λίγο ἀργότερα ἄλλος συμπατριώτης, ὁ Ἀναξιμένης, ἔφερε νέα τροποποίηση πάνω καὶ στὶς δύο προηγούμενες φιλοσοφικὲς ἀποφάνσεις, ὑποστηρίζοντας ὅτι ἡ κοινὴ οὐσία εἶναι ἀέρινη. Ἀποτελοῦν τιτανικὲς πνευματικὲς κατακτήσεις αὐτὰ ὅλα καί, ἂν μὲ τὸ περιεχόμενό τους ἀνήκουν στὴν ἱστορία τῆς φιλοσοφίας, πάντως μὲ τὴ «μορφή» τους, μὲ τὴ θεμελιακή τους ὑφή, ἀνήκουν στὴ ρίζα, στὸν πυρήνα τῆς φιλοσοφίας γενικά, καὶ κάθε τους παραβίαση σημαίνει ἀντίστοιχη νόθευση τοῦ φιλοσοφεῖν — τὸ ὁποῖο εἶναι, ὅπως καὶ πιὸ πρὶν ἔθεσα, τέκνο τῆς ἐλευθερίας, τῆς αὐτόνομης στοχαστικῆς, γενικὰ γνωστικῆς προσπάθειας τοῦ ἀνθρώπινου πνεύματος.

Εἶναι λοιπὸν θεολογικὰ νοθευμένο φιλοσοφικὸ ἔργο μεταφυσικὸ τὰ *Μεταφυσικῆς προλεγόμενα*; Οὐσιαστικὰ ὄχι. Γιατὶ οἱ θεολογικὲς ἀποκλίσεις μέσα στὸ ἔργο — ὄχι ἄλλωστε εἰδικὲς δογματικότητες (μὲ μόνη ἐξαίρεση ἴσως τὴ φιλοσοφικὰ ἀδιανόητη «ἀνάσταση τῶν σωμάτων») ἀλλ' ἀβίαστες ἀναφορὲς οἱ περισσότερες στοὺς λόγους καὶ τὰ ἔργα τοῦ Χριστοῦ, ἐλάχιστες καὶ σὲ θεολόγους στοχαστὲς ὡς θεολόγους — εἶναι σχεδὸν ὅλες περιθωριακὲς ἢ, σπάνια, ἀποκορυφώνουν ἁπλῶς κάτι ποὺ καὶ μόνο του θὰ εἶχε ἀρκετὸ ὕψος· ὥστε ὁ φιλοσοφικὸς μελετητὴς μπορεῖ ὅλες σχεδὸν νὰ τὶς ἀντιμετωπίσει ὡς σύντομες ἐξωφιλοσοφικὲς παρεκβάσεις. Γι' αὐτό, ἴσως δὲν θὰ ἔκανα τόσο λόγο ἐδῶ, ἂν δὲν εἶχε προκαταβολικὰ ὁ συγγραφέας ἀρνηθεῖ τὸ θεμιτὸ μιᾶς ἀρνητικῆς κριτικῆς γι' αὐτή του τὴ χρησιμοποίηση θεολογικῶν στηριγμάτων μέσα στὴ μεταφυσική του.

Β. Τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου καὶ ὁ ἄνθρωπος.

1

Ι. Ἀναπτύσσοντας τὶς μεταφυσικές του ἀπόψεις ὁ συγγραφέας —ἀπόψεις ποὺ ἀναφέρονται βασικὰ στὸ «ὄντως ὄν»— ὑποστηρίζει τὸ νοητικό του δικαίωμα, τὴ δυνατότητα τοῦ νοῦ νὰ προχωρήσει πέρ' ἀπὸ τὴν ἐμπειρία, μὲ συχνὲς γνωσιολογικὲς παρεκβάσεις καὶ σὲ ἀδιάκοπη κριτικὴ ἀναμέτρηση —βιωμένη, οὐσιαστική, καίρια— μὲ τὴ φιλοσοφία τοῦ Κάντ. Ὀρθότατα, γιατὶ ἀπὸ τὶς πνευματοκρατικὲς γνωσιολογίες —καὶ πῶς μπορεῖ νὰ εὐσταθεῖ ριζικὰ μιὰ μὴ πνευματοκρατικὴ γνωσιολογία, ἀφοῦ ἡ γνώση εἶναι πνευματικὸ φαινόμενο;— ἐκείνη τοῦ Κάντ παρουσιάζει μιὰ θαυμαστὰ συγκροτημένη καὶ ἀξιόλογα ἐκτεταμένη βάση προκειμένων φιλοσοφικὰ δυσαμφισβήτητων λίγο-πολύ, δέχεται ἄλλωστε τὸ πέρ' ἀπὸ τὴν ἐμπειρία, ἄλλο ἂν ἀρνεῖται στὸν θεωρητικὸ νοῦ τὴ δυνατότητα νὰ εἰσδύσει μὲς ἀπὸ τὰ ἐμπειρικὰ τοιχώματα ἐκεῖ.

Συνομολογεῖ ὁ συγγραφέας μὲ τὸν Κάντ ὅτι ὁ κόσμος τῆς ἐμπειρίας μας εἶναι πάντως κόσμος φαινομένων μὲ «πίσω» τους τὸ ὄντως ὄν, πράγμα ποὺ σημαίνει —ἑρμηνεύει εὔλογα ὁ συγγραφέας— ὅτι εἶναι μιὰ «ἐπιφάνεια... προσδιορισμένη ἀπὸ τὶς ὑποκειμενικὲς δυνατότητες τοῦ νοῦ μου» (Ε΄ 7, 120), ἀπὸ «τὶς apriori μορφὲς τοῦ ἀνθρώπινου νοῦ» (Α΄ 11, 12). Ἐπικαλεῖται ὅμως τὸ δεδομένο ὅτι μὲ τὸν Ἀϊνστάιν καὶ μὲ τὸν Πλὰνκ ὁ ἀνθρώπινος νοῦς κατόρθωσε μ' ἕναν τρόπο νὰ συλλάβει βαθύτερες δομὲς αὐτοῦ τοῦ κόσμου τῆς ἐμπειρίας μας ἀντίθετες δομικὰ πρὸς τὶς apriori μορφὲς τοῦ νοῦ — πού, ὅπως εἴπαμε, τὸν «προσδιορίζουν». Τοῦτο ἐμπεδώνει τὸν προηγούμενο χαρακτηρισμὸ τοῦ κόσμου τῆς ἐμπειρίας μας, τοῦ κόσμου τῶν φαινομένων, ὡς ἐπιφάνειας, καὶ τὸν ἀποσαφηνίζει μὲ τὴν λογικὰ ἀναγκαία συμπλήρωση: ἐπιφάνεια ἑνὸς ἀντικειμενικὰ πραγματικοῦ ὅλου, ποὺ κατὰ τὶς βαθύτερες δομές του δὲν «προσδιορίζεται» ἀπὸ τὶς «ὑποκειμενικὲς δυνατότητες», ἀπὸ τὶς «apriori μορφὲς» τοῦ νοῦ μας καὶ ποὺ ἄρα καὶ ἡ ἴδια του ἡ ἐπιφάνεια «δὲν εἶναι μόνο καὶ μόνο προσδιορισμένη» ἀπὸ τὶς μορφὲς αὐτές, ἀλλὰ «περιέχει καὶ κάποιο ποσοστὸ ἀντικειμενικῆς πραγματικότητας» (ὅλα Ε΄ 7, 120), κάποιο ποσοστὸ ἀπὸ τὴν πραγματικότητα αὐτοῦ τοῦ ὅλου.

Ὁ συγγραφέας χρησιμοποίησε τοὺς ὅρους «κόσμος», «πραγματικότητα», «ἀντικειμενικὴ πραγματικότητα», ἐνῶ ἀπὸ πολλὲς ἀπόψεις θὰ ἦταν ἴσως προτιμότερο νὰ εἶχε εἰσαγάγει νέους, δεδομένου ὅτι οἱ ὅροι αὐτοὶ χρησιμοποιοῦνται κανονικὰ γιὰ τὸν ἐμπειρικὸ κόσμο, τὸν κόσμο τῆς ἐμπειρίας μας καὶ τοὺς ὁποιουσδήποτε μεταπλασμούς του ἀπὸ τὶς θετικὲς ἐπιστῆμες· ὑπάρχει ἄλλωστε κίνδυνος ἔτσι νὰ παραπλανηθεῖ ὁ ἀναγνώστης ὅτι διδάσκει ἕναν ἐπιστημονιστικὸ ρεαλισμό.

Μὲ αὐτοὺς λοιπὸν καθὼς καὶ μὲ παραπλήσιους ὅρους —ὅπως «σύμπαν» — ὀνόμασε ὁ συγγραφέας αὐτὸ τὸ ὅλο. Καὶ τὸ ἐξίσωσε μάλιστα —εὔλογη ὑποψία— μὲ τὸ πᾶν, τὸ πᾶν τοῦ ὄντος: «Στὸν κόσμο ὑπάρχουν, χωρὶς ἄλλο, τὰ πάντα... Ἂν ὁ κόσμος εἶναι τὸ πᾶν, τὸ σύμπαν, πρέπει στὸ πᾶν νὰ περιέχονται τὰ πάντα» (Α΄ 7, 4-5).

Ἀπὸ τὰ πιὸ πάνω συνάγονται τὰ ἑξῆς: Πρῶτο· ὑπάρχει ἕνας «ἀντικειμενισμός» —κατὰ τὸν προηγούμενο ὅρο—, ἕνας «ρεαλισμὸς» —θὰ ἔλεγα ἀκόμη μὲ ὄχι λιγότερο πολύσημον ὅρο— στὴ γνωστικὴ πρόβαση τοῦ νοῦ ἀπὸ τὰ ἐμπειρικὰ φαινόμενα σὲ μερικὲς πάντως βαθύτερες δομὲς τοῦ κόσμου: «Καὶ ἂν ἀκόμα ὑποτεθεῖ ὅτι μὲ βάση τὴν κλασικὴ φυσική, τὴ θεμελιωμένη στὸν Νεύτωνα, θὰ μποροῦσαμε νὰ ποῦμε ὅτι ὅλες οἱ ἀπαντήσεις ποὺ δίνει ἡ ἐπιστήμη προϋποθέτουν τὶς a priori μορφὲς τοῦ ἀνθρώπινου νοῦ ὅπως τὶς ἔχει ὁρίσει ὁ Κάντ, προϋποθέτουν μ᾽ ἄλλα λόγια τὰ ἐρωτήματα ποὺ προσδιορίζονται ἀπὸ τὶς συνυφασμένες μὲ τὸν ἀνθρώπινο νοῦ μορφὲς τοῦ χρόνου, τοῦ χώρου καὶ τῆς ἀναγκαιότητας (τῆς αἰτιότητας), σήμερα —ὕστερα ἀπὸ τὸν Πλὰνκ καὶ τὸν Ἄινσταϊν— ὁ ἰσχυρισμὸς αὐτὸς μπορεῖ δύσκολα πιὰ νὰ σταθεῖ. Σήμερα ὁ ἄνθρωπος, ἀκόμα καὶ στὴν ἐπιστημονικὴ σφαίρα λειτουργίας τοῦ νοῦ του, τὶς ἀπαντήσεις στὰ ἐρωτήματά του τὶς παίρνει ἴσως ἄμεσα ἀπὸ τὸ σύμπαν, ἀπὸ τὶς δυὸ ἰσοδύναμες φάσεις τοῦ σύμπαντος, ἀπὸ τὸ ἀπεριόριστα μεγάλο καὶ ἀπὸ τὸ ἀπεριόριστα μικρό. Ὁ ἄνθρωπος ξεπέρασε, καὶ ὡς ἐπιστημονικὸς ἀκόμα νοῦς, τὶς a priori μορφὲς τοῦ νοῦ ὅπως τὶς ἔχει ὁρίσει ὁ Κάντ» (Α΄ 11, 12· βλ. καὶ Γ΄ 9, 51). «Τί θὰ ἔλεγε ὁ Κάντ, ἂν εἶχε γνωρίσει τὰ κουάντα τοῦ Πλὰνκ ἢ τὸ διάστημα τῶν τεσσάρων διαστάσεων τοῦ Ἄινσταϊν; Δὲ θά ᾽πρεπε, τάχα, νὰ πεῖ ὅτι οἱ a priori ἀρχὲς τῆς ἀνθρώπινης ἐποπτείας καὶ οἱ a priori ἀρχὲς τῆς ἀνθρώπινης διάνοιας ποὺ κάνουν δυνατὴ τὴν ἐμπειρία, δηλαδὴ τὴν παράσταση ἑνὸς ἀντικειμένου, ἔχουν ξεπεραστεῖ ἀπὸ τὴν ἴδια τὴν ἀνθρώπινη διάνοια, ποὺ συλλαμβάνει ὡς φύση, ὡς φυσικὸ κόσμο, κάτι πολὺ περισσότερο ἀπ᾽ ὅ,τι ἐπιτρέπουν οἱ κλασικὲς ἔννοιες τοῦ χώρου καὶ τοῦ χρόνου; Ἀλλὰ καὶ χωρὶς τὸν Ἄινσταϊν, τὴν ἄποψη τοῦ Κάντ ὅτι ὁ χρόνος εἶναι ἡ a priori μορφὴ τῆς ἐσωτερικῆς μας ἐποπτείας, τὴν ἐκλόνισε ὁ Ἑρρίκος Μπέργκσον» (Γ΄ 8, 50).

Δεύτερο· ἡ ἀπὸ τὸ νοῦ μας συγκρότηση τοῦ «κόσμου τῶν φαινομένων», τῆς φαινομενικῆς ἐπιφάνειας τοῦ πραγματικοῦ κόσμου, εἶναι κι αὐτὴ ἕνα γεγονὸς τοῦ πραγματικοῦ κόσμου, ἕνα «ἀντικειμενικὸ μέσα στὸν κόσμο γεγονός» (Γ΄ 5, 41), ὡς ἐνέργεια πρῶτα-πρῶτα, ὡς συγκροτεῖν, καὶ ὕστερα ὡς ἀποτέλεσμα, ὡς συγκροτημένη ἐπιφάνεια. Ἔχει λοιπὸν καὶ κατὰ τὸν ἑαυτό του ὁ κόσμος μιὰν ἐπιφάνεια συγκροτημένη σύμφωνα μὲ τὸν ἐποπτικό μας χῶρο, τὸν ἐποπτικό μας χρόνο, τὶς κατηγορίες τῆς οὐσίας, τῆς αἰτιότητας κλπ. Μὲ τὴ διαφορὰ ὅτι ἡ ἔτσι φαινόμενη ἐπιφάνεια δὲν εἶναι ὁλοκληρωτικὰ ἔτσι, ἐπειδὴ ὡς ἐπιφάνεια ἑνὸς ὅλου μὲ στὸ βάθος δομὲς διαφορετικές της,

ἄλλες λιγότερο, ἄλλες περισσότερο, ἄλλες, ὅπως θὰ δοῦμε, καὶ πάρα πολὺ διαφορετικές της —ἀπὸ αὐτὲς ἡ νεότερη φυσικὴ ἔχει συλλάβει τὶς λιγότερο ἀσφαλῶς διαφορετικὲς, καὶ μάλιστα πρὸς δύο κατευθύνσεις, πρὸς τὴν κατεύθυνση τοῦ «ἀπεριόριστα μεγάλου» καὶ πρὸς ἐκείνη τοῦ «ἀπεριόριστα μικροῦ»—, εὔλογο εἶναι νὰ ποῦμε ὅτι δέχεται ὅλων αὐτῶν τῶν δομῶν τοῦ πολυστρώματου βάθους τοὺς ἀντικτύπους, κι ἂς μὴν μπορεῖ νὰ τοὺς ἐντάξει ὅλους στὶς δικές της δομές, στὶς δομὲς τοῦ φαίνεσθαι, καὶ μάλιστα ὄχι προκρουστικὰ ἀλλὰ ἰσόμετρα (adäquat), ἔστω καὶ χοντρικά.

II. Τὶς πρῶτες αὐτὲς καὶ βασικὲς ἐπισημάνσεις ἑρμηνεύει ὁ συγγραφέας μ' ἕνα εἶδος γνωσιολογικὸ καὶ ὀντολογικὸ σπιριτουαλισμό: Δὲν μπορεῖ ὁ νοῦς καὶ τὸ ὄν, ὁ «intellectus» καὶ ἡ «res», νὰ εἶναι «δυὸ ὀντότητες, ποὺ δὲν ἔχουν καμιὰ ὁμοιογένεια» (Θ΄ 2, 290) ἀλλὰ συμπίπτουν, μερικὰ ἔστω. Πρέπει νὰ εἶναι ὁμοιογενή, τῆς ἴδιας οὐσίας. Καὶ ἐπειδὴ ὁ νοῦς εἶναι οὐσίας πνευματικῆς καὶ εἶναι ἄλλωστε μέρος τοῦ ὅλου ὄντος, τοῦ κόσμου, ἄρα καὶ τὸ ὑπόλοιπο ὂν (τελικὰ ἑπομένως καὶ τὸ ὅλο τοῦ κόσμου) εἶναι πνευματικῆς οὐσίας. Ἀσφαλῶς, στὴν ἐπιφάνειά του παρουσιάζεται στὸ νοῦ μας ὁ κόσμος —λίγο-πολύ, καὶ εἶναι, ὅπως ἐξήγησα πιὸ πάνω (βλ. καὶ Γ΄ 6, 42-43)— ἀδρανής (καὶ εἰδικότερα ὑλικὸς καὶ αἰτιοκρατούμενος, δηλαδὴ διεπόμενος ἀπὸ τὴν ἀναγκαιότητα)· ἀλλὰ καὶ κατὰ τὸ «λιγότερο διαφορετικὸ» ἀπὸ τὴν ἐπιφάνεια στρῶμα του προβάλλει καὶ πάλι ὁ κόσμος στὸ νοῦ μας —καὶ εἶναι λίγο-πολύ— ἀδρανής (μὲ τὴ διαφορὰ ὅτι προβάλλει ἐδῶ εἰδικότερα, καὶ λίγο-πολὺ εἶναι, ὄχι ὑλικός, ἀλλά, ἂς ποῦμε ἔτσι γιὰ συντομία, ὑλικοενεργειακός, καὶ πρὸς τὴν κατεύθυνση μὲν τοῦ ἀπεριόριστα μεγάλου αἰτιοκρατούμενος πάλι, πρὸς τὴν κατεύθυνση ὅμως τοῦ ἀπεριόριστα μικροῦ διεπόμενος ἀπὸ τὴν πιθανότητα.) Ὡστόσο ὁ νοῦς μας, ἢ μᾶλλον γενικότερα τὸ πνεῦμα μας —ποὺ ἀποτελεῖ τὸ πρῶτο μας δεδομένο, τὴν «πιὸ ἄμεση πραγματικότητα ποὺ μᾶς ἔχει δοθεῖ» (Γ΄ 6, 7)— εἶναι προφανῶς ἑτερογενὲς πρὸς αὐτὴ τὴ διστρώματη ἀδράνεια, πρὸς αὐτὴ τὴν ἐπιφάνεια μὲ τὸ διττὸ (κατὰ δῶ καὶ κατὰ κεῖ) ὑπόστρωμα — τὴν ὁποία ὁ συγγραφέας συλλαμβάνει ἐνιαῖα ὡς «φύση», «φυσικὸ κόσμο», «φυσικὸ σύμπαν» κ.ἄ.τ. (Ζ΄ 2, 185· Ζ΄ 3, 186-187· Ζ΄ 4, 192), τὴ χαρακτηρίζει μάλιστα καὶ ἁπλῶς ὡς «ἐπιφάνεια τοῦ κόσμου» (Γ΄ 8, 49-50). Δὲν μπορεῖ ἑπομένως παρὰ νὰ εἶναι στὴν οὐσία του ὁ κόσμος ὄχι ὅπως προβάλλει, καὶ λίγο-πολὺ εἶναι, κατὰ τὴν ἐπιφάνειά του καὶ τὸ διττό της ὑπόστρωμα, δηλαδὴ ὡς φύση, ἀλλὰ νὰ εἶναι στὴν οὐσία του ὁμοιογενὴς μὲ τὸ ἀνθρώπινο πνεῦμα, νὰ εἶναι δηλαδὴ στὴν οὐσία του «παγκόσμιο πνεῦμα». Ἔτσι, καταλήγει ὁ συγγραφέας στὶς ἑξῆς θέσεις:

1) Τὸ παγκόσμιο πνεῦμα εἶναι «ἡ οὐσία τοῦ κόσμου» (Ε΄ 2, 97· βλ. καὶ Ζ΄ 17, 237).

2) Τὸ ἀνθρώπινο πνεῦμα —αὐτὸ ποὺ κατὰ τὴ φιλοσοφία τοῦ Κάντ εἶναι

«νοούμενο» καὶ «ὡς ὑποκείμενο τοῦ αἰσθητοῦ κόσμου δὲν εἶναι ὑποταγμένο στοὺς ὅρους καὶ τοὺς νόμους τοῦ αἰσθητικοῦ κόσμου»— εἶναι «ἕνα κομμάτι τοῦ παγκόσμιου πνεύματος» (ὅλα Γ΄ 6, 43. βλ. καὶ Γ΄ 6, 42).

3) Ἡ ἀπὸ τὸ ἀνθρώπινο πνεῦμα συγκρότηση τοῦ κόσμου δὲν εἶναι καθαρὰ ὑποκειμενικὴ ἀλλὰ ἐνέχει καὶ μιὰν ἀντικειμενικότητα, ἐπειδὴ «μέσα στὶς ὑποκειμενικὲς δυνατότητες τοῦ ἀνθρώπινου νοῦ ὑπάρχει χωρὶς ἄλλο καὶ κάτι τὸ ἀντικειμενικό, κάτι ἀπὸ τὸν ἴδιο τὸν κόσμο ἢ ἀπὸ τὸ πνεῦμα τοῦ κόσμου» (Γ΄ 8, 51)· σὲ ὕστατη μάλιστα ἀνάλυση ἡ ἀπὸ τὸ ἀνθρώπινο πνεῦμα συγκρότηση τοῦ κόσμου εἶναι μιὰ ἄποψη, ἀτελὴς ἀλλὰ κάθε ἄλλο παρὰ ἐξ ὁλοκλήρου ἀπατηλή, τῆς ἀπὸ τὸ παγκόσμιο πνεῦμα, ἀντικειμενικῆς ἄρα, συγκρότησής του, μιὰ ἐλλιπὴς καὶ περιορισμένη συνέργεια, μιὰ στενοῦ καὶ παραμορφωτικοῦ κάπως ὁρίζοντα συμμετοχὴ στὴν τελευταία.

Ὁ σπιριτουαλισμὸς αὐτὸς καθιστᾶ, μεταξὺ ἄλλων, κατανοητὴ καὶ τὴν ἐμφάνιση μέσα στὴ φύση, μέσα εἰδικότερα στὸν «ἄνθρωπο ὡς βιολογικὸ ὀργανισμό», τοῦ πνεύματος, τοῦ νοῦ· (πρβλ. «Πῶς μποροῦμε νὰ ποῦμε ὅτι ἡ σκέψη εἶναι κάτι ποὺ ξεκίνησε κάποτε μέσα ἀπὸ τὸ διανοητικὸ μηδέν, ὅτι ὁ νοῦς εἶναι κάτι ποὺ ἐπήγασε κάποτε, μαζὶ μὲ τὸν ἄνθρωπο, μέσα ἀπὸ ἕναν κόσμο ἀπόλυτα ἄλογο;») (ὅλα Α΄ 10, 11). Οὔτε ἀνατρέπεται ἀπὸ τὸ ἀντίστροφο πρόβλημα, τῆς μέσα στὸ ὅλο τοῦ πνεύματος ἐμφάνισης τῆς ἐμπειρικῆς φύσης— τριδιάστατης χωρικά, χρονικῆς, ὑλικῆς· γιατὶ τὸ πρόβλημα αὐτὸ λύνεται πάνω στὴ βάση τοῦ δεδομένου ὅτι εἶναι μὲς στὴν ὑφὴ τῆς διάνοιας —δηλαδὴ τοῦ νοῦ κατὰ τὴν ἐμπειρική του λειτουργία — νὰ «πλάθει, σύμφωνα μὲ τὶς δικές της δυνατότητες» (Β΄ 5, 22) τὸ ἐμπειρικό της ἀντικείμενο καὶ συγκεκριμένα αὐτὸ ποὺ ἡ ἴδια ἐμπειρᾶται ὡς τὴν ἐμπειρικὴ φύση.

III. Σημειώνω ἤδη προκαταβολικὰ ὅτι γιὰ τὸ συγγραφέα τὸ παγκόσμιο πνεῦμα εἶναι ἄπειρο καὶ αἰώνιο ἐνῶ ἡ φύση, δηλαδὴ ἡ ἐπιφάνειά του, πάντως δὲν εἶναι. Ἐντούτοις καὶ τὸ παγκόσμιο πνεῦμα ἀνήκει στὸν κόσμο — εἰλημμένον ὡς τὸ πᾶν, ὅπως εἶπα (Β1 Ι), τοῦ ὄντος— ὡς ἡ οὐσία του. Ἔτσι, ὁ κόσμος εἶναι «ἐνιαῖος» (Α΄ 7, 5): καὶ φυσικὸς καὶ μεταφυσικός.

«Κόσμος εἶναι ὄχι μόνον ὁ φυσικὸς ἀλλὰ καὶ ὁ μεταφυσικὸς κόσμος. Καὶ τὰ σύνορα ποὺ χωρίζουν τὸ φυσικὸ ἀπὸ τὸ μεταφυσικὸ κόσμο δὲν μπορεῖ νὰ ᾽ναι φυσικά, δὲν μπορεῖ νὰ βρίσκονται στὸ τέρμα τοῦ φυσικοῦ κόσμου, γιατὶ ἂν ὁ μεταφυσικὸς κόσμος ἄρχιζε ἀπ᾽ ἐκεῖ ὅπου θὰ τέλειωνε τὸ πεπερασμένο, τότε καὶ τὸ ἄπειρο, ὁ μεταφυσικὸς κόσμος, θὰ εἶχε μιὰν ἀρχή. Ὅ,τι ὅμως ἔχει ἀρχή, ἔχει καὶ τέλος· τὸ ἄπειρο, ὁ μεταφυσικὸς κόσμος, δὲν μπορεῖ νὰ ᾽χει οὔτε ἀρχὴ οὔτε τέλος. Τὰ σύνορα λοιπὸν ποὺ χωρίζουν τὸ φυσικὸ ἀπὸ τὸ μεταφυσικὸ κόσμο, δὲ μπορεῖ νὰ βρίσκονται παρὰ μέσα στὸν ἐνιαῖο κόσμο, τὸ φυσικὸ κ α ὶ μεταφυσικό. Τὰ σύνορα πρέπει νὰ βρίσκονται παντοῦ. Τὸ πᾶν ὑπάρχει παντοῦ. Ἄρα, καὶ τὰ σύνορα τοῦ φυσικοῦ καὶ τοῦ μετα-

φυσικοῦ κόσμου πρέπει νὰ ὑπάρχουν παντοῦ, στὴν κάθε σπιθαμὴ γῆς, στὴν κάθε πνοὴ τοῦ ἀνέμου, σὲ κάθε ἀπόχρωση τοῦ φωτός, σὲ κάθε ψίθυρο, σὲ κάθε ἀναπνοή, σὲ κάθε σκέψη μου. Ναί, προπάντων σὲ κάθε σκέψη μου, σὲ κάθε βῆμα ποὺ κάνω μέσα στὸν ἴδιο τὸν ἑαυτό μου» (Α΄ 7, 5).

Σταματῶ ἐδῶ γιὰ μιὰ γενικότατη κριτικὴ θεώρηση. Πολὺ ἀξιόλογες εἶναι ὅλες αὐτὲς οἱ σκέψεις καὶ φιλοσοφικὰ νόμιμες, θέλω νὰ πῶ: ἀποτελοῦν φιλοσοφικές, μὲ σημαντικὴ λίγο-πολὺ βάση ὑποψίες. Τὸ πιὸ ἀξιοσημείωτο εἶναι ἡ ἀντίληψη γιὰ τὴν ἐνδιάθετη πνευματικότητα ὅλων τῶν ζωνῶν τῆς φύσης, ὄχι μόνο τῆς φυσικῆς ζώνης τοῦ ἀνθρώπου, ἀλλὰ καὶ ἐκείνης τῶν ζώων, ἐκείνης τῶν φυτῶν, ἀκόμη καὶ τῆς ἀνόργανης. Βέβαια ἡ ἰδιαιτέρως ἀξιοσημείωτη αὐτὴ ὑποψία ἔχει παρουσιάσει ὡς τώρα, ἂν ἀφαιρέσουμε τὸν ἄνθρωπο, ὑπερβολικὰ θεωρητικὴ βάση.

2

Στὸ πρῶτο, τὸ ἐμπειρικὸ κοίταγμα ἡ φύση αἰτιοκρατεῖται, ἀποτελεῖ συνάρτηση ἀναγκαιότητας. Ἔτσι, τὸ α ν α γ κ α ῖ ο ἀποτελεῖ τὸ πρὸς ἐμᾶς πρῶτο «στοιχεῖο τοῦ κόσμου» (Α΄ 7, 5) — εἰλημμένου πάντοτε σύμφωνα μὲ τὴν κανελλοπουλικὴ ὀντολογικὴ ἔννοια. Ἡ φυσικὴ ὅμως ἐπιστήμη τοῦ μικροκόσμου συνέλαβε ἐκεῖ τὴ νομοτέλεια ὄχι τοῦ ἀναγκαίου ἀλλὰ τοῦ πιθανοῦ. Καὶ εἶναι πολὺ εὔλογη ἡ ὑποψία (βλ. Γ΄ 8, 47-50) ὅτι καὶ ἡ λεγόμενη ἀναγκαιότητα τῆς ἐμπειρικῆς ἐπιφάνειας καὶ τοῦ μακροκοσμικοῦ στρώματός της δὲν εἶναι παρὰ χοντρικὰ γνωρισμένη πιθανότητα (μὲ τὴ φυσικομαθηματικὴ σημασία), δὲν εἶναι παρὰ ὑφῆς στατιστικῆς. Πάντως διαπιστώνεται κι ἕνα δεύτερο στοιχεῖο στὸν κόσμο —στὴ μικροκοσμικὴ φύση ὁπωσδήποτε—, τὸ π ι θ α ν ό.

Ἀπὸ τὴν ἄλλη μεριὰ τὸ ἀνθρώπινο πνεῦμα, ποὺ ἀνήκει κι αὐτὸ στὸν κόσμο, ἀποτελεῖ πραγματικότητα μέσα στὸν κόσμο ἡ ὁποία εἶναι ἀδύνατο νὰ ἔχει παραχθεῖ ἀπὸ τὴν ἀναγκαιοκρατούμενη καὶ πιθανοκρατούμενη ἀδράνεια τῆς φύσης· πραγματικότητα μεταφυσική, πνευματική, στὶς ἐκδηλώσεις της δημιουργική. Πιστοποιεῖται ἑπομένως ἐδῶ ἡ ὕπαρξη ἑνὸς τρίτου στοιχείου τοῦ κόσμου, ποὺ θεωρημένο κι αὐτὸ —ὅπως καὶ τὰ δύο προηγούμενα στοιχεῖα — «ἀπὸ τὴ σκοπιὰ τοῦ ἀνθρώπινου ματιοῦ καὶ νοῦ» (Β΄ 7, 26), πρέπει νὰ χαρακτηρισθεῖ ἀ δ ύ ν α τ ο, καὶ ἔτσι τὸ ὀνομάζει ὁ συγγραφέας. Ἂν τὰ δύο προηγούμενα εἶναι τὰ φυσικὰ στοιχεῖα (βλ. Β΄ 6, 25), αὐτὸ εἶναι τὸ μεταφυσικό, ποὺ μ᾽ ἕναν τρόπο «εἰσβάλλει» (Γ΄ 10, 54) στὴ φύση. Θετικὰ θεωρημένο, εἶναι στὴν οὐσία του τὸ πνευματικὸ καὶ στὶς ἐκδηλώσεις του τὸ δημιουργικὸ στοιχεῖο μέσα στὸν κόσμο. Ἡ δημιουργικότητα εἶναι τὸ ἀντίθετο τῆς ἀδράνειας. Δημιουργικὴ πραγμάτωση μέσα στὴν ἀπόλυτα ἢ στατιστικὰ αἰτιοκρατούμενη ἁλυσίδα τῆς ἀδράνειας, ποὺ εἶναι —ὅπως τουλάχιστον συλλαμ-

βάνεται ἀπὸ τὸ νοῦ μας ἄμεσα ἢ ἔμμεσα (βλ. Β΄ 6, 25· Γ΄ 8, 49)— ἡ φύση, σημαίνει πραγμάτωση ἐκείνου ποὺ εἶναι ἀδύνατο νὰ πραγματωθεῖ ἐδῶ, σημαίνει ἑπομένως καὶ πάλι εἰσβολὴ τοῦ μεταφυσικοῦ μ᾽ ἕναν τρόπο μέσα στὴν ἁλυσίδα τοῦ φυσικοῦ· σημαίνει μ᾽ ἄλλην ἔννοια: θαῦμα.

Ἡ εἰσβολὴ τοῦ μεταφυσικοῦ, τοῦ ἀδύνατου, ἡ πραγμάτωση τοῦ θαύματος μέσα στὴ φύση δὲν πιστοποιεῖται μόνο στὴν ὕπαρξη τοῦ ἀνθρώπου, ὄντος μὲ ἕνα στρῶμα πνευματικό, ἀλλὰ ἐπισημαίνεται καὶ σὲ ποικίλες ἐνέργειες τοῦ ἀνθρώπου, ἐνέργειες δημιουργικές, θαυματουργικές. Μὲ τὸ θέμα αὐτὸ θὰ ἀσχοληθοῦμε στὸ Β 6 III-V. Ἂν τώρα ξεκινήσουμε ἀπὸ τὴν ὑποψία ὅτι ἡ πνευματικότητα εἶναι ἐνδιάθετη καὶ στὴ ζωϊκὴ καὶ στὴ φυτικὴ καὶ στὴν ἀνόργανη ζώνη τῆς φύσης (βλ. Β1 II-III), θὰ καταλήξουμε στὸ συμπέρασμα ὅτι τὸ ἀδύνατο, τὸ μεταφυσικό, τὸ θαυματουργικὰ ἀλλοιωτικὸ καὶ διαπλαστικὸ τῆς αἰτιοκρατικῆς ἁλυσίδας, ποὺ σ᾽ αὐτὲς τὶς ζῶνες φαίνεται ἡ φύση πὼς εἶναι —καὶ λίγο-πολὺ ἀσφαλῶς εἶναι—, ὑπάρχει ὄχι μόνο στὴν ἀνθρώπινη ἀλλὰ καὶ στὶς ὑπόλοιπες ζῶνες, σὲ ὁλόκληρη ἑπομένως τὴ φύση. Τὸ ἀναγκαῖο λοιπὸν δὲν ὑπάρχει στὴ φύση ἀπόλυτα, ἀλλὰ «συνοδευόμενο» (Γ΄ 7, 44) ἀπὸ τὸ ἀδύνατο· παρόμοια ὑπάρχει καὶ τὸ πιθανό. Στηριγμένος ὁ συγγραφέας μάλιστα στὴν πνευματικὴν ὑφὴ τόσο τοῦ ἀδύνατου ὅσο καὶ τῆς οὐσίας τοῦ κόσμου τονίζει ὅτι ἀπὸ τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου τὸ ἀδύνατο «εἶναι τὸ λιγότερο ἀμφίβολο ἀπ᾽ ὅλα» (Γ΄ 10, 54), ἐνῶ ἀντίθετα τὸ ἀναγκαῖο, ὡς προσδιορισμένο ἀπὸ τὶς δομὲς τῆς διάνοιας, «εἶναι χωρὶς ἄλλο τὸ πιὸ ἀμφίβολο» (Γ΄ 7, 43· βλ. καὶ Β΄ 6, 25) καὶ τὸ πιθανὸ εἶναι «πολὺ ἀμφίβολο» — «ἴσως ... λιγότερο ἀμφίβολο ἀπὸ τὸ ἀναγκαῖο, γιατὶ σὰν πιὸ ἀπροσδιόριστο εἶναι λιγότερο δεμένο στὶς ὑποκειμενικὲς προϋποθέσεις καὶ δυνατότητες τοῦ μυαλοῦ μας» (ὅλα Β΄ 6, 25).

Ὡστόσο ὁ συγγραφέας διακρίνει κι ἕνα ἀκόμη στοιχεῖο, αὐτὸ ἀνάμεσα στὸ πιθανὸ καὶ τὸ ἀδύνατο, ἐκεῖ «στὰ ὅρια τοῦ φυσικοῦ καὶ τοῦ μεταφυσικοῦ κόσμου» (Β΄ 7, 27). Θεωρώντας καὶ αὐτὸ «ἀπὸ τὴ σκοπιὰ τοῦ ἀνθρώπινου ματιοῦ καὶ νοῦ» (Β΄ 7, 26), τὸ ὀνομάζει π ε ρ ι τ τ ό. Καὶ διευκρινίζει ὅτι «στὸν κόσμο τῶν φαινομένων εἰσβάλλει τὸ περιττὸ ὡς τύχη ἢ σύμπτωση» (Β΄ 7, 26· Γ΄ 9, 53), ὅτι ἡ τύχη ἢ ἡ σύμπτωση (καὶ σχεδὸν ταυτίζει τὶς δύο ἔννοιες, βλ. Δ΄ 2, 58) εἶναι «τὸ οὐσιαστικὸ περιεχόμενο ποὺ παίρνει τὸ περιττὸ μέσα στὸ φ υ σ ι κ ὸ κ ό σ μ ο» (Γ΄ 9, 53· Δ΄ 1, 56).

3

Ι. Περιορίζομαι τώρα στὸ «περιττό». Ἀναρωτιέμαι τί δικαίωση ἔχει αὐτή του ἡ ὀνομασία. Ἂν «τὸ οὐσιαστικό του περιεχόμενο μέσα στὸν κόσμο τῶν φαινομένων» εἶναι ἡ τύχη ἢ σύμπτωση, τότε εἶναι ἀδύνατο ν᾽ ἀποκληθεῖ «ἀπὸ τὴ σκοπιὰ τοῦ ἀνθρώπινου ματιοῦ καὶ νοῦ» περιττό· γιατὶ ἂν τὶς γιὰ

μᾶς ἀδιάφορες, ποὺ ὑποπίπτουν στὴν ἀντίληψή μας, συμπτώσεις μπορεῖ νὰ τὶς θεωρήσουμε ὡς περιττές, ὄχι ὅμως τὶς εὐεργετικὲς ἢ βλαβερές. Σὲ ὅλο τὸ ἔργο τοῦ συγγραφέα μία μόνο θεμελίωση τῆς ὀνομασίας βρῆκα ἀνθεκτικὴ κατὰ τὸ πρῶτο ἔστω μόνο κοίταγμα στὸν ἔλεγχο, τὴν ἑξῆς: «Ἀπὸ τὸ πλῆθος τῶν μηχανικὰ δυνατῶν τροχιῶν, ποὺ μπορεῖ νὰ διαλέξουν μέσα σ' ἕνα ἄτομο τὰ ἠλεκτρόνια γιὰ τὴν κίνησή τους, πιθανότερες εἶν' ἐκεῖνες ποὺ δὲν ὁδηγοῦν στὴν καταστροφὴ τοῦ ἀτόμου. Ἀλλὰ καὶ οἱ ἀπίθανες δὲ μπορεῖ ν' ἀποκλεισθοῦν. Τὶς ἀποκλείει τὸ ἄτομο γιὰ νὰ συντηρηθεῖ, ἀλλὰ πρέπει νὰ θεωρηθοῦν κι αὐτὲς ὡς δυνατές. Κανένας φυσικὸς νόμος, βασισμένος στὴν αἰτιοκρατία, δὲ λέει ὅτι εἶναι ἀδύνατες. Εἶναι ἁπλούστατα περιττές. Τὶς θεωρεῖ τὸ ἴδιο τὸ ἄτομο περιττές, ἂν καὶ τὶς προσφέρει στὸ ἄτομο ἡ φύση. Τὸ ἄτομο μοιάζει νὰ παλεύει γιὰ ν' ἀποφύγει τὴν καταστροφή του». Ἑπομένως, ὄχι «ἀπὸ τὴ σκοπιὰ τοῦ ἀνθρώπινου ματιοῦ καὶ νοῦ»», ἀλλ' ἀπὸ τὴν ἄποψη τοῦ ἀτόμου —ὅπως φυσικὰ τὴν ἐννοεῖ ὁ νοῦς— θεωρεῖται τὸ στοιχεῖο αὐτὸ περιττό. Κι ὡστόσο καὶ ἡ τέτοια τοποθέτηση εὐσταθεῖ πολὺ λίγο. Πῶς μπορεῖ τὸ ἄτομο νὰ θεωρεῖ τέτοιες δυνατότητες περιττές, ἀφοῦ «παλεύει» γιὰ νὰ μὴν πραγματοποιηθοῦν καὶ καταστραφεῖ; Μᾶλλον ὡς ἐπικίνδυνες εὔλογο εἶναι νὰ τὶς θεωρεῖ. Ἀλλ' ὅπως κι ἂν δεχθοῦμε ὅτι τὶς θεωρεῖ ὡς δυνατότητες, μόλις γίνει μιὰ ἀπὸ αὐτὲς πραγματικότητα —καὶ εἶναι τότε ποὺ τὸ εἰρημένο στοιχεῖο «εἰσέρχεται στὸν κόσμο τοῦ ἀναγκαίου καὶ τοῦ πιθανοῦ» (ὅλα Β΄ 7, 27)—, τότε καταφανῶς τὴ θεωρεῖ ὄχι ὡς περιττή, ἀλλ' ὡς ὀλέθρια.

ΙΙ. Τὸ πιὸ πάνω θεμελιωτικὸ τῆς ὀνομασίας ἀπόσπασμα εἰσάγεται ἀπὸ τὸν ἑξῆς στοχασμό: «Περιττὸ σὲ σχέση μὲ τὸ ἀναγκαῖο εἶναι τὸ μὴ ἀναγκαῖο. Καὶ περιττὸ σὲ σχέση μὲ τὸ πιθανὸ εἶναι τὸ ἀπίθανο. Ἐνῶ τὸ ἀναγκαῖο μοιάζει ν' ἀποκλείει ὅ,τι εἶναι ἀντίθετο πρὸς τὸ ἀναγκαῖο, τὸ πιθανὸ δὲν ἀποκλείει διόλου τὸ ἀπίθανο» (Β΄ 7, 27). Καὶ λίγο πιὸ πρίν: «Περιττὸ εἶναι ἁπλούστατα ὅ,τι δὲν εἶναι οὔτε ἀναγκαῖο οὔτε πιθανό. Καὶ φυσικὰ ὅ,τι δὲν εἶναι οὔτε ἀδύνατο, γιατὶ τὸ ἀδύνατο ξεπερνάει καὶ τὸ περιττό» (Β΄ 7, 26). Παρατηρῶ ὅτι τὸ μὴ ἀναγκαῖο περιλαμβάνει, ἐκτὸς ἀπὸ τὸ περιττό, τὸ πιθανὸ καὶ τὸ ἀδύνατο. Ὥστε δὲν μένει παρὰ ὁ δεύτερος ὁρισμός. Ἀλλὰ δὲν μπορεῖ νὰ χαρακτηριστεῖ τὸ κάθε ἀπίθανο ὡς περιττό, ἐπειδὴ οὐσιαστικὰ τὸ ἀπίθανο δὲν εἶναι παρὰ τὸ λιγότερο ἢ τὸ πολὺ λίγο πιθανό, κι ἑπομένως ἀνήκει κι αὐτὸ στὸ στοιχεῖο «πιθανό». Ὥστε καὶ οἱ μὴ πραγματοποιούμενες δυνατὲς τροχιὲς τῶν ἠλεκτρονίων δὲν εἶναι ἀπίθανες ἀλλὰ πολὺ λίγο πιθανές: ὅσο λίγο πιθανὸ εἶναι νὰ διακόψει τὴν αὐτοσυντηρητική του ἐπαγρύπνηση — κατὰ τὸ προηγούμενο παράθεμα— τὸ ἄτομο. (Τὸ ἀνάλογο συμβαίνει καὶ μὲ τὴν αὐτοσυντηρητικὴ ἐπαγρύπνηση ἑνὸς ὁδηγοῦ αὐτοκινήτου).

Ὁ συγγραφέας καταπολεμεῖ εὔστοχα τὴ μαθηματικὴ ἀντίληψη ὅτι δὲν εἶναι δυνατὸ «ἕνα γεγονὸς ποὺ ὑπὲρ αὐτοῦ ἔχει μιὰ μοναδικὴ πιθανότητα ἐνῶ

ἔχει ἄπειρες ἐναντίον του» (Δ΄ 3, 61). Παρατηρεῖ πρῶτα ὅτι ἡ «σύλληψη τοῦ ἀπείρου (ὅπως ἄλλωστε καὶ τοῦ μηδενός) ποὺ κάνουν οἱ μαθηματικοί, καὶ ποὺ εἶναι βέβαια ἀναγκαία γιὰ τοὺς καθαρὰ μαθηματικοὺς συλλογισμούς, προπάντων γιὰ τὸν ἀπειροστικὸ διαφορικὸ λογισμό», εἶναι «πλασματική», δηλαδὴ «γίνεται ἕνα λάθος ποὺ εἶναι μικρὸ καὶ ἁπλούστατο ἀλλὰ ἔχει σημαντικὲς λογικὲς συνέπειες». Καὶ ὀρθὰ διορθώνει: «Ἂν ἡ ἐπέλευση ἑνὸς γεγονότος ἔχει πραγματικὰ ἄπειρες πιθανότητες ἐναντίον της, δὲν ἔχει ἁπλούστατα κ α μ ι ὰ ν ὑπὲρ αὐτῆς. Ἂν ἔχει ἔστω καὶ μιὰ μοναδικὴ ὑπὲρ αὐτῆς, δὲν ἀφαιρεῖται βέβαια ἡ πιθανότητα αὐτὴ ἀπὸ τὸ ἄπειρο τῶν ἀντίθετων καὶ ἀρνητικῶν πιθανοτήτων, ἀλλὰ ἐκάμαμε ἁπλούστατα λάθος στὸν ὑπολογισμό μας καὶ δ ὲ ν ἔχει ἄπειρες ἐναντίον της». Στὴ συνέχεια ἐπιχειρηματολογεῖ: «Καὶ αὐτὴ ἡ μοναδική, ὅσο ἀπίθανη καὶ νά 'ναι, δὲ μπορεῖ ν' ἀποκλεισθεῖ. Ἡ 'ἀπίθανη' βέβαια πιθανότητα δὲν εἶναι πιὰ πιθανότητα, μ' ἄλλα λόγια περιέχει μέσα της μιὰν ἀντίφαση πρὸς τὸν ἑαυτό της. Ἀκριβῶς ὅμως σ' αὐτὸ πρέπει νὰ καταλήξουμε. Ἡ τύχη ἢ ἡ σύμπτωση δὲν εἶναι τὸ ἀναγκαῖο, ἀλλὰ δὲν εἶναι οὔτε τὸ πιθανό. Ἡ τύχη ἢ ἡ σύμπτωση εἶναι τὸ μὴ ἀναγκαῖο καὶ ταυτόχρονα τὸ πέρα γιὰ πέρα ἀπίθανο, εἶναι τὸ περιττό» (ὅλα Δ΄ 3, 62).

Φοβοῦμαι ὅτι ἡ ἐπιχειρηματολογία αὐτὴ πάσχει ἀπὸ ἕνα ἀνάλογο λογικὸ λάθος μὲ τῆς πιὸ πάνω μαθηματικῆς ἀντίληψης: Διαπράττουμε δηλαδὴ ἀντίφαση στοὺς ὅρους χαρακτηρίζοντας τὴ μοναδικὴ θετικὴ πιθανότητα μέσα σ' ἕνα πλῆθος ἀρνητικῶν πιθανοτήτων ποὺ τείνει ἀλλὰ δὲν φτάνει στὸ ἄπειρο ὡς «πέρα γιὰ πέρα ἀπίθανη»· Γιατὶ τὸ «πέρα γιὰ πέρα ἀπίθανο» σημαίνει ἢ τὸ ἀπολύτως ἢ τὸ ἀπείρως ἀπίθανο· ἀφοῦ λοιπὸν ἡ πιθανότητά μας εἶναι μ ί α, δὲν μπορεῖ νὰ εἶναι ἀπολύτως ἢ ἔστω ἀπείρως ἀ π ί θ α ν η, ἐπειδὴ τότε δὲν εἶναι πιθανότητα. Ἀσφαλῶς πρόκειται γιὰ ἐξαιρετικὰ μεγάλη ἀπιθανότητα· ἀλλὰ ὅσο κι ἂν τὸ μέγεθος τῆς ἀπιθανότητάς της αὐξάνει, ὅσο κι ἂν τείνει, πάντως δὲν φτάνει στὸ ἄπειρο, ἀλλ' ἀφήνει πάντοτε ἕνα χῶρο πιθανότητας γι' αὐτή.

Τὸ συμπέρασμα εἶναι ὅτι ὁ συγγραφέας δὲν μπόρεσε νὰ συλλάβει ἐννοιολογικὰ τὸ περιττό, ἢ, ἀπὸ ἄλλη ἄποψη, τυχαῖο — ποὺ γιὰ τὴ σχέση τους ἂς ληφθεῖ ὑπόψη καὶ ἡ ἑξῆς διατύπωση: «Τὸ τυχαῖο ὡς στοιχεῖο τῆς ζωῆς ἀνταποκρίνεται στὸ περιττὸ ὡς στοιχεῖο τοῦ κόσμου» (Δ΄ 3, 60). Καὶ δὲν τὸ συνέλαβε ἐπειδή, ἐνῶ τὸ συνειδητοποίησε —σύμφωνα καὶ μὲ τὸ παράδειγμα τῶν τροχιῶν τῶν ἠλεκτρονίων— πάντως μέσα στὰ ὅρια τοῦ πιθανοῦ καὶ ἄλλωστε τοῦ ἀναγνώρισε μ ί α τουλάχιστον πιθανότητα, ὕστερα τὸ ἑρμήνευσε ὡς «πέρα γιὰ πέρα ἀπίθανο», δηλαδὴ οὐσιαστικὰ τὸ πέταξε ἔξω ἀπὸ τὰ ὅρια τοῦ πιθανοῦ: στοχασμὸς αὐτοαναιρούμενος ἀπὸ ἐσωτερικὴ ἀντίφαση.

III. Ὀφείλω νὰ τονίσω ὅτι δὲν εἶναι ἀπαραίτητο στοιχεῖο τῆς τύχης τὸ

ἐξαιρετικῶς ὀλίγο τῆς πιθανότητας. Γιὰ νὰ συνειδητοποιήσουμε τί εἶναι ἡ τύχη, χρήσιμο εἶναι νὰ διαφωτισθοῦμε ἀπὸ τὴν ἔννοια τῆς «συγχρονικότητας» (Synchronizität) τοῦ Κ. Γκ. Γιούγκ—τὴν ὁποία ἐπικαλεῖται ἄλλωστε ὁ συγγραφέας (βλ. Δ΄ 3, 63-64). Τύχη εἶναι ἐκεῖνο τὸ κατὰ κανόνα λίγο, ἢ πολὺ λίγο ἢ ἐξαιρετικὰ λίγο πιθανὸ (σπάνια ὅμως καὶ ἐκεῖνο τὸ πολὺ πιθανό) τὸ ὁποῖο, συμβαίνοντας, ἐπιφέρει σημαντικότατα ἀποτελέσματα. Ἡ ἐκπυρσοκρότηση τοῦ ὅπλου ποὺ περιεργάζομαι εἶναι φυσικὰ πολὺ λίγο πιθανή, ἢ ἔστω —ἂν εἶμαι ἐξαιρετικὰ ἔμπειρος καὶ προσεκτικός— ἐξαιρετικὰ λίγο πιθανή: πάντως ἂν δὲν ἐπιφέρει καμιὰ βλάβη, καταχωρίζεται στὴν ἔννοια τῆς πολὺ ἢ ἐξαιρετικὰ λίγης πιθανότητας· ἂν ἐπιφέρει (χτυπώντας ἐμένα ἢ κάποιον ἄλλον), τότε τοποθετεῖται κάτω ἀπὸ τὴν ἔννοια τῆς τύχης. Ἔτσι, κι ἕνα ἔντομο στὸ μάτι μου ἐνῶ ὁδηγῶ αὐτοκίνητο, ἂν μὲ ἀναγκάσει νὰ σταματήσω, ἀποτελεῖ ἁπλῶς ἐξαιρετικὰ λίγο πιθανὸ συμβάν· ἂν ὅμως σταθεῖ ἡ πρώτη αἰτία σὲ μιὰν ἁλυσίδα συμβάντων ποὺ θὰ καταλήξουν σὲ αὐτοκινητιστικὸ δυστύχημα, εἶναι τύχη. Τύχη εἶναι καὶ ἂν τὸ ἀναγκαστικό μου σταμάτημα ἔχει ὡς ἐπακόλουθο νὰ μὲ προσπεράσει μὲ τὸ αὐτοκίνητό του, κι ἔτσι νὰ μὲ δεῖ καὶ σταματήσει, ἕνα πρόσωπο, ποὺ ἐπιθυμοῦσα πάρα πολὺ νὰ συναντήσω ἀλλὰ εἶχα χάσει τὰ ἴχνη του καὶ δὲν ἤξερα πῶς νὰ τὸ βρῶ. Ἰδοὺ κι ἕνα παράδειγμα μὲ κατὰ τὸ δεύτερο μέρος του συμβὰν πολὺ πιθανό: Ὑποκύπτοντας στὴν ἀπειλὴ νὰ ἐκτελεστεῖ, ἀλλιῶς, προσφιλέστατό μου πρόσωπο, παίζω «ρωσικὴ ρουλέτα» μὲ ὀκτάσφαιρο περίστροφο στὸν κρόταφό μου: ἂν σκοτωθῶ (πιθανότητα 1:8), τύχη· ἂν σωθῶ (πιθανότητα 7:8), πάλι τύχη. Γιὰ νὰ περιλάβω καὶ τὴ μικροκοσμικὴ σφαίρα: Ἀπ᾽ ὅλες τὶς δυνατὲς τροχιὲς τῶν ἠλεκτρονίων τοῦ ἀτόμου ἡ πραγματοποίηση τῶν πολὺ λίγο πιθανῶν ἐκείνων ἡ ὁποία ἐπιφέρει τὴν καταστροφὴ τοῦ ἀτόμου ἀποτελεῖ, ὄχι φυσικὰ κάτι περιττό, ἀλλὰ κάτι ἀνάλογο πρὸς ἐκεῖνο ποὺ στὸ χῶρο τῆς ζωῆς συνειδητοποιεῖται ὡς τύχη.

Ἂς σημειώσω ἀκόμη καὶ τοῦτο: ἀντικρούοντας τὴ σχετικὴ ἀντίληψη τοῦ Ἐρρίκου Πουανκαρὲ ὅτι εἶναι ἀδύνατο νὰ ὑπάρξει στὰ τυχερὰ παιχνίδια ἰσότητα πιθανοτήτων, ἀλλὰ τουλάχιστον «κάποια ἀσύλληπτη μικρὴ αἰτία κάνει τὴ μιὰν ἀπ᾽ ὅλες τὶς πιθανότητες νὰ ἐπικρατήσει», ὁ συγγραφέας ὑποστηρίζει: «Δὲν ἀποκλείεται διόλου νὰ ὑπάρχουν καὶ στὰ τυχερὰ παιχνίδια ἀκραῖες περιπτώσεις ποὺ ἐπιτρέπουν μιὰν ἀπόλυτη ἰσότητα πιθανοτήτων ὡς τὴν ὕστατη ἀκριβῶς στιγμὴ ποὺ σημειώνεται τὸ ἀποτέλεσμα. Καὶ δὲν ἀποκλείεται νὰ μ ὴ ν παρεμβαίνει ὡς τὴν τελευταία στιγμὴ καμιὰ ᾽μικρὴ αἰτία᾽ ποὺ νὰ κάνει τὸ ἀποτέλεσμα ἀναγκαῖο» (ὅλα Δ΄ 3, 61). Ἡ σκέψη τοῦ συγγραφέα εἶναι ὅτι στὴν περίπτωση ἰσότητας τῶν πιθανοτήτων λειτουργεῖ τὸ τυχαῖο (βλ. Δ΄ 5, 65-66, τὸ σχετικὸ παράθεμα στὸ B4 II). Ὡστόσο ἡ ἰσότητα τῶν πιθανοτήτων εἶναι μιὰ μαθηματική, μιὰ λογικὴ ἐπομένως, ἰδεατότητα· ὥστε ἀποκλείεται μέσα στὴ φύση. Λόγω τῆς περιεχομενικῆς της δηλαδὴ πραγμα-

τικότητας ἡ φύση, καὶ στὴν πιὸ πρόσφορη περίπτωση, τείνει ἁπλῶς πρὸς τὶς μαθηματικὲς ἰδεατότητες ὡς πρὸς ὅριο ποὺ προσεγγίζεται ἀλλὰ δὲν ἐπιτυχχάνεται. Τὰ τυχερὰ βέβαια παιχνίδια προσεγγίζουν, ὡς τεχνητά, τὸ ὅριο αὐτὸ περισσότερο ἀπὸ τὴν τεχνικῶς ἀνεπεξέργαστη φύση, ἀλλὰ πάντως δὲν τὸ φτάνουν· ὥστε ἀφήνεται κι ἐδῶ ἀρκετὸ περιθώριο γιά, ὄχι μία μάλιστα, ἀλλὰ πολλὲς «μικρὲς αἰτίες» ποὺ διαφοροποιοῦν τὶς πιθανότητες.

4

Ι. Συμπεριλαμβάνω τώρα γιὰ λίγο καὶ τὰ ὑπόλοιπα τρία στοιχεῖα στὴ θεώρηση. Ὁ συγγραφέας ἐπανειλημμένα τονίζει ὅτι «τὰ στοιχεῖα ποὺ ἀπαρτίζουν τὸν κόσμο, δηλαδὴ τὸ σύμπαν, δὲ μπορεῖ νά 'ναι ἄλλα ἐκτὸς ἀπὸ τὸ ἀναγκαῖο, τὸ πιθανό, τὸ περιττὸ καὶ τὸ ἀδύνατο» (Β΄ 2, 17-18· βλ. καὶ Α΄ 7, 5). Δυσπιστεῖ φυσικὰ κανεὶς σὲ κάθε ὀντολογικὴ ἀπόφανση πού, βασισμένη σὲ ὅποια καὶ σὲ ὅσα δεδομένα ἔχουμε οἱ ἄνθρωποι, περιχαρακώνει τὸ ὂν μέσα στὰ πλαίσιά της ἀπορρίπτοντας τὴ δυνατότητα ὅτι τὰ ὑπερβαίνει. Πάντως τὸ ἀναγκαῖο ἀποτελεῖ ἐμπειρικὸ δεδομένο καὶ τελικὰ ἐπίσης τὸ πιθανό. Ἂν λοιπὸν κάτι συντελεῖται μέσα στὴ σφαίρα τῆς ἀναγκαιότητας παραβιάζοντάς την καὶ κρίνουμε ὅτι δὲν ἀνήκει οὔτε στὶς δύο ὑπόλοιπες σφαῖρες ποὺ δεχόμαστε ὡς χώρους τοῦ πραγματικοῦ ἢ τοῦ πραγματοποιήσιμου, δηλαδὴ οὔτε στὴ σφαίρα τοῦ πιθανοῦ οὔτε σ' ἐκείνη αὐτοῦ ποὺ ὁ συγγραφέας ἀποκαλεῖ περιττό, τότε εἴμαστε ὑποχρεωμένοι, θεωρώντας ἀπὸ τὴν ἐμπειρική μας ὀπτικὴ γωνία, νὰ τὸ ἐντάξουμε στὴ σφαίρα τοῦ ἀδύνατου. Τοῦτο, σὲ πρώτη κίνηση τοῦ στοχασμοῦ, σημαίνει ὅτι ἀρνούμαστε τὴ δυνατότητα ὅτι συντελεῖται πράγματι μέσα στὴν ἀναγκαιότητα κατὰ παραβίαση τῆς αἰτιοκρατικῆς της ἁλυσίδας. Ἂν ὅμως ἔχουμε δεδομένα ποὺ μᾶς πείθουν ὅτι ἐντούτοις συντελεῖται, τότε καταλήγουμε στὴν ὑπόθεση μιᾶς σφαίρας τοῦ ἀπὸ τὴν ἄποψη τῆς ἀναγκαιότητας ἀδύνατου, τὸ ὁποῖο ἐντούτοις κατὰ παραβίαση τῆς ἀναγκαιότητας πραγματοποιεῖται ὄντως. Φυσικά, ἑρμηνεύουμε αὐτὸ τὸ πραγματοποιημένο ἀδύνατο ὡς δημιουργικό, ὡς θαῦμα. Εἶναι ὅμως τόσο εὐρύτατη καὶ ἀπὸ πολλὲς πλευρὲς ἀόριστα ἀνοικτὴ ἡ ἔννοια τοῦ ἀδύνατου, ὥστε, μὲ τὴν προϋπόθεση ὅτι τὸ ἀναγκαῖο συμπληρώνεται ἐπαρκῶς γιὰ τὰ ἐξωθαυματουργικὰ φυσικὰ δεδομένα μας μὲ τὸ πιθανὸ καὶ τὸ «περιττό», μποροῦμε νὰ δεχτοῦμε τὸ ἀδύνατο γιὰ τὴν πλήρωση, ἢ τουλάχιστο κάλυψη τοῦ ὑπολοίπου τοῦ ἀπαραίτητου γιὰ τὴν ὁλοκλήρωση τῆς ὀντολογικῆς διαίρεσης, ἐξυπονοώντας βέβαια —πράγμα ὅμως ποὺ δὲν κάνει ὁ συγγραφέας— ὅτι τὸ ἀδύνατο δὲν περιλαμβάνει μόνο τὸ θαυματουργικὸ ἀλλὰ καὶ ὅ,τι ἄλλο ἐνδεχομένως δὲν εἶναι ἀναγκαῖο, πιθανὸ ἢ «περιττό».

ΙΙ. Περιορίζομαι καὶ πάλι στὸ «περιττό», τὸ πάντως τυχαῖο. Ἀποτελεῖ θετικοεπιστημονικὸ δογματισμὸ ΙΘ΄ αἰώνα ἡ ἀμφισβήτηση, μάλιστα ἡ ἄρ-

νηση τῆς τύχης. Πρόβλημα εἶναι ἡ ἑρμηνεία της. Ἀπὸ τὶς πολλὲς δυνατὲς ἑρμηνεῖες, ὁ συγγραφέας ἀκολουθεῖ τὴ θρησκευτική. Παραθέτω:

«Ὁ ἄνθρωπος δὲ μπορεῖ νὰ ἤρθε στὸν κόσμο χωρὶς λόγο. Δὲν ἔχω ὅμως τὸ δικαίωμα νὰ περιορίσω τὴ σκέψη μου αὐτὴ μονάχα στὴν παρουσία τοῦ ἀνθρώπου στὸν κόσμο. Τίποτε δὲν ὑπάρχει στὸν κόσμο χωρὶς λόγο. Οὔτε τὸ λιθάρι ὑπάρχει χωρὶς λόγο. Οὔτε ἡ ἄμμος τῆς ἐρήμου. Οὔτε ἡ θάλασσα. Οὔτε φυσικὰ τὸ φῶς καὶ τὸ σκοτάδι» (Γ΄ 2, 32).

«Ὁ Θεὸς δὲν ἀπαρτίζεται κἂν ἀπὸ τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου. Μετέχει σ᾽ αὐτὰ μόνο μὲ τὴ σημασία ὅτι τὰ προσδιορίζει, καὶ μάλιστα ἀπόλυτα» (Γ΄ 3, 34).

«Ὅπου οἱ πιθανότητες εἶναι ὡς τὴν τελευταία καὶ κρίσιμη στιγμὴ ἴσες, δὲν κερδίζει τὸ παιχνίδι —εἴτε τὸ παιχνίδι τῶν ζαριῶν, εἴτε τὸ παιχνίδι τῆς ζωῆς τῶν ἀνθρώπων— οὔτε τὸ ἀναγκαῖο οὔτε τὸ πιθανὸ ἀλλὰ κερδίζει ἡ τύχη, τὸ τυχαῖο, τὸ περιττό. Ἡ ρήση αὐτὴ δὲν ἀντιτίθεται διόλου στὴ Θεία Πρόνοια, δὲν ἀντιτίθεται στὸ θέλημα τοῦ Θεοῦ, γιατὶ ἁπλούστατα τὸ τυχαῖο ἢ περιττὸ δὲν εἶναι διόλου λιγότερο προδικασμένο ἀπὸ τὸ πιθανὸ ἢ καὶ τὸ ἀναγκαῖο. Θὰ μπορούσαμε μάλιστα, ἂν πάρουμε τὰ κριτήρια τῶν συλλογισμῶν μας ἀπὸ τὴν ἀσθενέστατη ἀνθρώπινη σκέψη, νὰ ποῦμε ὅτι τὸ τυχαῖο (τὸ περιττό) προβάλλει ἀμεσότερα συναρτημένο μὲ τὸ θέλημα τοῦ Θεοῦ, πολὺ ἀμεσότερα κι ἀπὸ τὸ πιθανὸ καὶ προπάντων ἀπὸ τὸ αἰτιοκρατικὰ ἀναγκαῖο» (Δ΄ 5, 65-66).

III. Πάνω σ᾽ αὐτὴ τὴ βάση καὶ γενικότερα μέσα στὸ πνεῦμα τοῦ συγγραφέα, θὰ προσπαθήσω, ξεκινώντας ἀπὸ τὰ προηγούμενα συμπεράσματα, νὰ ἐντοπίσω, νὰ συλλάβω ἑρμηνευτικὰ τὸ τυχαῖο. Ὁ συγγραφέας τὸ ἑρμηνεύει εἴτε ὡς μία ἀπὸ πολλὲς ἴσες πιθανότητες (ἀλλὰ ἔδειξα στὸ Β3ΙΙΙ ὅτι τέτοια ἰσότητα εἶναι στὴ φύση ἀδύνατη) εἴτε ὡς μ ί α πιθανότητα ἀπέναντι σὲ ἀναρίθμητες, ὄχι ὅμως ἄπειρες, ἀντίθετες πιθανότητες, τόσο πολυάριθμες ὥστε ἀπέναντί τους ἡ μοναδικότητα τῆς πιθανότητάς μας τὴν καθιστᾶ μὴ πιθανότητα, ἡ πιθανότητά μας ἐκπίπτει ἀπὸ τὸ χῶρο τοῦ πιθανοῦ σ᾽ ἐκεῖνον τοῦ μὴ πιθανοῦ (ἀλλ᾽ αὐτὴ ἡ ἑρμηνεία, βλ. Β3ΙΙ, αὐτοεκρηγνύεται ὡς ἀντιφατικὴ κατὰ τοὺς ὅρους της, μάλιστα σύμφωνα μὲ τὸν ἴδιο τὸ συγγραφέα). Ὅπως καταδείχτηκε μὲ τὰ παραδείγματα τοῦ Β3ΙΙΙ, τὸ τυχαῖο ἀνήκει στὸ χῶρο τοῦ πιθανοῦ, κατὰ κανόνα στὸν τομέα τοῦ λίγο ἢ πολὺ λίγο ἢ ἐξαιρετικὰ λίγο πιθανοῦ, σπάνια καὶ στὸν τομέα τοῦ πολὺ πιθανοῦ.

Τὸ ἑξῆς χωρίο τοῦ συγγραφέα θὰ ὑποβοηθήσει τὴν ἑρμηνευτικὴ ἔρευνα: «Ὅ,τι εἶναι περιττὸ πρέπει νὰ ὑποτεθεῖ ὅτι βρίσκεται ἔξω ἀπὸ κάθε φυσικὴ ἀναγκαιότητα, ὅπως ἐκφράζει τὴν ἀναγκαιότητα ἡ κλασικὴ ἔννοια τῆς φυσικῆς αἰτίας, ἀλλὰ κι ἔξω ἀπὸ κάθε φυσικὴ πιθανότητα, ὅπως ἐκφράζουν τὴν τέτοια πιθανότητα οἱ συναρτήσεις τῶν πιθανοτήτων ποὺ ἐπάνω τους βασίζεται ἡ θεωρία τῶν κουάντων» (Α΄ 6, 4).

Φρονῶ λοιπὸν ὅτι τὸ τυχαῖο εἶναι ἐκεῖνο τὸ πιθανὸ τὸ ὁποῖο πραγματοποιεῖται ἐκεῖ καὶ τότε ποὺ πρέπει, ποὺ ἡ πραγματοποίησή του δηλαδὴ ἐπιφέρει ἀποφασιστικὰ ἀποτελέσματα, τέτοια ποὺ δὲν θὰ παρουσιάζονταν ἂν αὐτὸ δὲν εἶχε πραγματοποιηθεῖ ἢ εἶχε πραγματοποιηθεῖ ἀλλοῦ ἢ ἄλλοτε ἢ ἄλλοτε καὶ ἀλλοῦ. Φυσικά, δὲν ἀποκλείεται νὰ ἔγινε ἡ πραγματοποίησή του ἐκεῖ καὶ τότε ποὺ ἔπρεπε, σύμφωνα μὲ τοὺς νόμους τῶν πιθανοτήτων: τί ἀποκλείει ἀπὸ 99999 λαχνοὺς ποὺ μὲ καταδικάζουν σὲ θάνατο νὰ τραβήξω τὸν 1 ποὺ μὲ σώζει; Ἡ πραγματοποίηση ὅμως μιᾶς τόσο λιγοστῆς πιθανότητας εἶναι τόσο ἀσύμμετρη πρὸς τὴν ἀποφασιστικὴ σημαντικότητα τοῦ ἀποτελέσματός της, ὥστε ὑποχρεώνεται κανεὶς νὰ σκεφτεῖ κάποιαν ἐξωφυσικὴ δύναμη, ἔξω δηλαδὴ ἀπὸ τοὺς νόμους τῆς αἰτιοκρατούμενης καὶ τῆς πιθανοκρατούμενης ἀδράνειας (τὴ Θεία Πρόνοια ἢ τὸ θέλημα τοῦ Θεοῦ, κατὰ τὸ συγγραφέα), ἡ ὁποία παρεμβαίνοντας εἰς βάρος ὅλων τῶν ἄλλων πιθανοτήτων προωθεῖ μεροληπτικὰ τὴν πιθανότητα ποὺ πραγματοποιούμενη θὰ συνεπιφέρει ἀποφασιστικὰ ἀποτελέσματα, τ' ἀποφασιστικὰ μάλιστα ἀποτελέσματα ποὺ ἡ ἴδια ἡ ἐξωφυσικὴ δύναμη διὰ τῆς πιθανότητας αὐτῆς ἐπιδιώκει· καὶ μὲ τὸν τρόπο αὐτὸν ἐπιβάλλει τὴν πραγματοποίησή της.

Ὑπενθυμίζω —ἀπὸ τὶς πολυάριθμες ποὺ θὰ μποροῦσα— τὴν περίπτωση τοῦ Μεγάλου Ἀλεξάνδρου, ἐπειδὴ αὐτὸς εἶναι ὁ ἄνθρωπος τῆς πολιτικῆς δράσης ποὺ περισσότερο ἀπὸ κάθε ἄλλον ἐδημιούργησε ἱστορία, μιὰν οἰκουμενικῆς σημασίας ἱστορικὴ περίοδο εὐρύτατη καὶ ἀρκετὰ μακραίωνη, τὴν ἑλληνιστική, ποὺ χωρὶς αὐτὸν δὲν θὰ εἶχε δημιουργηθεῖ καὶ χωρὶς αὐτὴ θὰ ἦταν ἀλλιώτικη ἡ παγκόσμια ἱστορία· πολὺ περισσότερο ἐπειδὴ ὁ Ἀλέξανδρος στάθηκε, κατ' ἄνθρωπον φυσικά, ἀντάξιος τῆς περιόδου ποὺ ξεκίνησε ἀπ' αὐτόν, στάθηκε ἀληθινὰ ὁ πρωτουργός της — ἐνῶ π.χ. ὁ Μωάμεθ (ὁ ὁποῖος ἄλλωστε ὑπῆρξε δευτερευόντως ἄνθρωπος τῆς πολιτικῆς δράσης) στάθηκε ὄχι ἀσφαλῶς ὡς πρὸς τὸ θρησκευτικὸ ἀλλ' ὡς πρὸς τὸ ἐλεύθερα πολιτιστικὸ στοιχεῖο τοῦ μωαμεθανικοῦ κόσμου παραίτιος. Οἱ Ἀρχαῖοι εἶχαν μιλήσει «περὶ τῆς Ἀλεξάνδρου τύχης», καὶ πράγματι σὲ πολλὰ κρίσιμα σημεῖα διαβλέπει κανεὶς τὴν «τύχη» ν' ἀνοίγει τὸ δρόμο στόν, ἐνεργητικότατον ἄλλωστε, μεγαλοφυέστατον αὐτὸν ἄνδρα. Θὰ περιορισθῶ ὡστόσο σ' ἕνα δεδομένο: στὴ σύλληψή του. Ἀναλογιζόμαστε πῶς μπόρεσε πρῶτα νὰ ἐπιτευχθεῖ αὐτὴ ἡ ἐξαίσια συγκρότηση δύο παράλληλων (τοῦ Φιλίππου καὶ τῆς Ὀλυμπιάδας) ἀλυσίδων ἀπὸ ὑπερπολυάριθμα, μικρότερα καὶ μεγαλύτερα, εὐνοϊκότατα συμβάντα, ὄχι μόνον ὀργανικὰ ἀλλὰ καὶ κοινωνικά, ποὺ κατέληξαν στὴν σχεδὸν σύγχρονη παραγωγὴ δύο ἐνδιάθετα μεγαλοφυῶν, ἐξαίρετα ταιριαστῶν ἀλλὰ βέβαια καὶ βραχύβιων πάντως γεννητικῶν κυττάρων καὶ κατόπιν στὴν ἀκόμη πιὸ ἐξαίσια, μέσα στὸν σύντομο διαθέσιμο χρόνο, συνένωση τῶν τελευταίων, τὴ δυνατοποιημένη μὲ τὸ γάμο ἤδη τῶν φορέων τους ἀλλὰ καὶ μὲ τὴ συνδρομὴ ποικίλων περιστάσεων ποὺ δὲν ἀπομάκρυναν

τότε τὸν πολυπράγμονα καὶ πολυγαμικότατο Φίλιππο ἀλλὰ μᾶλλον τὸν ὥθησαν στὴν κλίνη τῆς γυναικός του; Γιατὶ βέβαια εἶναι ἀδιανόητο πὼς οἱ ἀδένες τῶν γονέων τοῦ Μεγάλου Ἀλεξάνδρου ὑπῆρξαν ἀκένωτη πηγὴ μεγαλοφυῶν γεννητικῶν κυττάρων· ἄλλωστε ὡς πρὸς τὸν Φίλιππο ἔχουμε τὸ δεδομένο τῆς αὐταδέλφης τοῦ Ἀλεξάνδρου Κλεοπάτρας, ἀνθρώπου μὲ συνηθισμένο ἐπίπεδο ἱκανοτήτων, καὶ τοῦ ἑτεροθαλοῦς (ἀπὸ ἄλλη μητέρα) ἀδελφοῦ του Ἀρριδαίου, ἀνθρώπου μὲ μειωμένη βουλητική, ἴσως καὶ διανοητικὴν ἱκανότητα. Φοβοῦμαι ὅτι θ' ἀποτελοῦσε ἀκραία ἁπλοϊκότητα ὀφειλόμενη σὲ δογματικὸ πεῖσμα νὰ μὴν ὑποψιάζεται κανεὶς τὴν ἀδιάλειπτη μάλιστα στὴν περίπτωση τούτη παρέμβαση κάποιου ἄλλου παράγοντα ἀλλὰ νὰ ἑρμηνεύει τὴν πολυσυνθετότατη αὐτὴ διαδοχὴ εὐστοχίας, ποὺ κατέληξε στὴ συγκρότηση τοῦ μεγαλοφυοῦς πρωτοκυττάρου τοῦ Ἀλεξάνδρου μὲ μιὰ τυφλὴ πιθανοκρατία πάνω σὲ ἀδρανή. Δὲν εἶναι ἄλλωστε μοναδικὴ πραγμάτωση ὁ Μέγας Ἀλέξανδρος· ὑπάρχουν καὶ πολυάριθμες ἄλλες τόσο στὸν τομέα τῆς πολιτικῆς δράσης ὅσο καὶ στοὺς ἄλλους τομεῖς. Ὀρθὰ λοιπὸν ὁ συγγραφέας ξεχωρίζει ἀπὸ τὸ πιθανὸ ποὺ ὑπόκειται στοὺς νόμους τῶν πιθανοτήτων τὸ «τυχαῖο». Τὸ τελευταῖο εἶναι, κατὰ τὴν πιὸ πάνω διερεύνηση, καὶ αὐτὸ πιθανό, ἀλλὰ ἐκεῖνο τὸ πιθανὸ πού, γιὰ νὰ πῶ ἔτσι, «κληρώνεται» ὕστερα ἀπὸ μεροληπτικὴ ὑπὲρ αὐτοῦ παρέμβαση ἑνὸς μεταφυσικοῦ παράγοντα. Ἔτσι, μόνο φαινομενικὰ γίνεται «κλήρωση», ἐνῶ στὴν πραγματικότητα πρόκειται γιὰ ἐπιλογή. Εἶναι ὅμως ἐπιλογὴ ἀνάμεσα σὲ πιθανὰ καὶ ἄρα μέσα στὸ χῶρο τῆς φύσης πραγματοποιήσιμα, ἐπιλογὴ τοῦ πιὸ πρόσφορου ἀπὸ τὰ πιθανά — ἀνεξάρτητα ἂν αὐτὸ εἶναι ἐξαιρετικὰ λίγο, πολὺ λίγο, λίγο, ἢ ἐνδεχομένως καὶ πολὺ πιθανό. Ἂν τώρα δὲν ἀρκεῖ ἐπιλογὴ ἀνάμεσα στὰ πιθανὰ ἀλλὰ χρειάζεται πραγμάτωση ἑνὸς μὴ πραγματοποιήσιμου μέσα στὸ χῶρο τῆς φύσης, τότε ὁ μεταφυσικὸς παράγοντας ἐνεργεῖ δημιουργικά, θαυματουργικά, πραγματώνει ἐκεῖνο ποὺ κατὰ τὴ λειτουργία τῆς φύσης εἶναι ἀδύνατο.

5

Ι. Περνῶ στὸ «ἀδύνατο», τὸ θαυματουργικό, τὸ δημιουργικό. Γιὰ τὸ συγγραφέα εἶναι, ὅπως ἤδη παρέθεσα (βλ. Β2Ι), τὸ στοιχεῖο «τὸ λιγότερο ἀμφίβολο ἀπ' ὅλα» (Γ΄ 10, 54). Γιὰ καμιὰν ἄλλη ὑποψία του ὁ συγγραφέας δὲν εἶναι τόσο λίγο ἀβέβαιος (γιὰ νὰ μὴ πῶ: τόσο ἀκλόνητα βέβαιος) ὅσο γι' αὐτή. Τὸ δεδομένο ὅπου στηρίζεται εἶναι τὸ ἀνθρώπινο πνεῦμα. Τὸ θεωρεῖ τόσο ἐξωφυσικὸ στὴν οὐσία του, τόσο ριζικὰ διαφορετικὸ ἀπὸ τὴν ἀναγκαιότητα καὶ πιθανότητα τῆς φύσης ἀλλὰ καὶ ἀπὸ τὴν ἔλλειψη συνείδησης ποὺ τὴ χαρακτηρίζει (ἀκόμη καὶ ἀπὸ τὴν ἀναυτοσυνειδησία τῶν ἄλλων ἔμβιων ὄντων), ὥστε τὸ ἑρμηνεύει ὡς πιστοποίηση τῆς παρουσίας τοῦ ἀδύνατου μέσα στὴ φύση· καὶ καθὼς τοῦ ἀναγνωρίζει καὶ δημιουργικότητα, ἑρμηνεύει καὶ τὸ ἀδύνατο θετικὰ ὡς θαυματουργικό, δημιουργικό.

Δὲν εἶναι ὅμως στὸ ἀνθρώπινο πνεῦμα μόνο ποὺ βλέπει ὁ συγγραφέας τὴν παρουσία τοῦ ἀδύνατου· ὅλη τὴ φύση τὴ θεωρεῖ πραγμάτωμα ἀδύνατου, πραγμάτωμα ἑνὸς θαύματος, ἑνὸς δημιουργικοῦ θὰ ἔλεγα γενηθήτω, ποὺ πηγή του εἶναι ἕνας δημιουργικὸς παράγοντας, τὸ παγκόσμιο πνεῦμα. Τῆς ἀντίληψής του αὐτῆς τὰ θεμέλια συγκροτεῖ κυρίως μὲ γενικότατους συλλογισμούς, τοὺς ὁποίους τώρα θὰ ἐκθέσω συνοπτικὰ καὶ κριτικὰ θὰ ἐξετάσω. Ἀναπτύσσονται στὸ Β΄ 8, 28-31, καὶ στὰ Δ΄ 7, 70-71 καὶ Δ΄ 10, 76-77· ἐκεῖ βρίσκονται καὶ τὰ χωρία ποὺ θὰ παρατεθοῦν.

Δύο εἶναι, γράφει ὁ συγγραφέας, οἱ «ὑποθέσεις», οἱ «μεγάλες ὑποψίες ποὺ ἔχει ὁ ἄνθρωπος»· κατὰ τὴ μία «τὰ πάντα γίνονται», κατὰ τὴν ἄλλη «τίποτε δὲ γίνεται ἀλλὰ τὰ πάντα εἶναι» (ὅλα 28). Ξεκινῶ, ὅπως κι ἐκεῖνος, ἀπὸ τὴν πρώτη. Παραθέτω πρῶτα ὁλόκληρον τὸ συλλογισμὸ τοῦ συγγραφέα: «Ἂν τὰ φαινόμενα ποὺ μᾶς κάνουν νὰ νομίζουμε ὅτι τὰ πάντα γίνονται εἶναι ἡ οὐσία τοῦ κόσμου, τότε καθετὶ τὸ ἀνύπαρκτο, ποὺ δὲν ἔχει γίνει ὑπαρκτό, πρέπει νὰ προκύψει κατὰ κάποιο βαθμὸ ἀπὸ τὸ ἀπόλυτο τίποτε. Ἂν τὰ πάντα γίνονται καὶ ἂν ἡ ἀρχὴ αὐτὴ ἀφορᾶ τὴν ἴδια τὴν οὐσία τοῦ σύμπαντος καὶ ὄχι μόνο τὰ φαινόμενα, τότε ὄχι μόνο τὸ πρωταρχικὸ μοναδικὸ ἄτομο τοῦ Ἀββᾶ Λεμαῖτρ ἢ ὁ πρωταρχικὸς ἀτμὸς ἀσύλληπτα μεγάλης θερμοκρασίας τοῦ Τζὼρτζ Γκάμοου, ποὺ ἦταν ὁ πυρήνας τοῦ σύμπαντος, πρέπει νὰ ἔχουν προκύψει ἀπὸ τὸ ἀπόλυτο τίποτε, ἀλλὰ καὶ καθετὶ τὸ ἀνύπαρκτο ποὺ γίνεται ὑπαρκτὸ μέσα στὸ σχηματισμένο σύμπαν πρέπει νὰ θεωρηθεῖ ὅτι προκύπτει, κατὰ ἕνα μικρὸ ἢ μεγάλο ποσοστὸ τῆς συστατικῆς του οὐσίας, ἀπὸ τὸ ἀπόλυτο τίποτε. Καὶ ἂν αὐτὸ εἶναι σωστό, τότε πρέπει νὰ παραδεχτοῦμε ὅτι ἀπὸ τὸ ἀπόλυτο τίποτε μπορεῖ νὰ προκύψει κάλλιστα καὶ κάτι ποὺ ὁλόκληρη ἡ συστατικὴ οὐσία του (καὶ ὄχι μόνο ἕνα ποσοστὸ τῆς οὐσίας του) ἀνήκει στὴ σφαίρα τοῦ ἀδύνατου. Ἡ μετάβαση ἀπὸ τὸ ἀπόλυτο τίποτε στὸ ὑπαρκτὸ εἶναι ἀκριβῶς τὸ ἀδύνατο. Ἡ μετάβαση αὐτὴ —εἴτε ὡς ὁλική, δηλαδὴ ἀπὸ τὸ ἀπόλυτο τίποτε πρὸς τὸν πρῶτο πυρήνα τοῦ κόσμου, εἴτε ὡς μερική, δηλαδὴ ὡς προσθήκη ἑνὸς ἀπόλυτα νέου μορίου στὴ συστατικὴ οὐσία τοῦ ὑπαρκτοῦ ποὺ ἐξελίσσεται καὶ γίνεται— εἶναι ἡ Δημιουργία. Ἄρα, τὸ ἀδύνατο καὶ ἡ Δημιουργία εἶναι δυὸ ἔννοιες ποὺ ταυτίζονται» (28-29).

Οἱ συλλογισμοὶ καὶ τὰ συμπεράσματα αὐτὰ εἶναι ὀρθά, μόνο ἂν ἡ θεμελιακὴ αὐτὴ ὑπόθεση ὅτι «τὰ πάντα γίνονται» ἀναφέρεται σὲ δημιουργικὴ συνάρτηση:

> «Πῶς ὅλα στὸ ὅλο ὑφαίνονται μαζί,
> τὸ ἕνα στ᾽ ἄλλο ἐνεργεῖ καὶ ζεῖ»
> *(Φάουστ 1).*

Ὅμως δὲν ἀναφέρεται σὲ τέτοια συνάρτηση, δὲν ἀναφέρεται σὲ γινόμενα πάντα ποὺ εἶναι δημιουργικά, γιατὶ σὲ τέτοια «πάντα» ἡ δημιουργία εἶναι

ἐγγενής, ἄρα ὄχι ἀδύνατη, ἐνῶ ὁ συγγραφέας ἀναζητεῖ τὴ δημιουργία ἐκεῖ ὅπου εἶναι ἐγγενῶς ἀδύνατη, μέσα στὸ χῶρο δηλαδὴ τοῦ ἀναγκαίου καὶ τοῦ πιθανοῦ. Σ' αὐτὸν λοιπὸν τὸ χῶρο, ποὺ ἀποτελεῖ μιὰ παγκόσμια αἰτιοκρατικὴ συνάρτηση, ὑπάρχει γένεση· ὁ ἴδιος ἄλλωστε ὁ συγγραφέας μιλάει γιὰ «τὸ δυνατὸ (ὡς ἀναγκαῖο ἢ πιθανὸ ἢ ἔστω ὡς περιττό)», κι ἀκόμη μεταχειρίζεται τὶς ἐκφράσεις: «τὸ γίγνεσθαι, δηλαδὴ τὸ δυνατό ...», «δηλαδὴ μὲς στὸ δυνατό, μὲς στὸν φυσικὸ κόσμο» (ὅλα 30). Ἡ γένεση λοιπὸν αὐτή, ὡς ἀναγκαία γένεση ἀποτελεσμάτων ἴσων μὲ τὰ αἴτια —αὐτὸ θὰ πεῖ αἰτιότητα—, ἀποκρούει τὸ δεύτερο συμπέρασμα τοῦ συγγραφέα ὅτι «καὶ καθετὶ τὸ ἀνύπαρκτο ποὺ γίνεται ὑπαρκτὸ μέσα στὸ σχηματισμένο σύμπαν πρέπει νὰ θεωρηθεῖ ὅτι προκύπτει, κατὰ ἕνα μικρὸ ἢ μεγάλο ποσοστὸ τῆς συστατικῆς του οὐσίας, ἀπὸ τὸ ἀπόλυτο τίποτε». Τὸ καθετὶ δηλαδὴ ποὺ γίνεται αἰτιοκρατικὰ ὑπαρκτὸ ἐμπεριέχεται ἐξ ὁλοκλήρου στὶς αἰτίες του, καὶ δὲν ἔχει οὔτε τὸ παραμικρὸ ποσοστὸ τῆς συστατικῆς του οὐσίας δημιουργημένο ἀπὸ τὸ ἀπόλυτο τίποτε. Φυσικά, μπορεῖ νὰ ὑποστηριχθεῖ —μὲ πόση βασιμότητα θὰ τὸ ἐξετάσουμε πιὸ κάτω— ὅτι κάτι ποὺ γίνεται αἰτιοκρατικὰ ὑπαρκτὸ μπορεῖ νὰ δεχτεῖ ἕνα ποσοστὸ τῆς οὐσίας του μὲ δημιουργία ἀπὸ τὸ ἀπόλυτο τίποτε, ἀλλὰ θὰ τὸ δεχτεῖ γιὰ νὰ γίνει διαφορετικὸ ἀπ' ὅ,τι θὰ γινόταν αἰτιοκρατικά. Ὅμως αὐτὸ εἶναι ἄλλο ζήτημα, κι ἔτσι δὲν ἀλλοιώνεται ἡ βάση τῶν πιὸ πάνω συλλογισμῶν καὶ συμπερασμάτων τοῦ συγγραφέα —ποὺ εἶναι, ὅπως λίγο πιὸ πρὶν ἔδειξα, ὅτι τὰ πάντα γίνονται αἰτιοκρατικά— ἀλλ' ἁπλῶς διευρύνεται. Τέτοια διεύρυνση ἀλλ' ὄχι ἀλλοίωση τῆς συλλογιστικῆς βάσης προϋποθέτει τὸ τρίτο συμπέρασμα τοῦ συγγραφέα ὅτι «μπορεῖ νὰ προκύψει... κάτι» ποὺ νὰ εἶναι ὁλόκληρο δημιουργημένο. Τὸ λάθος τοῦ δεύτερου συμπεράσματος ἔγκειται στὸ ὅτι ἀναφέρεται στὸ καθετί, καὶ ὄχι σ' ἕνα ἐνδεχόμενο κάτι. (Ὅμως στὸ Γ3 Ι θὰ δικαιωθεῖ μερικὰ ἡ ἀναφορὰ αὐτὴ στὸ καθετί).

ΙΙ. Ἐπανέρχομαι στὸ πρῶτο συμπέρασμα, ποὺ ἀναφέρεται στὸ «πρῶτον κινῆσαν», στὴν ἀρχικὴ κίνηση τοῦ ὑποτεθειμένου παγκόσμιου αἰτιοκρατικοῦ μηχανισμοῦ. Κάθε αἰτιοκρατικὴ συνάρτηση δὲν μπορεῖ λογικὰ νὰ ὑποτεθεῖ οὔτε ὅτι ἀναδρομεῖ στὸ ἄπειρο (γιατὶ ἡ «ἀναδρομὴ στὸ ἄπειρο» εἶναι λογικὸ σφάλμα) οὔτε ὅτι ἀποτελεῖ μιὰ κλειστὴ ἀεικινησία (γιατὶ ἔτσι τὸ ἀποτέλεσμα τίθεται αἴτιο τοῦ αἰτίου του, τὸ τελικὸ δηλαδὴ ἀποτέλεσμα τίθεται αἴτιο τοῦ ἀρχικοῦ αἰτίου). Εἶναι λοιπὸν λογικὰ ἐπιβεβλημένο νὰ δεχθοῦμε ὅτι —γιὰ νὰ ἐκφρασθῶ παραστατικά— κάποτε ξάφνου παρουσιάστηκε αὐτὸ τὸ γιὰ τὴν παγκόσμια αἰτιοκρατικὴ γενεσιακὴ συνάρτηση ἀδύνατο: ἡ ἀρχικὴ γένεσή της.

Ἡ ἀντίληψη αὐτὴ εἶναι ἕνα ἀπὸ τὰ θεμέλια, ἴσως ἡ θεμελιακότερη τοῦ ὅλου μεταφυσικοῦ οἰκοδομήματος τοῦ συγγραφέα. Γι' αὐτό, δὲν θ' ἀρκεσθῶ

στὴ δική μου συλλογιστικὴ ἀλλὰ θὰ ἐπικαλεσθῶ ὑπὲρ αὐτῆς τὶς διαπιστώσεις μιᾶς καθαρὰ λογικῆς διερεύνησης τοῦ ὅλου θέματος ποὺ γίνεται στὸ φωτεινότατο καὶ θαυμαστὰ ἀπροκατάληπτο λογικὸ (τυπικῆς ὀντολογίας) ἔργο τοῦ Νικολάι Χάρτμαν *Δυνατότητα καὶ Πραγματικότητα* (Nicolai Hartmann: *Möglichkeit und Wirklichkeit*, 1937, 1966[3]).

Ὁ Νικολάι Χάρτμαν χωρίζει τὰ ὄντα σὲ ἀναγκαῖα καὶ τυχαῖα· στὰ τελευταῖα περιλαμβάνει ὅλα τὰ μὴ ἀναγκαῖα, ἐπειδὴ στὸ λογικὸ βλέμμα προβάλλουν ὅλα ὡς τυχαῖα: «Κάθε ὂν εἶναι λοιπὸν εἴτε ἀναγκαῖο εἴτε τυχαῖο» (Κεφ. 27Α). Παραθέτω περαιτέρω διαπιστώσεις του: «Κάθε καθορισμὸς ἔχει τὸ χαρακτήρα τῆς σειρᾶς καὶ σχηματίζει μιὰ συνεχιζόμενη διαπλοκή (Nexus). Ἐμπερικλείει λοιπὸν μιὰν ἀναδρομή, ἡ ὁποία ἐκτείνεται ὅλο καὶ πιὸ πίσω καί, μὲ τοῦτο, ἐξ-άγει σὲ 'πρῶτα μέλη' τῆς σειρᾶς, στὰ ὁποῖα ὅμως αὐταναιρεῖται. Τὸ νόημα τοῦ 'πρώτου μέλους' εἶναι ὅτι πίσω ἀπ' αὐτὸ δὲν στέκουν ἄλλα μέλη, ποὺ 'ἐξαιτίας' τους κάτι εἶναι μέσα στὴν πραγματικότητα ἀναγκαῖο (real notwendig) ἢ θὰ μποροῦσε ἔστω νὰ εἶναι μέσα στὴν πραγματικότητα δυνατό. Καὶ ἐπειδὴ ἀπὸ τὸ πρῶτο μέλος κρέμεται πάντοτε τὸ ὅλο τῆς σειρᾶς καί, μὲ τοῦτο, ἡ ἴδια ἡ διαπλοκὴ ἡ πραγματική, ἄρα μὲ τὴν τυχαιότητα τοῦ πρώτου μέλους συνδέεται ἡ τυχαιότητα τοῦ ὅλου. Ἀπὸ αὐτὴ τὴν ἄποψη, τὸ ὅλο τῆς σφαίρας τοῦ πραγματικοῦ (Realsphäre) εἶναι καὶ μένει καθ' ἑαυτὸ τυχαῖο» (Κεφ. 27Β). «Στὴν ἀναγκαιότητα ἀνακύπτει ἡ ὁριακὴ ἔννοια μιᾶς ἀναγκαῖα ἀναδυόμενης ἀπὸ τὴν ἴδια τυχαιότητας... Ἡ ὁριακὴ αὐτὴ ἔννοια ... ἀνήκει οὐσιαστικὰ κι ἐσωτερικὰ στὴν ἀναγκαιότητα, ἡ ἴδια ἡ σχεσιακότητα (Relationalität) τῆς τελευταίας τὴν ἀπαιτεῖ ... Ἡ ἀναγκαιότητα ἔχει τὸ ἰδιάζον ἐπάνω της γνώρισμα νὰ ἀναιρεῖ τὴν ὀντική της προϋπόθεση καί, μὲ τοῦτο, τὸν ἴδιο της τὸν ἑαυτό — ὄχι βέβαια μέσα στὰ ὅρια τῆς σφαίρας ὅπου κυριαρχεῖ, ἀλλὰ πάνω σ' αὐτά. Γιατὶ στὴν οὐσία τῆς ἐξωτερικῆς της σχετικότητας (Relativität) εἶναι νὰ παραπέμπει διαρκῶς πίσω ἀπὸ τὸ καθετὶ σὲ κάτι ἄλλο καί, μὲ τὴν ἀναδρομὴ αὐτή, νὰ μὴν μπορεῖ νὰ σταματήσει ἕως ὅτου φτάσει πάνω στὰ ὅρια τῆς ὑφιστάμενης ὀντικῆς συνάρτησης. Τὸ πρῶτο μέλος τῆς ἁλυσίδας εἶναι πάντοτε ἁπλῶς ὑπαρκτὸ (wirklich) χωρὶς νὰ εἶναι ἀναγκαῖο. Τοῦτο σημαίνει ὅτι εἶναι τυχαῖο. Αὐτὸ ὀφείλεται στὸ ὅτι ἡ ἐξωτερικὴ σχετικότητα διακόπτεται πάνω στὰ ὅρια τῆς σφαίρας... Ἑπομένως... δὲν ὑπάρχει ἀναγκαιότητα χωρὶς τυχαιότητα, μπορεῖ ὅμως νὰ ὑπάρχει τυχαιότητα χωρὶς ἀναγκαιότητα» (Κεφ. 10Α). «Νὰ εἶναι κάτι τὸ αἴτιο γιὰ κάτι, δὲν σημαίνει καθόλου ὅτι εἶναι ἀναγκαῖο, ἀλλὰ ὅτι συνεπάγεται ἕνα ἀναγκαῖο ἀποτέλεσμα. Στὴ σχέση αἰτίου καὶ ἀποτελέσματος εἶναι γενικὰ μόνο τὸ ἀποτέλεσμα ἀναγκαῖο (ἐξαιτίας τοῦ αἰτίου), ποτὲ ὅμως τὸ ἴδιο τὸ αἴτιο. Ἀλλὰ γιὰ τὴν ἀναγκαιότητα τοῦ ἀποτελέσματος ἀρκεῖ ... νὰ εἶναι τὸ αἴτιο ὑπαρκτό» (Κεφ. 10Β).

Γυρίζω στὴ δική μου συνάρτηση στοχασμοῦ πάνω στὴ βάση τοῦ κανελ-

λοπουλικοῦ ἔργου: Πῶς θὰ ἦταν πιὸ εὔλογο οὐσιαστικὰ νὰ ἐννοηθεῖ αὐτὴ ἡ μὴ ἀναγκαία ἀρχικὰ γένεση ἀπὸ τὴν ὁποία ξεκίνησε ἡ παγκόσμια αἰτιοκρατικὴ γενεσιακὴ συνάρτηση, ἂν ὄχι ὡς δημιουργία;

Ἀπὸ τὴ θεμελιακὴ ἑπομένως ὑπόθεση ὅτι «τὰ πάντα γίνονται» —τὰ πάντα ἐξυπονοούμενα ὡς ἀναγκαιοκρατούμενα καὶ πιθανοκρατούμενα καὶ ἡ καθολική τους ἄρα γένεση ὡς αἰτιοκρατική— μπορεῖ μὲ λογικὴ ἐγκυρότητα νὰ συναχθεῖ μιὰ δημιουργία, ἕνα θαῦμα κατὰ τὴν ἀρχικὴ ἐμφάνιση αὐτῆς τῆς παγκόσμιας αἰτιοκρατικῆς γένεσης. Ὁ συγγραφέας ὅμως προχώρησε καὶ στὴν ὑποψία ὅτι αὐτὴ ἡ δημιουργία ἐξακολουθεῖ καὶ συνεχῶς μὲν ἐπενεργεῖ διαπλαστικὰ —ἔτσι ἑρμηνεύω τὸ «κατὰ ἕνα μικρὸ ἢ μεγάλο ποσοστὸ τῆς συστατικῆς του οὐσίας»— πάνω στὰ γινόμενα αἰτιοκρατικῶς, κάποτε ὅμως καὶ ἐνθέτει μέσα στὴν ἁλυσίδα τους νέα γινόμενα πού, μὲ τὴν ἔνθεσή τους, ἀποκτοῦν χαρακτήρα ἀναγκαίου ἢ πιθανοῦ καὶ ὑποτάσσονται ἔτσι στὴν καθολικὴ αἰτιοκρατία. Ἔδειξα λίγο πιὸ πρὶν ὅτι ἡ ὑποψία αὐτὴ κατὰ τὸ πρῶτο της μέρος — κατὰ τὸ πιὸ πρὶν «δεύτερο συμπέρασμα»— πρέπει νὰ μετριαστεῖ, νὰ μετατραπεῖ τὸ «συνεχῶς ἐπενεργεῖ» σὲ «ἐνδεχομένως ἐπενεργεῖ».

III. Στὸ μεθεπόμενο κεφάλαιο τοῦ βιβλίου του ὁ συγγραφέας ἐπανῆλθε στὴν ὑποψία αὐτὴ —στὸ «δεύτερο» καὶ στὸ «τρίτο συμπέρασμα»— μὲ τὴν ἑξῆς συμπληρωματικὴ ἐπιχειρηματολογία (τὸ κείμενό του μάλιστα τοῦτο ἐπιδέχεται τὸ μετριασμὸ τοῦ «δεύτερου συμπεράσματος»): «Κι ἂς περιορισθῶ ἐδῶ στὴν ὑπόθεση ὅτι τὰ πάντα γίνονται ... Καὶ λέω: Ἂν τὰ πάντα γίνονται, καὶ ἂν κάποτε, στὰ βάθη ἑνὸς ἀσύλληπτου καὶ φοβερὰ σκοτεινοῦ (ἢ φοβερὰ φωτεινοῦ) παρελθόντος δὲν ὑπῆρχε τίποτε καὶ ξαφνικὰ κάτι —τὸ πρῶτο κάτι — ἄρχισε νὰ γίνεται, πῶς μπορῶ νὰ ἰσχυρισθῶ ὅτι αὐτὴ ἡ ἄμεση καὶ ἀπόλυτη δημιουργία πού, ὑπερνικώντας τὸ ἀδύνατο, προϋποθέτει τὴν παντοδυναμία σημειώθηκε μονάχα μιὰ φορά; Θά 'ταν πολὺ παράδοξη καὶ σχεδὸν ἀνόητη ἡ σκέψη αὐτή. Ἀφοῦ τὸ ἀδύνατο βρίσκεται στὸ κατώφλι τοῦ κόσμου, δὲν μπορεῖ παρὰ νὰ μπῆκε καὶ στὸ ἐσωτερικὸ τοῦ κόσμου. Ἀφοῦ ἡ παντοδυναμία ἦταν ἀναγκαία γιὰ τὴ γένεση τοῦ κόσμου, δὲν μπορεῖ νὰ ἔπαψε νὰ ὑπάρχει καὶ νὰ ἔπαψε νὰ ἐνεργεῖ ὕστερ' ἀπὸ τὴ γένεση τοῦ κόσμου. Ἡ ἄμεση δημιουργία ἢ δὲν σημειώθηκε ποτὲ ἤ, ἂν σημειώθηκε μιὰ φορά, πρέπει νὰ παραδεχτοῦμε ὅτι σημειώνεται καὶ ἄλλες ἀμέτρητες φορές. Ἡ παντοδυναμία δὲ θά 'ταν παντοδυναμία, ἂν ἐξαντλοῦσε τὸν ἑαυτό της σὲ μιὰ μοναδικὴ ἐνέργεια. Ἂν ἡ παντοδυναμία εἶναι συνάρτηση τοῦ ἀπείρου ποὺ εἶναι ἡ προϋπόθεση τοῦ πεπερασμένου κόσμου, τοῦ γίγνεσθαι, δὲ μπορεῖ παρὰ νά 'ναι συνάρτηση καὶ τοῦ κόσμου αὐτοῦ, τοῦ φυσικοῦ καὶ πεπερασμένου. Πρὶν γεννηθεῖ ὁ φυσικὸς κόσμος ἦταν φυσικὰ ἀδύνατη ἡ γένεσή του, ἦταν φυσικὰ ἀδύνατη ἡ φύση. Δὲ θὰ μποροῦσε νὰ γεννηθεῖ ὁ κόσμος χωρὶς τὴν πρωταρχικὴ καὶ κοσμογονικὴ δυνατότητα μετατροπῆς τοῦ φυσικὰ ἀδύνατου σὲ πραγματι-

κότητα. Καὶ ἀφοῦ ὑπάρχει ἡ δυνατότητα αὐτή, ἄρα ἡ παντοδυναμία ποὺ κάνει δυνατὸ τὸ ἀδύνατο δὲ μπορεῖ νὰ ὑπάρχει μόνο ὡς δυνατότητα ποὺ ἐξατμίσθηκε μὲ τὴν πρώτη καὶ μοναδική της πραγματοποίηση, δὲ μπορεῖ νὰ ὑπάρχει μόνον ὡς παντοδυναμία ποὺ ξόφλησε μὲ τὴν πρώτη καὶ μοναδική της ἐνέργεια. Μιὰ παντοδυναμία ποὺ ἔπαψε νὰ ὑπάρχει δὲ μπορεῖ ποτὲ νὰ ὑπῆρξε. Ἀλλὰ δὲ μπορεῖ νὰ μὴν ὑπῆρξε, γιατὶ ἂν δὲν ὑπῆρξε ποτέ, δὲ θὰ μποροῦσε νὰ γεννηθεῖ ὁ κόσμος. Ἄρα ὑπῆρξε. Καὶ ἀφοῦ ὑπῆρξε, ὑπάρχει καὶ ἐνεργεῖ αἰώνια. Ἡ ἄμεση δημιουργία, τὸ θαῦμα, τὸ ἀδύνατο, σημειώνεται ἢ μπορεῖ νὰ σημειωθεῖ σὲ κάθε στιγμή» (76-77).

Ὀφείλω νὰ παρατηρήσω πρῶτο ὅτι ἡ ἐπιχειρηματολογία αὐτὴ εἶναι λογικὰ τρωτὴ ἀπὸ τὴν ἄποψη ὅτι ξεπέρασε τὴν τεθειμένη ὑπόθεση ὅτι «τὰ πάντα γίνονται» (μολονότι τὴν εἶχε ἀνανεώσει ὁ συγγραφέας εὐθὺς πιὸ πρίν) καὶ ἔθεσε ἔξω καὶ πίσω ἀπὸ τὰ πάντα ποὺ γίνονται τὴν «παντοδυναμία». Ἀναγνωρίζω ὡστόσο ὅτι ἡ τρωτότητα αὐτὴ εἶναι τυπική. Ἡ τεθειμένη ὑπόθεση ξεπεράστηκε, καὶ μάλιστα αὐτοξεπεράστηκε κατὰ λογικὴ ἀναγκαιότητα, ἀπὸ τὴ στιγμὴ ποὺ καταδείχτηκε ἀνεπαρκὴς καὶ συμπληρώθηκε ἀθεμάτιστα μὲ τὴν ὑπόθεση μιᾶς δημιουργίας, ἑνὸς θαύματος, χάρη στὸ ὁποῖο πραγματώθηκε τὸ γιὰ τὴν καθολικὴ γενεσιακὴ συνάρτηση ἀδύνατο, ἡ γένεσή της. Ἑπομένως, τὸ τρωτὸ βρίσκεται μόνο στὸ ὅτι ἐδῶ ἀνανεώθηκε ἡ ὑπόθεση, λὲς καὶ δὲν εἶχε ξεπεραστεῖ, πολὺ περισσότερο ποὺ τώρα δὲν ἄρκεσε ἡ ἀθεμάτιστη συμπλήρωση ἀλλὰ ἔχει γίνει καὶ δεύτερο βῆμα ποὺ τὴν ὁλοκλήρωσε, βῆμα μάλιστα ποὺ κατὰ ἕνα μέρος μόνο, ὅπως εὐθὺς θὰ δοῦμε, καλύπτεται ἀπὸ τὴ λογικὴ ἀναγκαιότητα: ἡ δημιουργία αὐτή, τὸ θαῦμα αὐτὸ ἔχει προέλθει ἀπὸ μιὰ «παντοδυναμία». Ἀξίζει μάλιστα νὰ παρατηρηθεῖ ὅτι καὶ τὸ πρῶτο ξεπέρασμα δὲν συμπλήρωσε μόνο ἀθεμάτιστα τὴν ὑπόθεση ἀλλὰ ἀνομολόγητα τὴν ὁλοκλήρωσε καὶ αὐτό· γιατὶ ὁ συγγραφέας δὲν περιορίστηκε νὰ πεῖ «... εἶναι δημιουργία», ὅπως ἡ λογικὴ ἀναγκαιότητα ἐπέβαλλε, ἀλλὰ εἶπε: «... εἶναι ἡ Δημιουργία», ἀνομολόγητα δηλαδὴ ὑπαινίχτηκε τὴ Δημιουργία τοῦ κόσμου ἀπὸ τὸν Θεό.

Ἔχει ὅμως καὶ οὐσιαστικὲς ἀδυναμίες ἡ ἐπιχειρηματολογία αὐτὴ — ποὺ ἀναφέρεται, ἐπαναλαμβάνω, στὸ «δεύτερο» καὶ στὸ «τρίτο συμπέρασμα». Πρῶτο, θέτει ὡς προϋπόθεση γιὰ τὴν πραγμάτωση τοῦ ἀδύνατου τὴν παντοδυναμία· ἀποτελεῖ ἄλλωστε τοῦτο βασικὴ θέση τοῦ συγγραφέα. Ὡστόσο ἀνάμεσα στὴν ἀδυναμία καὶ στὴν παντοδυναμία ὑπάρχει ἡ μεγαλοδυναμία, μὲ τὴν ὁποία ἔχει συνδέσει τὴ δημιουργικότητα —τὴν «πραγμάτωση τοῦ ἀδύνατου»— ἕνας Μπερξόν. Δὲν ἀναπτύσσω τὸ θέμα ἐδῶ, ἐπειδὴ θὰ μὲ ἀπασχολήσει προσφορότερα στὸ Γ1. Ἔτσι, περνῶ στὴ δεύτερη κριτική μου παρατήρηση: Γιὰ νὰ δημιουργηθεῖ δηλαδὴ κάτι, δὲν ἀρκεῖ ἡ δύναμη, χρειάζεται καὶ ἡ σχετικὴ θέληση. Εἶναι λοιπὸν ἄριστα διανοητὸ ὅτι ὁ Θεὸς —ἡ «παντοδυναμία»— ἔβαλε μέσα στὸ «πρῶτο», ποὺ δημιούργησε, σύμπτυκτα

ὅλους τοὺς «σπόρους», ὅπως λέν, τῆς μελλοντικῆς ἀνάπτυξης τῆς παγκόσμιας αἰτιοκρατικῆς συνάρτησης καὶ τώρα θεᾶται τὸ μεγαλόπρεπο χρονικὸ ξετύλιγμα —κάτι τέτοιο δὲν «ὑποψιάζεται», ἂν δὲν κάνω λάθος, ὁ Ἀϊνστάιν;—, ἀπασχολημένος ἐνδεχομένως μὲ ἄλλους πειραματισμούς, μὲ ἄλλους, ἄσχετους ἀπὸ τὸν δικό μας, «κόσμους». Ἀναλογίζομαι τὸ ἐμπνευσμένο ἄγαλμα τοῦ Μπάρλαχ, τὸν «Θεὸ κατὰ τὴν ἕβδομη μέρα τῆς Δημιουργίας», ὅλο ἐνοχὴ καὶ τύψη γι' αὐτὸ ποὺ ἔχει κάνει καὶ ποὺ τώρα εἶναι ἀνήμπορος —ἢ πάντως παρ' ὅλα αὐτὰ δὲν θέλει, αὐτοδεσμεύεται ἔστω ἀπὸ τὸ νόημα ποὺ ἔδωσε ὁ ἴδιος στὴν ἀρχικὴ καὶ μοναδικὴ ὡς πρὸς τὸν κόσμο μας δημιουργική του πράξη— νὰ τὸ διορθώσει.

Δὲν εἶναι λοιπὸν παράλογη ἡ ἰδέα ὅτι ἡ «παντοδυναμία», ἀφοῦ δημιούργησε τὸν πυρήνα τοῦ κόσμου, ἐξακολουθεῖ νὰ ἐκδηλώνεται καὶ μέσα στὸ αἰτιοκρατικὰ ἤδη ἐξελισσόμενο δημιούργημά της. Εἶναι ὅμως μία ἀπὸ τὶς λογικὰ δυνατές, εἶναι ἀκριβῶς μιὰ εὔλογη ὑποψία. Τὸ τονίζω, ἐπειδὴ ὁ συγγραφέας λίγο πιὸ κάτω, θέτοντάς την ὡς βεβαιότητα, ὡς τὸ μόνο λογικὰ ἀναγκαῖο πόρισμα τῆς —ἂς δεχθοῦμε— λογικῆς βεβαιότητας ὅτι πάντως κάτι δημιουργικὸ ἔχει συγκροτήσει τὸν πυρήνα τοῦ κόσμου, ἀξιώνει: «Ὄχι μόνο δὲν μπορεῖ ὁ σκεπτικιστὴς νὰ μοῦ τὸ ἀποδείξει αὐτὸ [δηλαδὴ «ὅτι δὲ γίνεται κανένα θαῦμα γενικά»] ἀλλὰ δὲν ἔχει κὰν τὸ δικαίωμα ν' ἀπαιτήσει ἀπὸ μένα νὰ τοῦ ἀποδείξω τὸ ἀντίθετο. Τὸ βάρος γιὰ τὴν ἀπόδειξη πέφτει σ' ἐκείνους ποὺ ἀρνοῦνται τὸ θαῦμα καὶ ὄχι σ' ἐκείνους ποὺ τὸ παραδέχονται» (Δ΄ 13, 83). Δὲν εἶναι μόνο ἀπὸ τὴν ἄποψη αὐτὴ ἄδικη μιὰ τέτοια ἀξίωση, ἀλλὰ καὶ ἀπὸ τὴν ἑξῆς: Ἐκεῖνος ποὺ ἀρνεῖται τὸ θαῦμα ἐπικαλεῖται μιὰν ἐπαγωγὴ ἀτελὴ ἀσφαλῶς ἀλλὰ καὶ ἀκατάπαυστα ἐπιβεβαιούμενη καὶ ἄλλωστε ἐνισχυμένη ἀπὸ τοὺς ἕως τώρα θριάμβους τῆς αἰτιοκρατικῆς ἐξήγησης. Ὅποιος λοιπὸν διδάσκει τὸ θαῦμα, ἐκεῖνος εἶναι ποὺ ὀφείλει νὰ παρουσιάσει τὰ ἐπιχειρήματά του, τὰ ἐμπειρικὰ μάλιστα τεκμήρια, τὶς ὅποιες τέλος πάντων ἐνδείξεις —γιατὶ πῶς νὰ ἐπιδιώξει κανεὶς ἀπόδειξη σὲ τέτοιους χώρους— ποὺ στηρίζουν μιὰ τέτοιαν, ἀνατρεπτικὴ τῆς κατεστημένης ἀναγκαιότητας ὑποψία.

IV. Περνῶ ἤδη στὴν ἄλλη θεμελιακὴν ὑπόθεση: ὅτι «τίποτε δὲ γίνεται, ἀλλὰ τὰ πάντα εἶναι». Ὁ συγγραφέας ἐπεξηγεῖ: «Ἔστω καὶ ἂν γιὰ τὰ μάτια τοῦ ἀνθρώπινου μυαλοῦ ὑπάρχει τὸ γίγνεσθαι, στὴν οὐσία του εἶναι ὁ κόσμος ἔξω ἀπὸ τὸ χρόνο καὶ τὸν πεπερασμένο χῶρο». Καθενὸς πηγαίνει ὁ νοῦς στὸν Παρμενίδη. Ὅμως ὁ συγγραφέας συνδέει τὴν ὑπόθεση μὲ τὴν πλατωνικὴ μεταφυσική — γιὰ τὴν ὁποία (κατὰ τὴν ὕστερη μάλιστα περίοδο) δὲν ἀποτελοῦν ἀπάτη τῶν αἰσθήσεων τὰ ἐμπειρικὰ δεδομένα ἀλλὰ ἔχουν μιὰ δευτεροβάθμια καὶ παράγωγη πραγματικότητα. Παρεισάγει λοιπὸν αὐτονόητα καὶ τὸ γίγνεσθαι καὶ τὰ ἐμπειρικὰ δεδομένα (τὰ φαινόμενα, κατὰ τὸν ἀμφίσημο ὅρο) ὁ συγγραφέας σ' αὐτὴ τὴν ὑπόθεση, ὅπως καταφαίνεται τοῦτο καὶ στὸ

ἑξῆς χωρίο: «Ὁ ἴδιος ὁ κόσμος τῶν φαινομένων μᾶς κάνει νὰ ὑποψιαζόμαστε ὅτι ὑπάρχει τὸ ὄντως ὄν... Ὁ Πλάτων... δὲ μπορεῖ νὰ συλλάβει τὸ χρόνο παρὰ ὡς 'εἰκόνα' τῆς αἰωνιότητας... Ὁ Πλωτῖνος... καὶ πολλοὶ νεότεροι φιλόσοφοι μάταια παλεύουν νὰ προσδιορίσουν τὴν ἀνεξερεύνητη διαλεκτικὴ σχέση ἀνάμεσα στὴν αἰωνιότητα καὶ στὸ χρόνο, ἀνάμεσα στὸ εἶναι καὶ στὸ γίγνεσθαι».

Κρατῶ λοιπὸν κι ἐγώ, μαζὶ μὲ τὸ συγγραφέα, τὰ «φαινόμενα», ἀλλὰ παραμερίζω, μαζί του, τὴν προβληματική τους, καὶ περιορίζομαι στὰ πάντα ποὺ ε ἶ ν α ι, μὲ σαφέστερη ὁρολογία: στὸ εἶναι τῶν πάντων, στὸ ἀναλλοίωτο εἶναι τῶν πάντων· (πβ. «...τὸ ἀναλλοίωτο αἰώνιο εἶναι», Στ΄ 4, 157). Ὁ συγγραφέας συλλογίζεται: «Ἂν τὰ πάντα εἶναι καὶ τίποτε δὲ γίνεται, τότε ὄχι μόνο ἀνάμεσα στὰ πάντα ποὺ εἶναι συγκαταλέγεται καὶ τὸ ἀδύνατο, ἀλλὰ καὶ τὰ πάντα χωρὶς ἐξαίρεση ἀνήκουν στὸ ἀδύνατο» (ὅλα 29). Ἀναρωτιέμαι τί σημαίνει αὐτὸ τὸ συμπέρασμα. Ὁ συγγραφέας ἐξηγεῖ εὐθύς: «Καὶ ἀνήκουν τὰ πάντα στὸ ἀδύνατο, γιατὶ δὲ μπορεῖ ν' ἀνήκουν οὔτε στὸ ἀναγκαῖο καὶ στὸ πιθανό, ποὺ προϋποθέτουν τὸ γίγνεσθαι, οὔτε στὸ περιττό, ποὺ ἀγγίζει βέβαια τὸ ἀδύνατο ἀλλὰ ποὺ εἶναι στὰ ὅρια τοῦ ἀναγκαίου καὶ πιθανοῦ ἀπὸ τὴ μιὰ μεριὰ καὶ τοῦ ἀδύνατου ἀπὸ τὴν ἄλλη· τὸ περιττὸ δὲν εἶναι ἀδύνατο, ἀλλὰ εἶναι μονάχα μὴ ἀναγκαῖο ἢ ἀπίθανο. Ἄρα, στὸ αἰώνιο εἶναι τὰ πάντα ἀνήκουν στὴν κατηγορία τοῦ ἀδύνατου» (29-30). Τοῦ συλλογισμοῦ αὐτοῦ ὑπονοούμενη βάση εἶναι ἡ τεθειμένη ἀπὸ τὸ συγγραφέα ὡς πλήρης διαίρεση τῶν «στοιχείων ποὺ ἀπαρτίζουν τὸν κόσμο, δηλαδὴ τὸ σύμπαν» (Β΄ 2, 17-18) —τὸ πᾶν τοῦ ὄντος, ὅπως εἶπα (B1 I) —σέ: ἀναγκαῖο, πιθανό, περιττὸ καὶ ἀδύνατο. Ὡστόσο, κρίνοντας π.π. (B4 I) τὴ διαίρεση αὐτή, ἔδειξα ὅτι μπορεῖ νὰ νατου γίνει ὡς πλήρης δεκτὴ μόνο μὲ τὴν προϋπόθεση ὅτι στὴν ἔννοια τοῦ περιλαμβάνεται ὄχι μόνο τὸ δημιουργικό, τὸ θαυματουργικὸ —ὅπως συμ-ἀδύβαίνει στὸ ἔργο μας— «ἀλλὰ καὶ ὅ,τι ἄλλο ἐνδεχομένως δὲν εἶναι ἀναγκαῖο, πιθανὸ ἢ περιττό». Δὲν εὐσταθεῖ λοιπὸν τυπικολογικὰ ὁ συλλογισμός, θέλω νὰ πῶ: δὲν μποροῦμε νὰ συμπεράνουμε ὅτι στὸ «αἰώνιο εἶναι τὰ πάντα ἀνήκουν στὴν κατηγορία τοῦ ἀδύνατου» νοημένου ὡς δημιουργικοῦ ἐφόσον «δὲ μπορεῖ ν' ἀνήκουν» στὶς κατηγορίες τοῦ ἀναγκαίου, τοῦ πιθανοῦ καὶ τοῦ «περιττοῦ» (τοῦ τυχαίου).

Ἐφιστῶ ἐξ ἄλλου τὴν προσοχὴ στὴν κανελλοπουλικὴ ἔννοια τοῦ δυνατοῦ, ποὺ τὴν ἔθιξα καὶ πιὸ πρὶν ἀλλὰ τώρα τὴν ἀποσαφηνίζω συμπληρωματικὰ μὲ βάση τὴν ἑξῆς φράση τῆς ὑπὸ ἐξέταση νοηματικῆς συνάρτησης (ἀλλὰ καὶ ὅλο τὸ σχετικὸ νόημα τοῦ ἔργου): «Ἂν ἔλεγα ὅτι στὸ αἰώνιο εἶναι ἀνήκει μόνο τὸ δυνατὸ (ὡς ἀναγκαῖο ἢ πιθανὸ ἢ ἔστω ὡς περιττό)...» (30). Τὸ δυνατὸ ἑπομένως εἶναι τὸ ἀναγκαιοκρατικά, πιθανοκρατικὰ ἢ τυχαῖα πραγματοποιήσιμο μέσα στὴ σφαίρα τῶν ἐμπειρικῶν δεδομένων, τῶν φαινομένων, μέσα στὴ φύση· τὸ φυσικὰ λοιπὸν δυνατό. Ἀπέναντι σ' αὐτὸ εἶναι βέβαια τὸ δημιουρ-

γικὸ (τὸ θαυματουργικό) ἀδύνατο, ἀλλὰ φυσικὰ ἀδύνατο. Ἂν συμπεριλάβουμε μαζὶ μὲ τὴν ἔννοια τοῦ φυσικὰ δυνατοῦ, τοῦ φυσικὰ πραγματοποιήσιμου, καὶ τὴν ἔννοια τοῦ φυσικὰ πραγματοποιημένου, σχηματίζουμε τὴν ἔννοια τοῦ φυσικοῦ. Ἡ συμπληρωματική της ἔννοια εἶναι ἐκείνη τοῦ ἐξωφυσικοῦ —μὲ τὴ σημασία αὐστηρὰ τοῦ μὴ φυσικοῦ— ποὺ μπορεῖ νὰ περιλαμβάνει τὴν ἔννοια τοῦ δημιουργικοῦ (τοῦ θαυματουργικοῦ) ἀλλά, κατὰ τὴ λογικὴ ἀναγκαιότητα, ὄχι μόνο αὐτή. Τὸ ἴδιο μποροῦμε νὰ ποῦμε καὶ γιὰ τὴν κανελλοπουλικὴ ἔννοια τοῦ φυσικὰ ἀδύνατου: εἶναι ἰσοπλατὴς μ᾽ ἐκείνη τοῦ ἐξωφυσικοῦ καὶ περιλαμβάνει ὅ,τι κι ἐκείνη.

Ὅτι τὸ κατὰ τὴν κανελλοπουλικὴ ἔκφραση «αἰώνιο εἶναι» εἶναι ἐξωφυσικό, εἶναι φυσικὰ ἀδύνατο, τοῦτο εἶναι αὐτονόητο, μιὰ καὶ δὲν ἔχει γίγνεσθαι ἐνῶ ἡ φύση εἶναι συνεχὲς γίγνεσθαι. Ἔχει ὅμως νόημα σ᾽ αὐτὸ τὸ χωρὶς γίγνεσθαι ἡ ἐφαρμογὴ τῆς ἔννοιας ὄχι τοῦ ὡς πρὸς τὴ φύση, δηλαδὴ τοῦ σχετικὰ δυνατοῦ-ἀδύνατου, ἀλλὰ τοῦ ὡς πρὸς ἐκεῖνο δυνατοῦ-ἀδύνατου; Προφανῶς ὄχι. Αὐτὸ εἶναι ἁπλῶς αὐτὸ ποὺ εἶναι, καὶ οὔτε μπορεῖ νὰ ἦταν ἢ νὰ γίνει ἀλλιῶς, γιατὶ τοῦτο θὰ σήμαινε τὸ ἐξ ὁρισμοῦ ἀποκλεισμένο γίγνεσθαι· τὸ ἴδιο ἰσχύει καὶ γιὰ τὸ «θὰ μποροῦσε νὰ ἦταν (ἢ νὰ εἶναι) ἀλλιῶς».

Τίποτε ἀξιόλογο λοιπὸν δὲν παράγεται γιὰ τὸ θέμα μας ἀπὸ τὴ θεμελιακὴ ὑπόθεση ὅτι «τίποτε δὲ γ ί ν ε τ α ι ἀλλὰ τὰ πάντα ε ἶ ν α ι». Αὐτὸ τὸ εἶναι τῶν πάντων εἶναι ἁπλῶς ἕνα factum. Ὁ συγγραφέας ὡστόσο ὁλοκληρώνει τὸ συμπέρασμα, ποὺ παρέθεσα πιὸ πρὶν ἀπὸ τὶς σσ. 29-30, ὡς ἑξῆς (ἐπαναλαμβάνω πρῶτα τὸ παρατεθειμένο συμπέρασμα:) «Ἄρα, στὸ αἰώνιο εἶναι τὰ πάντα ἀνήκουν στὴν κατηγορία τοῦ ἀδύνατου, σημαίνουν μ᾽ ἄλλα λόγια μιὰν ἄμεση Δημιουργία χωρὶς ἀρχὴ καὶ τέλος, χωρὶς ἐξέλιξη, χωρὶς αἰτιοκρατικὴ ἀναγκαιότητα ἢ πιθανότητα, χωρὶς καμιὰ μαθηματικὴ συνάρτηση, χωρὶς καμιὰ χρονικὴ ἢ λογικὴ προτεραιότητα» (30). Παραμερίζω αὐτονόητα τοὺς φυσικοὺς προσδιορισμοὺς ἀπὸ τὸ συμπέρασμα αὐτό, καὶ ἀναρωτιέμαι: τί ἀποκλείει νὰ ἔχει μιὰ λογικὴ ὀργάνωση τὸ αἰώνιο αὐτὸ εἶναι, νὰ ἔχει μέσα του τὸ λογικὰ πρότερο καὶ ὕστερο; Ἡ σημαντικότερη ὅμως ἀντίρρησή μου ἀναφέρεται στὴν ἔννοια τῆς δημιουργίας — σ᾽ αὐτὴ τὴν ἀφημένη στὸ κανελλοπούλειο χωρίο ἀναποσαφήνιστη ἔννοια τῆς «ἄμεσης Δημιουργίας» (μὲ κεφαλαῖο μάλιστα τὸ δέλτα). Τὸ γραμματικό της νόημα εἶναι βέβαια εἰδικότερα (παραμερίζω τὸ κεφαλαῖο) ὅτι τὸ εἶναι ἀποτελεῖ «μιὰν ἄμεση δημιουργία χωρὶς ἀρχὴ καὶ τέλος». Καὶ πάλι ὅμως ἡ ἀοριστολογία εἶναι πολλή. Ἂν μετατρέψω τὸ οὐσιαστικὸ —ποὺ ἔχει βέβαια ρηματικὴ σημασία— σὲ ρῆμα, θὰ βάλω ἀναγκαστικὰ ὑποκείμενο τὸ εἶναι καὶ τὸ ρῆμα σὲ παθητικὴ διάθεση (ἐπειδὴ γιὰ τὸ εἶναι πρόκειται, ὄχι γιὰ τίποτε «γινόμενα» δημιουργούμενα ἀπὸ τὸ εἶναι). Ἐρωτᾶται: σὲ ποιό χρόνο θὰ βάλω τὸ ρῆμα καὶ μὲ τί ὡς ποιητικὸ αἴτιο θὰ τὸ συμπληρώσω; Ἂν τὸ βάλω σὲ ἀόριστο («δημιουργήθηκε») ἀνατρέπω τὸ «χωρὶς ἀρχή», τὴν αἰωνιότητα τοῦ εἶναι κι ἐξ ἄλλου τοῦ ὑπει-

σάγω ἕνα πρωταρχικό, ἕνα ὑποδομικὸ γίγνεσθαι, γίγνεσθαι μάλιστα «στιγμιαῖο» ποὺ ἔδωσε μιὰ γιὰ πάντα τὸ «ἀδύνατο» καὶ πλέον ἔχει σταματήσει — ἀφοῦ τὸ εἶναι παραμένει ἔκτοτε ἀναλλοίωτο (γιατὶ ἀλλιῶς θὰ ἐνεῖχε γίγνεσθαι) κι ἑπομένως δὲν ἀποτελεῖ, δὲν «σημαίνει» πιὰ μιὰν «ἄμεση δημιουργία» ἀλλὰ μιὰ δημιουργία ποὺ κάποτε πραγματώθηκε. Παρακάμπτω τὸν προβληματισμὸ ὡς πρὸς τὸ ποιητικὸ αἴτιο, προτιμώντας νὰ τὸν διεξαγάγω μὲ τὴ δεύτερη ὑπόθεση καὶ τὰ πορίσματα ἐκεῖνα θὰ ἰσχύουν ἀναλογικὰ κι ἐδῶ. Βάζω λοιπὸν ἐνεστώτα καὶ λέω ὅτι τὸ εἶναι δημιουργεῖται αἰώνια. Δημιουργεῖται ὅμως ὡς ταυτό, ἐπειδὴ ἀλλιῶς ἀποτελεῖ ὄχι πιὰ εἶναι ἀλλὰ γίγνεσθαι, ἔχει πάντως ἕνα γίγνεσθαι. Γιὰ νὰ δημιουργεῖται ὅμως τὸ εἶναι αἰώνια, ἔπεται ὅτι καὶ φθείρεται αἰώνια, παρουσιάζει δηλαδὴ μιὰν αἰώνια φθορὰ ποὺ ἀναπληρώνεται αἰώνια ἀπὸ ἀντίστοιχη δημιουργία. Δρᾶ λοιπὸν αἰώνια μέσα σ᾽ αὐτὸ τὸ εἶναι ἕνα γίγνεσθαι, κρυφὸ καὶ μάταιο, ποὺ μόνη δικαίωση ἔχει τὴν ἱκανοποίηση τῆς ἐπιμονῆς μας νὰ ἐννοοῦμε τὸ εἶναι ὡς δημιουργία ἐνῶ παράλληλα τὸ ἐννοοῦμε ὡς χωρὶς γίγνεσθαι, ὡς ἀναλλοίωτο. Ὡς πρὸς τὸ ποιητικὸ αἴτιο, ἡ θεμελιακή μας ὑπόθεση ἐπιβάλλει νὰ ἐννοήσουμε ἐδῶ τὸ ἴδιο τὸ εἶναι, νὰ ποῦμε ὅτι αὐτοδημιουργεῖται αἰώνια ὡς ταυτό (καὶ αὐτοφθείρεται βέβαια αἰώνια). Ἐκτὸς ἂν λάβουμε ὑπόψη αὐτὸ ποὺ θέτει ὁ συγγραφέας πιὸ κάτω, σὲ μιὰ παραπλήσια συλλογιστικὴ συνάρτηση: ὅτι δηλαδὴ ἡ «ἰδέα τῆς αὐτοδημιουργίας τοῦ εἶναι» εἶναι «μιὰ πιὸ ἀσύλληπτη [ἐνν. ἀπὸ τὴν «ἰδέα τῆς Δημιουργίας»] καὶ μάλιστα παράλογη ἰδέα» (Ε΄ 4, 110)· ἐκτὸς λοιπὸν ἂν λάβουμε ὑπόψη αὐτὴ τὴν ἀντίληψη καὶ ξεπεράσουμε γι᾽ αὐτὸ καὶ τὴ θεμελιακὴ τούτην ὑπόθεση ὅπως ξεπεράσαμε τὴν ἄλλη: τούτην ὅμως ὄχι μὲ λογικὴ ἀναγκαιότητα παρὰ αὐθαίρετα· ἂν δηλαδὴ ποῦμε (καὶ αὐτὸ ἀσφαλῶς ὑπαινίσσεται τὸ κεφαλαῖο δέλτα) ὅτι τὸ εἶναι δημιουργεῖται ὡς ταυτὸ αἰώνια ἀπὸ τὴν «παντοδυναμία» (φθειρόμενο παράλληλα εἴτε ἀπὸ τὸν ἑαυτό του εἴτε ἀπὸ τὴν ἴδια τὴν «παντοδυναμία»). Ὡστόσο, αὐτὸ τὸ εἶναι ποὺ δημιουργεῖται ἀπὸ ἕναν ἔξω ἀπὸ τοῦτο παράγοντα καὶ δὲν κάνει τίποτε ἄλλο ἀπὸ τὸ νὰ εἶναι (ἴσως καὶ νὰ αὐτοφθείρεται, ἀσφαλισμένο ὅπως εἶναι στὸν παράγοντα αὐτόν) εἶναι ἡ ἴδια ἡ πραγμάτωση τοῦ μὴ δημιουργικοῦ.

Τίποτε λοιπὸν δὲν ἐξάγεται ἀπὸ τὴ δεύτερη θεμελιακὴν ὑπόθεση, τίποτε ὑπὲρ τῆς ὕπαρξης τοῦ δημιουργικοῦ. Ἀπὸ τὴν πρώτη θεμελιακὴν ὑπόθεση προέκυψε κάτι, ἀλλὰ προέκυψε ἀφοῦ ἀποκλείσαμε τὴν ἐγγενὴ δημιουργικότητα ἀπὸ τὰ «πάντα ποὺ γίνονται» καὶ ἀφοῦ ὑπερβήκαμε —ὅμως κατὰ τὸ πρῶτο πάντως βῆμα εὔλογα— τὴν τεθειμένη ὑπόθεση πρὸς τὴν πιὸ πέρα ὑπόθεση ἑνὸς ἐξωφυσικοῦ παράγοντα ποὺ ἔδωσε δημιουργικὰ τὴν πρώτη γενεσιακὴ ὥθηση στὰ «πάντα ποὺ γίνονται» καὶ ἴσως ἐξακολουθεῖ νὰ ἐπιδρᾶ πάνω τους δημιουργικὰ ἐδῶ κι ἐκεῖ.

V. Ὁ συγγραφέας περνᾶ καὶ σ᾽ ἕνα συνδυασμὸ τῶν δύο θεμελιακῶν ὑπο-

θέσεων: «Ἀπὸ τοὺς κόλπους τοῦ εἶναι ἔχει προκύψει τὸ γίγνεσθαι». Καὶ προϋποθέτοντας αὐτονόητα τὸ πρῶτο ἀδύνατο (δηλαδὴ δημιουργικό), τὸ δεύτερο δυνατό (δηλαδὴ αἰτιοκρατούμενο), συμπεραίνει : «Τὸ γίγνεσθαι ποὺ πηγάζει ἀπὸ τὸ αἰώνιο εἶναι (ὅπως ἄλλωστε καὶ τὸ αἰώνιο εἶναι ὡς πηγὴ τοῦ γίγνεσθαι) πρέπει νά 'ναι ἡ σύνθεση τοῦ ἀδύνατου καὶ τοῦ δυνατοῦ. Ὅπως μὲς στὸ αἰώνιο εἶναι, δηλαδὴ μὲς στὸ ἀδύνατο, ὑπάρχει τὸ γίγνεσθαι, δηλαδὴ τὸ δυνατό, ἔτσι καὶ μὲς στὸ γίγνεσθαι εἰσβάλλει τὸ αἰώνιο εἶναι, δηλαδὴ μὲς στὸ δυνατό, μὲς στὸν φυσικὸ κόσμο, εἰσβάλλει τὸ ἀδύνατο, ὁ κόσμος τοῦ μεταφυσικοῦ» (ὅλα 30).

Δὲν χρειάζεται νὰ ἐνδιατρίψουμε ἰδιαίτερα στὴ συνδυαστικὴ αὐτὴ θεμελιακὴ ὑπόθεση. Οὐσιαστικὰ τὴν ἔχουμε ἤδη ἀντιμετωπίσει ὅταν ἀπὸ τὴν πρώτη θεμελιακὴ ὑπόθεση ἀνεβήκαμε στὴν ὑποψία «ἑνὸς ἐξωφυσικοῦ παράγοντα ποὺ ἔδωσε δημιουργικὰ τὴν πρώτη γενεσιακὴ ὥθηση» στὴν αἰτιοκρατικὴ συνάρτηση τῶν γινόμενων πάντων «καὶ ἴσως ἐξακολουθεῖ νὰ ἐπιδρᾶ πάνω τους δημιουργικὰ ἐδῶ κι ἐκεῖ» (B5 IV). Τώρα ὅμως ὁ συγγραφέας συνειδητοποιεῖ αὐτὸν τὸν παράγοντα ὡς «αἰώνιο εἶναι». Ἡ συνειδητοποίηση αὐτὴ ἔχει καθαρὰ ὑποθεσιακὸ χαρακτήρα, δὲν εἶναι ἀκόμη «ὑποψία». Τὸ εἶναι αὐτὸ εἶναι ὡς πρὸς τὸ γίγνεσθαι δημιουργικό. Μὲ τὴν ὑπόθεσή του ἐγκαταλείπεται ἡ ὑπόθεση τοῦ «ἀπόλυτου τίποτα», ἀπὸ τὸ ὁποῖο «προκύπτει κατὰ κάποιο βαθμὸ» καθετὶ ἀνύπαρκτο ποὺ γίνεται ὑπαρκτό (28). Γιατὶ ἤδη τίθεται ὅτι ὁλόκληρο τὸ γίγνεσθαι «ἔχει προκύψει ἀπὸ τὸ αἰώνιο εἶναι», «ἀπὸ τοὺς κόλπους τοῦ εἶναι» (ὅλα 30).

Προσθέτω ὅτι ὁ συγγραφέας, ὅπως σημειώνει παρενθετικὰ στὴ σ. 76, μέσα στὸ πλαίσιο τῆς συνδυαστικῆς αὐτῆς ὑπόθεσης ἔχει συγκροτήσει τὴ μεταφυσική του.

Κατὰ τὴ γνώμη μου, ἡ παραγωγικὴ συλλογιστικὴ πορεία ἀπὸ τὶς δύο γενικότατες θεμελιακὲς ὑποθέσεις, ἀναγκαστικὰ δογματικὴ ἄλλωστε, δὲν προσφέρει τίποτε. Θ' ἀρκοῦσε νὰ ξεκινήσει ἡ σκέψη ἀπὸ τὸ ἀναμφίρρηστο δεδομένο τῆς αἰτιοκρατικῆς γενεσιακῆς συνάρτησης τῶν ἐμπειρικῶν φαινομένων καὶ ἀπ' αὐτὴ ν' ἀναχθεῖ στὴν ὑπόθεση τοῦ ἐξωφυσικοῦ δημιουργικοῦ παράγοντα.

Σημειώνω ἀκόμη ὅτι ὁ συγγραφέας ἀναφέρεται διεξοδικὰ καὶ στὰ θαύματα τοῦ Χριστοῦ. Ὁ προβληματισμός του ὅμως εἶναι θεολογικὸς καὶ ἑπομένως —κατὰ τὴν ἀντίληψη πάντως ποὺ ἐξέθεσα στὴν ἀρχή— ἐξωφιλοσοφικός.

6

Ι. Ὁ ἄνθρωπος εἶναι «ἴσως ... τὸ μοναδικὸ ὂν μέσα στὴν πλάση, τὸ μοναδικὸ πλάσμα πέρ' ἀπὸ τὸν Πλάστη, ποὺ ἀπαρτίζεται ἀπὸ ὅλα μαζὶ τὰ στοι-

χεῖα τοῦ κόσμου» (Γ΄ 1, 32). «Μπορεῖ ὅλα ἢ πολλὰ ἢ ὁρισμένα ἀντικείμενα ἢ φυσικὰ καθεστῶτα στὸν κόσμο νὰ ἐπηρεάζονται καὶ ἀπὸ τὰ τέσσερα στοιχεῖα τοῦ κόσμου. Καὶ ἔμμεσα μάλιστα ἐπηρεάζονται χωρὶς ἄλλο ὅλα· ἐπηρεάζονται ἀκόμα καὶ ἀπὸ τὸ περιττὸ καὶ ἀπὸ τὸ ἀδύνατο ... Ὅμως ... ὁ ἄνθρωπος ὄχι μόνο ἐπηρεάζεται ἀπὸ ὅλα τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου ἀλλὰ μετέχει σ᾽ αὐτὰ μὲ τρόπο ἄμεσο· ὁ ἄνθρωπος δὲν εἶναι μόνο ἕνα ἀντικείμενο ποὺ ἐπηρεάζεται ἀπὸ τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου, ἀλλὰ εἶναι κι ἕνα ὑποκείμενο —ἴσως τὸ μοναδικὸ ἐκτὸς ἀπὸ τὸν Πλάστη— ποὺ ζεῖ τὰ στοιχεῖα αὐτά (φυσικά, ὡς ἕναν περιορισμένο μονάχα βαθμό), τὰ ζεῖ καὶ τὰ κινεῖ, δηλαδὴ καὶ τὰ ὑφίσταται ὡς ἀντικείμενο ἀλλὰ καὶ τὰ ἀφομοιώνει ὡς ἕνα βαθμὸ ἄμεσα καὶ ὑπεύθυνα ὡς ὑποκείμενο. Μετέχει τάχα ἔτσι στὸ Θεῖο; Ὄχι ... Ὁ ἄνθρωπος κινεῖ καὶ τὰ προσδιορίζει ὡς ἕνα βαθμὸ τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου» (Γ΄ 3, 34).

Αὐτὴ τὴν ἐνεργητικὴ συμμετοχὴ τοῦ ἀνθρώπου στὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου, τὴν ἱκανότητά του νὰ τὰ προσδιορίζει ὡς ἕνα βαθμό, τὴ συνάγει ὁ συγγραφέας ἀπὸ τὴν οὐσία τοῦ ἀνθρώπου, ποὺ εἶναι, ὅπως κι ἐκείνη τοῦ ὅλου κόσμου, πνευματική. Μὲ γενικοὺς κατὰ προτίμηση συλλογισμοὺς ὑποστηρίζει πιὸ εἰδικὰ ὁ συγγραφέας τὴν ἀντίληψή του αὐτή. Ὡς πρὸς τὸ ἀναγκαῖο, τὸ κύριο ἐπιχείρημά του ἔχει τὴ μορφὴ τοῦ «δὲν ἀποκλείεται»: «Ὁ ἄνθρωπος μετέχει στὸ ἀναγκαῖο ὡς στοιχεῖο τοῦ κόσμου διττά. Ὡς μέρος τοῦ κόσμου τῶν φαινομένων, ὡς βιολογικὸς καὶ ψυχολογικὸς ὀργανισμός, ὑπόκειται ὁ ἄνθρωπος στὴν ἀναγκαιότητα, ἀλλὰ καὶ προσδιορίζει τὴν ἀναγκαιότητα ὡς ὑποκείμενο τοῦ κόσμου τῶν φαινομένων, τοῦ αἰσθητοῦ κόσμου. Ὅταν λέω ὅτι ὁ ἄνθρωπος προσδιορίζει τὸ ἀναγκαῖο ὡς στοιχεῖο τοῦ κόσμου, αὐτὸ σημαίνει προπάντων ὅτι τὸ συλλαμβάνει συνειδητά, ἀλλὰ μπορεῖ ὡς ἕνα σημεῖο νὰ σημαίνει καὶ κάτι περισσότερο, δηλαδὴ ὅτι τὸ γεννάει καὶ τὸ προκαλεῖ ... Δὲν ἀποκλείεται διόλου νὰ γεννάει ὁ ἄνθρωπος καὶ νὰ προκαλεῖ ὡς ἕνα σημεῖο, ὡς ἕνα ἐλάχιστο σημεῖο, τὴ φυσικὴ ἀναγκαιότητα, στὴ σφαίρα τουλάχιστον ἐκείνη ποὺ εἶναι ἡ στενὴ σφαίρα τῆς ζωῆς τῆς ἀνθρωπότητας» (Γ΄ 7, 44). «Τὸ ἀναγκαῖο εἶναι καὶ μέσα μας καὶ ἔξω ἀπὸ μᾶς· ... ὡς ἕνα σημεῖο τὸ ἀναγκαῖο ποὺ εἶναι μέσα μας, συνυφασμένο μὲ τὸν ἑαυτό μας, παράγεται καὶ προκαλεῖται ἀπὸ τὸν ἑαυτό μας. Τί θὰ πεῖ αὐτό; Θὰ πεῖ ἁπλούστατα ὅτι στὴν ἀνθρώπινη ζωή, τὴν ἀτομικὴ καὶ τὴν ὁμαδική, ὑπάρχουν καὶ φάσεις ἀναγκαίας διαδοχῆς γεγονότων ποὺ τὶς διαλέγουμε ἀνάμεσα σὲ περισσότερες, πιθανὲς φάσεις, ἀδιάφορο ἂν τὴν ἐκλογὴ αὐτὴ τὴν κάνουμε συνειδητὰ ἢ ὄχι» (Γ΄ 7, 45-46).

Τί σημαίνει αὐτὴ ἡ ἐξηγητικὴ εἰκασία τῆς ἀναγκαιότητας ποὺ «δὲν ἀποκλείεται» νὰ προκαλεῖ ὁ ἄνθρωπος; Νομίζω, κάτι ἀνάλογο πρὸς ἐκεῖνο πού, κατὰ τὸ χωρίο τοῦ Β΄ 7, 27 (ποὺ παρέθεσα π.π. στὸ B3 I) συμβαίνει μὲ τὸ ἄτομο καὶ τὴν κίνηση τῶν ἠλεκτρονίων του: Ἡ φύση λοιπὸν θέτει στὴ διάθεση τοῦ ἀνθρώπου μιὰ σειρὰ ἀπὸ πιθανότητες καὶ ἀπ᾽ ὅλες αὐτὲς ὁ ἄνθρω-

πος διαλέγει καὶ μετατρέπει ἔτσι σ' ἀναγκαία πραγματικότητα μία. Φοβοῦμαι ὡστόσο ὅτι ἡ ἐξηγητικὴ αὐτὴ εἰκασία ἀνάγεται στὸ χῶρο τοῦ πιθανοῦ μᾶλλον παρὰ τοῦ ἀναγκαίου, γιατὶ καθετὶ ποὺ πραγματοποιεῖται, ἀκόμη καὶ τὸ πραγματοποιούμενο «τυχαῖα», «γίνεται ἡ πηγὴ ἀναγκαίων ἀποτελεσμάτων» (Γ΄ 8, 48). Ἂς προσέξουμε πῶς ὑποστηρίζει ὁ συγγραφέας τὴ δυνατότητα τοῦ ἀνθρώπου νὰ προσδιορίσει ὡς ἕνα βαθμὸ τὸ πιθανό: «Ἀπὸ τὴ στιγμὴ ποὺ στὸ μικρόκοσμο ... ἔγινε τὸ πιθανὸ ἕνα ἐπιστημονικὰ συλληπτὸ στοιχεῖο τοῦ κόσμου, δὲν ἔχω κανένα δικαίωμα νὰ πῶ ὅτι ἀποκλείεται νὰ διέπει τὸ πιθανὸ ὡς στοιχεῖο τοῦ κόσμου καὶ φαινόμενα ποὺ συνδέονται μὲ τὶς μεγάλες μάζες, μὲ τὸ μακρόκοσμο. Καὶ δὲν ἔχω ἐπίσης τὸ δικαίωμα νὰ πῶ ὅτι ἀποκλείεται νὰ ἐνεργεῖ τὸ πιθανὸ καὶ στὴ ζωὴ τοῦ ἀνθρώπου, παραμερίζοντας ἢ ἔστω τροποποιώντας τὸ ἀναγκαῖο ... Πῶς μπορεῖ νὰ σταθεῖ ὁ ἰσχυρισμὸς ὅτι, ἐνῶ τὸ ἠλεκτρόνιο ἔχει στὴν τροχιά του γύρω ἀπὸ τὸν πυρήνα τοῦ ἀτόμου πολλὲς πιθανὲς κατευθύνσεις ποὺ καμιὰ δὲν εἶναι ἡ αἰτιοκρατικὰ ἀναγκαία καὶ ποὺ κάποια στὸ τέλος ἐπιλέγεται ἀπὸ τὸ ἠλεκτρόνιο καὶ γ ί ν ε τ α ι, ἂς ποῦμε, 'ἀναγκαία', ἡ ψυχικὴ καὶ διανοητικὴ δράση τοῦ ἀνθρώπου δ ὲ ν ἔχει περιθώριο ἐπιλογῆς ἀνάμεσα σὲ πολλὲς κατευθύνσεις; ...» (Γ΄ 8, 47).

Φοβοῦμαι ὅτι —ἂν φυσικὰ ἔχω ὀρθὰ ἐννοήσει καὶ ἀποσαφηνίσει ἐκεῖνο ποὺ ἀποκάλεσα προηγουμένως «ἐξηγητικὴ εἰκασία»— οἱ ἀναπτύξεις τοῦ συγγραφέα δὲν εἶναι καθόλου ἱκανοποιητικές. Πρῶτα-πρῶτα, ἂν ὁ ἄνθρωπος «διαλέγει ἀνάμεσα σὲ περισσότερες πιθανὲς φάσεις» μία, ἐκεῖνο ποὺ ἐνεργητικὰ πραγματώνεται εἶναι τὸ τυχαῖο, ἐνῶ τὸ πιθανὸ ἀποτελεῖ ἁπλῶς τὴν ἀπαραίτητη συνθήκη, παρέχει τοὺς ἀπαραίτητους ὅρους, τὸ ἔδαφος πάνω στὸ ὁποῖο νὰ ἐκδηλωθεῖ τὸ τυχαῖο, τὸ ἀναγκαῖο πάλι δὲν εἶναι παρὰ τὸ φυσικὸ ἐπακόλουθο. Ὕστερα, ἂν ἡ φύση θέτει στὴ διάθεση τοῦ ἀνθρώπου πολλὲς πιθανότητες, τὸ ἴδιο κάνει καὶ στὸ ἠλεκτρόνιο (πολλὲς οἱ δυνατὲς τροχιές του) ἀλλὰ καὶ —μάλιστα κατὰ τὸ συγγραφέα— στὰ διάφορα «ὄντα» τοῦ μακροκόσμου. Ὅσο γιὰ τὴν πρόκληση ἀναγκαιότητας, αὐτὴ συμβαίνει καὶ στὸ κάθε ἠλεκτρόνιο ἀπὸ τὴ στιγμὴ ποὺ πραγματώνει μία ἀπὸ τὶς δυνατὲς τροχιές του. Θὰ μποροῦσα νὰ σκεφθῶ ὅτι ὁ ἄνθρωπος «γεννᾶ καὶ προκαλεῖ» τὸ ἀναγκαῖο, ἂν τὸ μεταφυσικὸ τοῦ κατέπεμπε τὴν τύχη ἢ ἕνα θαῦμα καὶ αὐτὸς ματαίωνε τὴν πραγμάτωσή τους καὶ ἐπέβαλλε τὴ λειτουργία τοῦ ἀναγκαίου. Καὶ θὰ μποροῦσα νὰ σκεφθῶ ὅτι ὁ ἄνθρωπος «γεννᾶ καὶ προκαλεῖ» —χρησιμοποιῶ σκόπιμα τὴν ἴδια ἔκφραση— τὸ πιθανό, ἂν ὁ ἄνθρωπος μποροῦσε νὰ διασπάσει τὴ μονολιθικότητα τοῦ ἀναγκαίου σὲ μιὰ δέσμη πιθανοτήτων, πάνω στὶς ὁποῖες ἔτσι θὰ ἴσχυαν οἱ νόμοι τῶν πιθανοτήτων. Τέτοιες σκέψεις εἶναι δυνατές, ἴσως μάλιστα μὲ κάποια συλλογιστικὴ θὰ μποροῦσε νὰ στηριχθεῖ ὅτι «δὲν ἀποκλείεται» νὰ ἐκφράζουν μιὰ πραγματοποιήσιμη καὶ πραγματοποιούμενη ἐνίοτε δυνατότητα τοῦ ἀνθρώπου. Ὁπωσδήποτε, ἂν ἔχω ὀρθὰ ἐννοήσει τὶς ἀναπτύξεις τοῦ συγγραφέα, δὲν νομίζω

ὅτι αὐτὲς πληρώνουν μὲ πιὸ εἰδικὸ νόημα τὴ γενική του ἀντίληψη ὅτι «ὁ ἄνθρωπος κινεῖ καὶ προσδιορίζει ὡς ἕνα βαθμὸ» τὸ ἀναγκαῖο καὶ τὸ πιθανό.

II. Ἂν τὸ τυχαῖο εἶναι μιὰ μεροληπτικὴ παρέμβαση τοῦ μεταφυσικοῦ, τοῦ κοσμικὰ πνευματικοῦ, ὑπὲρ μιᾶς ἀπὸ τὶς ὑφιστάμενες πιθανότητες, ἄρα «πρέπει καὶ τὸ ἀνθρώπινο πνεῦμα, ὡς ἕνα κομμάτι ἢ ὑπόλειμμα (ὁσοδήποτε ἀσήμαντο) τοῦ πνεύματος τοῦ κόσμου, νά 'χει ἐπίσης μιὰ σχέση ἐνεργητικὴ πρὸς τὴν τύχη, μιὰ σχέση πού, ὅσο μικρὴ καὶ νά 'ναι, δὲν μπορεῖ ν' ἀποκλεισθεῖ ὡς κάτι τὸ ἀποφασιστικὸ σὲ μιὰ κρίσιμη καὶ ἀκραία καμπὴ τῆς ἀνθρώπινης ζωῆς, στὸ χεῖλος ἑνὸς γκρεμοῦ, στὸ τράβηγμα ἑνὸς χαρτιοῦ ἀπὸ τὴν τράπουλα, στὴ σύλληψη ἑνὸς στίχου ἢ ἑνὸς μουσικοῦ μοτίβου, ἴσως καὶ σ' αὐτὴ τὴν ἐκλογὴ ἀνάμεσα στὸ ἀγαθὸ καὶ τὸ κακό. Ἔτσι ... ὁ ἄνθρωπος δὲν εἶναι μόνο ἕνα παιχνίδι τῆς τύχης ἀλλὰ εἶναι καὶ ὁ παίκτης τῆς τύχης» (Δ΄ 5, 66). Αὐτὸ τὸ ἐπιχείρημα τὸ διαπτύσσει ἀπὸ πολλὲς πλευρὲς ὁ συγγραφέας, τὸ ἐνισχύει μάλιστα μ' ἕνα δεύτερο ἐπιχείρημα (βλ. Γ΄ 9, 52), τὸ ὁποῖο ὅμως, ὅσο κι ἂν προσπαθεῖ νὰ τὸ περισώσει, ὑπάγεται στὴν κατηγορία τοῦ λεγόμενου «ρεαλισμοῦ τῶν ἐννοιῶν» καὶ δὲν μπορεῖ νὰ εὐσταθεῖ. Σημαντικὴ εἶναι ἡ κατάδειξη τοῦ ἀσυνείδητου τῆς ἐνεργητικῆς μας παρέμβασης στὴν τύχη: «Στὶς περιπτώσεις ... ὅπου ἡ παρέμβασή μας ἔγκειται στὴν ἐνεργητικὴ συμβολή μας στὴν παραγωγὴ ἑνὸς τυχαίου περιστατικοῦ ... εἶναι αὐτονόητο ὅτι δὲν ἔχουμε τὴ συνείδηση ὅτι παρεμβαίνουμε. Πῶς μπορεῖ νά 'χει ὁ ἄνθρωπος συνείδηση τοῦ ἀπόλυτα ἀπροσδιόριστου μέσα του, τοῦ τυχαίου, τοῦ περιττοῦ; ... Ἡ τύχη προβάλλει στὰ μάτια μας σὰν κάτι ποὺ ἔρχεται ἀπὸ ἔξω καὶ ὄχι ἀπὸ μέσα μας. Κι ὅμως δὲν μπορεῖ παρὰ νά 'ρχεται καὶ ἀπὸ μέσα μας» (Δ΄ 5, 67).

III. Περνῶ στὸ ἀδύνατο, τὸ θαυματουργικό, τὸ δημιουργικό. Ἡ εὐσέβεια τοῦ συγγραφέα δίνει μιὰν ἐνδιαφέρουσα ἑρμηνεία στὴ δημιουργικότητα τοῦ ἀνθρώπου. Ἂν ἡ δημιουργικότητα γενικὰ εἶναι συναρτημένη μὲ τὴν παντοδυναμία, ὅμως μετοχὴ στὴν παντοδυναμία εἶναι ἀδιανόητη, ἐπειδὴ σημαίνει μιὰ μερικὴ παντοδυναμία, σημαίνει «ἕνα κομμάτιασμα τῆς παντοδυναμίας», κάτι δηλαδὴ ἀντιφατικὸ στοὺς ὅρους. Δὲν μετέχει λοιπὸν ὁ ἄνθρωπος στὴν παντοδυναμία. Ὡστόσο, «μπορεῖ ἡ ἐνεργὸς συμμετοχὴ στὴν παντοδυναμία νά 'ναι ἕνα γεγονὸς ποιοτικὸ καὶ ὄχι ποσοτικό. Μπορεῖ τὸ πνεῦμα τοῦ ἀνθρώπου νὰ μετέχει στὴν παντοδυναμία, ποὺ εἶναι συνάρτηση τοῦ ἀδύνατου, μὲ τὴν ἀκόλουθη σημασία, ὅτι μέσα του, μέσα στὸ πνεῦμα τοῦ ἀνθρώπου, ἀντικατοπτρίζεται κάπως —καὶ αὐτὸ τὸ 'κάπως' μπορεῖ νὰ σημαίνει κάτι ἐλάχιστο— τὸ ἀδύνατο, ἄρα ἡ παντοδυναμία. Ἔτσι, ἀνταναλαστικά, τὸ ἀνθρώπινο πνεῦμα μπορεῖ νὰ προκαλεῖ τὴν παρουσία τοῦ ἀδύνατου στὸ φυσικὸ κόσμο καὶ ἰδιαίτερα στὴν ἀνθρώπινη ζωή, νὰ προκαλεῖ μ' ἄλλα λόγια τὴν παρουσία

τοῦ στοιχείου ποὺ εἶναι συνάρτηση τῆς παντοδυναμίας. Τὸ ὑφίσταται λοιπὸν ὁ ἄνθρωπος παθητικὰ τὸ ἀδύνατο, ἄρα τὸ θαῦμα, ὅπως τὸ ὑφίσταται καὶ ἡ πέτρα. Ἀλλὰ καὶ τὸ προκαλεῖ ὁ ἄνθρωπος τὸ θαῦμα, ὅπως δὲ μπορεῖ νὰ τὸ προκαλέσει ἡ πέτρα» (Γ΄ 10, 55).

Οἱ περιπτώσεις δημιουργίας, οἱ περιπτώσεις θαύματος ἀπὸ τὸν ἄνθρωπο ποὺ ἀναφέρονται ἀπὸ τὸ συγγραφέα εἶναι ἀντλημένες ἀποκλειστικὰ ἀπὸ τὸ χῶρο τῆς «ἠθικῆς καὶ πνευματικῆς ζωῆς» (Δ΄ 14, 86): «μιὰ πράξη καλοσύνης... μιὰ πρωτότυπη μουσικὴ φράση» (Δ΄ 14, 88), «ὁ ποιητικὸς ἢ ὁ φιλοσοφικὸς λόγος» (Δ΄ 15, 91) καὶ γενικὰ «ὁ πρωτάκουστος λόγος» (Δ΄ 14, 88), «ἡ πρωτόφαντη ζωγραφικὴ ἢ γλυπτικὴ μορφή» (Δ΄ 15, 88). Ἀπορεῖ κανεὶς πῶς δὲν ἀναφέρεται καὶ ἡ μεγάλη πολιτική. Πάντως, μὲ ἰδιαίτερη θερμότητα γίνεται λόγος γιὰ τὴ μουσικὴ δημιουργία καὶ ἀκριβέστερα γιὰ τὴν εὐρωπαϊκὴ μουσικὴ δημιουργία — μὲ τὴν ὁποία γιὰ πρώτη φορὰ «ἡ μουσικὴ μὲ τὸ ὁλόηχο ὄνομά της ἀποκαλύφθηκε στὸν κόσμο» (Δ΄ 15, 93), γιὰ πρώτη φορὰ «γεννήθηκε ὡς ἀτομικὴ πνευματικὴ δημιουργία» (Δ΄ 15, 93). Πρέπει νὰ σημειωθεῖ (θ᾽ ἀποτελέσει μάλιστα ἀντικείμενο προβληματισμοῦ στὸ Ε5 Ι) ὅτι τὴ δημιουργία τὴ βλέπει ὁ συγγραφέας ὄχι στὴν ἐμπειρικὴ «σωματικότητα» τῶν πραγματωμάτων της ἀλλὰ στὸ νόημα ποὺ τὴν ἐμψυχώνει: «Ὑπάρχουν νοήματα, εἴτε μουσικὰ εἴτε ἄλλα, ποὺ παριστάνουν μέσα σ᾽ ὅλα τὰ φυσικὰ τοῦ κόσμου τὸ μεταφυσικό, μέσα σ᾽ ὅλα τὰ φαινόμενα τὸ ὄντως ὄν, μέσα σ᾽ ὅλα τὰ ἀναγκαῖα ἢ πιθανὰ ἢ περιττὰ τὸ ἀδύνατο, τὸ θαῦμα, τὴν ἄμεση δημιουργία... Τὸ νόημα τῆς μουσικῆς αὐτὸ καθαυτὸ πρέπει νὰ χαρακτηρισθεῖ ὡς ἄμεση δημιουργία... Τὸ νόημα τοῦ ποιητικοῦ ἢ τοῦ φιλοσοφικοῦ λόγου αὐτὸ καθαυτὸ εἶναι ἄμεση δημιουργία» (Δ΄ 15, 91).

Στὴ μουσικὴ δημιουργία διακρίνει γενικὰ ὁ συγγραφέας ἐκτὸς ἀπὸ τὸ θαῦμα καὶ τὸ τυχαῖο, ἢ, ὅπως γράφει: «τὴν τυχερὴ στιγμὴ καὶ τὴ μεγάλη ἀποκαλυπτικὴ στιγμή» (Δ΄ 17, 96). Πιθανολογεῖ μάλιστα ὅτι ἴσως ὁ μουσικὸς δέκτης μπορεῖ νὰ τὰ διακρίνει μέσα σὲ μιὰ δοσμένη μουσικὴ πραγμάτωση, μολονότι δὲν ὑπάρχει βέβαια δυνατότητα ἀντικειμενικῆς διαπίστωσής τους. Ἂν ὁ μουσικὸς δέκτης μπορεῖ ὄντως —φυσικά, ἐκ τῶν ὑστέρων— νὰ διακρίνει τὸ τυχαῖο καὶ ἂν τὸ τυχαῖο τοῦτο εὔλογο εἶναι ν᾽ ἀποδοθεῖ καὶ σὲ ἐνεργητικὴ συμβολὴ τοῦ μουσικοῦ δημιουργοῦ, τότε ἔχουμε ἐδῶ τὴ μοναδική, ποὺ ἀναφέρεται στὸ ἔργο, ἐμπειρικὴ περίπτωση ἐνεργητικῆς συμβολῆς τοῦ ἀνθρώπου σὲ παραγωγὴ τύχης.

Πολὺ σημαντικὴ εἶναι καὶ ἡ ἑξῆς ἀντίληψη: «Εἶναι κάτι σὰν ἄμεση δημιουργία καὶ ἡ ἀποδοχὴ τῆς ἄμεσης δημιουργίας. Εἶναι κάτι σὰν θαῦμα καὶ ἡ ἀποδοχὴ τοῦ θαύματος... Ὁ δέκτης τοῦ θαύματος, ἂν συγκλονίζεται πραγματικὰ ἀπὸ τὸ θαῦμα, δὲν εἶναι μόνο δέκτης παθητικός. Συνεργεῖ στὸ θαῦμα, ἔστω καὶ ἐκ τῶν ὑστέρων, ἔστω καὶ ὕστερ᾽ ἀπὸ χρόνια καὶ αἰῶνες» (Δ΄

16, 94-95). Τὸ τελευταῖο λέγεται μὲ ἀναφορὰ στὴν καλλιτεχνικὴ δημιουργία, π.χ. στὴν τωρινὴ μουσικὴ βίωση ἑνὸς ἔργου τοῦ Μπάχ.

Ὁ συγγραφέας ἀναγνωρίζει στὸν ἄνθρωπο τὴ δυνατότητα τῆς θαυματουργίας πάνω στὴν αἰτιοκρατούμενη φύση. Δὲν παρουσιάζει ὅμως τέτοιες περιπτώσεις καὶ γενικὰ δείχνει ὅτι τὶς θεωρεῖ σπανιότατες. Στὸν ἄνθρωπο, τονίζει, δόθηκε κυρίως «νὰ πραγματοποιεῖ τὸ ἀδύνατο στὴν πνευματικὴ καὶ ψυχική του ζωή, στὴ δική του ἢ τοῦ πλησίον του, τοῦ ὁποιουδήποτε πλησίον του, ἀκόμα καὶ τοῦ μακρινοῦ καὶ ἄγνωστου ποὺ μπορεῖ πνευματικὰ καὶ ψυχικὰ νὰ γίνει ὁ πλησίον του. Σὲ κάθε στιγμὴ μπορεῖ ὁ ἄνθρωπος νὰ ζήσει μέσα του κάτι ἢ νὰ κάνει ἄλλους νὰ ζήσουν μέσα τους κάτι ποὺ δὲν ἔχει καμιὰν αἰτιολογικὴ ἢ πιθανολογικὴ συσχέτιση μὲ τίποτε προηγούμενο καὶ ποὺ εἶναι ἀπόλυτα μοναδικό» (Δ΄ 14, 84-85).

IV. Μὲ τὸ δεδομένο τοῦ κατὰ κανόνα περιορισμοῦ τῆς δημιουργικότητας τοῦ ἀνθρώπου στὸν ψυχοπνευματικὸ τομέα προσπαθεῖ ὁ συγγραφέας νὰ συμβιβάσει τοὺς λόγους τοῦ Χριστοῦ ὅτι «ἐὰν ἔχητε πίστιν ὡς κόκκον σινάπεως, ἐρεῖτε τῷ ὄρει τούτῳ, μετάβηθι ἐντεῦθεν ἐκεῖ, καὶ μεταβήσεται· καὶ οὐδὲν ἀδυνατήσει ὑμῖν». Χρησιμοποιεῖ δύο ἐπιχειρήματα: 1) Ἡ ψυχοπνευματικὴ δημιουργία εἶναι «τὸ δυσκολότερο», ἐνῶ ἡ δημιουργία, πάνω στὴν αἰτιοκρατούμενη φύση, ἡ μὲ στενὴ ἔννοια θαυματουργία, εἶναι «τὸ εὐκολότερο»· ὥστε «στὸν ἄνθρωπο ἔχει ἀνατεθεῖ τὸ δυσκολότερο, χωρὶς ν᾽ ἀποκλείεται βέβαια, μὲ τὴν πίστη του, νὰ πραγματοποιεῖ τὸ εὐκολότερο». 2) Ὁ Χριστὸς δὲν ἐννοεῖ τὸ «φυσικὸ βουνὸ» —ποὺ ἄλλωστε «ἀρκοῦν φυσικὲς δυνάμεις, νόμοι φυσικοὶ» γιὰ νὰ τὸ μετακινήσουν— ἀλλὰ τὸ «βουνὸ ποὺ ὀρθώνεται μπροστὰ στὴν ψυχὴ ἢ στὸ πνεῦμα τοῦ ἀνθρώπου» (ὅλα Δ΄ 14, 84). Τὸ δεύτερο ἐπιχείρημα ἀνήκει στὴν κατηγορία τῆς «ἀλληγορικῆς ἑρμηνείας», στὴν ὁποία καταφεύγουν σοφιστικὰ πολλοὶ θεολόγοι γιὰ νὰ καλύψουν τὸ ἀσυμβίβαστο ἑνὸς συγκεκριμένου δεδομένου (λόγου ἢ γεγονότος) μὲ τὶς γενικὲς γραμμὲς τοῦ δόγματός τους. Ὁ λόγος αὐτὸς τοῦ Χριστοῦ εἶναι μιὰ ἐμφατικὴ διατύπωση ποὺ τὸ νόημά της δὲν εἶναι παρὰ τοῦτο: ὁ ἄνθρωπος, ἂν ἔχει πίστη, μπορεῖ νὰ θαυματουργήσει πάνω στὸ αἰτιοκρατούμενο γίγνεσθαι τῆς φύσης. Τί σημαίνει ἄλλωστε: «ἀρκοῦν φυσικὲς δυνάμεις γιὰ τὴ μετακίνηση τοῦ βουνοῦ»; Σημαίνει ὅτι τὸ ἴδιο ἀποτέλεσμα τὸ πραγματοποιεῖ καὶ ἡ φύση; Ὡστόσο ἐδῶ ἡ φύση πραγματοποιεῖ τὴν καταστροφή, ὄχι τὴ θεραπεία, τὴν παράλυση, ὄχι τὴ θεραπεία τοῦ παραλυτικοῦ. Ἢ μήπως σημαίνει: «Καλλιεργώντας τὴ θετικὴ ἐπιστήμη καὶ τὴν τεχνική της —τὶς ἄσχετες μὲ τὴ θρησκευτικὴ πίστη— ἐπιτυγχάνετε τὸ ποθητὸ ἀποτέλεσμα»; Ὡστόσο ἡ μετακίνηση τοῦ βουνοῦ ἦταν γιὰ ἐκείνη τὴν ἐποχὴ τόσο τεχνικὰ «ἀδύνατη» ὅσο γιὰ τὴν τωρινὴ ἡ παρεμπόδιση ἑνὸς σεισμοῦ ἢ ἡ ματαίωση τῆς πτώσης ἑνὸς μεγάλου οὐράνιου σώματος πάνω στὴ γῆ ποὺ θὰ ἐπιφέρει

τὸν ἀφανισμὸ τῆς ζωῆς ἢ κι ἀκέραιου τοῦ πλανήτη μας. Περνῶ στὸ πρῶτο ἐπιχείρημα. Κι αὐτὸ δὲν στέκει μὲ κανέναν τρόπο: Ὅταν τὸ ἀνθρώπινο πνεῦμα δημιουργεῖ τὴ μουσικὴ τοῦ Μπάχ —γιὰ νὰ μεταχειρισθῶ ἀγαπητὸ παράδειγμα στὸ συγγραφέα—, δὲν φεύγει ἀπὸ τὸν δικό του χῶρο, ἁπλῶς ξεπερνᾶ ὁρισμένες φυσικὲς (φυσιολογικές) συνθῆκες ποὺ τὸ δυσχεραίνουν· ὅταν ὅμως εἶναι νὰ δημιουργήσει πάνω στὴν ὑλικὴ φύση, τότε πρέπει ν' ἀνατρέψει μιὰ κατεστημένη τάξη ποὺ λειτουργεῖ κραταιὴ κατὰ τρόπο ριζικὰ διαφορετικό του. Γιὰ νὰ εἰκονογραφήσω αὐτὴ τὴν ἀντίρρηση μὲ παραδείγματα: δὲν νομίζω ὅτι ἀπὸ μιὰν ἐμπνευσμένη μουσικὴ σύνθεση θὰ ἦταν εὐκολότερο στὸν Σοῦμπερτ νὰ θεραπεύσει τὴν κώφωση τοῦ Μπετόβεν ἢ στὸν Μπὰχ νὰ θεραπεύσει καὶ γλυτώσει ἔτσι ἀπὸ τὸν πρόωρο θάνατο τὴν πρώτη του γυναίκα. Κι ἂν ἀντιπαρατηρήσει κανεὶς ὅτι ὁ Μπὰχ καὶ ὁ Σοῦμπερτ εἶχαν ἰδιοφυΐα δημιουργικὴ μέσα στὸ χῶρο τῆς μουσικῆς, ὄχι τῆς ὑλικῆς φύσης, τότε ἂς ἀναλογισθοῦμε ὅτι πολλοὶ ἔχουν τοῦ πρώτου εἴδους τὴν ἰδιοφυΐα ἐνῶ πόσοι ἔχουν ἐκείνη τοῦ δεύτερου εἴδους;

V. Κλείνοντας τὴν παράγραφο τούτη, παρατηρῶ ὅτι μὲ τὴν ἑρμηνεία τῆς ἀνθρώπινης δημιουργικότητας ὡς θαυματουργικότητας καὶ μὲ τὴν ἑρμηνεία τῆς τελευταίας ὡς διάθεσης τέτοιας τοῦ ἀνθρώπου, ὥστε, πέφτοντας πάνω του μιὰ ἀκτίνα τῆς θείας δημιουργικότητας, ν' ἀντιχτυπᾶ εὐθύς, ὅπως τὸ ἡλιοφῶς πέφτοντας σὲ κάτοπτρο, μέσα στὸν κόσμο καὶ νὰ προκαλεῖ ἐκεῖ, ὅπως τὸ ἀντικατοπτριζόμενο συγκεντρωτικὰ φῶς τὴ φωτιά, ἕνα δημιουργικὸ ἀποτέλεσμα, μὲ τὴ διμερὴ αὐτὴ ἑρμηνεία συνθέτει ὁ συγγραφέας κι ἐμφυτεύει τὸ σπόρο μιᾶς Αἰσθητικῆς μεταφυσικῆς.

(Ἡ συνέχεια στὸν ἑπόμενο τόμο)

DIE *PROLEGOMENA ZUR METAPHYSIK* VON PANAYOTIS KANELLOPOULOS

Aporetische Studie

Zusammenfassung

Die Überschrift *Prolegomena zur Metaphysik* deutet keineswegs ein philosophisches Werk wie die *Prolegomena...* Kants an; sie kommt aus der, übrigens richtigen Auffassung des Verfassers her, dass die Metaphysik «ihren Anfang immer wieder zu Bewahrheiten hat», dass sie «nur ausgehen», «nur die Einleitung zu einem Buch darstellen kann, das nicht zu schreiben ist» (S. στ'). Es handelt sich in der Tat um ein Werk, das im reinen Raum der Metaphysik sich entfaltet und in ihm ein metaphysisches Ganzes bildet. Ein-

begriffen sind im Werk auch die erforderlichen erkenntnistheoretischen u. dgl. Grundlagen, freilich nur im Umriss, aber gleichwohl treffend und überzeugend.

Der philosophische Aufbau vollzieht sich — was schon in der Einleitung des Werkes betont wird — nicht durch Beweise sondern durch «Vermutungen» (ὑποψίες); die «Vermutungen» fussen entweder auf mathematischen, physikalischen, biologischen u. dgl. Indizien oder auf normaler Erfahrung oder auch auf mystischen Erlebnissen. Originalität zeichnet den philosophischen Gang aus, der dabei an manchen Punkten durch bewundernswerte eingehende Auseinandersetzungen mit Lehren anderer Philosophen oder Wissenschaftler zustandekommt. In der letzten Hinsicht bildet das Werk ein unermüdliches Gespräch des Verfassers mit den meisten grossen altgriechischen, mittelalterlichen, neueren und zeitgenössischen abendländischen Philosophen sowie mit grossen Wissenschaftlern, wie Einstein und andere Physiker, hauptsächlich Kosmologen, Russel und andere Theoretiker der Mathematik, u.s.w.

Gegeben wird zunächst im Werke die Metaphysik der Naturwelt (Kap. Β′ - Στ′). Von ihr ausgehend und sie fortsetzend, baut sich dann die Metaphysik des «universalen Geistes» (Kap. Ε′ - Ζ′). Die Metaphysik Gottes als des «überuniversalen Geistes» und als der «Wahrheit aller Wahrheiten» (Kap. Η′ - Θ′) ergänzt die metaphysische Schau des Werkes.

Logisches Verfahren waltet überall im Werke. Trotzdem ist das Werk ein mystisches. Die «Vermutungen», durch die sich seine logische Konstitution vollzogen hat, sind übrigens Werkzeuge, die lebendige, unmittelbar erlebte, in deren Tiefe kaum zu durchschauende Inhalte einfach heraufziehen und tragen; ich würde sie als Kinder der wunderbaren Ehe des hellen Verstandes und des «göttlichen Dunkels» bezeichnen. Im allgemeinen bildet das Werk eine dem Sinne nach traditionelle, aber der konkreten Behandlung des Themas nach neue Verkörperung der ruhmreichen, in Platon wurzelnden Metaphysik, der metaphysica perennis, wie sie m. E. mit Recht zu nennen ist.

Das Werk ist also von hohem Interesse im gegenwärtigen Zustand der Metaphysik und es verdient wohl eine Studie, die seinen Gehalt interpretativ darstellen sollte.

Dabei sind im Werke Dogmatismen, Übertreibungen, Gedankensprünge, selten auch Unverträglichkeiten merklich. Solche Schwächen kennzeichnen mehr oder weniger alle metaphysischen Werke, sie berechtigen aber darum nicht weniger eine unvoreingenommene innere Kritik.

Die vorliegende Studie stellt zunächst die wesentlichen Inhalte des Werkes nach deren systematischem Aufbau interpretativ dar. Und sie übt dabei eine innere Kritik an das Wek aus. Letzteres besagt: sie nimmt die Grundauffassungen des Werkes so weit wie möglich an und sie beurteilt den Zusammen-

hang derselben und den philosophischen Aufbau des ganzen Werkes nach Folgerichtigkeit und Standhaftigkeit. Indem sie so verfährt, ist sie unvoreingenommen: sie will nichts Eigenes einfügen, sondern sie bewahrt allen Ansichten des Verfassers gegenüber eine aporetische Haltung, im Sinne der aporetischen Lehre meines deutschen Lehrers Gottfried Martins (1901-1972); sie will im Rahmen einer allgemeinen Verständnis das philosophisch Legitime von dem philosophisch Unlegitimen auseinanderhalten.

Das Werk ist ein philosophisches. Gleichwohl verlässt manchmal der Verfasser, sozusagen am Rande, die philosophische Strenge, und einigen speziellen, in der Regel sehr erhabenen Themen gegenüber drückt er sich in essayistischen Gedanken aus, fussend auf dem Neuen Testament und auf grossen mystischen Denkern und Dichtern, wie Eckhart, Angelus Silesius, Pascal, Blake, Novalis, Rilke, Simone Weil, Augustin, manchmal auch auf Theologen als Theologen. Die diesbezüglichen Seiten sind die schönsten des Werkes, aber sie gehören vielmehr dem freien als dem streng philosophischen Denken. Sie sind deshalb kaum in der vorliegenden, philosophisch interpretativen aporetischen Studie berücksichtigt worden. Gleichwohl lassen sie das ganze Werk auch von einem anderen Standpunkt aus betrachtet werden: nämlich als ein essayistischer persönlicher Versuch von ausserordentlichem geistigem Anreiz, als der einheitliche Versuch eines Menschen, der den ruhmreichen «Riesenkampf... über das Sein» (Platon, *Soph.* 246a) auf sich genommen hat und auf eigene Gefahr mit allen Mitteln fortsetzt. In dieser Hinsicht verdient das Werk auch als ein einheitlicher persönlicher Essay intrepretativ studiert zu werden.

Im allgemeinen handelt es sich um ein Werk von grosser Denkraft, integrem mystischem Erlebnis, fast universeller metaphysischer Überschau, und mit mächtigem, wenn auch an manchen Punkten strittig aufgebautem oder essayistisch verfliessendem philosophischem Gedanken und mit einem logischen Verfahren von unglaublicher Flexibilität und grossem Reichtum an Erfindungen.

Das Werk ist in ästhetischer Hinsicht für seinen Stil, seine Sprache und andere Tugenden der Rede vorbehaltlos zu loben.

Es dehnt sich auf 340 Seiten aus. Die aporetische Studie ist einanderthalb grösser als der hier gedruckter Teil. Sie soll also in dem nächsten, ev. auch dem übernächsten Jahrbuch fortgesetzt werden. Es hätte keinen Sinn, in dem für die fremdsprachige Zusammenfassung verfügbaren engen Raum zu versuchen, den Inhalt der Studie, und sei es noch so kurz des näheren zu wiedergeben.

Athen E. N. Platis

JEAN-LOUIS VIEILLARD-BARON, Tours

CONFLIT ET AMOUR DANS LA RECONNAISSANCE D'AUTRUI

Le problème de la reconnaissance d'autrui est généralement considéré comme un problème hégélien, en raison des pages fameuses de la *Phénoménologie de l'Esprit* qui lui sont consacrées dans la quatrième section sur «La vérité et la certitude de soi-même». En réalité, c'est là une erreur de perspective sur l'ouvrage de Hegel, car on n'y rencontre que fort rarement la notion du *Anerkennen* que les commentaires ont amplifiée au point d'en faire le modèle de la dialectique hégélienne, alors que cette notion n'intervient en fait pas plus que celle du *Schicksal*, le Destin, que les mêmes commentateurs oublient volontiers.

Mon dessein n'est pas de proposer une interprétation de l'hégélianisme. C'est pourquoi j'ai indiqué comme titre de cette leçon: «Essence et modalités de la reconnaissance d'autrui». La question «qu'est-ce qui?» et la question «comment?» sont ici étroitement liées. Poser le problème de la reconnaissance d'autrui suppose que la réponse ne va pas de soi. Ce qui va de soi, c'est que nous avons relation à autrui, d'une façon immédiate et non réfléchie. «Au commencement est la relation», écrit Martin Buber dans son célèbre ouvrage *Je et Tu*. Et ceci est immédiatement vrai sur le plan psychologique: nous savons que le jeune enfant prend conscience de lui-même dans l'oeil de sa mère, miroir qui lui renvoie sa propre image, non seulement au sens visuel, mais par tout son comportement à son égard. Mais le philosophe interroge la maxime de Buber en demandant: la relation à autrui est-elle reconnaissance d'autrui? Comment reconnaît-on autrui, c'est-à-dire dans quelle relation particulière? Quelle est la relation qui est au fondement de la reconnaissance? Est-ce la lutte, le combat, ou l'amour? Enfin il demandera quelle est la portée métaphysique du problème, telle qu'elle s'indique dans l'expérience même.

La méthode qui s'impose pour aborder la question posée est globalement «phénoménologique», non pas au sens strictement husserlien du terme, mais au sens large d'une description aussi objective que possible, ni socio-historique, ni psychologique, ni éthique. En effet, nous avons affaire à un problème d'ordre *intersubjectif*, où l'universalité radicale de la conscience abstraite ne peut être atteinte comme elle l'est dans les mathématiques, mais où l'analyse

du singulier, cas par cas, ne saurait nous satisfaire, si nous cherchons à pousser aussi loin que possible l'intelligibilité en ce domaine. Tout problème relationnel nous met en face de l'exigence philosophique, proprement réflexive, car la collection des cas particuliers ne révèle pas de sens en elle-même. Face à l'intersubjectivité, la démarche philosophique cherche à comprendre la relation entre les hommes jusqu'en ses détails, mais, en élargissant le plus possible l'intelligibilité dans la direction du particulier, elle est en même temps dialectique ascendante, requête d'un sens qui nous fait remonter jusqu'à l'essence. Platon dit très bien à ce sujet, dans le *Sophiste* (253D), que le philosophe est celui qui a la connaissance propre aux hommes libres, la connaissance dialectique; celui qui en est capable, sait discerner «μίαν ἰδέαν διὰ πολλῶν, ἑνὸς ἑκάστου κειμένου χωρίς, πάντῃ διατεταμένην»: «une idée (ou essence) unique complètement distendue en de multiples choses (ou cas particuliers), chaque unité (ou cas) se posant à part». Ceci est singulièrement vrai de la relation intersubjective; cependant Platon dit que le philosophe «discerne comme il faut» (ἱκανῶς διαισθάνεται) cette unique essence; je dirais que, dans l'intersubjectivité, il faudrait remplacer, plus modestement, le «ἱκανῶς» par un «κατὰ τὸ δυνατόν», autant qu'il est possible.

Nous avons deux analyses phénoménologiques opposées au sujet de la reconnaissance d'autrui, celle de Hegel, bien sûr, où le conflit joue le rôle déterminant, et celle d'Emmanuel Lévinas, qui met au fondement de toute relation l'ouverture à l'autre et l'amour.

I. LA RECONNAISSANCE D'AUTRUI PAR LE CONFLIT

Exprimée dans toute sa vigueur, la thèse hégélienne est que le conflit est la seule modalité de relation par laquelle puisse être obtenue la reconnaissance d'autrui. L'importance de la question posée est soulignée par Hegel à la fin de l'introduction de la quatrième section. Le dessein général de la *Phénoménologie de l'Esprit* est de constituer la science de l'expérience de la conscience: en effet la conscience n'accède point immédiatement à la vérité; elle doit faire un long pèlerinage et franchir de nombreuses étapes pour trouver enfin le Savoir absolu. Tant qu'elle n'y est pas parvenue, elle ne sait la vérité de ce qu'elle vit qu'après l'avoir vécu et être passé à une autre étape, une autre «figure de la conscience». Quand elle y est parvenue, alors le Vrai est à la fois sujet et substance; il n'est plus seulement substance comme dans le dogmatisme; il n'est plus non plus seulement sujet comme dans le criticisme. Cette dialectique ascendante que représente la *Phénoménologie* est l'appropriation progressive de la vérité absolue par la conscience.

Le philosophe a pour tâche de décrire et d'analyser aussi précisément que possible l'expérience que fait la conscience. Pour la conscience, l'expérience de la dialectique du maître et du serviteur (*Herr und Knechts*) est l'accès à la conscience de soi vivante, c'est-à-dire à la conscience de soi qui a pour objet une autre conscience de soi; la conscience ne peut avoir conscience d'elle-même, qu'en se reconnaissant en autrui et en se faisant reconnaître d'autrui. Mais Hegel poursuit : «Hiermit ist schon der Begriff *des Geistes* für uns vorhanden»[1]. Je traduis: «Du même coup, pour nous est déjà présent le concept de *l'Esprit*». Cette remarque est valable uniquement *pour nous*, c'est-à-dire du point de vue de la conscience philosophique impartiale qui se situe en attitude d'observation. Hegel n'est pas l'inventeur de ce dédoublement des perspectives, car on trouve déjà dans la *Seconde Introduction à la Wissenschaftslehre* de Fichte (1797): «Dans la Doctrine de la Science, il y a deux séries très différentes de l'acte intellectuel: celle du Moi, que le philosophe observe et celle des observations du philosophe»[2]. Ainsi, dans la perspective du philosophe, l'enjeu du conflit maître-serviteur est la réalisation du concept de l'Esprit. Ce concept désigne l'unité des consciences à travers leur diversité et leur indépendance. Avec l'Esprit, le *Moi*, qui est la subjectivité rationnelle, à l'oeuvre dans la connaissance, se fait *Nous*: nous quittons l'universalité abstraite au sein de laquelle un sujet universel s'oppose un objet, pour entrer dans l'espace de l'intersubjectivité, où l'homme, en action réciproque avec les autres hommes, construit le monde et l'histoire, jusqu'à la dépasser dans l'art, la religion et la philosophie.

Hegel met donc en oeuvre deux principes: il n'y a pas de conscience de soi véritable sans le double mouvement de la reconnaissance (de soi par autrui, d'autrui par soi-même); et il n'y a pas de reconnaissance sans conflit. Si autrui est nécessaire à la conscience pour prendre vraiment conscience d'elle-même, c'est que, sans le miroir de l'autre, elle n'atteint qu'une certitude de soi immédiate, alors que grâce à l'autre elle peut se poser elle-même comme objet extérieur à elle-même. De même, sans conflit, la reconnaissance d'autrui est sans valeur; elle n'a pas atteint, écrit Hegel, «la vérité de cette reconnaissance comme reconnaissance d'une conscience de soi autonome». On a alors affaire à une reconnaissance naturelle, comme dans la relation sexuelle ou la relation entre mari et femme: pour Hegel en effet, la relation sexuelle exprime la vie naturelle, et la réalité effective de l'espèce; elle n'implique reconnaissance que dans la mesure où l'unité naturelle des sexes se transforme en

1. Éd. Hoffmeister, p. 140.
2. Éd. Médicus, p. 40.

unité spirituelle, ou amour conscient[3]. Ou bien il s'agit d'une reconnaissance juridique de l'autre comme personne (au sens juridique du terme), comme entre les deux membres d'un contrat[4].

La véritable reconnaissance d'autrui suppose le conflit, et le conflit la mort. Accepter le risque du conflit, c'est accepter le risque de la mort. En effet, risquer sa vie, c'est s'élever par un mouvement d'abstraction au-dessus de la vie biologique; c'est en somme montrer qu'on fait deux avec son corps; c'est se conduire en maître vis-à-vis de ce corps. Et du même coup, c'est affirmer sa liberté, son autonomie (*Selbstständigkeit*). Or mettre sa vie en jeu c'est vouloir la mort de l'autre. Le conflit est pour la conscience l'expérience de cette contradiction, que, d'une part, elle désire être reconnue de l'autre pour se reconnaître elle-même, et qui, d'autre part, elle désire anéantir l'autre. Le conflit n'est donc pas seulement entre deux consciences; ou plutôt le conflit des deux consciences est le reflet du conflit interne à la conscience entre ces deux désirs incompatibles. Ceci, souligne Hegel, ne doit être compris que dans la série des observations du philosophe, et n'est nullement clair dans la conscience qui vit cette figure.

Mais face au conflit, la conscience se dédouble: l'une se pose comme indépendante; c'est la figure du *maître*, sur laquelle Hegel revient à maintes reprises; l'autre se pose comme dépendante; c'est la figure du *serviteur*. Il n'y a rien là d'historique, ni de social: ce dédoublement est une loi de la conscience dans son pèlerinage vers le «Savoir absolu». Et Hegel ne propose pas une réflexion éthico-politique au sujet de l'une ou de l'autre des deux attitudes. Ce n'est pas le lieu de détailler le texte hégélien pour lui-même. Disons simplement que le conflit amène le maître à jouir de son indépendance ou autonomie, à avoir rapport au monde seulement par l'intermédiaire du serviteur, et en vue de la simple jouissance, c'est-à-dire de la destruction de l'objet même dans la consommation. Le maître est effectivement reconnu par le serviteur comme conscience de soi.

De son côté, le serviteur «transforme seulement la chose par son travail», ce qui est à la fois reconnaître à la chose une autonomie et se comporter en maître avec elle. On peut dire que le mouvement de la reconnaissance est bilatéral: il n'y a rien là d'une alternance entre le rôle de maître et le rôle de serviteur, balancement entre les contraires qui est un jeu sophistique et n'a rien à voir avec ce que Hegel entend par dialectique. La reconnaissance est ici à la fois unilatérale et inégale. Ce que Hegel nous dit, c'est que la domination

---

3. *Philosophie du Droit*, § 161.
4. *Phénoménologie*, p. 144, *in fine*; *Philosophie du Droit*, § 75.

n'est pas une position stable pour la conscience: le maître n'est jamais totalement maître, car il laisse à l'esclave le rôle de maître vis-à-vis du monde; et par le travail d'élaboration du monde, le serviteur acquiert une véritable autonomie. La jouissance est le ver dans le fruit de la domination, alors que le travail est le germe de la liberté dans la servitude.

La reconnaissance d'autrui passe donc pour Hegel par le rapport de force, la lutte dont l'horizon est la mort, le conflit d'essence tragique. Le conflit instaure la situation de maîtrise et le rapport entre le seigneur et le serviteur. Enfin, cette situation aboutit à une pleine reconnaissance de l'autonomie de la conscience de soi, par la médiation de la peur primordiale de la mort, seul maître absolu, et du travail comme intuition de l'autonomie libre. La reconnaissance d'autrui est «le lieu de conversion (*Wendungspunkt*) dans lequel la conscience quitte l'apparence bigarrée de l'en-deça sensible, et la nuit vide de l'au-delà supra-sensible, pour marcher vers le jour spirituel de la présence»[5].

II. LA RECONNAISSANCE D'AUTRUI COMME OUVERTURE A L'AUTRE ET AMOUR

L'attitude observante chez le philosophe est aussi celle que prend Emmanuel Lévinas, en particulier dans *Totalité et Infini*[6], pour décrire et analyser la reconnaissance de l'autre, mais elle aboutit à un résultat tout à fait différent de l'analyse hégélienne. C'est la preuve que la réflexion philosophique n'est jamais purement descriptive, dans la mesure même où elle est orientée par un projet d'ensemble, une visée globale. Le thème directeur de l'oeuvre de Lévinas est la relation à l'Autre, à la fois autrui et Autre absolu, Dieu: «l'accueil, de front et de face de l'Autre par moi» (p. 53). Le projet est donc orienté par la transcendance métaphysique du Tout Autre, dont la vérité se dévoile en une voie royale, celle de l'éthique (p. XVII); l'exigence éthique elle-même doit être lue dans le déchiffrement phénoménologique de l'expérience de la relation, des diverses modalités n'étant plus liées dialectiquement comme chez Hegel, mais au contraire, étant présentées comme les facettes du rapport du Même à l'Autre, «la religion, où le rapport subsiste entre le Même et l'Autre en dépit de l'impossibilité du Tout —l'idée de l'Infini— étant la structure ultime» (p. 53).

Autant Sartre dans l'*Être et le Néant* a insisté sur les aspects négatifs de la relation à autrui, autant Lévinas souligne le caractère fondamental de toutes

5. *Phénoménologie*, éd. citée, p. 140.
6. Je cite la quatrième édition parue à la Haye, chez Nijhoff, 1972.

les relations positives. Chez Sartre, tout le talent d'analyse porte sur la mauvaise foi, sur le regard de l'autre qui me réduit à l'état d'objet (par exemple dans la longue analyse du regard du cocu par le trou de la serrure, de la honte à l'égard d'autrui, ou encore de la néantisation des autres quand je cherche quelqu'un, etc...). Les analyses de Lévinas vont perpétuellement souligner au contraire le primat de l'accueil par rapport au refus, à travers le visage et sa présence à ma conscience, la caresse, relation à la fois évanescente et créatrice de l'autre, le sentiment de la fraternité au-delà de toutes les divisions possibles.

S'il y a optimisme ici, il ne s'agit en rien d'un optimisme béat. A propos de la jouissance, Lévinas exprime son principe: «l'accueil du visage, d'emblée pacifique car répondant au Désir inextinguible de l'Infini et dont la guerre elle-même n'est qu'une possibilité —dont elle n'est nullement la condition— se produit, d'une facon originelle, dans la douceur du visage féminin...» (p. 124). Et plus loin: «La guerre suppose la paix, la présence préalable et non-allergique d'Autrui; elle ne marque pas le premier évènement de la rencontre» (p. 174). La relation pacifique d'amour et d'accueil est donc au fondement de toute relation, y compris celle du conflit, de la guerre, qui n'est nullement originelle. La raison en est qu'en l'homme est présent le Désir, et qu'à travers la multiplicité des désirs qui sont satisfaits par la possession de l'objet, s'exprime une insatisfaction fondamentale, qui a pour nom Désir de l'Infini. Platon condamnait les désirs en montrant leur caractère multiple, contradictoire et insatiable (*Gorgias*, 493 sqq.). Lévinas voit, à côté de ces désirs particuliers, un désir plus fondamental: «Le Désir de l'Infini que le désirable suscite, au lieu de satisfaire. Désir parfaitement désintéressé— bonté» (p. 21). Ce désir a pour objet la transcendance, qui n'est pas seulement Dieu, mais tout ce qui s'oppose à l'objet et à l'objectivité, c'est-à-dire l'Autre, autrui ou Autre Absolu.

La phénoménologie de Lévinas va donc lire dans l'ouverture au visage de l'autre les modalités de la reconnaissance d'autrui, dans la perspective pacifique qui se fonde sur un Désir qui est bonté et quête de transcendance. Le visage marque à la fois la présence non effaçable, non «néantisable» de l'autre, et son irréductible altérité. En effet le visage ne s'offre pas seulement au regard; la vision ne donne pas le dernier mot de l'autre. Le visage est la face visible de l'Autre; je vois l'Autre signifie que je le mets en perspective dans un espace vide qui est «une modalité de la jouissance et de la séparation» (p. 165). Mais l'expérience du regard, première modalité de la reconnaissance d'autrui, est marquée par deux limitations qui se révèlent en même temps et appellent leur dépassement: sensibilité, et la superficialité de la matière visible. En effet l'essentiel n'est pas ce que le visage est, mais ce qu'il exprime, et qui est d'essence invisible. C'est la transcendance de l'autre qui «nous conduit

vers un rapport totalement différent de l'expérience au sens sensible du terme, relative et égoïste» (p. 167).

Ainsi «Le visage de l'autre se refuse à ma possession, à mes pouvoirs» (p. 172) et c'est pourquoi sa présence à moi définit l'espace de la socialité qui appelle, non la contemplation réciproque, mais le dialogue. Le visage suscite donc le discours, et ici, Lévinas se souvient de Heidegger et de ses belles analyses à propos des vers de *Andenken* de Hölderlin (je cite la traduction d'Henry Corbin):

> «L'homme a expérimenté beaucoup,
> Des célestes nommé beaucoup
> Depuis que nous sommes un dialogue
> Et que nous pouvons ouïr les uns des autres».
> (IV, 350)

Ainsi la relation de l'homme au langage est une structure ontologique, le dialogue étant l'historialité même du langage. Mais Heidegger, en fin de compte, réduit le dialogue à l'unité, et supprime l'altérité radicale des interlocuteurs au profit de leur unification en un discours unique. Dans le dialogue, ce qui parle, c'est la langue, et elle parle solitaire. Tout à fait inversement, Lévinas, dans *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, affirme la supériorité du Dire sur le Dit. En effet, le Dit est le contenu du message, la langue dont parle Heidegger, alors que le Dire est subjectivité et donne sens à ce qui est dit en permettant à l'interlocuteur de l'interpréter (p. 58-59). Ainsi le visage appelle au dialogue, et autrui, par son visage, suscite, de ma part, un acte de dire, une *apophansis* qui est «une modalité de l'approche d'Autrui», où j'engage ma «responsabilité pour Autrui» (p. 60). S'adresser à autrui, c'est en quelque sorte répondre d'autrui. Et cette exigence éthique fait que Lévinas privilégie la prose[7] alors que Heidegger privilégiait la parole poétique, où c'est la langue qui parle avant tout.

L'exigence éthique de ma responsabilité à l'égard d'autrui résulte de la présence du visage et rejette absolument tout exercice de pouvoir sur Autrui. Rien n'est plus opposé à la relation de domination analysée par Hegel. Cependant, pourquoi et comment le visage échappe-t-il à mes pouvoirs? Les Anciens avaient vu la faiblesse du pouvoir nu, en montrant le malheur du Tyran: en effet le tyran ne peut ni ne veut tuer tout le monde; il ne se satisfait pas davantage du simple pouvoir; il voudrait encore être approuvé par les autres. Lévinas dit que «le visage me parle et m'invite à une relation sans commune mesure avec un pouvoir qui s'exerce...» (p. 172). En effet toute domination est illu-

7. *Totalité et Infini*, p. 177.

sion; je n'ai pas le pouvoir de prendre autrui; j'ai seulement celui de le supprimer. «Autrui est le seul être que je peux vouloir tuer» (p. 173).

Dès le moment que je laisse la vie à autrui, alors que j'aurais pu le tuer (comme le maître hégélien), je lui conserve la transcendance de son altérité radicale, dont le visage marque la présence. Seuls des robots seraient de vrais serviteurs, réduits à l'essence pure et simple du service ou de la servitude, car ils seraient sans visage.

Tels sont les principes dégagés par Lévinas, et nous ne suivons pas ses analyses de l'amour, que ce soit sous la forme d'Éros ou sous la forme de la fraternité humaine. A la fin de *Totalité et Infini*, Lévinas écrit: «L'Autre n'est pas la négation du Même comme le voudrait Hegel. Le fait fondamental de la scission ontologique en Même et en Autre, est un rapport non allergique du Même avec l'Autre» (p. 282).

III. LA DIALECTIQUE DU CONFLIT ET DE L'AMOUR

Si nous tentons de faire le point, il nous semble qu'il y a beaucoup à garder des analyses pénétrantes de Hegel et de Lévinas. Sans doute leur erreur commune a-t-elle été de confondre l'essence de la reconnaissance d'autrui avec une modalité particulière de cette reconnaissance, le conflit ou l'amour. L'essence de la reconnaissance d'autrui, Fichte l'avait dégagée avec une netteté parfaite en posant la question théorique fondamentale: à quoi reconnaissons-nous, dans le Non-Moi, autrui semblable à nous? Et il répond d'un trait fulgurant, qui nous dispense des laborieuses analyses de Sartre dans l'*Être et le Néant*: nous reconnaissons autrui à ce que notre action sur lui provoque une réaction qui est radicalement différente de la réaction provoquée par notre action sur la nature. La réaction de la nature est prévisible selon la nécessité. La réaction d'autrui est radicalement imprévisible. Reconnaître autrui, c'est donc reconnaître une liberté comme foyer d'initiatives et de réactions qui me sont imprévisibles. Cette action réciproque entre des consciences est le champ de l'intersubjectivité que, près d'un siècle après Fichte, Georg Simmel a su étudier en évitant les deux écueils du mécanisme et du dogmatisme.

Ici nous nous séparerons de Lévinas: l'attitude pacifique et l'accueil du visage ne sont pas la figure fondamentale de la reconnaissance d'autrui. Ceci serait juste si la reconnaissance d'autrui allait de soi. Mais le refus, la négation de l'Autre sont une attitude tout aussi immédiate que l'amour. Inversement, nous nous séparerons de Hegel et surtout des interprètes qui ont béé d'admiration en découvrant que ce qui avait pris le nom de Concept était d'abord

désigné par Hegel comme l'Amour. Dans la Préface de la *Phénoménologie de l'Esprit*, Hegel critique la conception de la vie de Dieu comme un jeu de l'amour avec soi-même, en disant qu'«elle tombe à l'édification et même à la fadeur quand lui manquent le sérieux, la douleur, la patience et le travail du négatif»[8].

On en est ainsi venu à opposer à la niaiserie de l'amour, le sérieux de la dialectique maître/esclave comme travail du négatif dans la conscience. La vérité est qu'il n'y a pas, sauf pour le dogmatisme, de relation originelle à autrui qui puisse valoir comme archétype de la reconnaissance d'autrui, pas plus le conflit que l'amour.

Si la reconnaissance d'autrui est véritablement créatrice, elle est dialectique de conflit et d'amour. On peut dire aussi bien que tout amour est conflit dépassé et que tout conflit est rupture d'amour. Lévinas souligne à juste titre que, même dans le conflit, reste la présence d'autrui, offerte à moi par le visage. Nous devons souligner inversement que même dans l'amour, subsiste la relation entre conscience dominante et conscience dominée: l'amour n'est-il pas relation de dépendance acceptée, sacrifice, au moins partiel, de son indépendance propre? L'amour n'abolit pas la domination par miracle. Chacun peut profiter (au meilleur comme au pire sens du terme) de ce que, dans l'amour l'un et l'autre renoncent à une part de leur autonomie. Le conflit existe à l'intérieur de l'amour même, comme la blessure et la caresse sont dialectiquement liées. Ainsi le *Parsifal* de Wagner, lorsqu'il rencontre la femme sauvage qu'est Kundry, est le héros parfait, mais qui n'a pas connu l'amour. Or Kundry va lui apprendre à la fois son nom, c'est-à-dire son identité personnelle, et la mort de sa mère, Herzeleide, morte de douleur à cause du départ de son fils Parsifal. Pour que celui-ci puisse découvrir l'amour, il faut qu'il ressente la blessure immense de la mort de sa mère. Mais pour que la mort de sa mère le blesse, il faut que se réveille l'amour qu'il lui portait. Ainsi, dans une scène d'une haute intensité tragique, Wagner nous montre que la blessure, conflit intérieur, fait de culpabilité et de générosité mêlées et affrontées, est nécessaire pour qu'advienne l'amour, mais que l'amour est nécessaire pour que soit ressentie la blessure. D'une certaine façon, on pourrait soutenir que Wagner applique ceci surtout à la reconnaissance de soi-même: Parsifal se trouve; mais, indissolublement c'est reconnaissance d'autrui, car il lutte avec Kundry et l'étreint, et car s'ouvre à lui le Désir de l'Infini sans lequel l'amour n'est rien.

Il nous semble enfin que l'erreur de Lévinas vient de ce que son analyse

---

8. Édition citée, p. 20.

de la reconnaissance d'autrui prétend trop à l'universalité. La notion de transcendance de l'Autre, telle qu'il l'emploie, est équivoque: négativement, elle est caractérisée par sa différence avec le monde des choses, et s'applique aussi bien à autrui qu'à Dieu; positivement, elle est l'appel de l'invisible, présent dans le visage d'autrui, mais identique à Dieu si on le porte à l'absolu. Nous devons cependant maintenir une différence plus radicale qu'il ne le fait entre l'intériorité invisible d'autrui, et la «trans-ascendance», qui est la vraie transcendance et n'appartient qu'à Dieu. L'ouverture, l'accueil du visage de l'Autre, n'est pas une expérience d'universalité: la relation sociale est aussi souvent un côte à côte qu'un face à face. Et l'attirance intersubjective est précisément seulement une modalité de la reconnaissance d'autrui: elle est toujours vécue sur le mode de la préférence et de la comparaison immédiate. Il n'y a pas d'autre accueil du visage d'autrui que celui d'une préférence dont les degrés peuvent être fort variés. Mais les modalités de la reconnaissance sont ici soit l'attirance, soit l'indifférence, soit la répulsion. Et il n'y a pas de fondement au-delà. Quand à la responsabilité que m'impose la présence d'autrui, je dirais qu'il faut rejeter de l'intersubjectivité tout impératif universel, toute morale de l'obligation et de la pression, pour parler en termes bergsoniens. La reconnaissance d'autrui crée l'espace intersubjectif où la relation de coordination est l'échange entre l'acte libre de donner et l'acte libre de recevoir. Dès lors, c'est l'appel de l'Autre, et non l'impératif universel qui prime. Si je reconnais autrui comme liberté, de liberté à liberté peut s'établir ce courant qui est l'appel à se dépasser soi-même. Cet appel peut être nommé un lien d'amour; mais il n'y a pas d'amour universel; il n'y a d'amour qu'intersubjectif.

L'enjeu de la reconnaissance d'autrui comme liberté est celui-ci: que les forces de création qui sont à l'oeuvre en l'homme dans le conflit et dans l'amour dominent toujours les forces de destruction et d'anéantissement. Mais ceci doit être compris dialectiquement, non dogmatiquement: ce combat ne connaît pas de victoire définitive, et bien souvent, les combattants changent de camp ou échangent leurs rôles. Car on ne peut figer la relation intersubjective.

ΣΥΓΚΡΟΥΣΗ ΚΑΙ ΑΓΑΠΗ ΣΤΗΝ ΑΝΑΓΝΩΡΙΣΗ ΤΟΥ ΑΛΛΟΥ

Περίληψη

Δυὸ φαινομενολογικὲς ἀναλύσεις, ἀντίθετες ἡ μιὰ στὴν ἄλλη, ἐπιχειροῦν νὰ δώσουν μιὰ ἀπάντηση στὸ πρόβλημα τῆς ἀναγνώρισης τοῦ ἄλλου.

Ἡ μιά, ἐκείνη τοῦ Hegel, ἀποδίδει καθοριστικὸ ρόλο στὴν ἔννοια τῆς σύγκρουσης· ἡ ἄλλη, τοῦ Emmanuel Lévinas, θέτει σὰν βάση κάθε σχέσης τὴν ἀγάπη γιὰ τὸν ἄλλο.

Ἡ ἐγελιανὴ θέση μπορεῖ νὰ συνοψιστεῖ στὴν ἄποψη ὅτι μόνο μὲ τὴ σύγκρουση μπορεῖ νὰ ἐπιτευχθεῖ ἡ ἀναγνώριση τοῦ ἄλλου. Καὶ ἡ σύγκρουση αὐτή, ἔτσι ὅπως παρουσιάζεται στὴ σχέση κυρίου-σκλάβου, ἀποτελεῖ τὴν πραγμάτωση τῆς ἰδέας τοῦ πνεύματος.

Ἡ συνείδηση δὲν μπορεῖ ν' ἀποκτήσει συνείδηση τοῦ ἑαυτοῦ της παρὰ μόνο ἂν αὐτο-αναγνωριστεῖ στὸν ἄλλο κι ἂν κάνει τὸν ἄλλο νὰ τὴν ἀναγνωρίσει. Μὲ τὸ πνεῦμα, τὸ *Ἐγώ*, ποὺ εἶναι ἡ ἔλλογη ὑποκειμενικότητα πραγματωμένη στὴ γνώση, γίνεται *Ἐμεῖς*. Ἀφήνουμε ἔτσι τὴν ἀφηρημένη καθολικότητα γιὰ νὰ εἰσέλθουμε στὴν περιοχὴ τῆς δι-υποκειμενικότητας, ὅπου ὁ ἄνθρωπος δημιουργεῖ τὸν κόσμο καὶ τὴν ἱστορία, γιὰ νὰ *τὴν* ξεπεράσει μὲ τὴν τέχνη, τὴ θρησκεία καὶ τὴ φιλοσοφία.

Ἡ ἀληθινὴ ἀναγνώριση τοῦ ἄλλου προϋποθέτει λοιπὸν τὴ σύγκρουση κι αὐτὴ μὲ τὴ σειρά της τὸ θάνατο. Ἡ συνείδηση ἐπιθυμεῖ ν' ἀναγνωριστεῖ ἀπὸ τὸν ἄλλο γιὰ νὰ αὐτοαναγνωριστεῖ· συγχρόνως ὅμως ἐπιδιώκει νὰ ἐκμηδενίσει τὸν ἄλλο. Διχάζεται στὴ συνείδηση ἐκείνη ποὺ, παίρνοντας τὴ μορφὴ τοῦ κυρίου, παρουσιάζεται ἀνεξάρτητη καὶ στὴ συνείδηση ποὺ μὲ τὴ μορφὴ τοῦ δούλου, ἐμφανίζεται ἐξαρτημένη. Παρ' ὅλ' αὐτά, ὁ κύριος ἀποκτᾶ σχέση μὲ τὸν κόσμο μόνο διὰ μέσου τοῦ δούλου, ἐνῶ ὁ τελευταῖος αὐτὸς ἀναγνωρίζει στὸ πράγμα αὐτονομία καὶ συμπεριφέρεται κυριαρχικὰ ὡς πρὸς αὐτό. Ἡ ἀναγνώριση εἶναι ἐδῶ συγχρόνως ἑτερομερὴς καὶ ἄνιση· ὁ κύριος δὲν εἶναι ποτὲ ἐντελῶς κύριος, γιατὶ ἀφήνει στὸ σκλάβο τὸ ρόλο τοῦ κυρίου ἀπέναντι στὸν κόσμο. Αὐτὴ ἡ κατάσταση καταλήγει σὲ μιὰ πλήρη αὐτονομία τῆς αὐτοσυνείδησης διὰ μέσου τοῦ ἀρχέγονου φόβου γιὰ τὸ θάνατο, μόνου ἀπόλυτου κυρίου, καὶ τῆς ἐργασίας νοουμένης σὰν ἐμπειρίας τῆς ἐλεύθερης αὐτονομίας.

Οἱ ἀναλύσεις τοῦ E. Lévinas καταλήγουν σ' ἕνα τελείως διαφορετικὸ ἀποτέλεσμα ἀπὸ κεῖνες τοῦ Hegel ἢ τοῦ Sartre, ὅπου τονίζεται ἡ κακὴ πίστη τοῦ ἄλλου, ἡ πρόθεσή του νὰ μὲ περιαγάγει σὲ κατάσταση ἀντικειμένου. Ὁ Lévinas πιστεύει ὅτι ἡ ἀγάπη καὶ ἡ δεκτικότητα ἀποτελοῦν τὴ βάση κάθε σχέσης, περιλαμβανομένης καὶ τῆς σύγκρουσης ἢ τοῦ πολέμου. Ἡ φαινομενολογία τοῦ Lévinas διαβλέπει μέσα στὸ ἄνοιγμα ἀπέναντι στὸ πρόσωπο τοῦ ἄλλου τοὺς ποικίλους τρόπους τῆς ἀναγνώρισής του, ποὺ βασίζεται *στὴν Ἐπιθυμία ἐκείνη*, ἡ ὁποία εἶναι καλωσύνη καὶ ἀναζήτηση τῆς ὑπερβατικότητας. Τὸ πρόσωπο ἀποτελεῖ στὴν πραγματικότητα τὴν ὁρατὴ πλευρὰ τοῦ ἄλλου καὶ προκαλεῖ τὴν ἐμφάνιση τοῦ λόγου. Ὁ Lévinas, ἀντίθετα ἀπὸ τὸν Heidegger ποὺ ἀποσκοπεῖ στὴν ἐξάλειψη τῆς ριζικῆς ἑτερότητας τῶν συνομι-

λητῶν ἀποβλέποντας ἔτσι στὴν ἑνοποίησή τους σ' ἕνα μοναδικὸ λόγο, ἐπιβεβαιώνει τὴν ὑπεροχὴ τοῦ Λέγειν πάνω στὸ Εἰρημένο. *Τὸ Εἰρημένο* εἶναι τὸ περιεχόμενο τοῦ μηνύματος, ἡ γλώσσα γιὰ τὴν ὁποία μιλάει ὁ Heidegger, ἐνῶ *τὸ Λέγειν* εἶναι ὑποκειμενικότητα καὶ νοηματοδοτεῖ αὐτὸ ποὺ ἔχει λεχθεῖ ἐπιτρέποντας στὸ συνομιλητὴ νὰ τὸ ἑρμηνεύσει.

Τὸ ἠθικὸ αἴτημα τῆς ὑπευθυνότητάς μου ἀπέναντι στὸν ἄλλο προκύπτει ἀπὸ τὴν παρουσία τοῦ προσώπου καὶ ἀπορρίπτει ἐντελῶς κάθε ἄσκηση δύναμης πάνω του. Ἀπὸ τὴ στιγμὴ ποὺ ἀφήνω τὸν ἄλλο νὰ ζήσει, ἐνῶ θὰ μποροῦσα νὰ τὸν σκοτώσω, διαφυλάσσω τὴν ὑπερβατικότητα τῆς ριζικῆς ἑτερότητάς του, τὴν παρουσία τῆς ὁποίας ὑποδηλώνει τὸ πρόσωπο.

Παρὰ τὸ γεγονὸς ὅτι οἱ ἀναλύσεις τοῦ Hegel καὶ τοῦ Lévinas εἶναι ἀρκετὰ ἱκανοποιητικές, βασίζονται στὴ λανθασμένη ἄποψη ὅτι ἡ οὐσία τῆς ἀναγνώρισης τοῦ ἄλλου μπορεῖ νὰ συγχέεται μ' ἕνα ἰδιαίτερο τρόπο ἔκφρασης αὐτῆς τῆς ἀναγνώρισης, τὴ σύγκρουση ἢ τὸν ἔρωτα. Ὁ Fichte, *ἐξ ἄλλου*, θεωρεῖ τὴν ἀναγνώριση τοῦ ἄλλου σὰν μιὰ ἀναγνώριση τῆς ἐλευθερίας του, δηλαδὴ τῆς ἑστίας τῶν ἀπρόβλεπτων πρωτοβουλιῶν καὶ ἀντιδράσεών του. Ἀκολουθώντας τὴν ἴδια πορεία σκέψης, *ἀλλὰ ἀποφεύγοντας τὸ σκόπελο τόσο τοῦ δογματισμοῦ ὅσο καὶ τῆς μηχανιστικῆς ἑρμηνείας, ὁ Georg Simmel πιστεύει ὅτι ἡ ἄρνηση τοῦ ἄλλου ἀποτελεῖ μιὰ στάση τόσο ἄμεση ὅσο καὶ ἡ ἀγάπη.*

Ἡ ἀλήθεια εἶναι ὅτι ἂν ἡ ἀναγνώριση τοῦ ἄλλου εἶναι ἀληθινὰ δημιουργική, συνίσταται σὲ μιὰ διαλεκτικὴ τῆς σύγκρουσης καὶ τῆς ἀγάπης. Μποροῦμε νὰ ποῦμε ὅτι κάθε ἀγάπη εἶναι σύγκρουση ποὺ ἔχει ξεπεραστεῖ κι ὅτι κάθε σύγκρουση εἶναι μιὰ ρήξη τῆς ἀγάπης. Ἡ ἀγάπη εἶναι θυσία, τουλάχιστον μερική, *τῆς ἀρχικῆς ἀνεξαρτησίας τοῦ ἀτόμου.*

Ἡ σύγκρουση, πάλι, ὑπάρχει μέσα στὴν ἀγάπη *μὲ τὸν ἴδιο τρόπο ποὺ ἡ πληγὴ συνδέεται διαλεκτικὰ μὲ τὸ χάδι.*

Πρέπει, ἐξ ἄλλου, νὰ *δεχτοῦμε* μιὰ διαφορὰ πιὸ ριζικὴ ἀπὸ κείνη τοῦ Lévinas, ἀνάμεσα στὴν ἀόρατη ἐσωτερικότητα τοῦ ἄλλου καὶ τὴν ἀληθινὴ ὑπερβατικότητα, ποὺ ἀνήκει μόνο στὸ Θεό. Τὸ ἄνοιγμα, *ἡ δεκτικότητα τοῦ προσώπου* τοῦ Ἄλλου δὲν ἀποτελεῖ μιὰ ἐμπειρία καθολικότητας. Ἡ δι-υποκειμενικὴ ἔλξη εἶναι μόνο ἕνας τρόπος ἀναγνώρισης τοῦ ἄλλου. Δὲν ὑπάρχει ἄλλος τρόπος γιὰ νὰ δεχτοῦμε τὸ πρόσωπο τοῦ ἄλλου παρὰ ἐκεῖνος ποὺ ἐκδηλώνεται μὲ μιὰ προτίμηση, *οἱ διαβαθμίσεις τῆς ὁποίας ποικίλλουν ἐξαιρετικά.* Ὅσον ἀφορᾶ τὴν ὑπευθυνότητα ποὺ μοῦ ἐπιβάλλει ἡ παρουσία τοῦ ἄλλου, θὰ ἔλεγα ὅτι ὀφείλουμε νὰ *ἀποβάλουμε* ἀπὸ τὴ δι-υποκειμενικότητα κάθε καθολικὴ προστακτική, κάθε ἠθικὴ τῆς ὑποχρέωσης. Ἡ ἀναγνώριση τοῦ ἄλλου δημιουργεῖ ἕνα δι-υποκειμενικὸ πεδίο, ὅπου ἡ σχέση συνάφειας

συνίσταται στὴν ἀνταλλαγὴ ἀνάμεσα στὴν ἐλεύθερη πράξη τοῦ δοῦναι καὶ στὴν ἐλεύθερη πράξη τοῦ λαβεῖν. Ἐκεῖνο ποὺ ἔχει, *λοιπόν*, πρωτεύουσα σημασία εἶναι ἡ ἐπίκληση τοῦ Ἄλλου καὶ ὄχι ἡ καθολικὴ προστακτική.

Ἂν ἀναγνωρίζω τὸν ἄλλο σὰν ἐλευθερία μπορῶ νὰ φτάσω στὸ σημεῖο νὰ ξεπεράσω τὸν ἑαυτό μου. Ἔτσι, οἱ δημιουργικὲς δυνάμεις, ποὺ ἐνυπάρχουν στὸν ἄνθρωπο καὶ ποὺ ἐκδηλώνονται μὲ τὴ σύγκρουση καὶ τὸν ἔρωτα, *κυριαρχοῦν πάνω* στὶς δυνάμεις τῆς καταστροφῆς καὶ τῆς ἐκμηδένισης.

Ἑλληνικὴ Περίληψη Εὐαγγελίας Μαραγγιανοῦ

THEOCHARIS KESSIDIS, Moscow

THE SOCIO-POLITICAL VIEWS OF HERACLITUS OF EPHESUS

1. Preliminary notes

It is widely believed that modern society, which is witnessing many revolutionary changes in science and technology and has a positive approach to reality with the aim of further mastering elemental and social forces, least of all tends to encourage the study of the distant past, including ancient Greek theoretical thought. In fact the opposite is the case, for history in general and the phenomena of antiquity in particular have been arousing increasing interest. The early Greek philosopher Heraclitus of Ephesus, an Ionian city-state in Asia Minor, is one example of this. As much was written about Heraclitus throughout the world between 1945 and 1970 as in the entire period from the Renaissance (from 1499, to be more precise) to the end of the Second World War[1]. There is an equally striking point: nowadays, as in the past, Heraclitus' doctrine attracts the attention of philosophers belonging to the most diverse trends and orientations (more often than not, diametrically opposite ones). He is discussed by Marxists, theologians, existentialists, Freudians, personalists and the ideologists of the so-called new left. It is only natural that the question beraised — what is behind this ever increasing interest in a philosopher who lived in the far distant past, and how far are his ideas valid today?

At present, instead of being «protracted» and «slowed down», time is felt (in a more general sense of the word) as being «compressed» and «on-rushing»; and the «time-compressing» factor, which seems somehow to have cut the time interval dividing past and present, has made our generation more historically sensitive. And this is probably explained by the desire to take one's bearings in the succession of times and generations, in socio-historical development and the more active «dialogue» of epochs. Everything is cognizable in confrontation. Only recently man began to think himself superior to past generations due to the latest achievements in science and technology. Now,

---

1. Evangelos N. Roussos, *Heraklit — Bibliographie*, Darmstadt 1971.

when we know only too well that no achievement, however astounding (contrary to early predictions), will solve any of the fundamental problems of human existence, and, on the contrary, may even raise some new, previously unknown problems — this superiority complex is being replaced by the conception of man's inclusion (on a more or less «democratic» basis) in the historic process. And —what is even more indicative— by the growing need for self-knowledge and an understanding of the dialectics (of the contradictory character) of life and being.

It is natural that a thinker, who was the first to say that «all is perpetual flux and nothing abides» —and that strife is the source of all that happens—, is very much in tune with our highly dynamic age, full of ideological and political confrontation, class struggle and social changes; he is thus one of the most interesting to study and to conduct a dialogue with Heraclitus' philosophy, and socio-political views are now equally relevant, though his socio-political legacy is less studied and needs special discussion. We shall now proceed from the analysis of his epoch.

2. Heraclitus' epoch

Heraclitus is one of the most original thinkers in the history of Greek and world philosophy. He lived in a very tense and critical period of Greek history, when, as a result of the intense struggle of the *demos*, the lineal aristocracy stepped down in favour of *polis* democracy. This was also the period when the Greek *poleis* in Asia Minor and the whole of Hellas fought a liberation war against the Persian kingdom. In the unequal struggle against the Persian colossus all the biggest of the *poleis* in Asia Minor suffered bitter defeat and fell into a decline from which they were unable to recover economically despite the fact that in the long run the Graeco-Persian Wars ended in their liberation. Intellectually, the *poleis* then suffered a crisis of tradition, i.e., the decline of the ancient conceptions of the universe and life. It was only natural that Heraclitus, whose views were to a considerable degree the product of the dramatic events, military conflicts, political upheavals, and social shifts he had lived through, declared war (strife in general) the «father» of all, the «king» of all.

Let us discuss in more detail the socio-political processes and historic events which were most typical of the Greek *poleis* particularly the Ionian cities in Asia Minor in the 6th-5th centuries B.C. First, it should be mentioned that fundamental changes in the Greek way of life and thought (specifically, the formation and development of its philosophy and science) were the result of the socio-political revolutions which replaced the Homeric king and lineal

aristocracy by the so-called early (senior) tyranny. This took place in the 7th-6th centuries B.C. and was a transitional political form between the rule of the lineal aristocracy and the rule of the *demos*, or *polis* democracy.

Early in the 6th century B.C. the ruling dynasty of Basilides (from which Heraclitus descended) was dethroned by force, and several tyrants, including Pindar and Pythagora (not the Pythagora, the mathematician and philosopher, but another), came to power. According to Clemens of Alexandria, Heraclitus' life in Ephesus coincided with the rule of the tyrant Melankomas (see 22a 3 DK)[2].

Little is known about the Ephesus of that time.

A few facts can be restored on the basis of the events in the neighbouring city of Miletus. Herodotus (V 28) writes that the Milesians, torn by civil strife and disturbances had to ask the Parians to reconcile the opposing factions. In many cases the mediators who functioned *aesymnetes*, i.e. elected holders of supreme power, or «elected tyrants» who held office for one year, were influential citizens of the same *polis*. Sometimes the law-makers played the role of peace-making *aesymnetes*.

Among the first law-makers, i.e. persons who were the first to codify the law, were Zaleukus of Locrus in Southern Italy (mid-7th c. B.C.) and Draco of Athens (about 624 B.C.). A concession to the *demos*, codified law had far-reaching historical consequences. It limited the high-handedness of the lineal aristocracy, among whose privileges were interpreting the custom and administering justice.

The Ionian cities had advanced along this road of socio-political and legislative development until they were subdued by Persia in 546 B.C.

Persian rule, which heavily taxed the trade of Greek cities in Asia Minor, was aggravated by the autocracy of the tyrants appointed by the Persian king. It was in such conditions that in the winter of 500-499 B.C. the Milesians started an anti-Persian uprising. Backed by the other Ionian cities, the uprising went on, deposing the tyrants appointed by Persia and establishing a democratic system.

The fate of the uprising is well known. In 498 B.C. a unit of insurgents, with *hoplites* from Athens and Eretria also taking part, captured the city of Sardis, the seat of the Persian satrap Artaphernes.

There is only one fact known about the role of Ephesus in the uprising

---

2. Here and thereafter all reference to Heraclitus' fragments are given according to the book: *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Griechisch und Deutsch von H. Diels. Herausgegeben von W. Kranz. Bd. 1, 13 Aufl., Dublin/Zurich 1968), or DK for the sake of brevity.

of Greek cities in Asia Minor — the Ephesians allowed Athenian and Eretrian ships the use of the harbor to bring in warriors to help the insurgents, and the Milesians gave special guides to the Greek army headed for Sardes (Herodotus V, 100). When the city, built mostly of reeds, suddenly caught fire because of a warrior's carelessness, the Greeks retreated. The Persian army, pressing them back, caught them near Ephesus, and in the battle there the Greeks were utterly defeated. In the summer of 494, after a year of heroic defence, populous Miletus, the centre of the uprising, fell. The city was demolished, Apollo's shrine plundered, and the land divided among the Persian warriors. Some of the Milesians were killed, some sold as slaves, and others deported to the shores of the Tigres (Herodotus VI, 20). Other Greek Ionian cities were treated similarly. The triumphant conquerors sent people from the demolished cities to the slave markets: Ephesus became one such slave trade center. Most likely Herodotus' observation that war makes slaves of some and free people of others, thus creating differences between them comparable to those between people and gods, was the result of the dramatic events he had experienced.

When Asia Minor and some islands in the Aegean Sea had been conquered, the threat of Persian enslavement hovered over the whole of Hellas. Many cities in continental Greece and some islands resigned themselves to the likely future. Athens and Sparta were the only ones who resolutely refused to recognize any Persian power over them.

The results of the Graeco-Persian Wars are common knowledge. The Greek victories over the Persian king (at Marathon in 490 B.C., in the sea battle at Salamis in 480, at Plathaea in the spring of 479 B.C., etc.) brought freedom to the Greek cities in Asia Minor in 478 B.C. The victory of small Greek city-states over a powerful Persian kingdom has become one of the most outstanding events not only in Greek but also in World history.

3. Heraclitus' life and work

We have more legends and anecdotes *and various speculations* about Heraclitus than hard facts[3].

Let us to try to restore some moments in Heraclitus' biography on the

---

3. Commentaries on the complete set of texts on the life and work of Heraclitus, and also a critical analysis of the legends and speculations about him see: S. N. Muraviev, *Life of Heraclitus of Ephesus*, Vestnik Drevnei Istorii, 1974, No 4, 3-23 (texts pp. 195-215); and also by the same author: *Heraclitus: Contemporaries, legend, iconography*, Vestnik Drevnei Istorii, 1975, No 1, 25-27 (texts pp. 229-244). Both in Russian.

basis of those facts available which seem less doubtful and more reliable. According to Diogenes Laertius (22a 1, 1), Heraclitus reached his peak at the time of the 69th Olympiad (504-501 B.C.). It means that Heraclitus was born in approximately 544-541. These facts, cited by Diogenes Laertius and going back to Apollodorus, are regarded as more or less correct, though some scholars think that the philosopher was born in 541-540, while still others place his birth in the late 6th century. It is no less probable that Heraclitus was born in 535 B.C. The date of his death is unknown. Diogenes Laertius reports (22a 1, 3) that Heraclitus died when he was sixty, i.e. about 484-481 B.C., and it is virtually impossible to say to what extent this is correct. With a certain degree of certainty it can be assumed that Heraclitus died little later, in 475 B.C.

That Heraclitus belonged to the royal family is beyond any doubt. Strabo writes (22a 2) that those of royal blood who could trace their descent from the founder of Ephesus, Androcles, son of Codrus, the king of Athens, were in Strabo's own time still called kings and entitled to certain privileges (they presided over sporting events, had the right to carry the sceptre to wear purple clothes and be priests of Demeter at Eleusis) up until the first century B.C. One source says (22a 1, 6) that Heraclitus renounced his claim to hereditary kingship and ceded it to his brother «out of pride». Most scholas regard this as probable. There are all kinds of guesses as to his motive. Some authors (for example E. Zeller) think he resigned in protest against the triumph of democracy in Ephesus. S. N. Muraviev in his paper: *Life of Heraclitus*, which has attracted attention in many other respects, supports the view that this enabled Heraclitus «to enter on an equal footing with other 'best' citizens into politics»[4].

It is quite possible that Heraclitus did not want to play a so to say «decorative» role in the socio-political life of his city, but it is hard to agree with Muraviev's statement. It is known that in Ancient Greece, as elsewhere, no one ever dared to miss the slightest advantage in politics, including purely token or «decorative» ones. Heraclitus' decision to abandon his title to kingship may therefore have been due to anything but a wish to influence political events from a less opportune position.

Heraclitus is said (22a 3) to have persuaded the Ephesian tyrant Melankomas to relinquish his powers. Most researchers do not believe this, specifically doubting that Melankomas existed in Ephesus during Heraclitus' times.

---

4. S. N. Muraviev, *Life of Heraclitus of Ephesus*, Vestnik Drevnei Istorii, 1974 No 4, p. 14. In Russian.

S. N. Muraviev, on the contrary [quoting Herodotus (VI, 43), according to whom the Persian military leader Mardonius dethroned (in 492 B.C.) all the Ionian tyrants and established democratic rule in the cities], believes that under the Persians there was a tyrant ruling in Ephesus, probably Melankomas, who, like the other Ionian tyrants, was dethroned. Asking what Melankomas was personally guilty of in the eyes of the Persians, Muraviev thinks that Melankomas was most probably blamed «for his opportunist vacillations»[5]. Muraviev does not say what «opportunist vacillation» led to the dethroning of tyrants in the other Ionian cities, but continues: «And now Heraclitus, who was about 28 (?!) and was eager to show himself, may have persuaded Melankomas to give up his power before being ordered to do so by the Persians, in the hope of forcing through 'his' man, Hermodorus, to power»[6].

Whether we like it or not, this produces the impression that Heraclitus was some kind of hapless schemer, even perhaps, a political intriguer. In his desire to justify himself politically in Ephesus Heraclitus started by abandoning his claim to the title of *Basileus*, then made up his mind to persuade the «opportunist» Melankomas to give up his powers and finally took quite positive steps to push «his» man to power, but in vain, since the Ephesians probably divined Heraclitus' manoeuvering and selfish scheming in time and banished his creature Hermodorus.

We judge that in his attempt to reconstruct the unavailable material from the life of Hermodorus, S. N. Muraviev has been too enthusiastic, and chosen the way of risky speculation. Further, S. N. Muraviev states that Hermodorus and Heraclitus, «having taken into account the situation ..., regarded the struggle against the 'barbarians' (i.e., the Persians - Th. K.) as useless»[7]. But since Hermodorus and Heraclitus were so sober-minded in assessing the situation, and, even according to Muraviev, «opposed ... the activities of Ephesus on the side of the insurgent Ionians», the question inevitably arises as to why, at so inappropriate a moment, Hermodorus and Heraclitus extolled the ancient «code of honour»[8]? Why did these Persophiles, though not very convinced ones, have to inspire valour among the insurgent Ionians? Of course, there is not, nor will there ever be any answer to these questions, which is only natural.

---

5. S. N. Muraviev, ibid., p. 18.
6. Idem.
7. Idem.
8. Idem.

If it is a question of a man who «while taking into account the situation» regarded the struggle (the uprising of Ionian cities) against the great powerful Persia as useless and hopeless, this is someone mentioned by Herodotus (V, 36), though it was not Heraclitus but the Milesian historian (logographer) and geographer Hecataeus, the Hecataeus whom Heraclitus listed among those whom «much learning has not taught sense» (VS 22, B40).

The only man, of whom the Ephesian spoke of with praise (VS 22, B39), was Bias, the wise man from Priena, who, according to Herodotus (I, 170), suggested that all the Ionians should, in order to escape Persian slavery, move to the island of Sardo (Sardinia) and set up a single city-state there. The modern Greek scholar K. Georgoulis, refering to the anti-Persian sentiment of Heraclitus, cites his praising of Bias and also the negative meaning of the word «barbarian» in fragment 107[9].

It is reasonable to assume that apart from the tyrants installed by the Persian king, the whole population of the Greek cities, whether aristocrats or democrats felt the Persian rule to be a burden.

All attempts made so far to establish the role of Hermodorus in the history of Ephesus and the reasons for his banishment have been to no avail, and, in effect, we lack any reliable information besides that coming from Heraclitus himself: «Every grown man of the Ephesians should hang himself, and leave the city to the boys; for they banished Hermodorus, the best man among them ('ὀνήϊστον'), saying, 'Let no one of us excel, or if he does, be it elsewhere and among others'» (VS 22, B121).

From fragment 121 in addition to the resolute condemnation of Ephesians, it follows also that Heraclitus calls the banished Hermodorus not «ἄριστος», i.e. «the best», but «ὀνήϊστος», «most useful», or in other words, without assessing the moral qualities of Hermodorus, Heraclitus thinks that «the Ephesians are losing a man who would be pre-eminently useful to the community and thus to themselves»[10].

Judging by everything, the banishment of Hermodorus (most probably through ostracism) may have taken place after the tyranny in Ephesus was dethroned and democracy restored. In the first quarter of the 5th century B.C. the democratic system in Ionia was restored three times: in 499 by Aristagoras (Herodotus V, 37), in 492 by Mardonius (Herodotus VI, 43), and in 478, when the Ionian cities were freed from the Persian yoke as the result

---

9. Κ. Γεωργούλη, «Ἡ πνευματικὴ παρουσία τοῦ Ἡρακλείτου», *Νέα Ἑστία*, 818, Ἀθῆναι 1961, σ. 1007.

10. G. Vlastos, *Equality and Justice in the Early Greek Cosmologies. Studies in Pre-Socratic Philosophy* I, N.Y. 1970, 72.

of the Graeco-Persian Wars. Each of the above dates is equally probable as that of Hermodorus' banishment, though most scholars prefer the last one, i.e. 478 B.C., since they believe that democracy in Ephesus could have been fully re-established only when Ionia was liberated from the Persians. There is only one thing which is beyond doubt: Frag. 121 and the whole of Heraclitus' treatise was written at a time when recollections of Hermodorus' banishment were still fresh.

The sharply negative response to Hermodorus' banishment is not the only instance of disagreements between Heraclitus and his fellow-citizens. For example in fragment 125a we read: «Let the wealth abandon you not, Ephesians, for all to see (for you to be exposed of) how vicious you are».

Diogenes Laertius (22a 1, 3) writes that Heraclitus, when found playing, dice with children, and asked by citizens why, replied: «Why are you surprised you good-for-nothings? Isn't this better than playing politics with you?» Diogenes Laertius (22a 1, 2) further writes that the philosopher rejected the Ephesians' demand that he should make laws for them, on the grounds that «bad rule» had become a longstanding tradition in their city. If there is a grain of historical truth in these legends then it is probably this: Heraclitus, like any other thinker of the classical Greek period, was first of all a political figure deeply involved in the public life of Ephesus. He was also keenly interested in the social changes and political events of his time. In short, Heraclitus was a «civic-minded» Greek, or in other words, a natural politician. It is not improbable that his political failures, his anger and annoyance with his fellow-citizens made Heraclitus (probably at a mature age or at the very end of his life) abandon political activities and participation in state affairs.

It is generally accepted that Heraclitus is an anti-democrat and a political «reactionary». But speaking in the spirit of Heraclitus himself, «Let us make no hasty decisions about important things» (VS 22, B47).

4. Socio-political views of Heraclitus

Heraclitus, more than any of the early Greek nature-philosophers, worked on general philosophical and socio-political problems, rather than on the natural sciences. The importance he ascribed to socio-political problems gave some early authors a basis for considering his writings to be not about «nature but state, speaking of nature only as an example» (VS 22, A1 [15]).

The emphasis on socio-political problems in Heraclitus' writings can be attributed, on the one hand, to the social revolutions and major historic events (the uprising of the Ionian city-states, the Graeco-Persian Wars), dealt with earlier in this paper, and, on the other hand, to the specific features of

the philosopher, including his profound and sensitive (almost morbid) relations to the events that had taken place. We know that he responded to Hermodorus' banishment with a burst of indignation (VS B121), and regarded the lifestyle of his fellow-citizens as «immoral» (VS B125a). The fragments by the Ephesian are full of polemics, irony and acid gibes at what, in his opinion, was the Philistine way of life and mentality of the «majority» of people. It should be recalled that the proud descendant of the Codrides saw the superiority of a few of the «best» over the «majority», or «crowd» («πολλοί») to lie in the fact that the former preferred «eternal fame» to ephemeral things, while the latter «feed like cattle» (VS 22, B29). According to Heraclitus, the «majority» does not understand the universal *logos* which rules everything (VS B1, 17, 72), and live «as if they have their own reason» (VS 2). In some other fragments the Ephesian is even more categorical: «One man is to me ten thousand if he is the best» (VS 22, B49); since «there are many bad people, and few good ones» (VS 22, B104).

Heraclitus had an extremely negative attitude towards the masses of his fellow-citizens and towards the «majority» in general. These have provided the basis for many scholars (often of the most varied political outlooks) to speak of him as of a convinced antidemocrat and a political reactionary. Below are some statements on this point: «...He (Heraclitus — Th. K.) sided with the aristocracy and fiercely defended its interests since he was deeply convinced that he had a profound right to despise an opponent»[11]; «Heraclitus was an aristocrat by birth and in his political views. He was against the democratic rule which in his city replaced the rule of lineal aristocracy»[12]. According to A. F. Losev, on the one hand, Heraclitus had «a proud, aristocratic mentality, treating the crowd in a contemptuous manner»[13]; and, on the other hand, «Heraclitus convincingly ... disseminates the teaching of the universal equality of things, equally changing from one to another, despite any advantages (that of fire over the other elements — Th. K.)»[14]. Hence A. F. Losev's conclusion: «Heraclitus' work is an amazing mixture of the *aristocratic and the democratic mentality*»[14a], or, to be more precise, in him aristocratic political convictions are combined with virtually democratic views on nature and the world as a whole. True, if, like A. F. Losev, we recognize

---

11. Th. Gomperz, *Greek Thinkers*, St. Petersburg 1911, 57. See also S. Ya. Lurie, *Ocherki po Istorti Antichnoi Nauci*, Moscow - Leningrad 1947, 43.

12. V. F. Asmus, *Antichnaya Filosofiya*, Moscow 1976, 31.

13. A. F. Losev, *Istoria Antichnoi Estetiki* (early classics), Moscow 1963, 376.

14. Idem., 380.

14a. Idem.

that fire has certain «advantages» (or aristocratic privileges as it were) over the other elements, there can be no question of «equality of things» in Heraclitus' doctrine, or of his «democratic» outlook on the world around him.

Here is one more summing up of his socio-political position: «...He (Heraclitus — Th. K.) supported the aristocracy who were vainly trying to halt the mounting tide of revolutionary forces... His interpretation of the motives for this (Hermodorus' banishment — Th. K.) is extremely interesting since it shows that the range of arguments against democracy has remained almost unchanged since then». «They ... say: 'Let no one of us excel or if he does, be it elsewhere and among others'»[15].

Many other views of Heraclitus have been expressed in recent decades. In the early fifties, for instance, there was a supposition that Heraclitus supported the written legislation codified in Ephesus in the 6th century B.C. as a version of the Solonian Laws; Heraclitus was an ideologist of the moderate aristocracy who, in the conditions of the aggravated strife between the demos and the lineal nobility, championed the «common» interests and the supremacy of the law (Constitution) and the observance of the law[16]. The Ephesian says: «A right-minded people would defend the law as they would their city's walls» (VS B44). «Insolence («ὕβρις») must be quelled more promptly than a conflagration» (VS B43). On the basis of a concrete historical context it can be supposed that these statements were directed against the then Persian-imposed tyranny. Contrary to the high-handedness of tyranny and high-handed actions of Persian-imposed tyrants, Heraclitus defends the inviolability of the law and urges the necessity to fight the «ὕβρις. »True, the philosopher speaks about «ὕβρις» (insolence, arrogance, impudence) in general, without any reference to tyranny, or democracy, or aristocracy. It is quite obvious that insolence, or highhandedness, refers to both the tyranny and the democracy which banished Hermodorus. While he opposed the «extremes» of democracy, Heraclitus did not approve of the obsolete precedent law whose interpretation was the privilege of the lineal aristocracy. M. Marcovich is thus quite right to say that «Heraclitus was quite aware of the fact that the time of aristocratic supremacy had gone»[17]. Regarding Heraclitus as a supporter of aesymnetia resembling that of Aristarchus of Athens, M. Marcovich writes that «Heracli-

---

15. K. R. Popper, *The Open Society and its Enemies*, v. 1, Princeton 1971, 12-13.

16. See F. K. Kessidi, *Dialectics and Materialism in the Philosophy of Heraclitus of Ephesus*, *Voprosy Filosofii* 5 (1953), 134-135, and: *Filosofskiye and Esteticheskiye Vzglyady Geraklita Efesskogo*, Moscow 1963, 30-43.

17. M. Marcovich, «Herakleitos», *Paulys Real - Enzyklopädie der Klassischen Altertumswissenschaft*», Suppl. Bd X (1965), Sonderausgabe, 1968, s. 251.

ΑΘΗΝΩΝ

tus would like tyranny to be eliminated through a fixed constitution, and the rule of a moderate person, his friend Hermodorus, be established (VS B 121 hence «One man is to me ten thousand, if he is the best» — (VS B49) and also «It is law too to obey the counsel of one» (VS B33), instead of — «pure democracy»[18]. Thus, analysing fragments 49 and 33, generally regarded as the most undemocratic and aristocratic pronouncements of Heraclitus in the context of his defence of the constitution, Marcovich concludes that Heraclitus was an advocate of «moderate democracy».

G. Vlastos has similar views saying that Heraclitus «favoured the limited democracy of the past»[19]. His reasons in favour of such a hypothesis are as follows: Heraclitus' opposites observed in nature are equal versions of the world fire, which is the measure of any process (Frag. 90); the «many» who are criticised in Heraclitus' pronouncements for their philosophic ignorance, are not the *demos* but all those who are unable to follow the simplicity of Heraclitian wisdom, including also all this illustrious company: Homer, Hesiod, Archilochus, Pythagoras, Xenophanes, Hecataeus (Frags. 40, 42); state and society seem impossible for Heraclitus without law; law is a social feature of the city-state and also the source of its force (Frag. 114). This idea can be found in fragments 44 (A right-minded people should defend the law...) and 43 which discusses the «ὕβρις». G. Vlastos further writes: «This concept of the state as a community, united by a common state in a common justice, is perfectly compatible with democratic politics. Early in the 6th century it has inspired the Solonian reform programme»[20]. According to Vlastos, Heraclitus' doctrine, that the city «strengthens» itself through the law, has an obvious affinity with Bias of Priene, a statesman of early democracy who was highly praised by Heraclitus (Frag. 39). Accordingly, continues Vlastos, we should interpret the fragments of the Ephesian (49, 99, 110, 121), which exalt the «one» against the «many» in the sense that the fragments speak of the supremacy of the «common» law: «It is law to obey the counsel of one» (Frag. 33) can only mean «the will of one» is law «only when it expresses the common (i.e., the law which is behind the society), to which all (including the 'one') are subject»[21].

Finally, G. Vlastos points out that «we must speak of the cosmic supremacy of fire in Heraclitean physics, not as a predominance of a single power but as the submission of all powers to a single law. For, if we think of fire... as the One which is the Many, then fire is not a separate power lording it over

18. Idem.
19. G. Vlastos, *Equality and Justice...*, 71.
20. Idem.
21. Idem., 72.

the rest». If everything is fire, then the «government of fire» in the *cosmos* is «cosmic self-government...» or «the universe is a law unto itself»[22].

The argumentation of the above noted scholar seems in many respects quite convincing, apart from his statement that Heraclitus did not include *demos* in the «many», or the «majority». Indeed, it is sufficient merely to refer to fragments 121 and 125a which are against the Ephesians, to become convinced of the opposite.

Generally speaking, the political position of Heraclitus is rather obscure and contradictory and only more or less probable suppositions can be made. It is worth recalling that the intense strife between the demos and the hereditary aristocracy early in the 6th century B.C. resulted in the overthrow of the Basilides, and in mid-century — in the rule of lineal nobility being limited by the framework of the «constitution» compiled by aesymnet Aristarchus, who had been invited from Athens (see *Suda* Aristarchos). Aristarchus' legislation was probably a version of the Solonian Law in Athens. Taking into account the fact that Solon became known in Greece as a law-maker (and hence was probably included among the seven wise men), it is highly improbable that Aristarchus could have suggested anything considerably different from the Solonian Law. It cannot be regarded as merely incidental that the aesymnet was invited from Athens and not from any other city. The Solonian Laws (594 B.C.) undermined the rule of the hereditary aristocracy; they made the extent of political rights dependent on wealth, and replaced the hereditary privileges with the privileges of public service. Solon strengthened the role of the people's assembly («ἐκκλησία») and established two new democratic bodies: the council of 400 («βουλή») and the jury («ἡλιαία») which became the supreme court in Athens. Speaking of the democratic nature of the Solonian Laws (reform), Aristotle says: «And indeed, if the people hold away in voting, they become masters of the state» (*Athen. Politeia* IV, 9). At the same time Solon preserved the aristocratic council, the *Areopagus*, clearly defining its powers. There is the following reference to this in Aristotle: «...the council of the Areopagites was entrusted with protecting the law; as before, it (the *Areopagus*) supervised state order, and was not only responsible for supervising in general the majority of the most important state affaire, but also for calling the guilty to account» (*Athen. Politeia* IV, 8, 4). Thus, the power of the *Areopagus* was already considerable. The Solonian legislation preserved also the collegium of *Archons*, yet another important state body alongside the *Areopagus*, to which people of the highest propertied rank were to be elected in place of

22. Ibid., 72-73.

the sons of aristocrats, as had hitherto been the case. Yet, the more wealthy section of the Athenian state consisted of the lineal nobility; from this follows that «after the Solonian reform the leading state posts were mainly in the hands of persons of aristocratic descent»[23].

The state rule practised as a result of the Solonian reform is traditionally treated as a moderate democracy. On the other hand, we have tried to expose it as a moderate aristocracy. If the two forms of rule differ, anywhere, then in his political sympathies Heraclitus favoured a moderate aristocracy rather than a moderate democracy, as is suggested by M. Marcovich and G. Vlastos. A moderate aristocracy seems more suited than a moderate democracy to the Heraclitian understanding of the word «ἄριστος» (one who excels). It is almost certain that the Ephesians used «ἄριστος» in the meaning of «the best» in spirit, knowledge, and the administration of the laws, rather than in origine»[24]. Heraclitus and Socrates appear to have had a similar understanding of the forms of rule. According to Xenophon, Socrates regarded «rule against the will of the people and not on the basis of law, but the will of the ruler to be a tyranny, and when the authorities are elected it is an aristocracy» (*Memor.* IV, 6, 12).

In a not altogether clear fragment of Heraclitus we read: «Those who speak with sense must rely on what is common to all, as a city must rely on its law, and with much greater reliance: for all the laws of men («τρέφονται») are nourished by one law, the divine law; for it has as much power as it wishes and is sufficient for all and is still left over (Frag. 144). From the usual translation of the word «τρέφονται» it follows that judicial norms are the manifestation of the common «divine» (cosmic) law. But Mourelatos has shown that such a translation leads to a considerable confusion: «If human laws are indeed offshoots of the divine law (of divine lineage), why qualify so strongly the comparison of «ξυνὸν» with «νόμος» (law)? The comment «καὶ πολὺ ἰσχυροτέρως» (and even stronger) becomes necessary if human laws are *far inferior* to the divine (law); it is appropriate only if the word «τρέφονται» diminishes rather than exalts the status of human laws[25]. According to A. Mourelatos the word «τρέφονται» was purposely used by Heraclitus in the archaic sense, as it was used in the epics of Homer and Hesiod. Since «τροφὸς» means «nourished by» and not «under wardship to», the author concludes that in the

---

23. V. S. Sergeyev, *Istoriya Drevney Gretsii*, Moscow 1963, 177.

24. See also G. Vlastos, *Equality and Justice...*, 70 ff; V. S. Nersesiants, *Politicheskie Uchenia Drevnei Gretsii*, Moscow 1979, 55.

25. A. Mourelatos, *Heraclitus*, frag. 114. *American Journal of Philology*, LXXXVI, 3, 1965, 260.

passage from Heraclitus «the divine (law) is the «τροφὸς» of human institutions: it guards their integrity; preserves them inviolate». Accordingly, Mourelatos suggests that the word «τρέφονται» must be translated as «under the wardship».

In our view, whatever the translation of the word «τρέφονται» is, either «nourished» or «under the wardship», or, more neutrally «supported», one thing is beyond doubt, that human laws depend on the common and universal «divine» law. Apparently, Heraclitus' idea of human laws is that genuine judicial norms are those which express the interest of all and conform (obey, are based on, are supported by, are supplemented by) to their objective basis (the common «divine» law), but not those introduced high-handedly («ἰδία φρόνησις») (Frag. 2) by individuals or even by the majority of citizens. In other words the real assessment of genuine human principles as opposed to false principles, is through their conformity to the «common» logos (the common «divine» law). Hence: «It is law, too, to obey the counsel of one ('βουλῇ')» (Frag. 33). It is possible for one, «the best», to be right, and the «majority» wrong. The fragment above (33, also 22, 2) is an echo of Heraclitus' polemics with public opinion (with the common mentality, to be more precise) of his day which regarded the «majority» as the embodiment of truth.

From the above, it follows that Heraclitus was not against the basic principles of democracy — the equality of people before the law and the recognition of everybody's right to defend this or that opinion; rather he was against abusing (in his opinion) the democratic procedure of decision-making by majority vote (which resulted presumably, in the banishment of his friend Hermodorus). If criticism of democratic extremes (ostracism, on-the-spot decisions by the people's assembly which sometimes went contrary to constitutional laws, the use of democratic feeling by some people for theirown benefit, etc.), which more often than not discredited democracy and resulted in the power of tyrants, would be classified as an essential sign of antidemocratism and reaction, then, following the logic adopted, we must deprive Democritus of his democratic convictions and a democratic political outlook. Here is what the respected ideologist of early democracy writes: «One should obey the law, the ruler and the more wise» (VS 68, B46), since «it is hard to be under the worse man» (VS 68, B49). «Power, by nature, should be the destiny of the best» (VS 68, B67). Nevertheless, such pronouncements by Heraclitus (VS 22, B33, 49) are lightly included among those that are «aristocratic and «reactionary». Yet, it is quite clear that both Heraclitus and Democritus speak about obedience and about power which should be given to the best people and not the worst. Generally speaking, it is most unlikely that we would find a champion of «pure» or «extreme» democracy among the earlier Greek

thinkers, while there were many of them who criticised unlimited («extreme») democracy; for example, Democritus (VS 68, B266), Thukydides (VI, 89, 6) and Aristotle, who made the question of forms of rule an object of special studies. Aristotle equated extreme democracy with monarchy or tyranny on the grounds that «on-the-spot decisions of such democracy», used as a substitute for the law, «are by their nature the same as the (individual) orders (of a tyrant) in a tyranny». The Stagirite refuses to regard such a form as «democracy in its proper sense». «Since», continues Aristotle, «the law should rule above everything» and «none of the decrees (as opposed to the law) can have a general character» (*Polit.* IV, 4, 2-7), i.e. any decision running counter to the constitution is not valid. It also means that the people (people's assembly), too, has no right to break a law they have adopted. Indeed, using Heraclitus' words, «a right-minded people will defend the law as they would their city's walls» (Frag. 44), and «those who speak with sense must rely on what is common to all, as a city must rely on its laws...» (Frag. 114).

Heraclitus, a son of his time and his people, deeply understood that the public interest must necessarily override individual interests. He also felt the social nature of man and the fact that it was impossible for a man to live outside society and the city; at the same time he often equated Philistine mentality and «crowd» psychology with commonality (society) and social nature of the «majority» (of people). The contradictory nature of the socio-political views of the Ephesian thinker can be attributed not only to the tense struggle between demos and lineal nobility, but also to the specific relations that had taken shape between a somewhat withdrawn philosopher and his compatriots. His political views, therefore, cannot be judged only by his rather unpleasant remarks with respect to the Ephesians. It is interesting that at the height of the socio-political clashes between various classes in Ephesus, the philosopher called for «reliance upon the common» and on the law. This is also an evidence that Heraclitus was an ideologist of moderate aristocracy standing, as has been said above, for the supremacy of the law and the «common» interests.

ΟΙ ΚΟΙΝΩΝΙΚΟΠΟΛΙΤΙΚΕΣ ΑΠΟΨΕΙΣ ΤΟΥ ΗΡΑΚΛΕΙΤΟΥ

Π ε ρ ί λ η ψ η

Σκοπὸς τοῦ συγγραφέα αὐτῆς τῆς μελέτης εἶναι νὰ δείξει, ὅτι ἡ κρα-

τοῦσα ἀντίληψη, σύμφωνα μὲ τὴν ὁποία ἡ στάση τοῦ Ἡρακλείτου ἀπέναντι στοὺς πολλοὺς εἶναι ὑπερβολικὰ ἀρνητική, δὲν εἶναι ὀρθή. Ἔτσι, πολλοὶ μελετητὲς τοῦ Ἡρακλείτου, διαφόρων μάλιστα πολιτικῶν ἀποχρώσεων, τὸν θεωροῦν πεπεισμένο ἀντιδημοκράτη καὶ ἀντιδραστικό. Σ' αὐτοὺς ἀνήκουν, ὅπως ἐνδεικτικὰ ἀναφέρει ὁ συγγραφέας, οἱ Th. Gomperz, V. F. Asmus, A. F. Losev καὶ K. R. Popper. Ἀπ' αὐτοὺς ὁ A. F. Losev βλέπει στὸν Ἡράκλειτο μιὰ σύνθεση ἀριστοκρατικῆς καὶ δημοκρατικῆς νοοτροπίας. Τὴν ἀριστοκρατική του διάθεση τὴν βλέπει στὶς κοινωνικὲς καὶ πολιτικές του ἀντιλήψεις, ἐνῶ τὴ δημοκρατική του ἀντίληψη τὴ βλέπει στὴν κοσμολογία του.

Ὁ συγγραφέας βρίσκει ἐνδιαφέρουσα τὴν ἄποψη ἐκείνων ποὺ δέχονται (Πβ. M. Marcovich καὶ G. Vlastos) ὅτι ὁ Ἡράκλειτος ἦταν τελικὰ ὑπέρμαχος μιᾶς μετριοπαθοῦς δημοκρατίας, γιατὶ εἶχε ἀντιληφθεῖ καλὰ ὅτι ὁ καιρὸς τῆς ἀριστοκρατικῆς κυριαρχίας εἶχε πιὰ παρέλθει. Ὅταν λοιπὸν ὁ Ἡράκλειτος ἐμφανίζεται ὑπέρμαχος μιᾶς ἄκρατης ἀριστοκρατίας «εἷς ἐμοὶ μύριοι, ἐὰν ἄριστος ᾖ» (Ἀπόσπ. 49, πβ. ἀπόσπ. 33), δὲν ἐπιδοκιμάζει μιὰ ἀριστοκρατικὴ ἀπολυταρχία ἢ τυραννία ἀλλὰ ἐννοεῖ βασικὰ (Πβ. G. Vlastos) τὴν ὑπεροχὴ τοῦ νόμου ποὺ ἐκφράζεται ἀντιπροσωπευτικὰ ὡς «βουλὴ τοῦ ἑνός» (Πβ. ἀπόσπ. 33), τοῦ ἀρίστου καὶ μετριοπαθοῦς, ποὺ ἐνσαρκώνει τὸ νόμο, γιατὶ ὁ νόμος ἀποτελεῖ γιὰ τὸν Ἡράκλειτο τὴν ὑπέρτατη ἀρχὴ κάθε πολιτείας καὶ κοινωνίας (Πβ. ἀπόσπ. 44 καὶ 114). Ἡ στάση, δηλ. ὁ σεβασμός, τοῦ ἀνθρώπου ἀπέναντι στὸ νόμο, ἔχει γιὰ τὸν Ἡράκλειτο καθοριστικὴ σημασία καὶ ὄχι ἡ καταγωγὴ ἢ ἄλλα κριτήρια.

Μολαταῦτα ὁ συγγραφέας καταλήγει τελικὰ ὅτι ὁ Ἡράκλειτος δὲν ἦταν ὑπέρμαχος μιᾶς μετριοπαθοῦς δημοκρατίας, ἀλλὰ μιᾶς μετριοπαθοῦς ἀριστοκρατίας, γιατὶ νομίζει ὅτι ἡ μετριοπαθὴς ἀριστοκρατία φαίνεται νὰ ταιριάζει περισσότερο στὴν Ἡρακλειτικὴ ἀντίληψη τῆς λέξης: «ἄριστος» σχετικὰ μὲ τὴ γνώση, τὸ πνεῦμα καὶ τὴν ἐφαρμογὴ τῶν νόμων. Γιατὶ οἱ νόμοι συνοψίζουν κατὰ τὴ γνώμη τοῦ συγγραφέα τὶς γενικὲς ἀρχὲς τοῦ δικαίου, ποὺ ἐκφράζουν τὰ κοινὰ συμφέροντα τῶν πολιτῶν καὶ ἐνσαρκώνουν ἔτσι ἀντικειμενικὲς ἀξίες καὶ ὄχι αὐθαίρετες ἀτομικὲς ἐπιδιώξεις ἢ καὶ ἐπιδιώξεις ἀκόμη κάποιας πλειοψηφίας, ἐφόσον αὐτὴ δὲν ἐκφράζει τὸν λεγόμενο κοινὸ λόγο (Πβ. ἀπόσπ. 1 καὶ 2), ποὺ ἀποτελεῖ τὸ ἔσχατο κριτήριο τῆς ἀλήθειας καὶ τοῦ ἀγαθοῦ. Ἕνα κριτήριο ποὺ πρωταρχικὰ δὲν ἐκφράζει ποσοτικὲς (οἱ πολλοί) ἀλλὰ ποιοτικὲς σχέσεις (ὁ εἷς καὶ ὁ ἄριστος).

Προκειμένου νὰ ἐνισχύσει ὁ Ἡράκλειτος τὸ κῦρος καὶ τὴν ἀξία τοῦ νόμου δὲν διστάζει νὰ τοῦ δώσει κάποια μεταφυσικὴ διάσταση, ἀφοῦ τὸν συνδέει μὲ τὸ «θεῖον» (Πβ. ἀπόσπ. 114).

Ὁ Ἡράκλειτος, καταλήγει ὁ συγγραφέας, δὲν ἦταν ἐναντίον τῶν βασικῶν ἀρχῶν τῆς δημοκρατίας, ὅπως εἶναι ἡ ἰσότητα τῶν ἀνθρώπων ἔναντι

τοῦ νόμου καὶ τὸ δικαίωμα τοῦ κάθε πολίτη νὰ ἐκφράζει ἐλεύθερα τὴ γνώμη του.

Ὁ Ἡράκλειτος — ποὺ πρέπει ἀσφαλῶς νὰ κατανοηθεῖ μέσα στὰ χρονικὰ καὶ τοπικὰ πλαίσια ποὺ προσδιορίζουν τὴ ζωή του, καὶ σ᾽ ἕνα βαθμὸ τὴ σκέψη του—, παρὰ τὴν ὅποια ἀριστοκρατική του διάθεση ἢ καὶ ὑποτίμηση ἀκόμα τῶν πολλῶν, προέταξε ἀξιοκρατικὰ τὴν ὑπεροχὴ τοῦ νόμου καὶ τὸ κοινὸ συμφέρον. Ἡ ἀρνητικὴ στάση του ἀπέναντι στοὺς πολλοὺς δὲν ὀφείλεται σὲ μιὰ προκατειλημμένη ἢ αὐθαίρετη προτίμηση τῶν ὀλίγων καὶ ἀρίστων, καὶ περιφρόνηση τῶν πολλῶν, ἀλλὰ ἐξαρτᾶται βασικὰ ἀπὸ τὸ κατὰ πόσον οἱ μὲν ἢ οἱ δὲ συμβαίνει νὰ ἐκφράζουν θετικότερα ὁρισμένες ἀνθρώπινες ἀξίες.

Ἑλληνικὴ Περίληψη : Δ. Παπαδῆς

Ι. Γ. ΔΕΛΛΗΣ, Πάτρα

Η ΜΑΡΤΥΡΙΑ ΤΟΥ ΔΙΟΔΩΡΟΥ ΤΟΥ ΣΙΚΕΛΙΩΤΗ ΓΙΑ ΤΟΝ ΔΗΜΟΚΡΙΤΟ

«Καὶ περὶ μὲν τῆς πρώτης τῶν ὅλων γενέσεως τοιαῦτα παρειλήφαμεν, τοὺς δὲ ἐξ ἀρχῆς γεννηθέντας τῶν ἀνθρώπων φασὶν ἐν ἀτάκτῳ καὶ θηριώδει βίῳ καθεστῶτας σποράδην ἐπὶ τὰς νομὰς ἐξιέναι καὶ προσφέρεσθαι τῆς τε βοτάνης τὴν προσηνεστάτην καὶ τοὺς αὐτομάτους ἀπὸ τῶν δένδρων καρποὺς (2) καὶ πολεμουμένους μὲν ὑπὸ τῶν θηρίων ἀλλήλοις βοηθεῖν ὑπὸ τοῦ συμφέροντος διδασκομένους, ἀθροιζομένους δὲ διὰ τὸν φόβον ἐπιγιγνώσκειν ἐκ τοῦ κατὰ μικρὸν τοὺς ἀλλήλων τύπους. (3) τῆς φωνῆς δ' ἀσήμου καὶ συγκεκριμένης οὔσης ἐκ τοῦ κατ' ὀλίγον διαρθροῦν τὰς λέξεις, καὶ πρὸς ἀλλήλους τιθέντας σύμβολα περὶ ἑκάστου τῶν ὑποκειμένων γνώριμον σφίσιν αὐτοῖς ποιῆσαι τὴν περὶ ἁπάντων ἑρμηνείαν. (4) τοιούτων δὲ συστημάτων γινομένων καθ' ἅπασαν τὴν οἰκουμένην, οὐχ ὁμόφωνον πάντας ἔχειν τὴν διάλεκτον, ἑκάστων ὡς ἔτυχε συνταξάντων τὰς λέξεις· διὸ καὶ παντοίους τε ὑπάρξας χαρακτῆρας διαλέκτων καὶ τὰ πρῶτα γενόμενα συστήματα τῶν ἁπάντων ἐθνῶν ἀρχέγονα γενέσθαι. (5) τοὺς οὖν πρώτους τῶν ἀνθρώπων μηδενὸς τῶν πρὸς βίον χρησίμων ἐπιπόνως διάγειν, γυμνοὺς μὲν ἐσθῆτος ὄντας, οἰκήσεως τε καὶ πυρὸς ἀήθεις, τροφῆς δ' ἡμέρου παντελῶς ἀνεννοήτους· (6) καὶ γὰρ τὴν συγκομιδὴν τῆς ἀγρίας τροφῆς ἀγνοοῦντας μηδεμίαν τῶν καρπῶν εἰς τὰς ἐνδείας ποιεῖσθαι παράθεσιν· διὸ καὶ πολλοὺς αὐτῶν ἀπόλλυσθαι κατὰ τοὺς χειμῶνας διά τε τὸ ψῦχος καὶ τὴν σπάνιν τῆς τροφῆς. (7) ἐκ τούτου κατ' ὀλίγον ὑπὸ τῆς πείρας διδασκομένους εἴς τε τὰ σπήλαια καταφεύγειν ἐν τῷ χειμῶνι καὶ τῶν καρπῶν τοὺς φυλάττεσθαι δυναμένους ἀποτίθεσθαι. γνωσθέντος δὲ τοῦ πυρὸς καὶ τῶν ἄλλων τῶν χρησίμων κατὰ μικρὸν καὶ τὰς τέχνας εὑρεθῆναι καὶ τἆλλα τὰ δυνάμενα τὸν κοινὸν βίον ὠφελῆσαι. Καθόλου γὰρ πάντων τὴν χρείαν αὐτὴν διδάσκαλον γενέσθαι τοῖς ἀνθρώποις, ὑφηγουμένην οἰκείως τὴν ἑκάστου μάθησιν *εὐφυεῖ ζῴῳ* καὶ συνεργοὺς ἔχοντι πρὸς ἅπαντα *χεῖρας* καὶ *λόγον* καὶ *ψυχῆς ἀγχίνοιαν*» (Διοδ. Σικελ. 1,8, 1-7 = D-K[12], II, 135).

Ἐκτὸς ἀπὸ τὰ ἀποσπάσματα, ποὺ παραδίδονται ἀπὸ τοὺς Διογένη Λαέρτιο, Σέξτο Ἐμπειρικό, Πλούταρχο καὶ Στοβαῖο καὶ τὶς πληροφορίες ποὺ ἀντλοῦμε ἀπὸ τὰ ἔργα τοῦ Ἀριστοτέλη γιὰ τὸν Δημόκριτο, ὑπάρχει καὶ τὸ παραπάνω κείμενο τοῦ Διοδώρου τοῦ Σικελιώτη. Τὸ κείμενο αὐτό, ὅπως καὶ

ἡ προηγούμενη ἀπ᾽ αὐτὸ παράγραφος σὲ μεγαλύτερο βαθμὸ (1, 7, 1) ἔχει γίνει ἀντικείμενο κάποιας συζήτησης καὶ ἀποτέλεσε κατὰ καιροὺς πρόβλημα γιὰ διαφόρους μελετητὲς τοῦ Δημοκρίτου, ἐνῶ ἀπὸ ἄλλους θεωρήθηκε ὅτι ἡ βαρύτητά του δὲν εἶναι τόση ὥστε νὰ προσφέρει κάτι στὴν ἀνάπλαση τῆς ὅλης φιλοσοφίας τοῦ Ἀβδηρίτη. Πιστεύουμε πὼς ἡ προβληματικὴ αὐτοῦ τοῦ κειμένου ἐντοπίζεται σὲ δύο στόχους: α) ἂν αὐτὸ ἀπηχεῖ δημοκρίτειες ἀπόψεις, ἂν δηλαδὴ παρέχει ἀποδείξεις ἢ ἐνδείξεις στὸ βαθμὸ ποὺ νὰ μπορεῖ νὰ θεωρηθεῖ δημοκρίτειο, μὲ ἄλλα λόγια ἂν εἶναι αὐθεντικὸ καὶ β) στὴν κατανόηση καὶ τὴν ἑρμηνεία του παρὰ τὸ γεγονὸς ὅτι φαίνεται ἁπλὸ καὶ νοηματικὰ προσπελάσιμο. Γιὰ τὸ πρῶτο ἐρώτημα ἐκφράστηκαν ἀπόψεις ποὺ κλιμακώνονται ἀνάμεσα στὴν πλήρη ἀπόρριψή του ὡς μὴ γνήσιου καὶ τὴν ἀναγνώρισή του ὡς αὐθεντικοῦ, ἐνῶ ἄλλοι τὸ ἀποδέχθηκαν μὲ ἐπιφυλάξεις. Στὴ συνέχεια αὐτῆς τῆς μελέτης ἐμεῖς θὰ προσπαθήσουμε νὰ βροῦμε ἀποδεικτικοὺς λόγους ὥστε νὰ ἐνισχυθεῖ περισσότερο ἡ ἄποψη πὼς μᾶλλον πρέπει νὰ ἀπηχεῖ τὸ κείμενο αὐτὸ δημοκρίτεια διδασκαλία γιὰ τὴ γένεση καὶ τὴν ἐξέλιξη τοῦ πολιτισμοῦ. Θὰ φθάσουμε στὴ διατύπωση αὐτῆς τῆς ἄποψης μέσα ἀπὸ συγκρίσεις καὶ παραλληλισμοὺς μὲ τὰ ἀποσπάσματα τοῦ Δημοκρίτου, τῶν ὁποίων τὴν αὐθεντικότητα ἡ ἔρευνα ἔχει καταλήξει νὰ ἀποδεχθεῖ. Παράλληλα μὲ τὸν παραπάνω στόχο θὰ ἐπιχειρήσουμε νοηματικὴ προσέγγιση μερικῶν ἐννοιῶν τοῦ κειμένου κυρίως στὸ 1, 8, 7, γιὰ νὰ διαφανεῖ ἡ ἀξία του γιὰ τὴν κατανόηση τῆς φιλοσοφίας τοῦ Ἀβδηρίτη ἡ ὁποία ἑλκύει ἀδιάπτωτο τὸ ἐνδιαφέρον πολλῶν μελετητῶν ἀκόμα καὶ σήμερα.

Ι. Ἡ ἱστορία τοῦ προβλήματος ἀρχίζει ἀπὸ τὸν K. Reinhardt[1].

Πρῶτος, ἴσως, αὐτὸς συνέδεσε ἀναγωγικὰ τὸν Διόδωρο (1, 7-8) μὲ τὸν Δημόκριτο μέσα ἀπὸ τὶς μαρτυρίες τοῦ Διογ. τοῦ Λαερτίου[2] γιὰ τὸ μεταγενέστερο τοῦ Δημοκρίτου[3] Ἑκαταῖο[4] τὸν Ἀβδηρίτη. Διαβλέπει ὁ K. Reinhardt ὅτι ὁ Ἑκαταῖος εἶχε σὰν πηγὴ τὸν Δημόκριτο. Ὁ Διόδωρος[5] κάνει λόγο

---

1. Hecataios von Abdera und Demokrit, *Hermes*, 47 (1912), σσ. 492-513.

2. Diels, I, σσ. 9-11 (= 73 a6, 73 a7).

3. Γιὰ τὸ πρόβλημα τῆς χρονολόγησης τοῦ Δημοκρίτου, ἐκτὸς τοῦ Guthrie (Vol. II, σ. 386) ποὺ τὸν τοποθετεῖ μεταξὺ 460-400/390, μπορεῖ νὰ δεῖ κανεὶς εἰδικά: α) L. A. Stella, Intorno alla Cronologica di Democrito, *RFIC*, 20 (1942), σσ. 21-46, β) J. Ferguson, On Date of Democritus, *Syb.* osl LX (1965), σσ. 17-26, γ) H. Ley, Democritus and Leucippus, *AC*, XXXVII (1968), σσ. 620-633.

4. Γιὰ τὴ χρονολόγηση τοῦ Ἑκαταίου 73a 12 καὶ a 15 «Ἑκαταῖος δὲ ὁ Ἀβδηρίτης ἀνὴρ φιλόσοφος ἅμα καὶ περὶ τὰς πράξεις ἱκανότατος Ἀλεξάνδρῳ τῷ βασιλεῖ συνακμάσας ... συνέγραφε βιβλίον».

5. 73a 7.

γιὰ τὸν Ἑκαταῖο[6] καὶ ἔτσι μέσα ἀπ᾽ αὐτὸν φαίνεται ὅτι γνώρισε τὶς ἀπόψεις τοῦ Δημοκρίτου. Ἡ σκέψη αὐτὴ τοῦ K. Reinhardt στὴν ἀρχὴ ἔγινε πλατιὰ ἀποδεκτὴ ἀλλὰ ταυτόχρονα βρῆκε καὶ πολλοὺς πολεμίους[7], ἐπειδὴ οἱ τελευταῖοι θεώρησαν περισσότερο σὰν πηγὴ τοῦ Ἑκαταίου τὸν Ἐπίκουρο παρὰ τὸν Δημόκριτο. Τὸν K. Reinhardt ἀκολούθησε ὁ H. Diels ὁ ὁποῖος περιέλαβε τὸ κείμενο στὴν 4η ἔκδοση τῶν *Ἀποσπασμάτων* του (Berlin 1922) καὶ ὑπέθεσε ὅτι νοηματικὰ αὐτὸ πρέπει νὰ συνδέεται μὲ τὸ χαμένο ἔργο τοῦ Δημοκρίτου *Μικρὸς διάκοσμος* (B 4c-B 5). Ἡ ἀποδοχὴ τοῦ κειμένου ἀπὸ τὸν H. Diels ἐπηρέασε σὲ μεγάλο βαθμὸ τὴ μεταγενέστερη συζήτηση πάνω σ᾽ αὐτό. Ὁ R. Pfeiffer[8] ἀργότερα δὲν ἐπεδοκίμασε τὴν υἱοθέτηση αὐτῆς τῆς γνώμης τοῦ Reinhardt ἀπὸ τὸν Diels, ἐνῶ ὁ G. Phligorsdorffer[9] κρίνει μὲ κάποια ἐπιφύλαξη τὸ ἐγχείρημα αὐτὸ καὶ φαίνεται ὅτι ἀπορρίπτει τὸν ἰσχυρισμὸ τοῦ K. Reinhardt. Ἀντίθετα ὁ Dodds[10] βρίσκει ὅτι ἡθεωρία τοῦ Reinhardt εἶναι μὲ εὐφυΐα ἀποδεδειγμένη, ἐνῶ ὁ L. Edelstein[11] πιστεύει πὼς αὐτὴ ἡ γνώμη εἶναι στηριγμένη σὲ μία πλάγια ἀπόδειξη.

Ἐκτὸς ἀπὸ τὶς παραπάνω, ἀκραῖες[12] ἴσως, τοποθετήσεις γιὰ τὸ πρόβλημα, ἐκφράστηκαν μετριοπαθεῖς ἀπόψεις καὶ ἐπιφυλακτικὲς θεωρήσεις οἱ ὁποῖες κλιμακώνονται ἀνάμεσα στὴν πλήρη ἀποδοχὴ καὶ τὴν ἔμμεση ἀνοχὴ τοῦ κειμένου ὡς δημοκρίτειου. Ὁ Dodds[13] μὲ δεδομένο ὅτι ὁ Διόδωρος ἔζησε τὸν 1ο π.Χ. αἰώνα πιστεύει ὅτι τὸ κείμενο αὐτὸ πρέπει νὰ εἶναι γραμμένο ἀνάμεσα στὸ 60 καὶ 30 π.Χ.

Ὁπωσδήποτε ἡ μεγάλη αὐτὴ χρονικὴ ἀπόσταση, ποὺ παρεμβάλλεται ἀνάμεσα στὸν Δημόκριτο καὶ τὸν Διόδωρο, δικαιολογεῖ τὴν ἐπιφυλακτικὴ στάση τοῦ Guthrie[14] πάνω στὸ πρόβλημα. Ὡστόσο ὁ ἴδιος σ᾽ ἕνα ἄλλο σημεῖο τῆς Ἱστορίας του, ἂν καὶ ἀμφιβάλλει ὅτι συγγραφέας τοῦ κειμένου αὐτοῦ μπορεῖ νὰ εἶναι ὁ ἴδιος ὁ Δημόκριτος, ἐκφράζει τὴ γνώμη ὅτι σ᾽ αὐτὸ

---

6. Γιὰ τὸν Ἑκαταῖο τὸν Ἀβδηρίτη σὰν πηγὴ τοῦ Διοδώρου Πβ. ἄρθρο τοῦ Ed. Schwart στὴν *RE* 9 (1903), σσ. 663-704.

7. Πβ. γνώμη H. J. Dahlmann στὸν G. Vlastos, On Pre-history in Diodorus, *AjPh* 67 (1946), σ. 51.

8. *History of classical Scholarship*, Oxford 1968 (= ἑλ. μτφ. Ἔκδ. Ἀκαδημίας Ἀθηνῶν, Ἀθήνα 1972, σ. 51 σημ. 4).

9. Λόγιος und die λόγιοι ἄνθρωποι bei Demokrit, *WSt*, 61-62 (1943-47), σ. 43.

10. *The Ancient Concept of progress*, Oxf. Un. Press, 1973, σ. 10.

11. *The Idea of progress in Classical Antiquity*, Baltimore 1967, σ. 23, σημ. 6.

12. Πβ. καὶ J. Barnes, *The Presocratic Philosophers*, *Routledge kai Kegal Paul*, London 1979, Vol. II, σ. 166.

13. Ὅ.π., σ. 10. Περισσότερα γιὰ τὴ χρονολόγηση τοῦ Διοδώρου μπορεῖ νὰ δεῖ κανείς: G. Sarton, *A History of Science*, Harvard Univ. Press, 1959, σσ. 442-43.

14. T. II, σ. 473.

ὑπάρχουν ἀπόψεις σύμφωνες μὲ τὴν ὅλη φιλοσοφικὴ σκέψη τοῦ Δημοκρίτου, μὲ ἀποτέλεσμα νὰ κάνει κάποια συζήτηση πάνω σ' αὐτό[15] καὶ νὰ μὴν τὸ ἀπορρίπτει ἐξολοκλήρου.

Ὁ Th. Cole[16], ποὺ ἀσχολεῖται μὲ τὴν ἀνάλυση τοῦ κειμένου αὐτοῦ, κυρίως 1,8,1 - 1,8,7, σὲ παραλληλισμὸ μὲ κείμενα τῶν Λουκρητίου, Ποσειδωνίου καὶ Τζέτζη δὲν καταπιάνεται μὲ τὸ πρόβλημα τῆς αὐθεντικότητας, ἴσως διότι θεωρεῖ τὸ κείμενο δημοκρίτειο.

ΙΙ. Οἱ βασικότερες ἰδέες ποὺ ἀντλοῦμε ἀπὸ τὸ κείμενο αὐτὸ εἶναι:

α) Ἡ ἀρχικὴ κατάσταση τοῦ ἀνθρώπου ἦταν ἡ νομαδικὴ ζωὴ ἡ ὁποία στηρίζεται ἀκόμα καὶ στὴ μορφή της αὐτὴ στὴν κοινωνικότητα τοῦ ἴδιου, «θηριώδης βίος».

β) Ἡ προοδευτικὴ φωνολογικὴ διαμόρφωση καὶ ἡ εὕρεση γλωσσικῶν συμβόλων γιὰ συνεννόηση: «τῆς φωνῆς δ' ἀσήμου καὶ συγκεχυμένης οὔσης ἐκ τοῦ κατ' ὀλίγον διαρθροῦν τὰς λέξεις[17] καὶ πρὸς ἀλλήλους τιθέντας σύμβολα περὶ ἑκάστου...».

γ) Ἡ ἀνοργάνωτη καὶ στὴ συνέχεια ἐμπειρικὰ ὀργανωμένη ἱκανοποίηση βιοτικῶν ἀναγκῶν, προμήθεια τροφῆς, ἀνακάλυψη φωτιᾶς[18], ἐπινόηση μέσων γιὰ τὴν ἀντιμετώπιση τῆς ἀλλαγῆς τῶν κλιματολογικῶν συνθηκῶν καὶ τὴν προστασία ἀπὸ τοὺς κινδύνους τῶν φυσικῶν φαινομένων. Αὐτὸ σήμαινε τὴν ἐφεύρεση πρακτικῶν τεχνῶν. Οἱ ἀπόψεις, ποὺ ἐκφράζονται σ' αὐτὸ τὸ κείμενο γιὰ τὴ γένεση τοῦ πολιτισμοῦ, μποροῦν νὰ ἐνταχθοῦν, ὅπως παρατηρεῖ ὁ Guthrie, στὶς πολὺ ρεαλιστικὲς ἐξελικτικὲς θεωρίες ποὺ διαμορφώθηκαν κατὰ τὸν 5ο π.Χ. αἰώνα, ἀναφορικὰ μὲ τὸν ἀνθρώπινο πολιτισμὸ καὶ τὴ διαμόρφωση τῆς κοινωνίας. Αὐτὴ ἡ ἄποψη τοῦ Guthrie μᾶς ὑποβοηθεῖ ἀπὸ τὴ μιὰ μεριὰ νὰ ἀντιληφθοῦμε ὅτι κι ἀπὸ ἄλλους ἀρχαίους στοχαστὲς ἔχουν διαμορφωθεῖ παρόμοιες θεωρίες, ἀπὸ τὴν ἄλλη πὼς ἡ ἐπιφυλακτικότητα, ποὺ ἔχει ὁ ἴδιος γιὰ τὴ γνησιότητα ἢ ὄχι αὐτοῦ τοῦ κειμένου, μπορεῖ νὰ μᾶς ὁδηγήσει στὴ συγκριτικὴ ἔρευνα μὲ ἄλλα δημοκρίτεια κείμενα γιὰ νὰ διαπιστώσουμε ἂν καὶ σὲ ποιὸ βαθμὸ παρουσιάζεται νοηματικὰ διαφοροποιημένο στὶς ἐπιμέρους ἀπόψεις. Ἂν αὐτὲς συμφωνοῦν μὲ ἰδέες ποὺ ἐκφράζονται μὲ τὰ ἀποσπ. γιὰ τὰ ὁποῖα εἴμαστε σίγουροι, τότε τὸ κείμενο πλη-

---

15. Τ. ΙΙΙ, 81 πβ. ἀκόμα Guthrie, *In the Beginning: Some Greek Views on the Origins of Life and the early State of Man*, Methuen 1957, σσ. 122-127.

16. *Democritus and the Sources of Greek Anthropology*, western Res. Univ. Michigan, 1967, σσ. 40-42.

17. Εὐριπ. *Ἱκέτ.* 204 «γλῶσσαν λόγων δοὺς». Πβ. ὅμοια Διογ. Οἰνοανδ. ἀπ. 10 (ἐκ Chilton).

18. Γιὰ τὶς διάφορες μυθολογικὲς ἀπόψεις ποὺ ἐκφράστηκαν γιὰ τὴν ἀνακάλυψη φωτιᾶς πβ. J.-P. Vernant, *Mythe et pensée chez les Grecs*, Ἑλλ. μτφ. Στ. Γεωργούδη, σσ. 243-53.

σιάζει περισσότερο πρὸς τὸν Δημόκριτο. Καμιὰ βοήθεια δὲν μᾶς παρέχει ἡ σύγκριση τῆς γλωσσικῆς μορφῆς τοῦ κειμένου αὐτοῦ μὲ τὴ γλώσσα τῶν παραδομένων ἀποσπασμάτων ὥστε νὰ σχηματίσουμε ἔτσι ἄποψη γιὰ τὸ ἴδιο τὸ κείμενο.

Αὐτὸ εἶναι γραμμένο σὲ μιὰ ἁπλὴ ἀττικὴ διάλεκτο, ὅπως διαμορφώθηκε στοὺς ἑλληνιστικοὺς χρόνους, ἐνῶ τὰ ἀποσπάσματα ἔχουν μιὰ γλώσσα ποὺ διατηρεῖ ἔντονα τὰ στοιχεῖα τῆς παλαιότερης ἰωνικῆς[19]. Μιὰ ἄλλη παρατήρηση πάνω στὸ κείμενο μᾶς κάνει νὰ διατηροῦμε ἀρχικά, ὅπως ὁ Guthrie, μιὰ ἐπιφυλακτικότητα γιὰ τὸ κείμενο. Στὴν ἀρχὴ τοῦ 1,8,1 ὁ Διόδωρος ἀναφέρει «καὶ περὶ μὲν τῆς πρώτης τῶν ὅλων τοιαῦτα *παρειλήφαμεν*, τοὺς δ' ἐξ ἀρχῆς γεννηθέντας τῶν ἀνθρώπων *φασὶν* ἐν ἀτάκτῳ καὶ θηριώδει βίῳ καθεστῶτας σποράδην ἐπὶ τὰς νομὰς ἐξιέναι...». Τὰ «φασὶν» καὶ «παρειλήφαμεν» φανερώνουν ὅτι ὁ Διόδωρος εἶχε ἴσως ὑπόψη του τὶς γνῶμες πολλῶν, ὅταν ἔγραφε τὴν ἐξιστόρηση αὐτὴ τῆς ἐξελικτικῆς πορείας τοῦ ἀνθρώπου καὶ αὐτοὶ «φασὶν» καὶ ἐμεῖς «παρειλήφαμεν». Ἴσως νὰ συμβαίνει κι αὐτό, ἀφοῦ, ὅπως παρατηρεῖ ὁ Cole, τέτοιες θεωρήσεις ἀποτελοῦν «κοινὸ τόπο» γιὰ τοὺς ἀρχαίους στοχαστές. «Περὶ τῆς ἐν ἀρχῇ καταστάσεως» τοῦ ἀνθρώπινου ὄντος καὶ τῆς «θηριώδους» καὶ ἄτακτης ζωῆς μὲ ἀποκλίσεις καὶ διαφοροποιήσεις ἔγραψαν ἀρκετοὶ συγγραφεῖς[20]. Παράλληλα ὅμως μὲ τὸν «θηριώδη βίον» ὑπάρχει μία βασικὴ ἀρχὴ ποὺ τονίζεται ἐξαιρετικὰ ἐδῶ καὶ εἶναι αὐτὴ τῆς κοινωνικότητας ὡς «συναγελασμός». Ἔτσι τὸ κείμενο στὸ σημεῖο αὐτὸ προσφέρεται καὶ γιὰ συνεξέταση μὲ ἄλλα νοηματικὰ συγγενῆ ἀλλὰ καὶ μέσα ἀπὸ τὸ ἴδιο βρίσκουμε ἰδέες ποὺ φαίνονται δημοκρίτειες, ἀφοῦ παρατηροῦνται καὶ στὰ ἀποσπάσματα τῆς δεύτερης ὁμάδας, σύμφωνα μὲ τὴν κατάταξη τοῦ H. Diels. Αὐτὸ δὲν παρατηρεῖται σὲ ἀνάλογα κείμενα ἄλλων συγγραφέων. Ἐκφράζεται ἴδια ὅμως σὰν ἰδέα στὸ ἀπ. Β 164 τοῦ Δημοκρίτου ποὺ παραδίδεται ἀπὸ τὸν Σέξτο τὸν Ἐμπειρικό: «καὶ γὰρ ζῷα φησίν (Δημ.), ὁμογενέσι ζῴοις συναγελάζεται ὡς περιστεραὶ περιστεραῖς...». Ἀλλ' ἐκτὸς ἀπὸ αὐτό, τὸ νοηματικὸ πλάτος τῆς παραπάνω πρότασης «τοὺς ἐξ ἀρχῆς γεννηθέντας τῶν ἀνθρώπων» καὶ τῆς συνέχειας, ὅπου περιγράφεται ἡ ἀρχικὴ κατάσταση τῆς

---

19. V. Alfieri, *Gli Atomisti*, Bari Laterza 1950, σ. 219 ὑποσ. 556. Ἀναφέρουμε δειγματοληπτικὰ μερικὰ τέτοια στοιχεῖα ποὺ φανερώνουν τὴ γλωσσικὴ μορφὴ τῶν δημοκριτείων ἀποσπασμάτων: α) ἡ χρήση τοῦ «ξὺν» ἀντὶ «σύν»: «ξύνεσις», - «ἀξυνεσίη» (Β 183), ξύμπας (Β247), β) ἀσυναίρετοι τύποι τῶν ρημάτων σὲ -έω ὅπως «δοκέει» καὶ «φιλέων» (Β 102), «εὐθυμέεσθαι» (Β 191) κ.ἄ., καὶ τῆς προσωπικῆς ἀντωνυμίας ὅπως, «παρ' ἡμέων, ἡμέας» (Β 125), γ) δοτικὴ πληθυντικοῦ δευτεροκλίτων «-οισι» καὶ πρωτοκλίτων «-αισι»: «τοῖσι ἀνθρώποισι» (Β 175, Β 191), «θνητοῖσι» (Β 189).

20. Κριτ. *ἀπ.* Β 25, 1-2, Ἰσοκρ. *Βουσ.* 25, *Ἀντιδ.* 254, *Παναγ.* 28· Ὁμηρ. *Ὕμνο στὸν Ἥφαιστο*, 20.4 (ἔκδ. Oxf.). Εὐριπ. *Ἱκέτ.* 202· Ἰαμβλ., *Ἀνων.* D-K[12], II, 402· στ. 21 κ.ἑ.

ἀνθρώπινης ζωῆς, μᾶς θυμίζει ἴσως καὶ ἡ ἀναφορὰ ποὺ γίνεται στὸ ἀπ. Β 278 «ἀπὸ φύσιος καὶ καταστάσιος τινος ἀρχαίης». Αὐτό, ἴσως, μᾶς πείθει ὅτι μέσα ἀπὸ τὸ κείμενο τοῦ Διοδώρου περνοῦν δημοκρίτειες ἰδέες ἀφοῦ στὸ ἀπόσπ. γίνεται πιθανὸν μνεία ἀπὸ τὸν ἴδιο τὸν Δημόκριτο μιᾶς θεώρησης ποὺ τὸν εἶχε σοβαρὰ ἀπασχολήσει, πράγμα ποὺ πληροφορούμαστε ἀπὸ ἀπόσπασμα γιὰ τὸ ὁποῖο δὲν ὑπάρχουν ἀντιρρήσεις γιὰ τὴν αὐθεντικότητά του.

Δύο ἀκόμη ἀρχές, ποὺ συνάγονται ἀπὸ τὸ κείμενο αὐτό, εἶναι ἀρκετὰ βοηθητικὲς ὥστε νὰ ἄρουμε σ' ἕνα βαθμὸ τὶς ἐπιφυλάξεις τοῦ Guthrie καὶ νὰ ἀποδεχθοῦμε μὲ τὴ βοήθεια καὶ μιᾶς τρίτης, ποὺ εἶχε συζητήσει καὶ ὁ G. Vlastos, πὼς ὁ Διόδωρος, ὅταν ἔγραφε αὐτὸ τὸ κείμενο, εἶχε σὲ μεγάλο βαθμὸ ὑπόψη του δημοκρίτειες ἀπόψεις ποὺ ἦταν διάχυτες στὴν ἐποχή του.

Πρώτη καὶ βασικὴ διαπίστωση εἶναι ὅτι στὸ κείμενο αὐτὸ δὲν ὑπάρχει καμιὰ ἀναφορὰ στὴν προνοητικὴ διάθεση τῶν θεῶν γιὰ τοὺς ἀνθρώπους καὶ εἰδικὰ ὅσον ἀφορᾶ στὴ δημιουργία τους καὶ τὴν ἐξέλιξή τους. Δὲν ὑπάρχει ἴχνος θεϊκοῦ παρεμβατισμοῦ ποὺ νὰ ἐκδηλώνεται σὰν βοήθεια, πρόνοια ἢ ἔστω σὰν ὑπόδειξη. Ἡ προοδευτικὴ ἐξέλιξη τοῦ πολιτισμοῦ δὲν εἶναι ἀποτέλεσμα τῆς καλῆς διάθεσης τῶν θεῶν πρὸς τοὺς ἀνθρώπους, οἱ ὁποῖοι γι' αὐτὸ τοὺς φοβοῦνται καὶ τοὺς ἐπικαλοῦνται, τοὺς ὑμνοῦν[21] καὶ τοὺς σέβονται γιὰ τὴν εὐσπλαχνία[22] καὶ τὴ μεγαλοψυχία ποὺ δείχνουν σὲ μερικὲς περιπτώσεις γιὰ τὸ ἀνθρώπινο γένος. Ὁ ἄνθρωπος μόνος του «κατὰ μικρὸν» καὶ «κατ' ὀλίγον» βρῆκε τὶς τέχνες καὶ «τ' ἄλλα τὰ δυνάμενα τὸν κοινὸν βίον ὠφελῆναι». Οἱ δυνατότητες καὶ τὰ ἐπιτεύγματα τοῦ ἀνθρώπου δὲν εἶναι δῶρα τῶν θεῶν οὔτε ἐκδήλωση τῆς εὐσπλαχνίας τους πρὸς τὸ ἀνθρώπινο γένος ὅπως ὑποστηρίζουν ἄλλοι συγγραφεῖς. Εἰδικά, ἡ ἐξεύρεση καὶ ἡ χρήση τοῦ πυρός, ποὺ ἀποτελεῖ τὴν ἀφετηρία καὶ τὴ βάση γιὰ τὴν ἐξέλιξη τοῦ ἀνθρώπου[23] καὶ τοῦ πολιτισμοῦ, αὐτὴ δὲν εἶναι ἀποτέλεσμα κάποιου θεϊκοῦ ἐνδιαφέροντος, οὔτε εἶναι ἀποκάλυψη, ὅπως παρατηροῦμε σὲ ἀνάλογα κείμενα τοῦ Ἡσιόδου[24] καὶ τοῦ Αἰσχύλου[25] καὶ στὶς ἀπαρχὲς τοῦ Ἰσοκράτη[26]. Ἐπιπλέον δὲν ὑπάρχει καμιὰ μεταφυσικὴ μεσολάβηση καὶ τὸ πρόβλημα δὲν μεταφέρε-

---

21. Πβ. *Ἱκέτ.* 201-203: «Αἰνῶ δ' ὃς ἡμῖν βίοτον ἐκ πεφυρμένου καὶ θηριώδους θεῶν διεσταθμήσατο πρῶτον μὲν ἐνθεὶς σύνεσιν».

22. Ὅμ. *Ὕμν. εἰς Ἥφαιστον* (ἔκ. Oxf.): «Ἀλλ' ἴληθ' Ἥφαιστε· δίδου σ' ἀρετήν τε καὶ ὄλβον...».

23. Αἰσχ. *Προμ. Δεσμ.*: «ἀφ' οὗ γε (sc. πυρός) πολλὰς ἐκμαθήσονται τέχνας» καὶ 110-111.

24. *Ἔργα καὶ Ἡμέραι*, 47, 50, 51-52· *Θεογονία* 565-567.

25. *Προμ. Δεσμ.* 109-110, 506.

26. *Παναγ.* 28.

ται σὲ ἐξωανθρώπινα ἐπίπεδα μπλεγμένο μὲ μυθολογικὲς ἐξηγήσεις, ὅπως συμπεραίνεται ἀπὸ θεωρήσεις τῶν παρόμοιων κειμένων. Οἱ ἄνθρωποι ὄχι μόνο δὲν βοηθήθηκαν ἀπὸ τοὺς θεοὺς ἀλλὰ καὶ δὲν ὑπάρχει διατυπωμένο πουθενὰ στὸ κείμενο αὐτὸ ὅτι προικίστηκαν ἀπὸ αὐτοὺς μὲ κάποια ἰδιότητα, ποὺ θὰ τοὺς βοηθοῦσε στὴ βιολογική τους προσαρμογὴ καὶ στὴν ἄμυνά τους στὶς ἀλλαγὲς τῶν κλιματολογικῶν συνθηκῶν, ὅπως ἀναφέρεται στὸν πρωταγόρειο μύθο[27]. Κανένας φόβος καὶ καμιὰ εὐθύνη ἀπὸ πλευρᾶς θεῶν γιὰ τὴν τύχη τῶν ἀνθρώπων, ἀφοῦ οἱ ἴδιοι δὲν φαίνονται πουθενὰ ὡς δημιουργοί τους καὶ καθοδηγητές τους, ἀντίθετα ὁ Ἐπιμηθέας, μετὰ τὴν ὑποχώρηση τοῦ Προμηθέα, στὸ μύθο τοῦ Πρωταγόρα ἐκτελώντας ἐντολὴ τοῦ Δία πραγματώνει τὸ ἐνδιαφέρον τῶν θεῶν γιὰ τὴν τύχη τῶν ἀνθρώπων: «ταῦτα ἐμηχανᾶτο εὐλάβειαν ἔχων μή τι γένος ἀϊστωθείη»[28]. Ἀκόμη ἀναφέρεται ὅτι «ὁ ἄνθρωπος θείας μετέσχε μοίρας»[29], μὲ τὴν ὁποία θεϊκὴ «μοῖρα» ἦταν ἴσως κατευθυνόμενος στὶς ἐπινοήσεις του καὶ τὴν ἐξευρετική του ἱκανότητα, ἐνῶ στὸ κείμενο ποὺ ἐξετάζουμε ὁ ἄνθρωπος ἔλαβε μόνος του πρόνοια γιὰ τὸ μέλλον «εἰς τὰς ἐνδείας ποιεῖσθαι παράθεσιν» καὶ «ὑπὸ τῆς πείρας» διδασκόταν καὶ τὴν «χρείαν» εἶχε «διδάσκαλον» γιὰ ὅλα. Ἡ νοηματικὴ φόρτιση τῆς ἔννοιας αὐτῆς εἶναι πολὺ γνωστὴ στὸν Δημόκριτο. Διαπιστώνουμε ὅτι χρησιμοποιεῖ πολὺ συχνὰ τόσο τὴ λέξη «διδάσκαλος» (Β 76) καὶ «διδάσκειν» (Β 183, Β 172, Β 246), ἐνῶ παράλληλα ἀναγνωρίζει τὴ δύναμη τῆς «διδαχῆς» (Β 33). Τὸ συμπέρασμα ποὺ ἐξάγεται ἀπὸ τὸ κείμενο αὐτό, ὅτι δηλαδὴ ἡ πορεία τοῦ ἀνθρώπου εἶναι αὐτοδύναμη, ἀπαλλαγμένη ἀπὸ θεϊκοὺς παρεμβατισμοὺς καὶ θεϊκὴ φροντίδα καὶ πρόνοια, εἶναι σύμφωνο μὲ ἀπόψεις ποὺ ἐντοπίζουμε σὲ ἀποσπάσματα τοῦ Δημοκρίτου, τὰ ὁποῖα ἡ ἔρευνα ἀποδέχεται ὡς αὐθεντικά.

Ἡ μελέτη τόσο τοῦ ἀπ. Β 30[30] ποὺ ἔχει γίνει ἀπὸ πολλοὺς ἐρευνητὲς[31] ὅσο καὶ τῶν Β 166 καὶ Β 175[32] δείχνει ὁλοκάθαρα πώς: α) ὁ Δημόκριτος δὲν πίστευε σὲ ἥρωες[33] καὶ εὐεργέτες θεούς, ἐνῶ παράλληλα ἔπαιρνε κριτικὴ στάση ἀπέναντι σὲ παλαιὲς τέτοιες πίστεις, β) εἶναι στὴν πρόθεση τοῦ

27. Πλάτων *Πρωτ.* 320d-321a.

28. Ὅ.π. 321a.

29. Ὅ π. 322a.

30. «Τῶν λογίων ἀνθρώπων ὀλίγοι ἀνατείναντες τὰς χεῖρας ἐνταῦθα, ὃν νῦν ἠέρα καλέομεν οἱ Ἕλληνες· πάντα, (εἶπαν), Ζεὺς μυθέεται (?) καὶ πανθ' οὗτος οἶδε καὶ διδοῖ καὶ ἀφαιρέεται καὶ βασιλεὺς οὗτος τῶν πάντων».

31. E. Norden, *Agnostos theos*... σ. 164· W. Jaeger, *The Theology*... σ. 183· Pfligersdorffer, Λόγιος und die Λόγιοι ἄνθρωποι bei Demokrit, ὅ.π., σσ. 22 καὶ 27.

32. «Οἱ δὲ θεοὶ τοῖσι ἀνθρώποισι διδοῦσι τἀγαθὰ πάντα καὶ πάλαι καὶ νῦν· πλὴν ὁκόσα κακὰ καὶ βλαβερὰ καὶ ἀνωφελέα, τάδε δ' οὔ (τε) πάλαι οὔτε νῦν θεοὶ ἀνθρώποισι δωροῦνται, ἀλλ' αὐτοὶ τοῖσδεσιν ἐμπελάζουσι διὰ νοῦ τυφλότητα καὶ ἀγνωμοσύνην».

33. R. Ferwerda, Democritus and Plato, *Mnemosyne*, 25 (1972), σ. 345.

Δημοκρίτου νὰ ἀπαλλάξει τὸν ἄνθρωπο ἀπὸ ἑτερονομικὲς δυνάμεις[34] ὥστε νὰ αὐτοεξελίσσεται ἐλεύθερα, γ) οἱ θεοὶ δὲν εἶναι δότες κανενὸς νόμου[35]. Ἡ σύγκριση αὐτὴ εἶναι πολὺ διαφορετικὴ γιὰ νὰ φθάσουμε στὸ πιθανῆς καὶ σχετικῆς ἐγκυρότητας συμπέρασμα πώς, ὅσο ἐξαρτᾶται ἀπὸ τὸ σημεῖο αὐτό, τὸ κείμενο ἀπηχεῖ δημοκρίτειες ἀπόψεις. Ἡ παρατήρηση αὐτή, ποὺ συντελεῖ στὴν ἀναγωγὴ τῶν ἰδεῶν τοῦ κειμένου στὸν Δημόκριτο, ἐπειδὴ αὐτὸς δὲν πίστευε σὲ θεϊκοὺς παρεμβατισμοὺς καὶ τὴ θεϊκὴ πρόνοια γιὰ τὰ ἀνθρώπινα, ἐνισχύεται καὶ ἀπὸ μιὰ πλατωνικὴ πληροφορία.

Ὁ Πλάτων σὲ πολλὰ[36] σημεῖα τοῦ δέκατου βιβλίου τῶν *Νόμων* ἀναφέρεται καὶ κατακρίνει μὲ τὸ στόμα τοῦ Ἀθηναίου μιὰ διάχυτη στὴν ἐποχή του ἄποψη, ὅτι οἱ θεοὶ ὑπάρχουν βέβαια ἀλλὰ δὲν φροντίζουν καθόλου γιὰ τὰ ἀνθρώπινα[37]: «τὸ τοὺς θεοὺς εἶναι μέν, φροντίζειν δὲ οὐδὲν τῶν ἀνθρωπίων»[38]: Βέβαια δὲν μποροῦμε ἀνεπιφύλακτα[39] νὰ δεχθοῦμε ὅτι ὁ Πλάτων ἀναφέρεται ἀποκλειστικὰ στὸν Δημόκριτο[40]. Ὡστόσο, ἂν λάβουμε ὑπόψη μας, σύμφωνα μὲ τὸν Διογένη τὸν Λαέρτιο[41], τὴν αὐστηρὴ κριτικὴ ποὺ ἄσκησε στὸν Δημόκριτο ὁ τελευταῖος, εἴμαστε σὲ θέση νὰ ποῦμε ὅτι σ' αὐ-

---

34. Πβ. C. Bailey, *The Greek Atomists and Epicurus*, Oxford 1928, σ. 186.

35. A. Lesky, *Ἱστορία τῆς Ἀρχαίας Ἑλληνικῆς Λογοτεχνίας*, μτφ. Α. Τσοπανάκη, Θεσσαλονίκη 1964, σ. 483· K. Freeman, *God, Man and State*, 1970, σ. 36..

36. 885b 7, 886d 4-e.

37. Αὐτούς, ποὺ στὶς ἀπόψεις του γιὰ τοὺς θεοὺς καὶ τὴν ψυχὴ ἀσκεῖ κριτικὴ ὁ Πλάτων (*Νομ.* 884a-890a), ὁ G. Grube (= *Plato's thought*, London 1980, σ. 145) χαρακτηρίζει ὡς «ἀθεϊστές». Πιστεύουμε ὅτι τὸ ἴδιο κείμενο μᾶς βοηθᾶ νὰ τοὺς κατατάξουμε μὲ βάση ἕνα νεώτερο ὅρο στοὺς δεϊστὲς (deism, deists). Πβ. L. Torrey Norman, *Voltaire and the English Deists*, London 1930.

38. *Νόμοι* 888c 4-5. Ἐδῶ μποροῦμε νὰ ἀναφέρουμε τὴν παρόμοια γνώμη τοῦ Ἀντιφώντα ἀπ. 87b 12.

39. Ἡ ἐπιφυλακτικότητά μας αὐτὴ μετριάζεται, ἂν λάβουμε ὑπόψη μας τὴ γνώμη τοῦ G. R. Morrow (= *Plato's Cretan City. A History Interpretation of the Laws*, Princeton Univ. Pr., 1960, σ. 479).

Ὁ παραπάνω σχολιάζοντας τὸ ἐδ. 886d τῶν *Νόμων* πίσω ἀπὸ τὴν ἔκφραση «νέων καὶ σοφῶν» πιστεύει ὅτι ὁ Πλάτων σ' αὐτὴ τὴν κριτική του ἀναφορικὰ μὲ θέματα φυσικῆς φιλοσοφίας, ποὺ σχετίζονται μὲ προβλήματα ἠθικῆς καὶ πολιτικῆς θεωρίας, περιλαμβάνει ἐκτὸς ἀπὸ τοὺς Ἀρχέλαο καὶ Ἀντιφώντα καὶ τὸν Δημόκριτο.

Πβ. καὶ Gr. Vlastos, *Class. Phil.* XLII, 1947, σ. 176 σημ. 177.

40. Γενικὰ γιὰ τὶς σχέσεις ἀνάμεσα στὸν Δημόκριτο ἐκτὸς ἀπὸ τὴ γνωστὴ ἐργασία τοῦ P. Natorp (= *Die Ethica des Demokritos*, Marburg 1983, Repr. Hildeshein, Olms 1970). Πβ. R. Ferwerda, Democritus and Plato, *Mnemosyne*, 25 (1972), σσ. 337-378.

41. I 40, 4 «Ἀριστόξενος δ' ἐν τοῖς Ἱστορικοῖς ὑπομνήμασί φησι Πλάτωνα θελῆσαι συμφλέξαι τὰ Δημοκρίτου συγγράμματα, *ὁπόσα ἐδυνήθη συναγαγεῖν*, Ἀμύκλαν δὲ καὶ Κλεινίαν τοὺς Πυθαγορικοὺς κωλῦσαι αὐτόν, ὡς οὐδὲν ὄφελος· παρὰ πολλοῖς γὰρ εἶναι ἤδη τὰ βιβλία...». Πβ. Guthrie, II, σ. 462.

τοὺς ποὺ κρίνει περιλαμβάνεται καὶ ὁ Δημόκριτος ἢ κυρίως αὐτός. Ἔτσι, ἡ πλατωνικὴ πληροφορία μᾶς εἶναι χρήσιμη προκειμένου νὰ σμικρυνθεῖ ἡ μεγάλη χρονικὴ ἀπόσταση ἀνάμεσα στὸν Δημόκριτο καὶ τὸν Διόδωρο μὲ τὴ μεσολάβηση τοῦ Πλάτωνα, ὁ ὁποῖος πιθανὸν μεταφέρει, ἀπορρίπτοντας βέβαια, τὸ πνεῦμα τῆς δημοκρίτειας διδασκαλίας, τὸ ὁποῖο παίρνει ἀπὸ τὴ θετικὴ πλευρά, συζητᾶ καὶ ἀποδέχεται ὁ Διόδωρος. Ἐκτὸς ὅμως ἀπὸ τὰ παραπάνω μποροῦμε νὰ ἰχνηλατήσουμε δημοκρίτειες ἀπόψεις μέσα στὸ κείμενο αὐτὸ βασισμένοι σὲ μιὰ ἄλλη παρατήρηση. Εἶναι ἡ ἄποψη ποὺ ἐκφράζεται γιὰ τὴν ἀρχικὴ κοινωνικότητα, τὸν «συναγελασμὸ» τοῦ ἀνθρώπινου εἴδους καὶ τὴν ὁμόνοια ποὺ ἐπικρατεῖ ἀνάμεσα στοὺς ἀνθρώπους. Οἱ ἄνθρωποι μπροστὰ στὸν κοινὸ κίνδυνο βοηθοῦσαν ὁ ἕνας τὸν ἄλλον («ἀλλήλοις βοηθεῖν») καὶ συγκεντρώνονταν γιὰ τὴν ἀντιμετώπισή του. Τοὺς συνδέει ἡ «ὁμόνοια» καὶ ἡ ἀλληλεγγύη. Τὴν ἄποψη ὅτι ἡ «ἀλληλοβοήθεια», ἡ «ὁμόνοια», ἡ συμφωνία καὶ ἡ συνεργασία μπροστὰ στὸ συμφέρον εἶναι βασικὲς κοινωνιολογικὲς ἀρχές, οἱ ὁποῖες συντελοῦν στὴν ἁρμονικὴ συμβίωση τῶν ἀνθρώπων, τὴ βρίσκουμε διατυπωμένη καὶ σὲ ἀποσπάσματα τοῦ Δημοκρίτου τῆς δεύτερης ὁμάδας. α) «Ἄξιον ἀνθρώπους ὄντας ἐπ' ἀνθρώπων συμφοραῖς μὴ γελᾶν, ἀλλ' ὀλοφύρεσθαι» (B 107a), β) «ἀπὸ ὁμονοίης τὰ μεγάλα ἔργα καὶ ταῖς πόλεσι τοὺς πολέμους δυνατὸν κατεργάζεσθαι, ἄλλους δ' οὐ» (B 248). Ἐξ ἄλλου γιὰ τὴν ἔννοια τῆς ἀλληλεγγύης καὶ τοῦ ἀλτρουισμοῦ ποὺ ὑπάρχουν καὶ στὸ κείμενο τοῦ Διοδώρου πολὺ ἀποδεικτικὸ εἶναι καὶ τὸ B 255. «Ὅταν οἱ δυνάμενοι τοῖς μὴ ἔχουσι καὶ προτελεῖν τολμέωσι καὶ ὑπουργεῖν καὶ χαρίζεσθαι, ἐν τούτῳ ἤδη καὶ τὸ οἰκτίρειν ἔνεστι καὶ μὴ ἐρήμους εἶναι καὶ τὸ ἑταίρους γίγνεσθαι, καὶ τὸ ἀμύνειν ἀλλήλοισι καὶ τοὺς πολίτας ὁμονόους εἶναι καὶ ἄλλα ἀγαθὰ ἄσσα οὐδεὶς ἂν δύναιτο καταλέξαι». Τὸ «τὸ ἀμύνειν ἀλλήλοισι» τοῦ παραπάνω ἀποσπάσματος μᾶς θυμίζει τὸ «ἀλλήλοις βοηθεῖν» τοῦ Διοδώρου. Ὑπάρχει βέβαια στὸν Διόδωρο καὶ τὸ «ἐν θηριώδει βίῳ σποράδην καθεστῶτας», «σποράδην» ἰδιότητα καὶ κατάσταση ποὺ χαρακτηρίζει τὴν ἀρχικὴ νομαδικὴ κατάσταση τοῦ ἀνθρώπου. Ἀπὸ αὐτὰ τὰ δύο ὅ,τι δηλώνει τὸ «σποράδην» ἐντοπίζεται καὶ στὸν *Πρωταγόρα*: «κατ' ἀρχὰς ἄνθρωποι ᾤκουν σποράδην»[42] καὶ στὸν Ἰσοκράτη[43]: «παραλαβοῦσα γὰρ τοὺς Ἕλληνας ἀνόμως ζῶντας καὶ σποράδην οἰκοῦντας», ἐνῶ τὸ «θηριώδης βίος» στὸν Κριτία[44] καὶ στὸν Ἰσοκράτη[45] καὶ τὸν Εὐριπίδη[46], ἀντίθετα στὸ κείμενο

42. Πλάτων *Πρωτ.* 322b.

43. *Πανηγ.* 39.

44. 88b 25, 1-2 «ἦν χρόνος, ὅτ' ἦν ἄτακτος ἀνθρώπων βίος... καὶ θηριώδης ἰσχύος θ' ὑπηρέτης...» καὶ Diels H., *Dox. Gr.*[4], 298.

45. *Πανηγ.* 28 «οἱ τοῦ μὴ θηριωδῶς ζῆν ἡμᾶς αἴτιοι γεγόνασιν». Πβ. *Βούσιρις*, 25, καὶ Ἀντιδ., 254, «τοῦ θηριωδῶς ζῆν».

46. *Ἱκέτιδες*, 201-202, «ἐκ πεφυρμένου καὶ θηριώδους» καὶ Αἰσχύλ. *Προμ. Δεσμ.*, 450.

ποὺ ἐξετάζουμε, ἐνῶ ὑπάρχει τὸ «ἀθροίζεσθαι», ὅπως καὶ στὸν *Πρωταγόρα*, δὲν ὑπάρχει ὅμως τὸ «ἠδίκουν ἀλλήλους» καὶ τὸ «πάλιν σκεδαννύμενοι διεφθείροντο», ἐνῶ ἀναφέρεται στὸν πλατωνικὸ διάλογο. Αὐτὸ σημαίνει ὅτι κατὰ τὸ κείμενο τοῦ Διοδώρου ὁ «ἀθροισμὸς» καὶ ἡ ἑνότητα δὲν ἔχουν παλινδρομήσεις καὶ διακυμάνσεις στὴ σταθερότητά τους ἀλλὰ συνεχῶς ἔβαιναν πρὸς ἰσχυροποίηση, πρὸς τὸ καλύτερον, μὲ τὴν αὐτόβουλη καθιέρωση ἀρχῶν καὶ θεσμῶν κοινωνικῶν, δημιουργημένων ἀπὸ τὴν ἀνάγκη μπροστὰ στὸ κοινὸ συμφέρον, στὸν *Πρωταγόρα* ἀντίθετα ὑπάρχει «πάλιν», δηλαδὴ μιὰ ὀπισθοδρόμηση στὴν ἴδια ἀρχικὴ κατάσταση, ποὺ δήλωνε ἐχθρικὲς σχέσεις ἀνάμεσα στοὺς ἀνθρώπους. Ἂν θεωρηθεῖ πλατύτερα τὸ κείμενο τοῦ Διοδώρου παρέχει τὴν ἰδέα μιᾶς εὐθείας, χωρὶς παλινδρομήσεις ἐξελικτικῆς καὶ προοδευτικῆς πορείας τῶν ἀνθρώπινων πραγμάτων, ἐνῶ τὸ πρωταγόρειο παρουσιάζει κάμψεις στὴν εὐθεία αὐτὴ κίνηση. Ἀλλὰ καὶ μιὰ ἄλλη ἀπὸ συσχετισμὸ ἔνδειξη ἐνισχύει κάπως τὴν ἄποψή μας ὅτι ὁ Διόδωρος ἔγραψε τὸ παραπάνω κείμενο ἔχοντας σοβαρὰ ὑπόψη του δημοκρίτειες ἰδέες «περὶ καταστάσιος τινὸς ἀρχαίης». Αὐτὴ εἶναι ἐκείνη ποὺ ἐντοπίζουμε σχετικὰ μὲ τὴ γένεση τῆς γλώσσας. Ὁ Διόδωρος ἀναφορικὰ μὲ τὸ παραπάνω πρόβλημα ἀναφέρει α) «καὶ πρὸς ἀλλήλους τιθέντας σύμβολα περὶ ἑκάστου τῶν ὑποκειμένων», β) «τοιούτων δὲ συστημάτων γινομένων καθ' ἅπασαν τὴν οἰκουμένην, οὐχ ὁμόφωνον πάντας ἔχει τὴν διάλεκτον, ἑκάστων ὡς ἔτυχε συνταξάντων τὰς λέξεις». Παρόμοιες ἀπόψεις διατυπώνονται καὶ στὸ Β 26 ἀπόσπασμα σωσμένο ἀπὸ τὸν Πρόκλο «...τύχῃ ἄρα καὶ οὐ φύσει τὰ ὀνόματα. Καλεῖ δὲ ὁ αὐτὸς τὸ μὲν πρῶτον ἐπιχείρημα πολύσημον, τὸ δὲ δεύτερον ἰσόρροπον, (τὸ δὲ τρίτον μετώνυμον), τὸ δὲ νώνυμον». Ἡ ἀνάλυση τοῦ ἀπ. Β 26, τὸ ὁποῖο πολλοὶ μελετητὲς[47] ἔχουν συζητήσει, μᾶς πείθει ὅτι ἡ γλώσσα γιὰ τὸν Δημόκριτο εἶναι «θέσει» δηλαδὴ σύμβαση, ὁμολογία καὶ συνθήκη[48].

---

47. E. Barker, *Greek Political Theory*, London 1970, 81· G. Vlastos, *On Prehistory in Diodorus*, ὅ.π., σ. 53, σημ. 14· C. M. Stokes, *One and Many in Presocratic philosophy*, Wash. Marv. Univ. Press, 1971, σ. 234· Th. Cole, ὅ.π., σσ. 67-68· J. Barnes, ὅ.π., I, σσ. 164-65· S.V. Luce, An Argument of Democritus about language, *CR*, 1969 (83), σσ. 3-4· B. E. Bollin, *Natural and Conventional Meaning*, The Hague 1976, σσ. 15-16.

48. Αὐτὸ βρίσκεται στὸ πλαίσιο τῆς γενικότερης θεώρησης ἀπὸ τὸν Δημόκριτο τῶν πολιτισμικῶν ἐπιτευγμάτων τοῦ ἀνθρώπου ὁ ὁποῖος πιστεύει πὼς τὰ πάντα εἶναι «θέσει». Γι' αὐτὸ ἐπισύρει καὶ τὴν ἀρνητικὴ κριτικὴ τοῦ Διογ. Οἰνοανδέα ὁ ὁποῖος λέει γιὰ τὸν Δημόκριτο «ἐσφάλη δ' ἀναξίως ἑαυτοῦ καὶ Δημόκριτος τὰς ἀτόμους μόνας κατ' ἀλήθειαν εἰπὼν ὑπάρχειν ἐν τοῖς οὖσι, τὰ δὲ λοιπὰ νομιστὶ ἅπαντα» (*ἀπ.* 6. Col. II -8 ἔκδ. C. Chilton)· εἰδικὰ γιὰ τὸ θέμα τῆς δημιουργίας τῆς γλώσσας ὁ Διογένης ὁ Οἰνοανδέας φαίνεται πὼς περιλαμβάνει καὶ τὸν Δημόκριτο στοὺς φιλοσόφους ἐκείνους ποὺ πιστεύουν ὅτι «κατὰ θέσιν καὶ διδαχὴν ἐπιτεθῆναι τὰ ὀνόματα τοῖς πράγμασι...» (*ἀπ.* 10, Col. III, 11-14), τῶν ὁποίων τὶς ἀπόψεις δὲν ἀποδέχεται, ἐνῶ φαίνεται νὰ συμφωνεῖ μὲ τὶς ἀπόψεις τοῦ δασκάλου του Ἐπικούρου. Πβ. Usener *ἀπ.* 334, 335· πβ. Μάρκου Αὐρηλίου 2, 31, 4 (ἔκδ. Budé): «ἐκεῖ-

Ἡ ἴδια ἄποψη, ὅπως στὸ Β 26, ἐκφράζεται καὶ στὴ μαρτυρία τοῦ Διοδώρου. Μετὰ ἀπὸ ὅλα αὐτά, στὸ πλαίσιο τῆς ἀρχῆς ὅτι τέτοια προβλήματα δὲν ἐπιδέχονται ὁριστικὴ λύση σχηματίζεται ἔντονη ἡ πεποίθηση ὅτι ὁ Διόδωρος ἐπηρεασμένος κι ἀπὸ τὸ πνεῦμα τῆς ἐποχῆς του πρέπει νὰ εἶχε ὑπόψη του περισσότερο τὸν Δημόκριτο ὅταν ἀναφέρεται σὲ τέτοια, ὅπως τὰ παραπάνω, θέματα. Ὁ Διόδωρος ζεῖ σὲ μιὰ ἐποχὴ θρησκευτικῆς κατάπτωσης καὶ κοσμοθεωρησιακοῦ πλουραλισμοῦ καὶ ἐπηρεασμένος ἀπὸ μιὰ τέτοια κατάσταση ὁπωσδήποτε δὲν ἀνατρέχει ὡς ἱστορικὸς σὲ μυθολογικὲς καὶ θρησκευτικὲς ἐπινοήσεις, ποὺ ἦταν ἀντίθετες πρὸς τὸ πνεῦμα τῆς ἐποχῆς του, ἀλλὰ λαβαίνει σοβαρὰ ὑπόψη του ρεαλιστικὲς καὶ ἀνοιχτὲς ἐξηγήσεις ὅπως εἶναι αὐτὴ ποὺ περιέχεται στὸ κείμενό του, διότι ὁ Δημόκριτος ὑπῆρξε ἀναθεωρητής, συνεπὴς ἐπιστήμονας[49] καὶ πρωτεργάτης τοῦ διαφωτιστικοῦ κινήματος[50].

Στὸ τελευταῖο ἐδάφιο τῆς παραπάνω μαρτυρίας «καθόλου γὰρ πάντων τὴν χρείαν αὐτὴν διδάσκαλον γενέσθαι τοῖς ἀνθρώποις, ὑφηγουμένην οἰκείως τὴν ἑκάστου μάθησιν εὐφυεῖ ζῴῳ καὶ συνεργοὺς ἔχοντι πρὸς ἅπαντα χεῖρας καὶ λόγον καὶ ψυχῆς ἀγχίνοιαν» ὑπάρχουν οἱ λέξεις «εὐφυὲς ζῷον», «χεῖρας», «λόγος» καὶ «ψυχῆς ἀγχίνοιαν», οἱ ὁποῖες σὰν δηλωτικὲς μιᾶς φυσικῆς ὑποδομῆς τῆς ἀνθρώπινης ὕπαρξης ἀποτέλεσαν ὄχι μόνο τὴ δύναμη «πρὸς σωτηρίαν»[51] ἀλλὰ καὶ παράγοντα γιὰ δημιουργία. Ὁ «λόγος» καὶ ἡ «ψυχῆς ἀγχίνοια» δὲν εἶναι δοτὲς κοινωνιολογικὲς καὶ κανονιστικὲς ἀρχὲς ἀλλὰ φυσικὲς προδιαθέσεις, ποὺ περικλείουν μιὰ αὐτοεξελικτικὴ δυνατότητα ποὺ στηρίζεται στὴ νομοτελειακή τους σχέση μὲ τὴ «χρεία». Ὁ ἄνθρωπος εἶχε ὡς ὁδηγὸ καὶ διδάσκαλο τὴ «χρεία» («καθόλου γὰρ πάντων τὴν χρείαν αὐτὴν διδάσκαλον γενέσθαι τοῖς ἀνθρώποις»[52]), ἡ ὁποία ἐκδηλωνόταν πρῶτα σὰν μιὰ δύναμη, γιὰ βιοσυντηρητικὲς καὶ βιολειτουργικὲς ὕστερα πράξεις. Μὲ τὴ συναίσθηση τῆς «χρείας» κι ἀπὸ τὴν «πεῖρα», ποὺ ἦταν ἀποτέλεσμα τῆς «χρείας», ὁ ἄνθρωπος συνεχῶς διδασκόμενος ὁδηγεῖται στὴν «πρόθεσιν τῶν καρπῶν εἰς ἐνδείας», γεγονὸς τοῦ ὁποίου τὴν ἀναγκαιότητα[53] δὲν εἶχε τὴν προνοητικὴ δύναμη ἀρχικὰ νὰ συλλάβει «καὶ γὰρ συγκομιδὴν τῆς ἀγρίας τροφῆς ἀγνοοῦντας». Ἡ «συγκομιδὴ» (perceptio) καὶ ὅ,τι αὐτὴ συνεπά-

---

νος φησὶν (Δημόκρ.) ὅτι πάντα νομιστί, ἐτεῇ δὲ μόνα τὰ στοιχεῖα»· πβ. καὶ *ἀποσπ.* Δημοκρ. Β2, Β 117, Β 125.

49. L. Edelstein, *The Idea of Progress...*, ὅ.π., σ. 26.

50. E. Dodds, *Οἱ Ἕλληνες καὶ τὸ Παράλογο*, ὅ.π., σ. 153· Α. Μπαγιόνα, *Ἡ Ἔννοια τῆς Προόδου καὶ ἡ Μεθοδολογία τῆς Ἱστορίας*, Ἀθήνα 1970, σ. 6.

51. Πβ. *Πρωταγ.* 320e.

52. Πβ. Διογ. Οἰνοανδέως *ἀπ.* 10 (chilton): «πάσας γὰρ ἐγέννησαν αἱ χρεῖαι καὶ περιπτώσεις μετὰ χρόνου»· Λουκρ. 5, 1448-1457.

53. Πβ. Πλάτων, *Πολιτικ.* 274c: «πορίζεσθαι δὲ οὐκ ἐπιστάμενοί πω διὰ τὸ μηδεμίαν αὐτοὺς χρείαν πρότερον ἀναγκάζειν».

γεται, δηλαδὴ ἡ «παράθεσις» (conservatio)[54] προϋποθέτουν τὴν «πρόνοιαν» καὶ μιὰν εὑρετικὴ τέχνη. Ἡ «χρεία» πάλι ὁδηγεῖ στὴ γνώση τοῦ «πυρὸς» καὶ «τῶν ἄλλων τῶν χρησίμων κατὰ μικρὸν καὶ τὰς τέχνας εὑρεθῆναι καὶ τἆλλα τὰ δυνάμενα τὸν κοινὸν βίον ὠφελῆσαι». Τὸ τελευταῖο «κοινὸν βίον» δείχνει ὅτι ὁ ἄνθρωπος ἔχει ἤδη συγκροτήσει κοινωνία καὶ ἔχει συλλογικοὺς σκοποὺς καὶ συλλογικὴ βούληση, ἄρα ἡ ἔννοια τῆς «χρείας» δὲν εἶναι περιεκτικὴ μόνο προσωπικῆς βιοσυντηρητικῆς ἀνάγκης ἀλλὰ εἶναι ἐκφραστικὴ καὶ κανονιστικῶν κοινωνικῶν ἀρχῶν οἱ ὁποῖες μποροῦν νὰ ὠφελήσουν τὸν «κοινὸν βίον». Ἡ «χρεία» σὰν ἔκφραση τῶν ἀτομικῶν ἀναγκῶν, ὡς «διδάσκαλος» εἶναι δημιουργικὴ μιᾶς προσπάθειας, τὴν ὁποία ὁ ἄνθρωπος μπορεῖ νὰ κάνει διότι εἶναι «εὐφυὲς ζῷον.» Ἡ «χρεία» αὐτὴ ὑποδεικνύει στὸν ἄνθρωπο ποὺ εἶναι «εὐφυὲς ζῷον» τὴ μάθηση «ἑκάστου», πρὸς τὴν ὁποία ὁ ἴδιος ἔχει «οἰκείους» συνεργοὺς σὲ ὅλα, α) τὰς «χεῖρας», β) τὸν «λόγον» καὶ γ) τὴν «ἀγχίνοιαν ψυχῆς». Ἡ μετοχὴ «ὑφηγουμένην» ἀναφέρεται στὸ «χρείαν». Ἡ «χρεία» εἶναι ποὺ «ὑφηγεῖται» ὑποδεικνύει, διδάσκει[55] «οἰκείως» «τῷ εὐφυεῖ ζῴῳ τὴν ἑκάστου μάθησιν». Τὸ «οἰκείως» νομίζουμε ἀρχικὰ πὼς πρέπει νὰ ἀποδοθεῖ στὴ μετοχὴ «ἔχοντι» ποὺ ὑπονοεῖ «τῷ εὐφυεῖ ζῴῳ», ἀφοῦ φαίνεται πὼς δὲν ἔχει νοηματικὴ ἀποτελεσματικότητα ἂν συνδεθεῖ μὲ τὸ «ὑφηγουμένην». Ἂν ἀποδοθεῖ στὸ «ἔχοντι», διότι τοῦτο συντακτικὰ εἶναι δυνατό, δίνει τὸ νόημα ὅτι ὁ ἄνθρωπος ποὺ εἶναι «εὐφυὲς ζῷον» ἔχει «φιλικά», ἔχει δηλαδὴ τὴν τάση, ἐνδιαφέρεται γιὰ τὴ γνώση καὶ τὴν κατανόηση καὶ χρήση τοῦ «ἑκάστου», δηλαδὴ τοῦ καθενὸς ἀντικειμένου ποὺ παρουσιάζεται σ' αὐτὸν στὸ φυσικὸ καὶ κοινωνικὸ περίγυρο[56], καὶ ποὺ ἀναδύεται ὡς «χρεία», δηλαδὴ γίνεται ἀντιληπτὸ ὡς ἀνάγκη. Ἂν ἀποδοθεῖ τώρα στὸ «ὑφηγουμένην» τότε τὸ νόημα εἶναι ὅτι ἡ «χρεία» εἶναι «οἰκείως» πρὸς τὸ «εὐφυὲς ζῷον», δηλαδὴ αὐτὴ εἶναι φιλική, εἶναι πάντοτε παροῦσα συνοδοιπόρος τοῦ ἀνθρώπου. Ἴσως, ἐπειδὴ ἀπὸ καθαρῶς συντακτικῆς πλευρᾶς δὲν εἶναι εὐδιάκριτο ποῦ ἀνήκει, καὶ ἡ θέση του εἶναι τέτοια, μποροῦμε νὰ τὸ συνδέσουμε λιγώτερο μὲ τὸ «τὴν χρείαν ... ὑφηγουμένην» καὶ περισσότερο μὲ τὸ «εὐφυεῖ ζῷῳ ἔχοντι», διότι ἔτσι ὑποβοηθεῖται ἡ κατανόηση τῆς ἔννοιας «ψυχῆς ἀγχίνοιαν» καὶ στηρίζεται λογικὰ ὅτι αὐτὴ μπορεῖ ν' ἀποτελέσει συνεργὸ τοῦ «εὐφυοῦς ζῴου», διότι τότε κι αὐτὴ ἡ ἔννοια δηλώνει τὴ δυνατότητα μάθησης «ἑκά-

---

54. Cicer. *De Off.* 2.3.12 (Loeb): «frugum fructumque reliquarum perceptio et conservatio».

55. Πβ. καὶ W. Spoerri, Zu Diodor von Sizilien, *Mus. Helv.*, 18 (1961), σ. 76.

56. Γιὰ τὴν κατανόηση καὶ τὴ σύνδεση τοῦ «οἰκείως» πρὸς αὐτὴ τὴν κατεύθυνση βοηθητικὴ εἶναι ἡ ἀναφορὰ σὲ ἄλλες περιπτώσεις ὅπου ὁ Διόδωρος χρησιμοποιεῖ τὸ «οἰκείως». Πβ. 16, 18, 3: «διαλεχθεὶς οἰκείως τοῖς παροῦσι καιροῖς» 2, 56, 6: «ταῖς ὑποκειμέναις περιστάσεσιν οἰκείως ὁμιλοῦντας» κ.ἄ.

στου». Τὸ «εὐφυὲς ζῷον» εἶναι ὁ ἄνθρωπος. Ὁ K. Reinhardt[57] θεωρεῖ αὐτὴ τὴν ἄποψη ὡς πολεμικὴ τοῦ Δημοκρίτου πρὸς τὸν Ἀναξαγόρα, ὁ ὁποῖος ἐντόπιζε τὴν ὑπεροχὴ τοῦ ἀνθρώπου στὸ γεγονὸς ὅτι αὐτὸς μόνο ἔχει χέρια[58], γι' αὐτὸ εἶναι «φρονιμώτατος». Ἡ ἔννοια τοῦ «εὐφυοῦς ζῴου» κατανοεῖται ἀπὸ τὸν H. Diels σὲ συνδυασμὸ μὲ ἕνα κείμενο ἀπὸ τὸ διάλογο *Ἑρμιππος*[59] τοῦ ὁποίου ἀντιγραφέας ὑπῆρξε ὁ I. Κατράριος ἢ Κατράρης.

Οἱ τρεῖς αὐτοὶ συνεργοὶ «χεῖρες», «λόγος», «ψυχῆς ἀγχίνοια», εἶναι στοιχεῖα ἔμφυτα στὸ «εὐφυὲς ζῷον», δηλαδὴ στὸν ἄνθρωπο, χωρὶς αὐτὸ νὰ σημαίνει ὅτι εἶναι δῶρα κάποιας μεταφυσικῆς δύναμης[60]. Τὴν ἄποψη αὐτή, ὅτι δηλαδὴ αὐτὰ εἶναι ἔμφυτα ὑποστηρίζουν τόσον ὁ Th. Cole[61] σὲ μιὰ ἀναφορὰ τῆς μελέτης του καὶ ὁ H. Miller[62] εὐκαιριακά, ὅσο καὶ ὁ G. Kerferd[63] πρόσφατα. Νομίζουμε ὅτι οἱ θέσεις τῶν παραπάνω μελετητῶν δὲν ἀφήνουν πολλὰ περιθώρια ἀμφισβητήσεων γιὰ τὸ λόγο ὅτι εἶναι σύμφωνες μὲ τὴ θεωρία τοῦ Δημοκρίτου, πὼς ὁ ἄνθρωπος δὲν προικίζεται ἀπὸ τοὺς θεοὺς ἀλλὰ διαμορφώνεται μέσα ἀπὸ τὴ φυσικὴ ἐξελικτική του πορεία.

Διαφοροποιημένες σὲ κάποιο βαθμὸ ἐμφανίζονται οἱ σκέψεις καὶ οἱ ἀναλύσεις τῶν ἐρευνητῶν ἀναφορικὰ μὲ τὸ νόημα τῶν ἐννοιῶν «λόγος», «ἀγχίνοια ψυχῆς» καὶ «χρεία». Ἀρχικὰ θὰ ἐρευνήσουμε τὸ νόημα τῆς ἔννοιας «λόγος»[64]. Ὁ Edelstein[65] πιστεύει ὅτι στὴν περίπτωση αὐτὴ ὁ «λόγος» μπορεῖ

---

57. Ὅ.π., σ. 499.

58. Ἀριστ. *Περὶ Ζῴων Μορίων* 687a 7: «Ἀναξαγόρας μὲν οὖν φησὶ διὰ τὸ χεῖρας ἔχειν φρονιμώτατον εἶναι τῶν ζῴων ἄνθρωπον» (=D-K 59a 102).

59. II, 137, σσ. 21-23 «ὥστε δι' αὐτὸ τοῦτο καὶ μόνος τῶν ἄλλων ζῴων γίνεται τὸ σχῆμα ὀρθὸς καὶ πρὸς ὀλίγον γῆς ἅπτεται· ἐρρύη δέ τι θειότερον εἰς αὐτόν, καθ' ὃ νοῦ καὶ λόγου καὶ διανοίας μετέσχε καὶ τὰ ὄντα ἀνηρευνήσατο».

60. Πβ. F. Enriques-Mazziotti, *Le dottrine di Democrito d'Abdera*, Bologna 1949 (Ἑλλ. μτφ. Α. Παπαϊωάννου, ἔκδ., Διεθνοῦς Δημοκριτείου Ἱδρύματος, Ξάνθη 1982, σ. 141).

61. Ὅ.π., σ. 40.

52. On Ancient Medicine and the Origin of Medicine, *TAPhA*, XXX (1949), σ. 191.

63. *The Sophistic Movement*, Camb. Univ. Press, 1981, σ. 141.

64. Ὁ Diels δὲν μεταφράζει τὴ μαρτυρία στὰ γερμανικὰ ὅπως κάνει γιὰ τὰ ἀποσπάσματα τῆς δεύτερης ὁμάδας (B). Παράλληλα πρέπει νὰ ἀναφέρουμε ὅτι παρατηρεῖται συχνὴ χρήση τῆς λέξης «λόγος» στὰ ἀποσπάσματα τοῦ Δημοκρίτου μὲ ποικίλες νοηματικὲς ἀποχρώσεις. Γι' αὐτὸ βλ. Ε. Ν. Ρούσσου, Δείγματα Λεξικοῦ τῶν Προσωκρατικῶν, *Φιλοσοφία*, 3 (1973), σσ. 177-78. Πιθανὸν ἡ παρατήρηση αὐτὴ νὰ εἶναι ἀκόμα ἕνα θετικὸ βοηθητικὸ στοιχεῖο στὴ συζήτηση ποὺ κάναμε σχετικὰ μὲ τὴν αὐθεντικότητα τῆς μαρτυρίας τοῦ Διοδώρου.

65. *The Idea of progress...*, ὅ.π., σ. 140· ὁ G. Pfligersdorffer, ὅ.π., σσ. 28-29 ἀναλύει τὴν ἔννοια «λόγος» σὲ συνδυασμὸ μὲ δύο κείμενα τοῦ Ἰσοκράτη. *Νικ.* 5, κυρίως *Περὶ Ἀντιδόσεως*, 253: «...καὶ σχεδὸν ἅπαντα τὰ δι' ἡμῶν μεμηχανημένα λόγος ἡμῖν ἐστιν ὁ συγκατασκευάσας...».

νὰ κατανοηθεῖ ὡς human reason: ἀνθρώπινο «λογικό», ἐνῶ ὁ Cole[66] μεταφράζει τὴ λέξη ὡς rational speech καὶ ὁ G. Kerferd[67] τὴν ἀποδίδει ὡς power of speech. Ἡ λέξη ὅμως «λόγος», χωρὶς οἱ παραπάνω μελετητὲς ν' ἀπομακρύνονται πολὺ ἀπὸ τὴν ὀρθὴ κατανόησή της, νομίζουμε ὅτι φωτίζεται περισσότερο μέσα ἀπὸ τὸ ἴδιο τὸ κείμενο· σημαίνει τὴ βαθμιαία διάπλαση καὶ τὴν κλιμακωτὴ διαμόρφωση τῆς «ἀσήμου φωνῆς» ὡς «συμβόλου» μέσα ἀπὸ μιὰ «δυνάμει» ἱκανότητα. Εἶναι μιὰ δυνατότητα διαρθρωμένης ὁμιλίας, ὅταν αὐτὴ ἡ ὁμιλία δηλώνει περιγραφικὰ ἀλλὰ λογικὰ τὰ πράγματα, ὥστε αὐτὰ νὰ γίνονται γνώριμα μετὰ τὴν a priori σύμβαση γιὰ τὴν ἀντιστοιχία τῆς κάθε λέξης πρὸς ἕνα ἀπὸ τὰ πράγματα. Ὁπωσδήποτε ὁ λόγος δὲν εἶναι φυσικὴ καὶ ἀδιαφοροποίητη λαλιά. Ὑποδηλώνει ἴσως ἐδῶ τὸν γλωσσο-φωνητικὸ κώδικα μὲ τὸν ὁποῖο ἐκδηλώνεται ἡ σκέψη, γίνεται αἰσθητὴ ἡ συμβατικὴ ὀνοματοθεσία καὶ δημιουργεῖται ἡ δυνατότητα ἐπικοινωνίας ἀνάμεσα στοὺς ἀνθρώπους. Δὲν μπορεῖ ἡ λέξη «λόγος» νὰ σημαίνει ἀποκλειστικὰ τὸν ὀρθὸ λόγο (reason), διότι στὴν περίπτωση αὐτὴ θὰ ἦταν ἀπροσδιόριστη ἡ διαφορὰ πρὸς τὴν «ψυχῆς ἀγχίνοιαν», ἀφοῦ ἡ τελευταία αὐτὴ ἔννοια πλησιάζει τὸ reason. Στὴν περίπτωση αὐτὴ θὰ εἴχαμε τὴν ἔννοια ἐκφρασμένη μὲ δυὸ λέξεις ὁπότε ὁ σύνδεσμος «καί», ποὺ συνδέει τὶς δυὸ λέξεις «λόγον» καὶ «ψυχῆς ἀγχίνοιαν» θὰ ἦταν «ἤ», πρᾶγμα ποὺ δὲν παρατηροῦμε.

Πρέπει, ἴσως, νὰ συμφωνήσουμε στὸ σημεῖο αὐτὸ περισσότερο μὲ τοὺς Th. Cole καὶ G. Kerferd. «Δυνάμει» ἱκανότητα λογικῆς ἔκφρασης, ποὺ διαπλάστηκε καὶ διαπλάθεται συνεχῶς ἀπὸ «ἄσημον φωνὴν» σὲ «σύμβολον», μιὰ δηλαδὴ πνευματικο-φυσικὴ δύναμη ποὺ ἐξωτερικεύει συνδυασμοὺς φωνημάτων μὲ λογικὸ τρόπο. Ὁ δεύτερος συνεργὸς στὴν πολιτιστικὴ πορεία τοῦ ἀνθρώπου ἦταν «ἡ ψυχῆς ἀγχίνοια». Ἡ λέξη δὲν ἀπαντᾶ στὴν προσωκρατικὴ φιλοσοφία. Ὁ Havelock[68] ἀντιλαμβάνεται τὸν ὅρο ἁπλὰ ὡς intelligence, ποὺ ἔχει τὴν ἕδρα της στὴν ψυχή, ἐνῶ ὁ G. Kerferd ὡς ὀξύτητα τῆς διανόησης (shrewdness of intelligence) καὶ ὁ Th. Cole μεταφράζει παρόμοια σχεδὸν μὲ τὸν G. Kerferd ὡς εὐφυΐα (sharpness of mind). Ἐντοπίζουμε τὴ χρήση τῆς λέξης στὸν Πλάτωνα. Στοὺς «Ὅρους»[69] ἡ «ἀγχίνοια» ὁρίζεται ὡς «εὐφυΐα ψυχῆς, καθ' ἣν ὁ ἔχων στοχαστικός ἐστιν ἑκάστῳ τοῦ δέοντος[70]· ὀξύτης νοῦ»[71].

---

66. Ὅ.π., σ. 40.

67. Ὅ.π., σ. 141.

68. *Preface to Plato*, Oxford 1963, σ. 211.

69. 42c.

70. Στὴ Σούδα: «σύνεσις ἢ ἕξις εὑρετικὴ τοῦ καθήκοντος ἐκ τοῦ παραχρῆμα ἢ *εὐστοχία* τις ἐν ἀσκέπτῳ χρόνῳ». Ἀπὸ τὴ Σούδα δὲν γίνεται ἀναφορὰ στὸν Ἀριστοτέλη (*Ἠθικ. Νικ.* ΣΤ 9. 1142b 5-6) ὅπου ἡ ἀγχίνοια ἀναφέρεται ὡς εὐστοχία. Πβ. καὶ *Ἀναλ. Ὑστ.* 32 89b 10.

71. Ἡσυχ. Εὐφυΐα, ὀξύτης, γνῶσις.

Στὸ πλαίσιο τοῦ πρώτου μέρους τοῦ πλατωνικοῦ ὁρισμοῦ μποροῦμε νὰ κατανοήσουμε τὴν ἔννοια τῆς «ἀγχοίνιας» σὲ συνδυασμὸ μὲ τὸ δημοκρίτειο ἀποσπ. Β 2 καὶ εἰδικὰ μὲ τὶς δυὸ ἐκδηλώσεις τῆς τριτογενοῦς (Τριτογένεια) Ἀθηνᾶς[72] κυρίως τὸ «εὖ λογίζεσθαι» ἢ «βουλεύεσθαι καλῶς» καὶ τὸ «πράττειν ἃ δεῖ»[73]. Ἴσως περισσότερο διαφωτιστικὴ γιὰ τὴν κατανόηση τοῦ ὅρου «ἀγχίνοια» εἶναι ἡ ἀναφορὰ καὶ σ᾽ ἕνα ἄλλο πλατωνικὸ κείμενο. Στὸν διάλογο *Ἐπινομὶς* 976b 5-c 5 ἀναφέρεται ὅτι ὑπάρχει στὸν ἄνθρωπο μιὰ δύναμη τὴν ὁποία «φύσιν ἂν οἱ πολλοὶ μᾶλλον ἢ σοφίαν ὀνομάσειαν» κι αὐτὴ ἐκδηλώνεται: α) ὡς ἱκανότητα πρὸς ἀντίληψη: «συννοῇ τις ῥᾳδίως», β) ὡς βοηθητικὸς παράγοντας, ὥστε ὁ ἄνθρωπος «ὅ,τιπερ ἂν μανθάνῃ μανθάνοντα», γ) ὡς ἡ δύναμη σὲ κάθε περίπτωση νὰ «διαμνημονεύῃ τὶς τὸ πρόσφορον ἑκάστῳ», δ) ὡς ἡ δύναμη νὰ πράττει γρήγορα ἐκεῖνο ποὺ πρέπει: «ὅτι γιγνόμενον ἂν πρέποι, τοῦτο ταχὺ δρᾷ». Ὅλες αὐτὲς τὶς ἱκανότητες μαζί, σύμφωνα μὲ τὸ πλατωνικὸ κείμενο, ἄλλοι τὶς ἀποκαλοῦν «φύσιν», ἄλλοι «ἀγχίνοιαν φύσεως». Μὲ βάση τὰ παραπάνω θὰ μποροῦσαμε νὰ κατανοήσουμε τὴν «ἀγχίνοιαν ψυχῆς» ὡς νόηση, δύναμη ἀντίληψης καὶ στὴ συνέχεια ὡς ἐξηγητικὴ δύναμη[74] καὶ εὑρετικὴ ἱκανότητα τοῦ «πράττειν τὸ πρόσφορον». Κοντὰ στοὺς τρεῖς αὐτοὺς συνεργοὺς ὑπάρχει ἡ «χρεία». Αὐτὴ κινεῖ τὴ λειτουργικότητά τους καὶ δημιουργεῖ τὴ δυναμικὴ ἀλληλεξάρτησή τους σὲ πρακτικὸ ἐπίπεδο. Αὐτὴ παρέχει τὶς ἀφορμὲς ὥστε νὰ δημιουργηθεῖ τὸ πρόβλημα τὸ ὁποῖο θὰ γίνει ἀντιληπτὸ σ᾽ ὅλο τὸ βάθος ἀπὸ τὴν «ἀγχίνοια», ποὺ ἀπὸ τὴν ἴδια θὰ βρεθοῦν τρόποι ἀντιμετώπισης καὶ ἐπίλυσής του. Μὲ τὰ «χέρια» θὰ καταβληθεῖ ἡ σωματικὴ δύναμη γιὰ τὴν κατασκευὴ ἐργαλείων καὶ γιὰ τὴν ἐπιτέλεση τῶν ἔργων. Παράλληλα ὁ «λόγος» θὰ χρησιμεύσει γιὰ τὴ συνεννόηση καὶ τὴν ἐπικοινωνία, στοιχεῖα ποὺ εἶναι ἀπαραίτητα γιὰ τὸ συνεργατισμὸ σ᾽ ὅλα τὰ προβλήματα, ὥστε νὰ γίνουν τὰ «συστήματα τῶν ἐθνῶν», στὴ συγκομιδὴ καὶ τὴν παράθεση τῆς τροφῆς. Ἡ «χρεία» ποὺ ἀποτελεῖ σὲ βιοτικὸ

---

72. Γιὰ τὴ μυθολογικὴ γένεση τοῦ ὀνόματος αὐτοῦ τῆς Ἀθηνᾶς πβ. Ὅμ. *Ἰλ.* Δ΄ 515. Ἡσιόδ. *Θεογονία* 895-97· Εὐριπίδου *Ἴων* 872· Σούδα (ἐκδ. Β.Τ., 1971, τομ. IV, 1020).

73. *Ἀπ.* 68b 2: «Τριτογένεια ἡ Ἀθηνᾶ κατὰ Δημόκριτον φρόνησις νομίζεται, γίνεται δὲ ἐκ τοῦ φρονεῖν τρία ταῦτα· *βουλεύεσθαι καλῶς, λέγειν ἀναμαρτήτως καὶ πράττειν ἃ δεῖ*. Δ. δὲ ἐτυμολογῶν τὸ ὄνομα (sc. Τριτογένεια) φησίν, ὅτι ἀπὸ τῆς φρονήσεως τρία ταῦτα συμβαίνει· τὸ εὖ λογίζεσθαι, τὸ εὖ λέγειν καὶ τὸ πράττειν ἃ δεῖ».

74. Ὁ G. Pfligersdorffer, ὅ.π., σ. 27, ἀναφέρεται καὶ σ᾽ ἕνα κείμενο τοῦ Ξενοφώντα: *Ἀπομν.* IV, 3, 11 «...τὸ δὲ καὶ *λογισμὸν* ἡμῖν, ἐμφῦσαι, ᾧ περὶ ὧν αἰσθανόμεθα λογιζόμενοί τε καὶ μνημονεύοντες καταμανθάνομεν...» θεωρώντας ὅτι αὐτὸ εἶναι νοηματικὰ συγγενὲς πρὸς τὴν ἔκφραση «ψυχῆς ἀγχίνοια», καὶ κατὰ κύριο λόγο πιστεύει σὲ μιὰ νοηματικὴ ἀντιστοιχία τῶν ὅρων «ψυχῆς ἀγχίνοιαν» καὶ «λογισμός». Αὐτὸ νομίζουμε ὅτι εἶναι βοηθητικὸ γιὰ τὴν κατανόηση τῆς παραπάνω ἔννοιας. Αὐτὸ τὸ κείμενο ὅμως πιστεύουμε ὅτι συνδέεται περισσότερο μὲ τὸ πλατωνικό.

καὶ πολιτιστικὸ ἐπίπεδο τὴν κινητήρια δύναμη, ὡς διδάσκαλος, δὲν πρέπει νὰ κατανοηθεῖ ἀποκλειστικὰ καὶ μόνο ὡς ἀνάγκη[75]. Εἶναι προϋπόθεση γιὰ βιοσυντηρητικὴ δράση, γίνεται ἀρχικὰ αἰσθητὴ ὡς ἔλλειψη καὶ προκαλεῖ τὸ ξύπνημα καὶ τὴν ἔνταση τῶν λειτουργιῶν τῆς ἀγχίνοιας. Ἡ «χρεία» ὅμως εἶναι ἐμπειρία[76], ἀνάγκη καὶ χρήση[77]. Κάτω ἀπὸ τὴν ἔννοια τῆς ἐμπειρίας καὶ τῆς χρήσης διαμορφώνεται στὴ συνέχεια ἡ ἴδια ὡς μιὰ σταθερὴ πρακτική. Ἡ «χρεία» δημιουργεῖται ἀπὸ τὴν ἐμπειρία ἀλλὰ καὶ δημιουργεῖ τὴν ἐμπειρία, στὸ βαθμὸ ποὺ διαμορφώνει ἡ ἴδια μιὰ λογικο-αισθησιακὴ πρακτικὴ ἐπίλυση τῆς βιοτικῆς ἀνάγκης.

Συζητήσαμε στὰ προηγούμενα τὸ πρόβλημα τῆς αὐθεντικότητας τῆς μαρτυρίας τοῦ Διοδώρου, ἀναλύσαμε τὸ 1,8, 1-7, κυρίως τὸ ἐδάφιο 7, καὶ ἐντοπίσαμε εἰδικὰ τὸ ἐνδιαφέρον μας περισσότερο στὶς ἔννοιες «λόγος», «χρεία», «ψυχῆς ἀγχίνοια», ποὺ ὑπάρχουν στὸ τελευταῖο αὐτό.

Μὲ τὶς παραπάνω συζητήσεις, ποὺ εἶναι στηριγμένες κυρίως στὰ κείμενα, μποροῦμε νὰ ποῦμε ὅτι καταλήξαμε στὰ ἑξῆς συμπεράσματα:

Μέσα ἀπὸ τὶς λεκτικὲς συγκρίσεις καὶ τοὺς νοηματικοὺς παραλληλισμοὺς ποὺ ἐπιχειρήσαμε ἀνάμεσα στὴ μαρτυρία τοῦ Διοδώρου καὶ τὰ ἀποσπάσματα, ποὺ θεωροῦνται ἀποδειγμένα δημοκρίτεια, ὁδηγηθήκαμε μὲ λιγότερη ἐπιφύλαξη στὸ συμπέρασμα πὼς ὁ Διόδωρος, ὅταν ἔγραφε αὐτὸ τὸ κείμενο, εἶχε περισσότερο ὑπόψη του τὶς δημοκρίτειες ἀπόψεις ἢ κάποιο χαμένο γιὰ μᾶς ἔργο τοῦ Ἀβδηρίτη. Δείξαμε ἐπίσης ὅτι βιοσυντηρητικὴ καὶ πολιτιστικὴ ἀναβάθμιση τῆς ζωῆς τοῦ ἀνθρώπου ὀφείλεται στὴ «χρεία», ποὺ τὴν ἑρμηνεύσαμε ὡς ἀνάγκη καὶ αἰσθητηριακὴ ἐμπειρία μαζί, στὸ «λόγο» ποὺ τὸν κατανοήσαμε ὡς διαρθρωμένη συμβατικὴ ἔλλογη γλωσσικὴ ἔκφραση καὶ στὴν «ἀγχίνοια τῆς ψυχῆς», ποὺ τὴν ἑρμηνεύσαμε περισσότερο ὡς λογικο-ευρετικὴ καὶ ἐξηγητικὴ δύναμη. Ὅλα αὐτὰ συνδέονται καὶ ἐξελίσσονται διότι ἀλληλεξαρτῶνται στὴ λειτουργικότητά τους μὲ ἕνα φυσικογενετικὸ ἐξελικτικὸ τρόπο.

---

75. Πβ. W. H. Miller, ὅ.π., σ. 195, καὶ σημ. 28, 29.
76. L. Edelstein, *The Idea of Progress*... ὅ.π., σ. 140.
77. E. A. Havelock, *The Liberal*..., σσ. 77 καὶ 392.

DIODORUS SICULUS ON DEMOCRITUS

Summary

Our intention in this paper is:

I) To find evidences to support our opinion that Diodorus Siculus in I,8, 1-7 of his Historical Bibliotheque expresses Democritean ideas. The evidences are proved from intellectual comparisons between Diodorian text and Democritean authentical fragments (D-K B68), and they are: 1) The meaning of sociability being in fr. B 164. 2) The idea that man is self-developed, with his reason and experience, without the divine power. We could see the same idea in B 30, B 166 and B 175 fr. 3) The meanings of «ὁμόνοια» and «ἀλλήλους βοηθεῖν» found in Diodorus are also in fragments B 107a, B 248 and B 255. 4) The ideas expressed by Diodorus that the lingual function is convention and the language «θέσει» are also found in fr. B 26. 5). It is possible that Democritus has applied to every kind of information coming from Diodorus, as we suspect in B 278.

II) We interpreted and proved the functionality of the three terms «χρεία» «λόγος» «ψυχῆς ἀγχίνοια». The first of them «χρεία», need, as the experience and use formed afterwards, as a reasonable-sensible practice of solution of vital needs. The «λόγος» as the physical-mental power of reasonable expression of soundings which ascribe the things conventionally. And also the «ψυχῆς ἀγχίνοια» as the intellect, and at the same time as the inventive and explicative power.

Patras J. G. Dellis

ANNA POTAGA, Athen

ZUM BEGRIFF *ATOMON*: HERKUNFT - EIGENSCHAFTEN

Das Wort *ἄτομον*, durch welches die atomistische Lehre gekennzeichnet ist, ist zwar als formaler Ausdruck erst bei den Atomisten aufgetreten[1]. Dem Sinne nach aber ist es auch in Parmenides' unteilbaren Sein enthalten[2], dessen pythagoreische Herkunft[3] den Verdacht erregt, daß dieser Begriff inhaltsmässig vielleicht schon dem Begrenzten der Pythagoreer zukäme[4]. Dieser Verdacht wird noch durch Parmenides' Leugnung des Leeren verstärkt, indem Aristoteles dieses mit dem Antipoda des Begrenzten, des Unbegrenzten der Pythagoreer, welches allein als das Teilbare verstanden wird[5], gleichsetzt[6], auch wenn, bei der unklaren Vorstellung oder der unklaren Überlieferung, seine Unteilbarkeit nicht immer widerspruchslos bleibt.

Obwohl das Atom das Schlagwort für die Lehre der Atomisten geworden ist, ist es nicht ihr Oberbegriff, denn die Unteilbarkeit, welche unter dem Atom verstanden wird, ist nur eine Folgerung aus der Fülle der Seinheit und der Einfachheit, welche die Atomisten mit der Bezeichnung ihrer Prinzipien als das «Volle»[7] ausdrücken, genau im Sinne des Parmenides, der auch das Sein

---

1. Diels-Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Fr. 125: «Scheinbar ist Farbe, scheinbar Süssigkeit, scheinbar Bitterkeit: wirklich nur *Atome* und Leeres». Arist. *Metaph.* Z 13, 1039a 9 (Diels S. 360) Galen de elem. sec. Hipp. 12 (1417 K). Diels S. 361, 19). Plut. *adv. Colot.* 8 p 1110 f: (Diels S. 362, 58) «Εἶναι δὲ πάντα τὰς ἀτόμους (ἢ) ἰδέας ὑπ' αὐτοῦ (Δ.) καλουμένας».

2. Parmenides Fr. 7, 8: «Auch teilbar ist es nicht...».

3. Zeller, S. 738, 39, 1.

4. Plut. *qu. rom.* 102: «γόνιμος γάρ ἐστι (ὁ περιττὸς ἀριθμός) καὶ κρατεῖ τοῦ ἀρτίου συντιθέμενος. καὶ διαιρουμένων εἰς τὰς μονάδας, ὁ μὲν ἄρτιος, καθάπερ τὸ θῆλυ, χώραν μεταξὺ κενὴν ἐνδίδωσι, τοῦ δὲ περιττοῦ μόριον ἀεί τι πλῆρες ὑπολείπεται». Πβ. Zeller, S. 357.

5. Simpl. *Phys.* 455, 20 (Zeller, S. 351, 2) I: «Οὗτοι δὲ τὸ ἄπειρον τὸν ἄρτιον ἀριθμὸν ἔλεγον, διὰ τὸ πᾶν μὲν ἄρτιον, ὡς φασιν οἱ ἐξηγηταί, εἰς ἴσα διαιρεῖσθαι, τὸ δὲ εἰς ἴσα διαιρούμενον ἄπειρον κατὰ τὴν διχοτομίαν... ἡ γὰρ εἰς ἴσα καὶ ἡμίση διαίρεσις ἐπ' ἄπειρον, τὸ δὲ περιττὸν προστεθὲν περαίνει αὐτό, κωλύει γὰρ αὐτοῦ τὴν εἰς τὰ ἴσα διαίρεσιν».

6. Arist. *Phys.* IV 6, 213b 22, 25 (Baeumker, S. 38): «Εἶναι δ' ἔφασαν καὶ οἱ Πυθαγόρειοι κενὸν καὶ ἐπεισιέναι αὐτὸ τῷ οὐρανῷ, ἐκ τοῦ ἀπείρου πνεύματος».

7. Simpl. *phys.* 28, 15 nach 54a 8: (Diels, S. 359, 38): «Δ. ὁ Ἀβδηρίτης ἀρχὴν ἔθετο τὸ πλῆρες καὶ τὸ κενόν». Arist. *gen. et corr.* I, 8, «τὸ γὰρ κυρίως ὂν παμπληθὲς ὄν».

«ganz von Seiendem erfüllt» und «dicht von Seienden»[8] dachte.

Wenn uns aber erst bei den Pythagoreern und Parmenides der bewußte Ausdruck der «Dichtigkeit»[9] begegnet, will das keineswegs besagen, daß erst sie im Gegensatz zu den Ioniern ihr Prinzip als mit Sein durchaus e r f ü l l t[10] gedacht haben, sondern, daß sie es nur a u s d r ü c k l i c h taten, weil sie die Bedeutung des Leeren ins Auge gefaßt haben, was den Früheren fremd war, da sie gleichzeitig die Einfachheit des Prinzips und seine Beweglichkeit lehrten, ohne die Unvereinbarkeit dieser beiden Begriffe zu ahnen.

Diese Bezeichnung der atomistischen Prinzipien als das Volle ist Beitrag noch zu ihrer Ewigkeit, und es bedürfte, um sie zu gewinnen, nicht erst der Behauptung des Parmenides über die Unmöglichkeit des aus-dem-Nichts-Entstehens und des In-dem-Nichts-Vergehens,der auch die Atomisten zustimmen[11]. Allein die Bezeichnung «das Volle», welches das eigentliche Seiende bedeutet, genügte; denn das Seiende ist es, welches die alten Ionier als den e i n z i g e n A u s d r u c k d e r E w i g k e i t betrachteten, ganz gleich in welche Form und in welchen Namen sie es gekleidet haben, da sie zu diesen Prinzipien «ohne Alter und Tod» geführt wurden, eben von dem Bedürfnis, die Vergänglichkeit der Erfahrung, die mit der Transzendenten auf die Ewigkeit hinweisenden Gesinnung ihres Geistes unvereinbar war, zu beseitigen und als nur scheinbar zu erklären.

Der Begriff der Ewigkeit mußte in Hinblick auf die «vorsokratische» Materie, welche immer als Stoff-Form-Einheit gedacht und nicht wie später von Platon und Aristoteles als zwei verschiedene Prinzipien unterschieden wurden, konsequenterweise auch durch den Begriff der Unveränderlichkeit der Form ausgedrückt werden, denn eine Veränderung in der Form hätte zugleich die Vergänglichkeit der Materie bedeuten können.

Zunächst scheint es, daß nicht alle Vorsokratiker dieser zweiten Form

---

Philop. s.d. St. 36a m: (Zeller, S. 852, 2): «Ἕκαστον τῶν ὄντων ἔστι κυρίως ὄν, ἐν δὲ τῷ ὄντι οὐδέν ἐστιν οὐκ ὂν ὥστε οὐδὲ κενόν, εἰ δὲ οὐδὲν κενὸν ἐν αὐτοῖς, τὴν δὲ διαίρεσιν ἄνευ κενοῦ ἀδύνατον γενέσθαι, ἀδύνατον ἄρα αὐτὰ διαιρεθῆναι».

8. Parmenides, Fr. 7, 8 (24-25).

9. Dieser Gedanke lebt durch Plato, vermittelt sehr stark in Augustinus. Das einzige wahrhaft Seiende, die F ü l l e des Seins ist Gott. Entsprechend der Annäherung oder Entfremdung des einzelnen «Daseins» von ihr wird der Wert seines «Soseins», sein Rang an Seinheit bestimmt. Vgl. R. Guardini, *Bekehrung des hl. Augustinus*, Leipzig 1935, S. 118, 129, 134, 135, 260.

10. Moderne naturwissenschaftl. Interpreten, wie M. Schrödinger u.a. geben auf diese Frage überhaupt nicht ein.

11. Diogenes Laertius IX, 44: «μηδέν τ' ἐκ τοῦ μὴ ὄντος γίγνεσθαι καὶ εἰς τὸ μὴ ὂν φθείρεσθαι».

der Ewigkeit, der Unveränderlichkeit Rechnung getragen haben. Anaximander's Apeiron, welches kein Stoff der Erfahrung ist, bringt doch ständig aus sich die einzelnen Qualitäten der Welt hervor. Jedoch hat das Apeiron der Qualität nach keine Veränderung erfahren, da es immer qualitativ unbegrenzt war, immer alle Qualitäten in sich hatte. Demnach vollzieht sich dabei nur ein Akt und keine eigentliche qualitative Veränderung. Das gleiche gilt auch für Heraklit, der die Umwandlungen des ewigen Feuers nur als in ihm enthaltene Momente sah. Also auch hier im Grunde genommen ist nur der Akt wandelbar, die Natur aber des Feuers bleibt immer dieselbe: eine einheitliche Vielheit, oder eine mannigfaltige Einheit.

Parmenides, und vor ihm die Pythagoreer, ahnend die Unmöglichkeit der Vielheit des Aktes in der einen einfachen Substanz[12] jedoch, wurde, indem er noch dazu das Leere der letzteren ablehnte, zu der Annahme seines starren Seins mit dem einzigen dem Inhalte identischen Akt «i s t» geführt.

Die Atomisten versuchen nun beide Tatsachen, sowohl die der Einheit und Ewigkeit der Substanz, als auch die der Vielheit ihres Aktes, deren Bedeutung für das vielfältige Leben der Wirklichkeit sie anerkennen, gerecht zu werden, indem sie einerseits eine Mehrzahl von Atomen annehmen[13], andererseits alle Atome als von einer und derselben Qualität erklären[14]. Also wird die Mannigfaltigkeit des Aktes durch die Pluralität der Atome, die Beharrlichkeit und Einheit der Substanz durch die Gleichartigkeit der in sich abgeschlossenen, unveränderlichen und unbeweglichen Atome bewahrt. Damit tritt uns sehr klar das Ringen der Atomisten entgegen, die Ewigkeit zu retten, ohne die handgreifliche Wirklichkeit als Schein zu leugnen. Mit der Vielheit der Atomgestalten wird die Wirklichkeit als vorübergehend wechselnde Erscheinung der Ewigkeit selbst, als das Eintreten der Ewigkeit in die Zeit erfaßt.[15]

---

12. Wenn später Spinoza seine Philosophie auf das parmenidische Sein aufbaute, ohne jedoch die Konsequenzen aus diesem Begriff des starren Seins zu ziehen, wie Parmenides mit dem einzigen Akt, sondern ihm viele unendliche Attribute zuschrieb, konnte er freilich nicht einer Kritik, deren Möglichkeit schon Parmenides selbst bewußt war, entgehen.

13. Arist. *gen. et corr.* I, 8: «τὸ γὰρ κυρίως ὂν παμπληθὲς ὄν».

14. Arist. *Phys.* I 2, 184b 21: «τὸ γένος ἕν, σχήματι δὲ ἢ εἴδει διαφερούσας ἢ καὶ ἐναντίας». Simpl. z.d. St. 43, 26 (*Phys.*): «ὁμογενεῖς καὶ ἐκ τῆς αὐτῆς οὐσίας». *De coelo* 111a 5, *Schol.* 484a 34 (Zeller, S. 853, 2): «ἀτόμους ὁμοίας τὴν φύσιν». Arist. *De coelo* Θ 7 275b 29: «...τὴν δὲ φύσιν εἶναί φασι αὐτῶν μίαν, ὥσπερ ἂν εἰ χρυσὸς ἕκαστον εἴη κεχωρισμένον».

15. Vgl. Urchristliche Unterscheidung von Aion als Gott jenseits der Zeit und Aion als Mitte, als Prinzip der Zeit und doch am Ewigen hängend. (Hl. Augustinus) A. Auer, *Deformation aus dem Ewigen*, S. 67, Salzburg 1955.

Diese Lösung[16] ist allerdings nicht ganz neu. Die Pythagoreer nahmen sie ihnen schon vorweg, indem sie dieselbe Schwierigkeit dadurch überwanden, daß sie die Zahlenverhältnisse annahmen, durch welche einerseits die Wesenheit der Zahl unberührt blieb, andererseits aber doch der Akt des Werdens erklärt wurde[17].

Während aber die Pythagoreer mit der Verwendung der arithmetischen Zahlenverhältnisse nur die formale Erklärung des Aktes erreichten[18],ergänzen die Atomisten ihre qualitative Erklärung, indem sie, über dem Sein des Parmenides, die flüchtigen Momente des Aktes mit der äußeren Erscheinung der Atome identifizierend hypostasierten[19]. Denn die Merkmale jedes einzelnen Atoms, d.h. seine Gestalt, Schwere und Größe[20], sind die Bausteine des Werdens, insofern als die Schwere, welche auch von der Größe und Gestalt abhängig ist[21], einerseits die Bewegung der Atome bewirkt[22], damit überhaupt eine Änderung der Lage und Ordnung der Atome, welche Entstehung, Wachstum und Vergehen der Dinge bedeutet[23], stattfinden könne, andererseits

16. In diesem Zusammenhang, Einheit-Vielheit, sei auf die philosophisch-geschichtliche Bedeutung bei Heimsoeth, *Die sechs grossen Themen der abendländischen Metaphysik*, S. 157, 3. Auflage, Stuttgart 1954, hingewiesen.

17. Zeller, S. 406. Baeummer, S. 42, Münster 1890.

18. Da sie ihre Aufmerksamkeit mehr auf die Verhältnisse der Zahlen zueinander, als auf die Natur der Eins, aus deren Wiederholung, die anderen Zahlen entstanden, richteten, Baeumker, S. 37.

19. Vgl. Moderne Problematik bei Heidegger: Das Sein drängt dazu, sich zu entbergen zum Seienden und zur Wahrheit. Letztlich liegt darin verborgen die Frage nach dem individuirenden Prinzip, die in der ganzen abendländischen Philosophie eine zentrale Stellung einnimmt.

20. Simpl. *De caelo* 294, 33 Heib. (Diels, S. 359): «Ὑπάρχουν δὲ αὐταῖς (οὐσίαις) παντοίας *μορφὰς* καὶ *σχήματα* παντοῖα καὶ κατὰ *μέγεθος διαφοράς*». Simpl. *De caelo* 569: «Οἱ γὰρ περὶ Δημόκριτον καὶ ὕστερον Ἐπίκουρος τὰς ἀτόμους πάσας ὁμοφυεῖς οὔσας βάρος ἔχειν φασί».

21. Aristoteles *De gen. et corr.* Δ 8, 326a 9: «Καίτοι βαρύτερον γε κατὰ τὴν ὑπεροχὴν φησιν εἶναι Δημόκριτος ἕκαστον τῶν ἀδιαιρέτων». *De caelo* Δ 2, 309a 1: «τοῖς δὲ στερεὰ μᾶλλον ἐνδέχεται (Diels, S. 363) λέγειν τὸ μεῖζον εἶναι βαρύτερον αὐτῶν». Simpl. *De caelo* 712, 27 (Diels, S. 363) «οἱ οὐ περὶ Δημόκριτον οἴονται πάντα μὲν ἔχειν βάρος, τῷ δὲ ἔλαττον ἔχειν βάρος τὸ πῦρ». Arist. *De anima* A 2, 405a 9 (Diels, S. 369): «ψυχὴν μὲν γὰρ εἶναι ταυτὸ καὶ νοῦν· τοῦτο δ' εἶναι τῶν πρώτων καὶ ἀδιαιρέτων σωμάτων, κινητικὸν δὲ διὰ μικρομέρειαν καὶ τὸ σχῆμα· τῶν δὲ σχημάτων εὐκινητότατον τὸ σφαιροειδὲς λέγει, τοιοῦτον δ' εἶναι τόν τε νοῦν καὶ τὸ πῦρ».

22. Simpl. z. d. St. 1318, 33 (*Phys.*) (Diels, S. 362, 58) «Καὶ ἔλεγεν κατὰ τὴν ἐν αὐτοῖς βαρύτητα κινούμενα ταῦτα».

23. Arist. *De gen. et corr.* I, 2, 315b 6: (Zeller, S. 862): «Δημόκριτος δὲ καὶ Λεύκιππος ποιήσαντες τὰ σχήματα τὴν ἀλλοίωσιν καὶ τὴν γένεσιν ἐκ τούτων ποιοῦσι, διακρίσει μὲν καὶ συγκρίσει γένεσιν καὶ φθοράν, τάξει δὲ καὶ θέσει ἀλλοίωσιν».

auch die jeweilige Lage und Ordnung der Atome von ihrer Schwere und Gestalt bestimmt wird, indem die Atome gemäß ihrer Schwere und Gestalt zum bestimmten Ort und Verhältnis mit den anderen Atomen geführt werden[24].

Daher dürfen die Akte des Werdens nicht mehr als quantitative Verhältnisse unter den Atomen verstanden werden, sondern als qualitative, weil diese Eigenschaften der Atome, d.h. Gestalt und Schwere, welche den Weltprozess bewirken, Ausdruck ihres inneren Wesens sind, wie die Tatsache der Unterscheidung der Seelenatome von den anderen durch ihre kugelförmige Gestalt und ihre besondere Leichtigkeit gerade beweist[25].

Hätte es sich hier um eine quantitative Erklärung der Welt gehandelt, ohne Berücksichtigung des Inhalte, wären die speziellen Seelenatome nicht notwendig, um die Seele bilden zu können. Und auch die Verschiedenheit der Gestalten wäre überflüssig; denn allein die angenommene Unbegrenztheit der Atome der Zahl[26] nach wäre ein ausreichender Grund für die verschiedenartigsten Bildungen von Atomkomplexen, welche für die Erklärung der Dinge genügen würden.

Mit Recht könnte aber der Einwand dagegen erhoben werden, daß diese Verschiedenheit in Gestalt und Schwere nichts Qualitatives bedeuten könne, da dies der Annahme der Atomiker von der Gleichartigkeit der Atome der Qualität nach widersprechen würde.

Die hohe Einschätzung aber der Kugelgestalt, welche die Vollkommenheit des parmenideischen Seins und die Göttlichkeit des empedokleischen Sphairos darstellt, ist Hinweis darauf, daß die Gestalt kein zufälliges Merkmal der Atome sein kann,

---

24. Simpl. *Phys.* 28, 15 (Diels, S. 359, 38): «Τρεῖς δ' εἰσιν αὗται (αἱ διαφοραί) ῥυσμός, τροπή, διαθιγή, ταυτὸν δὲ εἰπεῖν σχῆμα καὶ θέσις καὶ τάξις. πεφυκέναι γὰρ τὸ *ὅμοιον ὑπὸ τοῦ ὁμοίου κινεῖσθαι* καὶ *φέρεσθαι τὰ συγγενῆ πρὸς ἄλληλα* καὶ τῶν σχημάτων ἕκαστον εἰς ἑτέραν ἐγκοσμούμενον σύγκρισιν ἄλλην ποιεῖν διάθεσιν». Simpl. *De caelo* 569, 5 (Diels, S. 363,61): «Οἱ γὰρ περὶ Δημόκριτον καὶ ὕστερον Ἐπίκουρος τὰς ἀτόμους πάσας ὁμοφυεῖς οὔσας βάρος ἔχουν φασί, *τῷ δὲ εἶναί τινα βαρύτερα ἐξωθούμενα τὰ κουφότερα ὑπ' αὐτῶν ὑφιζανόντων ἐπὶ τῷ ἄνω φέρεται*».

25. Vgl. S. 77, 3: Simpl. *De caelo* 712, 27. Arist. *De anima* A 2, 405a 5.

26. Arist. *De gen. et corr.* 314a 21: «Δημόκριτος δὲ καὶ Λεύκιππος ἐκ σωμάτων ἀδιαιρέτων τ' ἄλλα συγκεῖσθαι φασί, ταῦτα δ' ἄπειρα καὶ τὸ πλῆθος εἶναι καὶ τὰς μορφάς». Arist. *De caelo* Γ, 303a: «*ἄπειρα* δὲ τὰ σχήματα, ἄπειρα καὶ τὰ ἁπλᾶ σώματα φασὶν εἶναι». Plut. *adv. Colot* 8 p. 1110f (Diels, S. 362, 57): «Οὐσίας *ἀπείρους* τὸ *πλῆθος* ἀτόμους», Simpl. *Phys.* 28, 15 (Diels, S. 359,38): «Καὶ τῶν ἐν ταῖς ἀτόμους σχημάτων ἄπειρον τὸ πλῆθος». Simpl. *De caelo* p. 294, 33 Heib. (Diels, S. 359): «Δ. ἡγεῖται τὴν τῶν ἀϊδίων φύσιν εἶναι μικρὰς οὐσίας πλῆθος ἀπείρους».

sondern ein Maßstab des inneren Zustandes ihrer Wesenheit, wie bei den zwei anderen, Parmenides und Empedokles.

Der Auffassung des Parmenides und des Empedokles, daß die Kugelgestalt die Vollkommenheit des Seins bedeutet, stimmt auch *Demokrit* bei, indem er in seiner Ethik die Erhabenheit der aus kugelförmigen Atomen bestehenden Seele über den Körper lehrt[27]. Dann können aber die anderen Gestalten der Atome die Stufung zu dieser Seinsvollkommenheit sein und damit die *auch stufenartige Ideenwelt eines Platon vorbereiten*. Freilich diese Stufung hinsichtlich der Seinsvollkommenheit, hat die eigentliche und vollständige Vollkommenheit, die Parmenides dem Sein zugeshrieben hat, zerstört, dafür aber hat es doch realistischer gemacht.

Über die Qualität der Atome ist nur gesagt, daß die mit keiner der sinnfälligen vergleichbar ist[28], ähnlich wie das anaximandrische Apeiron keinem Stoff der Erfahrung verwandt war[29]. Die einzige Bestimmheit, die der Natur der Atome beigelegt wird, ist die erst von Parmenides ausgedrückte Seinheit. Während aber Parmenides, mit der Leugnung des Nichtseienden[30], sie nur in einer einzigen Form, der Kugel gekannt haben dürfte[31], entlehnte die Atomistik die anaximandrische qualitative Unbegrenztheit des Soseins, welche erst durch die Annahme der Existenz des Nichtseienden[32] ihre volle Berechtigung fand, denn nur ein Nichtseiendes erlaubte die Profilierung der Seinsqualitäten.

Die Rolle des Nichtseienden ist bei den Atomisten fast so bedeutsam für die Wirklichkeit wie das Seiende selbst. Denn, obwohl es die Eleaten für undenkbar hielten, erwies es sich als *notwendiger Bestandteil des Werdens* genau wie bei Heraklit, der seine ganze Philosophie auf dieser Dialektik des Seins und Nichtseins baute, indem er das Werden aus Momenten des Seins

---

27. Fr. 37: «Wer die Güter der Seele wählt, wählt die göttlichenre, wer die des Leibes, die menschlichen» auch Fr. 187.

28. Sext. *Math.* VIII (bei Zeller, S. 854, 2): «διὰ τὸ μηδὲν ὑποκεῖσθαι φύσει αἰσθητόν, τῶν τὰ πάντα συγκρινουσῶν *ἀτόμων πάσης αἰσθητῆς ποιότητος ἔρημον ἐχουσῶν φύσιν*».

29. Arist. *Phys.* III, I (bei Zeller, S. 215): «Ἔφασκεν ἀρχὴν καὶ στοιχεῖον τὸ ἄπειρον οὐ διορίζων ἀέρα ἢ ὕδωρ ἢ ἄλλο τι».

30. Parmenides, Fr. 7, 7. Fr. 2 (5): «...der andere aber, daß Nicht ist ist und daß Nichtsein erforderlich ist, dieser Pfad ist gänzlich unerkennbar».

31. Parmen. Fr. 7, 8. (42): «...einer wohlgerundeten Kugelmasse vergleichbar, von der Mitte her überall gleichgewichtig. Denn darf ja nicht da oder dort etwas größer oder etwas schwächer sein. *Denn es ist weder Nichtseiendes, das es hindern könnte zum gleichmässigen zu gelangen*».

32. Fr. 156 Demokrit, «Das Nichts existiert ebensosehr wie das Ichts»: «μὴ μᾶλλον τὸ δὲν ἢ τὸ μηδὲν εἶναι».

und Nichtseins bildete[33]. Nur daß bei den Atomisten die flüchtigen Momente des Nichtseins ein «Fürsichsein» sind, um überhaupt die für den hylozoistischen Standpunkt notwendige Bewegung, welche die Lebendigkeit der Materie ausdrückte, haltbar zu machen. Denn, solange, die Materie als Stoff verstanden wird, ist auch das Fürsichsein des Nichtseienden, im Sinne des Leeren, logisch notwendig. Wie wäre denn sonst ein Aussisch-heraustreten der Materie, mag es in Form einer Ausscheidung von Gegensätzen oder einer Verdichtung und Verdünnung oder sogar in einer Umwandlung sein, anders möglich? Für die Aktualität dieser lebendigen Materie war die Annahme des Leeren erforderlich.

Diese Schwierigkeit eines Werdeaktes ohne einen von Materie freien Raum, war auch schon den Pythagoreern aufgefallen und deswegen haben sie das Unbegrenzte, welches sie mit dem Leeren, (auch wenn sie es mit der Luft verwechselten) gleichsetzten, wie Aristoteles berichtet[34], angenommen.

Daß des Aristoteles Bericht treffend ist, zeigt auch die Tatsache der Leugnung des Nichtseienden von Parmenides, der es nicht angegriffen hätte, wenn es nicht schon vorausgesetzt gewesen wäre.

So wie bei den Pythagoreern ist auch für die Atomisten das Nichtseiende das unbegrenzte, umfassende und trennende Prinzip[35]. Doch darf diese trennende Rolle *nicht* als eigene Fähigkeit, *als Bestimmungsfähigkeit angesehen werden*; denn die Atome sind nicht von dem Leeren aus einem Zustand, wo alles Eins wäre, abgesondert worden, da eine eigentliche Vereinigung, ein Eins-sein der Atome ausgeschlossen ist[36].Erst der Begriff der Mehrheit der Atome zieht den Begriff des Leeren nach sich. Keine Ursache also, wohl aber die Möglichkeit der Profilierung ihrer Existenz und ihrer Aktualität. Das Problem ist hier nicht ob der Begriff des Leeren dem Begriff der Atome untertan

---

33. Zeller, S. 955. Vgl. Hegel: *Die Wissenschaft der Logik* III 68, III 79, III 106.

34. Arist. *Phys.* IV 6, 213b 22: «Εἶναι δ' ἔφασαν καὶ οἱ Πυθαγόρειοι κενὸν καὶ ἐπεισιέναι αὐτὸ τῷ οὐρανῷ ἐκ τοῦ ἀπείρου πνεύματος». Arist. *Phys.* III, 4, 203a 6 - *Stob.* I, 380. *Plac.* 119, 1 bei Zeller, S. 136, 1.

35. Arist. *De caelo* III 2, 300b 8 (bei Zeller, S. 861): «Λευκίππῳ καὶ Δημοκρίτῳ τοῖς λέγουσιν ἀεὶ κινεῖσθαι, τὰ πρῶτα σώματα ἐν τῷ κενῷ καὶ τῷ ἀπείρῳ». Simpl. *De caelo* p. 294, 33 Heib. (Diels, S. 359): «Δ. ἡγεῖται τὴν τῶν ἀϊδίων φύσιν εἶναι μικρὰς οὐσίας πλῆθος ἀπείρους. ταύταις δὲ τόπον ἄλλον ὑποτίθησιν ἄπειρον τῷ μεγέθει· προσαγορεύει δὲ τὸν μὲν τόπον τοῖσδε τοῖς ὀνόμασι τῷ τε κενῷ καὶ τῷ οὐδενὶ καὶ τῷ ἀπείρῳ». Arist. *De caelo* I 7, 275b 29 (bei Zeller, S. 861, 4) : «εἰ δὲ μὴ συνεχὲς τὸ πᾶν, ἀλλ' ὥσπερ λέγει Δημόκριτος καὶ Λεύκιππος, διωρισμένα τῷ κενῷ».

36. Simpl. *De caelo* p. 294, 33 Heib. (Diels, S. 359): «Φύσιν μέντοι μίαν ἐξ ἐκείνων (τῶν οὐσιῶν) κατ' ἀλήθειαν οὐδ' ἡντιναοῦν γεννᾷ. κομιδῇ γὰρ εὔηθες εἶναι τὸ δύο ἢ τὰ πλείονα γενέσθαι ἄν ποτε ἕν...».

sei oder nicht; daher empfiehlt es sich auch nicht, nach der Ursache des Einen für den Anderen zu suchen, sondern es ist besser, sie als zusammengehörig und als gleich notwendig für einander zu betrachten. Wenn die Eigenschaften der Atome ins Leere profiliert werden, wird ebenfalls das Leere erst durch das Seiende ausfinding gemacht, so wie erst durch das Seiende, indem es negiert wird, logisch gewonnen ist. *Seiendes und Nichtseiendes* sind also *gleich voneinander abhängig*. Beide sind unbegrenzt, ewig und das, was das All der Atomisten ausmacht und wodurch der Sinn dieses Alls verwirklicht wird; denn alles, Weltprozess, Körper, Empfindungen, Verstand sind Synthese dieser zwei Prinzipien[37].

Während aber der Seinsinhalt des Einen es aktiv macht, zeigt sich der Mangel an Seinheit bei dem Anderen durch seine Passivität. Das Leere, das Nichtseiende[38] steht passiv da, neutral, ohne Widerstand und ohne Entscheidungsrolle über die Durchführung der Atomverbindungen. Es wirkt nicht mit, sondern ermöglicht nur die Bewegungen, die zu den verschiedenen Verbindungen und Trennungen der Atomkomplexe führen, ohne ihr Grund zu sein.

Das Dazwischenstehen des Leeren dürfte jedoch nicht als Unterbrechung des Seins angesehen werden, denn die Atome sind zwar durch das Leere getrennt, aber die *Kontinuität ihrer Aktualität wird gerade durch das Leere wiederhergestellt*. Die Zustände der vereinzelten Atome werden zueinander durch das Leere vermittelt und übertragen, um neue Akte hervorzubringen. In Wirklichkeit ist also keine Unterbrechung des Seins geschehen, wenn die getrennten Seinheiten, die Atome, zu gemeinsamen und kontinuirlichen Ergebnissen, wie das Leben und der Weltprozess der Atomisten ist, gelangen können.

Unter diesen kontinuierlichen Akten ist nichts anderes als die ebenfalls kontinuierliche Bewegung der Atome zu verstehen. Was für eine Bewegung aber den an sich unbewegten[39] Atomen anhaften könne, zeigt Aristoteles mit seiner Bezeichnung dieser als ein «Getragensein»[40], denn die Bewegung eines Unbewegten ins Leere kann nichts anderes als «Fora» sein.

Wodurch werden sie indessen ins Leere getragen, wenn kein anderes Prinzip, außer dem passiven Leeren und den die Atomen selbst, da ist? Aus

37. Diogenes Laertius IX, 44: «Ἀρχὰς εἶναι τῶν ὅλων ἀτόμους καὶ κενόν».

38. Vgl. das Problem des «Nichts» von Hegel bis Heidegger, *Wissenschaft der Logik - Was ist Metaphysik?*

39. Simpl. *Phys.* 42, 10: «Δημόκριτος φύσει ἀκίνητα λέγων τὰ ἄτομα».

40. Arist. *Phys.* VIII 9, 265b 23: «Ὁμοίως δὲ καὶ ὅσοι τοιαύτην μὲν οὐδεμίαν αἰτίαν (keine besondere bewegende Ursache) λέγουσιν, *διὰ δὲ τὸ κενὸν κινεῖσθαι φασίν. ἡ γὰρ διὰ τὸ κενὸν κίνησις φορά ἐστι*».

Aristoteles' Berichten scheint hervorzugehen, daß die Atomisten dieses «woher» der Bewegung mit der Antwort: «Von selbst» beantwortet haben[41], welche Antwort — auch wenn sie von Aristoteles, weil unvereinbar mit seiner Annahme eines «Unbewegten Bewegers»[42], bestritten wird[43],—doch von atomistischer Seite sogar erforderlich ist. Denn, wenn nur die zwei Prinzipien, Atome und Leeres, vorhanden sind, und dabei die Nichtigkeit des Leeren sowohl ein Bewegtsein — als auch eine bewegende Rolle diesem entzieht, bleiben doch die Atome übrig, aus denen die Bewegung hervorgehen könne und daher dieses «von selbst» nur auf sie bezogen sein kann. Daß es sich jedoch nicht auf den Begriff der Bewegung an sich beziehen kann, ist klar, da dieser mindestens ein Bewegtes erfordert, um überhaupt gewonnen zu werden.

Also von den Atomen selbst ist ihre Bewegung verursacht und, wie Aristoteles wieder berichtet[44], mittels ihrer Schwere durchgeführt. Freilich ist es auch das Leere, was diese ermöglicht, die primäre Ursache jedoch liegt in der Wesenheit der Atome, die ihnen eine Schwere gibt, von der sie getragen werden. Daher kann das «Getragensein» (Fora) nicht mehr als die Passivität der Atome aufgefaßt werden, denn diese äußeren Merkmale der Atome, wie die Schwere, welche von der Gestalt noch abhängig ist, sind Ausdrücke der inneren Wesenheit der Atome, wie schon früher gezeigt wurde. Wenn also etwas von sich selbst, von seiner Eigenschaft, getragen wird, kann es nicht als passives angesehen werden. Unter diesem Aspekt hat Th. Gomperz vollkommen recht, wenn er die Atomistik als «...die reife Frucht an dem Baum der alten von den ionischen Physiologen gepflegten Stofflehre» bezeichnet. Denn gerade durch die von den Atomen selbst verursachte Bewegung, unter der die Altionier eben die Lebendigkeit des Stoffes verstanden haben, kommt der Atomistik der hylozoistische Sinn zu. Daß sie aber nicht bei einer im Inneren der Materie geschehenen Bewegung blieb, kann nicht als Beweis für die Leugnung der stofflichen Lebendigkeit dienen. Im Gegenteil waren die Atomisten ihretwegen gezwungen, diesen Schritt zurück nicht zu begehen, da inzwischen die eleatische Argumentation die Unmöglichkeit der Durchführung einer Bewegung ohne das Vorhandensein des Nichtseienden aufgezeigt hat. Hätten die Atomisten es getan,

---

41. Arist. *Phys.* B 4, 196a 24: «ἀπὸ ταυτομάτου γὰρ γίγνεσθαι τὴν δίνην καὶ τὴν κίνησιν» (Diels S. 364, 69).

42. *Physik, Metaphys.* Λ 7, 1072a 26: «Τὸ ὀρεκτὸν καὶ τὸ νοητὸν κινεῖ οὐ κινούμενον».

43. *Metaphys.* A 4, 985b 19-20 «Περὶ δὲ κινήσεως, ὅθεν, ἢ πῶς ὑπάρχει τοῖς οὖσι, καὶ οὗτοι παραπλησίως τοῖς ἄλλοις ῥαθύμως ἀφεῖσαν».

44. Arist. *Phys.* Simpl. s. d. St. 1318, 33: «Κατὰ τὴν ἐν αὐτοῖς βαρύτητα κινούμενα». (bei Diels, S. 362, 58).

hätten sie entweder die Seinheit der Materie opfern müssen, indem sie in diese noch ein Nichtseiendes ad infinitum hineinlegen würden, oder den Widerspruch widerlegen, was nicht möglich war, da es sich in der ganzen vorsokratischen Philosophie um raumerfüllende Materie gehandelt hat. Also blieb die äußere Bewegung der Atome übrig um ihre Lebendigkeit auszudrücken.

Von welcher Art diese sein dürfte, ist mit dem Begriff ihrer Schwere gegeben, wenn man, wie Zeller sagt[45], «im Altertum unter Schwere die Eigenschaft der Körper, vermöge deren sie sich nach unten[46] bewegen, verstanden hat». Als anfängliche Bewegung der Atome dürfte daher der Fall ins Leere angenommen worden sein, wie es auch von den Berichten des Simplicius und Diogenes Laertius bestätigt wird[47].

Diese Fallbewegung verwandelt sich aber bald in Bewegungen nach allen Richtungen des Alls. Denn, wie die Kritik des Altertums, welche an diesem Punkt der Atomistik geübt wurde[48], erschliessen läßt, lassen die Atomisten die Atome wegen ihrer ungleichen Fallgeschwindigkeit, die sie deren Gewicht gemäss denken, auf einander stossen und dadurch ihren Fall unterbrechen, wodurch sie in andere Richtungen abprallen, auf andere treffen, neue Stöße erfahren und solche geben[49].

An die durch Druck und Stoß bedingte Bewegung, welche Aristoteles im Gegensatz zu der natürlichen eine gewaltsame nennt[50], und auf welcher die Entstehung der Welten und der einzelnen Wesen beruht, setzt nun jede neuere Kritik an, um den Atomisten vorzuhalten, daß sie das ganze Weltgeschehen mechanisch bedingt gedacht hätten. Unter «mechanisch» wird aber nicht die bloße Verkettung der Phänomene verstanden, sondern Phänomene und letzte Gründe werden vollkommen entwertet, indem ihnen, den letzten Gründen, jede Wirkursächlichkeit abgesprochen wird. Ein Beispiel dafür ist die folgende

---

45. Zeller, S. 876.

46. Zeller Schließt aus der Kritik des Platon und Aristoteles, daß den Atomisten nicht aufgefallen ist, daß es im unbegrenzten Raum kein «Oben» und «Unten» gibt (S. 886).

47. Simpl. *De caelo* p. 294, 33 Heib. (bei Diels, S. 359, 37): «φερομένας δὲ (τὰς οὐσίας) ἐμπίπτειν». Diogenes Laertius IX, 30 (bei Zeller, S. 881): «τούς τε κόσμους γίνεσθαι σωμάτων εἰς τὸ κενὸν ἐμπιπτόντων».

48. Gegen Demokrit Epikur, op. I, 61 (p. 18, 15 Us.) (bei Diels, S. 363, 61): «ἰσοταχεῖς ἀναγκαῖον τὰς ἀτόμους εἶναι, ὅταν διὰ τοῦ κενοῦ εἰσφέρωνται μηδενὸς ἀντικόπτοντος».

49. Simpl. *De caelo* p. 109, 41 109b 41 (Schol. 484a 23) ff: «τὰς ἀτόμους ... φέρεσθαι ἐν τῷ κενῷ καὶ ἐκλαμβανούσας ἀλλήλας συγκρούεσθαι καὶ τὰς μὲν *ἀποπάλεσθαι* ὅποι ἂν τύχωσι, τὰς δὲ περιπλέκεσθαι κατὰ τὴν τῶν μεγεθῶν καὶ σχημάτων καὶ θέσεων καὶ τάξεων συμμετρίαν καὶ ταύτῃ συμβαίνειν τὴν τῶν συνθέτων γένεσιν τελειοῦσθαι».

50. Arist. *De caelo* 300b 8 ff: «...εἰ γὰρ ἄλλο ὑπ' ἄλλου κινεῖται *βίᾳ* τῶν στοιχείων, ἀλλὰ καὶ κατὰ φύσιν ἀνάγκη τινὰ εἶναι κίνησιν ἑκάστου» (bei Zeller S. 885, 2).

Definition des Begriffs Mechanismus in Bruggers philosophischem Wörterbuch:

«*Mechanismus*... Die primitivste und älteste Form des Mechanismus ist der absolute Atomismus der griech. Phil. (Leukipp, Demokrit), nach dem die Körper aus unveränderlichen Teilchen (Atomen) bestehen, die sich nur durch Größe und Form der Ausdehnung unterscheiden. Die Veränderung geschieht durch passive Übertragung der Bewegung, d.h. die Bewegung springt von Ausgedehntem zu Ausgedehntem und haftet nur äußerlich an den Körpern; es gibt keine inneren Kräfte, keine Qualitäten, keine Wirkursächlichkeit»[51].

Dem gegenüber wird man sich kritisch einstellen müssen, wenn man mit den Ergebnissen der bisherigen Untersuchung vertraut ist.

Daß das ganze Weltgeschehen durch Ortsbewegung der Atome sich vollzieht, ist unbestreitbar, aber nur unter der Bedingung, daß unter dieser Ortsbewegung der Atome nicht die Ursache, sondern nur die Art der Durchführung jedes Geschehens verstanden wird; denn die Ortsbewegung ist von den Eigenschaften der Atome und der Existenz des Leeren abhängig.

Der Satz aber: «Die Veränderung geschieht durch passive Übertragung der Bewegung» ist nicht nur unzutreffend, sondern auch widerspruchsvoll in sich, wenigstens auf die Atomistik bezogen. Denn Passivität und Bewegung sind Begriffe, die sich nur in solchen Systemen vetragen, wo auch ein außenstehendes aktives Prinzip angenommen wird, welches eine Bewegung verursacht, die dann von den an sich passiven Körpern weiter übertragen werden könnte. Im atomistischen System jedoch erweisen sich diese Begriffe als einander widersprechend. Es ist hier unmöglich, daß die Bewegung unabhängig von den Atomen gedacht wird, da es nichts, außer das Seiende, die Atome, und das Nichtseiende, das Leere, gibt, woraus die Bewegung entstehen könnte um den Atomen dann nur äußerlich anzuhaften. Daher darf entweder keine Rede von Bewegung sein, wenn aber doch, wie bei den Atomisten angenommen wird, dann muß jede Behauptung von einer Passivität der Atome als fehl am Platz betrachtet werden.

Die Gründe warum die Atomisten die Bewegung der Atome nur als eine äußerliche angenommen haben, — sie sind schon oben angedeutet worden — haben keineswegs mit einer Qualitätlosigkeit, Kraftlosigkeit der Atome etwas zu tun. Außerdem ist auch die Wirkursächlichkeit der Atome, welche in dieser Definition geleugnet wurde, bei der durch Druck und Stoß bedingten Bewegung, die anscheinend Anlaß zu ihrer Leugnung geboten hat, noch be-

---

51. Brugger S. J. Walter, *Philosophisches Wörterbuch*, S. 213, Wien 1948.

weisbar. Denn jeder Stoß ist letzten Endes auf die mit verschiedener Geschwindigkeit der Atome ausgeführte anfängliche Fallbewegung zurückzuführen. Wie aber schon erwähnt, ist die Verschiedenheit in der Geschwindigkeit von der Schwere der einzelnen Atome abhängig. Also ist auch bei der «gewaltsamen», wie bei der anfänglichen Fallbewegung die Schwere der Atome die eigentliche Ursache. Auch wenn die Rolle des Nichtseienden bei der Durchführung jeder Bewegung groß ist, da es sie ermöglicht, hätte jedoch nie allein die Existenz des Nichtseienden die Atome zu einander, zu einem Bezugsystem, wie das Leben ist, führen können. Nicht aber nur ihren Anfang hat diese gewaltsame Bewegung in der Schwere der Atome, sondern jeder ihrer neuen Akte wird von jedem einzelnen Atom, von seinen Eigenschaften, gestaltet und gelenkt, keineswegs aber von ihm passiv weiter übertragen. Denn, wie es von der Seelenatomen berichtet wird, ist es ihre Gestalt und ihre Leichtigkeit, was die empfangene Bewegung in ein schnellere verwandelt, und sie nach oben treibt[52].

Der Begriff der Passivität dürfte also jedem einzelnen Atom nur relativ zugeschrieben werden und nur solange es ein «Leiden» bedeutet, wie es jedem in ein Bezugsystem Eingefügten zukommt. Freilich leidet jedes Atom insofern es ein empfangenes ist. Seine Haltung während eines Stoßempfanges ist indessen nicht nur ein Leiden, sondern auch eine Reaktion, indem seine Existenz Widerstand bietet, welcher wiederum für das stoßgebende Atom einen Gegenstoß, ein Leiden bedeutet. Dadurch wird aber selbst das aktive, d.h. dasjenige, welches mit seiner Geschwindigkeit auf andere angestossen hat, gleichzeitig ein leidendes. Niemals aber läßt ein Atom sich determinieren.

Die Situation, welche bei den Atomen nach der Lehre der alten Atomisten herrscht, ist dem Leben ähnlich, wo ebenso alles Stösse und Reize zwar von außen empfängt, sie von seinem Dasein und Sosein jedoch *verwandelt* zurückgibt, um so nun wieder als Antrieb für andere zu dienen.

Die Aktivität eines jeden ist seine Existenzbesonderheit, wie man heute modern sagen würde. Ob also der Begriff der eigentlichen Passivität (im Sinne der Nonwirkursächlichkeit nach der Auffassung von Brugger) irgendeinem Dinge überhaupt zugeschrieben werden darf, bleibt eine Frage. Selbst die

---

52. Arist. *De anima* A 2, 405a (bei Diels, S. 369, 101): «Ψυχὴν μὲν γὰρ εἶναι ταυτὸ καὶ νοῦν· τοῦτο δ' εἶναι τῶν πρώτων καὶ ἀδιαιρέτων σωμάτων· κινητικὸν δὲ διὰ μικρομέρειαν καὶ τὸ σχῆμα· τῶν δὲ σχημάτων εὐκινητότατον τὸ σφαιροειδὲς λέγει». Simpl. *De caelo* 712, 27 (bei Diels, S. 363, 61): «Οἱ περὶ Δημόκριτον οἴονται πάντα μὲν ἔχειν βάρος, τῷ δὲ ἔλαττον ἔχων βάρος τὸ πῦρ ἐκθλιβόμενον ὑπὸ τῶν προλαμβανόντων ἄνω φέρεσθαι».

Teile einer Maschine, von welcher ja der Begriff des Mechanismus abgeleitet wird, sind keineswegs passiv; denn eben sie, ihre Art, ihre Beschaffenheit, ist das Tätige in einer Maschine, das was deren Akte erzeugt. Die Art der Durchführung, die Ortsbewegung, hängt auch hier von der Beschaffenheit und Anordnung der Maschinenteile ab.

Während aber für Brugger der Meschanismus der Atomistik in der Passivität der Atome liegt, geht Hoffmeister vorsichtiger vor, der Existenz von allem Rechnung tragend, indem er den Begriff des Mechanismus allgemein «als die Anordnung materieller Teile zu einem Ganzen, sodaß *dank ihrer* ein planmässiges und zweckhaftes Geschehen sich vollzieht, wie bei einer Maschine» definiert[53].

Diese Definition würde ohne die Erwägung «wie bei einer Maschine» wohl auf die Atomisten passen, da ja auch ihre Atome materielle[54], zu einem planmässigen Ganzen angeordnete, Teile sind. Mit dieser Ergänzung hat sich der Begriff des Mechanismus aber endgültig von der Atomistik geschieden. Denn das «wie» der Maschine besagt eine Unselbständigkeit, eine *vollkommene Abhängigkeit* von außen her. Erzeuger, Anordner, antreibende Kraft und planmässiger regierender Geist liegen außerhalb, ein Bild welches geschichtlich betrachtet mit der Mentalität der Vorsokratiker, die die Materie vergöttlicht haben, unvereinbar ist. Die einzige Ausnahme davon ist Anaxagoras, welcher, vom pantheistischen Standpunkt abweichend, die Materie so entwertet, daß er ihr einen bewegenden, ordnenden und herrschenden Geist, der sie wie eine Maschine antreibt, gegenüber stellt[55].

Die Atomisten jedoch, dem Hylozoismus der alten Ionier treu geblieben, bewahrten die Selbstherrlichkeit der Materie, durch ihre Ewigkeit, Selbstbestimmtheit, Selbstbewegtheit und Planmässigkeit.

Das einzige, was übrig bleibt, um die Bezeichnung der Atomistik als Mechanismus zu rechtfertigen, ist die Verkettung der Akte, die Abhängigkeit des einen von früheren usw. Aber dies ist bei allen ihren Vorgängern, selbst bei den sogenannten «Dynamikern»[56] zu finden, bei welchen auch das Weltgeschehen kreisartig, in auf einander folgenden Akten abläuft. Beispiel dafür ist selbst das Fragment des ausgeprägtesten unter den Dynamikern, Heraklit: «Feuers Umwende: erstens Meer, vom Meere aber die eine Hälfte Erde, die

---

53. Hoffmeister Johannes, *Wörterbuch der philosophischen Begriffe*, I Bd., S. 452, Leipzig 1944.

54. «Materiell» allerdings in vorsokratischen Sinne verstanden.

55. Anax. Fr. 12.

56. Ritter, *Geschichte d. Phil.*, bei Zeller, S. 207-208.

andere Hälfte Gluthauch»[57], oder: «aus Erde aber wird Wasser und aus Wasser Seele»[58].

Diese Verkettung der Naturakte ist aber nichts anderes als der Ausdruck einer Einheit, eines Zusammenhangs in der Natur, wie sich der Gedanke des Logos bei den meisten Vorsokratikern annehmen läßt.

Auch bei den Atomisten ist der angenommene Logos dasjenige, was die Kontinuität des Seins bildet, das was ein mögliches Chaos des Nebeneinander der Atome zu einem sinnvollen Gefüge, zu einem Kosmos macht, denn es heißt in dem einzigen überlieferten Fragment des Leukipps: «Nichts geschieht zufällig, sondern alles aus einem Grund (Logos) und mit Notwendigkeit».

Auch Demokrit soll nach dem Bericht des Aristoteles an dem Gedanken der Notwendigkeit festgehalten[59] und mit ihr als Gewehr den Zufall heftig bekämpft haben.

Es wurde aber darauf hingewiesen, daß weder Leukipp noch Demokrit den Grund, nach welchem alles geschieht, näher bestimmt haben[60].

---

57. Her. Fr. 31.

58. Her. Fr. 36.

59. Arist. *De gen. anim.* V 8, 789b 2 (bei Zeller): «Δημόκριτος δὲ τὸ οὗ ἕνεκα ἀφεὶς λέγειν, πάντα ἀνάγει εἰς *ἀνάγκην* οἷς *χρεῖται ἡ φύσις*» (Diels, S. 364, 66). *De gen. anim.* II 6, 742b 17: «οὐ καλῶς δὲ λέγουσιν οὐδὲ τοῦ διά τι τὴν ἀνάγκην, ὅσοι λέγουσιν, ὅτι οὕτως ἀεὶ γίνεται, καὶ ταύτην εἶναι νομίζουσι ἀρχὴν ἐν αὐτοῖς». Arist. Phys. B 4 195b 36: «...*οὐδὲν γὰρ δὴ γίνεσθαι ἀπὸ τύχης* φασίν, ἀλλὰ πάντων εἶναί τι αἴτιον ὡρισμένον ὅσα λέγομεν ἀπὸ ταυτομάτου γίγνεσθαι ἢ τύχης». Vgl. zu 196b 14 Simpl. p. 330, 14: «Τὸ δὲ 'καθάπερ (bei Diels, S. 364, 68) ὁ παλαιὸς λόγος ὁ ἀναιρῶν τὴν τύχην' πρὸς Δημόκριτον ἔοικεν εὑρῆσθαι».

60. Diog. IX, 33 *von Leukippos* (bei Zeller, S. 869,4): «Εἶναι δ' ὥσπερ γενέσεις κόσμου οὕτω καὶ αὐξήσεις καὶ φθίσεις καὶ φθοράς κατά τινα ἀνάγκην, ἣν ὁποία ἐστὶν *οὐ διασαφεῖ*». Diog. IX, 45: «πάντα τε κατ' ἀνάγκην γίνεσθαι, τῆς *δίνης* αἰτίας οὔσης τῆς γενέσεως πάντων, ἣν *ἀνάγκην λέγει*».

Η ΕΝΝΟΙΑ *ΑΤΟΜΟΝ*: ΠΡΟΕΛΕΥΣΗ - ΙΔΙΟΤΗΤΕΣ

Π ε ρ ί λ η ψ η

Ἡ λέξη *ἄτομον* συνδέεται πρωταρχικὰ μὲ τοὺς προσωκρατικοὺς φιλοσόφους Λεύκιππο καὶ Δημόκριτο, τοὺς λεγόμενους ἀτομικούς, καὶ χαρακτηρίζει τὴ διδασκαλία τους. Ἡ ἔννοια ὅμως τῆς λέξης ὑπάρχει τόσο στὸν Παρμενίδη ὅσο καὶ στοὺς Πυθαγόρειους. Τὸ ἄτομο τῶν ἀτομικῶν φιλοσόφων δὲν ἐκφράζει παρὰ τὴν ἔσχατη δομικὴ μορφὴ τοῦ Εἶναι, ποὺ ταυτίζεται μὲ τὸ πλήρωμα τῶν ὄντων.

Σύμφωνα μὲ τοὺς ἀτομικοὺς φιλοσόφους τὰ ἄτομα εἶναι εἰδολογικὰ ταυτόσημα καὶ καθ' ἑαυτὰ τελειωμένα, ἀμετάβλητα καὶ ἀκίνητα, πράγμα ποὺ ἐξηγεῖ τὴ σταθερότητα καὶ ἑνότητα τῶν οὐσιῶν, ἐνῶ παρουσιάζουν ποικιλία μορφῆς, βάρους καὶ μεγέθους, στὴν ὁποία ἀκριβῶς ὀφείλονται οἱ φαινομενολογικὲς διαφορὲς τῆς πραγματικότητας, τῶν διαφόρων δηλαδὴ ὄντων, ποὺ ἀπὸ τὴν ἄποψη τῆς οὐσίας ἀπαρτίζουν μιὰ ἑνιαία πραγματικότητα. Τὰ ἰδιαίτερα αὐτὰ γνωρίσματα τῶν ἀτόμων, καὶ ἰδιαίτερα τὸ βάρος, ἀποτελοῦν τὴν αἰτία τῆς κίνησης καὶ κατὰ συνέπεια τῆς γένεσης, τῆς αὔξησης καὶ τῆς φθίσης, ἀφοῦ ἡ κίνηση εἶναι ἡ αἰτία τῆς μεταβολῆς τῆς θέσης καὶ τῆς τάξης τῶν ἀτόμων, ἐνῶ παράλληλα ἡ μεταβολὴ αὐτὴ προσδιορίζεται ἀπὸ τὸ βάρος καὶ τὴ μορφή τους. Καὶ ἐπειδὴ βάρος καὶ μορφὴ ἐκφράζουν τὴ βαθύτερη οὐσία τῶν ἀτόμων, ἡ διαδικασία τοῦ γίγνεσθαι ἀνάγεται τελικὰ σὲ ποιοτικὲς καὶ ὄχι ποσοτικὲς σχέσεις. Ἔτσι, ἡ μορφὴ τῶν ἀτόμων δὲν ἐκφράζει ποσοτικὴ ἀλλὰ ποιοτικὴ σχέση. Γι' αὐτὸ ἡ τελειότητα καὶ ἡ ὑπεροχὴ τῆς ψυχῆς ἔναντι τοῦ σώματος ἀποδίδεται ἀπὸ τὸν Δημόκριτο στὴ σφαιρικότητα τῶν ἀτόμων ποὺ τὴν συνιστοῦν.

Παράλληλα πρὸς τὸ Εἶναι, ποὺ ἀναλύεται στὰ ἄτομα, ὑπάρχει γιὰ τοὺς ἀτομικοὺς τὸ μὴ Εἶναι, τὸ λεγόμενο *κενόν*, τὸ ὁποῖο δὲν νοεῖται ἁπλῶς ὡς στέρηση τοῦ Εἶναι, ἀφοῦ ὑπάρχει καθ' ἑαυτό, ἔχει δηλαδὴ —σύμφωνα πάντοτε μὲ τοὺς ἀτομικούς— δική του φύση καὶ ὑπόσταση, ὥστε νὰ μὴν ὑπάρχει λιγότερο ἀπὸ τὸ Εἶναι. Ἡ ἀποδοχὴ τῆς ὕπαρξης τοῦ μὴ Εἶναι θεωρήθηκε λογικὰ ἀναγκαία γιὰ τὴν ἐξήγηση τῆς κίνησης καὶ τῆς ζωῆς ἐν γένει. Βέβαια τὸ μὴ Εἶναι=κενὸν δὲν εἶναι ἡ ἄμεση αἰτία τῆς κίνησης, ἀποτελεῖ ὅμως ἀναγκαῖο ὅρο αὐτῆς. Ἡ κύρια καὶ ἄμεση αἰτία τῆς κίνησης εἶναι τελικὰ τὰ ἴδια τὰ ἄτομα, καὶ εἰδικότερα τὰ ἐξωτερικὰ ἀλλὰ καὶ συγχρόνως οὐσιαστικά τους γνωρίσματα, ὅπως κυρίως εἶναι τὸ βάρος τους. Μὲ τὴν κίνηση συνδέεται ἄμεσα ἡ ζωή. Ζωὴ καὶ κίνηση ἀποτελοῦν μιὰ ἀδιάσπαστη ἑνότητα. Καὶ τὰ δύο ἀνάγονται κατὰ βάθος στὴν ποιοτικὴ φύση τῶν ἀτόμων. Γι' αὐτὸ εἶναι λάθος νὰ ἀποδίδονται στὰ ἄτομα μόνο ποσοτικὲς καὶ παθητικὲς

σχέσεις ἢ ἰδιότητες. Αὐτὸ πάντως ποὺ πρέπει ἰδιαίτερα νὰ τονιστεῖ εἶναι ἡ στενὴ σχέση ποὺ ὑπάρχει ἀνάμεσα στὸ Εἶναι καὶ τὸ μὴ Εἶναι, γιατὶ συνυπάρχουν ἀχώριστα καὶ σὲ σχέση ἀμοιβαίας ἐξάρτησης.

Τέλος, πρέπει νὰ τονιστεῖ κατηγορηματικὰ ὅτι κακῶς ἀποδίδεται στοὺς ἀτομικοὺς μηχανοκρατικὴ ἑρμηνεία τοῦ κόσμου, ἀφοῦ αὐτοὶ μένουν πιστοὶ στὴν ὑλοζωϊκὴ περὶ τοῦ κόσμου ἀντίληψη τῶν Ἰώνων φιλοσόφων, καθότι στὴν ὕλη ἀποδίδουν αἰωνιότητα, αὐτοπροσδιοριστία, αὐτοκίνηση καὶ ἐντελέχεια. Πρόκειται βέβαια γιὰ μιὰ ὕλη (ἄτομα) ποὺ ἐμπερικλείει τὸ λόγο, μὲ τὸν ὁποῖο ἀποτελεῖ μιὰ ἀδιάσπαστη κοσμικὴ ἑνότητα.

Περίληψη : Δ. Παπαδῆς

DANIEL A. DOMBROWSKI, Nebraska U.S.A.

RORTY ON PLATO AS AN EDIFIER

1. Introduction

One of the most important works written by an American philosopher in recent years has been *Philosophy and the Mirror of Nature* by Richard Rorty[1]. It is a complex work that criticizes most of Western philosophy from the time of Plato to the twentieth century, most notably because of the correspondence theory of truth which dominated, whether explicitly or implicitly, this long period. Dewey, Wittgenstein and Heidegger emerge as the heroes of the book because of their edifying reactions against the mirror imagery of the philosophic tradition. Curiously enough, however, although «Plato», «Platonism», «Platonic» and the «Platonic urge» are constantly used by Rorty as catchwords for what is to be denigrated in philosophy, it is by no means clear in his book what sort of philosopher Plato himself really was. Paradoxically, Plato may end up being one of the heroes of the book, or at least should be one of the heroes of the book, which is what I will try to show in this article.

I will first examine Rorty's distaste for Plato's philosophy; then I will isolate those passages in Rorty which perhaps indicate Rorty's admiration for Plato as an edifying philosopher; and I will interpret Plato's *Sophist* in a Rorty-like way, for it is in this dialogue that Rorty implies we might see Plato as an edifier. Finally, I will try to put Rorty's view of Plato in a larger perspective.

2. Rorty's Criticisms of Plato

Not everything Rorty has to say about Plato is unique. One of his

---

1. Richard Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature* (Princeton: Princeton University Press, 1979). Numbers in parentheses refer to page numbers in this text. I have used the Burnet edition of Plato, and the translation of the *Sophist* by Cornford, which relies on Jowett, in Hamilton and Cairns, *The Collected Dialogues of Plato* (Princeton: Princeton University Press, 1973).

major criticisms of Plato has been made many times before, i.e., Plato's attempt to talk about adjectives as if they were nouns is muddled (33). He offers this description of how a Platonic Form is constructed:

> «...we simply lift off a single property from something (the property of being red, or painful, or good) and then treat it as if it itself were a subject of predication, and perhaps also a locus of causal efficacy. A Platonic Form is merely a property considered in isolation and considered as capable of sustaining causal relations (32)».

Also, because of the inadequacy of Plato's assimilation of *ousia* to *idea* (73), there are few believers in Platonic Forms today (43)[2].

For Rorty, Plato did not discover the distinction between two kinds of entities, inner and outer. Rather, Rorty claims, relying on George Pitcher, Plato was the first to articulate the «Platonic Principle» that «differences in certainty must correspond to differences in the objects known» (156). This principle is a natural consequence, Rorty thinks, of the attempt to model knowledge on perception; if it is assumed that we need distinct faculties to «grasp» bricks *and* numbers, then the discovery of geometry will seem to be the discovery of a new faculty called *nous*[3]. Although Plato toyed with «inner space» metaphors (e.g., as Rorty notes, the aviary image of the *Theaetetus* — 242-243), his thought was «essentially 'realistic'» rather than introspective:

> «The Platonic distinction to which mathematical truth gave rise was metaphysical rather than epistemological — a distinction between the worlds of Being and Becoming. What corresponds to the metaphysical distinctions on the 'divided line' of *Republic IV* are distinctions not between kinds of nonpropositional inner representations, but between grades of certainty attaching to propositions.

---

2. Rorty may be a bit too hasty here. Contemporary philosophy has shown a surprising vitality regarding Plato's Forms, or something like them. Although Whitehead's eternal objects immediately come to mind, we should not forget that Husserl, Frege, and Russell went through periods where they talked about non-material, non-subjective, universal objects of thought (see, e.g., Russell's *The Problems of Philosophy*). The later thought of Popper has emphasized world 3, which has a Platonic character; and recently Jerrold Katz has defended a Platonic theory in the philosophy of language in *Language and Other Abstract Objects* (Totowa, N.J.: *Rowman and Littlefield*, 1981); et al.

3. See Katz, p. 201, where it is held that «Platonism» does not, of necessity, entail «perceptually inspired accounts of intuition. I think that the traditional claim that knowledge of abstract objects is knowledge by acquaintance cannot be reconciled with the nature of these objects... being aspatial and atemporal, they cannot act on a knower through a causal process to produce a representation of themselves in the manner of sense perception».

> Plato did not focus on the idea of nonpropositional inner entities, but rather on that of the various parts of the soul and of the body being compelled in their respective ways by their respective objects» (158).

These objects provided Plato with his «foundations of knowledge». Rorty's anti-foundationalism notices that even non-Platonists have traditionally fallen victim to the Platonic Principle by trying to ground knowledge claims on some incorrigible base like clear and distinct ideas, sense perceptions, a logical use of language, etc. This is the danger that Plato poses, for if we think of knowledge in this way:

> «...we will want to get behind reasons to causes, beyond argument to compulsion from the object known, to a situation in which argument would be not just silly but impossible, for anyone gripped by the object in the required way will be *unable* to doubt or to see an alternative... For Plato, that point was reached by escaping from the senses and opening up the faculty of reason —the Eye of the Soul— to the World of Being (159)... The urge to say that assertions and actions must not only cohere with other assertions and actions but 'correspond' to something apart from what people are saying and doing has some claim to be called *the* philosophical urge. It is the urge which drove Plato to say that Socrates' words and deeds, failing as they did to cohere with current theory and practice, nonetheless corresponded to something which the Athenians could barely glimpse» (179).

There is little epistemology in Plato's thought (222) because, although he was one of the inventors of «idealism» (307), he had a fetish for correspondence. For Rorty (and Kuhn), however, «objective» means «characterizing the view which would be agreed upon as a result of argument undeflected by irrelevant considerations». We have Plato to «thank» for an alternative meaning: «representing things as they really are», and for the concomitant question: «In just what sense is Goodness out there waiting to be represented accurately as a result of rational argument on moral questions?» (333-334). For Rorty, in no sense whatsoever.

The philosophic tradition since Plato, for Rorty, has assumed that the algorithm - no algorithm distinction runs together with the reason - passion distinction (339), such that, at least for Plato, the only way to be «edified» is «to know what is out there». For Rorty, however, the quest for truth is just «one among many ways in which we might be edified» (360). Perhaps because Plato thought otherwise, he defined the philosopher in opposition to the poet

(370). Rorty's final judgement *seems*, therefore, given the aforementioned evidence, to be that «the Platonic notion of Truth itself is absurd» (377) since it condemns philosophers to a Sisyphean task:

> «The dilemma created by this Platonic hypostatization is that, on the one hand, the philosopher must attempt to find criteria for picking out these unique referents, whereas, on the other hand, the only hints he has about what these criteria could be are provided by current practice (by, e.g., the best moral and scientific thought of the day). Philosophers thus condemn themselves to a Sisyphean task» (374).

3. Edifying Versus Systematic Philosophy

Rorty's attitude toward Plato is by no means clear, however. Consider the following quotation, which opposes the hermeneutical philosopher as conversationalist (Socrates) with the epistemological (or better, in the case of Plato, metaphysical) philosopher as king of culture:

> «I think that the view that epistemology, or some suitable successor - discipline, is necessary to culture confuses two roles which the philosopher might play. The first is that of the informal dilettante, the polypragmatic, Socratic intermediary between various discourses. In his salon, so to speak, hermetic thinkers are charmed out of their self-enclosed practices. Disagreements between disciplines and discourses are compromised or transcended in the course of the conversation. The second role is that of the cultural overseer who knows everyone's common ground — the Platonic philosopher-king who knows what everybody else is really doing whether *they* know it or not, because he knows about the ultimate context (the Forms, the Mind, the Language) within which they are doing it. The first role is appropriate to hermeneutics, the second to epistemology» (317-318).

This is the distinction between the edifying and the systematic philosopher, respectively[4]. Since it is the first sort of philosopher that Rorty defends, it would seem that Socrates receives a reprieve that is denied Plato. Rorty thus

4. By systematic philosophy Rorty means knowledge of «ultimate context», etc., not a logical fabric of ideas laid out in one cloth, as in Spinoza's *Ethics*. Plato could obviously not be a systematic philosopher in this latter sense.

assumes a solution to the «Socratic problem» both above and in the following passage:

> «It is so much a part of 'thinking philosophically' to be impressed with the special character of mathematical truth that it is hard to shake off the grip of the Platonic Principle. If, however, we think of 'rational certainty' as a matter of victory in argument rather than of relation to an object known, we shall look toward our interlocutors rather than to our faculties for the explanation of the phenomenon» (156-157).

The latter sort of rational certainty seems to apply to Socrates and the sophists who do not see a difference in kind, for Rorty, between «necessary» and «contingent» truths; at most they (along with Rorty) see differences in degree of ease in objecting to our beliefs (157) .

Since Plato is our major source of information on Socrates' thought, he might receive a vicarious reprieve as well. But the matter is more complicated than this. In the following remark Rorty reveals an aperture that would grant Plato himself, not just Socrates, the status of an edifying philosopher:

> «The permanent fascination of the man who dreamed up the whole idea of Western philosophy —Plato— is that we still do not know which sort of philosopher he was. Even if the *Seventh Letter* is set aside as spurious, the fact that after millenniums of commentary nobody knows which passages in the dialogues are jokes keeps the puzzle fresh» (369 n.).

In addition to having a sense of humor, what enables Plato to be possibly an edifying philosopher is the fact that he started philosophy's (written) conversation, which in a free and leisured way allows the sparks of (Kuhnian) abnormal discourse to fly upward (389):

> «The fact that we can continue the conservation Plato began without discussing the topics Plato wanted discussed, illustrates the difference between treating philosophy as a voice in a conversation and treating it as a subject, a *Fach*, a field of professional inquiry. The conversation Plato began has been enlarged by more voices than Plato would have dreamed possible» (391).

What is unfortunate is that Rorty gives little indication of what possibly edifying passages in Plato he has in mind. The *Euthyphro*, he tells us, is a work of edifying pedagogy (307), but since this is generally seen as an early dialogue, the edification contained in it might only be attributed to Socrates,

not Plato, especially given Rorty's apparent resolution of the Socratic problem. More helpful is Rorty's suggestion of a difference between the *Republic* and the *Sophist*: the former is epistemologically (again, metaphysically) oriented while the latter is concerned with «pure» philosophy of language, without relevance to the traditional concerns of philosophy; nor, presumably, with the major concerns of the *Republic* (257). It is Rorty's tantalyzing mention of the *Sophist* which inspires the next section of this article, in which I try to find out what sense it makes, if any, to see Plato as an edifier.

4. Edification in the *Sophist*

The beginning of this dialogue finds Socrates and Theodorus agreeing that there is something significant in philosophical discourse; it needs not be mere verbal dispute (216 b). No doubt Rorty would agree. His suggestion that this dialogue develops a different conception of the philosopher from that found in the *Republic* receives initial support when the philosopher is distinguished not only from the sophist, but from the statesman as well (217 a), an un-*Republic*-like distinction. And the *Sophist* is indeed a dialogue (despite the fact that Socrates fades out of the picture early on) in that the major figure, the Eleatic Stranger, prefers dialectical exchanges to long discourses (217 c-e).

Most of the dialogue concerns a hunt for the sophist, but *not* because of his inaccurate imitation (or mirroring) of nature, as one might expect. Only the end of the dialogue (266 a-268 c) is primarily concerned with the art of imitation (*mimetike* — 219 b), or, if you will, the mirror of nature. The rest of the piece deals with acquisitive arts, where one gains advantage over others, particularly through words (219 c). The sophist is a hunter (or fisher) of men who takes money for his supposed ability to educate (223 b); he is a trader in virtue (224 c). But it is the *way* the sophist trades words that is bothersome to the Stranger and his interlocutor, the young Theaetetus, not the fact *that* he is a conversationalist.

The sophist fosters stupidity (*amathia*), which consists in supposing that one knows when one does not (229 c). The instruction needed to get rid of this stupidity is called education (*paideia* — 229 d), which is roughly synonymous with what Rorty means by «edification», since Rorty's use of this term is related to «education» or Gadamer's *Bildung* (358-360). The Stranger's education is not rough or dogmatic, but contains gentle advice (*malthakoteros paramythoumenoi* — 229 e-230 a). If one's interlocutor is conceited, he must be cross-examined through dialectic; from refutation one learns modesty (230 b-

c). Since this dialogue is placed after Socrates' encounter with the older and wiser Parmenides (217 c) in the *Parmenides*, one suspects that it is Plato's own new found modesty that is alluded to here, as Rorty suggests.

The philosopher's refusal to engage in rough or dogmatic education differentiates him from the philosopher of the *Republic*, yet this raises a problem. The persuasive devices which a philosopher now has to rely on make him resemble a sophist, as a dog resembles a wolf (231 a). The questions that must be answered are: how does the sophist foster stupidity, and how does the philosopher educate? To answer the first question one must at least partially rely on the sophist's inability (or refusal) to create a proper likeness (*eikon*); instead he makes an inadequate semblance (*phantasma*—236 b). But more importantly, the sophist professes to know nothing of eye-sight, image-making, or mirrors (!) at all, as he confines himself to what can be gathered from *discourse* (240 a). At this point the Stranger's attempt to catch the sophist also seems to be an attempt to catch Rorty. By denying mirror imagery the sophist and Rorty must rely primarily, perhaps exclusively, on discourse. But Plato's own attempt to find out how one can speak falsely, or educate properly, hardly returns unquestioningly to the mirror imagery of the *Republic*.

It is not just the sophist who bothers Plato; the Stranger makes it clear that he is also irked by those who talk about the way things «really are» (*hos estin*—243 b). What does the word «reality» mean? Theaetetus asks (243 d). Neither the Stranger nor Theaetetus show dogmatic confidence concerning the foundations of knowledge (244 a). And Theaetetus quite openly confesses that he is in a wilderness of doubt with respect to theories that claim to give an exact account (*diakribologoumenous*) of what is real or unreal (245 e).

The naive foundationalism that the Stranger and Theaetetus oppose is exhibited in a battle between the giants and the gods (246 a-249 d). The former are the materialists who try to drag everything down from heaven to earth; they affirm that real existence belongs only to that which can be handled; reality is the same thing as body. Rorty's claim that foundationalism aims to get beyond argument to compulsion, to a situation where argument is not just silly but impossible (159) is anticipated in the Stranger's description of these materialists: as soon as one of their opponents asserts that anything that is not a body is real, they are utterly contemptuous and will not listen to another word (246 b). It should be noted that for Rorty, too, empiricism can be a type of foundationalism.

The «gods» defend their position somewhere in the heights of the unseen; for them true reality consists in intelligible and bodiless forms; the materialists only defend the moving process of becoming (246 b-c). This view is none other than that defended in the *Republic*, which, although a view held by those who

are more civilized (*hemeroteroi*) than the giants, needs to be challenged as well (246 c). Truth (or perhaps still, for Plato, *the* truth) lies outside these two views (246 d).

Plato's solution seems to be in the following statement by the Stranger:

> «I suggest that anything has real being that is so constituted as to possess any sort of power either to affect anything else or to be affected, in however small a degree, by the most insignificant agent, though it be only once. I am proposing as a mark to distin guish real things that they are nothing but power» (*dynamis* — 247 e).

The battle (*mache*) between the giants and gods causes ennui; Plato now seems content to say that *anything* which affects, or is affected by, another is real. Like a child begging for both, the philosopher must declare that reality is both at once: all that is unchangeable and all that is in change (249 c-d).

No doubt the giants and gods, and foundationalists in general, will find Plato's «solution» baffling, indeed the Stranger himself still admits that he is «wholly in the dark» about reality. Yet nonetheless he fancies that he is talking (*legein*) good sense (249 d-e; also 250 e). It is no mere coincidence that the analogy the Stranger uses to determine if, and how, reality combines with other reality is grammar (253 a). To say that there is *no* combination at all is self-defeating, for to use the words «being», «apart», or «by itself» implies some sort of connection among things; without such a background of combination these words would not make sense (252 b-c). To say that *all* things combine with all would also be self-defeating, since then one could say *anything*, even that motion is rest, etc. (252 d). The only tenable position is that some things blend, some do not (252 e).

In the hunt for the sophist, Plato has stumbled on the job of the philosopher, perhaps indicating what Plato's missing (or never written) dialogue the *Philosopher*, which was to constitute a trilogy with the *Sophist* and *Statesman*, was to be about (217 a, 253 b-d). The philosopher still retains mirror imaging tasks, like dividing according to natural kinds (253 c, 254 a), but more importantly, he is supposed to act as a guide on the voyage of discourse, pointing out similarities in different positions, and alerting participants in dialectical dispute of inconsistencies that creep into their arguments (253 b). This is how he educates.

To illustrate this less exalted function for the philosopher, the Stranger chooses to analyze some of the most, if not *the* most, important Forms (254 c). Since we can affect the contents of our thoughts, and since they can affect us, Forms are real on the criteria of the *Sophist* (248 d-249 a). The Forms analyzed are *not*, surprisingly, those of the Good, Beautiful, or the like. Rather,

attention is paid to Motion, Rest, Existence, Sameness, Difference. The technical details of this dialectical analysis by the Stranger and Theaetetus are not my concern. It should be noted, however, that if anyone mistrusts the Stranger's analysis he is encouraged to produce some better explanation (*lekteon* — 259 b); little attention is paid to what Rorty would call man's glassy, mirroring essence. In fact, the Stranger suggests that inadequate criticism usually comes from those who have «a too recent contact with reality» (259 d).

Since the isolation of everything from everything else would mean the abolition of all discourse, hence the abolition of philosophy, the philosopher must learn how to weave these five central Forms together. The Stranger is quite emphatic that to rob us of discourse is to rob us of philosophy (260 a). One of the great achievements of this dialogue is that inadequate discourse is traced not just to imperfect mirroring, to use Rorty's term, but more importantly to the use (or lack thereof) of the Form of Difference or Otherness. The use of this Form not only allows us to talk about non-being (i.e., that relative non-being that things possess with respect to other things), but also about falsity. As long as the sophist can deny any sort of existence for non-being, he can deny that he can ever say falsehoods, since falsity consists in saying what is not is, or vice versa (260 c-d). In this manner he fosters stupidity. When the sophist is shown that one *can* talk about non-being, without thereby committing parracide on father Parmenides (241d), one is in a position to *begin* an investigation of the nature of discourse (260 e-261 b); this being claimed by the Stranger late in the dialogue, *after* the criticisms made against the giants and gods.

The fact that Plato sometimes reverts back to the correspondence theory of truth (263 b) would perhaps bother Rorty, but he would have to be encouraged by Plato's attempt to explore the elementary conditions of philosophical discourse. The results at first seem rather simple: a statement never consists solely of names —lion stag horse— nor solely of verbs — walks runs sleeps (262 a-b); there could not be a statement about (absolutely) nothing (263 c); and the meaning of «it appears» would include a blend of perception and judgment (264 b). But these small steps add up, and only after one is well versed in what discussion itself is all about can one escape from simplemindedness (268 a).

5. Some Preliminary Conclusions

Rorty is on weak ground at some points. For example: (a) when he says (242-243) that Plato only toys around with inner space metaphors (see

263e); and (b) when he implies that for Plato and other foundationalists, if we are without algorithms we are only left with passion (339) — but Plato's writings, even in the *Republic*, hardly ever exhibit algorithms, rather heuristic devices like dialogues and myths.

From the above evidence in the *Sophist*, however, it can be seen that most of Rorty's suggestions about Plato are useful ones indeed. That is, since edifying philosophy is necessarily reactive (378), depending on systematic philosophy for material to criticize, Plato's status as an edifying philosopher depends on his foundationalism in the *Republic* and else-where. Whereas Dewey, Wittgenstein, and Heidegger primarily reacted against the foundational philosophy of others, Plato had the harder task of reacting against his own foundationalism. This is perhaps why the correspondence theory of truth appears every once in a while even in the *Sophist*.

One project remains. Rorty's notion of foundationalism encompasses various positions which claim to have knowledge of «the ultimate context», whether that be the Forms, the mind, sense perception, or language (317-318). What is needed is an explanation of why Plato adopted the particular foundationalism that he did, so as to better understand his edifying reaction.

6. Orality to Vision to Discourse

Greek philosophy grew out of an oral-aural culture in which the medium of speech-hearing dominated the other senses. In pre-literate society truth was found in the word, i.e., the spoken word of myth. Cultural memory was preserved in the mnemonic devices incorporated into epic poetry. These mnemonic devices made it possible for the Homeric bards to have «memorized» all of the *Iliad* and *Odyssey*. These bards were not just poets or performers, but also encyclopaedists preserving expertise in ruling, sailing, religion, war, agriculture, morality, etc., as Plato's *Ion* indicates. The hypnotic effect of the bard's medium led to an approach to knowledge based on formulae that precluded rational analysis. Just as we know the length of the months through the saying «Thirty days hath September...» the pre-literate Greek preserved all of his knowledge about the world in this fashion.

After hundreds, perhaps thousands, of years of prehistoric, oral-aural culture, a significant shift in the organization of the sensorium, or the sensory apparatus of human beings, occurred. The written word gave prominence to vision in that the word was no longer primarily spoken-heard, but seen on a

page. Literacy was not just an aid in the recording of information. It also caused a revolutionary shift in the sensorium. The key figures in this transition from orality to vision were Homer and Plato. Although Homer's myths were written down, it is surprising how few people ever read them[5]. It was the bard who kept these stories alive for so many centuries.

Plato's critique of Homer should be seen in this light, which Rorty, unfortunately, fails to do. Plato's Forms were polar opposites to the oral-aural life-world. Spoken words are events in time; specifically, present time. Their transitoriness contrasts with Plato's Forms, which are outside of time; not heard, but «seen» by the mind's eye. The Greek word *idea* itself means the look of a thing; «phenomenon» also has a visual root. It was only an escape from the constant oral recitation of the mythic stories that allowed science and philosophy to be born in the light of a new day[6]. The separation from the source of oral spontaneity makes possible the life giving properties of alienation. Reading and writing allow one to keep life at arm's length. Integral to oral culture is the live interaction between speaker and audience. But reading and writing are usually done (and best done) in the absence of others. Without direct audience pressure it is possible for logic to flourish, as in Plato's visually oriented method of collection and division in the *Sophist*.

This shift to a visual domination of the sensorium was connected with, perhaps accidentally, the notion that science, art, and philosophy should offer what Rorty would call mirror imagery. When Rorty criticizes mirror imagery, he should explore the extent to which the dominance of the visual is necessary for there to be philosophy at all. Rorty does rightly indicate but through a glass darkly, that the transition from orality to literacy was not complete in Plato. His teacher, Socrates, left nothing of his philosophy in writing (although he must have *read* Homer). This is difficult to understand from the perspective of a more literate culture, but which makes sense against the oral background of ancient Greece[7]. Plato did write, but calculatingly in

---

5. On the relationship between orality and literacy in ancient Greece see M.I. Finley, *The Ancient Greeks: An Introduction to Their Life and Thought* (N.Y.: Viking Press, 1963), p. 76. Jack Goody and Ian Watt,«The Consequences of Literacy», in *Literacy in Traditional Societies* (Cambridge: Cambridge University Press, 1968), p. 42. Alfred Burns, «Athenian Literacy in the Fifth Century, B.C.», *Journal of the History of Ideas* 42 (1981): 371-387. Especially see the best work, Eric Havelock, *Preface to Plato* (Cambridge: Harvard University Press, 1963).

6. In addition to Havelock, see Walter Ong, *The Presence of the Word* (New Haven: Yale University Press, 1967,) especially pp. 34-35.

7. See Ong, p. 55. Also Goody and Watt, pp. 51-53, where it is suggested that for Plato

the dialogue style to preserve the cast of true dialectic, which is basically an oral medium.

7. Conclusion

In short, one cannot react through edifying discourse (as an enlightened type of orality) to *mirror imaged*, foundational philosophy until philosophy itself escapes from primitive orality.

Plato's dialogues are not merely stylistic devices. The *Sophist*, in particular, shows that Plato noticed the excesses of the giants (who identify the real with what they see or, perhaps, feel) and the gods (who identify the real with what can be «seen» by the mind's eye). Through the Stranger's concern for discourse, and through his identification of the real with anything that has *dynamis*, Plato has suggested that discourse is a necessary condition for philosophy. The Stranger was quite clear about this: «to rob us of discourse would be to rob us of philosophy» (260a). Rorty's stronger claim seems to be that discourse is a sufficient condition for philosophy, without any recourse to mirror imagery at all. As he puts it:

> «If we see knowing not as having an essence, to be described by scientists or philosophers, but rather as a right, by current standards, to believe, then we are well on the way to seeing *conversation* as the ultimate context within which knowledge is to be understood. Our focus shifts from the relation between human beings and the objects of their inquiry to the relation between alternative standards of justification, and from there to the actual changes in those standards which make up intellectual history» (389-390).

Of course we do not know what Plato would say about this position, but it might signify for him a return to the persuasive, mesmerizing influence of the bards, or at least to the persuasive relativism of the sophists.

---

words (spoken *or* written) seem inadequate to convey Forms. Although Plato criticizes the written word (e.g., *Phaedrus* 274 or *Seventh Letter* 344), he must succumb to it in order to criticize it. That is, there is a connection between writing, on the one hand, and *logic* and criticism, on the other. The silence ushered in with the triumph of literacy enhances precision. The oral performer fears having to pause while composing-reciting; the reader or writer need not have such a fear. His alienation from the text, as opposed to the social bond created in a mutually engaged in dialectic, allows him to attack his text, reread it, rewrite it, treat it as an object external to himself with formal logical characteristics.

ΚΡΙΤΙΚΗ ΤΟΥ RORTY ΓΙΑ ΤΟΝ ΠΛΑΤΩΝΑ ΩΣ ΠΑΙΔΑΓΩΓΟ

Π ε ρ ί λ η ψ η

Στὸ ἔργο του *Φιλοσοφία καὶ ὁ καθρέφτης τῆς φύσης* ὁ Rorty ἐξετάζει κριτικὰ μεγάλο μέρος τῆς Δυτικῆς Φιλοσοφίας ἀπὸ τὴν ἐποχὴ τοῦ Πλάτωνα μέχρι τὸν 20ὸ αἰώνα μὲ στόχο του τὴ θεωρία τῆς ἀντιστοιχίας τῆς ἀλήθειας.

Στὸ ἔργο του ἐξαίρει κυρίως τοὺς Dewey, Wittgenstein καὶ Heidegger γιὰ τὴν παιδαγωγική τους ἀντίδραση ἐνάντια στὴ φιλοσοφικὴ παράδοση τοῦ «κατοπτρισμοῦ». Ὅσον ἀφορᾶ στὸν Πλάτωνα, τὸ πρόβλημα ποὺ προκύπτει εἶναι ποῦ ἀκριβῶς τὸν κατατάσσει ὁ Rorty. Καὶ αὐτὸ γιατὶ ἀπὸ τὸ ἕνα μέρος ἀσκεῖ κριτικὴ ἐνάντια σὲ ὁρισμένες θέσεις του, ἐνῶ ἀπὸ τὸ ἄλλο τὸν ἀναγνωρίζει ὡς παιδαγωγὸ - θεμελιωτή, πράγμα ποὺ φαίνεται κυρίως, κατὰ τὸν Rorty, ἀπὸ τὸ διάλογο τοῦ Πλάτωνα *Σοφιστής*.

Ἡ Κριτικὴ τοῦ Rorty γιὰ τὸν Πλάτωνα στρέφεται καταρχὴν ἐνάντια στὴ χρήση τοῦ ἐπιθέτου ὡς οὐσιαστικοῦ, πράγμα ποὺ ἔχει ὡς συνέπεια νὰ μεταχειρίζεται κανεὶς μιὰ ἰδιότητα ὡς ὑποκείμενο κατηγόρησης, μὲ ἀποτέλεσμα τὴ μετατροπὴ τῆς ἰδιότητας αὐτῆς σὲ Ἰδέα. Στὴ συνέχεια, ἡ ἀδυναμία τοῦ Πλάτωνα νὰ ταυτίσει τὴν οὐσία μὲ τὴν ἰδέα παρέχει μιὰ ἐξήγηση τοῦ γεγονότος γιατί ὑπάρχουν σήμερα λίγοι μόνο ὀπαδοὶ τῶν Πλατωνικῶν Ἰδεῶν.

Γιατὶ ὁ Πλάτων, κατὰ τὸν Rorty, δὲν ἔκανε διάκριση ἀνάμεσα σὲ δύο ὀντότητες, μιὰ ἐξωτερικὴ καὶ μιὰ ἐσώτερη, ἀλλὰ μᾶλλον ὑπῆρξε ὁ πρῶτος ποὺ διατύπωσε τὴν «Πλατωνικὴ Ἀρχή», δηλ. ὅτι «διαφορὲς ὡς πρὸς τὴ βεβαιότητα (τοὺς ἀναβαθμοὺς τῆς γνώσης) ἀντιστοιχοῦν σὲ διαφορὲς μέσα στὰ ἴδια τὰ ἀντικείμενα». Αὐτὸ δὲν εἶναι παρὰ συνέπεια τῆς προσπάθειας νὰ θεμελιωθεῖ ἡ γνώση στὴν ἀντίληψη (perception). Γιατὶ παρὰ τὸ γεγονὸς ὅτι ὁ Πλάτων χρησιμοποιεῖ «ἐσωτερικὲς μεταφορές» (π.χ. στὸ *Θεαίτητο*), ἡ σκέψη του εἶναι βασικὰ ρεαλιστικὴ παρὰ ἐνδοσκοπική.

Αὐτὸ ὁδήγησε συχνὰ ἀκόμα καὶ ἀντι-πλατωνικοὺς νὰ ἐπιχειρήσουν νὰ θεμελιώσουν τὴ γνώση σὲ κάποια «ἀλάνθαστη βάση», ὅπως εἶναι οἱ «καθαρὲς καὶ εὐκρινεῖς ἰδέες», οἱ «αἰσθητηριακὲς ἀντιλήψεις», ἡ «λογικὴ χρήση τῆς γλώσσας» κλπ., πράγμα ὅμως ποὺ ἐνέχει τὸν κίνδυνο νὰ μᾶς ὁδηγήσει πέρα ἀπὸ κάθε ἐπιχειρηματολογία, σὲ ἕνα χῶρο ὅπου τὸ ἐπιχείρημα δὲν θὰ ἦταν μόνο ἀ-νόητο ἀλλὰ καὶ ἀδύνατο, γιατί, «δεμένοι» ἀπὸ τὸ ἀντικείμενο, δὲν θὰ μπορούσαμε νὰ ἀμφιβάλουμε ἢ νὰ δοῦμε μία ἐναλλακτικὴ ἀπάντηση.

Ἔτσι, ἐνῶ ὁ Πλάτων ἀνήκει στοὺς πρώτους ἰδεαλιστές, ἡ ἐμμονή του αὐτὴ στὴν «ἀντιστοιχία» τὸν φέρνει σὲ ἀντίθεση μὲ τὴν ἄποψη ποὺ ἐκπροσωποῦν λ.χ. οἱ Rorty καὶ Kuhn: δηλ., τὸ «ἀντικειμενικὸ» χαρακτηρίζει τὴν

ἄποψη γιὰ τὴν ὁποία ὑπάρχει συμφωνία. Μιὰ συμφωνία ὅμως ποὺ ἔρχεται ὡς ἀποτέλεσμα ἐπιχειρηματολογίας.

Ἐκεῖνο ποὺ πραγματικὰ ὀφείλουμε στὸν Πλάτωνα, συνεχίζει ὁ Rorty, εἶναι κυρίως ἡ διατύπωση τῆς ἐρώτησης. Μὲ ποιά ἀκριβῶς ἔννοια λ.χ. τὸ Ἀγαθὸ «Ἐκεῖ Πέρα» πρόκειται νὰ ἀναπαρασταθεῖ ἀκριβῶς ὡς ἀποτέλεσμα λογικοῦ ἐπιχειρήματος πάνω σὲ ἠθικὰ ἐρωτήματα;

Γιὰ τὸν Rorty αὐτὸ δὲν ἔχει κανένα νόημα. Γι' αὐτόν, τὸ ἐρώτημα γιὰ τὴν ἀλήθεια εἶναι ἕνας μόνο ἀπὸ τοὺς πολλοὺς τρόπους μὲ τοὺς ὁποίους θὰ μπορούσαμε νὰ μάθουμε, ἐνῶ ἀντίθετα, τουλάχιστον γιὰ τὸν Πλάτωνα, ὁ μόνος τρόπος νὰ μάθουμε εἶναι νὰ γνωρίσουμε «τί εἶναι Ἐκεῖ Πέρα».

Παρ' ὅλα αὐτὰ ἡ στάση τοῦ Rorty ὅσο ἀφορᾶ στὸν Πλάτωνα δὲν εἶναι ξεκάθαρη. Ὁ Rorty ὑποστηρίζει τὴν πλευρὰ τῆς μάθησης - συνομιλίας, ἐνῶ τὸν Πλάτωνα τὸν τοποθετεῖ στοὺς συστηματικοὺς φιλοσόφους —τὸ φιλόσοφο βασιλιά— ποὺ γνωρίζουν τὰ πάντα. Ἀντίθετα, ὁ Rorty φαίνεται νὰ τοποθετεῖ τὸ Σωκράτη στὴν πρώτη κατηγορία, ἐκείνων δηλ. ποὺ θεωροῦν τὴ «λογικὴ βεβαιότητα», ὄχι ζήτημα σχέσης μὲ τὸ «ἀντικείμενο», ἀλλὰ ζήτημα ἐπικράτησης κατὰ τὴ διαλεκτικὴ ἐπιχειρηματολογία.

Βέβαια, ὅπως εἴπαμε καὶ προηγούμενα, δὲν λείπουν τὰ στοιχεῖα ἐκεῖνα ποὺ θὰ μποροῦσαν νὰ χαρακτηρίσουν καὶ τὸν ἴδιο τὸν Πλάτωνα ὡς παιδαγωγὸ-ὀπαδὸ τῆς μάθησης. Καὶ πρῶτα-πρῶτα, τὸ γεγονὸς ὅτι αὐτὸς ἐγκαινίασε τὸ φιλοσοφικὸ διάλογο ποὺ ἐπιτρέπει στὸ λογισμὸ νὰ ἀκολουθήσει διάφορους δρόμους.

Ὅμως, ὅπως παρατηρεῖ ὁ Daniel A. Dombrowski, ὁ Rorty δὲν ἔδωσε μεγάλη σημασία στὰ «παιδαγωγικὰ» χωρία τοῦ Πλάτωνα. Ἔτσι λ.χ. ὁ *Εὐθύφρων*, ποὺ εἶναι καθαρὰ παιδαγωγικὸ ἔργο, ὅπως παραδέχεται ὁ ἴδιος ὁ Rorty, ἐπειδὴ κατατάσσεται στοὺς πρώιμους Διαλόγους ἀποδίδεται κυρίως στὸν Σωκράτη. Δὲν μποροῦμε ὅμως, ἐπιμένει ὁ Dombrowski, νὰ ἀγνοήσουμε τὸν *Σοφιστὴ* ὡς καθαρὰ παιδαγωγικὸ ἔργο ἐπίσης, ἔργο γιὰ τὸ ὁποῖο ὁ Rorty ταλαντεύεται ἀρκετά.

Καὶ ἂν δεχθοῦμε ὅτι ἡ παιδαγωγικὴ φιλοσοφικὴ χαρακτηρίζεται ἀναγκαστικὰ ἀπὸ κριτικὴ διάθεση καὶ ἔχει ἀνάγκη τὴ συστηματικὴ φιλοσοφία γιὰ ὑλικὸ ὥστε νὰ τὸ κρίνει, ἡ πλευρὰ ἐκείνη τοῦ Πλάτωνα ὡς παιδαγωγοῦ - φιλοσόφου, ἐξαρτᾶται ἀπὸ τὴ θεμελίωση ποὺ κάνει στὴν *Πολιτεία* καὶ ἀλλοῦ. Ἔτσι, ἐνῶ οἱ Dewey, Wittgenstein καὶ Heidegger «ἀντέδρασαν» ἐνάντια στὴ θεμελιωτικὴ φιλοσοφία ἄλλων, ὁ Πλάτων ἦταν καταδικασμένος στὸ ἔργο τοῦ Σίσυφου. Γιατὶ ἀπὸ τὸ ἕνα μέρος ὄφειλε νὰ βρίσκει κριτήρια γιὰ νὰ ἀποκαλύπτει τὶς μοναδικὲς αὐτὲς ἀναφορές, ἐνῶ ἀπὸ τὸ ἄλλο μέρος ἡ μόνη θεμελίωση ποὺ εἶχε γιὰ τὰ κριτήρια αὐτὰ προερχόταν ἀπὸ τὴν τρέχουσα πρακτική, λ.χ. τὴ σύγχρονή του ἠθικὴ ἢ ἐπιστημονικὴ σκέψη.

Ἀλλὰ ἕνα ἀπὸ τὰ πιὸ σοβαρὰ σημεῖα ὅπου ὀφείλεται κατὰ τὸν Dombrowski ἡ ἀμφιταλάντευση τοῦ Rorty σὲ ὅ,τι ἀφορᾶ τὸν Πλάτωνα, εἶναι ἡ ἀγνόηση ἀπὸ μέρους του τοῦ σχηματισμοῦ καὶ τῆς προέλευσης τῆς ἑλληνικῆς φιλοσοφίας ἀπὸ τὴν προφορικὴ παράδοση ποὺ διατηρήθηκε μέσα στὸν Πλάτωνα ὄχι ὡς ἁπλὸ «στυλιστικὸ εὕρημα». Ἀλλιῶς, αὐτὸ ποὺ μπορεῖ νὰ «ἰδωθεῖ» ταυτίζεται μὲ τὸ «πραγματικό». Ἄρα ὁ Πλάτων, καταλήγει περίπου ὁ Dombrowski, μακρυὰ ἀπὸ τοῦ νὰ θεωρηθεῖ ὡς ὑποτιμητὴς τοῦ διαλόγου, λέει καθαρὰ μὲ τὴ φράση τοῦ Ξένου «τὸ νὰ στερηθοῦμε ἀπὸ τὸ διάλογο θὰ ἦταν σὰν νὰ στερούμασταν ἀπὸ (τὴν ἴδια) τὴ φιλοσοφία» (2601...).

Ἑλληνικὴ Περίληψη: Α. Ἀραβαντινοῦ

THOMAS DIGBY, Kentucky U.S.A.

TIMAEUS 48 E-51 B: PLATO'S THEORY OF SPACE

At *Timaeus* 48 e-51 b, Plato takes up the problem of bridging the gap between phenomena and the Forms. This passage occurs in the context of a consideration of the *necessary* factors in the constitution of the universe, following a consideration of the *rational* factors (including the Demiurge, Soul, and Forms). The two are distinguished at 46 d-e, where the latter are said to constitute «the causation that belongs to the intelligent nature», consisting of «causes that work with intelligence to produce what is good and desirable»[1]. The former are said to constitute the causation «which belongs to things that are moved by others and of necessity set yet others in motion» and consist of causes «which, being destitute of reason, produce their sundry effects at random and without order». The rational factors seem to do their best to produce the best, but their efforts at least sometimes fall short when confronted with the intractability of the necessary factors.

Plato's description of necessity indicates that his is certainly not the usual modern notion. He even assigns it the role of «Errant Cause» (48 a). As Cornford points out, we have no difficulty accepting the necessity of material limitations which restrain the design expectations and efforts of the craftsman. But when Plato speaks of the necessity which produces «sundry effects at random and without order», it sounds peculiar to us; in fact, it seems opposite to our ordinary use of the term. We would ordinarily consider necessity to be opposed to chance, but for Plato, in the *Laws*, the two terms are equivalent, meaning «not owing to intelligence or design or some divinity»[2]. The reasonableness of Plato's conception of necessity is made clearer by Cornford's discussion of atomism:

> «From another point of view the result may be called necessary, in the sense that every motion takes place 'under constraint'... of

---

1. All quotes are from the Cornford translation of the *Timaeus* (Cornford, F.M., *Plato's Cosmology: The Timaeus of Plato*). All other references are to Cornford's commentary in the same volume.

2. Cornford, p. 167.

> some previous motion: an atom receives a shock and blindly passes it on. But the ancients had not discovered the laws of motion: to say that a movement happens 'by constraint' is not to say that it conforms to any law. Necessity, in fact, did not carry with it the associations of law and order... necessity was compatible with spontaneity»[3].

And so in the *Timaeus* the inexorableness of necessity is not tied to a constant pattern of causation, describable in a law.

At 47 e-48 e, Timaeus says that his discussion of necessary things requires commencing anew the description of the universe, and so he starts with the earlier distinction between two «things», or fundamental components: there is, first, the «model, intelligible and always unchangingly real; second, a copy of this model, which becomes and is visible» (48 e). Now it appears, he says, that a third thing is required by the argument, but he promptly warns us that our investigation of this third thing may be difficult, for it requires us «to attempt to bring to light and describe a form difficult and obscure» (49 a). Undaunted, Timeaus immediately asks the first question in the investigation, and answers it:

> «What nature must we, then, conceive it to possess and what part does it play? This, more than anything else: that it is the Receptacle —as it were, the nurse— of all Becoming» (49 a).

We must not be confused by thinking that «Receptacle» is itself the proper *name* for the third thing. Rather, we are told simply that this is the nature and function of the third thing. Further, the possibility is left open that the nature and function of the third thing is not exhausted by the notion of the Receptacle, for the third thing is the Receptacle only «more than anything else».

According to Cornford[4], the third thing «fills a gap» that existed between phenomena and Forms in the *Republic*. There, it was said that phenomena are somehow between the truly real (Forms) and the wholly unreal. For phenomena to be images of Forms, says Cornford, «there must be something... to receive these images», and, after the *Sophist*, the unreal is out of consideration. That Plato felt there was a gap must be obvious from the present passage, although it is not obvious why he *should* think so. However, a more important issue is whether Plato is just shifting the separation problem from

---

3. Cornford, pp. 169-170.
4. Cornford, pp. 177-178.

the relation between Forms and phenomena to the relation between phenomena and the third thing. And a further issue, closely related, is whether the third thing actually has any explanatory value at all. We shall look for answers to these questions as we proceed to examine Timaeus' discourse.

Timaeus says that, although his last statement about the Receptacle is true, «it needs to be put in clearer language», which will be hard

> «...in particular because to that end it is necessary to raise a previous difficulty about fire and the things that rank with fire [air, water, and earth]. It is hard to say, with respect to any one of these, which we ought to call really water rather than fire, or indeed which we should call by any given name rather than by all the names together or by even severally, so as to use language in a sound and trustworthy way» (49 b).

The connection between the two problems in the progress of the dialogue is not immediately obvious. The new problem arises out of a Heraclitean view of physical phenomena. At first only the four basic elements are mentioned. They are said to continually become each other (passing from water to air to fire to air to water to earth to water, etc.) — thus the difficulty in naming any of them, for it may be the case that as soon as the name has been applied, the element has already become another. Thus Plato says,

> «Since, then, in this way no one of these things ever makes its appearance as the *same* thing, which of them can we steadfastly affirm to be *this* —whatever it may be— and not something else, without blushing for ourselves?» (49 c-d).

His linguistic solution is not to use «this» at all, but rather to use «what is of such and such a quality» (49 d), whenever we speak of a thing that is undergoing continual change. And this category includes more than just the four basic «elements» it includes «all the things we [presently] indicate by the expressions 'this' or 'that', imagining we are pointing to some definite thing» (49 d-e): presumably all phenomena are thereby included. Hence, we can no longer use any expression that seems to attribute permanence to any phenomenal thing. Instead we must say «that which is a certain quality», and we can give a name to anything that is becoming, e.g. fire, only if it «is at all times of such and such a quality» (49 e). Thus, the four basic elements of pre-Socratic thought are no longer to be considered things, but rather qualities.

As Timaeus proceeds, we learn that the words «this» and «that» are not to be dropped from our vocabulary altogether, for we may use them in speaking of «that *in* which all of them are always coming to be, making their appear-

ance and again vanishing out of it» (49 e), i.e., the third thing. Thus, this brief excursion into the linguistic problems of a Heraclitean view of the physical world (which, in the form here presented, Plato apparently holds) leads us to the understanding that *one* component of that world, namely, the third thing, is permanent and unchanging. To help us toward a clearer understanding of this third thing, Timaeus offers an analogy with the gold that is used by an artisan to mold various shapes. She takes each piece and remolds it successively into each of the other shapes. Now if queried about one of the pieces, we should hesitate to name it in terms of a particular shape (our artisan is presumably an amazingly fast worker), but rather should name it with «the safest answer in respect of truth» *viz.*, «gold». Likewise, we must always use but one name for the third thing, no matter how its appearance may change:

> «Now the same thing must be said of that nature which receives all bodies. It must be called always the same; for it never departs at all from its own character; since it is always receiving all things, and never in any way whatsoever takes on any character that is like any of the things that enter it: by nature it is there as a matrix for everything, changed and diversified by the things that enter it, and on their account it *appears* to have different qualities at different times...» (50 b-c).

This passage presents several interesting points. First, we may infer that it would be incorrect to conclude, on the basis of the gold analogy, that the third thing is matter[5]. The point of that analogy was only to indicate that the third thing, like gold, has a stable nature in virtue of which we name it consistently, whereas phenomena, like the gold figures, do not. The third thing «receives things», but, unlike gold, it is not subject to alteration involving non-essential characteristics. The third thing, as Cornford says, «is not that 'out of which'... things are made; it is that 'in which'... qualities appear, as fleeting images are seen *in* a mirror»[6]. Cornford continues: «It is the qualities, not the [third thing], that constitute 'the bodily'»[7]. He may be right (especially considering his supporting quote from 31b), and certainly it is true that the qualities constitute a condition *sine qua non* of the bodily, but Plato's reference to the third thing's «own character» is puzzling. This would seem to threaten the transparency which is essential to the third thing's nature. I can only suppose that

---

5. Cf. Cornford, pp. 181-182.
6. Cornford, p. 181.
7. Cornford, p. 181.

it is just this transparency, or lack of characteristics, that constitutes, paradoxically, the character of the third thing. Indeed, this is the understanding we are compelled to by the succeeding section of the dialogue (50 d-51 b), where it is argued that if the third thing is to allow «all diversities of aspect» and avoid faulty reproduction of the Forms, it must be «free from all characters»: «invisible and characterless, partaking in some very puzzling way of the intelligible and very hard to apprehend» (51 a-b).

As Cornford notes[8], «partaking of the intelligible» is ambiguous. It may refer to the participation in Forms, which, although restricted to phenomena, nevertheless results in the *appearance* of qualification on the part of the third thing, thereby allowing Timaeus to say that it is «changed and diversified by the things that enter it» (50 c).

Plato's characterization of the intelligibility of the third thing as a puzzle leads me to suspect that he was not completely confident that the third thing could solve the problems associated with participation in the Forms that he had considered in earlier dialogues. I am further convinced that this is the case by his statement at 50 c that participation of phenomena in Forms takes place «in a strange manner that is hard to express». Thus, Plato's progress toward an adequate description of the relation between phenomena and Forms, at this point in the *Timaeus*, could be characterized as being at a stage of mature and well-considered puzzlement.

Plato must have thought that the third thing would make the Theory of Forms more plausible, but it actually seems to raise more questions than it answers. What is the relation of phenomena to the third thing, and what is the relation of the Forms to the third thing?

Although we eventually learn at 52 a-b that the third thing is space, it seems not to be space geometrically conceived. As Cornford says, «Plato's Space is not a void which remains completely distinct from particles moving in it; it is a Recipient which affords a basis for images reflected in it»[9]. Perhaps there is a parallel with a similarly puzzling concept in modern theoretical physics, the vacuum state. The vacuum state is the ground state, or state of least excitation, of the universe. Like the third thing, it could be said to be the basis of everything that is, of all possibilities, i.e., of all excited states. Yet, it is itself completely unqualified and stable, only appearing (in a sense) at all when it takes on the qualities exhibited in more excited states[10].

---

8. Cornford, p. 187.
9. Cornford, p. 200.
10. There is also an interesting parallel, not relevant to the immediate topic, between

But I do not mean to suggest that Plato anticipated modern physical theory. His theory of space was developed in the context of a metaphysical theory, the Theory of Forms, and, even though the problem of explaining the relationship between Forms and phenomena may bear some resemblance to the problem of explaining patterns of physical behavior, the perspective of Plato is obviously quite different from that of a contemporary physicist.

ΤΙΜΑΙΟΣ 48 E-51 B: Η ΠΛΑΤΩΝΙΚΗ ΘΕΩΡΙΑ ΤΟΥ ΧΩΡΟΥ

Π ε ρ ί λ η ψ η

Τὸ ἄρθρο ἀποτελεῖ βασικὰ μιὰν ἐξήγηση τοῦ χωρίου 48e-51b τοῦ *Τιμαίου*, ὅπου ὁ Πλάτωνας καταπιάνεται μὲ τὴ γεφύρωση τοῦ χάσματος μεταξὺ φαινομένων καὶ Ἰδεῶν. Ἡ ἔρευνα αὐτοῦ τοῦ «τρίτου πράγματος» δὲν εἶναι εὔκολη γιατὶ ἀπαιτεῖ «νὰ ἐπιδιώξουμε νὰ φέρουμε στὸ φῶς καὶ νὰ περιγράψουμε ἕνα *εἶδος χαλεπὸν καὶ ἀμυδρόν*». Τὸ τρίτο πράγμα διερευνᾶται σὲ συνάρτηση μὲ τὸ ρόλο του ὡς *ὑποδοχῆς*. Ὁ Πλάτωνας υἱοθετεῖ μιὰν ἡρακλείτεια ἄποψη γιὰ τὸν κόσμο τῶν φαινομένων, ὅτι δηλ. τίποτα δὲν εἶναι ἀπολύτως καθορισμένο, ἀλλὰ παρ' ὅλ' αὐτὰ ὁ κόσμος τῶν φαινομένων δὲν στερεῖται τελείως τὴ δυνατότητα καθορισμοῦ. Ἡ λύση αὐτοῦ τοῦ παραδόξου βρίσκεται στὸ «τρίτο πράγμα», τὸ ὁποῖο, ὅπως οἱ Ἰδέες, εἶναι σταθερὸ καὶ ἀναλλοίωτο. Τὸ τρίτο πράγμα εἶναι κάτι ἀνάλογο, ἀπὸ μιὰν ἄποψη, μὲ τὸ χρυσάφι ποὺ χρησιμοποιεῖ ὁ χρυσοχόος, ἀλλὰ ἔχει καὶ διαφορὲς ἀπ' αὐτό, οἱ ὁποῖες ὁδηγοῦν τὸν Πλάτωνα νὰ ἀποκλείσει τὴ δυνατότητα, τὸ τρίτο πράγμα νὰ εἶναι κάτι ὑλικό. Ὁ χαρακτήρας τοῦ τρίτου πράγματος φαίνεται νὰ βρίσκεται, κατὰ παράδοξο τρόπο, στὴν ἔλλειψη χαρακτηριστικῶν. Ἔτσι, τὸ τρίτο πράγμα, ποὺ ἀποδεικνύεται νὰ εἶναι χῶρος (ἀλλὰ ὄχι μὲ τὴ γεωμετρικὴ σύλληψη), ὄχι μόνο εἶναι ἀνεπαρκὲς νὰ ἐκπληρώσει τὸν ἐξηγητικό του ρόλο, ἀλλὰ καὶ δημιουργεῖ στὴν πραγματικότητα περισσότερα προβλήματα ἀπ' ὅσα λύνει. Τὸ ἄρθρο τελειώνει μὲ μιὰ σύντομη σύκριση τῆς πλατωνικῆς ἔννοιας τοῦ χώρου μὲ τὴν ἔννοια τοῦ κενοῦ στὴ σύγχρονη φυσική.

Μετάφραση: Γ. Ἀλατζόγλου-Θέμελη

---

the creation operators of quantum mechanics and Plato's «godlings».

KLITOS IOANNIDES, Nicosie

LE ROI-PHILOSOPHE, SPECTATEUR ET ACTEUR D'APRÈS PLATON

Si le philosophe est le seul à pouvoir contempler et accéder à l'univers du Vrai, il est donc aussi le seul à avoir le droit d'agir en pleine connaissance de cause. Il porte témoignage de son savoir par son aptitude à réorganiser le monde sensible, disparate, confus et infiniment multiple, afin de le reconduire dans l'unité intelligible, conformément aux exigences des paradigmes. Contrairement aux sophistes qui restent au service d'un non-être fragmentaire et éternellement mouvant, le philosophe est l'authentique agent de l'Être immuable et unique. Ayant atteint l'unité intelligible, il possède la capacité de façonner la multiplicité du devenir sensible. Il devient ainsi le forgeron-démiurge de la matière informe, avec pour instruments les idées universelles, les mathématiques et la géométrie. Son *logos* est, en ce sens, un équivalent du *nomos* (loi) éternel et puissant, contre la *doxa* (opinion) temporaire et évanescente.

Comme nous le verrons donc, cette entreprise philosophique devra être examinée en tant que projet du roi-philosophe, qui, afin de garantir la perfection de son oeuvre, assume plusieurs fonctions: il sera à la fois, législateur, homme d'État, pédagogue, critique d'art, prêtre de son propre culte etc.

«Paideia» et initiation du philosophe

La théorie pédagogique de Platon s'inscrit dans son système philosophique et n'en peut pas être dissociée. En effet la «paideia» platonicienne reflète cette vision globale du monde que nous présente l'ensemble des dialogues. Cependant, nous pouvons en discerner les différentes étapes qui s'organisent selon un schéma directeur devant conduire au sommet de la pyramide, le Bien, comme principe suprême. C'est cette dialectique ascendante qui permettra d'atteindre le point d'aboutissement, le principe *anhypothétique*, le *au delà de l'Essence*. C'est ce mouvement de transcendance qui conduit ensuite par

la dialectique descendante à l'organisation du monde sensible. En effet, le philosophe, après les longs efforts qui le mènent au lieu intelligible, là où le soleil de l'Être rayonne éternellement, doit redescendre sur terre, parmi les hommes afin d'organiser leur monde suivant les modèles supérieurs. Tel est du moins, le sens de la grande leçon du mythe de la Caverne dont le caractère allégorique accuse l'intention pédagogique[1].

On le voit donc, l'idéal pédagogique du Maître de l'Académie, loin de rester une pure théorie, exige sa propre réalisation tant sur le plan individuel que collectif. Dans l'accomplissement de ce projet, la Cité sera ainsi amenée à jouer un rôle prépondérant. C'est elle qui devient dépositaire et garante de la mission philosophique, ayant pour but essentiel de faire une éducation de la personne et de la collectivité.

Une telle conception de l'enseignement suppose une réforme visant à harmoniser aussi bien les conduites individuelles que les institutions politiques[2]. L'interdépendance de l'individu et de la Cité donne ainsi à l'éducation platonicienne un caractère dirigé. La déontologie et la finalité, les moyens précis indispensables à chaque cycle pédagogique et les méthodes sont définis d'avance, étroitement réglementés et scrupuleusement respectés[3]. Mais, avant d'aborder l'étude de ces différentes étapes, précisons encore que cette éducation est marquée par deux faits essentiels. D'une part, la *République* se donne pour tâche d'éduquer le petit nombre, l'élite spécialement douée pour les études mathématiques et la dialectique. D'autre part, Platon étant convaincu, à la fin de sa vie, que le caractère se forme tôt, dès l'enfance, décide de prendre en charge l'éducation du peuple. Ainsi, les *Lois*, consacrent une grande partie de leur exposé aux problèmes de l'éducation populaire. Ces deux moments pédagogiques —la formation du philosophe gouvernant, et l'éducation du sujet gouverné— recouvrent les deux nivaux d'enseignement instaurés par le Maître de l'Académie: d'un côté, les Hautes Sciences Philosophiques et de l'autre les études préparatoires «Propaideia».

---

1. *Rép.* 514 a et suiv.

2. H. I. Marrou, *Histoire de l'Éducation dans l'Antiquité*, Paris 1948, pp. 116-117; *Lois* 817 b; 754 c-d; 765 d; 659 a sqq.; *Rép.* 501 a et suiv.; 484 b sqq.

3. R. L. Nettleship, *The theory of Education in Plato's Republic*, Oxford 1935, pp. 32-48; R. L. Lodge, *Plato's theory of Education*, London 1947; E. B. Castle, *Ancient Education and today*, London 1967, pp. 69 sqq.; F. A. G. Beck, *Greek Education 450-350 B.C.*, London 1964, pp. 200 sqq.; G. M. Grube, *Plato's thought*, Boston 1966 (4e éd.) chapitre Éducation.

«Propaideia» ou Études Élémentaires

Le contenu du programme élémentaire fait l'objet des trois premiers livres de la *République*, qui décrivent la formation pédagogique des gardiens. Les *Lois* reprennent et approfondissent, en les détaillant, les formules de la *République*. L'essentiel de la «propaideia»[4] consiste à harmoniser l'âme et le corps, sans aucune prétention d'accès à la science. Au moyen de l'accoutumance progressive de l'Être psychomental aux normes supérieures de l'existence, Platon tente de développer, dans l'esprit de la majorité des citoyens la recherche de ce qu'il appelle en langage philosophique, l'opinion droite et la vertu[5].

Ainsi, la «propaideia» reste conforme à l'enseignement traditionnel: musique pour l'âme et gymnastique pour le corps[6]. La raison de ce choix est donnée dans le *Timée*. «Ne mouvoir jamais l'âme sans le corps, ni le corps sans l'âme, afin que, défendant l'une contre l'autre, ces deux parties gardent leur équilibre et leur santé»[7].

Ce qui est recherché est donc l'équilibre entre le corps et l'âme; car l'hypertrophie dans un sens ou dans l'autre, conduit aux anomalies et aux troubles. Une âme très forte, enfermée dans un corps faible, peut provoquer fièvre et maladie. Il en est de même, pour un corps fort lié à une âme faible; il constituerait pour l'âme un obstacle à l'instruction, facteur d'oubli, d'ignorance et de bêtise[8]. Il est donc nécessaire de donner de l'exercise physique à celui qui se livre à une suractivité mentale. Par contre, celui qui cultive son corps d'une manière excessive, doit par compensation donner également du mouvement à son âme en s'adonnant à la musique et à la philosophie[9].

La place ainsi accordée à l'éducation des ancêtres garde et renforce «l'homogénéité» et la «continuité» de la culture grecque, comme dirait H. I. Marrou[10].

Un passage célèbre du *Protagoras* résume une idée par la suite souvent reprise à propos de cette éducation élémentaire, tout en prouvant combien Platon reste fidèle au système et aux méthodes pédagogiques, traditionnelle-

---

4. *Rép.* 536 d.
5. *Lois* 659 d-e; 673 a; *Rép.* 401 a sqq.
6. *Rép.* 521 d-e; 376 e.
7. *Timée* 88 b-c.
8. Ibid. 87 e-88 a; cf. A. E. Taylor, *Commentary on Plato's Timaeus*, Oxford 1962, pp. 622 sqq.
9. *Timée* 88 c; *Lois* 790 a-e.
10. H. I. Marrou, *Hist. de l'Éduc., op. cit.* p. 118.

ment appliquées dans l'enseignement athénien[11]. Après les premières années d'enfance[12] consacrées aux jeux pratiqués entre garçons et filles dans les jardins d'enfants bien surveillés[13], l'éducation proprement dite commence à sept ans. Dans cet enseignement élémentaire, le rôle principal revient à la gymnastique et à l'athlétisme, afin de former le corps et préparer les hommes à la guerre, ainsi qu'à la musique, afin de cultiver l'esprit aux moyens des sons, de la danse, de la poésie et autres études littéraires[14].

Dans l'athlétisme et l'exercise du corps, Platon espère développer les sentiments nobles, tels le courage et la fierté. Par contre, la Musique (science des Muses) est destinée à entretenir chez l'individu douceur et civilité[15]. La danse qui relève aussi bien de la Musique que de l'effort physique a une valeur éducative et morale essentielle[16], en tant qu'elle contribue à assurer l'eurythmie et la maîtrise de l'élément instinctif et non-rationnel de l'homme.

Pour atteindre l'objectif qu'il assigne à cet enseignement élémentaire —l'accès à la droite raison et l'accoutumance graduelle de l'individu à l'équilibre intérieur— Platon ne trouvera pas de meilleur moyen que le recours à l'orchestique. Dans les *Lois*, il va même jusqu'à déclarer que l'ensemble de la chorée est le tout de l'éducation[17]. La danse, expression de joie (*choros* = *chara*) et hommage suprême à la divinité, forme en même temps les beaux corps et les esprits équilibrés. Ainsi, l'homme bien équilibré et bien éduqué est celui qui a pratiqué l'art du choeur. L'initiation à l'orchestique constitue l'essence de la bonne éducation[18]. «Ὁ μὲν ἀχόρευτος ἀπαίδευτος ... τὸν δὲ πεπαιδευμένον ἱκανῶς κεχορευκότα».

En ce sens, la «paideia» dans la Cité platonicienne devient une nourriture appropriée de l'âme, «ὀρθὴ τροφή», permettant au citoyen de s'accomplir, en apprenant à commander[19] et à obéir avec justice.

Pour Platon éducateur, le milieu dans lequel l'enfant est éduqué est donc

---

11. Ibid. 118-119.
12. *Protagoras* 325 e-326 c.
13. *Lois* 793 e-796 d; 643 b-c.
14. H. I. Marrou, *op. cit.* pp. 119-120; cf. E. Moutsopoulos, *La Musique dans l'oeuvre de Platon*, Paris 1959, pp. 115 sqq.; G. Prudhommeau, *La danse grecque antique*, Paris 1965, pp. 340 sqq.; L. Sechan, *La danse grecque antique*, Paris 1930, pp. 40 sqq.; G. M. A. Grube, *Plato's thought*, *op. cit.* p. 235 sqq.; R. L. Nettleship, *Lectures on the Republic of Plato* (2e éd.), New-York 1968, pp. 77-130; *Rép.* 410 a-427 a; 522 a.
15. *Rép.* 410 b-412 a.
16. *Lois* 653 d sqq.
17. Ibid. 672 e : «Ὅλη μέν που χορεία ὅλη παίδευσις».
18. Ibid. 654 a-b.
19. Ibid. 643 c-e.

d'une importance capitale. Celui-ci doit être, dès le départ, élevé dans le culte de la beauté, l'harmonie, le rythme et l'ordre doivent à son insu le conduire à l'accord intérieur et à la conquête de la raison (*logos*)[20]. L'attrait pour la beauté doit se développer aussi spontanément que la répulsion en face de la laideur.

Platon est, une fois de plus, persuadé que la première éducation conditionne toute la vie, devenant par là même une seconde nature capable de transformer le corps, la voix et enfin l'esprit[21]. Ayant reconnu cette influence de l'éducation sur l'individu, le premier souci de celle-ci sera de créer des habitudes salutaires chez celui qui y sera soumis. C'est la raison pour laquelle la Musique aura dans cet enseignement préalable pour fonction de sensibiliser l'âme aux privilèges de la Vertu[22].

Toutes les dispositions réglementaires imposées par Platon aux différents corps des institutions pédagogiques —éduqués, éducateurs, artistes-créateurs— iront donc dans le sens de cette mission d'une «paideia» conçue comme science du discernement de ce qu'il convient d'aimer et de pratiquer dans la vie[23].

Aussi, nous faut-il maintenant analyser le contenu de ce programme d'enseignement. Rappelons, tout d'abord, que cette préparation éducative procède par cycles. Les enfants des deux sexes, de trois à six ans, seront soumis à une éducation commune, axée sur les activités ludiques. Leur surveillance sera confiée à des nourrices spécialement choisies à cet effet, qui, à travers des contes, des fables et des chants, doivent éveiller dans l'âme les qualités morales[24]. La séparation des deux sexes intervient à sept ans, les garçons s'initient alors à l'équitation, au maniement de l'arc, du javelot et de la fronde; les filles imitent les garçons dans le maniement des armes[25]. La période de dix à treize ans est consacrée aux lettres et à la lecture auprès du *grammatiste*. De treize à seize ans, l'éphèbe suit avec les citharistes une instruction musicale approfondie, méthodique et régulière[26].

Il faut remarquer que chaque cycle éducatif comporte un enseignement des mathématiques élémentaires: arithmétique, calcul, géométrie etc...[27]. Les

---

20. *Rép.* 401 a-d.
21. Ibid. 395 d.
22. Ibid. 401 a et suiv.
23. Ibid.
24. *Lois* 653 b.
25. *Lois* 793 e-794 d; 659 e; Sur l'importance de la stabilité des jeux: *Lois* 787 a-c.
26. *Rép.* 377 a; *Lois* 659 e.
27. H. I. Marrou, *op. cit.* pp. 120-124.

mathématiques serviront de critère de sélection pour les meilleures natures, dignes d'accéder aux disciplines philosophiques. Ces sciences mathématiques devront préparer l'âme à sa conversion en lui donnant le pouvoir de contempler non plus *les ombres des objets réels* mais *la réalité elle-même*[28]. Celles-ci, c'est-à-dire l'Arithmétique, la Géométrie, l'Harmonique et l'Astronomie, (le Quadrivium du sophiste Hippias et des pythagoriciens repris au Moyen-Age) sont à la base du programme scientifique des candidats-philosophes, après une période d'interruption entre dix-sept et vingt ans, consacrée au service militaire. Nous entrons là dans le cycle supérieur[29].

Dix ans plus tard, c'est-à-dire, à trente ans, au terme du cycle des mathématiques supérieures[30], on peut aborder la science par excellence, la dialectique, qui seule permet l'accès à la vérité. C'est à cinquante ans seulement, après tant de contrainte, de discipline et de tentations vaincues, que ceux qui auront pu venir à bout de toutes ces épreuves, parviendront enfin à la vision en soi du Bien Suprême. D'où cette conclusion : il faut cinquante ans pour faire un homme[31]!

La dialectique, science et instrument par excellence du philosophe, parachève donc cette «paideia», comme connaissance du Bien et détermination objective de l'Être et des Valeurs[32].

Voyons donc quelles en sont les voies et les méthodes ainsi que les principes philosophiques sur lesquels elle se fonde.

Nous savons que la réalisation de l'homme tend vers la pleine maîtrise de son intelligence, en tant qu'elle doit, sinon parvenir à l'absolue pureté, du moins s'affranchir de la matière sensible et de la servitude des passions, condition que réalise, nous l'avons vu, l'éducation, même dans ses formes les plus élémentaires.

Il conviendra donc de dépasser ce niveau de la connaissance empirique, puisque le regard intelligible, l'oeil du «Noûs», ne peut se tourner vers la lumière qu'avec le corps tout entier et la conversion totale de l'âme, «ξὺν ὅλη τῇ ψυχῇ»[33]. Tout attrait pour le sensible doit disparaitre pour permettre le véritable éveil de l'intelligence. Si les tendances instinctives ne sont pas disciplinées, l'intelligence, au lieu d'être un facteur de libération, peut, en effet, conduire à la perversion. Le rôle de l'intelligence est de déjouer les pièges de

---

28. *Rép.* 521 c; 532 b-c.
29. Ibid. 537 b.
30. Ibid. 537 a-c; *Lois* 818 d; cf. F. A. G. Beck, *op. cit.*, pp. 208 et suiv.
31. *Rép.* 539 d-540 c.
32. Ibid. 532 a sqq.
33. Ibid. 518 c.

l'égoïsme, sinon en recourant à ses propres ressources, elle est non seulement capable de servir les intérêts inférieurs, mais encore de les légitimer[34].

Comment prévenir ce danger? Par une méthode pédagogique fondée sur un idéal de Raison, venant secourir une âme tourmentée et encore soumise à un intellect impur[35]. C'est donc par une série des sélections successives correspondant à la superposition des cycles que la «paideia» platonicienne permettra l'ascension progressive vers l'intégration totale de la personnalité du sujet éduqué[36].

Avant d'aborder l'instance suprême, la dialectique, voyons donc rapidement comment les mathématiques, à titre de stade intermédiaire, préparent l'esprit du philosophe et l'introduisent à ce niveau supérieur de la Connaissance.

Les Mathématiques

Platon, dans son souci de bien choisir et préparer en même temps les futurs candidats-philosophes —dont le meilleur instrument de travail sera la dialectique— fait appel aux sciences du Nombre. Ce recours aux Mathématiques trouve sa justification dans leur caractère universel, dimension essentielle à la vie théorétique à laquelle le philosophe est appelé. C'est sur la base de cette discipline fondamentale que seront selectionnés ceux qui se destinent à la philosophie[37]. Mais comment Platon envisage-t-il la fonction préparatoire et probatoire des Mathématiques? En quoi réside ce pouvoir qu'elles ont d'être la véritable «propaideia» des futurs gouvernants?

Le VIIe livre de la *République*, qui traite de cette question et qui, ne l'oublions pas, s'ouvre avec le mythe de la Caverne, charge précisément ces sciences du Nombre d'opérer la conversion de l'âme, tout en l'aidant à passer du jour nocturne au jour authentique, c'est-à-dire, du monde des ombres sensibles à la lumière du réel lui-même[38].

On retrouve là le caractère privilégié de la science des Nombres hérité de la tradition pythagoricienne avec cependant une modification de son statut, qui cesse d'être ontologique pour devenir logique. En effet, chez les Pythago-

34. *Banquet* 210 a-212 a.
35. *Rép.* 536 c-539 d.
36. Ibid. 535 a sqq.; 536 d sq.
37. Ibid. 526 c; H. I. Marrou, *Histoire de l'Éducation.... op. cit.* pp. 122-126; W. Jaeger, *Paideia* (vol. II), *op. cit.* p. 300 sq.
38. *Rép.* 521 c; 532 a-b.

riciens dont Platon s'inspire, le Nombre tenait la place du principe d'être, et la science mathématique jouait le rôle d'une métaphysique cosmologique. Par contre, chez Platon, le nombre devient un élément d'intelligibilité, un rapport pur, et la mathématique une science spéciale, mise au service de la dialectique, conçue comme la science de différents genres de l'Être. Le philosophe athénien retient des Pythagoriciens, considérés par lui comme les spécialistes dans le domaine des sciences du Nombre, ce qui peut l'aider à saisir et à comprendre le Cosmos, leur principal mérite étant toutefois de conduire à la spéculation dialectique. Ainsi, nous comprenons pourquoi les idées suprêmes du Bien, du Beau et du Juste vont se substituer aux sciences mathématiques après un long séjour de dix ans chez ces dernières.

Ce qui distingue les sciences du Nombre des techniques particulières artisanales, c'est que leur champ d'application est universel[39]. C'est de là qu'elles tirent leur valeur pédagogique conçue comme capacité d'initiation rationnelle au Bien[40]. La conversion de l'intelligence, par le détour du sensible vers l'intelligible[41], est atteinte au moyen de l'exercise et de l'accoutumance[42]. Cet exercice intellectuel «donne à l'âme un élan vers le monde d'en haut, et la force de résonner sur les nombres eux-mêmes»[43], «il oblige l'âme à se servir de la pure intelligence pour atteindre la vérité en soi»[44]. Le souci majeur de Platon est le dépassement des données des sens et du devenir, afin de parvenir à l'Essence-même. Comme il l'affirme à plusieurs reprises, ce qui fait l'objectif de l'éducation du philosophe, c'est de le faire accéder à une vision plus claire du Bien. Or, l'Arithmétique, la Géométrie, l'Astronomie, la Stéréométrie, l'Harmonique, sciences mathématiques de la *République*, cultivées non pas à des fins pratiques mais théoriques, obligent l'âme à se tourner vers la demeure du plus heureux des Êtres (Bien). Elles entretiennent l'esprit philosophique dans la connaissance de ce qui est éternel et vit pour toujours, «ἀεὶ ὄν»[45].

La méthode envisagée dans la *République* est celle de la mathématique appliquée, utilisant les définitions *a priori* de la mathématique pure. Les exemples tirés de l'Astronomie et de l'Harmonique servent à illustrer cette

---

39. Ibid. 522 b.

40. Ibid. 522 e, 526 d; 527 d; 531 d; 536 d.

41. Ibid. 521 d; «ψυχῆς ὁλκὸν ἀπὸ τοῦ γιγνομένου ἐπὶ τὸ ὄν» 524 e; «ὁλκόν... ἐπὶ τὴν οὐσίαν» 525 c; «μεταστροφῆς ἀπὸ γενέσεως ἐπ' ἀλήθειαν» 527 b.

42. Ibid. 518 e.

43. Ibid. 525 d.

44. Ibid. 526 b.

45. Ibid. 526 e-527 b.

démarche. L'Astronomie permet l'accès, par delà la simple observation des mouvements célestes, à l'étude des rapports intelligibles et de l'ordre invisible, «ὅν τε... καὶ ἀόρατον»[46].

A l'Astronomie nautique —qui se borne à la description des mouvements du ciel, à savoir le lever et le coucher du soleil, des planètes, de la lune et des constellations, afin de procurer des renseignements utiles à la navigation et à l'agriculture—, la *République* oppose l'Astronomie mathématique, c'est à dire, celle qui dépasse le simple niveau empirique au profit des problèmes que pose le caractère illusoire des corps célestes[47]. Le véritable objet de l'Astronomie n'est pas de nature mécanique, mais de nature intelligible et idéale.

Il en est de même pour l'Harmonique. Platon reproche aux deux écoles musicales de son temps, les empiristes et les pythagoriciens-mathématiciens, de rester attachés aux seuls procédés empiriques et mécaniques: empiriques pour les premiers et mécaniques pour les seconds[48].

Les empiristes sont désavoués par Platon parce qu'ils adoptent comme critère de l'étude des intervalles le plaisir de l'oreille et non pas la juste proportion des rapports; «ὧτα τοῦ νοῦ προστησάμενοι»). Ces musiciens se basent sur la fonction de la note et prétendent mesurer les intervalles en les décomposant en éléments audibles. Pour mesurer un intervalle par le nombre des éléments qu'il contient, «σμικρότατον ... διάστημα ᾧ μετρητέον», ils essaient de trouver le plus petit intervalle perceptible[49].

Par contre, les pythagoriciens-mathématiciens, mesurent les intervalles en fonction de la longueur des cordes qui les produisent, à partir de l'*arché* (point de départ d'un système), le monocorde traditionnel de leur École[50]. Cette méthode, plus rationnelle, essaie de traduire les intervalles en termes de rapports numériques. Malgré le rationnalité de ce procédé, Platon reproche aux harmoniciens de se borner à la seule recherche des relations numériques, sans pour autant s'élever «jusqu'aux problèmes qui consistent à se demander quels sont les nombres harmoniques et ceux qui ne le sont pas et d'où vient entre eux cette différence»[51].

Mais ce travail est qualifié de transcendant (*daimonion*), aboutissant à la découverte du Bien et du Beau[52]. Il s'agit là de la transcendance telle que

46. Ibid. 529 a-b.
47. J. Moreau, *Le sens du Platonisme*, Paris 1967, p. 121 sq.
48. *Rép.* 529 c-d.
49. Ibid. 531 a.
50. Ibid. 531 a-b.
51. Ibid. 531 c.
52. R. L. Nettleship, *Lectures on the Republic of Plato*, *op. cit.* pp. 263-277.

Platon l'exposera dans le *Timée*, par la recherche au delà des phénomènes de la nature même des choses, et l'interprétation de la structure du Cosmos.

On le voit donc, il ne peut exister de science du monde sensible. Le sensible est un simple point de départ et souvent approximatif; il peut être également un champ d'application, mais jamais un modèle de référence noétique. Ainsi, les sciences mathématiques doivent reconstruire sur le plan intelligible la donnée empirique, à partir des définitions et d'hypothèses déterminées *a priori*. On parvient à rendre compte de la réalité objective des phénomènes par leur propre dépassement. C'est ainsi qu'il faut interpréter les propos de Socrate dans le *Phédon*: gêné par l'ambiguïté et les vues empiriques et contradictoires des physiciens d'alors, déçu par la mécanique anaxagoréenne, il condamne, une fois pour toutes, les explications à caractère empirique[53].

De toutes les disciplines, se sont les sciences des Nombres qui se rapprochent le plus de ce mode de vérité se rapportant aux notions abstraites. Il y a, bien sûr, les mathématiques qui s'adressent à la vie pratique, comme nous l'avons vu, mais il y a aussi les mathématiques philosophiques qui traitent des figures abstraites et des unités égales et homogènes[54]. On le voit donc, le nombre vrai, la figure vraie et enfin le mouvement vrai, n'ont rien de sensible[55]. C'est dans ce sens que les sciences mathématiques constituent la meilleure préparation à la dialectique, ayant, tout comme cette dernière, comme objet d'étude l'Être immuable, soustrait au devenir périssable.

Ainsi, toute discipline promue au rang de science, doit partir du Nombre[56]. Le *Philèbe*, parlant en ce sens, va jusqu'à déclarer qu'il existe même la sphère en soi[57]. La *République* affirme textuellement que les choses mathématiques sont perçues de la même manière intuitive que les Idées[58]. Il s'agit d'une seule et même réminiscence[59], à cette différence près, que la dialectique se rapporte directement à l'essence (*ousia*) et les mathématiques à la formation (*génésis*) de l'essence; c'est-à-dire un devenir purement essentiel[60].

La différence entre mathématiques et dialectiques réside donc dans le fait, que malgré la pureté intelligible du processus mathématique, ce dernier s'exerce à travers les hypothèses et les possibilités. Par contre, la dialectique

53. *Phédon* 99 e.
54. *Philèbe* 56 d sqq.
55. *Rép.* 529 d; 527 b.
56. *Philèbe* 55 e.
57. Ibid. 62 b.
58. *Rép.* 525 a.
59. *Phédon* 73 a; *Ménon* 82 b sq.
60. G. Rodier, *Études de Philosophie grecque*, Paris 1969, pp. 39-48.

dépasse, en les intégrant, le possible et l'hypothétique pour accéder au principe absolu, l'au-delà de toute hypothèse (*anhypothétique*) et au delà de toute essence[61].

Le VIe livre de la *République* apporte d'ailleurs certaines précisions sur cet aspect de la question. Pour Platon, il y a deux sections de l'intelligible: la première correspond au moment ou l'âme se sert des images des modèles et développe sa recherche sur la base d'un ensemble d'hypothèses conduisant à une conclusion; la seconde section correspond à cette démarche de l'âme par laquelle celle-ci poursuit sa quête de l'absolu par un enchaînement graduel des idées.

La première démarche, qui a pour point de départ la définition d'une possibilité sans chercher à savoir si cette hypothèse de travail correspond ou non à la réalité, consiste à démontrer le caractère nécessaire d'un principe hypothétiquement admis. C'est pour cette raison que ce processus conduit à la conclusion «τελευτὴ» et non pas au principe (*arché*)[62].

La seconde démarche, en revanche[63], ne s'en tient pas à la conclusion d'une possibilité, mais elle s'élève jusqu'au principe universel pour redescendre ensuite, jusqu'au dernier degré du réel[64].

Comme l'explique Platon lui-même, dans la suite du texte du VIe livre de la *République*, la connaissance dialectique de l'Être et de l'Intelligible, est plus claire, donc supérieure à celle des sciences mathématiques qui prennent les hypothèses pour principes. Platon utilise deux mots différents pour désigner ces deux modes d'accès à la vérité: *Dianoia*, connaissance discursive, pour les mathématiques et *Noûs*, intelligence, pour la dialectique. Par «dianoia» la *République* entend ce niveau situé entre l'opinion et l'intelligence. La hiérarchie ainsi instituée entre les différents niveaux du réel, a pour principe leur degré de participation à l'Être.

Cet effort de l'âme pour accéder au vrai met donc en jeu quatre types d'opération intellectuelle, dont la hiérarchie s'établit comme suit: la conjecture (*eikasia*), la foi (*pistis*), la connaissance discursive (*dianoia*), et enfin la dialectique (*noésis*)[65]. La connaissance gagne en clarté à mesure qu'elle s'élève

---

61. *Rép.* 511 a; 509 b.
62. Ibid. 510 a-b.
63. Ibid. 510 c-511 b; P. Crenet, *Les origines de l'analogie philosophique*, Paris 1948, pp. 172-175.
64. *Rép.* 511 b-c; 534 a.
65. Ibid. 511 c-e; A. J. Festugière, *Contemplation et vie contemplative selon Platon*, Paris 1967, p. 170 sqq.; D. Ross, *Plato's theory of ideas*, London 1966, p. 67 sqq.

dans les sphères du vrai. Ce degré de clarté (*saphéneia*) est le niveau de participation à la vérité.

En raison de leur statut intermédiaire ces disciplines mathématiques, que Platon désigne du nom de science, selon l'usage (*ethos*), devraient en réalité «porter un autre nom qui impliquerait plus de clarté que celui de l'opinion, plus d'obscurité que celui de science»[66]. Le titre de science, au sens plein du terme, doit donc être attribué à la seule dialectique, en tant qu'elle conduit, à l'exclusion de toute autre science, à la vérité.

Nous pouvons ainsi conclure, que l'éducation mathématique imposée au philosophe de la Cité platonicienne, doit lui permettre de dépasser le devenir sensible pour mieux appréhender l'intelligible. Ainsi, le futur philosophe finit par avoir une représentation objective des phénomènes, tout en s'exerçant au maniement des critères de vérité autres que ceux fournis par l'expérience; la vérité jaillissant de la pure intellection[67], on ne saurait donc conseiller de meilleure formation intellectuelle[68] que l'usage des Mathématiques, conçus comme propédeutique à la recherche du Bien[69].

La Dialectique

Ayant fixé le Bien comme fin suprême de l'éducation, Platon, contrairement aux Sophistes qui prétendent mettre la science dans l'âme, s'efforce de tourner l'oeil de cette dernière vers la lumière du Bien. Cette opération qui consiste à réorienter le regard de l'âme qui s'est laissée détourner loin du Vrai, c'est ce que Platon appelle science pédagogique. Ainsi, le passage de l'obscurité des choses périssables du devenir au rayonnement de l'Être-Bien par une progressive accoutumance, correspond à l'ensemble des cycles d'éducation tels que la *République* les décrit[70].

Les esprits philosophiques les plus éprouvés et les plus résolus[71], à

66. *Rép.* 533 d.

67. Ibid. 526 b; *Phédon* 66 d-e; J. Moreau, *Le sens du Platonisme*, *op. cit.* pp. 84-86, 135-136.

68. *Rép.* 531 d, 536 d.

69. *Phédon* 99 c: «Il ne faut pas s'imaginer (s'écrie Socrate dans une brillante métaphore) qu'on trouvera en dehors du Bien un Atlas plus vigoureux et plus immortel pour soutenir l'Univers; et, en toute certitude, c'est le Bien et le Nécessaire (*déon*) qui est le lien et la cohérence des choses»; A. J. Festugière, *Contemplation... op. cit.* pp. 176-177; V. Goldschmidt, *Les dialogues de Platon*, Paris 1963, pp. 295-297.

70. *Rép.* 518 c-d; 502 c-509 c; R. L. Nettleship, *Lectures...* pp. 212 sqq.

71. *Rép.* 539 d; cf. *Phèdre* 276 b-c.

l'âge de trente ans, et après avoir consacré dix ans à l'étude des mathématiques supérieures, peuvent enfin aborder la science proprement philosophique, la dialectique, celle qui leur permettra l'accès définitif à la vision du Bien. Cette épreuve dialectique durera cinq ans, avant que ne s'achève la formation du philosophe. Pendant encore quinze ans, il se mêlera aux affaires publiques, afin d'éprouver sa force morale et de mettre en pratique l'acquis de ses connaissances et sa maîtrise de la dialectique. C'est seulement à l'âge de cinquante ans que les philosophes qui auront su surmonter toutes les difficultés, tant sur le plan de la théorie que sur celui de la pratique, seront capables de posséder pleinement le Bien, pour pouvoir accéder à la haute magistrature, à la tête même de l'État.

Mais, revenons à la dialectique, *la meilleure leçon* et l'instrument par excellence du philosophe, le dernier échelon, avant la contemplation pure de l'Être. Le dialecticien est défini par le *Cratyle* comme «celui qui connaît l'art d'interroger et de répondre»[72]. Cela correspond aux procédés traditionnels[73], propres à Socrate, qui, selon la même démarche, tentait d'aboutir à la définition d'un terme[74].

Dans la *République*, la dialectique est également définie comme l'art de questionner et de répondre; elle est aussi une méthode, un procédé, une véritable science[75]. Le *Phèdre* la considère comme un voyage[76] ayant pour terme, «la connaissance de l'essence de chaque chose»; «λόγον ἑκάστου λαμβάνοντα τῆς οὐσίας». C'est par cette connaissance que la *République* désigne le vrai dialecticien[77]. Aussi devient-il l'homme qui «philosophe purement et avec justesse»[78].

Mais quelle est donc la nature (*tropos*) de la dialectique? en combien de genres (*eidè*) elle se décompose et quelles sont les voies (*odoi*) qu'elle suit[79]?

Ce sont toujours les mêmes expressions qui reviennent à travers les différents dialogues: l'essentiel de la dialectique consiste en un mouvement de rassemblement (*synagogè*) sous un principe unique des multiples genres de l'Être et en un mouvement de division rationnelle (*diairesis*), selon le même principe unique, des différentes espèces. Le premier mouvement de la méthode

---

72. *Cratyle* 390 c; *Rep.* 534 d; *Phèdon* 75 d; 78 d; *Lois* 893 a.
73. *Euthyphr.* 6 d-7 d.
74. Xénophon, *Mémor.* IV, 5, 12; R. L. Nettleship, *Lectures... op. cit.* pp. 278-282.
75. *Rép.* 532 b-534 d; W. Jaeger, *Paideia* (vol. II), pp. 309-312.
76. *Phèdre* 276 e.
77. *Rép.* 534 b.
78. *Soph.* 253 e.
79. *Rép.* 532 d-e.

dialectique est d'ordre ascendant; il monte d'une idée à l'autre jusqu'au Bien suprême. Au contaire, la division est une descente graduelle du monde intelligible au moyen de l'analyse et du raisonnement. Cela dit, nous pensons que la dialectique platonicienne a connu quelques variantes d'un dialogue à l'autre.

Le Philosophe athénien, fidèle à son Maître, suit dans ses premiers dialogues (les Socratiques) les procédés de la définition et de la généralisation. Les procédés propres à Socrate dans les *Mémorables* sont semblables à ceux, utilisés par Platon dans l'*Euthyphron*, *Lysis*, *Lachès*[80]. Mais, à partir du *Ménon*, Platon, ne se contente plus de la généralité d'une notion ou d'un concept et cherche à expliquer les rapports intelligibles qui constituent une idée ou forme intellectuelle; sa science cherche à rendre compte une nécessité logique. «...Les opinions vraies, tant qu'elles demeurent, il faut se féliciter, ne produisent que des avantages; mais elles ne consentent pas à séjourner longtemps et s'échappent bientôt de notre âme, de sorte qu'elles sont de peu de valeur, tant qu'on ne les a pas liées par un raisonnement de causalité (*aitias logismô*)... mais une fois qu'elles ont été ainsi liées, elles deviennent d'abord sciences et ensuite durables (*monimoi*); voilà pourquoi la science est supérieure à l'opinion droite; à la différence de l'opinion droite, elle est, une liaison (un enchaînement)»; «διαφέρει δεσμῷ ἐπιστήμη ὀρθῆς δόξης»[81].

Platon est ainsi amené à formuler sa doctrine essentielle des Idées, conçues comme des réalités en soi, «αὐτὸ ὅ ἔστι», indépendantes du monde sensible, et éternellement stables: toute connaissance vient d'un ailleurs, d'un monde autre que celui de l'expérience empirique, qui est le nôtre, et qui sans la doctrine de la Réminiscence nous resterait étranger. En ce sens, il est également nécessaire d'admettre que la théorie des Idées et celle de la Réminiscence sont indissociables[82]. La dialectique serait-elle donc l'instrument indispensable de la réminiscence? Le *Ménon*, le *Phédon* et le *Politique* l'attestent[83].

On le voit donc, la connaissance est une expérience transcendante. Cette expérience s'effectue au moyen de la vue de l'âme, suivant l'analogie établie par Platon entre l'organe de la vue (oeil) et celui de la connaissance (*noûs*): l'exercise et l'aptitude à voir est aussi l'exercise de la raison, l'aptitude à connaître[84].

---

80. G. Rodier, *Études de Philosophie Grecque*, Paris 1922, pp. 52-53.
81. *Ménon* 97 e-98 a; cf. *Phédon* 79 a.
82. *Phédon* 75 c-76 e.
83. *Ménon* 84 c-d; 85 c-e; *Phédon* 101 d sqq.; *Politique* 277 d sqq.
84. *Rép.* 508 c sqq.

La clarté[85] est donc chez Platon une preuve de connaissance et de vérité[86]. Plus nous voyons clair, plus nous sommes dans le vrai[87]; mais cette clarté n'est pas de l'ordre du visible mais de l'ordre de l'invisible.

L'expérience intelligible diffère fondamentalement de celle du monde sensible; elle se déroule dans un espace immatériel, comme l'affirme le *Phèdre*[88]. Aussi le *Timée* exorte-t-il celui qui contemple à «se rendre semblable à l'objet de sa contemplation, en conformité avec la nature originelle (*archaia physis*) et que, s'étant ainsi rendu pareil à elle, il atteigne pour le présent et pour l'avenir, l'achèvement parfait de la vie que les dieux ont proposée aux hommes»[89]. Un tel projet suppose le rejet des mouvements du temps linéaire irréversible au profit d'un retour aux mouvements du temps cyclique correspondant aux révolutions circulaires et aux pensées du Tout. Ce passage de la linéarité à la circularité des révolutions s'effectue par la connaissance des mouvements et des harmonies du Tout[90].

L'homme retrouve de cette manière sa dimension céleste, il redevient une plante céleste, «φυτὸν οὐράνιον»[91]. Il s'agit de cette fuite dont parlait déjà le *Théétète*, en brossant le portrait du philosophe; évasion hors du monde de la génération et assimilation, dans la mesure du possible, à la nature divine «φυγὴ ὁμοίωσις θεῷ κατὰ τὸ δυνατόν»[92]. C'est dans cet effort de réconversion que réside toute l'entreprise philosophique.

Ainsi que nous l'avons déjà dit, à propos de l'étude du rapport mathématique-dialectique, cette dernière doit dépasser le caractère hypothétique et la certitude simplement logique des principes mathématiques[93]. En fait, elle doit procéder à la réstructuration des éléments constitutifs de l'essence et de la nature de l'Universel, selon le schéma rationnel de la double démarche ascendante et descendante qui lui permet de passer d'une forme intelligible à une autre pour retrouver ensuite l'enchaînement des conséquences indépendamment de toute référence aux données empiriques[94].

La démarche de la dialectique ascendante passe donc par de différents modes de connaissance (nom, définition, image, science) qui ne sont pas for-

85. Ibid. 508 d-509 a.
86. Ibid. 509 b.
87. Ibid. 478 c sqq., 508 c sqq.
88. *Phèdre* 247 b-e.
89. *Timée* 90 d; cf. 88 c-89 a.
90. Ibid. 90 c-d; cf. *Epinomis* 986 a sqq.; 990 b sq.; 991 sq.
91. *Timée* 90 a.
92. *Théétète* 176 c.
93. *Rép.* 511 b-c; cf. 533 d-e.
94. *Rép.* 511 b-c, 532 a; *Politique* 287 a.

cément des niveaux dialectiques; car, «c'est l'exercise de tous ces modes, montant et descendant de l'un à l'autre qui à grande peine arrive à créer la science»[95]. Ainsi, le texte de la *République*, cité plus haut, confirme les autres textes platoniciens[96]. Le *Cratyle*, le *Phèdre*, le *Politique*, le *Sophiste*, le *Philèbe*, la *VIIe Lettre*, expriment des vues presque identiques sur la question de la dialectique.

Le *Phèdre* fixe pour objectif à la dialectique de ramener à une Idée ce qui est en mille endroits disséminé, par le recours à la définition et un effort vers une vision d'ensemble; ensuite, de diviser de nouveau selon l'ordre des Idées jusqu'à l'espèce indivisible. Cela doit se faire avec rigueur, conformément à l'articulation naturelle des choses[97]. Il s'agit d'abord, par une vision synoptique, de rassembler puis de diviser[98]. L'aptitude à la synopsis est le propre du dialecticien-philosophe de la *République* et des membres du Conseil Nocturne des *Lois*[99].

«La dialectique consiste à gravir une série d'échelons, en chacun desquels s'opère une unification de la multiplicité déterminée qui caractérise cet échelon, une sorte de rassemblement synoptique»[100] écrit L.Robin dans la notice de son édition du *Banquet*. Le *Banquet* résume la totalité de la méthode dialectique[101].

La révélation de la beauté ne vient que soudainement «ἐξαίφνης», après toutes les disciplines propédeutiques qui servent de médiations dialectiques. Il s'agit des degrés initiatiques comparables aux Mystères, dont l'initiation parfaite est l'Époptie, la vision du Beau en soi[102].

Il en est de même, à propos de la dialectique, pour le *Philèbe*[103]. Le *Sophiste* s'exprime de la même manière, en définissant et en opposant l'une à l'autre les deux voies dialectiques[104].

Cette science du discernement et de l'articulation des genres de l'Être (la Dialectique) est le don du seul philosophe qui contemple en toute pureté et en toute justice. C'est à ce niveau que se situe la vraie hauteur de la réflé-

95. *VIIe Lettre* 343 e.
96. *VIIe Lettre* 324 a-d; cf. V. Goldschmidt, *Les dialogues de Ptaton*, *op. cit.* pp. 1-2; V. Brochard, *Études de Philosophie ancien ne et moderne*, Paris 1966, pp. 113-150.
97. *Phèdre* 265 d-e; 277 b; cf. *Lois*, 965 b.
98. *Phèdre* 266 b; cf. *Cratyle* 387 a; *Politique* 285 sq; 287 c.
99. *Rép.* 537 c; *Lois* 965 b; cf. V. Brochard, *Études de Philosophie... op. cit.* pp. 151-168.
100. L. Robin, *Notice du Banquet*, p. XCIV.
101. *Banquet* 211 c.
102. Ibid. 210 a-e; cf. A. J. Festugière, *Contemplation... op. cit.* pp. 164-166.
103. *Philèbe* 16 d.
104. *Sophiste* 253 c-e.

xion philosophique, par opposition à la démarche sophistique qui va chercher refuge, d'après Platon, dans l'obscurité du non-être[105].

Mais la grandeur du philosophe[106] réside non seulement dans son pouvoir d'accéder à la compréhension du sens de la dialectique, mais également dans sa capacité à la mettre en oeuvre; «δηλῶσαι μεν οὐ πάνυ χαλεπὸν χρῆσθαι δὲ παγχάλεπον»[107]. L'importance qui est reconnue à la dialectique en fait la pierre angulaire et le couronnement «θριγκός», de toutes les sciences[108]. L'exercice donc de la dialectique exige des hautes qualités intellectuelles, morales et souvent physiques. Seule une nature philosophique, au sens platonicien du terme, douée d'un grand pouvoir de synthèse, peut entreprendre une telle étude qui le mènera au sommet de la Vérité et le fera descendre de nouveau dans la Caverne, afin de prendre en main le destin de la Cité[109].

Ainsi, le *philo-sophe* est défini comme celui qui possède le vrai objet de la connaissance, c'est-à-dire l'être et le vrai, l'essence de toute réalité: ses rivaux ne sont que des *philo-doxes*, amis de l'opinion[110].

Mais l'accès à la pureté[111] absolue de l'Être n'est réservé qu'à celui qui s'est complètement purifié. «N'être pas pur et cependant toucher à ce qui est pur, il est à craindre que ce ne soit pas permis»[112]. Le sanctuaire sacré des Essences est seulement accessible à ceux qui ont dépouillé leur esprit de toute souillure. La dialectique débouche donc sur une *catharsis* du sensible, comme l'explique le *Phédon*, là où il est dit que la philosophie est un exercice pour la mort (*mélétê thanatou*)[113]. La mort de quoi? Mort du corps et de tous les sens, donnant ainsi la vie à l'âme débarassée de son enveloppe corporelle, et disposée à la contemplation des pures réalités intelligibles (*théoria*)[114].

---

105. Ibid. 253 e-254 b.

106. Ibid. 254 a; cf. R. J. Festugière, *Contemplation... op. cit.* pp. 164 sqq.

107. *Philèbe* 16 b; cf. R. L. Nettleship, *Lectures... op. cit.* p. 282 sq; G. Rodier, *Études de Philosophie Grecque, op. cit.* pp. 67-73.

108. *Rép.* 534 e.

109. Ibid. 485 a-487 a; 535 b-541 b; *Théétète* 173 a sq.; *Phédon* 90 b-c; cf. R. L. Nettleship, *Lectures... op. cit.* pp.. 289-293; W. Jaeger, *Paideia* (vol. II), pp. 312-320; A. J. Festugière, *Contemplation..., op. cit.* pp. 158-164.

110. *Rép.* 479 a-480 a; cf. *Théétète* 173 e; 176 a.

111. *Phédon* 65 e-66 a; cf. S. Petrement, *Essai sur le dualisme chez Platon, les Gnostiques et les Manichéens*, Paris 1947, pp. 107-125.

112. *Phédon* 67 b.

113. Ibid. 67 d-e; 81 a.

114. A. J. Festugière, *Contemplation... op. cit.* pp. 123-156; *Phédon* 63 e-69 d; 77 e-82 a, 82 c-84 b.

Le Bien suprême est dans le monde intelligible ce que le soleil est au monde sensible[115]. Mais le rapport de l'intelligible au sensible étant transcendant, seul l'oeil de l'âme purifiée peut regarder et contempler le soleil du Bien. Telle sera la signification de la délivrance et de la lente ascension des prisonniers hors de la Caverne. Ce mythe ne fait qu'illustrer, en un saisissant raccourci, la montée des âmes vers les essences intelligibles et jusqu'à leur source[116].

N'est-ce pas là une représentation allégorique du processus dialectique, tout comme l'était l'initiation érotique de Socrate par Diotime vers la Beauté en soi dans le *Banquet*, et, comme l'était encore à sa manière, le mythe de l'attelage ailé, conduisant aux spectacles bienheureux des merveilles des lieux supra-célestes, dans le *Phèdre*[117]?

La dialectique n'est donc pas un instrument de persuasion et de dispute. Ayant comme objectif la vérité en soi, elle peut l'atteindre au moyen du dialogue intérieur, conduisant à l'accord avec soi-même[118]. Cet accord intérieur sera le dernier refuge du philosophe-dialecticien, contre toutes les formes d'adversité. Il s'agira alors, d'un repli sur soi-même, vers cette cité intérieure que seul le philosophe porte en lui, «τὴν ἐν αὑτῷ πολιτείαν»[119]. Là, se trouve toute la grandeur et la solitude du philosophe, au milieu de l'incompréhension générale «φιλόσοφον πλῆθος ἀδύνατον εἶναι»[120].

Le philosophe platonicien reste fidèle à la pureté et à l'amour philosophiques[121], sans jamais se compromettre avec les Idées et les Mystères reçus; sans détériorer ni même froisser les ailes retrouvées de son âme, selon l'expression du *Phèdre*[122]. Le philosophe est à la fois le gardien, le chantre et le héraut du Logos[123]. Son amour n'est qu'un enfantement dans la Beauté, tant sur le plan physique que spirituel[124]. Le discours du philosophe plonge ses racines dans l'Océan du Beau et ses pensées naissent de son inépuisable aspiration à la connaissance suprême[125]. La fascination et la magie du langage

115. *Rép.* 508 c.

116. *Rép.* 514 a et suiv.; J. Moreau, *Le sens du platonisme*, *op. cit.* pp. 161-175.

117. L. Robin, *La théorie platonicienne de l'amour* (nouv. éd.), Paris 1964, pp. 179-187.

118. *Théétète* 189 e; 154 d-e; *Phédon* 100 d-e; *Charmide* 166 c-e; *Lois* 893 a.

119. *Rép.* 591 e.

120. Ibid. 494 a.

121. *Phèdre* 249 a: «τοῦ φιλοσοφήσαντος ἀδόλιως ἢ τοῦ παιδεραστήσαντος μετὰ φιλοσοφίας».

122. Ibid. 249 c-251 c.

123. Ibid. 257 b; 259 b-e; 278 c; 277 c.

124. *Banquet* 206 b.

125. Ibid. 210 b-d.

philosophique ont, sur les jeunes âmes qu'elles atteignent, l'effet d'une stimulante morsure.

L'Alcibiade du *Banquet* compare le verbe du philosophe aux délires et aux transports dionysiaques. Tel était l'effet de la présence de Socrate, de l'homme-modèle de la philosophie[126]. C'est pour cette raison que la philosophie est une sorte d'Initiation Secrète. «Aie donc l'oeil ouvert, et veille à ce qu'aucun des non-initiés ne nous entende»[127], dit Socrate au jeune Théétète. Comme pour les Initiations le but recherché était la transformation de l'homme par la révélation de la Vérité, de même la philosophie vise le dépouillement de la personne par l'abandon des anciennes habitudes, dans un élan d'identification à la divinité[128], car, pour le philosophe «c'est la pensée droite qui purifie»[129].

Pour Platon, le plus grand mal de l'âme qui puisse exister est donc l'ignorance. C'est vers l'enseignement du philosophe que l'âme ignorante doit se tourner pour se purger de ses fautes et de ses maux[130], afin de retrouver sa vocation originelle de contemplation directe et pure des Intelligibles[131]; c'est-à-dire: le Bien par la *République*[132], l'ordre du Ciel pour le *Timée*[133], ou l'ordre du Tout pour les *Lois*[134].

L'âme du philosophe ne fait que «suivre Dieu» «ξυνακολουθεῖν τῷ θεῷ», comme il est écrit dans les *Lois*[135], restant ainsi fidèle à la doctrine de l'assimilation au Divin, «ὁμοίωσις θεῷ», telle qu'elle est énoncée dans le *Théétète*[136]. C'est ainsi que le philosophe platonicien et ceux de sa trempe, avant de s'engager dans l'action, doivent se consacrer intensément à la vie contemplative. On retrouve là le mode d'existence théorétique tant valorisé par l'Académie platonicienne et ses disciples.

126. Ibid. 218 a-b, 21 d et suiv.; cf. *Phèdre* 249 c-d, 245 b-c.
127. *Théétète* 155 e.
128. Ibid. 168 a, 176 c.
129. *Phédon* 69 c.
130. *Sophiste* 226 a-231 b; cf. *Politique* 293 d; 303 d; 308 c; *Lois* 790 d sqq.
131. A. J. Festugière, *Études de Philosophie Grecque*, Paris 1971, pp. 245-247, 155, 117-137.
132. *Rép.* 505 a et suiv.
133. *Timée* 89 d-90 d; cf. *Rép.* 527 a sq.; *Lois* 817 e; 822 d.
134. *Lois* 903 b et suiv.
135. Ibid. 716 b.
136. *Théétète* 176 b; cf. *Lois* 716 c- d.

La «praxis» du philosophe

Le Socrate du *Gorgias*, après avoir exalté l'ordre cosmique et l'égalité géométrique, régnant parmi les dieux comme parmi les hommes, invite Calliclès à réunir en un tout la vie contemplative et la vie politique. Seule la méditation profonde concernant les choses en soi, les nombres et les idées, donne tout son sens à l'action politique[137].

Mais, pour être plus fidèle à l'esprit du Platonisme, cette question relative à la vie publique du philosophe doit être examinée à la lumière d'un texte des *Lois*, particulièrement surprenant. «Les affaires humaines ne sont pas dignes d'une attention bien sérieuse, mais c'est pour nous une nécessité que de les traiter sérieusement: tel est notre triste sort»[138]. La suite du texte développe ce thème, en reprenant une image déjà utilisée dans le premier livre des *Lois*, celle de l'homme considéré comme une marionette pour l'amusement des dieux[139].

Esprit de résignation et lassitude du vieux Platon des *Lois*[140], après la cigüe de Socrate et les expériences décevantes à la cour de Denys? Non! Cela correspond à la vision du monde d'un Platon qui, bien que philosophe, n'oublie rien de son statut d'Athénien, ni de ses devoirs civiques.

«Celui qui vraiment applique son esprit aux êtres réels n'a point de goût à regarder en bas vers les affaires des hommes...», déclare la *République*[141]. Il est pénible pour le philosophe-contemplateur des réalités immuables, qui ne commettent ni ne subissent l'injustice, et, qui obéissent à la raison et à l'ordre, d'entrer dans les querelles et les rivalités des hommes. Ceux qui ont vu les spectacles divins du monde intelligible, ne consentent plus à s'occuper des misères humaines: «Non, c'est vers là haut que leurs âmes désirent à se porter»[142]. Mais pourquoi donc, doivent-ils redescendre, malgré la misère qui les attend[143]?

Pour la cité platonicienne, le bonheur n'a qu'un sens, non pas en restant particulier mais en devenant universel[144].

---

137. *Gorgias* 527 d.
138. *Lois* 803 b.
139. Ibid. 644 d-e.
140. Ibid. 803 c.
141. *Rép.* 500 b.
142. Ibid. 517 c-d.
143. Ibid. 519 d.
144. Ibid. 519 c-520 a; cf. *Lois* 739 b-e; M. Vanhoutte, *La Philosophie politique de Platon dans les Lois*, Louvain 1954, pp. 188-190.

On le voit donc, le lien unissant l'individu à la collectivité est un lien d'interdépendance. Le bonheur individuel doit être le bonheur de la cité entière et vice-versa. La Cité platonicienne, en tant que sujet, retrouve ainsi son unité, à travers l'identité d'un projet ayant la même finalité pour l'ensemble des composantes du corps social. Le philosophe, étant l'expression la plus achevée de la cité, n'existe que par et pour elle: appelé à réaliser l'unité suprême de la philosophie et de la politique, il incarne l'idée-reine de cette ruche humaine.

Ainsi, les philosophes de la Kallipolis doivent, chacun leur tour, redescendre de leur lieu intelligible, dans la demeure commune, en se réaccoutumant aux images obscures de l'expérience sensible. Leur tâche sera de remodeler la vie politique selon les réalités du Beau, du Juste et du Bien en soi, par la création d'une cité réelle et non pas d'une cité de rêve. Cette cité doit être nécessairement meilleure puisque gouvernée par les personnes les plus désintéressées quant à l'exercice du pouvoir. Par contre, les autres cités sont mal gouvernées, car leurs hommes politiques sont avides du pouvoir et impatients de l'obtenir. Ainsi, l'engagement politique du philosophe n'est qu'un *devoir* envers la Justice. C'est sa richesse en Vertu et en Sagesse qui le désigne au poste de commandement traditionnellement réservé à des personnages aussi peu scrupuleux que desintéressés[145].

L'action politique du philosophe dérive donc d'une nécessité dialectique correspondant à son statut propre d'Initié au Vrai et au Juste. Les propos du VIIe livre de la *République*, fixant pour mission au dialecticien-philosophe le salut de l'État, ne font qu'exprimer, sur le plan de la *praxis*, la phase descendante du mouvement dialectique, sur le plan théorique[146].

Ces considérations, sur le statut du philosophe de la Kallipolis justifient, d'une manière dialectique, les formules fameuses de la *République* et de la *VIIe Lettre* sur la nécessité du règne des philosophes-Rois, comme seule condition de salut[147].

C'est encore ce langage que tiendra le vieux Platon de la *VIIe Lettre*, après les échecs en Sicile, de sa tentative de convertir le tyran Denys à la droite philosophie, dans l'espoir de pouvoir enfin réaliser concrètement son projet philosophique d'une cité idéale[148].

Cela dit, Platon est conscient de la faiblesse des hommes; il n'attend pas une réalisation parfaite de son idéal, même si les philosophes étaient à la tête

145. *Rép.* 520 b-521 b.
146. Ibid. 540 a-c.
147. Ibid. 473 c-e.
148. *VIIe Lettre* 326 a-b.

de l'État. Chaque fois qu'il exhorte les hommes à imiter le divin ou les modèles intelligibles, il ajoute toujours *dans la mesure du possible*[149]. Et à la fin du IXe livre de la *République* il tient des propos analogues: «Le Modèle est sans doute dans le ciel pour qui veut voir et, voyant, se gouverner lui-même; mais peu importe qu'il soit réalisé quelque part ou soit encore à réaliser; car c'est de lui seul et d'aucun autre que le philosophe suivra les lois»[150].

Ainsi la Cité de la *République* est plutôt une cité-modèle, une cité purement philosophique et non pas un projet de constitution politique. Platon ne se place alors que du point de vue de la vérité éternelle. C'est le temps qui doit être racheté par l'éternité et non l'inverse. Tel est aussi le sens de la *praxis* philosophique. Cette dernière ne serait épuisée le tout de l'existence philosophique qui s'étend au-delà des frontières de la temporalité[151].

C'est ce qui amène Socrate dans le Ve livre de la *République* à reconnaître que ce qu'il a cherché c'est la justice en soi et l'homme parfaitement juste, en vue d'obtenir un modèle; «παραδείγματος ἕνεκα»[152]. Et d'ajouter que ses recherches n'ont pas pour seul but la réalisation de ce Modèle, mais son utilisation à titre d'idéal régulateur dans le domaine des affaires politiques et humaines. Par le simple fait d'avoir jeté les bases d'une cité idéale, même irréalisable, Platon prouvait qu'il était possible d'élaborer une bonne constitution[153].

C'est pour cette raison que le VIe livre de la *République* compare à des aveugles ceux qui n'ont pas dans leur âme un modèle clair pour s'y rapporter à chaque instant et pouvoir ainsi instituer entre eux les lois du Juste, du Beau et du Bien[154]. Ainsi le projet législatif et constitutionnel des *Lois* fut élaboré à seule fin d'imiter le plus fidèlement possible, dans la pratique, le modèle immortel dont se réclament les dieux et les enfants des dieux[155]. Mais, Platon est tout-à-fait conscient du fait que l'oeuvre du législateur-philosophe des *Lois* est déjà une activité de second rang, en tant qu'elle cherche à adapter au monde relatif de l'humain la perfection absolue du divin[156]. Seul le Dieu est le parfait législateur, car il connaît et crée à partir de la nature et de l'essence des choses.

---

149. *Théétète* 176 c.
150. *Rép.* 592 b.
151. Ibid. 608 c.
152. Ibid. 472 c.
153. Ibid. 472 c-473 a.
154. Ibid. 484 c-d.
155. *Lois*. 739 e.
156. Ibid. 807 b; 875 d.

Il y a donc trois types de constitution: celle qui est faite par Dieu lui-même, celle du législateur-philosophe s'efforçant de copier le mieux possible sur le modèle divin et celle qui est une imitation lointaine du gouvernement du philosophe. Il est évident que le législateur ordinaire n'est nullement préoccupé par ce genre de considérations.

En somme, la théorie de la connaissance est à l'origine de toute action philosophique. Mais alors que la *République*[157] se place du point de vue du legislateur divin, les *Lois*[158] ne s'attachent qu'au second type de constitution, celle du législateur-philosophe. C'est pourquoi la cité décrite dans la *République* est la cité céleste, modelant la réalité sur le plan politique de la même façon que le démiurge du *Timée*, dans le domaine de la cosmologie[159].

Ainsi, en rendant divin le monde de la *République*, le Démiurge-Philosophe sauve le sensible devenu «dieu sensible, formé à la ressemblance du dieu intelligible»[160]. Par contre, dans les *Lois*, la première cité existente à titre de modèle divin et expression du *Logos*, n'a d'importance que pour les seuls membres du Conseil Nocturne, les dialecticiens.

La première constitution des *Lois*, reste donc dans l'ombre. Mais le rédacteur des *Lois*, l'Athénien, n'oublie pas pour autant de faire référence à cette réalité idéale quand il édicte ses lois. Son but est de créer un *eidolon* du Paradigme inaccessible; un *eidolon* qui restera comme modèle de législation, car, il est construit suivant les principes suprêmes. C'est pourquoi, les trois premiers livres des *Lois*, qui correspondent à la seconde constitution, ont un caractère moralisateur, dans la mesure où l'on y retrouve les règles dialectiques du rassemblement et de la division.

Mais cette morale ne suffira pas pour autant à assurer le salut de la cité. Elle devra donner lieu à une codification du droit qui en sera l'expression concrète et juridique. C'est à ce niveau que se situe le passage de la morale à la politique, de l'éducation générale à la formation du citoyen, du bonheur individuel au fonctionnement global de l'État[161].

Mais le souci majeur du législateur des *Lois*, est centré autour de la question de l'origine de la législation. «Est-ce un dieu ou un homme qui a pris l'initiative d'établir les lois»? demande Platon à la première ligne des

---

157. *Rép.* 500 c-d.

158. *Lois* 739 e.

159. *Rép.* 501 b-c.

160. *Timée* 92 c; cf. C. G. Rutender, *The doctrine of the Imitation of God in Plato*, New-York 1946, pp. 87-106.

161. V. Goldschmidt, *Le Paradigme dans la Dialectique Platonicienne*, Paris 1947, pp. 96-105; M. Vanhoutte, *La Philosophie politique... op. cit.* pp. 213-216.

Lois. La réponse est sans équivoque. Le premier législateur est dieu et si le salut de l'homme se trouve dans cette permanente référence au Divin, l'homme doit légiférer à la manière de Zeus, qui est l'auteur des lois de Crète (par l'intermédiaire de Minos) et à la manière d'Apollon, le législateur de Lacédémone (par l'intermédiaire de Lycurgue).

Ainsi la législation s'impose avec l'autorité du Sacré, exprimée à travers les Oracles. Une telle conception du Droit exige, d'abord, la clarification de l'Idée de dieu[162]. Ce que Platon ne manquera pas de faire tout au long de la *République* et des *Lois*. D'où aussi cet ensemble de considérations sur le Divin dans le *Politique*, dialogue intermédiaire.

La démarche de Platon est profondément *théocentrique*, contrairement à celle des Sophistes et notamment à l'*anthropocentrisme* de Protagoras. Il ne serait pas exagéré de se demander, au terme de notre étude, si Platon, à travers l'ensemble de son oeuvre, n'a pas voulu répondre à cette question fondamentale du Ve et IVe siècles: «est-ce l'homme ou Dieu qui est la mesure de toute chose»?

Pour Platon la réponse est nette: c'est Dieu, avec pour unique médiateur, entre lui et l'homme, le philosophe, exerçant le rôle du Génie Intermédiaire (*daimon*). Telle est, une fois de plus, la fonction de Socrate dans le *Banquet*, incarnation de l'Éros philosophe, le *daimon* qui communique les affaires humaines aux dieux et dicte aux hommes les volontés divines[163]. Et, si le philosophe assume de multiples fonctions (législateur, pédagogue, artiste, homme politique etc.) dans la Kallipolis ou la Cité des Magnètes, c'est toujours au nom d'une mission divine, jusqu'au jour où l'ordonnancement de la matière sensible sera définitif et l'humanité aura retrouvé le cycle cosmique de Cronos où la Cité de Justice du *Critias*[164]. Entre temps, les cités philosophiques, dirigées par les «Pasteurs Divins», sont les seules à garantir le salut de l'humanité, au nom même du Divin[165].

Ainsi, le Magistrat et même le citoyen sont au «servise des dieux»[166], en vue du salut (*sotèria*)[167].

Ce sont ces impératifs qui servent de fondement à la morale politique[168].

---

162. *Rép.* 378 e-383 c; 590 d-e; *Lois*, 630 c-e; 713 a-e.

163. *Banquet* 202 e et suiv.; 215 d et suiv.

164. *Lois* 713 a-e.

165. Voir les IV premiers livres des *Lois* et le *Politique*; cf. M. Vanhoutte, *La Philosophie politique... op. cit.* (chap. II et III), pp. 311-413.

166. *Lois* 715 c; cf. Le Xe livre des *Lois*.

167. Ibid. 715 d.

168. Ibid. 762 e.

La philosophie politique concernant l'activité des philosophes en matière sociale doit être considérée comme étant de nature essentiellement religieuse, puisque le Platon des *Lois* introduit l'intervention divine dans la vie de la cité. C'est la raison pour laquelle le règne de Cronos est choisi comme modèle de gouvernement, car à cette époque légendaire les Génies divins communiquaient aux hommes les vertus politiques, comme par exemple l'*Eunomie*.

Cette intervention de caractère divin, dans la vie politique, est-elle le signe d'une théocratie? En ce qui concerne le régime des *Lois*, nous le pensons. Ainsi, le philosophe Athénien des *Lois* avant de révêtir toute autre fonction temporelle doit d'abord apparaître comme un *théo-logos*[169].

La traduction, en termes juridiques de ces exigences religieuses, provient de la reconnaissance du fait que la codification des lois, c'est-à-dire le droit positif, est indispensable à toute opération de conversion de l'existence humaine à la vie exemplaire et divine. C'est cette soumission juridique au Logos qui appelle cet ensemble des mesures disciplinaires imposées aux différentes classes des citoyens, suivant leur fonction et leur place dans la hiérarchie politique[170].

Le pouvoir politique est ainsi légitimé par la seule science du philosophe-chef[171]. Il existe, pour Platon, le politique en soi, justifiant sa propre légalité rationnelle et disposant de l'ordre objectif des choses. L'autorité qu'il exerce sur les autres, même si elle apparaît politiquement contraignante, doit être comprise comme une forme de libération philosophique. Mais, de son côté, le législateur platonicien doit être toujours vigilant, puisqu'il se propose de réaliser la Vertu[172]. C'est pour cette raison que l'homme d'État doit être un dialecticien, capable de reconnaître l'unité dans le multiple et la multiplicité dans l'Un.

C'est là que se trouve la vraie grandeur de la figure exemplaire du «Pasteur Divin», trop haute pour un roi ou un politicien ordinaire[123]. D'où la nécessité de transformer le roi en philosophe ou faire du philosophe le chef absolu. Le statut du philosophe passera donc de la contemplation des essences à la détermination des existences. Seule la puissance de l'Analogie lui permettra

169. *Lois* 803 b-c; W. Jaeger, *Paideia* (vol. III), *op. cit.* pp. 260-262.

170. W. Jaeger, *Paideia* (vol. III), pp. 217 sq., 238 sq.

171. P. Lachieze-Rey, *Les idées morales, sociales et politiques de Platon*(2e éd.), Paris 1951, pp. 185 et suiv.; *Politique* 293 a-297 b; *Lois* 875 c-e.

172. *Lois* 963 c-965 b; P. Grenet, *Les origines de l'analogie philosophique dans les dialogues de Platon*, Paris 1948, pp. 210-214; G. M. A. Grube, *Plato's thought*, *op. cit.* ch.; *Politique*, pp. 259 sqq.; T. A. Singlair, *Histoire de la pensée politique grecque*(éd. fr.), Paris 1953, pp. 124 sqq.

173. *Politique* 275 b-c; *Lois* 975 b.

de préserver ses attaches avec le monde intelligible, au cours de son séjour dans le monde composé; «Δεσμῶν... κάλλιστος ἀναλογία»[174].

Ainsi se réalise l'alliance de la philosophie et de la politique, de la *théoria* et de la *praxis*. L'une ne serait rien sans l'autre. On ne peut pas être philosophe, d'après Platon, sans être homme politique. Nous devons être les deux. On le voit donc, la politique, au sens platonicien du terme, est une philosophie appliquée, et la Cité, une véritable nourriture de l'âme[175].

Ο ΑΡΧΟΝΤΑΣ-ΦΙΛΟΣΟΦΟΣ ΘΕΑΤΗΣ ΚΑΙ ΔΗΜΙΟΥΡΓΟΣ ΚΑΤΑ ΤΟΝ ΠΛΑΤΩΝΑ

Π ε ρ ί λ η ψ η

Ἂν ὁ φιλόσοφος θεωρεῖται ὡς ὁ μόνος ποὺ διαθέτει τὴν ἱκανότητα νὰ ἐνατενίζει καὶ νὰ φτάνει στὸν κόσμο τοῦ Ἀληθινοῦ, εἶναι καὶ ὁ μόνος ποὺ ἔχει τὴ δύναμη νὰ δρᾶ μὲ πλήρη συνείδηση τῶν πράξεών του. Μαρτυρία τῆς γνώσης του εἶναι ἡ ἱκανότητα του νὰ ἀναδιοργανώνει τὸν αἰσθητό, τὸν διασκορπισμένο, τὸν γεμάτο σύγχυση καὶ ἄπειρα πολλαπλὸ κόσμο, στρέφοντάς τον, σύμφωνα μὲ τὶς ἀπαιτήσεις τῶν ἀνωτέρων παραδειγμάτων, στὴ νοητικὴ ἑνότητα. Ἀντίθετα ἀπὸ τοὺς Σοφιστές, ποὺ παραμένουν στὴν ὑπηρεσία ἑνὸς ἀποσπασματικοῦ καὶ διαιρεμένου μή ὄντος, ποὺ βρίσκεται συνεχῶς σὲ κίνηση, ὁ φιλόσοφος στέκει αὐθεντικὸς ἐκπρόσωπος τοῦ μοναδικοῦ καὶ ἀκινήτου Ὄντος. Ἀφοῦ ἔφτασε τὴ νοητικὴ ἑνότητα, μπορεῖ νὰ γονιμοποιήσει καὶ νὰ προσαρμόσει τὴν αἰσθητή, τὴν μέσα στὸ γίγνεσθαι πολλαπλότητα. Γίνεται κατ' αὐτὸ τὸν τρόπο δημιουργός, ποὺ πλάθει τὴν ἄμορφη ὕλη ἔχοντας ὡς μέσα τὶς καθολικὲς ἰδέες, τὰ μαθηματικὰ καὶ τὴ γεωμετρία. Ὁ Λόγος του ἰσοδυναμεῖ μὲ τὸν παντοδύναμο καὶ αἰώνιο Νόμο, ποὺ μάχεται ἐνάντια στὴν πρόσκαιρη «δόξα».

Τὸ φιλοσοφικὸ τοῦτο ἐγχείρημα θὰ πρέπει νὰ ἐξετάζεται μέσα ἀπὸ τὸ πρόγραμμα τοῦ ἄρχοντα-φιλοσόφου, ὁ ὁποῖος, ἀφοῦ ἔθεσε ὡς σκοπὸ τὴν τελείωση τοῦ φιλοσοφικοῦ ἔργου, θὰ ἀναλάβει πολλὲς λειτουργίες: Θὰ γίνει ταυτόχρονα νομοθέτης, πολιτικὸς ἄνδρας, παιδαγωγός, κριτικὸς τῆς τέχνης, ἱερέας τῆς ἴδιας του τῆς λατρείας κ.ἄ.

Λευκωσία Κλ. Ἰωαννίδης

174. *Timée* 31 c; cf. J. Luccioni, *La pensée politique de Platon*, Paris 1958, pp. 181-187 et suiv.; 241 sq.; R. L. Nettleship, *Lectures... op. cit.* pp. 184-211.

175. *Ménexène* 233 c: «Πολιτεία τροφὴ ἀνθρώπων»; cf. W. Jaeger, *Paideia* (vol. II), *op. cit.* pp. 258 sqq.

ΑΝΝΑ ΚΕΛΕΣΙΔΟΥ, Ἀθῆναι

Η ΘΡΗΣΚΕΥΤΙΚΗ ΔΙΑΣΤΑΣΗ ΤΗΣ ΕΝΝΟΙΑΣ ΤΗΣ ΣΩΤΗΡΙΑΣ ΣΤΟΝ ΠΛΑΤΩΝΑ

Ο ΠΛΑΤΩΝΙΚΟΣ ΑΝΘΡΩΠΙΣΜΟΣ

Ὁ πλατωνισμὸς εἶναι ἕνας ἀνθρωπισμὸς παιδαγωγικός[1], ποὺ σώζει τὸ ἀνθρώπινο καὶ σώζεται ἀπὸ τὸν ἀνθρωποκεντρισμὸ μὲ τὴν ἀναγωγὴ στὸ θεϊκό: «Οὐ γάρ ἐστι περὶ ὅτου θειοτέρου ἂν ἄνθρωπος βουλεύσαιτο ἢ περὶ παιδείας καὶ αὐτοῦ καὶ τῶν αὐτοῦ οἰκείων» (*Θεάγης* 122b). «Διὰ ταύτης (τῆς παιδείας) ... ἰτέον ... μέχρι περ ἂν πρὸς θεὸν ἀφίκηται» (*Νόμοι* 643a). Στὴν *Ἀπολογία* (29d κ.μ.) λέει ὁ πλατωνικὸς Σωκράτης: «Οὐ μὴ παύσωμαι φιλοσοφῶν καὶ ὑμῖν παρακελευόμενός τε καὶ ἐνδεικνύμενος ὅτῳ ἂν ἀεὶ ἐντυγχάνων ὑμῶν, λέγων, ... ὅτι, ὦ ἄριστε ἀνδρῶν, Ἀθηναῖος ὤν, πόλεως τῆς μεγίστης καὶ εὐδοκιμωτάτης εἰς σοφίαν καὶ ἰσχύν, χρημάτων μὲν οὐκ αἰσχύνῃ ἐπιμελούμενος ὅπως σοι ἔσται ὡς πλεῖστα, καὶ δόξης καὶ τιμῆς, φρονήσεως δὲ καὶ ἀληθείας καὶ τῆς ψυχῆς ὅπως ὡς βελτίστη ἔσται, οὐκ ἐπιμελῇ οὐδὲ φροντίζεις; ... ταῦτα γὰρ κ ε λ ε ύ ε ι ὁ θ ε ό ς, εὖ ἴστε. Καὶ ἐγὼ οἶομαι οὐδέν πω ὑμῖν μεῖζον ἀγαθὸν γενέσθαι ἐν τῇ πόλει ἢ τὴν ἐμὴν τ ῷ θ ε ῷ ὑ π η ρ ε σ ί α ν. Οὐδὲν γὰρ ἄλλο πράττων ἐγὼ περιέρχομαι ἢ πείθειν ὑμᾶς καὶ νεωτέρους καὶ πρεσβυτέρους μήτε σωμάτων ἐπιμελεῖσθαι μήτε χρημάτων πρότερον μηδὲ οὕτω σφόδρα ὡς τῆς ψυχῆς, ὅπως ὡς ἀρίστη ἔσται».

Ὁ Jaeger παρατηρεῖ: «Ἡ φράσις ‘φροντὶς διὰ τὴν ψυχὴν’ ἀφήνει ἕνα ἰδιαίτερον χριστιανικὸν ἦχον εἰς τὴν ἀκοήν μας, διότι ἡ ἰδέα ἔχει ἀποβῆ μέρος τῆς χριστιανικῆς θρησκείας. Ἀλλ’ ὁ συνταυτισμός της μὲ τὸν χριστιανισμὸν ὀφείλεται εἰς τὸ γεγονὸς ὅτι οἱ Χριστιανοὶ πιστεύουν εἰς ὅ,τι πιστεύει καὶ ὁ Σωκράτης: δηλαδὴ ὅτι ‘ἡ παιδεία εἶναι ἡ ἀληθινὴ ὑπηρεσία εἰς τὸν Θεὸν καὶ ὅτι ἡ ἀληθινὴ παιδεία εἶναι φροντὶς διὰ τὴν ψυχήν’»[2].

«Le début», λέει ὁ Goldschmidt, «de la métaphysique chez Platon est ...

---

1. Πβ. Henri Joly, *Le Renversement platonicien. Logos, épistémé, polis*, Vrin 1974, 42.
2. *Παιδεία* 2, μτφρ. Βερροίου, 363, ὑπ. 65.

le début de l'humanisme: que l'homme soit compris comme l'humanité, comme le singulier, comme une communauté ou un peuple, ou encore comme une âme immortelle aspirant à sa rédemption»[3].

Στὸ δέκατο βιβλίο τῆς *Πολιτείας* ὁ Πλάτων παρουσιάζει τὸν Σωκράτη νὰ συνομιλεῖ μὲ τὸν Γλαύκωνα γιὰ τὴν ἀθανασία τῆς ψυχῆς. Λέει ὁ φιλόσοφος: «Οὐκ ἤσθησαι ... ὅτι ἀθάνατος ἡμῶν ἡ ψυχὴ καὶ οὐδέποτε ἀπόλλυται;» Καὶ ὅταν ὁ Γλαύκων προσβλέπει σ' αὐτὸν μὲ ἔκπληξη γι' αὐτὴν τὴν καινούργια ἰδέα (στὴν πραγματικότητα ὀρφικοπυθαγόρεια), ὁ Σωκράτης λέει πὼς θὰ τοῦ δώσει ἀπόδειξη. Ξεχωρίζει κατ' ἀρχὴν τὶς ἔννοιες «κακὸν» καὶ «ἀγαθόν»: «Τὸ μὲν ἀπολλύον καὶ διαφθεῖρον πᾶν τὸ κακὸν εἶναι, τὸ δὲ σῷζον καὶ ὠφελοῦν τὸ ἀγαθόν» (608e) καὶ τονίζει ὅτι γιὰ κάθε πράγμα ὑπάρχει ἕνα κακό, π.χ. ἡ ὀφθαλμία γιὰ τὰ μάτια, γιὰ τὸ σῶμα γενικὰ ἡ νόσος, ἡ σήψη γιὰ τὸ ξύλο. Τὸ κακὸ κάθε ὄντος, ὅταν «προσγένηται» σ' αὐτό, τὸ διαλύει («ἀπώλεσεν»). Πρόκειται ἐδῶ γιὰ τὸ κακὸ «τὸ ξύμφυτον ἑκάστῳ». Τὸ ἀγαθὸ πάλι εἶναι στὸν Πλάτωνα καὶ τὸ ὑπερέχον καὶ τὸ ἄξιο κάθε σπουδῆς (*Πολιτεία* 604b-c, *Νόμοι* 803c). Ὁ φιλόσοφος τῆς *Πολιτείας* (519e-520d), ποὺ ἀξιώνεται αὐτὴ τὴ σπουδή, ἐργάζεται μὲ μιὰ ἀντίστροφη πορεία, γιὰ τὴ σωτηρία τῶν δεσμωτῶν τοῦ σπηλαίου ἀκολουθώντας τὸ πρότυπο τῶν θεϊκῶν Ἰδεῶν τὶς ὁποῖες στεγάζει ἡ Ἰδέα τοῦ Ἀγαθοῦ[4].

Ἀπὸ τὴ σκοπιὰ αὐτὴ ἡ ἑρμηνευτικὴ προσπάθεια τῆς πλατωνικῆς σκέψης γίνεται εἶδος ἀπόπειρας νὰ περιγραφεῖ αὐτὸ ποὺ ὁ Schaerer, προλογίζοντας τὸ βιβλίο του *Dieu, l'homme et la vie d'après Platon* (1944), ἀποκαλοῦσε «Le vivant itinéraire de notre destinée». Ἂν ἡ πλατωνικὴ μεταφορὰ σύμφωνα μὲ τὴν ὁποία οἱ ἄνθρωποι εἶναι *κτήματα* (*Φαίδων* 62d) τῶν θεῶν προκάλεσε μιὰ πολιτικὴ ἰδεολογία, ποὺ ἀρνήθηκε ὁ διαφωτισμός[5], καὶ πολὺ περισσότερο ἀρνιέται ἡ ἐποχή μας, τὰ παραπάνω εἶναι δυνατὸν νὰ ἰσχύσουν γιὰ τὴν κοινότητα ἐκείνη «τῶν ἔλλογων ἀνθρώπων»[6], ὅπου ὁ ἠθικὸς ἀγώνας τῆς σωτηρίας εἶναι ἀδιάκοπη ἀγωνία γιὰ αὐθεντικότητα καὶ διάρκεια.

Στὸν Πλάτωνα, ὅπως εἶναι γνωστό, ἡ σωτηρία δὲν συνδέεται μὲ κάποιο παράδεισο ἢ μὲ τὴ θεϊκὴ χάρη. Ἡ φιλοσοφία ὅμως, ποὺ εἶναι ἡ ὁδός της,

---

3. *Platonisme et pensée contemporaine*, Aubier - Montaigne 1970, 80.

4. Βλ. καὶ Anna Kélessidou-Galanos, A la *Recherche de la valeur suprême. Platon et l'un absolu*, *Φιλοσοφία 2* (1972) 152 κ.μ.

5. Βλ. H. Joly, *La Philosophie entre le clair et l'obscur ou Kant et Hegel devant l'«Aufklärung»*, in Recherches sur la philosophie et le langage, Cahier 3, 79-105.

6. Πβ. K. Jaspers, *Ἡ ἀτομικὴ βόμβα καὶ τὸ μέλλον τοῦ ἀνθρώπου*, μτφρ. Κ. Α. Ἀναγνωστόπουλου, Ἀθήνα, 1965, τ. Β', 100-105.

προϋποθέτει τὴν «θείαν ἐπίνοιαν»[7] (*Πολιτεία* 499). Ἀλλὰ κι ὁ Πλάτων δὲν ἐγκαταλείπει τὸ πεδίο τοῦ ἀνθρωπισμοῦ, γιὰ νὰ προσδεθεῖ σὲ μιὰ δογματικὴ θεολογικὴ συμπεριφορά. Ἂν εἶναι ἀλήθεια ὅτι ἡ ἠθική, ἡ πολιτικὴ καὶ ἡ ἰατρικὴ τὸν ἐνδιαφέρουν περισσότερο ἀπὸ τὴ θεολογία, δὲν ἐπιβάλλει δόγματα, ἀλλὰ προτείνει κατευθύνσεις ποὺ ὁδηγοῦν ἀποφασιστικὰ στὰ καθήκοντα τοῦ ἀνθρώπου σ' αὐτὸν ἐδῶ τὸν κόσμο καὶ τοῦ ἐξασφαλίζουν τὸ ἀνθρώπινο πεπρωμένο του[8].

«ΘΕΟΝ ΠΑΣΗΣ ΜΑΚΑΡΙΟΥ ΣΠΟΥΔΗΣ ΑΞΙΟΝ»

> «Ne se suffisant pas dans l'ordre de l'Être, il ne saurait se suffire ni dans l'ordre de la connaissance ni dans l'ordre de l'action, mais ce manque dont il souffre l'oriente vers Celui qui peut seul le combler, d'où l'inquiétude féconde qui travaille sans cesse l'homme mais qui le sauve en ce que, fait pour Dieu, elle ne lui permet de trouver qu'en Dieu seul la paix et le repos»[9].

Ὁ θεὸς στὸν Πλάτωνα εἶναι τὸ ὀντολογικὰ ἀπαλλαγμένο ἀπὸ τὸ κακό. (*Θεαίτητος* 176c). Στὴν *Πολιτεία* (II 379c) λέει ὁ φιλόσοφος: «Οὐδ' ἄρα ... ὁ θεός, ἐπειδὴ ἀγαθός, πάντων ἂν εἴη αἴτιος, ὡς οἱ πολλοὶ λέγουσιν, ἀλλὰ ὀλίγων μὲν τοῖς ἀνθρώποις αἴτιος, πολλῶν δὲ ἀναίτιος· πολὺ γὰρ ἐλάττω τἀγαθὰ τῶν κακῶν ἡμῖν, καὶ τῶν μὲν ἀγαθῶν οὐδένα ἄλλον αἰτιατέον, τῶν δὲ κακῶν ἀλλ' ἄττα δεῖ ζητεῖν τὰ αἴτια, ἀλλ' οὐ τὸν θεόν». Ἡ ὀντικὴ περιοχὴ τοῦ κακοῦ προσδιορίζεται στὸν *Θεαίτητο* (176a): «Οὔτ' ἀπολέσθαι τὰ κακὰ δυνατὸν ... οὔτ' ἐν θεοῖς αὐτὰ ἱδρῦσθαι, τὴν δὲ θνητὴν φύσιν καὶ τόνδε τὸν τόπον περιπολεῖ ἐξ ἀνάγκης».

Σ' αὐτὴ τὴ θνητὴ ἀτελὴ ἀνθρώπινη φύση —τὴν περιοχὴ τῆς ἔλλειψης, ἰδέα ποὺ προϊδεάζεται τὴν πασκαλικὴ ἀνθρωπολογία καὶ τὴν κιρκεγκωριανὴ ἑρμηνεία τοῦ ἀνθρώπου μὲ τὴν περατότητα καὶ τὴν πτώση— «πόνος τε καὶ ἀγὼν ἔσχατος... πρόκειται» (*Φαῖδρος* 247b)[9α]· ἡ γνώση τῆς φύσης αὐτῆς εἶναι

---

7. Πβ. *Πολιτεία* 592a, *Ζ' Ἐπιστολὴ* 326b, 327b, 329b, 336b, 337e, 340c.

8. Πβ. A. Rivaud, *Notice au Timée*, Belles Lettres, 38. Πβ. V. Goldschmidt, *Platonisme et pensée contemporaine*, 124-125, Schaerer, *La question platonicienne*, Paris, Vrin, 1969, 210-212.

9. Étienne Gilson, *Introduction à l'Étude de Saint Augustin*, 3e éd., Paris 1949.

9α. Πβ. *Πολιτείας* 422a, 588b, *Τίμαιος* 69c-d. Περισσότερα βλ. Ἄννας Κελεσίδου-

«ὀλίγου τινὸς ἀξία... καὶ οὐδενός» (*Ἀπολογία* 23a). Ὁ θεὸς μόνο εἶναι πραγματικὰ σοφός (*Ἀπολογία* 23a, *Νόμοι* 903a: «σοφώτατος»), ὡς τὸ τέλειο, ὡς αὐτὸς ποὺ ἔχει «τὴν τοῦ κρατίστου φρόνησιν» (*Τίμαιος* 40a)[9β]· καὶ εἶναι μέτρο ὅλων (*Πολιτεία* 504c: «ἀτελὲς γὰρ οὐδὲν οὐδενὸς μέτρον»). «Ὁ δὴ θεὸς ἡμῖν πάντων χρημάτων μέτρον ἂν εἴη μάλιστα, καὶ πολὺ μᾶλλον ἢ πού τις, ὥς φασιν, ἄνθρωπος» (*Νόμοι Δ'* 716c)[10]· αὐτὸς εἶναι καὶ τὸ «πάσης μακαρίου σπουδῆς ἄξιον» (ὅ.π. 803c). Ὁ ἴδιος λόγος ἀπαντᾶ καὶ στὴν κατηγορικὴ προσταγὴ τῆς παιδείας στοὺς *Νόμους*, ὅπου οἱ βασικὲς ἰδέες τῆς ἑνότητας καὶ τῆς ἀρετῆς συναρτῶνται μὲ τὸ θεῖο: «πείθωμεν τὸν νεανίαν τοῖς λόγοις ὡς τῷ τοῦ παντὸς ἐπιμελουμένῳ» (δηλ. τὸ θεό), «πρὸς τὴν σωτηρίαν καὶ ἀρετὴν τοῦ ὅλου παντ' ἐστὶ συντεταγμένα, ὧν καὶ τὸ μέρος εἰς δύναμιν ἕκαστον τὸ προσῆκον πάσχει καὶ ποιεῖ» (*Νόμοι* 903b).

Στὸν *Θεαίτητο* (176c) λέει ὁ Πλάτων, ὅτι ὁ θεὸς εἶναι «οὐδαμῇ οὐδαμῶς ἄδικος, ἀλλ' ὡς οἷόν τε δικαιότατος». Ὅπου ἡ θεολογικὴ σκέψη εἶναι προσδιοριστικὴ τοῦ θείου μὲ τὴ δικαιοσύνη, ἡ ἀνθρωπολογικὴ εἶναι διαχωρισμὸς σὲ δίκαιους καὶ ἄδικους ἀνθρώπους· τὸ λόγο τῆς σχέσης μὲ τὸ θεὸ διέπει ἡ ὀντολογικὴ συγγένεια: «καὶ θεοῖς ἄρα ἐχθρὸς... ὁ ἄδικος... ὁ δὲ δίκαιος φίλος» (*Πολιτεία* 352a). Ὁ ἀληθινὸς φιλόσοφος βρίσκεται πιὸ κοντὰ ἀπὸ κάθε ἄλλον στὸ θεό: «θείῳ δὴ καὶ κοσμίῳ ὅ γε φιλόσοφος ὁμιλῶν κόσμιός τε καὶ θεῖος εἰς τὸ δυνατὸν ἀνθρώπῳ γίγνεται» (*Πολιτεία* 500c-d)[11].

Εὔστοχα παρατηρεῖ ὁ Goldschmidt: «Avant Pascal, Platon a enseigné que toute la vie morale dépend de l'opinion juste que nous pouvons avoir sur la divinité»[12]. Ἀλλὰ καὶ γενικὰ ὁ ἄνθρωπος, ὅπως δείχνει ἡ ἀνθρωπολογία τοῦ *Τίμαιου* (41c), εἶναι τὸ θεοσεβέστατο ζωντανὸ ὄν, «φυτὸν οὐκ ἔγγειον ἀλλὰ οὐράνιον» (90a). Γιὰ τοῦτο καὶ ἡ ἀπόκλιση ἀπὸ τὴ θεοσέβεια, ὡς ὀντολογικὴ ἔλλειψη, πρέπει νὰ ἀντιμετωπίζεται ριζικά. Στοὺς *Νόμους*, ὅπως εἶναι γνωστό, ὁ φιλόσοφος θεωρεῖ τὸν ἄνθρωπο κτῆμα τοῦ θεοῦ, «θαῦμα θεῖον» (644d)[13] καὶ τὴ δικαιοσύνη σωτηριακὴ πηγή. «Σύμμαχοι δὲ ἡμῖν θεός τε ἅμα καὶ δαίμονες, ἡμεῖς δ' αὖ κτῆμα θεῶν καὶ δαιμόνων· φθείρει δὲ ἡμᾶς

Γαλανοῦ, *Τὸ πεπερασμένον τοῦ ἀνθρώπου καὶ ἡ ἀριστοκρατία τῆς γνώσεως κατὰ Πλάτωνα*, *ΕΕΦΣΠΑ*, 1972, σσ. 224 κ. ἑξ.

9β. Πβ. *Παρμενίδης* 134d-e.

10. Πβ. 713a: «... τὸ τοῦ ἀληθῶς τῶν τὸν νοῦν ἐχόντων δεσπόζοντος θεοῦ ὄνομα λέγεσθαι».

11. Πβ. *Σοφιστὴς* 216b. «Καί μοι δοκεῖ θεὸς μὲν ἀνὴρ οὐδαμῶς εἶναι, θεῖος μήν· πάντας γὰρ ἐγὼ τοὺς φιλοσόφους τοιούτους προσαγορεύω».

12. *Platonisme et pensée contemporaine*, 123.

13. «Θαῦμα... θεῖον, εἴτε ὡς παίγνιον ἐκείνων εἴτε ὡς σπουδῇ τινι συνεστηκός», πβ. 803c, 804b.

ἀδικία καὶ ὕβρις μετὰ ἀφροσύνης, σῴζει δὲ δικαιοσύνη καὶ σωφροσύνη μετὰ φρονήσεως, ἐν ταῖς τῶν θεῶν ἐμψύχοις οἰκοῦσαι δυνάμεσιν ...» (906a-b). Ἐπισημαίνεται ἐδῶ ἡ ὀντολογικὴ ἐξάρτηση τοῦ ἀνθρώπου ἀπὸ τὸν θεό. Προηγούμενα ὁ Πλάτων ἔχει κιόλας καταδικάσει τρεῖς μορφὲς ἀθεΐας: τὴν ἀπιστία στὴν ὕπαρξη τῶν θεῶν, τὴν ἄρνηση τῆς θεϊκῆς πρόνοιας, τὴν κατασυκοφάντηση τοῦ θείου γιὰ ἐξαγορασμὸ τῆς θέλησής του: «Θεοὺς ... οὐχ ἡγούμενος (εἶναι), ἢ ... ὄντας οὐ φροντίζειν ἀνθρώπων, ἢ τρίτον εὐπαραμυθήτους εἶναι θυσίαις τε καὶ εὐχαῖς παραγομένους» (885b).

Ἡ καταδίκη τῆς ἀθεΐας δὲν εἶναι μόνο θεωρητική, ἀλλὰ καὶ συγκεκριμένη σειρὰ προτάσεων ποινικῆς ἀντιμετώπισης, ποὺ φθάνει ὡς τὴν τιμωρία μὲ θάνατο (908a κ.μ.).

Ἡ σύντομη ἀναφορὰ στὴν πλατωνικὴ θεολογία καὶ ἀνθρωπολογία ἔχει σκοπὸ ἀπὸ τὴ μιὰ νὰ προϊδεάσει γιὰ τὶς αἰτίες τῆς συσχέτισης τῆς ἔννοιας τῆς σωτηρίας μὲ τὸ θεό, ὅπως εἶναι ἡ θεμελιακὴ στὴν πλατωνικὴ σκέψη ἰδέα τῆς θεοσέβειας, καὶ ἡ ἰδέα τῆς περατότητας τῆς ἀνθρώπινης φύσης[14], ἀπὸ τὴν ἄλλη νὰ ὑποδηλώσει ὅτι ἡ ἔννοια τῆς σωτηρίας λειτουργεῖ στὸν Πλάτωνα: α) ὡς πίστη ὅτι τὸ θεῖο σώζει, καὶ β) ὡς ταυτόσημη μὲ τὴν ἰδέα τῆς ὁμοίωσης μὲ τὸν θεό.

Ἡ σύνδεση τῶν παραπάνω δυὸ προτάσεων μπορεῖ κιόλας νὰ καταδειχθεῖ μὲ προσφυγὴ στὴν πολιτικὴ σκέψη τοῦ Πλάτωνος: στὸν *Θεαίτητο* ὁ φιλόσοφος σχετίζει τὴ γέννηση τῆς ἐξουσίας μὲ τὴ γνώση καὶ τὴν ἁρμοδιότητα· σὲ ὁριακὲς καταστάσεις γίνεται φανερὸ ὅτι ὁ ἄμαθος σπεύδει, ἀναγνωρίζοντας τὴν ἄγνοιά του[15], νὰ καταφύγει στὸν εἰδήμονα, στοὺς «ἐν ἑκάστοις ἄρχοντας» «ὡς πρὸς θεούς»:

ΣΩΚΡΑΤΗΣ «Οὐκοῦν, ὦ Πρωταγόρα, καὶ ἡμεῖς ἀνθρώπου, μᾶλλον δὲ πάντων ἀνθρώπων δόξας λέγομεν, καὶ φαμὲν οὐδένα ὅντινα οὐ τὰ μὲν αὐτὸν ἡγεῖσθαι τῶν ἄλλων σοφώτερον, τὰ δὲ ἄλλους ἑαυτοῦ, καὶ ἔν γε τοῖς μεγίστοις κινδύνοις, ὅταν ἐν στρατείαις ἢ νόσοις ἢ ἐν θαλάττῃ χειμάζωνται, ὡς πρὸς θ ε ο ὺ ς ἔχειν τοὺς ἐν ἑκάστοις ἄρχοντας, σ ω τ ή ρ α ς σφῶν προσδοκῶν-

14. Πβ. Ἄννας Κελεσίδου-Γαλανοῦ, *Τὸ πεπερασμένον τοῦ ἀνθρώπου καὶ ἡ ἀριστοκρατία τῆς γνώσεως κατὰ Πλάτωνα*, 224, 229, 230.

15. V. Goldschmidt, *Les Renversements du concept d'égalité des Anciens aux Modernes*, Archives de Philosophie de droit, XVII, 1972, 301: «Platon commence par transporter le débat sur le terrain technique, et envisage des situations limites ...Dans chacune de ces situations, on trouve, d'un côté, des ignorants pleinement conscients de leur ignorance et parfaits adeptes de la sagesse socratique: ils savent qu'ils ne savent pas. Tous ces gens font appel à des spécialistes, saluent ceux-ci comme des sauveurs et comme des dieux ... De l'autre côté, on trouve, justement, ces spécialistes, 'qui se jugent capables d'enseigner et capables de gouverner'. Ainsi l'ignorance avouée recherche la compétence proclamée, et la soumission volontaire répond au gouvernement».

τας, οὐκ ἄλλῳ τῳ διαφέροντας ἢ τῷ ε ἰ δ έ ν α ι· καὶ πάντα που μεστὰ τἀνθρώπινα ζητούντων διδασκάλους τε καὶ ἄρχοντας ἑαυτῶν τε καὶ τῶν ἄλλων ζῴων τῶν τε ἐργασιῶν, οἰομένων τε αὖ ἱκανῶν μὲν διδάσκειν, ἱκανῶν δὲ ἄρχειν εἶναι» (170a)[16].

Στὴν *Πολιτεία* (489b) ὁ Πλάτων πρεσβεύει τὸ νόμο τῆς προσφορᾶς καὶ τῆς ζήτησης: ἡ ζήτηση, ἡ ἄγνοια ἔχει τὴν πρωτοβουλία γιὰ τὴ σχέση τῆς ἐξάρτησης μὲ τὸν γνωρίζοντα· οὔτε ὁ κυβερνήτης παρακαλεῖ τοὺς ναῦτες γιὰ νὰ τοὺς ἐξουσιάσει, οὔτε ὁ γιατρὸς τοὺς ἄρρωστους, οὔτε ὁ σοφὸς τοὺς ἀμαθεῖς[17].

Ἀπὸ τὸ πολιτικὸ ἐπίπεδο, ὅπου ἔτσι ἔχουν τὰ πράγματα, ποριζόμαστε τὸν κώδικα ἀντιστοιχίας μὲ τὸν θεολογικό. Αὐτὸς προδιαγράφεται κιόλας στὴ συσχέτιση ἀρχόντων - θεῶν. Κι ἐδῶ ἡ θεωρία σπονδυλώνεται στὴν ἰδέα τῆς ἐνεργητικῆς καὶ συνειδητῆς ἐπιδίωξης τῆς σωτηρίας ἀπὸ τὸν ἄνθρωπο, ὄχι τῆς χαρισματικῆς ἢ τυχαίας ἀπόκτησής της. Ὁ μοχλὸς ποὺ κινεῖ τὴν πλατωνικὴ σκέψη εἶναι πάντα ὁ ἴδιος. Ἡ εἰκόνα τοῦ σπηλαίου τῆς *Πολιτείας*, ἡ ἀνοδικὴ διαλεκτική[18], ἡ παρομοίωση τοῦ ἀνθρώπου μὲ οὐράνιο φυτὸ στὸν *Τίμαιο*[19], εἶναι ἀκριβῶς ἐκφραστικοὶ τρόποι τῆς ἰδέας τῆς κλήσης γιὰ ἐπιδίωξη ἠθικῆς τελείωσης μέσω τῆς φιλοσοφικῆς γνώσης.

«ΤΑΥΤΗ Ο ΘΕΟΣ ΥΦΗΓΕΙΤΑΙ» «ΗΠΕΡ ΚΑΙ Ο ΘΕΟΣ ΗΜΑΣ... ΑΓΕΙ»

Ἡ π λ α τ ω ν ι κ ὴ θ ε ο σ έ β ε ι α

Ἡ ὀρφικὴ θεογονία ὑπῆρξε, ὅπως εἶναι γνωστό[20], θρησκεία τῆς σωτηρίας ἐκφρασμένη μὲ δόγματα. Σὲ πάπυρο τοῦ ΙΙΙ αἰ. π.Χ. περιέχεται ἡ φράση «Ἱρικεπαῖγε σώισομ με», ἐπίκληση στὸν θεὸ ὡς πηγὴ σωτηρίας[21]. Σὲ ἕνα ὀρφικὸ ἀπόσπασμα (VS B 14) συνδέεται ἡ Δίκη μὲ τὸ ὄνομα τοῦ Δία.

---

16. Ἐδῶ εἶναι φανερὴ ἡ σωκρατικὴ ἐπίδραση, πβ. Ξενοφῶν, *Ἀπομν.*. III, 9, 10-12.

17. Πβ. *Ζ' Ἐπιστολὴ* 330d κ.μ.

18. Βλ. ἐπίσης Ἀ. Κελεσίδου, «La notion de l'un absolu chez Platon et Plotin. A la recherche de la valeur suprême», *Φιλοσοφία 2* (1972) 192 κ.μ.

19. 90a.

20. Πβ. W. Jaeger, *A la naissance de la théologie. Essai sur les présocratiques*, éd. du Cerf 1966, 73.

21. Ὁ πάπυρος ἐκδόθηκε γιὰ πρώτη φορὰ ἀπὸ τὸν J.G. Smily, *Greek papyri from Curob*, Dublin 1921, 1. Βλ. O. Kern, *Orphicorum Fragmenta*, Berlin 1922, 31, 22 (Weidmann, zweite Auflage 1963).

«Δίκην παρὰ τὸν τοῦ Διὸς θρόνον... καθημένην» «πάντα τὰ τῶν ἀνθρώπων ἐφορᾶν».

Ὁ Πλάτων διασώζει τὴν ὀρφικὴ θεοσέβεια[22] καὶ μὲ τὴν παραδοχὴ τοῦ «παλαιοῦ λόγου». «Ὁ μὲν δὴ θεὸς... ἀρχήν τε καὶ τελευτὴν καὶ μέσα τῶν ὄντων ἁπάντων ἔχων, εὐθείᾳ περαίνει κατὰ φύσιν περιπορευόμενος. Τῷ δὲ ἀεὶ συνέπεται δίκη τῶν ἀπολειπομένων τοῦ θείου νόμου τιμωρός, ἧς ὁ μὲν εὐδαιμονήσειν μέλλων ἐχόμενος συνέπεται ταπεινὸς καὶ κεκοσμημένος, ὁ δέ τις ἐξαρθεὶς ὑπὸ μεγαλαυχίας... καταλείπεται ἔρημος θεοῦ» (*Νόμοι* 715e-716). Στὸν Πλάτωνα ἡ ἔννοια τῆς δικαιοσύνης λειτουργεῖ μὲ σωτηριακὸ περιεχόμενο στὴν ἐπιταγὴ τῆς ὁμοίωσης μὲ τὸν θεό, ποὺ ἐκφράζει τὸν ἰδανικὸ προορισμὸ τοῦ ἀνθρώπου. Ἐφόσον, ἔτσι ἐπιχειρηματολογεῖ ὁ πλατωνικὸς Σωκράτης στὸν *Θεαίτητο* (176a-b), τὸ θεῖο εἶναι ὀντολογικὰ ἄμοιρο ἀπὸ τὸ κακό, τὸ ὁποῖο «τὴν θνητὴν φύσιν καὶ τόνδε τὸν τόπον περιπολεῖ ἐξ ἀνάγκης»... «πειρᾶσθαι χρὴ ἐνθένδε ἐκεῖσε φεύγειν ὅτι τάχιστα. Φυγὴ δὲ ὁμοίωσις θεῷ κατὰ τὸ δυνατόν· ὁμοίωσις δὲ δίκαιον καὶ ὅσιον μετὰ φρονήσεως γενέσθαι».

Ἡ ἔννοια τῆς φυγῆς συνδέεται μὲ τὸ ἰδανικὸ τοῦ *Φαίδωνος*· ἐδῶ, ὅπως καὶ ἐκεῖ, δὲν εἶναι ἀποχαιρετισμὸς στὴ ζωή, ἀποστέρησή της, θρησκευτικὸς ἀσκητισμός[23]· τὸ ἀξιακό της περιεχόμενο δηλώνει ἡ ἐπεξηγηματικὴ ἔκφραση τῆς ἔννοιας τῆς ὁμοίωσης: «δίκαιον καὶ ὅσιον μετὰ φρονήσεως γενέσθαι».

Ὅπως τιμωρία γιὰ τὴν κακότητα εἶναι στὸν Πλάτωνα ἡ καταναγκαστικὴ συμβίωση μὲ τὸ κακό («κακοὶ κακοῖς συνόντες» *Θεαίτητος* 177a), ἡ σωτηρία πραγματοποιεῖται ἐδῶ κάτω πρῶτα, ὅπου καὶ ἐπιδιώκεται, ὄχι «ἐκεῖ». Τὸ ὑπερβατικὸ εἶναι τὸ πρότυπο[24]· τὸ ἀνθρώπινο ὃν διασώζεται ὁμοιούμενο κατὰ τὸ δυνατὸν (176b-c) μὲ αὐτό, ἀσκώντας δηλαδὴ τὰ θεϊκὰ κατηγορήματα ὡς ἐπιταγές.

Στὴν *Ἀπολογία* (30a) ὁ Πλάτων ἐπιχειρεῖ ἀξιολογικὴ διάκριση τοῦ ἰδιωτικοῦ βίου ἀπὸ τὸν πολιτικὸ μὲ βάση τὴν ταυτότητα τοῦ μέγιστου γιὰ τὴν πόλη ἀγαθοῦ καὶ τῆς ὑπηρεσίας πρὸς τὸν θεό[25], τῆς συμμόρφωσης μὲ τὸν θεό. Ἐδῶ ἡ ἔννοια τῆς σωτηρίας ἁπαντᾶ σὲ συνάρτηση μὲ τὴν θεία δύναμη

---

22. Πβ. L. Moulinier, *Orphée et l'orphisme à l'époque classique*, Paris, Belles Lettres 1955, 20-34. Πβ. H. Joly, *Le renversement platonicien...*, 61 κ.μ.

23. Πβ. Léon Brunschvicg, *La raison et la religion*, Paris, Alcan 1939, 93.

24. Πβ. «παράδειγμα» 176e, *Νόμοι* 803: τὸ «πάσης μακαρίου σπουδῆς ἄξιον».

25. Πβ. 23a: «καὶ ἐπειδάν μοι μὴ δοκῇ (ὁ ἄνθρωπος σοφός), τῷ θεῷ βοηθῶν ἐνδείκνυμαι ὅτι οὐκ ἔστι σοφός. Καὶ ὑπὸ ταύτης τῆς ἀσχολίας οὔτε τι τῶν τῆς πόλεως πρᾶξαί μοι σχολὴ γέγονεν ἄξιον λόγου οὔτε τῶν οἰκείων, ἀλλ' ἐν πενίᾳ μυρίᾳ εἰμὶ διὰ τὴν τοῦ θεοῦ λατρείαν».

—ποὺ ἐπενεργεῖ ἀποτρεπτικὰ πάνω στὸν φιλόσοφο— καὶ μὲ τὴν ἰδέα τῆς ἄσκησης τῆς δικαιοσύνης: «Θεῖόν τι καὶ δαιμόνιον ... φωνὴ ... ἢ ... ἀεὶ ἀποτρέπει με τούτου ὃ ἂν μέλλω πράττειν ... τοῦτ' ἔστιν ὅ μοι ἐναντιοῦται τὰ πολιτικὰ πράττειν. Καὶ παγκάλως γέ μοι δοκεῖ ἐναντιοῦσθαι ... εἰ ἐγὼ πάλαι ἐπεχείρησα πράττειν τὰ πολιτικὰ πράγματα, πάλαι ἂν ἀπολώλη καὶ οὔτ' ἂν ὑμᾶς ὠφελήκη οὐδὲν οὔτ' ἂν ἐμαυτόν. Καί μοι μὴ ἄχθεσθε λέγοντι τἀληθῆ· οὐ γὰρ ἔστιν ὅστις ἀνθρώπων σωθήσεται οὔτε ὑμῖν οὔτε ἄλλῳ πλήθει οὐδενὶ γνησίως ἐναντιούμενος καὶ διακωλύων πολλὰ ἄδικα καὶ παράνομα ἐν τῇ πόλει γίγνεσθαι, ἀλλ' ἀναγκαῖόν ἐστι τὸν τῷ ὄντι μαχούμενον ὑπὲρ τοῦ δικαίου, καὶ εἰ μέλλει ὀλίγον χρόνον σωθήσεσθαι, ἰδιωτεύειν, ἀλλὰ μὴ δημοσιεύειν» (31c-32a).

Στὸν *Τίμαιο* ὁ Πλάτων, ἀφοῦ ἀναφέρει ὅτι προκειμένου γιὰ τὶς ἀρχὲς τῶν σωμάτων καταφεύγουμε στὸν «μετ' ἀνάγκης εἰκότα λόγον» (53d), παρατηρεῖ: «τάς δ' ἔτι τούτων ἀρχὰς ἄνωθεν θεὸς οἶδεν καὶ ἀνδρῶν ὃς ἂν ἐκείνῳ φίλος ᾖ». Στὴν *Πολιτεία*, ὅπου ὁ λόγος γιὰ τὴν πρωταρχή, καὶ ὅπου ἡ ἀπορία, ἡ ὁρμὴ καὶ ἡ ἐλπίδα εἶναι δομικὰ στοιχεῖα ἐπιφυλακτικῆς ἀντιμετώπισης τοῦ θέματος (506c-e)[26], ὁ φιλόσοφος ἀναθέτει τὴν ἐπικύρωση τῆς ἀλήθειας γιὰ τὴν ὕψιστη ἰδέα τοῦ Ἀγαθοῦ στὸν θεό: «Θεὸς δέ που οἶδεν εἰ ἀληθὴς οὖσα τυγχάνει» (517b). Ἡ ὑπερβατικότητα τῆς ἀλήθειας καθιστᾶ τὴ γνωσιολογία θεοκρατική, ὅπου ἡ ἀλήθεια ἀφορᾶ στοιχειακὲς πραγματικότητες.

Στὸν Πλάτωνα ὄχι μόνο ἡ ἀκριβὴς ἢ ὁριακὴ γνώση καὶ ἀλήθεια εἶναι σὲ συνάρτηση μὲ τὸ θεῖο, ποὺ εἶναι σοφό, ἀλλὰ καὶ ἡ ὀρθότητα τῆς διαγωγῆς, ἐφόσον ὁ θεὸς εἶναι καὶ ὁ ὕψιστος ἐπιμελητής, ὄχι τῶν μικρῶν, ἀλλὰ τῶν μεγάλων: «τὸν δὲ θεὸν ὄντα τε σοφώτατον βουλόμενόν τ' ἐπιμελεῖσθαι καὶ δυνάμενον, ὧν μὲν ῥᾷον ἦν ἐπιμεληθῆναι σμικρῶν ὄντων, μηδαμῇ ἐπιμελεῖσθαι καθάπερ ἀργὸν ἢ δειλόν τινα διὰ πόνους ῥαθυμοῦντα, τῶν δὲ μεγάλων» (*Νόμοι* 903a). Ἡ ἰδέα, ποὺ ἀπαντᾶ στὸ διάλογο τῆς ἔσχατης ἡλικίας, κυβερνᾶ τὴν πλατωνικὴ σκέψη καὶ στὸ ξεκίνημά της. Ἐκτὸς ἀπὸ τὸ χωρίο τῆς *Ἀπολογίας*, στὸν *Κρίτωνα* ὁ πλατωνικὸς Σωκράτης τονίζει αὐτὴν ἀκριβῶς τὴν ἰδέα μὲ τὴ δήλωσή του ὅτι ἡ ἄρνησή του ν' ἀποδράσει, δηλαδὴ νὰ σώσει τὸν ἑαυτό του ὡς σῶμα (πβ. *Γοργίας* 512d-e) καὶ ἡ ὑποταγή του στὴν ἀπόφαση τῆς καταδίκης, ἐξισώνονται γι' αὐτὸν μὲ τὴ σωτηρία τῆς ψυχῆς του γιατὶ εἶναι σύμφωνες μὲ τὴ θεϊκὴ ἐπιταγή: «... πράττωμεν ταύτῃ, ἐπειδὴ ταύτῃ ὁ θεὸς ὑφηγεῖται» (54e).

---

26. Περισσότερα βλ. στὶς μελέτες μου, *A la recherche de la valeur suprême*, 167 κ.μ, καὶ *Τὸ πεπερασμένον τοῦ ἀνθρώπου καὶ ἡ ἀριστοκρατία τῆς γνώσεως κατὰ Πλάτωνα*, 224-235.

Ἀποκαλυπτικὸ γιὰ τὴν πλατωνικὴ θεοσέβεια εἶναι τὸ χωρίο τοῦ *Ἀλκιβιάδη* (I 135d): ὁ Σωκράτης, ἀφοῦ τέλειωσε τὸ λόγο του γιὰ τὴν ἀξία τῆς ἀρετῆς καὶ καθόρισε ὅτι «δουλοπρεπὲς ἄρ' ἡ κακία» «ἐλευθεροπρεπὲς ἡ ἀρετή», ρωτᾶ τὸ συνομιλητή του Ἀλκιβιάδη πῶς νομίζει ὅτι θὰ γίνει ἐλεύθερος κι αὐτὸς ἀποκρίνεται:

— ΑΛΚ. Ἐὰν βούλῃ σύ, ὦ Σώκρατες.
— ΣΩΚ. Οὐ καλῶς λέγεις, ὦ Ἀλκιβιάδη.
— ΑΛΚ. Ἀλλὰ πῶς χρὴ λέγειν;
— ΣΩΚ. Ὅτι ἐὰν ὁ θεὸς ἐθέλῃ [27].

Ἡ ἰδέα ἀπαντᾶ καὶ στοὺς *Νόμους*: «ταύτῃ πορευτέον ᾗπερ καὶ ὁ θεὸς ὑμᾶς ... ἄγει» (968b)[28].

Τὸ νοητικὸ μέρος τῆς ψυχῆς, ποὺ ἐξασφαλίζει στὸν πλατωνικὸ ἄνθρωπο τὴν ὀρθότητα τῆς γνώσης καὶ τὴν ὀρθότητα τῆς διαγωγῆς, εἶναι, σύμφωνα μὲ τὴν ἀνθρωπολογία τοῦ *Τίμαιον*, τὸ μέρος ἐκεῖνο τῆς ψυχῆς ποὺ ἔδωσε προνομιακὰ ὁ θεὸς στὸν ἄνθρωπο ὡς δαίμονα: «Τὸ δὲ δὴ περὶ τοῦ κυριωτάτου παρ' ἡμῖν ψυχῆς εἴδους διανοεῖσθαι δεῖ τῇδε, ὡς ἄρα αὐτὸ θεὸς ἑκάστῳ δέδωκεν» (90).

Ἔτσι, ἡ καλλιέργεια αὐτοῦ τοῦ εἴδους τῆς ψυχῆς εἶναι εὐλάβεια ἀπέναν-

---

27. Γιὰ τὸν Πλάτωνα μάλιστα τοῦ *Ἴωνος*, τοῦ *Μένωνος* καὶ τοῦ *Φαίδρου* ὁ ποιητής, ὁ μάντις καὶ ὁ πολιτικὸς εἶναι ὅ,τι εἶναι «θείᾳ μοίρᾳ»· ἔτσι, ὄχι μόνο ἡ φιλοσοφικὴ γνώση εἶναι δῶρο θεϊκὸ ἀλλὰ καὶ ἡ ξέφρενη ἔμπνευση: Ὁ θεὸς εἶναι καὶ αἰτία ἕνωσης τῶν ἀντιθέτων καὶ πηγή, ἐξηγητικὴ ἀρχή τους. Ὁ ποιητὴς «χρῆμα, ... ἱερὸν» «οὐ πρότερον οἷός τε ποιεῖν πρὶν ἂν ἔνθεός τε γένηται καὶ ἔκφρων» (*Ἴων* 534b, πβ. 534c, 542a, «θείᾳ μοίρᾳ»). Καὶ ἡ μανία, λέει ὁ Πλάτων, (*Φαῖδρος* 244c) εἶναι «καλὸν» «ὅταν θείᾳ μοίρᾳ γίγνηται», πβ. 245b-c «τοσαῦτα μέν σοι καὶ ἔτι πλείω ἔχω μανίας γιγνομένης ἀπὸ θεῶν λέγειν καλὰ ἔργα· ὡς ἐπ' εὐτυχίᾳ τῇ μεγίστῃ παρὰ θεῶν ἡ τοσαύτη μανία δίδοται».

Οἱ ἄνθρωποι τῆς πολιτείας, ὅταν καὶ δίχως ἀκριβῆ γνώση (ἐπιστήμη) πολλὰ κατορθώνουν, εἶναι ἔνθεοι: «εὐδοξίᾳ ... χρώμενοι τὰς πόλεις ὀρθοῦσιν, οὐδὲν διαφερόντως ἔχοντες πρὸς τὸ φρονεῖν ἢ οἱ χρησμῳδοί τε καὶ θεομάντεις· καὶ γὰρ οὗτοι ἐνθουσιῶντες λέγουσιν μὲν ἀληθῆ καὶ πολλά, ἴσασι δὲ οὐδὲν ὧν λέγουσιν ... ὀρθῶς ἄρ' ἂν καλοῖμεν θείους τε οὓς νυνδὴ ἐλέγομεν χρησμῳδοὺς καὶ μάντεις καὶ τοὺς ποιητικοὺς ἅπαντας· καὶ τοὺς πολιτικοὺς οὐχ ἥκιστα τούτων φαῖμεν ἂν θείους τε εἶναι καὶ ἐνθουσιάζειν, ἐπίπνους ὄντας καὶ κατεχομένους ἐκ τοῦ θεοῦ, ὅταν κατορθῶσι λέγοντες πολλὰ καὶ μεγάλα πράγματα, μηδὲν εἰδότες ὧν λέγουσιν» (*Μένων* 99b-e).

28. Πβ. *Νόμοι* 633a: «ἀρετῆς ... ἀποφανοῖμεν, ἂν ὁ θεὸς ἐθέλῃ», 688e, 739e, 778b, 799e, 841c, 859b, καὶ τὶς ἐκφράσεις «κατὰ θεὸν» (*Νόμοι* 682e, 722c), «συμβουληθέντων θεῶν» (718b, πβ. *Ζ' Ἐπιστολὴ* 327c), «κατὰ θείαν εὐτυχίαν (798b), «οὐκ ἄνευ τινος ἐπιπνοίας θεῶν» (811c), «θεοῦ ἔργον» (835c), «ὃν ἂν ὁ θεὸς ἀνέλῃ» (856e, 856d), «παρὰ θεοῦ λεχθείς», (861b), θεὸς οἶδεν» (913d). Βλ.. καὶ C. Ritter, *Platon I*, München 1910, 741, Ε. Παπανούτσου, *Τὸ θρησκευτικὸ βίωμα στὸν Πλάτωνα*, Ἀθήνα, Δωδώνη, 125-126.

τι στὸ θεῖο καὶ συντελεῖ στὴ θεραπεία, τὴν εὐδαιμονία καὶ ἀθανασία τῆς ψυχῆς. Ὁ φιλομαθὴς εἶναι θεράπων τοῦ θείου, διατηρεῖ «εὖ κεκοσμημένον τὸν δαίμονα σύνοικον ἐν αὐτῷ» (90c).

Ἡ ἰδέα, ποὺ ἡ συχνὴ καὶ πολυφωνικὴ της διακίνηση μέσα στὸ πλατωνικὸ ἔργο, ἀποδείχνει τὸν θεμελιακὸ γι' αὐτὸ χαρακτήρα της, εἶναι ὅτι ὁ ἄνθρωπος σώζει τὴ ζωή του πειθαρχώντας στὶς ἐπιταγὲς τῆς νόησής του. Ἡ ἰδέα αὐτὴ σπονδυλώνει, ὅπως εἶναι γνωστό, τὴν πολιτικὴ θεωρία τοῦ Πλάτωνος: Οἱ φιλόσοφοι εἶναι «σωτῆρες» τῆς πολιτείας (*Πολιτεία* 502d), ἡ πολιτεία σώζεται ἀκολουθώντας τὶς ὑποδείξεις τοῦ φιλόσοφου - κυβερνήτη ἢ παιδαγωγοῦ (428e-429a, 473c-d). Στὴν οὐσία ὅμως, τόσο ἡ ὀντολογικὴ ἀνθρωπολογία ὅσο καὶ ἡ πολιτικὴ φιλοσοφία συνδέονται μὲ τὴ θεολογικὴ σκέψη, ἐφόσον γιὰ τὸν Πλάτωνα ὁ σωζόμενος ἄνθρωπος (*Τίμαιος* 90c), ὅσο καὶ ὁ σωτήρας - ἡγέτης φιλόσοφος (*Πολιτεία* 592a) α) ὀφείλουν τὴν ἀγάπη τους γιὰ τὴν ἀληθινὴ γνώση στὴ θεία ἔμπνευση («ἔκ τινος θείας ἐπιπνοίας» *Πολιτεία* 499c, θεία τύχη 592) καὶ β) ἡ σωτηρία τους εἶναι συμμόρφωση μὲ τὴ νόηση τοῦ θεοῦ, ὁ μ ο ί ω σ η μὲ τὸν θεὸ κατὰ τὸ δυνατόν: Στὸν *Φαῖδρο* ὁ Σωκράτης χαρακτηρίζει τὴν φιλοσοφικὴ ὁρμὴ θεϊκὴ καὶ τὴ φιλοσοφία ἔμφυτη στὸ πνεῦμα: «φύσει ... ἔνεστι ... φιλοσοφία τῇ τοῦ ἀνδρὸς διανοίᾳ» (279a). Στὸν *Σοφιστὴ* (216b) ὁ φιλόσοφος ὀνομάζεται θεῖος[29]. Τὸ ἴδιο στὴν *Ζ' Ἐπιστολή* (340c): «ὁ γὰρ ἀκούσας, ἐὰν μὴ ὄντως ᾖ φιλόσοφος οἰκεῖός τε καὶ ἄξιος τοῦ πράγματος θεῖος ὢν ...». Στὴν ἴδια *Ἐπιστολὴ* (324b) λέει ὁ Πλάτων γιὰ τὸν Δίωνα καὶ τὸ ἀνορθωτικὸ γιὰ τὶς Συρακοῦσες πολιτικό του φρόνημα: «οὐδὲν θαυμαστὸν εἴ τις θεῶν καὶ τοῦτον εἰς τὴν αὐτὴν δόξαν περὶ πολιτείας ἐκείνῳ γενέσθαι σύμφρονα ποιήσειν». Καὶ ὁ ἀφοριστικὸς λόγος γιὰ τὴν ὀρθὴ φιλοσοφία καὶ τὴ σύζευξή της μὲ τὴν πολιτειακὴ σωτηρία διαπερνᾶται ἀπὸ τὸ συναίσθημα τῆς ἀφοσίωσης στὸ θεό: «κακῶν οὖν οὐ λήξειν τὰ ἀνθρώπινα γένη, πρὶν ἂν ἢ τὸ τῶν φιλοσοφούντων ὀρθῶς γε καὶ ἀληθῶς γένος ἐς ἀρχὰς ἔλθῃ τὰς πολιτικὰς ἢ τὸ τῶν δυναστευόντων ἐν ταῖς πόλεσιν ἔκ τινος μοίρας θείας ὄντως φιλοσοφήσῃ» (326b)[30].

Στὸ θεοκρατικὸ κλῖμα τῶν *Νόμων* (713a, 716c) πολυφωνικά, ὅπως καὶ στὴν *Ζ' Ἐπιστολή*, συναρτᾶται ἡ ἴδια ἰδέα τῆς ὀρθῆς γνώσης - διαγωγῆς καὶ κοινῆς σωτηρίας μὲ τὸ θεῖο.

---

29. Πβ. *Πολιτικὸς* 309c.

30. Πβ. 327c: «καὶ Διονύσιον ἠγήσατο ἕνα γενέσθαι» (ἀπ' αὐτοὺς ποὺ τιμοῦν τὴν ἀρετὴ καὶ ὀρθοφρονοῦν) «τάχ' ἂν συλλαμβανόντων θεῶν». 336e: «εἰδέναι μέν που χρὴ πάντα τινὰ ἄνδρα, ᾧ καὶ βραχὺ δόξης ὀρθῆς μετέδωκεν θεία τις τύχη ...» καὶ 337e.

ΦΙΛΟΣΟΦΟΣ ΚΑΙ ΘΕΙΟ

Ὁ πλατωνικὸς ἄνθρωπος σχετίζεται μὲ τὸ θεῖο καὶ σώζεται μέσα ἀπὸ αὐτὴ τὴ σχέση ἢ ἀτομικὰ ἢ συλλογικά. Ἀτομικά, ὅταν, ταυτίζοντας τὸ πραγματικὸ μὲ τὸ ἀόρατο (*Γοργίας* 523b) «εὐθύμως ἀπαλλάσσεται τοῦ βίου» (*Φαίδων* 85b)· ὁ θάνατος δὲν εἶναι κακό, ἀλλὰ ἀγαθό, ἀφοῦ ἐπιτρέπει τὴ μετοίκηση σ' ἄλλο τόπο. Ὁ φιλόσοφος, ὁ ὁποῖος (πρὸς ἐκείνοις ἀεί ἐστι μνήμῃ, κατὰ δύναμιν), «πρὸς οἷσπερ θεὸς ὢν θεῖός ἐστι»(*Φαῖδρος* 249c), δὲν ἐπιζητεῖ «τὰ τῶν ἀνθρώπων πράττειν», γιατὶ ἡ ψυχή του ἐπείγεται νὰ ζεῖ «ἄνω» (*Πολιτεία* 517c-d, *Θεαίτητος* 173c). Ἀλλὰ ἡ ὑπόθεση τῆς σωτηρίας στὸν Πλάτωνα δὲν ἐξαντλεῖται στὰ ὅρια τοῦ ἀτομικοῦ. Ἐκτὸς ἀπὸ τὸν ἀπολιτικὸ φιλόσοφο[31], ὑπάρχει ὁ πνευματικὸς ἄνθρωπος —ἀπὸ τὸ γένος ποὺ ὡς μέγιστο ἀγαθὸ δώρισαν οἱ θεοὶ στοὺς θνητούς (*Τίμαιος* 47b), ὁ ὁποῖος ἐπεμβαίνει στὴν κοινὴ ζωὴ καὶ σώζει τὸν ἑαυτό του καὶ τοὺς ἄλλους. Ἡ δραστηριότητα αὐτὴ εἶναι μιὰ ἀναπαραγωγὴ τῆς θεϊκῆς γενναιοδωρίας, τῆς θεϊκῆς δημιουργικότητας, ποὺ εἶναι πάντα ἀπαλλαγμένη ἀπὸ τὸ φθόνο. Ὁ Schaerer παρατηρεῖ σχετικὰ μὲ τὴν κάθοδο τοῦ πλατωνικοῦ φιλόσοφου στὸ σπήλαιο:

«Le sage platonicien en se tournant vers ses frères imite également son dieu: dès l'instant qu'il fait volte-face et voit au dessous de lui le monde phénoménal, ne se trouve-t-il pas dans une sorte d'état démiurgique où la générosité gratuite trouve naturellement son rôle à jouer? Toute autre attitude n'appelerait-elle pas sur lui, du point de vue grec, le grave reproche de jalousie?»[32].

Ἔτσι πάλι οἱ δυὸ ὄψεις τοῦ πλατωνικοῦ ἀνθρώπου δὲν ἀναπαράγουν ἕνα Ἰανὸ ἀλλὰ συνομολογοῦν μὲ τὸ διαλεκτικὸ χαρακτήρα τῆς πλατωνικῆς σκέψης γενικὰ καὶ μὲ τὸ πλατωνικὸ ἰδανικὸ τῆς σύνθεσης[33]. Ἀπὸ τὴν ἄποψη πάλι τοῦ ἀνθρωπισμοῦ ἀποκαλύπτεται μιὰ σημαντικὴ θέση: ἐφόσον λέγεται ὅτι ὁ ἄνθρωπος σώζει τὴν ψυχή του μὲ τὴν ὑποταγὴ στὴ νόησή του, ποὺ εἶναι καὶ τὸ θεϊκὸ μέρος της, σώζει δηλαδὴ τὸν ἑαυτό του μὲ τὸν ἔρωτα γιὰ τὴ φιλοσοφία καὶ τοὺς ἄλλους μὲ τὴ μετάδοση τῆς φιλοσοφικῆς γνώσης χάρη στὴ θεϊκὴ ἔμπνευση, ἡ πλατωνικὴ ἀνθρωπολογία καὶ ὁ πλατωνικὸς ἀνθρωπισμὸς πραγματώνουν τὸ παλαιὸ ὄνειρο τοῦ ἰσοθεϊσμοῦ: ὁ ἄνθρωπος ἐδῶ δὲν εἶναι τραγικά, ἀλλὰ φιλοσοφικὰ ἰσόθεος[33α].

---

31. Πβ. Ε. Παπανούτσου, *Τὸ θρησκευτικὸ βίωμα στὸν Πλάτωνα*, 87.

32. Dieu... 78-79.

33. Πβ. Ἄννας Κελεσίδου-Γαλανοῦ, *Ἡ ἔννοια τῆς σωτηρίας στὴν πλατωνικὴ πολιτικὴ φιλοσοφία*. Πρόλογος Γ. Μιχαηλίδου-Νουάρου, ἔκδ. Ἀκαδημίας Ἀθηνῶν, Ἀθῆναι, 1982, Εἰσαγωγή, 17 κ.μ.

33α. Πβ. Joly, ὅ.π. 75. L. Brunschvicg, *La raison de la religion*, Paris, Alcan, 1939, 93.

Ἡ ὁμοίωση

Στὴν *Πολιτεία* (613a-b) λέει ὁ Πλάτων ὅτι ἐκεῖνος ποὺ ἀγαπᾶται ἀπὸ τοὺς θεοὺς (ὁ *θεοφιλής*) ἔχει ἄριστα δῶρα καὶ δὲν ἐγκαταλείπεται ποτὲ ἀπ' αὐτούς: «Οὐ γὰρ δὴ ὑπό γε θεῶν ποτε ἀμελεῖται ὃς ἂν προθυμεῖσθαι ἐθέλῃ δίκαιος γίγνεσθαι καὶ ἐπιτηδεύων ἀρετὴν εἰς ὅσον δυνατὸν ἀνθρώπῳ ὁμοιοῦσθαι θεῷ».

Ἡ μορφωτικὴ μεταρρύθμιση τῆς *Πολιτείας*, ποὺ εἶναι καὶ κριτικὴ ἀπόρριψη τῆς παραδοσιακῆς παιδείας ὡς παθολογίας —καλλιέργειας τῶν παθημάτων τῆς ψυχῆς— ἔχει πυρηνικὴ ἰδέα τὴν ἐξίσωση τῆς σωτηρίας μὲ τὴ γνώση· ἐπιστήμη· ἡ πλατωνικὴ δηλαδὴ θεοδικία εἶναι ἄρνηση τῆς ἀνθρωπομορφικῆς ἠθικῆς τῆς παραδοσιακῆς ποίησης («πάντῃ ἄρα ἀψευδὲς τὸ δαιμόνιόν τε καὶ θεῖον» 382e), ποὺ δὲν διαπλάθει γερὲς ψυχές, ἀλλὰ ψυχὲς ἄμοιρες ἀπὸ τὴν ἀλήθεια γιὰ τὸ θεῖο: «ὅταν τις τοιαῦτα λέγῃ περὶ θεῶν» (δηλαδὴ σχετικὰ μὲ ἀνθρωποειδὴ διαγωγὴ τοῦ θείου) «χαλεπανοῦμέν τε καὶ χορὸν οὐ δώσομεν, οὐδὲ τοὺς διδασκάλους ἐάσομεν ἐπὶ παιδείᾳ χρῆσθαι τῶν νέων, εἰ μέλλουσιν ἡμῖν οἱ φύλακες θεοσεβεῖς τε καὶ θεῖοι γίγνεσθαι, καθ' ὅσον ἀνθρώπῳ ἐπὶ πλεῖστον οἷόν τε» (383c).

Ἐδῶ ὁ Πλάτων καταξιώνει καὶ τὴ σωματικότητα μὲ τὴν ἰδέα τῆς ἁρμονικῆς στὸν ἄνθρωπο συνύπαρξης τῶν ἀντιθέτων, ποὺ τὴν προέλευσή τους ἀποδίδει στὸ θεό. Ὁ ἐπιστάτης, ποὺ θὰ σώσει τὴν πολιτεία (412a), εἶναι ὁ ἱκανὸς νὰ πραγματοποιήσει τὴ συνένωση τῆς ἀνδρείας καὶ τῆς φιλοσοφίας (*τὸ θυμοειδὲς καὶ τὸ φιλόσοφον*, 412e). Ἀλλ' εἶναι ὁ θεὸς ποὺ ἔδωσε στοὺς ἀνθρώπους τὶς δυὸ τέχνες γι' αὐτά, τὴ μουσικὴ δηλαδὴ καὶ τὴ γυμναστική: «Ἐπὶ δὴ δύ' ὄντε τούτω ... δύο τέχνα θεὸν ἔγωγ' ἄν τινα φαίην δεδωκέναι τοῖς ἀνθρώποις, μουσικήν τε καὶ γυμναστικὴν ἐπὶ τὸ θυμοειδὲς καὶ τὸ φιλόσοφον» (411e)[34].

Ἡ ἀξιοκρατικὴ ἀνθρωπολογία τῆς *Πολιτείας*, ἡ διάκριση τῶν λίγων ἐκλεκτῶν ἀπὸ τοὺς πολλοὺς εἶναι ἐνοχοποίηση τῆς προσκόλλησης τοῦ πλήθους στὰ μικρὰ καὶ εὐτελῆ λόγια καὶ στὴ συμπεριφορὰ τῆς ἀνθρώπινης καθημερινότητας, ἀντὶ γιὰ τὴ θέωση, ποὺ προσιδιάζει στὴ φιλοσοφημένη ψυχή: «καὶ αὐτὸ τοῦτο ξυνοίει, τοῦ χαλεπῶς πρὸς φιλοσοφίαν τοὺς πολλοὺς διακεῖσθαι ἐκείνους αἰτίους εἶναι τοὺς ἔξωθεν, οὐ προσῆκον, ἐπεισκεκωμακότας,

---

34. Πβ. *Συμπόσιον* 186e-187: «Ἥ τε οὖν ἰατρικὴ ... πᾶσα διὰ τοῦ θεοῦ κυβερνᾶται. Ὡσαύτως δὲ καὶ γυμναστικὴ καὶ γεωργία». Καὶ *Πρωταγόρας* 320c-d: «Ἦν γάρ ποτε χρόνος ὅτε θεοὶ μὲν ἦσαν, θνητὰ δὲ γένη οὐκ ἦν. Ἐπειδὴ δὲ καὶ τούτοις χρόνος ἦλθεν εἱμαρμένος γενέσεως, τυποῦσιν αὐτὰ θεοὶ γῆς ἔνδον ἐκ γῆς καὶ πυρὸς μείξαντες ... νέμων δὲ (Ἐπιμηθεύς) τοῖς μὲν ἰσχὺν ἄνευ τάχους προσῆπτεν ... τοὺς δὲ ὥπλιζε, τοῖς δὲ ἄοπλον διδοὺς φύσιν ἄλλην τιν' αὐτοῖς ἐμηχανᾶτο δύναμιν εἰς σωτηρίαν».

λοιδορουμένους τε αὐτοῖς καὶ φιλαπεχθημόνως ἔχοντας καὶ ἀεὶ περὶ ἀνθρώπων τοὺς λόγους ποιουμένους, ἥκιστα φιλοσοφίᾳ πρέπον ποιοῦντας; ... οὐδὲ γὰρ ποὺ ... σχολὴ τῷ γε ὡς ἀληθῶς πρὸς τοῖς οὖσι τὴν διάνοιαν ἔχοντι κάτω βλέπειν εἰς ἀνθρώπων πραγματείας, καὶ μαχόμενον αὐτοῖς φθόνου τε καὶ δυσμενείας ἐμπίπλασθαι, ἀλλ' εἰς τεταγμένα ἄττα καὶ κατὰ ταὐτὰ ἀεὶ ἔχοντα ὁρῶντας καὶ θεωμένους οὔτ' ἀδικοῦντα οὔτ' ἀδικούμενα ὑπ' ἀλλήλων, κόσμῳ δὲ πάντα καὶ κατὰ λόγον ἔχοντα, ταῦτα μιμεῖσθαί τε καὶ ὅτι μάλιστα ἀφομοιοῦσθαι ... θείῳ δή καὶ κοσμίῳ ὅ γε φιλόσοφος ὁμιλῶν κόσμιός τε καὶ θεῖος εἰς τὸ δυνατὸν ἀνθρώπῳ γίγνεται» (500b-d).

Ὁ φιλόσοφος τῆς πλατωνικῆς πολιτείας πλάθει τὴν πολιτεία - πρότυπο —ποὺ τὸ παράδειγμά της εἶναι «ἐν οὐρανῷ (*Πολιτεία* 592b)— πάνω στὸ θεϊκὸ σχῆμα, προσβλέπει στὸ δίκαιο καὶ στὸ ὡραῖο καὶ σῶφρον καὶ μετατρέπει τὸ *ἀνδρείκελον* σὲ θεοειδές, *θεοείκελον* (501b), τὰ *ἀνθρώπεια ἤθη εἰς ὅσον ἐνδέχεται θεοφιλῆ* (501b-c). Τὸ ἴδιο στὸν *Θεαίτητο* ὁ αὐτοπροοριζόμενος στὴ σωτηρία διαλέγει ἀπὸ τὰ πρότυπα τῆς ζωῆς, ποὺ εἶναι στημένα μέσα στὸ ὄν («παραδειγμάτων ... ἐν τῷ ὄντι ἑστώτων, τοῦ μὲν θείου εὐδαιμονεστάτου, τοῦ δὲ ἀθέου ἀθλιωτάτου») τὸ θεϊκὸ πρότυπο, γιατὶ δὲν εἶναι ἄνους ὅπως οἱ πολλοί, οἱ ὁποῖοι «ὑπὸ ἠλιθιότητός τε καὶ τῆς ἐσχάτης ἀνοίας λανθάνουσι τῷ μὲν ὁμοιούμενοι διὰ τὰς ἀδίκους πράξεις, τῷ δὲ ἀνομοιούμενοι» (176e-177a).

Ἡ σύνδεση τῆς σωτηρίας τοῦ ἀνθρώπου μὲ τὸ θεῖο ἔχει στὸν Πλάτωνα ἐννοιολογικὴ - θεωρητικὴ καὶ ἱστορικὴ θεμελίωση. Ὅπως γιὰ τὶς ἔσχατες ἀλήθειες, καὶ γιὰ τὰ ἀπομακρυσμένα χρονικὰ ἱστορικὰ γεγονότα[35] ἡ διάσωση καὶ ὀρθότητα τῆς ἱστόρησης[36] ἀνατίθεται στὸ θεό. Στὴν ἱστορία καὶ φιλοσοφία τῆς ἱστορίας, ποὺ ἐπιχειρεῖ ὁ Πλάτων στὸν *Κριτία*, λέγεται: «Τῷ δὲ πρὶν μὲν πάλαι ποτ' ἔργῳ, νῦν δὲ λόγοις ἄρτι θεῷ γεγονότι προσεύχομαι, τῶν ῥηθέντων ὅσα μὲν ἐρρήθη μετρίως, σωτηρίαν ἡμῖν αὐτὸν αὐτῶν διδόναι, παρὰ μέλος δὲ εἴ τι περὶ αὐτῶν ἄκοντες εἴπομεν, δίκην τὴν πρέπουσαν ἐπιτιθέναι» (106a-b).

Ἡ ἐπιστήμη, ὅπως λέει ὁ Πλάτων, εἶναι «ἄριστον φάρμακον» ποὺ δωρίζει ὁ θεὸς στὸν ἄνθρωπο (ὅ.π.). Μ' αὐτὸ καθαίρει ὁ φιλόσοφος καὶ τὴν ἀνήθικη μυθολογικὴ θεολογία: «θέοι γὰρ ἅπασαν γῆν ποτε κατὰ τοὺς τόπους διελάγχανον — οὐ κατ' ἔριν». Ἀκόμη ἐδῶ γίνεται λόγος γιὰ τὴν Ἀτλαντίδα, στὴν ἀκμή της ὅσο τὸ θεϊκὸ στοιχεῖο ὑπερεῖχε, καὶ σὲ παρακμὴ μετὰ

---

35. Πβ. *Κριτίας* 109d: «τὰ μὲν ὀνόματα σέσωται, τὰ δὲ ἔργα διὰ τὰς τῶν παραλαμβανόντων φθορὰς καὶ τὰ μήκη τῶν χρόνων ἠφανίσθη». Πβ. 110a.

36. Πβ. ὅ.π. 108d: «καὶ πρὸς θεοῖς εἶπες τούς τε ἄλλους κλητέον καὶ δὴ μάλιστα Μνημοσύνην». Πβ. *Νόμοι* 739e: «ἐὰν θεὸς ἐθέλῃ» καὶ 893b: «θεὸν παρακλητέον».

τὴν ἀπομάκρυνσή της ἀπὸ τὸ θεῖκὸ πρότυπο καὶ τὴν ἐπικράτηση τοῦ ἀνθρώπινου «ἤθους»: «Ἐκ δὴ λογισμοῦ τε τοιούτου καὶ φύσεως θείας παραμενούσης πάντ' αὐτοῖς ηὐξήθη ... Ἐπεὶ δ' ἡ τοῦ θεοῦ μὲν μοῖρα ἐξίτηλος ἐγίγνετο ἐν αὐτοῖς πολλῷ τῷ θνητῷ καὶ πολλάκις ἀνακεραννυμένη, τὸ δὲ ἀνθρώπινον ἦθος ἐπεκράτει, τότε ἤδη τὰ παρόντα φέρειν ἀδυνατοῦντες ἠσχημόνουν, καὶ τῷ δυναμένῳ μὲν ὁρᾶν αἰσχροὶ κατεφαίνοντο, τὰ κάλλιστα ἀπὸ τῶν τιμιωτάτων ἀπολλύντες, τοῖς δὲ ἀδυνατοῦσιν ἀληθινὸν πρὸς εὐδαιμονίαν βίον ὁρᾶν τότε δὴ μάλιστα πάγκαλοι μακάριοί τε ἐδοξάζοντο εἶναι, πλεονεξίας ἀδίκου καὶ δυνάμεως ἐμπιπλάμενοι» (121a-b).

Ξαναβρίσκουμε ἐδῶ τὴν ἀξιολογικὴ διάκριση τῶν δυὸ παραδειγμάτων (*Θεαίτητος*), τοῦ σχήματος *ἀνδροείκελος - θεοείκελος* καὶ τὴ θεμελιακὴ πλατωνικὴ ἰδέα τῆς θεῖκῆς οὐσίας τοῦ μέτρου. Μόνο ἡ συμμόρφωση μὲ τὸ θεῖκὸ πρότυπο εἶναι σωτηριακὴ γιὰ τὴν πολιτεία[37]. Ἄλλη ἀπόδειξη εἶναι ἡ ἀναφορὰ στὴν Ἀθήνα. Ἡ πανάρχαιη πολιτεία τῶν θεόπλαστων Ἀθηναίων εὐδαιμονεῖ καὶ σώζεται ἐφόσον οἱ κάτοικοί της ἀκολουθοῦν τὶς ἐντολὲς τοῦ θεοῦ. Ὁ Κριτίας τονίζει ὅτι ἡ πρόοδος θὰ μποροῦσε νὰ συνεχιστεῖ ἂν σωζόταν ἡ παλαιὰ πολιτειακὴ ὀργάνωση (112d-e)[38].

Στοὺς *Νόμους* ὁ λόγος γιὰ τοὺς ἄρχοντες εἶναι καὶ ὁμολογία τῆς δυσχέρειας νὰ βρεθοῦν παραδείγματα ἀρχόντων πάρα πολὺ ἐνάρετων (945b-c), «θείων»· ἐδῶ τονίζεται ὁ σωτηριακὸς ρόλος τῆς ἀρετῆς στὴν πολιτεία· σωτήρια εἶναι γιὰ τὴν πόλη ἡ ἐκλογὴ τῶν τριῶν ἀρχόντων, ποὺ γίνεται μὲ κλῆρο καὶ ὁρισμένη διαδικασία στὸ «Ἡλίου κοινὸν καὶ Ἀπόλλωνος τέμενος»· ἡ ἐκλογὴ εἶναι ἔργο θεοῦ: «Ἡ κατὰ θεὸν πάλιν τυχοῦσα σωτηρίας πόλις, ἀποφήνασα αὐτῆς Ἡλίῳ ἄνδρας τοὺς ἀρίστους τρεῖς, ἀκροθίνιον Ἀπόλλωνι κατὰ τὸν παλαιὸν νόμον ἀνατίθησι κοινὸν καὶ Ἡλίῳ, ὅσονπερ ἂν ἔπωνται χρόνον τῇ κρίσει» (946b-c). Σὲ δυὸ χωρία, ἕνα προηγούμενο καὶ ἕνα ἑπόμενο σημαίνεται τὴ μιὰ ἡ πρωταρχικὰ σωτηριακὴ συμμετοχὴ τοῦ θείου στὰ πολιτικὰ πράγματα, τὴν ἄλλη ἡ «ἐπισυμβαίνουσα» ἀγαθὴ ἀνορθωτικὴ του δράση.

Προηγούμενα ὁ Ἀθηναῖος ὁμιλητὴς ἔχει κιόλας ὑποστηρίξει, ὅτι ἡ ἄριστη πολιτειακὴ ὀργάνωση κατορθώνεται μὲ τὴν ἐπέμβαση τοῦ θείου[39]: «Πάντα σχεδὸν ἀπείργασται τῷ θεῷ, ἅπερ ὅταν βουληθῇ διαφερόντως εὖ πρᾶξαί τινα πόλιν» (710d). Στὴ συνέχεια διευκρινίζεται ὅτι: «μυρία καὶ πάντ' ἐν πόλει ἀγαθά, ἀπεργάζεται» (711d), «ὅταν ἔρως θεῖος τῶν σωφρόνων τε καὶ δικαίων ἐπιτηδευμάτων ἐγγένηται μεγάλαις τισὶν δυναστείαις»· καὶ «ὅταν

37. Πβ. *Νόμοι* 737b, 919d.

38. Πβ. P. - M. Schuhl, *L'Oeuvre de Platon*, Paris, Hachette, 1954, 77.

39. Βλ. καὶ Ἄννας Κελεσίδου, *La conception platonicienne du di vin dansles Lois et le Timée*, ΕΕΦΣΠΑ, 1970-71, 303.

εἰς ταὐτὸν τῷ φρονεῖν τε καὶ σωφρονεῖν ἡ μεγίστη δύναμις ἐν ἀνθρώπῳ συμπέσῃ, τότε πολιτείας τῆς ἀρίστης καὶ νόμων τῶν τοιούτων φύεται γένεσις, ἄλλως δὲ οὐ μή ποτε γένηται» (712). Ἀκολουθεῖ ἐπίκληση, ὡς προοίμιο στὸ ἔργο τοῦ νομοθέτη: «Θεὸν δὴ πρὸς τὴν τῆς πόλεως κατασκευὴν ἐπικαλώμεθα· ὁ δὲ ἀκούσειέν τε, καὶ ἀκούσας ἵλεως εὐμενής τε ἡμῖν ἔλθοι συνδιακοσμήσων τήν τε πόλιν καὶ τοὺς νόμους» (712b).

Ἡ σειρὰ τῶν ἰδεῶν εἶναι:

α) Ἡ θεϊκὴ θέληση «ἀπεργάζεται» πᾶν ἄριστον[40]. Τὸ σημεῖο αὐτὸ θὰ πρέπει νὰ συσχετιστεῖ μὲ ἕνα ἄλλο χωρίο ὁμόφωνό του (903c), ὅπου ὁ Πλάτων ἐμμένει στὴν ἔννοια τοῦ ὅλου καὶ στὴ σύνδεσή της μὲ τὴν ἀρετὴ παραλληλίζοντας τὴ βιολογικὴ σωτηρία μὲ τὴν κοσμική, τὸ γιατρὸ μὲ τὸν τεχνίτη-δημιουργό. Ὁ Πλάτων ταυτίζει τὴ σωτηρία μὲ τὴν ἑνότητα καὶ ἁρμονία τοῦ ὅλου: «πᾶς γὰρ ἰατρὸς καὶ ἔντεχνος δημιουργὸς παντὸς μὲν ἕνεκα πάντα ἐργάζεται, πρὸς τὸ κοινῇ συντεῖνον βέλτιστον μέρος μὴν ἕνεκα ὅλου καὶ οὐχ ὅλον μέρους ἕνεκα ἀπεργάζεται».

β) Πᾶν ἄριστον εἶναι κατόρθωμα τοῦ θεϊκοῦ ἔρωτα τοῦ ἀνθρώπου γιὰ τὴ φρόνηση.

γ) Τὸ ἄριστο προκύπτει ἀπὸ τὴ φρόνηση.

δ) Θεὸς καὶ φωτισμένος ἄνθρωπος εἶναι σ υ ν δ ι α κ ο σ μ η τ ὲ ς τῆς πολιτείας.

Ὁ λόγος τοῦ Πλάτωνος στοὺς *Νόμους* κατοχυρώνεται ἀπὸ τὴν παλαιὰ θρησκευτικὴ σοφία καὶ ἐπαναφέρει τὴν ἰδέα τῆς ἀκολουθίας μὲ τὸ θεό, ὡς συμμόρφωση, θεωρητικὴ καὶ πραξιολογικὴ μὲ τὴ δικαιοσύνη, —σωφροσύνη καὶ κοσμιότητα—δηλ. τὴν ὑποταγὴ σὲ μέτρα: «Ὁ μὲν δὴ θεός, ὥσπερ καὶ ὁ παλαιὸς λόγος, ἀρχήν τε καὶ τελευτὴν καὶ μέσα τῶν ὄντων ἁπάντων ἔχων, εὐθείᾳ περαίνει κατὰ φύσιν περιπορευόμενος· τῷ δὲ ἀεὶ συνέπεται δίκη τῶν ἀπολειπομένων τοῦ θεοῦ νόμου τιμωρός, ἧς ὁ μὲν εὐδαιμονήσειν μέλλων ἐχόμενος συνέπεται ταπεινὸς καὶ κεκοσμημένος, ὁ δέ τις ἐξαρθεὶς ὑπὸ μεγαλαυχίας ... καταλείπεται ἔρημος θεοῦ ... Τίς οὖν δὴ πρᾶξις φίλη καὶ ἀκόλουθος θεῷ; μία, καὶ ἕνα λόγον ἔχουσα ἀρχαῖον, ὅτι τῷ μὲν ὁ μ ο ί ῳ τ ὸ ὅ μ ο ι ο ν ὄντι μετρίῳ φίλον ἂν εἴη, τὰ δ' ἄμετρα οὔτε ἀλλήλοις οὔτε τοῖς ἐμμέτροις. Ὁ δὴ θεὸς ἡμῖν πάντων χρημάτων μέτρον ἂν εἴη μάλιστα ... τὸν οὖν τῷ τοιούτῳ προσφιλῆ γενησόμενον, εἰς δύναμιν ὅτι μάλιστα καὶ αὐτὸν τοιοῦτον ἀναγκαῖον γίγνεσθαι, καὶ κατὰ τοῦτον δὴ τὸν λόγον ὁ μὲν σώφρων ἡμῶν θ ε ῷ φ ί λ ο ς, ὅ μ ο ι ο ς γάρ, ὁ δὲ μὴ σώφρων ἀνόμοιός τε καὶ διάφορος καὶ (ὁ) ἄδικος...» (716a-b).

---

40. Πβ. 715d: «ἐν ἡ (πόλει) δὲ ἂν δεσπότης τῶν ἀρχόντων, οἱ δὲ ἄρχοντες δοῦλοι τοῦ νόμου, σωτηρίαν καὶ πάντα ὅσα θεοὶ πόλεσιν ἔδοσαν ἀγαθὰ γιγνόμενα καθορῶ».

Ξαναβρίσκουμε ἐδῶ τὶς ἰδέες: τοῦ θεοῦ —κριτήριου γιὰ τὸ ἄριστο— τῆς σωφροσύνης, ὁδοῦ γιὰ τὸ ἄριστο καὶ δίοδου, ἐφόσον αὐτὴ ὁδηγεῖ ἀπὸ τὸν ἄνθρωπο στὸ θεὸ καὶ συνδέει λογικὰ τὸ θεὸ μὲ τοὺς ἀνθρώπους. Ἡ ἔννοια τῆς σωφροσύνης εἶναι στὸν Πλάτωνα ἕνα μ ε τ α ξ ύ, ὅπως ὁ ἔρως καὶ ἡ ἴδια ἡ φιλοσοφία, ἀφοῦ ὁ ἔρως εἶναι ἐρωτικὴ φρόνηση, ἡ φιλοσοφία ἔρως τῆς σωφροσύνης καὶ τῆς ὀρθῆς γνώσης. Μὲ τὴν ἔννοια αὐτὴ ἐξηγεῖται καὶ ὁ ὅρος σ υ ν δ ι α κ ο σ μ ε ῖ ν, ποὺ βάζει τὸν ἄνθρωπο συνεργάτη τοῦ θείου στὴν οἰκοδόμηση τῆς σωστῆς πολιτείας. Ἔτσι, συνταιριάζονται οἱ δυὸ ἀπόψεις τῆς προβληματικῆς μας: θεὸς = σωτηρία, *ὁμοίωσις* θεῷ = σωτηρία.

ΘΕΙΟ ΚΑΙ ΟΡΘΟΤΗΤΑ ΣΤΗΝ ΠΟΛΙΤΕΙΑΚΗ ΖΩΗ

Ὅπως εἶναι γνωστό, στὸ ἐπίπεδο τῶν διϋποκειμενικῶν σχέσεων ἡ σωτηρία γιὰ τὸν Πλάτωνα συνδέεται βασικὰ μὲ τὴν ἔλλογη ὑποταγὴ στοὺς νόμους, τὴ νομιμότητα· οἱ νόμοι σώζουν τὴν πολιτεία ἀπὸ τὴν ἀναπόφευκτη, ὡς ὑποκείμενη στὸ γίγνεσθαι[41], πτώση της. Κι ἐνῶ μὲ τὸ σωκρατικὸ πρότυπο[42] δηλώνεται ὅτι ἡ φιλοσοφικὴ συνείδηση σώζει μὲ τὴ νομιμότητα τὴν ἀξιοπρέπεια τοῦ πολίτη καὶ τὴ σημασία τῶν νόμων, μὲ τὸ πρότυπο τοῦ φιλόσοφου - κυβερνήτη τοῦ *Πολιτικοῦ* διασώζεται ἡ ἰδέα τῆς ἐσωτερικῆς ἐλευθερίας τῆς προσωπικότητας[43]: ὁ κυβερνήτης, «τὸ τῆς νεὼς καὶ ναυτῶν ἀεὶ συμφέρον παραφυλάττων» «τὴν τέχνην νόμον παρεχόμενος» (297), σώζει τὸ πλοῖο καὶ τοὺς συναῦτες.

Ἡ ἰδέα, ὅτι ἡ ἐπινοητικότητα στὴ διακυβέρνηση σώζει, εἶναι ἤδη φρόνηση θεωρητικὴ ποὺ σώζει τὸν πλατωνισμὸ ἀπὸ τὶς γενικεύσεις, τὶς ἀμετακίνητες πιστότητες ποὺ παραθεωροῦν δογματικὰ τὴν κινητικότητα τοῦ πραγματικοῦ.

Ἄλλωστε, προκειμένου γιὰ τὸ πολίτευμα, ὁ Πλάτων λέει ὅτι σωτηρία του εἶναι ἡ σύζευξη τριῶν δυναμικῶν ἀρχῶν: τῆς φρόνησης (*Νόμοι* 688b), τῆς φιλίας, τῆς ἐλευθερίας (693d-e). Ἡ φιλία εἶναι «κοινωνία νοῦ» (694b), δύναμη (*Ζ' Ἐπιστολὴ* 331b-332d). Ἡ φρόνηση καὶ ἡ συνετὴ ἐλευθερία εἶναι θεμέλια καὶ φρουροὶ τῆς ἐξουσίας: ἡ μὴ γνώση τῶν μεγίστων πραγμάτων καὶ ἡ «ἄγαν» ἐλευθερία εἶναι φθορὰ τῶν βασιλέων καὶ τῶν πολιτευμάτων.

---

41. Πβ. *Πολιτεία* 484d.

42. Πβ. Τζ. Ἄντον, *Δέκα Δοκίμια, Φιλοσοφία καὶ σύγχρονος πολιτισμός*, 125 μτφρ. Ἀνδρεόπουλου-Μπαρτζελιώτη, Φιλοσοφικὴ Βιβλιοθήκη, Ἀθήνα 1968, 125.

43. Πβ. *Πολιτικὸς* 294.

Αὐτὰ εἶναι τὰ κατηγορικὰ προστάγματα τῆς σχολῆς πολιτικῆς ἐπιστήμης τοῦ Πλάτωνος[44].

Στοὺς *Νόμους*, σ' ἕνα χωρίο, ὅπου ἀπαντᾶ ἡ ἰδέα τῆς σωτηριακῆς ἐπέμβασης τοῦ θείου, προλαβαίνεται ἡ ἐνδεχόμενη ἔνσταση, ἡ ὁποία, μὲ ἀφορμὴ τὴν ἰδέα τοῦ κλήρου, θὰ εἰσήγαγε τὴν κατηγορία τῆς τυχαιότητας στὴ λειτουργικότητα τῆς πολιτείας: ἐδῶ λέγεται ὅτι ὁ φιλόσοφος δὲν ἀποθαρρύνεται ἀπὸ τὴν ἐπέμβαση τῆς τυφλῆς ἀνάγκης, ἀλλ' ἐμπιστεύεται τὸ θεὸ γιὰ τὴν ἐπανόρθωση τῆς τύχης: «διὸ τῷ τοῦ κλήρου ἴσῳ ἀνάγκη προσχρήσασθαι δυσκολίας τῶν πολλῶν ἕνεκα, θεὸν καὶ ἀγαθὴν τύχην καὶ τότε ἐν εὐχαῖς ἐπικαλουμένους ἀπορθοῦν αὐτοὺς τὸν κλῆρον πρὸς τὸ δικαιότατον» (757e).

Μὲ ἄλλο τρόπο δηλώνεται ἡ σωτηριακὴ ἐπέμβαση τοῦ θείου στὴν *Πολιτεία*. Ἐδῶ ὁ Πλάτων λέει ὅτι ὑπάρχουν στὴν πολιτειακὴ ζωὴ παραδείγματα ἀνθρώπων, ποὺ μεγαλούργησαν ὄντας ἔνθεοι, ὅπως καὶ οἱ προφῆτες καὶ οἱ μάντεις. Αὐτοὶ δὲν ὀφείλουν τὶς ἱκανότητές τους στὴν παιδεία, γι' αὐτὸ καὶ δὲν μεταδίνεται κληρονομικὰ ἡ ἱκανότητά τους. Πρόκειται γιὰ τὴ σωτηριακὴ ἐπέμβαση τοῦ θείου, ποὺ ἐξαιρεῖται ἀπὸ τὴ λογικὴ ἐξήγηση: «Οὔτε... γίγνεται οὔτε γέγονεν οὐδὲ οὖν μὴ γένηται ἀλλοῖον ἦθος πρὸς ἀρετὴν παρὰ τὴν τούτων παιδείαν πεπαιδευμένον, ἀνθρώπειον· θεῖον μέντοι κατὰ τὴν παροιμίαν ἐξαιρῶμεν λόγου· εὖ γὰρ χρὴ εἰδέναι, ὅτιπερ ἂν σωθῇ τε καὶ γένηται οἷον δεῖ ἐν τοιαύτῃ καταστάσει πολιτειῶν, θεοῦ μοῖραν αὐτὸ σῶσαι λέγων οὐ κακῶς ἐρεῖς» (492e-493a).

Ἡ σπανιότητα αὐτῶν τῶν ἐμπνευσμένων ἀνθρώπων καὶ οἱ συνεχεῖς σωτηριακὲς ἀνάγκες τῆς πολιτείας εἶναι αἰτιακοὶ λόγοι τῆς ἀδιάκοπης καλλιέργειας τῆς φρόνησης - ἐπιστήμης.

Ἀκόμη καὶ στὴν ἐσχατολογικὴ σωτηριολογία, ποὺ στὸν Πλάτωνα ἐπηρεάζεται ἀπὸ τὴν παράδοση, τὶς μυστηριακὲς διδασκαλίες,[45] ἡ σωτηρία σημασιολογεῖται μὲ τὴ γνώση καὶ τὸ θεῖο. Οἱ φιλόσοφοι, λέει ὁ Πλάτων στὸν *Φαίδωνα*, «ῥαδίως» θέλουν νὰ πεθαίνουν (62d), γιατὶ γνωρίζουν ὅτι μεταναστεύουν κοντὰ στοὺς θεούς, σοφοὺς καὶ ἀγαθοὺς «δεσπότας» (63b-c). Ὁ θεὸς εἶναι ἐπιμελητὴς τῶν ἀνθρώπων καὶ κύριος (62d). Ἐδῶ, μ' ὅλο ποὺ δὲν ὑπάρχει, ὅπως παρατηρεῖ ὁ Robin[46], εὐθεία ἀναφορὰ στὸ θεὸ (τὸν

---

44. Πβ. P.-M. Schuhl, *Questions platoniciennes, Une école des sciences politiques*, P.U.F., 1960, 74.

45. Πβ. Paul Kucharski, *La spéculation platonicienne*, Paris 1971, 276. Πβ. 275 σημ., 4, ὅπου καὶ ἀναφορά, βιβλιογραφικὰ ἐμπεδωμένη, στὴ σχέση ὀρφισμοῦ - ἐλευσινίων μυστηρίων στὸν Πλάτωνα.

46. *Le Phédon*, Belles Lettres XVII-XVIII.

δελφικό), ἡ θεοσέβεια στήνει κυρίαρχη τὴ μορφὴ τοῦ Ἀπόλλωνος: ὁ Σωκράτης εἶναι στὴν ὑπηρεσία τοῦ θεοῦ (ποὺ εἶναι παρὼν γι' αὐτὸν εἴτε μὲ τὰ δῶρα του, τὶς προφητικὲς ἱκανότητες, εἴτε μὲ τὶς συμβουλὲς ποὺ τοῦ δίνει στὸν ὕπνο του)· γιὰ τοῦτο καὶ ἰδιαίτερα φροντίζει γιὰ τὴν κάθαρση τῆς ψυχῆς του· ἀρνεῖται τὴ λιποταξία ἀπὸ τὴ ζωὴ ποὺ φράζει τὸ δρόμο τῆς σωτηρίας τῆς ψυχῆς: «C'est lui (dieu) qui visite Socrate en songe, c'est lui qui a retardé sa mort et lui a donné le temps de se mettre en règle; comme les cygnes, Socrate est à son service, et c'est de lui qu'il tient ses dons prophétiques (60e-61b, 84e). Dévotion particulière qui, d'ailleurs, se rattache à l'idée générale que nous sommes la chose des dieux et que nous ne devons pas, par le suicide, déserter arbitrairement la tutelle de ces maîtres excellents, avec lesquels le juste après sa mort est assuré de vivre en société»[47].

Τὴν ἐπικύρωση τῆς ὀρθότητας τῆς φιλοσοφικῆς ζωῆς ὁ Σωκράτης ἀναθέτει στὴ θέληση τοῦ θεοῦ: «Εἰ δ' ὀρθῶς προυθυμήθην καί τι ἠνύσαμεν, ἐκεῖσε ἐλθόντες τὸ σαφὲς εἰσόμεθα, ἂν θεὸς ἐθέλῃ, ὀλίγον ὕστερον, ὡς ἐμοὶ δοκεῖ» (69d).

Τὰ τελευταῖα λόγια τοῦ πλατωνικοῦ Σωκράτη στὸν *Φαίδωνα*, πάντα στὸ κλίμα τὸ θρησκευτικό, κι ἐδῶ μὲ φανερὴ πάλι τὴν ὀρφικὴ ἐπίδραση, ἀφοροῦν τὴν εὐχὴ στὸν Ἀσκληπιό, «τῷ Ἀσκληπιῷ ὀφείλομεν ἀλεκτρυόνα· ἀλλὰ ἀποδότε καὶ μὴ ἀμελήσητε» (118).

Ὅπως παρατηρεῖ ὁ Robin[48] εἶναι σημαντικὸς ὁ συμβολισμὸς σ' αὐτὴ τὴ σωκρατικὴ στάση: «Socrate sent que son âme est enfin guérie du mal d'être unie à un corps: sa gratitude va donc au dieu qui rétablit la santé, Asclépios».

Συγκυρίαρχη ὅμως μὲ τὴ θρησκευτικότητα εἶναι στὸν Πλάτωνα ἡ Φιλοσοφία. Κάποτε μάλιστα ἀνατροπὴ τῆς πρώτης εἶναι ἡ μετατροπή της στὴ δεύτερη. Ὅπως δείχνει ὁ Kucharski[49] «l'attitude de Socrate en face de la mort, se justifie tout d'abord par ses croyances religieuses (il fait figure, en effet, de sectateur d'une doctrine de salut assez bien déterminée dans son linéament). Mais s'il n'en éprouve nulle crainte, c'est aussi parce qu'il est philosophe ...».

Τὸ χωρίο 82b τοῦ *Φαίδωνος* εἶναι στὸ σημεῖο αὐτὸ ἀποκαλυπτικό: «Εἰς δέ γε θεῶν γένος μὴ φιλοσοφήσαντι καὶ παντελῶς καθαρῷ ἀπιόντι οὐ θέμις ἀφικνεῖσθαι ἀλλ' ἢ τῷ φιλομαθεῖ».

---

47. Πβ. *Φαίδων* 111b.

48. Πβ. ὅ.π. 118,3.

49. *La spéculation platonicienne*, ὅ.π. (L'affinité entre les idées et l'âme d'après le Phédon).

Ἡ σύζευξη τῶν «τελεστικῶν» ὅρων οὐ θέμις - καθαρὸς μὲ τοὺς ὅρους φιλοσοφεῖν - φιλομαθής, πιστοποιεῖ τὴ μετατροπὴ τοῦ μυστικισμοῦ σὲ φιλοσοφία, τῆς εὐλάβειας σὲ διάθεση ἀναζήτησης τῆς ἀλήθειας, τῆς πίστης σ' ἐγρήγορση μιᾶς συνείδησης ποὺ πάλλεται ἀπὸ τὸν ἔρωτα τῆς γνώσης[50].

LE CONCEPT DE SALUT DANS LA PENSÉE RELIGIEUSE DE PLATON

Résumé

Le platonisme et un humanisme pédagogique dans ce sens que l'éducation est la voie qui sert le divin et qui assure à l'âme humaine son salut. Interpréter la pensée platonicienne signifie ainsi tenter de décrire le «vivant itinéraire de la destinée humaine».

Le salut, qui consiste dans la ressemblance avec le divin, est l'aboutissement de l'ascèse philosophique qui s'exerce durant la vie ici-bas et pour la vie terrestre.

L'étude fait suite à notre livre *Le concept de salut dans la pensée politique de Platon*, Introduction de l'Académicien G. Michailidès-Nouaros, éd. de l'Académie d'Athènes, 1982. Il nous a semblé indispensable d'élucider le sens religieux du concept de salut, afin de compléter notre ouvrage et de ne pas trahir ou mutiler la pensée platonicienne.

Athènes A. Kélessidou

50. Βλ. καὶ Α. Κελεσίδου, *Τὸ πεπερασμένον τοῦ ἀνθρώπου καὶ ἡ ἀριστοκρατία τῆς γνώσεως κατὰ Πλάτωνα*, 234-235.

Δρ ΔΗΜΗΤΡΗΣ ΠΑΠΑΔΗΣ, Ἀθήνα

Η ΜΥΘΙΚΗ ΠΡΟΣΕΓΓΙΣΗ ΤΟΥ ΥΠΕΡΒΑΤΙΚΟΥ ΛΟΓΟΥ ΤΗΣ ΨΥΧΗΣ ΣΤΟ *ΦΑΙΔΡΟ* ΚΑΙ ΣΤΗΝ *ΠΟΛΙΤΕΙΑ* ΤΟΥ ΠΛΑΤΩΝΑ

Γιὰ ψυχὲς ὅμοιες μὲ σκιὲς καὶ φαντάσματα δὲ μιλάει μόνο ὁ Ὅμηρος[1] ἀλλὰ καὶ αὐτὸς ὁ Πλάτωνας, ὅταν στὸ περὶ ψυχῆς ἔργο του, στὸ *Φαίδωνα*, ἀναφέρεται στὶς ψυχὲς τῶν φαύλων ποὺ τριγυρίζουν στὰ μνημεῖα καὶ τοὺς τάφους: «περὶ τὰ μνήματά τε καὶ τοὺς τάφους κυλινδουμένη (sc. ἡ μεμιασμένη καὶ ἀκάθαρτος ψυχή), περὶ ἃ δὴ καὶ ὤφθη ἄττα ψυχῶν σκιοειδῆ φαντάσματα»[2], γιατὶ οἱ ἡδονὲς τοῦ κόσμου τούτου τοὺς τσάκισαν τὰ φτερὰ καὶ δὲν μποροῦν νὰ πετάξουν καθαρές, θεϊκὲς καὶ ἀόρατες στοὺς οὐράνιους καὶ θεϊκοὺς τόπους τῶν ἰδεῶν[3], ὅπου εὐτυχεῖς διατρίβουν μαζὶ μὲ τοὺς Θεοὺς[4] οἱ ψυχὲς τῶν ἀγαθῶν καὶ προπάντων τῶν φιλοσόφων[5]. Καὶ ἡ περιπλάνηση τῶν ψυχῶν - φαντασμάτων συνεχίζεται μέχρι νὰ ξαναμποῦν σὲ κάποιο ἄλλο σῶμα, γιὰ νὰ συνεχιστεῖ ἔτσι ἡ διαδικασία τῆς κάθαρσης, ἤτοι ἡ τιμωρία τους[6] γιὰ τὴν προσκόλλησή τους στὰ ὑλικὰ καὶ τὰ γήινα: «ἅτε τῷ σώματι ἀεὶ συνοῦσα καὶ τοῦτο θεραπεύουσα καὶ ἐρῶσα καὶ γοητευομένη ὑπ' αὐτοῦ ὑπό τε τῶν ἐπιθυμιῶν καὶ ἡδονῶν, ὥστε μηδὲν ἄλλο δοκεῖν εἶναι ἀληθὲς ἀλλ' ἢ τὸ σωματοειδές»[7]. Ἡ ὑποτίμηση τοῦ σώματος μέσα στὰ πλαίσια τῆς καθαρὰ διαρχικῆς θεώρησης τοῦ κόσμου ἀπὸ τὸν Πλάτωνα εἶναι φανερή, ἀφοῦ γιὰ τὴν ψυχὴ δὲν εἶναι παρὰ πηγὴ κακοῦ[8], ποὺ μὲ τὶς πρόσκαιρες ἡδονές του τὴν καθηλώνει στὴ γῆ[9] ὅπου γνωρίζει περιπλανήσεις καὶ ταρα-

---

1. Πβ. κ 495, λ 29, 207, 475-476, ψ 99-101.
2. 81c 11-d 1.
3. Πβ. Πλάτ. *Φαῖδρ.* 246e 3-4 καὶ 248b 2-c 8.
4. Πβ. Πλάτ. *Φαίδ.* 81a 9 καὶ *Φαῖδρ.* 246c 6-7.
5. Πβ. Πλάτ. *Φαῖδρ.* 248d 2-3 καὶ 249c 4-5 καὶ *Πολιτ.* 582c 7-9.
6. Πβ. Πλάτ. *Φαίδ.* 81d 8-9: «ἀναγκάζονται (sc. αἱ ψυχαὶ τῶν φαύλων) πλανᾶσθαι δίκην τίνουσαι τῆς προτέρας τροφῆς κακῆς οὔσης».
7. Πβ. Πλάτ. *Φαίδ.* 81b 2-5.
8. Πβ. Πλάτ. *Φαίδ.* 66b 5-7, 79c 6-8, 82e καὶ *Πολιτ.* 611c 2.
9. Πβ. Πλάτ. *Φαίδ.* 83d 4-6.

χὲς[10], ποὺ τὴν κρατοῦν μακριὰ ἀπὸ τὸν (οὐράνιο) τόπο τῆς ἀληθινῆς της εὐδαιμονίας[11].

Μιὰ τέτοια θεώρηση συνεπάγεται φυσικὰ γιὰ τὴν ψυχὴ ἕνα μεταφυσικὸ προσανατολισμό, ἀφοῦ ἡ φυγὴ ἀπὸ τὸν κόσμο προβάλλεται ὡς ἠθικὸ ἰδεῶδες, ποὺ βρίσκει τὴν τελειότερη ἔκφρασή του στὴν ἀπόκοσμη στάση τοῦ φιλοσόφου ποὺ περιφρονεῖ τὰ ἐγκόσμια, γιατὶ ἔχει στραμμένη ὅλη του τὴν προσοχὴ στὰ οὐράνια, στὶς ἰδέες[12]. Μιὰ μεταφυσικὴ θεώρηση ποὺ ὁδηγεῖ στὴν ταύτιση τοῦ Εἶναι, τῆς ἀλήθειας καὶ τοῦ ἀγαθοῦ, γιατὶ ἡ ἰδέα τοῦ ἀγαθοῦ τὰ ἐνσαρκώνει καὶ τὰ τρία στὴν ἀπόλυτη μορφή τους[13], καὶ στὴν ταύτιση τῆς ὕψιστης ἀρετῆς μὲ τὴ γνώση, τὴ γνώση τῶν ἰδεῶν[14]. Ἔτσι εἶναι αὐτονόητο, γιατὶ ἡ ψυχὴ δὲν ἐμπιστεύεται τὶς αἰσθήσεις καὶ ζητάει μὲ κάθε τρόπο νὰ κλειστεῖ στὸν ἑαυτό της, γιατὶ μόνο στὶς δικές της δυνάμεις μπορεῖ νὰ ἐμπιστευτεῖ τὴν ἀνεύρεση τῆς ἀλήθειας[15]. Ἡ ἀπαλλαγή της λοιπὸν ἀπὸ τὸ σῶμα δὲν ἀποτελεῖ —στὰ πλαίσια κάποιας θρησκευτικῆς ἐνοχῆς— μιὰ ἁπλὴ τελετουργικὴ πράξη μὲ ἐξωτερικὸ ἢ μαγικὸ χαρακτήρα ποὺ θὰ τὴν ὁδηγήσει στὴν κάθαρσή της, δηλαδὴ στὴν ἀπελευθέρωσή της — ὁριστικὴ ἢ πρόσκαιρη— ἀπὸ ἕνα (ἐξωτερικό) κακό[16], ἀλλὰ μιὰ οὐσιαστικῆς, τουτέστιν ὀντολογικῆς, σημασίας ἀπελευθέρωση, ἀφοῦ τὸ σῶμα, ὅσο κι ἂν ἡ σύνδεσή της μ᾽ αὐτὸ δὲν εἶναι ὀργανική[17], στὸ βαθμὸ τουλάχιστον ἐκείνης τοῦ Ἀριστοτελικοῦ ὑλομορφισμοῦ[18], μπορεῖ νὰ ἀλλοιώσει τὴν ἠθικὴ καὶ —σ᾽ ἕνα ὁρισμένο βαθμό— ὀντολογική της ποιότητα[19], ὄχι ὅμως ἀμετάκλητα, γιατὶ ἡ «ἀρχαία»[20] φύση της παραμένει τελικὰ ἀδιάφθορη. Γι᾽ αὐτὸ ὁ θάνατος δὲν εἶναι γιὰ τὴν ψυχὴ ἕνα τρομερὸ γεγονός, ἀλλ᾽ ἀπεναντίας ἡ γέ-

---

10. Πβ. Πλάτ. *Φαίδ.* 79c 6-8.
11. Πβ. Πλάτ. *Φαίδ.* 83e 1-3, *Φαῖδρ.* 247c 3-250c 6.
12. Πβ. Πλάτ. *Θεαίτ.* 173c 8-d 5. Πβ. *Φαῖδρ.* 249d.
13. Πβ. Πλάτ. *Πολιτ.* 507b καὶ 508d-509b, κ.ἀ.
14. Πβ. Πλάτ. *Πολιτ.* 518d-e.
15. Πβ. Πλάτ. *Φαίδ.* 83a-b καὶ 67c-d.
16. Πβ. Πλάτ. *Φαίδ.* 67d 1-2.
17. Ὅπως τουλάχιστον φαίνεται ἀπὸ τὸ γνωστὸ μύθο τοῦ Γλαύκου (πβ. Πλάτ. *Πολιτ.* 611d 1-5, *Φαῖδρ.* 250c 4-6 καὶ *Φαίδ.* 67d 1-2). Ἡ μυθικὴ ὅμως αὐτὴ ἑρμηνεία τῆς σχέσης σώματος καὶ ψυχῆς ἀσφαλῶς δὲν ἐκφράζει τὴν πραγματικὴ πάνω στὴ σχέση αὐτὴ ἄποψη τοῦ διαλεκτικοῦ Πλάτωνα, γιατὶ οὔτε τὴν ἑνότητα τοῦ ἀνθρώπου οὔτε καὶ τὶς μεταξὺ σώματος καὶ ψυχῆς ἀλληλεπιδράσεις (Πβ. π.χ. Πλάτ. *Φαίδ.* 79c, 81b-d, 83a, 83d, 84a, *Φαῖδρ.* 246d 3-4, 246e 1-4, 248a 1-249c 6 καὶ *Πολιτ.* 610a 5-6) ἐξηγεῖ. Κατὰ βάθος εἶναι δηλαδὴ ἡ ψυχὴ καὶ γιὰ τὸν Πλάτωνα, ὅπως καὶ γιὰ τὸν Ἀριστοτέλη ἀρχὴ τῆς ζωῆς καὶ ἐντελέχεια σώματος ὀργανικοῦ. Συνδέεται δηλ. μὲ τὸ σῶμα ἐσωτερικὰ καὶ ὀργανικά.
18. Πβ. κυρίως Ἀριστ. *Περὶ ψυχῆς*, βιβλίο Β.
19. Πβ. Πλάτ. *Πολιτ.* 611d 2-5, *Φαίδ.* 79c, 81b-e καὶ *Φαῖδρ.* 246e 3-4 καὶ 248a5 κ.ἑξ.
20. Πλάτ. *Πολιτ.* 611d 2.

φυρα ποὺ κάτω ἀπὸ ὁρισμένες προϋποθέσεις μπορεῖ νὰ ὁδηγήσει στὴν ἀληθινὴ γνώση καὶ μ' αὐτὴν στὴν ἀληθινή της εὐδαιμονία.

Ἡ «σωματικότητα»[21] λοιπὸν δὲν ἀνήκει στὴν ἀληθινή, στὴν «ἀρχαία», σύμφωνα πάντοτε μὲ τὸ μύθο τοῦ Γλαύκου[22], φύση τῆς ψυχῆς παρὰ ἀποτελεῖ μόνο μιὰ πρόσκαιρη ἀλλοίωση καὶ παραφθορὰ ποὺ ὀφείλεται στὴν ἠθικὴ - γνωσιολογική της στάση καὶ δραστηριότητα. Εἶναι ὅμως φανερό, ὅτι ἐδῶ ὁ Πλάτωνας δὲν ἐκφράζει τὴν πραγματικὴ περὶ τῆς οὐσίας τῆς ψυχῆς ἀντίληψή του, ἀλλὰ βλέπει τὴν ψυχὴ ὄχι στὴν ὀντολογική, ἀλλὰ στὴν ἠθική της διάσταση, ὅπως τοῦ τὴν κληροδότησε ἡ λαϊκὴ ἠθικὴ καὶ θρησκευτικὴ παράδοση[23] κάτω ἀπὸ τὴν ἐπίδραση τῶν μυστικῶν ἠθικῶν καὶ θρησκευτικῶν ἀντιλήψεων τῶν Ὀρφικῶν καὶ τῶν Πυθαγορείων μὲ τὴν ἔντονα «ἀνθελληνική», τουτέστιν μυστικὴ καὶ μυστηριακὴ ἀνθρωπολογία τους μέσα στὰ γνωστὰ πλαίσια τῆς αὐστηρὰ διαρχικῆς θεώρησης τοῦ κόσμου.

Στὸ ἐρώτημα: ποιὰ εἶναι ἡ ἀληθινὴ τῆς ψυχῆς φύση μάταια θὰ ἀναζητήσουμε μιὰ ἐνιαία ἀπάντηση, ἔστω καὶ περιγραφική, σὰν ἐκείνη ποὺ μᾶς δίνει ὁ Ἀριστοτέλης μὲ τὸν περίφημο ἐκεῖνο κλασικὸ τῆς ψυχῆς ὁρισμό του, σύμφωνα μὲ τὸν ὁποῖο ἡ ψυχὴ εἶναι «ἐντελέχεια ἡ πρώτη σώματος φυσικοῦ δυνάμει ζωὴν ἔχοντος. τοιοῦτον δὲ ὃ ἂν ᾖ ὀργανικόν»[24]. Μολαταῦτα ὁ Πλάτωνας ἀφιερώνει στὸ θέμα τῆς ψυχῆς μεγάλο μέρος τοῦ ἔργου του, ἀφοῦ ἀποτελεῖ ἕνα ἀπὸ τὰ κύρια θέματα τεσσάρων μεγάλων διαλόγων του: τῆς *Πολιτείας*, τοῦ *Τίμαιου*, καὶ κυρίως τοῦ *Φαίδωνα* καὶ τοῦ *Φαίδρου*. Ἀλλὰ καὶ σὲ ἄλλους διαλόγους του μιλάει ὁ Πλάτωνας σποραδικὰ γιὰ τὴν ψυχή.

Ὅσο ὅμως κι ἂν λείπει στὸν Πλάτωνα ὁ κλασικὸς ὁρισμός, ὁ *Φαῖδρος* του μᾶς δίνει ἕναν ὁρισμὸ ποὺ ἐκφράζει τὸ πιὸ καίριο γνώρισμα τῆς Πλατωνικῆς ψυχῆς. Σύμφωνα μὲ τὸν ὁρισμὸ αὐτὸ ἡ ψυχὴ εἶναι κάτι ποὺ ἔχει τὴν κίνηση ἐνδογενή, γιατὶ αὐτὴ ἀκριβῶς εἶναι ἡ οὐσία καὶ ἡ φύση τῆς ψυχῆς, ἡ αὐτοκίνηση[25], «τὸ αὐτὸ ἑαυτὸ κινοῦν»[26]. Ἡ σύνδεση τῆς ψυχῆς μὲ τὴν κίνηση εἶναι γιὰ ὅσους ἰσχύει ἡ ψυχὴ ὡς ἀρχὴ τῆς ζωῆς αὐτονόητη καὶ δεδομένη[27]. Γι' αὐτὸ καὶ ἐπισημαίνεται πολὺ ἐνωρὶς ὡς αὐτονόητη ἐμπειρικὴ πραγματικότητα ἀπὸ τοὺς Προσωκρατικοὺς μὲ τὰ πρῶτα μάλιστα βήματα τῆς ἑλληνικῆς φιλοσοφίας, ἀφοῦ τὴ βρίσκουμε ἤδη στὸ Θαλῆ[28], τὸν Ἀνα-

---

21. Πβ. Πλάτ. *Φαίδ.* 83d 5.
22. Πβ. Πλάτ. *Πολιτ.* 611c 7-d 8.
23. Τὴν ὁποία καὶ ρητὰ ἐπικαλεῖται. Πβ. *Φαίδ.* 81c 11.
24. *Περὶ ψυχῆς* B 1, 412a 27-b 1.
25. Πβ. Πλάτ. *Φαῖδρ.* 245e 2-4, *Νόμ.* 896a.
26. Πβ Πλάτ. *Φαῖδρ.* 245e 7-246a 1.
27. Πβ. Ἀριστ. *Περὶ ψυχῆς* A 2, 404b 7-8.
28. Πβ. H. Diels-W. Kranz, Fr. d. Vors. 1, A 22.

ξαγόρα[29], στοὺς Δημόκριτο[30] καὶ Λεύκιππο[31] κλπ. Ὅπως στὸν Πλάτωνα ἔτσι καὶ στοὺς Προσωκρατικοὺς ἡ ψυχὴ δὲν εἶναι μόνο ἡ κινοῦσα ἀρχή, ἂν καὶ αὐτὸ εἶναι ὅ,τι κυρίως τὴν χαάακτηρίζει: «μάλιστα καὶ πρώτως ψυχὴν εἶναι (sc. φασί) τὸ κινοῦν»[32], ἀλλὰ εἶναι καὶ αὐτοκίνητη, καθότι ἡ κίνηση ἀνήκει στὴν ἴδια τὴν οὐσία της, γιατὶ ἡ αὐτοκίνηση νομίστηκε ἀναγκαῖος ὅρος τῆς κινητικῆς ἀρχῆς : «οἰηθέντες δὲ τὸ μὴ κινούμενον αὐτὸ μὴ ἐνδέχεσθαι κινεῖν ἕτερον, τῶν κινουμένων τι τὴν ψυχὴν ὑπέλαβον εἶναι»[33].

Σαφὴς καὶ κατηγορηματικὴ εἶναι ἡ ἀντίθεση τοῦ Ἀριστοτέλη πρὸς τὴν ἀντίληψη τῆς αὐτοκινούμενης ψυχῆς: «ὥστε οὐ τὸ κινοῦν καὶ κινούμενον ἡ ψυχή, ἀλλὰ τὸ κινοῦν μόνον»[34]. Τὴν ἀντίθεσή του αὐτὴ ἐκφράζει ὁ Ἀριστοτέλης καὶ μὲ τὴν ἄμεση κριτική του ἐναντίον κυρίως τοῦ Πλάτωνα, ὁ ὁποῖος νομίζει ὅτι ἡ ψυχὴ μπορεῖ καὶ κινεῖ τὸ σῶμα, ἐπειδὴ ἔχει τὴν κίνηση μέσα της, δηλαδὴ ἐνδογενὴ καὶ σύμφυτη μὲ τὴν ἴδια τὴν οὐσία της, καὶ καθότι εἶναι στενὰ συνδεμένη μὲ τὸ σῶμα, ὥστε αὐτοκινούμενη νὰ μπορεῖ νὰ τὸ συγ-κινεῖ[35].

Ὅσοι ὅμως ἀνάγονται συλλογιστικὰ στὴν αὐτοκίνηση τῆς ψυχῆς μὲ βάση τὸ φαινόμενο τῆς κίνησης τοῦ σώματος κάνουν τὸ λάθος, σύμφωνα μὲ τὴν Ἀριστοτελικὴ κριτική, νὰ πιστεύουν ὅτι ὄχι μόνον αὐτὸ ποὺ κινεῖ πρέπει κατ' ἀνάγκην νὰ κινεῖται τὸ ἴδιο καθ' αὑτό, ἀλλὰ καὶ ὅτι ἡ κίνηση τοῦ κινουμένου πρέπει νὰ εἶναι ὁμοειδὴς μὲ ἐκείνη τοῦ κινοῦντος: «ἐπεὶ φαίνεται (sc. ἡ ψυχή) κινοῦσα τὸ σῶμα, ταύτας εὔλογον κινεῖν τὰς κινήσεις ἃς καὶ αὐτὴ κινεῖται»[36]. Ἂν ὅμως ἔτσι ἔχει τὸ πράγμα, τότε θὰ πρέπει νὰ ἀληθεύει —λέγει ὁ Ἀριστοτέλης— καὶ τὸ ἀντίστροφο τοῦ συλλογισμοῦ αὐτοῦ, ὅτι δηλαδὴ ἡ κίνηση τῆς ψυχῆς δὲν μπορεῖ παρὰ νὰ εἶναι ἡ ἴδια μὲ ἐκείνη τοῦ σώματος ποὺ εἶναι ὡς γνωστὸν ἡ τοπικὴ κίνηση[37]. Αὐτὸ ὅμως θὰ σήμαινε ὅτι καὶ ἡ ψυχὴ σὲ τελευταία ἀνάλυση εἶναι κάτι τὸ σωματικὸ καὶ ἀκόμη ὅτι θὰ ἦταν ἔτσι δυνατὸ νὰ ἐγκαταλείπει ἡ ψυχὴ τὸ σῶμα καὶ νὰ ξαναεπιστρέφει σ' αὐτὸ μὲ ἀποτέλεσμα τὸ ξαναζωντάνεμα τῶν νεκρῶν ζώων[38]. Μὲ τὸν τελευταῖο αὐτὸ συλλογισμὸ ὁ Ἀριστοτέλης θέλει νὰ δείξει σὲ ποιὲς

---

29. Πβ. H. Diels-W. Kranz, Fr. d. Vors. 1, A 20.

30-31. Γιὰ τὸν Δημόκριτο καὶ τὸν Λεύκιππο ἡ ψυχὴ ποὺ δὲν εἶναι ἀσώματη δὲν εἶναι μόνον ἡ ἀρχὴ τῆς κίνησης καὶ ἄρα τῆς ζωῆς ἀλλὰ εἶναι καὶ ἡ ἴδια αὐτοκινούμενη. (Πβ. Ἀριστ. *Περὶ ψυχῆς* Α 2, 403b 34-404a 16).

32. Ἀριστ. *Περὶ ψυχῆς* Α 2, 403b 29.

33. Ἀριστ. *Περὶ ψυχῆς* Α 2, 403b 29-31.

34. Ἀριστ. *Περὶ Ψυχῆς* Α 4, 409a 17-18. Πβ. Α 3, 405b 31-406a 3.

35. Πβ. Ἀριστ. *Περὶ Ψυχῆς* Α 3, 406b 26-28.

36. Ἀριστ. *Περὶ Ψυχῆς* Α 3, 406a 30-31.

37. Πβ. Ἀριστ. *Περὶ Ψυχῆς* Α 3, 406a 32-406b 1.

38. Πβ. Ἀριστ. *Περὶ Ψυχῆς* Α 3, 406b 2-5.

παράλογες καὶ φυσικὰ ἀπαράδεκτες συνέπειες ὁδηγεῖ ἡ ἀντίληψη ποὺ θέλει τὴν ψυχὴ σωματική. Γιατὶ τὸ ἀσώματο τῆς ψυχῆς[39] ἀποτελεῖ γιὰ τὸν Ἀριστοτέλη θεμελιακὸ γνώρισμά της, ἀφοῦ ἡ ψυχὴ γι' αὐτὸν ταυτίζεται μὲ τὸ *εἶδος* καὶ ὄχι μὲ τὴν *ὕλη*[40]. Καὶ ἡ διαφορὰ τῶν δύο αὐτῶν ἀρχῶν τοῦ φυσικοῦ κόσμου ἔγκειται ἀκριβῶς στὸ ὅτι ἡ μία εἶναι σωματικὴ (ὑλική) καὶ ἡ ἄλλη ἀσώματη (πνευματική) ὡς πρὸς τὸ εἶναι (οὐσία) τους ὅσο κι ἂν ἡ ὕπαρξη τῆς μιᾶς προϋποθέτει καὶ μάλιστα ἀναγκαῖα τὴν ὕπαρξη τῆς ἄλλης[41]. Ἡ ψυχὴ λοιπόν —σύμφωνα μὲ τὸν Ἀριστοτέλη— ποὺ διαφοροποιεῖ τὰ σώματα σὲ ἔμψυχα καὶ ἄψυχα[42], δὲν μπορεῖ νὰ εἶναι ἡ ἴδια κάτι τὸ σωματικό, γιατὶ ἡ ψυχὴ εἶναι ἀκριβῶς αὐτὸ ποὺ κάνει τὸ ἔμψυχο σῶμα νὰ εἶναι τέτοιο: «τοιόνδε», νὰ ἔχει δηλαδὴ ζωὴ[43] ποὺ ἐκφράζεται εἴτε ὡς κίνηση, σ' ὁποιαδήποτε μορφή της[44], εἴτε ὡς αἴσθηση καὶ νόηση[45].

Ἂν πάλι δεχτοῦμε —συνεχίζει τὴν ἐπιχειρηματολογία του ἐναντίον τῆς αὐτοκίνησης τῆς ψυχῆς ὁ Ἀριστοτέλης— ὅτι ἀπὸ τὴν ἴδια της τὴ φύση εἶναι ἡ ψυχὴ αὐτοκίνητη, τότε θὰ πρέπει, κατὰ τὸν Ἀριστοτέλη πάντοτε, νὰ εἶναι δυνατὴ καὶ ἡ βίαιη κίνησή της σύμφωνα μὲ τὴν ἴδια πάντα φυσικὴ νομοτέλεια ποὺ ἰσχύει τόσο γιὰ τὴν κίνηση ὅσο καὶ γιὰ τὸ σύνδρομό της, τὴν ἠρεμία. Γιατὶ δὲν εἶναι καθόλου εὔκολο οὔτε καὶ νὰ φανταστεῖ κανεὶς ποιὲς θὰ μποροῦσε νὰ εἶναι οἱ βίαιες κινήσεις καὶ καταστάσεις ἠρεμίας τῆς ψυχῆς[46]. Ἂν λοιπὸν δὲν εἶναι διανοητὴ ἡ βίαιη κίνηση τῆς ψυχῆς τότε,

---

39. Πβ. Ἀριστ. *Περὶ Ψυχῆς* Β 1, 412a 17: «οὐκ ἂν εἴη (τὸ) σῶμα ἡ ψυχή», Β 1, 414a 18-21.

40. Πβ. Ἀριστ. *Περὶ Ψυχῆς* Β 1, 412a 19-21. Πβ. *Μετ.* Ζ 11, 1037a 28-30, Ζ 17, 1041b 7-9, 25-28, Η 2, 1043a 2-3, Η 3, 1043b 13-14, Η 6, 1045a 31-33, κ.ἀ.

41. *Ὕλη* καὶ *εἶδος* συνυπάρχουν στὸν Ἀριστοτέλη ἀχώριστα. Ἐφόσον δηλαδὴ μιλᾶμε γιὰ ὄντα καὶ πράγματα τοῦ κόσμου τούτου δὲν ὑπάρχει *ὕλη* χωρὶς *εἶδος* οὔτε *εἶδος* χωρὶς *ὕλη*. Γι' αὐτὸ καὶ τὴν ψυχὴ τὴ χαρακτηρίζει ὡς «εἶδος ἐνόν» (*Μετ.* Ζ 11, 1037a 29), ἤτοι «εἶδος ἔνυλον» (Ἀλεξ. Ἀφροδ. *Περὶ Ψυχῆς* 16.2). Τὴ διαλεκτικὴ αὐτὴ σχέση ὕλης καὶ εἴδους στὸν Ἀριστοτέλη μᾶς ἐκφράζει ὁ Ἀλέξανδρος ὁ Ἀφροδισιέας, ὁ μεγαλύτερος Ἕλληνας ὑπομνηματιστὴς τοῦ Ἀριστοτέλη, πολὺ εὔστοχα στὴν ἐξῆς συνοπτικὴ διατύπωση: «οὐ μόνον δὲ τὴν τοιαύτην (sc. τὴν κυρίως ὕλην) ἀδύνατον αὐτὴν καθ' ἑαυτὴν ὑποστῆναι, ἀλλ.' οὐδὲ τὸ ἐν αὐτῇ γινόμενον εἶδος» (*Περὶ Ψυχῆς* 4.20-21). Πβ. ἀκόμη Ἀριστ. *Φυσ.* Δ 2, 22-23 καὶ Δ 9, 217a 24-25.

42. Πβ. Ἀριστ. *Περὶ Ψυχῆς* Β 1, 412a 16-17 καὶ Ἀλεξ. Ἀφροδ. *Περὶ Ψυχῆς* 102. 27-29, 102. 18-20, 6.28-7. 3, 9. 12, 15. 29 καὶ 14. 19-20, καὶ Ἀριστ. *Μετ.* Η 2, 1043a 2 κ.ἑξ. κ.ἀ.

43. Πβ. Ἀριστ. *Περὶ Ψυχῆς* Β 1, 412a 16-17.

44. Τὰ εἴδη τῆς κίνησης εἶναι τέσσερα: «φορά», «ἀλλοίωσις», «φθίσις», «αὔξησις». Ἡ πρώτη ἀπ' αὐτὲς εἶναι καὶ ἡ πρωταρχική. Πβ. Ἀριστ. *Περὶ Ψυχῆς* Α 3, 406a 12-16.

45. Βλ.. Ἀριστ. *Περὶ Ψυχῆς* Β 2, 413a 23-25 καὶ 414a 12-14.

46. Πβ. *Περὶ Ψυχῆς* Α 3, 406a 22-27.

συμπεραίνει ὁ Ἀριστοτέλης, δὲν εἶναι δυνατὴ οὔτε ἡ φυσικὴ αὐτοκίνηση τῆς ψυχῆς, γιατὶ ἡ σύνδεση τῶν δύο αὐτῶν εἰδῶν κίνησης εἶναι γιὰ τὸν Ἀριστοτέλη ἀλληλένδετη, ὅπως ἐξηγεῖ στὰ *Φυσικά* του[47]. Ἐδῶ ὅμως πρέπει νὰ παρατηρήσουμε ὅτι ἔχουμε βίαιες[48] κινήσεις τῆς ψυχῆς,ὅπως π.χ. εἶναι ὅλες ἐκεῖνες ποὺ προέρχονται ἀπὸ ἰσχυροὺς ἐρεθισμοὺς τῶν αἰσθητηρίων ὀργάνων μας καὶ μάλιστα ὅταν λόγω τῆς ἔντασης τοῦ ἐρεθίσματος (π. χ. ἰσχυρότατοι ἦχοι) καταστρέφονται τὰ αἰσθητήρια ὄργανα τῆς ψυχῆς καὶ κατὰ συνέπεια οἱ ἀντίστοιχες λειτουργίες τῶν αἰσθήσεων, γιατὶ ἀνάμεσα στὶς ἐπιμέρους αἰσθητικὲς δυνάμεις τῆς ψυχῆς καὶ στὰ οἰκεῖα αἰσθητήρια ὄργανά τους ὑπάρχει μιὰ αὐστηρὰ ἀναλογική, ἁρμονικὴ καὶ σκόπιμη ὄχι ὅμως καὶ αἰτιοκρατικὴ σχέση. Γι᾽ αὐτὸ ἀκριβῶς καὶ ἡ αἰσθητικὴ δύναμη τῆς ψυχῆς δὲν νοεῖται ἁπλῶς ὡς «εἶδος» ἀλλὰ συγχρόνως καὶ ὡς «λόγος»[49]. Ἡ αἴσθηση ὅμως, τουτέστιν ἡ αἰσθητικὴ δύναμη τῆς ψυχῆς, δὲν εἶναι «λόγος» μόνον στὴ σχέση της μὲ τὰ σωματικά της ὄργανα, ἀλλὰ καὶ καθ᾽ ἑαυτήν, ὅπως φαίνεται ἀπὸ τὴν ἴδια τὴ φύση καὶ τὴ δομή της, σύμφωνα μὲ τὴν ὁποία ἀποτελεῖ ἕνα εἶδος μεσότητας σχετικὰ μὲ τὶς αἰσθητικὲς ἀντιθέσεις τῶν αἰσθητῶν ἀντικειμένων ποὺ προσδιορίζουν τὴν κάθε μία ἀπὸ τὶς αἰσθήσεις: «ὡς τῆς αἰσθήσεως οἷον μεσότητός τινος οὔσης τῆς ἐν τοῖς αἰσθητοῖς ἐναντιώσεως»[50].

Ὅσο ὅμως κατηγορηματικὸς κι ἂν παρουσιάζεται ὁ Ἀριστοτέλης στὴν κριτική του ἐναντίον τῆς αὐτοκίνησης τῆς ψυχῆς — ποὺ στρέφεται τόσο κατὰ τῶν Προσωκρατικῶν ὅσο καὶ κατὰ τοῦ Πλάτωνα, ἐνῶ ἡ κριτικὴ κατὰ τῆς σωματικότητας τῆς ψυχῆς στρέφεται φυσικὰ μόνο κατὰ τῶν Προσωκρατικῶν— στὴν πραγματικότητα ἀποδίδει καὶ ὁ ἴδιος κάποια μορφὴ αὐτοκίνησης στὴν ψυχή, ἀφοῦ οὔτε οἱ ψυχικὲς λειτουργίες τῆς αἴσθησης καὶ τῆς φαντασίας[51] οὔτε ἐκείνη τῆς νόησης ἐξηγοῦνται χωρὶς τὴν ἀποδοχὴ μιᾶς ἐσωτερικῆς καὶ ὀργανικῆς κίνησης τῆς ψυχῆς, γιατὶ ὅλες αὐτὲς οἱ λειτουργίες ὡς ἐνεργητικὲς καταστάσεις προϋποθέτουν τὴ μετάβασή τους ἀπὸ τὴν κατάσταση τῆς δυνατότητας, τοῦ «δυνάμει» σύμφωνα μὲ τὴ γλώσσα τοῦ Ἀριστοτέλη, στὴν κατάσταση τῆς ἐνέργειας, τοῦ «ἐνεργείᾳ». Ἔτσι ἡ αἴσθηση μιᾶς αἰσθητικῆς ποιότητας ἑνὸς αἰσθητοῦ ἀντικειμένου προϋποθέτει ἐκτὸς βέβαια

---

47. Πβ Δ 8, 215a 1 κ.ἑξ.

48. Καὶ εἶναι ἀκόμη βίαιες, γιατὶ οὐσιαστικὰ ὅλες οἱ αἰσθητικὲς λειτουργίες τῆς ψυχῆς δὲν εἶναι βουλητικές, δηλαδὴ ἐλεύθερες, ἐνέργειες τῆς ψυχῆς. Πβ. Ἀριστ. *Περὶ Ψυχῆς* Β 5, 417b 24-26.

49. Πβ. Ἀριστ. *Περὶ Ψυχῆς* Β 12, 424a 26-31. Πβ. καὶ Γ 2, 426a 29-31, 426b 3, καὶ J. De Vries, *Materie und Geist*, Salzburg - München 1970, σελ. 92-93 καὶ 97.

50. Ἀριστ. *Περὶ ψυχῆς* Β 11, 424a 4-5.

51. Πβ. *Περὶ Ψυχῆς* Γ 3, 428b 11-13.

ἀπὸ τὴν πραγματικὴ ὕπαρξη τῆς αἰσθητικῆς ποιότητας —γιατὶ δὲν ὑπάρχει αἴσθηση χωρὶς αἰσθητά[52]— τὴν ἐνεργοποίηση τῆς αἰσθητικῆς δύναμης τῆς ψυχῆς, ἡ ὁποία δὲν σημαίνει τίποτε ἄλλο παρὰ τὴν αὐτόματη ἐσωτερικὴ μετάβαση ἀπὸ τὸ «δυνάμει» στὸ «ἐνεργείᾳ». Μιὰ μετάβαση ποὺ δὲν ἔχει φυσικὰ καμιὰ σχέση μὲ κάποια τοπικὴ κίνηση τῆς ψυχῆς, ἀφοῦ αὐτὴ καθ' ἑαυτὴν εἶναι στὸν Ἀριστοτέλη ἀσώματη, παρὰ εἶναι μιὰ σύμφυτη μὲ τὴν οὐσία τῆς ψυχῆς λειτουργικὴ ἐνέργεια τελείωσης τῆς ἴδιας τῆς ψυχῆς. Γι' αὐτὸ καὶ δὲν πρόκειται ἐδῶ, παρατηρεῖ εὔστοχα ὁ Ἀριστοτέλης, γιὰ κάποια ἀλλοίωση, ὅπως πολλοὶ νομίζουν[53], ἀλλὰ οὐσιαστικὰ γιὰ αὐτοπραγμάτωση (ἐνεργοποίηση) καὶ αὐτοτελείωση: «σωτηρία μᾶλλον»[54] τῆς ἴδιας τῆς φύσης τῆς ψυχῆς, ποὺ πρὶν ἀπὸ κάθε τέτοια αὐτοπραγμάτωση ὑπάρχει καὶ νοεῖται ὡς ἕξη καὶ δύναμη νὰ γίνει αὐτὸ ποὺ σύμφωνα μὲ μιὰ τελολογικὴ νομοτέλεια μπορεῖ νὰ γίνει καὶ πραγματικὰ γίνεται[55] κάθε φορὰ ποὺ πληρώνονται ὁρισμένοι ὅροι, ὅπως εἶναι στὴν περίπτωση τῆς αἴσθησης ἡ παρουσία τῶν ἐξωτερικῶν αἰσθητικῶν ποιοτήτων καὶ ἡ ἀντικειμενικὴ δυνατότητα πρόσληψής τους ποὺ π.χ. γιὰ τὰ χρώματα εἶναι τὸ φῶς. Ἡ αἰσθητικὴ αὐτὴ πρόσληψη ἀπὸ μέρους τῆς ψυχῆς σημαίνει μιὰ ἐξομοίωση καὶ ταύτιση τοῦ αἰσθητικοῦ ὑποκειμένου μὲ τὸ αἰσθητικὸ ἀντικείμενο, ὄχι βέβαια ὅσον ἀφορᾶ τὸ εἶναι τους παρὰ μόνον ὡς πρὸς τὴν ἐνέργειά τους: «ἡ δὲ τοῦ αἰσθητοῦ ἐνέργεια καὶ τῆς αἰσθήσεως ἡ αὐτὴ μέν ἐστι καὶ μία, τό δ' εἶναι οὐ τὸ αὐτὸ αὐταῖς»[56]. Πρόκειται δηλαδὴ ἐδῶ γιὰ τὴν ταύτιση τῆς ἐνέργειας τοῦ αἰσθητοῦ καὶ συγκεκριμένα μιᾶς αἰσθητικῆς ποιότητάς του, καὶ μάλιστα καθόσον αὐτὴ ἐπιδρᾶ (ἐρεθίζει) πάνω στὴν ἀντίστοιχη αἴσθηση τοῦ αἰσθητικοῦ ὑποκειμένου, μὲ τὴν ἐνέργεια (= ἀντίδραση) τῆς αἴσθησης τοῦ ἐνλόγω ὑποκειμένου, δηλαδὴ μὲ τὴν ἐνεργοποιημένη αἰσθητική του δύναμη, περιεχόμενο τῆς

---

52. Πβ. Ἀριστ. *Περὶ Ψυχῆς* Β 5, 417b 24-26. Πβ. ἀκόμη *Μετ.* Γ 5, 1010b 33-1011a 2.

53. Πβ. *Περὶ Ψυχῆς* Β 5, 416b 34-35: «δοκεῖ γὰρ ἀλλοίωσίς τις εἶναι».

54. Πβ. Ἀριστ. *Περὶ Ψυχῆς* Β 5, 417b 3.

55. Πρόκειται γιὰ τὴ γνωστὴ θέση τοῦ Ἀριστοτέλη, σύμφωνα μὲ τὴν ὁποία ἡ τελείωση μιᾶς ψυχικῆς δύναμης (=δυνατότητας) καὶ κατ' ἐπέκταση τοῦ ἴδιου τοῦ φορέα της πετυχαίνεται μὲ τὴν ὅσο τὸ δυνατὸν μεγαλύτερη ἐνεργοποίηση αὐτῆς τῆς δύναμης. Πβ. *Περὶ Ψυχῆς* Β 5, 417b 3-7: «τὸ δὲ (sc. ἕτερον πάσχειν) σωτηρία μᾶλλον τοῦ δυνάμει ὄντος ὑπὸ τοῦ ἐντελεχείᾳ ὄντος, καὶ ὁμοίου οὕτως ὡς δύναμις ἔχει πρὸς ἐντελέχειαν. θεωροῦν γὰρ γίνεται τὸ ἔχον τὴν ἐπιστήμην, ὅπερ ἢ οὐκ ἔστιν ἀλλοιοῦσθαι (εἰς αὐτὸ γὰρ ἡ ἐπίδοσις καὶ εἰς ἐντελέχειαν) ἢ ἕτερον γένος ἀλλοιώσεως». Ἡ τελείωση λοιπὸν ἑνὸς ὄντος ἢ μιᾶς «δυνάμεώς» του, ἡ λεγόμενη ἐντελέχεια, εἶναι αὐτοτελείωση: «ἐπίδοσις εἰς αὐτὸ» ποὺ γίνεται μὲ τὴν ἐνεργοποίηση τῶν φυσικῶν του δυνάμεων καὶ ἕξεων. Ἔτσι π.χ. ὁ οἰκοδόμος γίνεται τελειότερος ἀσκώντας (ἐνεργώντας) τὴν οἰκοδομική του τέχνη (Βλ.. Ἀριστ. *Περὶ Ψυχῆς* Β 5, 417a 2-16).

56. Ἀριστ. *Περὶ Ψυχῆς* Γ 2, 425b 26-27.

ὁποίας εἶναι ἢ μᾶλλον γίνεται ἡ αἰσθητικὴ ποιότητα, γιὰ τὴν ὁποία κάθε φορὰ πρόκειται. Καὶ ἐδῶ ἀκριβῶς ἔγκειται ἡ ταύτιση, ἡ ὁποία, ὅπως εἴπαμε, δὲν εἶναι παρὰ μόνο σχετική, ἀφοῦ δὲν συμπεριλαμβάνει καὶ τὸ εἶναι τῶν ταυτιζομένων. Ὅσο λοιπὸν κι ἂν αὐτὴ ἡ ἐντελεχειακὴ ἐνέργεια αὐτο-τελείωσης τῆς αἰσθητικῆς ψυχῆς, ἀλλὰ καὶ τῆς ψυχῆς καθόλου, δὲν εἶναι ἀπροϋπόθετη, ἀφοῦ τὸ πρῶτον κινοῦν εἶναι τὸ ἐξωτερικὸ ἐρέθισμα μιᾶς αἰσθητικῆς ποιότητας, δὲν παύει νὰ ἀποτελεῖ ἕνα εἶδος αὐτο-κίνησης, ἀφοῦ ἡ ψυχὴ στὴν περίπτωση αὐτὴ δὲν ἀντιδρᾶ ἁπλῶς καὶ μόνο παθητικὰ ἀλλὰ συγχρόνως καὶ ἐνεργητικά, γιατὶ ἡ ἐνεργοποίησή της εἶναι ἐσωτερική, ἀβίαστη, ἄμεση, αὐτόματη καὶ τελολογική. Αὐτὸ φαίνεται πολὺ καθαρότερα στὴν περίπτωση τῆς φαντασίας καὶ κυρίως τῆς νόησης ὅπου ἀκριβῶς ἀπουσιάζει —τουλάχιστον ἄμεσα— μιὰ ἐξωτερικὴ κινοῦσα ἀρχή. Κατὰ τὸν Ἀριστοτέλη δὲν μποροῦμε ἐδῶ νὰ μιλᾶμε γιὰ κίνηση μὲ τὴ συνήθη σημασία τῆς λέξης παρὰ μόνο γιὰ ἐνέργεια, γι' αὐτὸ καὶ ἐμμένει στὴν ἄποψή του νὰ θεωρεῖ τὴν ψυχὴ καθ' ἑαυτὴν ἀκίνητη. Βέβαια ἡ κίνηση εἶναι μορφὴ ἐνέργειας[57], γιατὶ χωρὶς ἐνέργεια δὲν ὑπάρχει κίνηση. Εἶναι ὅμως δυνατὸ νὰ ἔχουμε ἐνέργεια χωρὶς κίνηση. Ἡ πρώτη εἶναι κίνηση ἀτελής[58], γιατὶ γίνεται χάριν ἑνὸς σκοποῦ, ὁ ὁποῖος βρίσκεται ἔξω ἀπ' αὐτήν. Μὲ τὴν ἐπίτευξη τοῦ σκοποῦ, τὸν ὁποῖο ὑπηρετεῖ, παύει νὰ ὑπάρχει, καθότι δὲν ἔχει πλέον λόγο ὕπαρξης. Ἀντίθετα, ἡ ἐνέργεια ποὺ ταυτίζεται μὲ τὸ σκοπό της, γιατὶ τὸν ἐμπεριέχει, «ἡ δὲ ἐνέργεια τὸ ἔργον»[59], δὲν εἶναι ἀναγκαῖο νὰ συνοδεύεται ἀπὸ κίνηση. Πρόκειται δηλαδὴ γιὰ καθαρὲς μορφὲς ἐνέργειας. Τέτοιες εἶναι τὸ «ὁρᾶν»[60], τὸ «φρονεῖν», τὸ «εὐδαιμονεῖν»[60] καὶ κυρίως τὸ «νοεῖν»[60], γιατὶ σ' ὅλες αὐτὲς τὶς περιπτώσεις ἡ ἐνέργεια εἶναι αὐτοσκοπὸς ποὺ συνιστᾶ μιὰ τελειότητα καθ' ἑαυτήν, ἀνεξάρτητα δηλαδὴ ἂν σχετικὰ μὲ κάποια ἄλλη ἐνέργεια π.χ. τὸ ἔσχατο ἀγαθὸ (τὸ εὐδαιμονεῖν) μπορεῖ κάλλιστα νὰ ἀποτελεῖ μέσο. Ἔτσι τὸ ὁρᾶν π.χ. συνιστᾶ σὲ κάθε χρονικὴ στιγμὴ τῆς διάρκειάς του μιὰ τελειότητα, ἐνῶ δὲν συμβαίνει τὸ ἴδιο π.χ. μὲ τὸ μανθάνειν[61], γιὰ τὸ ὁποῖο τελειότητα εἶναι μόνο ἡ μάθηση, ὡς ἀποτέλεσμα τῆς διαδικασίας τοῦ μανθάνειν.

Ὁ λόγος ποὺ κάνει τὸν Ἀριστοτέλη νὰ ἀπορρίπτει τόσο κατηγορηματικὰ τὴν αὐτοκίνηση τῆς ψυχῆς εἶναι ἡ ἀντίληψή του ὅτι αὐτὴ ὁδηγεῖ καὶ μάλιστα κατ' ἀνάγκην στὴ σωματικότητα τῆς ψυχῆς. Ἡ σύνδεση ὅμως αὐτὴ

57. Πβ. Ἀριστ. *Φυσ.* Γ 2, 201b 31-32: «ἡ τε κίνησις ἐνέργεια μὲν εἶναί τις δοκεῖ, ἀτελὴς δέ».

58. Ἔν. ἀν.

59. Ἀριστ. *Μετ.* Θ 8, 1050a 21-22.

60. Πβ. Ἀριστ. *Μετ.* Θ 6.

61. Ἔν ἀν.

δὲν εἶναι ἀναγκαία. Ἀντίθετα ἀναγκαία συνέπεια τῆς ἀποδοχῆς μιᾶς ψυχῆς σωματικῆς εἶναι ἡ αὐτοκίνησή της, γιατί, γιὰ νὰ μπορεῖ κάτι σωματικὸ νὰ κινεῖ κάτι ἐπίσης σωματικό, πρέπει τὸ ἴδιο νὰ κινεῖται ἀπὸ μόνο του. Αὐτὸ ὅμως εἶναι ἀδύνατο. Γιατὶ ἂν αὐτὸ ἀλήθευε, τότε θὰ ἔπρεπε ὅλα τὰ φυσικὰ σώματα νὰ εἶναι αὐτο-κίνητα! Ἄρα ὁ συλλογισμὸς εἶναι ἄτοπος. Δὲν εἶναι ὅμως καθόλου ἀδύνατη ἡ αὐτοκίνηση τῆς ἀσώματης ψυχῆς. Γι' αὐτὸ ἡ ἀδιαφοροποίητη[62] κριτικὴ τοῦ Ἀριστοτέλη ἐναντίον τόσο τῶν Προσωκρατικῶν ὅσο καὶ τοῦ Πλάτωνα εἶναι καὶ ὑπερβολικὴ καὶ ἄδικη, ὅταν χαρακτηρίζει τὴν αὐτοκίνηση γενικὰ ψευδὴ καὶ ἀδύνατη[63], ἐνῶ ἀληθὲς εἶναι μόνο ὅτι «οὐκ ἀναγκαῖον τὸ κινοῦν καὶ αὐτὸ κινεῖσθαι»[64]. Πράγμα ποὺ σημαίνει ὅτι εἶναι κάλλιστα δυνατὴ ἡ αὐτοκίνηση τῆς ἀσώματης ψυχῆς (Πλάτωνας). Ὅσο γιὰ τὸ ἐπιχείρημα τοῦ Ἀριστοτέλη —ὅτι ἡ αὐτοκίνηση τῆς ψυχῆς κατὰ τὴν οὐσία της, θὰ σήμαινε «ἔκστασιν[65] ἐκ τῆς οὐσίας»[65] της, ἤτοι μιὰ ρευστότητα τῆς οὐσίας της, ἐντελῶς βέβαια ἀσυμβίβαστη μὲ τὴ συνείδηση τῆς ταυτότητας ποὺ χαρακτηρίζει τὸν ἄνθρωπο— δὲν εὐσταθεῖ στὴ γενική του τουλάχιστον διατύπωση, γιατὶ δὲν ἀφορᾶ τὰ ἀσώματα καὶ πνευματικὰ παρὰ μόνο τὰ ὑλικὰ πράγματα. Γι' αὐτὸ καὶ τὰ παραδείγματα ποὺ ἀναφέρει ὁ Θεμίστιος γιὰ ἐνίσχυση τῆς ἄποψης τοῦ Ἀριστοτέλη ἀναφέρονται — ἀναγκαστικὰ ἄλλωστε— ὅλα σὲ ὑλικὰ πράγματα: φλόγα, ἄνεμοι, ποταμοί[66]. Ἂν καὶ ἐδῶ δὲ μεταβάλλεται τὸ κινούμενον ὡς πρὸς τὴν οὐσία καθ' ἑαυτὴν παρὰ μόνον ὡς πρὸς τὴν ταυτότητα τῆς οὐσίας του.

Καὶ ἐπιστρέφοντας τώρα στὸν Πλατωνικὸ ὁρισμὸ τῆς ψυχῆς: «τὸ αὐτὸ ἑαυτὸ κινοῦν» πρέπει νὰ ποῦμε ὅτι ὁ ὁρισμὸς αὐτὸς δὲν μᾶς ἀποκαλύπτει βέβαια τί εἶναι ἡ ψυχὴ κατὰ τὴν οὐσία της παρὰ ἐκφράζει μόνο ἕνα ὁπωσδήποτε θεμελιῶδες γνώρισμά της, γιατὶ ἡ κίνηση εἴτε ἔχει σχέση μὲ τὶς λειτουργίες τῆς ἴδιας τῆς ζωῆς εἴτε μὲ ἐκεῖνες τῆς αἴσθησης καὶ τῆς νόησης, ὁπότε πρόκειται μᾶλλον γιὰ ἐνέργεια, εἴτε μὲ τὴν κατὰ τόπον κίνηση καὶ στάση ἀποτελεῖ βέβαια πάντοτε ὅρο ὅλων αὐτῶν τῶν ψυχικῶν λειτουργιῶν χωρὶς ὅμως καὶ νὰ ἀποδίδει ἐννοιολογικὰ τὴν οὐσία τῆς ψυχῆς ὅσο κι ἂν οἱ λειτουργίες αὐτὲς ἐκφράζουν ὁπωσδήποτε τὴν οὐσία της. Ζωὴ καὶ αὐτοκίνηση (ἐνέργεια) εἶναι γιὰ τὸν Πλάτωνα τὰ δύο κύρια γνωρίσματα τῆς ψυχῆς, ἂν καὶ μποροῦν νὰ συνοψιστοῦν σὲ ἕνα, γιατὶ καὶ ἡ ζωὴ δὲν εἶναι παρὰ αὐτοκίνηση, τουτέστιν ἐνέργεια. Χωρὶς ψυχὴ δὲν ὑπάρχει ζωή· αὐτὴ εἶναι

62. Πβ. *Περὶ Ψυχῆς* Α 3, 406a 26 κ.ἑξ.
63. Πβ. *Περὶ Ψυχῆς* Α 3, 405b 31 κ.ἑξ.
64. Ἀριστ. *Περὶ Ψυχῆς* Α 3, 406a 3.
65. Πβ. Ἀριστ. *Περὶ Ψυχῆς* Α 3, 406b 12-13.
66. Πβ. Θεμιστ. *Περὶ Ψυχῆς* 18. 7-28.

ἡ ἀρχὴ τῆς ζωῆς, εἶναι «αὐτὸ τὸ τῆς ζωῆς εἶδος»[67]. Γι' αὐτὸ ὅ,τι κυριέψει ἡ ζωὴ τὸ ζωοποιεῖ[68]. Κι αὐτό, δηλαδὴ ἡ ζωή, εἶναι ἡ εἰδοποιὸς διαφορὰ ἀνάμεσα στὴν ὀργανική, αὐτοδύναμη καὶ δημιουργικὴ κίνηση τῆς ψυχῆς καὶ στὴν κίνηση τὴν τυφλὴ καὶ μηχανική.

Ὅτι οὔτε ὁ ὁρισμὸς τῆς κίνησης[69] οὔτε ὁποιοσδήποτε ἄλλος μπορεῖ νὰ ἀποδώσει τὴν ἔννοια τῆς ψυχῆς στὴν οὐσία της αὐτὸ τὸ ξέρει ὁ Πλάτωνας πολὺ καλὰ καὶ τὸ διατυπώνει ξεκάθαρα στὸ *Φαῖδρο* του, ὅταν λέει: «τί πραγματικὰ εἶναι ἡ ψυχὴ στὴν οὐσία της αὐτὸ χρειάζεται θεϊκὴ καὶ μακρόλογη περιγραφή· μὲ τί πράγμα ὅμως μοιάζει, γι' αὐτὸ ἀρκεῖ καὶ μιὰ ἀνθρώπινη καὶ σύντομη περιγραφή»[70]. Ἐδῶ ὁ Πλάτωνας διακρίνει ἀνάμεσα στὴ βαθύτερη οὐσία τῆς ψυχῆς ποὺ δὲν εἶναι προσιτὴ στὴ γνωστικὴ δύναμη τοῦ ἀνθρώπου καὶ στὴν ψυχὴ στὴν ἐμπειρικὴ καὶ φαινομενολογικὴ της θεώρηση. Κι ἀφοῦ ἡ βαθύτερη γνώση τῆς οὐσίας της δὲν μπορεῖ νὰ ὑποταχτεῖ στὶς διαλεκτικὲς κατηγορίες τοῦ ἀνθρώπου δὲ μένει τίποτε ἄλλο στὸν Πλάτωνα παρὰ ἡ μυθικὴ καὶ ἀλληγορικὴ προσέγγιση τοῦ ὑπερβατικοῦ λόγου τῆς ψυχῆς. Ἔτσι παριστάνει τὴν ψυχὴ μὲ ἅρμα ποὺ τὸ σύρουν δύο φτερωτὰ ἄλογα (θυμὸς καὶ ἐπιθυμητικόν) καὶ τὰ ὁδηγεῖ ἡνίοχος (νοῦς)[71]. Ἡ εἰκόνα αὐτή, χωρὶς φυσικὰ νὰ μᾶς δίνει ἀπάντηση στὸ μεγάλο πρόβλημα τῆς οὐσίας τῆς ψυχῆς, φωτίζει παραστατικὰ ὁρισμένες ἐνδιαφέρουσες πτυχές του. Καὶ πρῶτ' ἀπ' ὅλα προβάλλονται *συγχρόνως* ἡ ἑνότητα καὶ ἡ πολλότητα, ἡ μία οὐσία καὶ οἱ πολλὲς δυνάμεις τῆς ψυχῆς, ἀφοῦ τὸ *ἕνα* ἅρμα τὸ συναποτελοῦν *δύο* ἄλογα καὶ *ἕνας* ἡνίοχος. Καὶ ἔτσι ἔχουμε μιὰ ἀπάντηση στὸ γνωστὸ πρόβλημα τῆς ἁπλότητας ἢ συνθετότητας τῆς Πλατωνικῆς ψυχῆς. Βέβαια ἡ ἀπάντηση τοῦ *Φαίδρου* δὲν λύνει τὸ πρόβλημα, γιατὶ ἡ συσχέτισή της μὲ ἐκείνη κυρίως τοῦ *Φαίδωνα* ἀλλὰ ἀκόμα καὶ τῆς *Πολιτείας* δημιουργεῖ πρόβλημα ἀντίφασης ἢ ἔστω συμφωνίας ἢ ἀσυμφωνίας. Ἀλλὰ κι ἂν ἀκόμα περιοριστοῦμε στὸ *Φαῖδρο* πάλι δὲν ἔχουμε σύμπτωση ἀπόψεων καὶ ἑρμηνειῶν, ἀφοῦ πολλοὶ μελετητές του δέχονται ὅτι ἀπὸ τὸ μῦθο τοῦ *Φαίδρου* δὲν μποροῦμε νὰ ἐξαγάγουμε σοβαρὰ συμπεράσματα γιὰ τὶς πραγματικὲς ἀπόψεις τοῦ Πλάτωνα. Ἔτσι π.χ. ὁ Wilamowitz ὑποστηρίζει ὅτι «ἡ περίπλο-

---

67. Πλάτ. *Φαίδ.* 106d 5-6.

68. Πλάτ. *Φαίδ.* 105d 3-4.

69. Γιατί, ἀφοῦ ἔχει περατώσει τὸ λόγο γιὰ τὴν αὐτοκίνηση τῆς ψυχῆς, ἡ ὁποία ἀποτελεῖ κατὰ τὴ γνώμη του καὶ τὴν ἀπόδειξη τῆς ἀθανασίας της, καταπιάνεται μὲ τὸ θέμα τῆς οὐσίας της: «Περὶ μὲν οὖν ἀθανασίας αὐτῆς (sc. τῆς ψυχῆς) ἱκανῶς· περὶ δὲ τῆς ἰδέας αὐτῆς ὧδε λεκτέον» (*Φαῖδρ.* 246a 3-4). Ἡ αὐτοκίνηση λοιπὸν καὶ ἡ ἀθανασία τῆς ψυχῆς ἀποτελοῦν γνωρίσματα τῆς οὐσίας της, δὲ μᾶς λένε ὅμως τί εἶναι ἡ οὐσία της καθ' ἑαυτήν.

70. 246a 4-6.

71. *Φαῖδρ.* 246a 5-6. Τὴν εἰκόνα αὐτὴ τὴν πρωτοβρίσκουμε στὸν Παρμενίδη (H. Diels - W. Kranz, Fr. d. Vors. I, B 1).

κη εἰκόνα τοῦ ἅρματος τῆς ψυχῆς μὲ τὰ δύο διαφορετικῆς ψυχικῆς κατάστασης ἄλογα ἐπινοήθηκε ἀποκλειστικὰ γιὰ τὴ συμπεριφορὰ τῆς ψυχῆς ὅσο αὐτὴ εἶναι ἑνωμένη μὲ τὸ ἀνθρώπινο σῶμα»[72] καὶ κατὰ συνέπεια ἡ τριαδικότητα τῆς ψυχῆς στὸ στάδιο τῆς προϋπαρξης καθὼς καὶ σ᾽ ἐκεῖνο μετὰ τὸ θάνατο δὲν μπορεῖ νὰ θεωρηθεῖ παρὰ ὡς «μυθολογικὸ παρακολούθημα»: «Mythologisches Anhängsel»[73]. Λανθάνουσες ἀντιφάσεις στὴ μυθικὴ περιγραφὴ τῆς ψυχῆς τοῦ *Φαίδρου* βλέπει καὶ ὁ H. Siebeck[74]. Ὅσοι ὅμως βλέπουν ἐδῶ τέτοιες ἀντιφάσεις ξεχνοῦν προφανῶς ὅτι δὲν μποροῦμε νὰ κρίνουμε τὸ μύθο μὲ τὰ μέτρα τοῦ λόγου, γιατὶ ἁπλούστατα ὁ μύθος δὲν εἶναι λόγος ἀλλὰ ἡ παραπληρωματικὴ καὶ συγχρόνως μεταλογικὴ διάσταση τῆς ψυχῆς, ἡ ὑπέρβαση τοῦ λόγου γιὰ τὴν ἔκφραση τοῦ λογικὰ ἀνέκφραστου, ὅπως ἀκριβῶς εἶναι καὶ ἡ οὐσία τῆς ψυχῆς, τὴν ὁποία πασχίζει νὰ προσεγγίσει μυθικὰ ὁ Πλάτωνας στὸ *Φαῖδρο* του, ἀφοῦ δὲν τοῦ μένει ἄλλος δρόμος. Ἔτσι, ἐνῶ ὁ μύθος δὲν εἶναι οὐσιαστικὰ καὶ καθ᾽ ἑαυτὸν ἀντιφατικὸς μολαταῦτα δὲν ὑπακούει ἀπ᾽ τὴν ἴδια του τὴ φύση στὰ ἄκαμπτα σχήματα τοῦ καθαροῦ λόγου, γιατὶ κάτι τέτοιο θὰ ἀποτελοῦσε αὐτοαναίρεση τῆς οὐσίας του, μὲ ἀποτέλεσμα ἡ μεταλογικὴ του φύση νὰ φαίνεται συχνὰ ἀντι-φατική, ἐνῶ εἶναι μόνο «ἀντιλογική», καθότι ἀντιμάχεται τὸ λόγο χωρὶς ὅμως καὶ νὰ τὸν ἀναιρεῖ. Γιατὶ τὸν ἀντιμάχεται διαλεκτικά, τουτέστιν δημιουργικά, καθὼς τὸν συμπληρώνει μόνο καὶ δὲν τὸν καταργεῖ· τὸν ὑπερβαίνει καὶ δὲν τὸν ὑποκαθιστᾶ· τὸν γονιμοποιεῖ καὶ δὲν τὸν διαστρεβλώνει. Γιατὶ ὁ μύθος περιριχωρεῖ τὸ λόγο χωρὶς φυσικὰ νὰ εἶναι δυνατὸν καὶ τὸ ἀντίστροφο. Γιατὶ καὶ ὁ μύθος εἶναι λόγος, ἀλλὰ λόγος ὑπερβατικός. Πέρα ὅμως ἀπὸ κάθε διαλεκτική τους ἀντίθεση ἔχουν κοινὴ τὴν ἀρχὴ καὶ κοινὸ τὸ «τέλος», ἀφοῦ εἶναι καὶ τὰ δύο δυνάμεις τῆς ἴδιας ψυχῆς καὶ στοχεύουν τόσο τὸ ἕνα ὅσο καὶ τὸ ἄλλο τὴν ἴδια ἀλήθεια: τὴ γνώση τῆς ἀληθινῆς φύσης τῶν ὄντων.

Ἐπειδὴ λοιπὸν ὁ μύθος ἀποτελεῖ διαλεκτικὴ ὑπέρβαση τοῦ λόγου, προσφέρεται περισσότερο γιὰ τὴν προσέγγιση τοῦ ὑπερβατικοῦ λόγου τῆς ψυχῆς, ἂν καὶ ἡ τέλεια κατανόησή του προϋποθέτει μιὰ θεϊκὴ περιγραφή, πρᾶγμα ποὺ σημαίνει ὅτι εἶναι ἐντελῶς ἄστοχη ἡ παρατήρηση τοῦ A. Graeser, ὅτι «ἡ ἀντίθεση λόγου καὶ μύθου (οἷον μέν ἐστι — ᾧ δ᾽ ἔοικεν) ἔχει προφανῶς μόνο μεθοδολογικὴ σημασία»[75], γιατὶ κατὰ τὴ γνώμη του ἡ διαλεκτικὴ γνώση τῆς οὐσίας τῆς ψυχῆς δὲν εἶναι ἀδύνατη στὸν ἄνθρωπο. Ἡ

---

72. U.V. Wilamowitz - Moellendorf, *Platon. I Leben und Werke*, Berlin 1919, σελ. 467.

73. Τοῦ ἴδιου, ἔν. ἀν. σελ. 37. Πρβλ. L. Robin, *La théorie platonicienne de l'amour*, Paris 1933, σελ. 159.

74. *Geschichte der Psychologie* I, 1, Gotha 1880, σελ. 262.

75. *Probleme der platonischen Seelenteilungslehre* (*Zetemata* 47, 1969), München 1969, σελ. 42.

ἄποψή του αὐτὴ στηρίζεται σὲ παρερμηνεία μιᾶς παράλληλης περικοπῆς τοῦ *Φαίδρου* ὅπου ἀσφαλῶς δὲν ταυτίζεται ἡ «θεία διήγησις»[76], μὲ τὴ διαλεκτική, δηλαδὴ τὴν «ἀνθρωπίνην (sc. διῆγησιν»[77], ἐπειδὴ ἁπλῶς καὶ μόνο —ὅπως προφανῶς νομίζει ὁ A. Graeser— τόσο ἡ μία ὅσο καὶ ἡ ἄλλη χαρακτηρίζονται —ὄχι ὅμως στὴν ἴδια συνάφεια— ὡς μακρόλογες[78]. Γιὰ τὶς περιορισμένες δυνατότητες τῆς γνωστικῆς τοῦ ἀνθρώπου δύναμης, δηλαδὴ τῆς διαλεκτικῆς, εἴτε αὐτὴ χαρακτηρίζεται ὡς «ἀνθρωπίνη καὶ ἐλάττων (sc. διήγησις)»[79], εἴτε ὡς «μακρὰ περίοδος»[80], σὲ ἀντίθεση μὲ τὶς δυνατότητες τῆς «θείας καὶ μακρᾶς διηγήσεως»[81], δὲν ἀφήνει ὁ Πλάτωνας κανένα περιθώριο ἀμφιβολίας[82].

Ἂς ἔρθουμε τώρα στὰ ἐπιμέρους σημεῖα τοῦ μύθου ἀρχίζοντας ἀπὸ τὴ σχέση τῶν τριῶν δυνάμεων τῆς ψυχῆς μεταξύ τους. Ἡ σχέση αὐτὴ δὲν εἶναι ἁρμονική, γιατὶ πρόκειται γιὰ διαφορετικῆς ποιότητας δυνάμεις - μέρη. Ἔτσι, τὰ φτερωτὰ ἄλογα ποὺ σέρνουν τὸ ἅρμα δὲν εἶναι καὶ τὰ δύο καλά, ὅπως συμβαίνει μὲ ἐκεῖνα τῶν θεϊκῶν ἁρμάτων[83]. Καὶ πολλὲς φορὲς συμβαίνει νὰ εἶναι κακὸ ὄχι μόνο τὸ —οὕτως ἢ ἄλλως— ἕνα ἄλογο, μὲ τὸ ὁποῖο ὁπωσδήποτε ἔχει προβλήματα ὁ ἡνίοχος - νοῦς[84], ἀλλὰ κάτω ἀπὸ τὴ φθοροποιὸ ἐπίδραση τῶν σωματικῶν ροπῶν καὶ παθῶν μολύνονται καὶ φθείρονται καὶ τὸ ἄλλο ἄλογο καὶ αὐτὸς ἀκόμα ὁ ἡνίοχος, τουτέστιν ὅλες οἱ δυνάμεις τῆς ψυχῆς[85], μὲ ἀποτέλεσμα ὅλη ἡ ψυχὴ νὰ προσκολλιέται στὸ σῶμα καὶ τὶς ἡδονές του καὶ ἀποπροσανατολισμένη πλέον νὰ νομίζει γιὰ ἀληθινὰ τὰ σωματικά, καὶ ἔτσι ἀπὸ τὴ στενὴ συναναστροφή της μὲ τὸ σῶμα καὶ τὴν ἀφοσίωσή της σ᾽ αὐτὸ νὰ συμπορεύεται καὶ νὰ ἐξομοιώνεται μὲ τὸ σῶμα καὶ νὰ γίνεται σχεδὸν ἕνα μ᾽ αὐτό: «σωματοειδής»[86].

---

76. Πλάτ. *Φαῖδρ.* 246a 4-5.

77. Ἔν. ἀν. 246a 5.

78. Πβ. ἔν. ἀν. 246a 5 καὶ 274a 2.

79. Πβ. Πλάτ. *Φαῖδρ.* 246a 5-6.

80. Ἔν. ἀν. 274a 2.

81. Ἔν. ἀν. 246a 4-5.

82. Πβ. ἔν. ἀν. 273e 3-4. Στὴ χρήση τῶν προσδιορισμῶν τῶν δύο γνωστικῶν δυνατοτήτων μὲ τὰ ἐπίθετα «μακρὸς» καὶ «ἐλάττων» δὲν πρέπει νὰ ἀποδοθεῖ ἰδιαίτερη σημασία, καθότι δὲν χαρακτηρίζουν τὴν οὐσία τῶν προσδιοριζομένων (Βλ. Πλάτ. *Φαῖδρ.* 246a 6 καὶ 274a 2).

83. Πβ. Πλάτ. *Φαῖδρ.* 246a 7-b 3.

84. Πβ. Πλάτ. *Φαῖδρ.* 246b 4.

85. Πβ. Πλάτ. *Φαῖδρ.* 246e, 248b, *Φαίδ.* 81b, c, e. Μολαταῦτα ἡ διαφορετική τους ποιότητα καὶ στάση ποὺ ἐκφράζεται παραστατικὰ μὲ τὴν εἰκόνα τῆς διαφορετικῆς τους τροφῆς, ἀφοῦ ὁ ἡνίοχος τρέφεται μὲ πνευματικὴ τροφή, ἐνῶ τὰ φτερωτὰ ἄλογα μὲ ἀμβροσία καὶ νέκταρ (Βλ. Πλάτ. *Φαῖδρ.* 247d 1-e 6), τὰ χαρακτηρίζει πάντοτε.

86. Πβ. Πλάτ. *Φαίδ.* 81b καὶ 81c 4-6.

Ἡ ποιοτικὴ διαφορὰ τῶν ἀνθρώπινων ψυχῶν εἶναι ἐπίσης μιὰ ἐνδιαφέρουσα ἀποκάλυψη τοῦ μύθου τοῦ *Φαίδρου*, σύμφωνα μὲ τὸν ὁποῖο ἔχουμε τρεῖς κατηγορίες ψυχῶν. Οἱ ψυχὲς τῆς πρώτης κατηγορίας εἶναι ἐκεῖνες ποὺ πέτυχαν τὴ μεγαλύτερη δυνατὴ ἐξομοίωσή τους μὲ τὸ Θεό. Ὁ ἡνίοχος τοῦ ἅρματος αὐτῶν τῶν ψυχῶν ὑψώνει τὸ κεφάλι του —ἡ εἰκόνα αὐτὴ εἶναι δηλωτικὴ τῆς ὑπερέντασης ποὺ ἀπαιτεῖται, γιὰ νὰ μπορέσει νὰ δεῖ ὅσο γίνεται περισσότερα καὶ καθαρότερα— πρὸς τὸν ὑπερουράνιο τόπο: «εἰς τὸν ἔξω (sc. τοῦ οὐρανοῦ) τόπον»[87] καὶ κάνει τὸ κυκλογύρισμα μαζὶ μὲ τὸ Θεὸ (τὰ ἔμψυχα οὐράνια σώματα)[88] καὶ προσπαθεῖ νὰ θεασθεῖ τὸ πλήρωμα τοῦ ὑπερουράνιου τόπου, τὶς ἰδέες, τὴν ἰδέα τῆς δικαιοσύνης, τῆς σωφροσύνης καὶ τῆς γνώσης[89], καὶ νὰ κορέσει ἔτσι τὸν ἀσίγαστο πόθο του. Τὸν πόθο του καὶ τὸ πάθος του γιὰ γνώση καὶ ἀρετή. Τὸ πάθος του νὰ γνωρίσει τὴν ἀλήθεια ὅλη καὶ γιὰ ὅλα[90]. Γιατὶ γι' αὐτὸ ἀκριβῶς πρόκειται ἐδῶ κατὰ βάθος. Καὶ εἶναι αὐτὸ πολὺ δύσκολο. Γι' αὐτὸ καὶ μόλις τὰ καταφέρνει: «καὶ μόλις καθορῶσα (sc. ἡ ἄριστα Θεῷ ἑπομένη καὶ εἰκασμένη ψυχή) τὰ ὄντα»[91]. Γιατὶ ὁ «θυμὸς» καὶ τὸ «ἐπιθυμητικόν», οἱ κατώτερες δηλαδὴ δυνάμεις τῆς ψυχῆς, τὸν παρεμποδίζουν καὶ σύμφωνα μὲ τὸ συμβολισμὸ τοῦ μύθου τὰ φτερωτὰ ἄλογα τὸν παρενοχλοῦν μὲ θορύβους, προσπαθοῦν δηλαδὴ νὰ τὸν στρέψουν πρὸς τὰ ὑλικὰ καὶ τὰ γήινα ποὺ εἶναι εὔκολα καὶ ἔτσι προσιτὰ σὲ ὅλους, ἐνῶ ἡ θέα τῶν ἰδεῶν, ἡ ἀληθινὴ γνώση τῶν πραγμάτων —ὅσο αὐτὴ εἶναι δυνατὴ στὴν ἀνθρώπινη φύση— εἶναι δυνατὴ μόνο σὲ λίγους[92]. Ἡ ἱκανότητα λοιπὸν καὶ ἡ καθαρότητα τῶν ψυχῶν ποικίλλει. Γιατὶ λίγοι —καὶ εἶναι αὐτοὶ κυρίως οἱ φιλόσοφοι[93]— κατορθώνουν νὰ βαδίσουν νικηφόρα στὸν ἀγώνα κατὰ τοῦ κακοῦ τὸν τραχὺ καὶ ἀνηφορικὸ δρόμο[94] τῆς τελείωσης καὶ νὰ διαφυλάξουν ἀλώβητο τὸ φτέρωμα τῆς ψυχῆς τους. Καὶ τὴν εὐθύνη γι' αὐτὸ δὲν τὴ φέρνουν μόνο οἱ κατώτερες δυνάμεις τῆς ψυχῆς ἀλλὰ καὶ ὁ ἴδιος ὁ νοῦς: «κακίᾳ ἡνιόχων»[95]. Καὶ ἔχουμε ἐδῶ μιὰ σαφὴ ὑποδήλωση τῆς ἑνότητας τῆς Πλατωνικῆς ψυχῆς.

Τὰ ἅρματα τώρα τῶν ψυχῶν τῆς δεύτερης κατηγορίας, ποὺ ἄλλοτε ὑψώνονται καὶ ἄλλοτε βυθίζονται στὸ ἀνέβασμά τους πρὸς τὸν ὑπερουράνιο τόπο, καθὼς τὰ ἄλογα τρέχουν ἀτίθασα, δὲν δίνουν τὴ δυνατότητα στὸν ἡνίοχό

87. Πλάτ. *Φαῖδρ.* 248a 2-3.
88. Πβ. Πλάτ. *Φαῖδρ.* 248a 3-4.
89. Πβ. Πλάτ. *Φαῖδρ.* 247d 6-7.
90. Πβ. Πλάτ. *Φαῖδρ.* 248b 5-6.
91. Πλάτ *Φαῖδρ.* 248a 4-5.
92. Πβ. Πλάτ. *Φαῖδρ.* 248d, 249c καὶ 250a-b.
93. Πβ. Πλάτ. *Φαῖδρ.* 248d καὶ 249c.
94. Πβ. Πλάτ. *Φαῖδρ.* 247b καὶ 248a-b καὶ *Πολιτ.* 515c-e.
95. Πλάτ. *Φαῖδρ.* 248b 2.

τους νὰ δεῖ πολλὰ πράγματα καὶ νὰ καλοξεχωρίσει τὶς μορφὲς τῆς μακάριας ἐκείνης θέας[96]. Ἀληθινὴ ὅμως γνώση καὶ εὐδαιμονικὴ θέα ἐπιφυλάσσει καὶ ὁ οὐρανὸς σὲ ὅσους ἀξιώνονται νὰ διασχίσουν τὸν αἰθέρα του[97].

Καὶ τέλος, ἔχουμε τὶς ψυχὲς ἐκεῖνες, ποὺ δὲν καταφέρνουν οὔτε βιαστικὰ νὰ ἀπολαύσουν τὴ θέα τῶν ἀληθινῶν ὄντων, γιατὶ δὲν ἔχουν τὴ δύναμη νὰ φτερουγίσουν στὰ ὕψη τ' οὐρανοῦ καὶ πέρ' ἀπ' αὐτόν, ἀφοῦ τὰ φτερά τους εἶναι σπασμένα, γιατὶ ὁ ἡνίοχος δὲν κατάφερε νὰ ὁδηγήσει καὶ νὰ χαλιναγωγήσει σωστὰ τὰ ἄλογα ποὺ σέρνουν τὸ ἅρμα του μὲ ἀποτέλεσμα νὰ περιφέρονται κάτω ἀπὸ τὸ θόλο τοῦ οὐρανοῦ παρὰ τὶς ἀπεγνωσμένες τους προσπάθειες[98]. Εἶναι ὅμως γεγονὸς ὅτι ὅλες οἱ ψυχὲς λαχταροῦν τὴ γνώση, γιατὶ ὅλες ἔχουν τὸν ἔρωτα νὰ πετάξουν στὰ οὐράνια: «γλιχόμεναι μὲν ἅπασαι τοῦ ἄνω»[99]. Τελικὰ οἱ ψυχὲς αὐτὲς περιορίζονται σὲ ἁπλὲς παραστάσεις[100], καὶ δὲν φτάνουν στὴν καθαρὴ γνώση τῶν ἐννοιῶν τῶν ὄντων: «τροφῇ δοξαστῇ χρῶνται»[101], γιατὶ ἡ καθαρὴ γνώση εἶναι ἔργο τοῦ καθαροῦ νοῦ ποὺ διαλεκτικά, χωρὶς δηλαδὴ ἐξάρτηση ἀπὸ τὶς ἐντυπώσεις τῶν αἰσθήσεων ποὺ εἶναι γιὰ τὸν Πλάτωνα γεμάτες ἀπὸ πλάνη, συγκεντρώνεται στὸν ἑαυτό του καὶ μὲ τὶς δικές του καὶ μόνο δυνάμεις (καθαρὴ νοητικὴ ἐνέργεια καὶ «θεωρία») φτάνει στὴ θέα τῶν ἰδεῶν, στὴν ἀληθινὴ καὶ καθαρὴ γνώση, στὴν ἐπιστήμη (φιλοσοφία)[102].

Πρέπει ὅμως νὰ τονιστεῖ ἐδῶ ἰδιαίτερα ὅτι ὅλες ἀνεξαιρέτως οἱ ψυχὲς ἔχουν δεῖ κάποτε τὸν κόσμο τῶν ἰδεῶν[103], πρὶν ἀκόμα κατοικήσουν σὲ κάποιο σῶμα καὶ ἀρχίσει ὁ κύκλος τῶν ἐνσωματώσεων[104]. Πρόκειται γιὰ τὸ στάδιο τῆς προϋπαρξης. Ἀπ' αὐτὸ τὸ στάδιο διατηρεῖ ἡ ψυχὴ τοῦ ἀνθρώπου ἀνάμνηση τῶν ὅσων εἶδε τότε, ὅταν πορεύθηκε μαζὶ μὲ τὸ Θεὸ καὶ ἀνυψώθηκε πάνω ἀπ' τὸν αἰσθητὸ κόσμο καὶ ἀντίκρυσε τὸν κόσμο τῶν ἰδεῶν, τὸν κόσμο τὸν ἀληθινό[105]. Καὶ ὅσο πιὸ καθαρὲς καὶ θεϊκὲς εἶναι οἱ ψυχές[106], ὅπως π.χ. συμβαίνει μὲ τὶς ψυχὲς τῶν φιλοσόφων[107], τόσο καθαρότερη ἀνάμνηση

---

96. Πβ. Πλάτ. *Φαῖδρ.* 248a.
97. Πβ. Πλάτ. *Φαῖδρ.* 247a.
98. Πβ. Πλάτ. *Φαῖδρ.* 248a 6-b5.
99. Πλάτ. *Φαῖδρ.* 248a 6-7.
100. Πλάτ. *Φαῖδρ.* 248b 4-5.
101. Πλάτ. *Φαῖδρ.* 248b 5.
102. Πβ. Πλάτ. *Φαίδ.* 83a-b καὶ 79c-d.
103. «Πᾶσα μὲν ἀνθρώπου ψυχὴ φύσει τεθέαται τὰ ὄντα» (Πλάτ. *Φαῖδρ.* 249e 4-5. Πβ. 249b 5-6.
104. Πβ. Πλάτ. *Φαίδ.* 81e, 83d-e, *Φαῖδρ.* 248c κ.ἑξ. καὶ 249b.
105. Πβ. Πλάτ. *Φαῖδρ.* 247c-d 248a,c καὶ 249c.
106. Πβ. Πλάτ. *Φαῖδρ.* 248a-d καὶ 249c.
107. Πβ. Πλάτ. *Φαῖδρ.* 248d καὶ 249c.

ἐκείνου τοῦ θεϊκοῦ κόσμου διατηροῦν[108]. Ἔτσι τῶν ψυχῶν ἐκείνων ποὺ δουλώθηκαν στὸ κακὸ[109] ὁ νοῦς μαραίνεται καὶ ἀφανίζεται[110] μὲ ἀποτέλεσμα νὰ διατηροῦν πολὺ ἀμυδρὴ εἰκόνα τοῦ κόσμου τῶν ἰδεῶν[111].

Σὰν σιωπηρὴ ἀπόδειξη τῆς ἄποψης ὅτι κάθε ἀνθρώπινη ψυχὴ εὐτύχησε κάποτε νὰ δεῖ τὸν κόσμο τῶν ἀληθινῶν ὄντων ἰσχύει γιὰ τὸν Πλάτωνα ἡ καθολικὴ ἔφεση τῶν ψυχῶν νὰ φτερουγίσουν ξανὰ στὸ βασίλειο τῶν καθαρῶν αὐτῶν οὐσιῶν, γιὰ νὰ γίνουν καὶ πάλι μὲ τὴ μακάρια θέα τους κοινωνοὶ τοῦ πληρώματος τῆς γνώσης. Δηλαδὴ ἡ ψυχὴ δὲν θὰ λαχταροῦσε τὰ ὄντα αὐτά, ἂν κάποτε δὲν τὰ εἶχε γνωρίσει. Καὶ εἶναι γιὰ τὴν ἀνθρώπινη ψυχὴ ἡ θέα τῶν ἰδεῶν, ἡ τέλεια αὐτὴ ἀποκάλυψη τῆς ἀλήθειας, ὀντολογικὸς ὅρος τῆς οὐσίας της «ἐκ τῶν ὧν οὐκ ἄνευ», γιατὶ ἡ ψυχὴ τοῦ ἀνθρώπου δὲν θὰ γινόταν ποτὲ αὐτὸ ποὺ εἶναι —σύμφωνα μὲ τὴ φυσικὴ νομοτέλεια— ἂν δὲν εἶχε γνωρίσει τὰ ἀληθινὰ ὄντα[112].

Τὸ σημεῖο αὐτὸ ἀκριβῶς φανερώνει τὴ στενότατη ὀντολογικὴ σχέση ἀνάμεσα στὴν ψυχὴ καὶ τὴν ἰδέα[113]. Τὴ στενὴ αὐτὴ σχέση τὴ φανερώνουν καὶ τὰ κοινά τους ὀντολογικὰ γνωρίσματα ποὺ εἶναι: ζωή, κίνηση καὶ ἀθανασία. Ἡ ἰδέα δὲν εἶναι γιὰ τὴν ψυχὴ ἕνα ἀντικείμενο, ἔστω τὸ τελειότερο καὶ ὡραιότερο, ὅπως π.χ. ἕνα ὡραῖο τοπίο γιὰ τὴν αἴσθηση τῆς ὅρασής μας, ἀλλὰ εἶναι τὸ ἐσωτερικὸ ἐκεῖνο ἀντικείμενο τῆς γνώσης ποὺ ὅσο πιὸ πολὺ τὸ γνωρίζει καὶ τὸ ἀποθαυμάζει τόσο γνωρίζει ὁλοένα καὶ πιὸ βαθιὰ τὸν ἑαυτό της, τὴν οὐσία της. Γιατὶ ἀπαραίτητος ὅρος τῆς αὐτογνωσίας καὶ αὐτοσυνείδησής της εἶναι ἡ ἑνότητα τοῦ (γνωστικοῦ) ἀντικειμένου, ἕνα σταθερὸ σημεῖο ἀναφορᾶς (περιεχομένου) τῆς νόησης, ἤτοι τῆς ψυχῆς ὡς ὑποκειμένου. Κι αὐτὴ τὴ σταθερὴ ἑνότητα τοῦ ἀντικειμένου τὴ βρίσκει ἡ ψυχὴ στὴν ἰδέα, στὴν αἰώνια καὶ ἀναλλοίωτη αὐτὴ οὐσία.

Νὰ γιατὶ οὐσιώνεται ἡ ψυχή, ἀποκτᾶ δηλαδὴ συνείδηση τῆς οὐσίας της (αὐτοσυνείδηση)[114] μέσα ἀπὸ τὴ θέαση τῆς ἰδέας. Ἡ ψυχὴ δηλαδή, γιὰ νὰ γίνει λογικὴ-«ὑποκειμενικὴ» ἑνότητα, χρειάζεται τὴν ἰδέα, τὴν «ἀντικειμενικὴ» ἑνότητα. Γιὰ νὰ μπορέσει νὰ ἐπιστρέψει στὸν ἑαυτό της (συνείδηση τοῦ ἐγώ) πρέπει νὰ νοήσει τὸ ἄλλο, τὴν ἰδέα[115], σὲ μιὰ σχέση: «ἐνώπιος

---

108. Πβ. Πλάτ. *Φαῖδρ.* 249c καὶ 250a.

109. Πβ. Πλάτ. *Φαῖδρ.* 248c.

110. Πβ. Πλάτ. *Φαῖδρ.* 246e.

111. Πβ. Πλάτων *Φαῖδρ.* 250a-b, 249c, 248c-d καὶ 246e.

112. «Πᾶσα μὲν ἀνθρώπου ψυχὴ φύσει τεθέαται τὰ ὄντα, ἢ οὐκ ἂν ἦλθεν εἰς τόδε τὸ ζῷον» (Πλάτ. *Φαῖδρ.* 249e 4-6 Πβ. 249b 5-6).

113. Πβ. σχετικὰ Ι. Ν. Θεοδωρακοπούλου, *Εἰσαγωγὴ στὸν Πλάτωνα*, Ἀθήνα 1964, σελ. 196 κ. ἑξ.

114. Πβ. Πλάτ. *Φαίδ.* 79d καὶ 83a-b.

115. Ι. Ν. Θεοδωρακοπούλου, ἔν. ἀν. σελ. 198 κ. ἑξ.

ἐνωπίῳ», χωρίς δηλαδή τή μεσολάβηση τῶν αἰσθήσεων[116]. Καί ἔτσι ὁ βαθμός τῆς αὐτοπραγμάτωσης ἤ οὐσίωσης τῆς ψυχῆς καί τοῦ περιεχομένου της (τά εἴδη τῶν οὐσιῶν) εἶναι ὁμόλογος μέ τήν πληρότητα ἤ προσέγγιση τῆς ἰδέας, ἀφοῦ ἡ ψυχή καί ἡ ἰδέα βρίσκονται σέ στενή διαλεκτική σχέση χωρίς ποτέ, παρά τήν ὅση συγγένεια —γιατί καί ἡ ψυχή εἶναι πράγμα θεϊκό[117]— καί δυνατή προσέγγιση ψυχῆς καί ἰδέας, νά αἴρεται ἡ ἑτερότητα τῆς οὐσίας τους. Ὁ βαθμός ὅμως τῆς συγγένειας καί προσέγγισης εἶναι τό μέτρο τῆς ταυτότητας καί τῆς ἑνότητας τῆς ψυχῆς. Ἡ ψυχή χωρίς τήν ἰδέα θά ἦταν ὅ,τι ἡ ὅραση χωρίς τό φῶς.

Τό πρόβλημα τῆς οὐσίας τῆς ψυχῆς συνδέεται ἀναπόσπαστα μέ τό πρόβλημα τῆς ἁπλότητας ἤ συνθετότητας — πολυμέρειας τῆς ψυχῆς. Σύμφωνα μέ τό μύθο τοῦ *Φαίδρου* ἡ ψυχή εἶναι ἀναμφίβολα σύνθετη καί συγκεκριμένα τριμερής, καί μάλιστα ὄχι μόνο ὅσο εἶναι ἑνωμένη καί συνυπάρχει μέ τό σῶμα ἀλλά ἐπίσης πρίν καί μετά ἀπ' αὐτή τή συνένωση καί συνύπαρξη.

Ἡ τριμερής ὅμως θεώρηση τῆς ψυχῆς καί στά τρία αὐτά στάδια δέν φαίνεται νά συμβιβάζεται ὄχι μόνο μέ τήν περί ψυχῆς διδασκαλία τοῦ *Φαίδωνα* ἀλλά οὔτε καί τῆς *Πολιτείας*[118]. Ἔτσι σύμφωνα μέ τό *Φαίδωνα* ἡ ψυχή, ὅπως τουλάχιστον παρουσιάζεται συνήθως ἀπό τούς μελετητές του, εἶναι ἁπλή καί ἀθάνατη, γιατί γιά νά εἶναι ἀθάνατη πρέπει ὁπωσδήποτε νά εἶναι ἁπλή, ἀφοῦ τά σύνθετα εἶναι φθαρτά καί τά ἁπλά αἰώνια καί ἀμετάβλητα[119]. Μολαταῦτα οὔτε στό *Φαίδωνα* εἶναι ἡ ψυχή ἀπόλυτα ἁπλή οὐσία παρά μόνο σχετικά ἁπλή. Τοποθετεῖται ὀντολογικά ἀνάμεσα στίς ἀπόλυτα ἁπλές οὐσίες, ὅ,τι δηλαδή εἶναι πραγματικά «θεῖον»[120], «ἀθάνατον»[120], «νοητόν»[120], «μονοειδές» [120] καί «ἀεί ὡσαύτως κατά ταὐτά ἔχον ἑαυτῷ»[120], καί στίς ἀπό-

---

116. Εἶναι φανερό ὅτι δέν ἔχουν δίκηο ὅσοι ὑποστηρίζουν (Πβ. H. Heimsoeth, *Die sechs grossen Themen der Abendländischen Metaphysik*, Darmstadt 1958⁴, σελ.. 92) ὅτι ἡ ψυχή στόν Πλάτωνα εἶναι ἁπλῶς μιά ἀρχή τῆς ζωῆς καί μιᾶς ἀντικειμενικῆς νόησης χωρίς ἐσωτερικότητα καί αὐτοσυνείδηση καί ὅτι ἡ ψυχή στόν Πλάτωνα δέν ἀντιπαρατίθεται στόν κόσμο, ἀλλά εἶναι ἕνα μέλος τοῦ κόσμου. Ἡ Πλατωνική ὅμως ψυχή χωρίς νά παύει νά εἶναι μέλος (στοιχεῖο) τοῦ κόσμου εἶναι αὐτοσυνείδητη πνευματική ἀρχή (Βλ. Πλάτ. *Φαῖδρ.* 83a 6 κ.ἑξ.) εἶναι λογική ἀρχή μέ βουλητικές καί ἐπιθυμητικές δυνάμεις ὁδηγούμενες ἀπό τόν ἡνίοχο-νοῦ, ὥστε νά ἔχουμε ἑνότητα καί προσωπικότητα πολυδιάστατη ἀλλά ἐνιαία παρ' ὅλες τίς διαφορετικές καί ἀντίρροπες τάσεις καί ὁρμές κλπ., ὅπως παραστατικά μᾶς τήν παρουσιάζει ὁ περίφημος μύθος τοῦ *Φαίδρου*.

117. Πβ. Πλάτ. *Φαίδ.* 79d, 80a-d καί *Πολιτ.* 611e.

118. Πβ. π.χ. E. Groag, *Platons Lehre von den Seelenteilen*,(I) Wien. Stud. (35) 1913, σελ.. 333: «Wir haben es kurzum im *Phaidon* und *Phaedrus* mit zwei verschiedenen Seelenwesen, verschieden vor allem ihrer Wurzel nach zu tun». Πβ. ἀκόμη R. Hackforth, *Plato's Phaedrus*, Cabridge 1952, σελ.. 76.

119. Πβ. Πλάτ. *Φαίδ.* 78c 6-8 καί 78c 1-9.

120. Πλάτ. *Φαίδ.* 80b 1-3.

λυτα σύνθετες οὐσίες, ὅ,τι δηλαδὴ εἶναι «ἀνθρώπινον»[121] καὶ «θνητὸν»[121] καὶ «πολυειδὲς»[121] καὶ «ἀνόητον»[121] καὶ «διαλυτὸν»[121] καὶ «μηδέποτε κατὰ ταὐτὰ ἔχον ἑαυτῷ»[121]. Στὴν πρώτη κατηγορία ἀνήκουν ὁ Θεὸς καὶ οἱ περίφημες Πλατωνικὲς ἰδέες· ὄχι ἡ ψυχή, ἡ ὁποία ὡστόσο εἶναι κάτι τὸ πολὺ συγγενικό τους: «τῷ θείῳ καὶ ἀθανάτῳ... ὁμοιότατον (sc. συμβαίνει) εἶναι ἡ ψυχή»[122], ὄχι ὅμως καὶ ταυτόσημο. Καὶ στὸ *Φαίδωνα* λοιπὸν ἡ ψυχὴ δὲν εἶναι παρὰ σχετικὰ μόνο ἁπλὴ καὶ μονοειδής. Πράγμα ποὺ σημαίνει ὅτι ἡ τριμερὴς θεώρηση τῆς ψυχῆς εἶναι κάλλιστα δυνατὴ καὶ σύμφωνα μὲ τὸ *Φαίδωνα*[123]· μόνο ποὺ τὸ πολυειδὲς τῆς ψυχῆς ἀποδίδεται ἐδῶ πρωταρχικὰ στὸ σῶμα, τὸ ὁποῖο καὶ κατ' ἐξοχὴν χαρακτηρίζει «τῷ ... πολυειδεῖ ... ὁμοιότατον ... σῶμα»[124].

Κεντρικὸ φιλοσοφικὸ πρόβλημα τοῦ *Φαίδωνα* εἶναι ὡς γνωστὸν ἡ ἀθανασία τῆς ψυχῆς. Αὐτῆς ἀκριβῶς τῆς ἀθανασίας ὅρον ἀποτελεῖ ἡ ἁπλότητα τῆς ψυχῆς στὰ πλαίσια μιᾶς διαλεκτικῆς θεώρησης καὶ θεμελίωσης αὐτῆς τῆς θέσης. Ἡ ἁπλότητα τῆς ψυχῆς τοῦ *Φαίδωνα* ἔχει δηλαδὴ μᾶλλον τὴν ἔννοια ἑνὸς αἰτήματος: postulatum. Γι' αὐτὸ δὲν ἔχουν δίκηο ὅσοι νομίζουν ὅτι ὁ Πλάτωνας μᾶς δίνει διαφορετικὴ ἔννοια τῆς ψυχῆς στὸ *Φαίδωνα* ἀπὸ ἐκείνη τῆς *Πολιτείας*, γιατὶ τάχα στὸ *Φαίδωνα* ἡ ψυχὴ παρουσιάζεται ὡς ἀθάνατη, καθότι εἶναι μονοειδής (τὸ λογιστικόν), ἐνῶ στὴν *Πολιτεία* ὑποστηρίζεται ἡ ἀθανασία τῆς ψυχῆς στὸ σύνολό της, δηλαδὴ καὶ ὡς πρὸς τὰ τρία μέρη της, ὅ,τι ἀκριβῶς ἰσχύει καὶ γιὰ τὸ *Φαῖδρο*[125].

Ἂς ἔρθουμε τώρα στὴν ἔννοια τῆς ψυχῆς σύμφωνα μὲ τὴν *Πολιτεία* ὅπου ὁ Πλάτωνας θέτει τὸ ἐρώτημα, ἂν ἡ ψυχὴ εἶναι πολυειδὴς ἢ μονοειδής[126]. Οἱ ἀπόψεις τῶν εἰδικῶν ἐδῶ διχάζονται. Πολλοὶ δέχονται[127] ὅτι ἡ ψυχὴ σὲ κάθε περίπτωση, δηλαδὴ καὶ ὅταν εἶναι ἑνωμένη μὲ τὸ σῶμα καὶ δουλεύει στὰ ὑλικὰ καὶ τὰ γήινα καὶ ὅταν ἀπαλλαγμένη ἀπὸ τὰ δεσμὰ τοῦ σώματος εἶναι καθαρὴ καὶ γνήσια, ὅπως τὴ θέλει ἡ ἀληθινή, ἡ λεγόμενη ἀρχαία, φύση της, εἶναι τριμερὴς καὶ ἀθάνατη στὸ σύνολό της. Γιατὶ ὁ Πλάτωνας λέει μόνο ὅτι δὲν εἶναι εὔκολο νὰ εἶναι αἰώνιο ἕνα σύνθετο ἀπὸ πολλὰ

---

121. Πλάτ. *Φαίδ.* 80b 3-5.

122. Πλάτ. *Φαίδ.* 80b 1-3.

123. Πβ. A. Graeser ἔν. ἀν. σελ. 59-60: «Πάντως τὸ ἐπιχείρημα τῆς ἁπλότητας (τῆς ψυχῆς) δὲ σημαίνει ὅτι ἡ τριχοτομικὴ θεώρηση τῆς ψυχῆς μὲ βάση τὴ μεταφυσικὴ ἀντίληψη τῆς ψυχῆς στὸ *Φαίδωνα* εἶναι ἀδύνατη». Πβ. ἀκόμη σελ. 57-59.

124. Πλάτ. *Φαίδ.* 80b 2-5.

125. Πβ. π.χ. Th. Szlezak, «Unsterblichkeit und Trichotomie der Seele im zehnten Buch der *Politeia*», στό: *A Journal for ancient philosophy*, XXI 1976, σελ. 33.

126. Πβ. 436a-b 1.

127. Ὅπως π.χ. οἱ F. Blass, H. Raeder, H. von Arnim, L. Robin, P. Frutiger, T.M. Robinson καὶ A. Graeser.

πράγματα, ἂν δὲν ἀποτελεῖ μιὰ ἄριστη σύνθεση, ὅπως συμβαίνει κατὰ τὴ γνώμη του μὲ τὴν ψυχή: «οὐ ῥάδιον ἀίδιον εἶναι σύνθετόν τε ἐκ πολλῶν καὶ μὴ τῇ καλλίστῃ κεχρημένον συνθέσει, ὡς νῦν ἡμῖν ἐφάνη ἡ ψυχή»[128]. Αὐτὸ μᾶς λέγει καθαρὰ ὅτι ὅλα τὰ σύνθετα πράγματα καὶ ἐφόσον δὲν πρόκειται γιὰ μιὰ ἄριστη καὶ ἐξαιρετικὴ σύνθεση, ὅπως στὴν περίπτωση τῆς ψυχῆς, εἶναι φθαρτὰ καὶ ἐφήμερα, γιατὶ τὸ «οὐ ῥάδιον» ἰσοδυναμεῖ ἐδῶ μὲ τὸ «ἀδύνατόν ἐστι», ἀφοῦ κι αὐτῆς ἀκόμα τῆς ψυχῆς, ποὺ εἶναι ἡ συγγενέστερη πρὸς τὶς ἰδέες οὐσία τοῦ κόσμου τούτου, ἡ ἀθανασία οὔτε αὐτονόητη οὔτε ἀδιαφιλονίκητη εἶναι. Ἔτσι βλέπουμε τὸν Πλάτωνα νὰ ἐπιστρατεύει ὅλη τὴ διαλεκτική του τέχνη προκειμένου νὰ τὴν «ἀποδείξει».

Ἄλλοι[129] πάλι δέχονται ὅτι σύμφωνα μὲ τὴν *Πολιτεία* ἡ ψυχὴ στὴν ἀληθινή της φύση καὶ οὐσία: «οἷόν ἐστιν καθαρὸν γιγνόμενον»[130], μετὰ δηλαδὴ ἀπὸ τὴν κάθαρσή της ἀπὸ τὶς φθοροποιὲς ἐπιδράσεις τοῦ σώματος (ἐπιθυμητικόν) καὶ ὅπως εἶναι πρὶν ἑνωθεῖ μὲ τὸ σῶμα, «ἀρχαία φύσις»[131], εἶναι ἁπλὴ καὶ μονοειδὴς καὶ ταυτίζεται μὲ τὸ λεγόμενο «λογιστικὸν» τὸ ὁποῖο εἶναι καὶ τὸ μόνο ἀθάνατο μέρος τῆς ψυχῆς, ἀφοῦ τὰ ἄλλα δύο μέρη της, τὸ «θυμοειδὲς» καὶ «ἐπιθυμητικὸν» ἀποτελοῦν παραμορφώσεις της λόγω τῆς ἕνωσής της μὲ τὸ σῶμα[132]. Πρόκειται γιὰ τὴν ἐμπειρικὴ εἰκόνα καὶ ἔννοια τῆς ψυχῆς[133].

Εἶναι ὅμως πραγματικὰ ἡ διδασκαλία τῆς *Πολιτείας* ἀσαφὴς καὶ ἀντιφατική, ὥστε νὰ δικαιολογεῖται αὐτὸ τὸ πλῆθος τῶν τόσο διαφορετικῶν καὶ ἀλληλοσυγκρουόμενων ἀπόψεων ποὺ ἀνέκαθεν παρουσιάζει ἡ σχετικὴ ἔρευνα; Πρὶν ἐπιχειρήσουμε νὰ δώσουμε καὶ ἐμεῖς μιὰ ἀπάντηση, πρέπει νὰ παρατηρήσουμε ὅτι τὸ κείμενό μας δὲν μᾶς δίνει καμιὰ ξεκάθαρη ἀπάντηση στὸ πρόβλημα, ἂν ἡ ψυχὴ εἶναι ἁπλή: μονοειδὴς (μονομερής) ἢ σύνθετη : πολυειδὴς (τριμερής), καὶ στὴν περίπτωση ποὺ εἶναι πολυειδής, ἂν εἶναι ἕνα μόνο ἢ ὅλα τὰ μέρη της ἀθάνατα.

Βέβαια δὲν ἔχει νόημα νὰ ἀντιπαραθέσουμε ἐδῶ διεξοδικὰ τὶς θέσεις καὶ τὰ ἐπιχειρήματα τῶν ἐκπροσώπων τῆς κάθε πλευρᾶς[134].

---

128. Πλάτ. *Πολιτ.* 611b 5-7.

129. Πρόκειται γιὰ τὴν πλειοψηφία τῶν ἐρευνητῶν. Πβ. P. Frutiger, *Les Mythes de Platon*, Paris 1930, σελ. 91 κ.ἑξ.

130. Πλάτ. *Πολιτ.* 611c 2-3. Πβ. e 1: «εἰς τὴν φιλοσοφίαν αὐτῆς (sc. τῆς ψυχῆς)».

131. Πλάτ. *Πολιτ.* 611d 2.

132. Πλάτ. *Πολιτ.* 611b 10-c 2: «οὐ λελωβημένον δεῖ αὐτὸ (sc. τὸ πρᾶγμα = τὴν ψυχὴν) θεάσασθαι ὑπό τε τῆς τοῦ σώματος κοινωνίας καὶ ἄλλων κακῶν». Πβ. ἔν. ἀν. 611d 4-7 καὶ e 5-612a 3.

133. Πβ. Πλάτ. *Πολιτ.* 611c 2: «ὥσπερ νῦν ἡμεῖς θεώμεθα». Πβ. 611c 6-7 καὶ d 6-7.

134. Στὸ σημεῖο αὐτὸ παραπέμπουμε στὴν ὑπάρχουσα πλούσια ἔρευνα, συνοπτικὴ καὶ κριτικὴ παρουσίαση τῆς ὁποίας μᾶς παρέχει ὁ Thomas Szlezák, Ἔν. ἀν.

Στὴν *Πολιτεία* του λοιπὸν ὁ Πλάτωνας μᾶς παρουσιάζει δύο εἰκόνες - ἔννοιες τῆς ψυχῆς. Ἡ μιὰ εἶναι ἐν-σώματη καὶ κατὰ συνέπεια «ἐμπειρικὴ» καὶ ἡ ἄλλη εἶναι ὑπερβατική, μεταφυσική· πρόκειται στὴν τελευταία περίπτωση γιὰ τὰ στάδια τῆς ψυχῆς πρὶν καὶ μετὰ ἀπὸ τὴν ἐν-σώματη ὕπαρξή της.

Δὲν ὑπάρχει ἀμφιβολία ὅτι ἡ «ἐμπειρικὴ» ψυχὴ εἶναι σύνθετη. Πρόκειται γιὰ τὴν «ἐκ πολλῶν»[135] σύνθετη ψυχὴ ποὺ δὲν ἀποτελεῖ «καλλίστην σύνθεσιν»[136], ἀλλὰ μιὰ σύνθεση ποὺ τὴν χαρακτηρίζουν ἡ «ποικιλία»[137] καὶ ἡ «ἀνομοιότης»[138] καὶ οἱ ἐσωτερικὲς συγκρούσεις μεταξὺ τῶν τριῶν μερῶν τῆς ψυχῆς[139]. Ἡ ἀναμφισβήτητη ὕπαρξη αὐτῶν τῶν συγκρούσεων, γιὰ τὴν ὁποία μᾶς βεβαιώνει ἡ προσωπική μας ἐμπειρία, ἀποδεικνύει πειστικὰ τὴν πολυ-μέρεια τῆς ψυχῆς, γιατὶ ἂν ἡ ψυχὴ ἦταν ἁπλὴ καὶ ἀσύνθετη οἱ ἐσωτερικές της συγκρούσεις θὰ ἦταν ὄχι ἁπλῶς ἀδύνατες, ἀλλὰ ἀδιανόητες. Ἡ ἀπόδειξη λοιπὸν εἶναι καὶ βιωματικὴ καὶ διανοητική. Δηλαδὴ μ᾽ ἕνα λόγο καθολικὰ ἀνθρωπολογική.

Τὸ σημαντικὸ ὅμως ἐδῶ δὲν εἶναι τόσο ἂν τὰ μέρη τῆς ψυχῆς εἶναι τρία καὶ ὄχι π.χ. δύο[140] ἢ τέσσερα[141], ἀλλὰ τὸ ὅτι ἡ ψυχὴ εἶναι οὐσία πολυειδὴς (= πολυμερὴς καὶ πολυδύναμη) καὶ ὄχι ἁπλὴ καὶ ἀδιαίρετη, οὐσία δηλαδὴ θεϊκή, ὥστε νὰ ἀποτελεῖ τὸ μεταξὺ τῶν δύο κόσμων, τὴ γέφυρα ποὺ ἑνώνει τὰ ἀνθρώπινα μὲ τὰ θεϊκά, τὰ φυσικὰ μὲ τὰ μετα-φυσικά. Ἔτσι ἡ ἀθανασία της δὲν εἶναι δεδομένη ἀλλὰ ἀποτελεῖ βασικὰ αἴτημα, ἡ ἀποδοχὴ τοῦ ὁποίου προϋποθέτει διαλεκτικὴ θεμελίωση, ἡ ὁποία πάντως δὲν δεσμεύει τὴν ἐλευθερία τοῦ πνεύματος.

Ὅταν λοιπὸν ὁ Πλάτωνας μᾶς λέγει ὅτι δὲν εἶναι εὔκολο νὰ εἶναι αἰώνιο ἕνα σύνθετο ἀπὸ πολλὰ πράγμα, ἂν δὲν ἀποτελεῖ μιὰ ἄριστη σύνθεση,

---

135. Πλάτ. *Πολιτ.* 611b 5-6.

136. Πλάτ. *Πολιτ.* 611b 6.

137. Πλάτ. *Πολιτ.* 611b 2.

138. Πλάτ. *Πολιτ.* 611b 2.

139. Πβ. Πλάτ. *Πολιτ.* 586e 4-587a 5 καὶ 589b καὶ Ἀριστ. *Ἠθ. Νικ.* Α 13, 1102b 16-34. Γιὰ τὴν τριμερὴ διαίρεση τῆς ψυχῆς πβ. Πλάτ. ἔν. ἀν. 435b, 588c-d, 589b κλπ.

140. Ἡ διαίρεση τῆς ψυχῆς σὲ δύο μέρη εἶναι θεμελιακὴ καὶ πρωταρχικὴ τόσο γιὰ τὸν Πλάτωνα ὅσο καὶ γιὰ τὸν Ἀριστοτέλη. Γιατὶ ὅλες οἱ ἄλλες διαιρέσεις ἀνάγονται σ᾽ αὐτὸ τὸ σχῆμα· ἀποτελοῦν δηλαδὴ ὑποδιαιρέσεις τους. Πβ. π.χ. Πλάτ. *Πολιτ.* 439d 5-8: λογιστικὸν καὶ ἀλόγιστον. Πβ. 439c 5 κ. ἑξ., 571c 3 κ. ἑξ., *Φαῖδρ.* 253c 7 κ. ἑξ.: τὸ *ἱππόμορφον* καὶ τὸ *ἡνιοχικὸν εἶδος*, *Τίμ.* 69c 5 κ.ἑξ.: τὸ *θνητὸν* καὶ τὸ *ἀθάνατον* μέρος τῆς ψυχῆς.

141. Πβ. Ἀριστ. *Ἠθ. Νικ.* Α 13, 1102a 27 κ. ἑξ.: «τὸ μὲν ἄλογον αὐτῆς (sc. τῆς ψυχῆς) εἶναι, τὸ δὲ λόγον ἔχον». Καὶ μὲ τὶς ὑποδιαιρέσεις γίνονται τὰ μέρη τῆς ψυχῆς τέσσερα (*Ἠθ. Νικ.* Α 13, 1102a 32 - 1103a 3, *Περὶ Ψυχῆς* Γ 9) ἢ καὶ πέντε (*Περὶ Ψυχῆς* Γ 10) ἢ καὶ περισσότερα μὲ τὴν ὑποδιαίρεση π.χ. τοῦ νοῦ σὲ ποιητικὸ καὶ παθητικὸ (Γ 5) κλπ.

αὐτὸ ἰσχύει ὁπωσδήποτε γιὰ τὴν ἐνσώματη ψυχή, ποὺ λόγω ἀκριβῶς τοῦ σώματος χαρακτηρίζεται ἀπὸ τὴν «ποικιλία», τὴν «ἀνομοιότητα» καὶ τὴ «διαφορά», γιὰ τὴν ὁποία σύνθετη φύση τῆς ψυχῆς ἔγινε στὴν ἄμεσα προηγούμενη ἑνότητα λόγος, καὶ μάλιστα σὲ ἀντιδιαστολὴ μὲ τὴν «ἀληθεστάτην φύσιν»[142] της. Αὐτὴ εἶναι ἡ ἀναφορὰ τῶν λόγων τοῦ Πλάτωνα: «ὡς νῦν ἡμῖν ἐφάνη ἡ ψυχή»[143]. Βέβαια ἡ ἀναφορὰ τῶν λόγων αὐτῶν δὲν περιορίζεται μόνο στὰ ἀμέσως προηγούμενα, ὅπως πολλοὶ νομίζουν[144], ἀλλὰ οὔτε ἐπίσης σ' ὅλη τὴν *Πολιτεία* καὶ ἰδιαίτερα στὸ Δ' βιβλίο της σύμφωνα μὲ μιὰ ἄλλη ἄποψη[145], ἀλλὰ ἐπεκτείνεται πέρα ἀπ' ὅλα αὐτά, γιὰ νὰ ἐκφράσει κάτι πολὺ οὐσιαστικότερο, ἤτοι τὴ διαφορὰ ἀνάμεσα στὴν ἐμπειρικὴ θεώρηση καὶ γνώση τῆς ψυχῆς γενικά, ὅπως αὐτὴ ἐκδηλώνεται στὴν ἐνσώματη ὕπαρξή της[146], καὶ στὴ διαισθητική[147], μυστικὴ καὶ μεταφυσικὴ προσέγγιση τῆς ψυχῆς μὲ βάση τὴν «ἀνάμνηση»[148], μὲ τὴν Πλατωνικὴ τοῦ ὅρου ἔννοια, τὶς ἐσωτερικὲς ἐφέσεις της[149], τὸν καθαρὸ λόγο (ὑποθέσεις)[150] καὶ τέλος τὸ μύθο[151]. Στὸ «ὡς νῦν ἡμῖν ἐφάνη ἡ ψυχὴ» ἀντιπαρατίθεται[152] δηλαδὴ τὸ «ἀλλὰ δεῖ, ὦ Γλαύκων, ἐκεῖσε βλέπειν», τουτέστιν «εἰς τὴν φιλοσοφίαν αὐτῆς (sc. τῆς ψυχῆς)»[153]. Ἀλλὰ στὸ περίφημο αὐτὸ χωρίο τῆς *Πολιτείας* δὲν ἔχουμε μιὰ συνοπτικὴ καὶ γενικὴ διατύπωση ποὺ μᾶς λέγει μόνο ὅτι ἡ ἐνσώματη ψυχὴ εἶναι πολυειδής, δηλαδὴ σύνθετη καὶ συγκεκριμένα τριμερής, ἀλλὰ μᾶς λέγει ἀκόμη ὅτι καὶ ἡ ἀσώματη ψυχὴ (ἀίδιον) — καὶ μάλιστα τόσο στὸ στάδιο τῆς προϋπαρξης ὅσο καὶ σ' ἐκεῖνο τῆς μεθύπαρξης— εἶναι πολυειδής, ἀφοῦ πρόκειται γιὰ σύνθεση ἔστω κι ἂν αὐτὴ εἶναι «καλλίστη». Τὸ πρῶτο τὸ ἐκφράζει θετικὰ καὶ ἄμεσα, ἐνῶ τὸ δεύτερο ἀντιθετικὰ καὶ ἔμμεσα. Ἡ ψυχὴ μὲ τὴν πρώτη της ἔννοια εἶναι θνητή, καθότι σύνθετη «ἐκ πολλῶν», ἐνῶ μὲ τὴ δεύτερη ἔννοιά της, ὡς «καλλίστη» δηλαδὴ «σύνθεσις», εἶναι ἀθάνατη. Καὶ στὶς δύο πάντως περιπτώσεις εἶναι σύνθετη· ὄχι βέβαια μὲ τὴν ἴδια ἔννοια. Πάντως ἡ σύνθεση ἔχει καὶ στὶς δύο περι-

142. Πλάτ. *Πολιτ.* 611b 1.

143. Πλάτ. *Πολιτ.* 611b 6-7.

144. A. Graeser, ἔν. ἀν. σελ. 32. Ὁ Graeser νομίζει ὅτι τὸ «ὡς ἐφάνη...» ἀναφέρεται στὰ ἀμέσως προηγούμενα, καὶ πιὸ συγκεκριμένα στὰ ἀπὸ 608c καὶ ἑξῆς.

145. Πβ. Th. Szlezak, ἔν. ἀν. S. 41.

146. Πβ. Πλάτ. *Πολιτ.* 611b 10-c 2, c 6-7 καὶ d 6-7 κ.ἀ.

147. Πβ. Πλάτ. *Φαῖδρ.* 250b 1.

148. Πβ. Πλάτ. *Φαῖδρ.* 249e 42-250c 6.

149. Πβ. Πλάτ. *Πολιτ.* 611e 2.

150. Πβ. Πλάτ. *Φαῖδρ.* 245c 5-246a 2.

151. Πβ. Πλάτ. *Φαῖδρ.* 246a 6 κ. ἑξ., *Πολιτ.* 611c 7 κ. ἑξ.

152. Ἡ ἀντιπαράθεση φαίνεται πολὺ καθαρὰ στὴν *Πολιτεία* 611d 6-e 1.

153. Πλάτ. *Πολιτ.* 611e 1.

πτώσεις ὀντολογικὴ καὶ ὄχι ἁπλῶς ἠθικὴ ἀναφορά. Ὅσο ὅμως κι ἂν ἡ ψυχὴ καὶ στὴ φυσικὴ (ἐμπειρική) καὶ στὴ μεταφυσική της διάσταση εἶναι πολυειδὴς καὶ ὄχι οὐσία ἀπόλυτα ἁπλή, ὅπως οἱ ἰδέες, διαφέρει οὐσιαστικὰ ἡ μία ἀπὸ τὴν ἄλλη. Καὶ στὸ σημεῖο αὐτὸ εἶναι κατηγορηματικὸ τὸ κείμενο τῆς *Πολιτείας:* «μήτε γε αὖ τῇ ἀληθεστάτῃ φύσει τοιοῦτον εἶναι ψυχή, ὥστε πολλῆς ποικιλίας καὶ ἀνομοιότητός τε καὶ διαφορᾶς γέμειν αὐτὸ πρὸς αὑτό»[154]. Γιατὶ οἱ ἐπιθυμίες καὶ ἡδονὲς τοῦ σώματος τὴν φθείρουν τόσο πολύ, ὥστε ἀπὸ καθαρὰ πνευματικὴ οὐσία νὰ γίνεται «σωματοειδής»[155], ὄχι ὅμως ποτὲ σῶμα. Ἔχουμε δηλαδὴ φθορὰ καὶ ἀλλοίωση τῆς φύσης της, δηλαδὴ μεταβολὴ καὶ ἀλλοίωση[156], ὄχι ὅμως καὶ ἔκσταση ἐκ τῆς οὐσίας της[157]. Γι' αὐτὸ καὶ εἶναι βασικὰ πάντοτε δυνατὴ ἡ κάθαρσή της καὶ ἡ σωτηρία της, ἡ ἀπαλλαγή της δηλαδὴ ἀπὸ τὰ σωματικὰ καὶ τὰ γήινα καὶ ἡ ἐπιστροφὴ στὴν ἀληθινή της, τὴν «ἀρχαία» φύση, στὴν καθαρὰ πνευματική της διάσταση, κοντὰ στὸ Θεό, σύμφωνα μὲ τὴ μυθικὴ γλώσσα τοῦ *Φαίδωνα* καὶ τοῦ *Φαίδρου:* «Ὅταν δέ γε αὐτὴ καθ' αὑτὴν σκοπῇ, ἐκεῖσε οἴχεται εἰς τὸ καθαρόν τε καὶ ἀεὶ ὂν καὶ ἀθάνατον καὶ ὡσαύτως ἔχον, καὶ ὡς συγγενὴς οὖσα αὐτοῦ ἀεὶ μετ' ἐκείνου τε γίγνεται, ὅταν περ αὐτὴ καθ' αὑτὴν γένηται καὶ ἐξῇ αὐτῇ, καὶ πέπαυταί τε τοῦ πλάνου καὶ περὶ ἐκεῖνα ἀεὶ κατὰ ταὐτὰ ὡσαύτως ἔχει, ἅτε τοιούτων ἐφαπτομένη»[158]. Καὶ ἡ ψυχὴ δὲν ἡσυχάζει, ἂν ἡ δυνατότητα αὐτὴ τῆς ἐπιστροφῆς της στὴν «ἀρχαία» καὶ ἀληθινή της φύση δὲν γίνει πραγματικότητα[159].

Ὅτι ἡ ἐνσώματη ψυχὴ στὸν Πλάτωνα εἶναι πολυειδὴς καὶ συγκεκριμένα τριμερὴς δὲν ἀμφισβητεῖται σχεδὸν ἀπὸ κανέναν. Καὶ αὐτὸ δὲν ἰσχύει μόνο γιὰ τοὺς πολλοὺς[160] ποὺ δουλεύουν στὶς σωματικὲς ἡδονὲς ἀλλὰ γιὰ ὅλους ἀνεξαιρέτως, δηλαδὴ καὶ γιὰ τοὺς φιλοσόφους, γιατὶ καὶ αὐτῶν ἡ ψυχὴ δὲν διαφέρει βασικὰ ὡς πρὸς τὴν ὀντολογικὴ σύσταση, ἀλλὰ μόνο ὡς πρὸς τὴν ἠθικὴ τελειότητα, ἡ ὁποία ἀκριβῶς προϋποθέτει τὴν πάλη μὲ τὶς κατώτερες δυνάμεις τῆς ψυχῆς, δηλαδὴ τὸ ἐπιθυμητικό[161], γιατὶ

---

154. Πλάτ. *Πολιτ.* 611b 1-3.

155. Πβ. Πλάτ. *Φαίδ.*. 83d 5. Πβ. 81b 5, c 4 καὶ e 1.

156. Πβ. Πλάτ. *Πολιτ.* 618b 2-4: «ψυχῆς δὲ τάξιν οὐκ ἐνεῖναι διὰ τὸ ἀναγκαίως ἔχειν ἄλλον ἑλομένην βίον ἀλλοίαν γίγνεσθαι».

157. Πβ. Πλάτ. *Πολιτ.* 610c 10-611a 2: «Οὐκοῦν ὁπότε μηδ' ὑφ' ἑνὸς ἀπόλλυται κακοῦ, μήτε οἰκείου μήτε ἀλλοτρίου δῆλον ὅτι ἀνάγκη αὐτὸ ἀεὶ ὂν εἶναι; εἰ δ' ἀεὶ ὄν, ἀθάνατον».

158. Πλάτ. *Φαιδ.* 79d 1-6. Πβ. *Φαῖδρ.* 249b 3-d 3 καὶ 249e 4 κ. ἑξ.

159. Πβ. Πλάτ. *Πολιτ.* 611e 1-2.

160. Πβ. Πλάτ. *Φαίδ.* 82c, *Πολιτ.* 586b 5 κλπ.

161. Πβ. Πλάτ. *Φαίδ.* 82c 2-4, 83a 2-b 7, *Πολιτ.* 589a 7-b 6, 586e 4-587a 5 καὶ *Φαῖδρ.* 248a 4-5.

τὸ θυμοειδὲς τὸ ἔχει «σύμμαχον»[162] στὸ δύσκολο αὐτὸν ἀγώνα.

Ἐκεῖνο ὅμως ποὺ διχάζει τοὺς φιλοσόφους καὶ τοὺς φιλολόγους εἶναι, ἂν ἡ ψυχὴ στὴν ἀσώματη ὕπαρξή της, ἤτοι πρὶν καὶ μετὰ ἀπὸ τὴν ἐνσώματη ὕπαρξή της εἶναι ἁπλὴ καὶ ἀδιαίρετη ἢ εἶναι τριμερής. Οἱ ὑπέρμαχοι τῆς δεύτερης ἄποψης[163] βλέπουν —καὶ δικαίως— στὴν ἀντιστροφὴ τοῦ 611b 5-7, δηλ. στὴν «καλλίστην σύνθεσιν» τὴν τριμέρεια τῆς ἀσώματης καὶ ἀθάνατης ψυχῆς, δηλ. τὴν ἀληθινὴ τῆς ψυχῆς φύση. Ἐνισχυτικὰ τῆς ἄποψής τους θεωροῦν πρῶτον τὴν ἀπόδοση τῆς «ἀρχαίας φύσεως» τῆς ψυχῆς μὲ τὴν πληθυντικὴ ἔκφραση: «τὰ παλαιὰ τοῦ σώματος μέρη»[164], καὶ δεύτερον τὴν ἀνάγκη νὰ εἶναι ἡ ἀσώματη ψυχὴ καὶ μετὰ τὸ θάνατο τριμερής, γιατὶ ἂν δεχθοῦμε ὅτι ἐπιζεῖ μόνο τὸ «λογιστικόν», τότε ἡ ἀπόδοση δικαιοσύνης εἶναι ἀδύνατη, ἀφοῦ τὸ λογιστικὸν ὡς καθαρὸ πνεῦμα εἶναι ἀμετάβλητο[165] καὶ κατὰ συνέπεια ἀπαθὲς καὶ ἀναίσθητο.

Οἱ ὑπέρμαχοι τῆς πρώτης ἄποψης ἀντίθετα δέχονται ὅτι τὸ «τῇ καλλίστῃ κεχρημένον συνθέσει» δὲν ἀναφέρεται στὴ μεταφυσικὴ ἀλλὰ στὴν «ἐμπειρικὴ» διάσταση τῆς ψυχῆς καὶ κατὰ συνέπεια γι' αὐτοὺς δὲν ταυτίζεται ἡ «καλλίστη σύνθεσις» μὲ τὴν ἀληθινὴ καὶ «ἀρχαία» φύση τῆς ψυχῆς. Καὶ τοῦτο γιατὶ τὸ 611b 5-7 ποὺ ἀποτελεῖ γενικὴ σύνοψη καὶ ἐξήγηση τῶν προηγουμένων, τῆς σύνθετης δηλαδὴ φύσης τῆς «ἐμπειρικῆς» ψυχῆς, δὲν μπορεῖ παρὰ νὰ ἀναφέρεται σ' αὐτήν[166]. Παρ' ὅτι τὸ ἐπιχείρημα τοῦτο εἶναι ἀπόλυτα ὀρθό, οἱ ὑπέρμαχοι τῆς ἐν λόγω ἄποψης δὲν ἔχουν δίκηο, γιατὶ τὸ 611b 5-7 ἔχει, ὅπως ἤδη τονίσαμε, διπλὴ ἀναφορά. Σύμφωνα λοιπὸν μὲ τὴν πρώτη, τὴν ἄμεση καὶ θετική, ἀναφέρεται στὴν «ἐμπειρικὴ» ψυχή, σύμφωνα ὅμως μὲ τὴ δεύτερη, τὴν ἔμμεση καὶ ἀντιθετική, ἀναφέρεται στὴν ψυχὴ ποὺ ναὶ μὲν εἶναι σύνθετη, ἀλλὰ ἀποτελεῖ «καλλίστην σύνθεσιν», ὥστε νὰ μπορεῖ νὰ εἶναι «ἀίδια»[167]. Ἀλλὰ κι ἂν ἀκόμη τὸ «καλλίστη σύνθεσις» εἶχε ἀποκλειστικὴ ἀναφορὰ στὴν «ἐμπειρικὴ» ψυχή, καὶ πάλι δὲν θὰ ἤμασταν ἀναγκα-

---

162. Πβ. Πλάτ. *Πολιτ.* 589b 3-4.

163. Πβ. A. Graeser, ἔν. ἀν. σελ.. κυρίως 34-39.

164. Πλάτ. *Πολιτ.* 611d 2-3. Πβ. A. Graeser, ἔν. ἀν. σελ.. 37. Πρόκειται πραγματικὰ γιὰ ἕνα πολὺ ἰσχυρὸ ἐπιχείρημα ὅσο κι ἂν προσφέρεται στὰ πλαίσια ἑνὸς μύθου.

165. Πβ. A. Graeser, ἔν. ἀν. σελ.. 35. Τὸ ἐπιχείρημα δὲν εὐσταθεῖ, γιατὶ ἡ ἀμοιβὴ ἔγκειται στὴν ἐπιστροφὴ τῆς ψυχῆς στὴν ἀρχαία της φύση (λογιστικόν) καὶ ἡ τιμωρία της στὴ συνέχιση τοῦ κύκλου τῶν μετενσαρκώσεών της.

166. Πβ. Th. Szlezák, ἔν. ἀν. σελ.. 43.

167. Τὸ «καλλίστη σύνθεσις» ἔχει κυρίως ὀντολογικὴ ἀναφορὰ καὶ ὄχι ἠθική, ὥστε ἡ ἀθανασία τῆς ψυχῆς νὰ μὴν ἐξαρτᾶται ἀπὸ τὴν ἠθική της τελειότητα ἢ μή (δικαιοσύνη καὶ ἀδικία). Ἔτσι ἡ ἀποδοχὴ τῆς ἀθάνατης ψυχῆς ὡς «καλλίστης συνθέσεως» δὲν ἔρχεται σὲ ἀντίφαση, ὅπως νομίζει ὁ Th. Szlezák (ἔν. ἀν. σελ.. 51), πρὸς τὸ 610d 5-7: «οὐκ ἄρα πάνδεινον φανεῖται ἡ ἀδικία...».

σμένοι νὰ δεχτοῦμε ὅτι ἡ ψυχὴ στὴ μεταφυσική της διάσταση δὲν εἶναι κατὰ κάποιον τρόπο τριμερής. Καὶ τὴν τριμέρεια αὐτὴ δὲν τὴ στηρίζουμε ἐμεῖς σὲ —ἐπισφαλεῖς ἄλλωστε[168]— ἐκφράσεις, ὅπως ἐκείνη: «καὶ οἷα ἂν γένοιτο (sc. ἡ ψυχή) τῷ τοιούτῳ (sc. τῷ θείῳ καὶ ἀθανάτῳ καὶ τῷ ἀεὶ ὄντι) π ᾶ σ α ἐπισπομένη»[169], ἀλλὰ σὲ κάτι πολὺ ἀσφαλέστερο καὶ οὐσιαστικότερο ποὺ ἀποτελεῖ κατὰ τὴ γνώμη μας καὶ τὴ λύση τῶν δῆθεν ἀντιφάσεων τοῦ Πλάτωνα[170], ἀφοῦ τάχα ἄλλα διδάσκει στὸ *Φαίδωνα* καὶ τὸν *Τίμαιο*, ὅτι δηλαδὴ ἡ ψυχὴ στὴν ἀληθινή της φύση εἶναι ἁπλὴ καὶ μονοειδὴς (ἐνν. τὸ λογιστικόν) καὶ αὐτὴ μόνη ἀθάνατη, ἐνῶ τάχα ὁπωσδήποτε στὸ *Φαῖδρο* καὶ ἴσως καὶ στὴν *Πολιτεία* ἡ ψυχὴ εἶναι τριμερὴς καὶ ἀθάνατη καὶ στὴν ἀληθινή της, τὴ μεταφυσική της δηλαδὴ φύση.

Κατὰ τὴν ἄποψή μας λοιπὸν ἡ ψυχὴ στὴ μεταφυσική της διάσταση, δηλαδὴ πρὶν καὶ μετὰ τὴν ἐνσωμάτωσή της, εἶναι ἐπίσης τριμερής. Ἀλλὰ μὲ ποιά ἔννοια; Ἡ ἀπάντηση ἔγκειται στὴν ἐφαρμογὴ τοῦ περίφημου Ἀριστοτελικοῦ λογικοῦ - διαλεκτικοῦ σχήματος τοῦ «δυνάμει» καὶ «ἐνεργείᾳ». Στὴ μεταφυσική της δηλαδὴ διάσταση ἡ ψυχὴ εἶναι «δυνάμει» μόνο τριμερὴς καὶ ὄχι καὶ «ἐνεργείᾳ». Ἔχει δηλαδὴ στὴ φύση της τὴ δυνατότητα νὰ γίνει τριμερής, καὶ αὐτὸ ἀκριβῶς γίνεται, ἡ πραγμάτωση αὐτοῦ τοῦ «δυνάμει», κατὰ τὴν ἐνσωμάτωσή της. Γιατί, ἂν πρὶν ἀπ᾽ τὴν ἐνσωμάτωσή της, στὴν προϋπαρξη, ἦταν «δυνάμει» καὶ «ἐνεργείᾳ» ἁπλὴ καὶ μονοειδής, δὲν θὰ ἦταν ἀσφαλῶς δυνατὴ ἡ μετάβασή της στὴν τριμέρεια, γιατὶ κάτι τέτοιο θὰ σήμαινε οὐσιαστικὴ ἔκσταση ἀπὸ τὴ φύση της, πράγμα ἀδύνατο χωρὶς μιὰ νέα δημιουργία, ἐπέμβαση δηλαδὴ τοῦ Θεοῦ «θύραθεν».

Ἡ οὐσία τῆς μεταφυσικῆς ψυχῆς δὲν εἶναι λοιπὸν ἐντελῶς ἁπλὴ ἀλλ᾽ ὅ,τι, ὅπως τονίστηκε ἤδη στὸ *Φαίδωνα*, συγγενέστερο πρὸς τὴν οὐσία καὶ ἄρα πρὸς τὴν ἁπλότητα τῶν ἰδεῶν, δηλαδὴ τοῦ θείου: «ἐγγύς τι τούτου»[171].

Στὸ ἴδιο συμπέρασμα καταλήγει καὶ ἡ *Πολιτεία* μὲ τὴν περίφημη ἐκείνη φράση ποὺ φαίνεται νὰ ἀφήνει τὸ πρόβλημα ἐντελῶς ἀνοικτό, ἂν δηλαδὴ ἡ ψυχὴ εἶναι πολυειδὴς ἢ μονοειδὴς στὴ μεταφυσική της διάσταση, ὅταν θὰ ἔχει ἀπαλλαγεῖ ἀπὸ «ὄστρεά τε καὶ φυκία καὶ πέτρας»[172]· «καὶ τότ᾽ ἄν τις ἴδοι αὐτῆς τὴν ἀληθῆ φύσιν, εἴτε πολυειδὴς εἴτε μονοειδής, εἴτε ὅπῃ

---

168. Πβ. Th. Szlezák, ἔν. ἀν. σελ.. 44. Ὁ Szlezák δέχεται (σελ.. 46 καὶ 52) ὅτι ἡ ἀληθινὴ (ἀρχαία) φύση τῆς ψυχῆς σύμφωνα μὲ τὴν *Πολιτεία* δὲν εἶναι τριμερής.

169. Πλάτ. *Πολιτ.* 611e 3-4.

170. Ὁ Wilamowitz μάλιστα ἔφτασε στὸ σημεῖο νὰ ἰσχυριστεῖ ὅτι καὶ ὁ ἴδιος ὁ Πλάτωνας δὲν φαίνεται ἐδῶ (*Πολιτ.* 611b 1-612a 6) νὰ ἔχει μιὰ συγκεκριμένη ἀπάντηση στὸ πρόβλημα. (Πβ. *Platon* II, σελ.. 220).

171. Πλάτ. *Φαίδ.* 80b 10.

172. Πλάτ. *Πολιτ.* 611d 5.

ἔχει καὶ ὅπως»[173]. Ἐδῶ φαίνεται καθαρά, ὅτι γιὰ τὸν Πλάτωνα ἡ μεταφυσικὴ ψυχὴ δὲν εἶναι ξεκάθαρα οὔτε πολυειδὴς οὔτε μονοειδής, δηλαδὴ οὔτε τριμερής, οὔτε ἁπλὴ καὶ ἀδιαίρετη, ἀλλὰ πρέπει νὰ ἔχει μιὰ ἄλλη δομή. Αὐτὸ ἀκριβῶς καὶ μόνο αὐτὸ ἐκφράζει ἡ φράση: «εἴτε ὅπῃ ἔχει καὶ ὅπως». Μιὰ φράση κλειδὶ ποὺ ὅμως παραδόξως ἀγνοήθηκε ἀπὸ τοὺς ἑρμηνευτὲς καὶ μελετητὲς τοῦ Πλάτωνα, ὅπως σωστὰ παρατήρησε ὁ A. Graeser, χωρὶς ὅμως καὶ αὐτὸς νὰ μπορέσει νὰ τὴν ἀξιολογήσει σωστά[174].

Εἶναι λοιπὸν φανερὸ ὅτι ἡ παραβολὴ (μύθος τοῦ Γλαύκου) τῶν δύο κατωτέρων μερῶν τῆς ψυχῆς μὲ «ὄστρεα» καὶ «φυκία» καὶ «πέτρας» ποὺ προσκολλήθηκαν στὴν «ἀρχαία» καὶ καθαρὴ φύση τῆς ψυχῆς (λογιστικόν) δὲν εἶναι ἀπόλυτα ἀκριβής, γιατὶ ἀνταποκρίνεται μόνο στὸ «ἐνεργείᾳ» τῆς «ἀρχαίας» φύσης της, ὄχι ὅμως καὶ στὸ «δυνάμει», γιατὶ ἡ ψυχὴ μ' αὐτὴ τὴν ἔννοια δὲν ὑπῆρξε ποτὲ χωρὶς τὶς κατώτερες δυνάμεις (μέρη) της. Γι' αὐτὸ ὅσοι προσπαθοῦν νὰ παρουσιάσουν τὰ κατώτερα μέρη τῆς ψυχῆς ὡς ἐντελῶς ἐξωτερικὰ καὶ πρόσθετα στοιχεῖα, ὡς «ὄστρεα» ποὺ —σὲ καμιὰ μορφὴ — οὔτε πρὶν ἀπὸ τὴν ἐνσωμάτωση ὑπῆρχαν οὔτε μετὰ ἀπὸ αὐτὴν παραμένουν, καὶ ἄρα ἡ μεταφυσικὴ ψυχὴ δὲν εἶναι παρὰ «μονοειδής», δὲν ἔχουν ἀσφαλῶς δίκηο[175].

Τὸ μονοειδὲς τῆς μεταφυσικῆς ψυχῆς δὲν ἀποδεικνύεται ἐπίσης οὔτε μὲ τὸ ἐπιχείρημα ὅτι, ἀφοῦ ὁ Θεὸς καὶ οἱ ἰδέες εἶναι προσιτὲς μόνο στὸ «λογιστικό»[176], ἄρα τὰ ἄλλα δύο μέρη δὲν ὑπάρχουν σ' αὐτὴ τὴ διάσταση τῆς ψυχῆς, γιατὶ κι ἂν ὑπῆρχαν θὰ ἦταν περιττά. Κι ἐδῶ ἰσχύει ὅ,τι εἴπαμε στὴν προηγούμενη περίπτωση.

Ἔτσι ἡ λύση ποὺ προτείναμε φαίνεται νὰ δίνει τὴν καλύτερη ἀπάντηση στὸ πρόβλημα τῶν δῆθεν ἀντιφάσεων τοῦ Πλάτωνα σχετικὰ μὲ τὴ φύση τῆς ψυχῆς καὶ τὴ διαίρεσή της.

Γιατὶ οὔτε ἡ λύση ποὺ προτείνει ὁ K.C. Guthrie λύνει τὸ πρόβλημα, ὅσο κι ἂν ὁ ἴδιος πιστεύει ὅτι σύμφωνα μ' αὐτὴ καὶ πρόβλημα ἀντίφασης δὲν δημιουργεῖται καὶ τὴν εἰκόνα τοῦ τριαικοῦ ἅρματος τῆς ψυχῆς τοῦ *Φαίδρου* δὲν εἴμαστε ἀναγκασμένοι νὰ θυσιάσουμε χάριν τῆς ἑνότητας τῆς Πλατωνικῆς περὶ ψυχῆς διδασκαλίας. Σύμφωνα λοιπὸν μὲ τὸν Guthrie ἡ ψυχὴ δὲν εἶναι πάντοτε τριμερὴς ἀλλὰ μόνο: «From the moment when they first incur the doom of pilgrimage through the cycle of *palingenesis*, souls are compounded of three main elements... of these, the lower two can only exist

---

173. Πλάτ. *Πολιτ.* 612a 5.
174. Πβ. ἔν. ἀν. σελ.. 39.
175. Πβ. Th. Szlezák, ἔν. ἀν. σελ.. 47.
176. Πβ. Th. Szlezák, ἔν. ἀν. σελ.. 48.

in connection with the possibility of contact with the body, that is, of existence within the cycle»[177]. Καὶ ἡ ἐξήγηση ὅμως τοῦ Guthrie δὲν λύνει τὸ πρόβλημα, γιατὶ καὶ στὴ λύση αὐτὴ τελικὰ ἡ εἰκόνα τοῦ μύθου δὲν διασώζεται, γιατὶ ὄχι μόνο ἡ εἰκόνα τῆς σύνθετης ψυχῆς τῶν θεῶν δὲν ἔχει πλέον κανένα νόημα ἀλλὰ δὲν ἀληθεύει ἐπίσης —σύμφωνα μὲ τὸ μύθο πάντοτε— ὅτι οἱ ψυχὲς εἶναι τριμερεῖς μόνο ἀπὸ τὴ στιγμὴ τοῦ προσδιορισμοῦ τοῦ κύκλου τῶν ἐνσωματώσεών τους ἀφοῦ ἤδη κατὰ τὴν ἀναχώρησή τους γιὰ τὸν ὑπερουράνιο τόπο καὶ πρὶν ἀκόμα ἀπ' αὐτήν, ὁπότε καὶ κρίνεται ἂν μιὰ ψυχὴ θὰ εἰσέλθει στὸν κύκλο τῶν καθάρσεων ἢ ὄχι, εἶναι οἱ ψυχὲς τριμερεῖς.

Πάντως θὰ πρέπει ἐδῶ νὰ παρατηρηθεῖ σχετικὰ μὲ *τὸ περίφημο πρόβλημα τῆς τριχοτομίας τῆς ψυχῆς* ὅτι παρὰ τὶς ὅποιες (φαινομενικές) διαφορὲς ποὺ πραγματικὰ παρουσιάζει ἡ Πλατωνικὴ διδασκαλία δὲν ἔχουμε κατὰ βάθος οὔτε ἀντίφαση οὔτε μεταπροσανατολισμὸ τοῦ Πλάτωνα ἀπὸ διάλογο σὲ διάλογο παρὰ μόνο θεώρηση τοῦ δύσκολου θέματος ἀπὸ διαφορετικὲς προοπτικές. Γι' αὐτὸ δὲν μπορεῖ κανεὶς σήμερα νὰ ὑποστηρίξει τὴν ἄποψη ὅτι «Τὰ Πλατωνικὰ ἐκεῖνα μέρη ἢ εἴδη τῆς ψυχῆς ἔχουν μικρὴ μόνο σχέση μὲ τὶς δυνάμεις της τῆς μεταγενέστερης ψυχολογίας»[178], ἔστω κι ἂν τὰ μέρη τῆς ψυχῆς ἐμφανίζονται λόγω τοῦ ἐντοπισμοῦ τους στὰ διάφορα μέρη τοῦ σώματος[179], ὡς αὐτοτελὴ καὶ χωριστὰ παρὰ ὡς δυνάμεις τῆς μιᾶς ψυχῆς. Δὲν πρόκειται λοιπὸν γιὰ μιὰ «τριχοτομία», σύμφωνα μὲ τὴν ὁποία τὸ πεδίο τῆς ψυχῆς θὰ κομματιαζόταν σὲ οὐσιαστικὰ διάφορες περιοχὲς μὲ τὴν ἔννοια ἑνὸς δογματικοῦ σχήματος[180]. Ἡ τριχοτομία πρέπει νὰ ἐξετάζεται κάτω ἀπὸ τὸ πρίσμα μιᾶς βαθύτερης θεώρησης τῆς ψυχῆς ποὺ τὴ θέλει μία καὶ ἑνιαία.

Ἡ τριχοτομία καὶ ἡ ἑνότητα τῆς ψυχῆς ἀποτελοῦν γιὰ τὸν Πλάτωνα δύο διαφορετικὲς θεωρήσεις τῆς μιᾶς πάντοτε ψυχῆς, οἱ ὁποῖες ὅμως συμπλέκονται ἁρμονικὰ καὶ ἀλληλοσυμπληρώνονται. Μολαταῦτα δὲν πρόκειται γιὰ μιὰ λειτουργικὴ μόνο καὶ ὄχι ὀντολογικὴ διαίρεση, ἡ ὁποία σχετίζεται στενὰ μὲ τὴ γνωσιολογικὴ καὶ ἠθικὴ θεωρία τοῦ Πλάτωνα καὶ ἀντιστοιχεῖ στὴν πολιτικὴ τριχοτομία του, ὅπως τὴν ἐκθέτει στὴν *Πολιτεία*[181]. Βέβαια ἡ ψυχὴ δὲν ἀποτελεῖ μιὰ ἀπροϋπόθετη, ἀπόλυτη δηλαδὴ ἑνότητα ἀλλὰ οὔτε καὶ μιὰ ἐμπειρικὴ τριαδικότητα.

---

177. Plato's views on nature of the soul (*Recherches sur la tradition platonicienne, Entretiens sur l'Antiquité* III), Genève 1957, σελ.. 19.

178. H. Siebeck, ἔν. ἀν. σελ.. 202.

179. Πβ. Πλάτ. *Τιμ.* 69a-70e.

180. H. Barth, *Die Seele in der Philosophie Platons*, Tübingen 1921, σελ.. 13.

181. Πβ. A. Graeser, ἔν. ἀν. σελ.. 31 κ. ἑξ.

Τήν ένότητά της τήν όφείλει ή ψυχή στό ύπερβατικό της στοιχείο, δηλαδή στό νοῦ πού εἶναι φυσικά καί τό τελειότερο καί τό μόνο ἐνεργείᾳ ἀθάνατο «μέρος» της καί ταυτίζεται μέ τήν «ἀληθινή» της οὐσία[182], ἐνῶ τήν πολυμέρειά της τήν όφείλει στή «σωματικότητά» της, στό ὅτι δηλαδή εἶναι ψυχή ένός σώματος, ψυχή τοῦ ἀνθρώπου, τοῦ όποίου οἱ σχέσεις πρός τόν ἐξωτερικό κόσμο, ἀλλά καί πρός τόν ἴδιο τόν ἑαυτό του, ὡς σχέσεις ένός ψυχοσωματικοῦ ὄντος δέν μποροῦσε νά εἶναι καθαρά ψυχικές - πνευματικές, μέ ἀποτέλεσμα ή ψυχή νά γίνεται (δημιουργεῖται) ἐξαρχῆς καί ἐξαιτίας ἀκριβῶς αὐτῆς τῆς «σωματικότητας» ἀναγκαστικά «πολυειδής»[183].

Βέβαια δέν θά ἀσχοληθοῦμε ἐδῶ μέ τό ἐπίσης μεγάλο θέμα τῆς σχέσης τῆς ψυχῆς μέ τό σῶμα παρά θά ἀρκεστοῦμε μόνο στήν πολύ σύντομη παρατήρηση ὅτι πρόκειται γιά μιά περίπλοκη διαλεκτική σχέση, γιά τήν όποία δέν ἀρκεῖ καθόλου νά ποῦμε ὅτι ή ψυχή ἀποτελεῖ τήν αἰτία τοῦ σώματος, καί μάλιστα αἰτία τριπλή[184], καί τό σῶμα ὄργανο[185] καί δεσμωτήριο[186] τῆς ψυχῆς, γιατί τελικά δέν ὑπάρχει ἀμφιβολία ὅτι καί τό σῶμα ἀπ' τήν πλευρά του ἀσκεῖ βαθειά καί ἀποφασιστική ἐπίδραση πάνω στήν ψυχή, ἀφοῦ αὐτό εἶναι ή αἰτία τῆς «σωματοποίησής» της[187], καί σ' αὐτό ὀφείλεται ή καθήλωση πολλῶν ψυχῶν στή γῆ[188] καί ή ἀδυναμία τους νά «φτερουγίσουν» στούς οὐράνιους καί ὑπερουράνιους τόπους[189]. Ὅσο κι ἄν ή γλώσσα αὐτή τοῦ Πλάτωνα εἶναι ποιητική - μυθική, ἐκφράζει ὁπωσδήποτε τή στενή σχέση σώματος καί ψυχῆς, ή όποία δέν εἶναι σχέση ἀπόλυτης κυριαρχίας[190] τῆς ψυχῆς πάνω στό σῶμα —παρά τήν ὑποτίμηση τοῦ τελευταίου καί τή σαφή ὑπεροχή τῆς ψυχῆς[191]— καί μονομεροῦς ἐξάρτησης τοῦ σώματος ἀπό τήν ψυχή ἀλλά καί κάποιας ὁπωσδήποτε ἐπίδρασης τοῦ σώματος πάνω στήν ψυχή πού σημαίνει ἀσφαλῶς μιά μορφή ἀντίστροφης ἐξάρτησης στό μέτρο πού αὐτή εἶναι ψυχή ένός ὁρισμένου καί οἰκείου σώματος καί ὄχι φυσικά όποιουδήποτε σώματος.

---

182. Πβ. Πλάτ. *Φαίδ.* 83a-b, *Πολιτ.* 611b 1, c 2 κ. ἑξ., 612a 3-4, *Τιμ.* 90a 2-3 καί Ἀριστ. *Ἠθ. Νικ.* K 7, 1178a 5-7 καί *Περί Ψυχῆς* A 5, 410b 10-15.

183. Πβ. Πλάτ. *Πολιτ.* 612a 4 καί *Τιμ.* 35a. Πβ. H. Siebeck, ἔν. ἀν. σελ.. 256.

184. Ἤτοι α) ὡς τό «εἶδος», β) ὡς τό «ὅθεν ή ἀρχή τῆς κινήσεως» ἤ «μεταβολῆς» καί γ) ὡς τό «οὗ ἕνεκα» (Πβ. Ἀριστ. *Μετ.* 2, 994a 1 κ. ἑξ. καί Δ 2, 1013a 24-33).

185. Πβ. Πλάτ. *Φαίδ.* 79c 2-3: «ὅταν μέν (sc. ή ψυχή) τῷ σώματι προσχρῆται». Πβ. 83a.

186. Πβ. Πλάτ. *Φαίδ.* 82e.

187. Πβ. Πλάτ. *Φαίδ.* 79c 6-8, 81c 4-6, 83d 5 καί *Πολιτ.* 611b 10-c 2.

188. Πβ. Πλάτ. *Φαίδ.* 79c 6 - 83e 3.

189. Πβ. Πλάτ. *Φαῖδρ.* 246d.

190. Πβ. Πλάτ. *Τιμ.* 34c.

191. Πβ. Πλάτ. *Τιμ.* ἔν. ἀν., *Πολιτ.* 611e, *Φαίδ.* 76c καί 79c-83a.

Καὶ βέβαια ὅλα αὐτὰ ποὺ εἰπώθηκαν γιὰ τὴν Πλατωνικὴ ψυχὴ καὶ ὅσα ἀκόμα θὰ μπορούσαμε νὰ εἰποῦμε ἀπαριθμώντας ὅλα τὰ γνωρίσματά της[192], ὅσο κι ἂν εἶναι ἀληθινά[193], δὲν μᾶς ἀποκαλύπτουν τὴν ψυχὴ καθ' ἑαυτή, τὴν ψυχὴ στὴν ἀρχαία της φύση, σύμφωνα μὲ τὴ γλώσσα τοῦ μύθου τοῦ Γλαύκου[194], γιατὶ αὐτὴ δὲν εἶναι δυνατὸ νὰ τὴ γνωρίσουμε μὲ τὴ γνώση τὴν αἰσθητική, γιατὶ σ' αὐτὴ εἶναι προσιτὴ μόνο ἡ ψυχὴ στὴ σωματική της ὑπόσταση, ὅπως δηλαδὴ «τὴν ἔχουν κάνει λωβὴ ἡ συνύπαρξή της μὲ τὸ σῶμα καὶ τὰ ἄλλα κακά»[195]. Μποροῦμε ὅμως μολαταῦτα νὰ ἀναχθοῦμε στὴν οὐσία της, δηλαδὴ νὰ τὴν πλησιάσουμε, ὄχι βέβαια νὰ γνωρίσουμε τὴν οὐσία της καθαρά, μὲ τὸ λογισμό μας, μὲ τὴ διαλεκτική μας σκέψη, στὴν ὁποία θὰ μᾶς ἀσκήσει ἡ φιλοσοφία. Μποροῦμε ἔτσι νὰ φθάσουμε στὴ γνώση ὅτι ἡ ψυχὴ στὴν καθαρή της οὐσία δὲν εἶναι παρὰ αὐτὸς ὁ ἴδιος ὁ λογισμός μας, μιὰ λογικὴ ἑνότητα, ἡ ἀρχὴ τῆς ζωῆς καὶ τῆς κίνησης καὶ προπάντων τῆς ζωῆς καὶ τῆς κίνησης ποὺ ταυτίζεται μὲ τὴ νόηση καὶ τὰ νοητά[196].

Τὸ μεγάλο ὅμως ἐρώτημα «τί εἶναι ἡ ψυχὴ στὴν καθαρή της οὐσία» παραμένει πάντοτε ἀνοιχτό. Αὐτὴν ἀκριβῶς τὴ δυνατότητα προσέγγισης —τῆς γνώσης δηλαδὴ ὅτι ἡ ψυχὴ στὴν καθαρή της οὐσία δὲν εἶναι ὅ,τι φαίνεται λόγω τῆς συνύπαρξής της μὲ τὸ σῶμα, ἀλλ' εἶναι κάτι ἄλλο πέρα ἀπ' αὐτὸ—,

---

192. Ὅπως π.χ. ὅτι ἡ ψυχὴ εἶναι ἀθάνατη. (Βλ. Πλάτ. *Πολιτ.* 611b 9, 608d, *Μέν.* 8c, *Φαίδ.* 79d-e, 80a, d, 81a, 95b-d, 105d κ. ἑξ., *Φαῖδρ.* 245c 5, κλπ.), ἀόρατη. (Βλ. Πλάτ. *Φαίδ.* 79a κ. ἑξ. *Φαῖδρ.* 246c, κλπ.), συγγενὴς καὶ ὅμοια μὲ τὸ θεῖον. (Βλ. Πλάτ. *Φαίδ.* 79d, 80a-b, 81a κλπ.) κλπ.

193. Πβ. Πλάτ. *Πολιτ.* 611c 5-6.

194. Πβ. Πλάτ. *Πολιτ.* 611c κ. ἑξ.

195. Πλάτ. *Πολιτ.* 611b 10-c 2.

196. Πβ. Ἀριστ. *Μετ.* Λ 7, 1072b 21: «ὥστε ταὐτὸν νοῦς καὶ νοητόν». Πρόκειται γιὰ τὴν ταύτιση τοῦ κατ' ἐνέργειαν ἐπίκτητου νοῦ (Πβ. Ἀλεξ. Ἀφροδ. *Περὶ Ψυχῆς* 84. 22-24) μὲ τὰ νοούμενα, τὰ ἀντικείμενα τῆς νόησης ποὺ ἀποτελοῦν καὶ τὸ ἀποκλειστικὸ περιεχόμενό του. Ἡ ταύτιση ὅμως αὐτὴ ἀφορᾶ κυρίως καὶ πρωταρχικὰ τὰ ἄϋλα ἀντικείμενα τῆς νόησης, ὅπως ὀρθῶς παρατηρεῖ ὁ Ἀριστοτέλης: «ἐπὶ μὲν γὰρ τῶν ἄνευ ὕλης τὸ αὐτό ἐστι τὸ νοοῦν καὶ τὸ νοούμενον» (*Περὶ Ψυχῆς* Γ 4, 430a 3-4), γιατὶ φυσικὰ μόνο σ' αὐτὰ ἔχουμε σύμπτωση Εἶναι καὶ οὐσίας. (Πβ. Ἀλεξ. Ἀφροδ. *Περὶ Ψυχῆς* 87, 20). Τὰ κυρίως καὶ κατὰ φύσιν αὐτὰ νοητὰ ποὺ ἀποτελοῦν τὸ περιεχόμενο ἀλλὰ καὶ τὴν οὐσία τοῦ νοῦ δὲν εἶναι τίποτε ἄλλο παρὰ οἱ ἔννοιες (Πβ. Ἀριστ. ἔν. ἀν. Γ 4, 430a 4-5). Στὴν περίπτωση ἀντίθετα τῆς νόησης τῶν «ἐνύλων εἰδῶν» ἡ ταύτιση νοῦ καὶ νοητοῦ δὲν εἶναι οὔτε πλήρης, οὔτε διαρκὴς γιατὶ τὰ «ἔνυλα εἴδη» εἶναι δυνάμει μόνο νοητά (Πβ. Ἀλεξ. Ἀφροδ. ἔν. ἀν. 88. 10-15, 87. 24-25 καὶ 97.37-98. 4, καὶ Ἀριστ. ἔν. ἀν. Γ 4, 430a 6-7).

Μιὰ τρίτη περίπτωση νοητῶν ἀποτελοῦν ἐκεῖνα ποὺ ὄχι μόνο εἶναι ἀπὸ τὴν ἴδια τὴ φύση τους νοητὰ ἀλλὰ ὑπάρχουν ὡς νοητὰ καὶ καθ' ἑαυτά, δηλαδὴ καὶ ἐκτὸς τοῦ νοοῦντος αὐτὰ νοῦ (Πβ. Ἀλεξ. Ἀφροδ. ἔν. ἀν. 88. 4-8). Πρόκειται ἐδῶ γιὰ τὸν λεγόμενο ποιητικὸ νοῦ, γιὰ τὴ «νόησιν νοήσεως», γιὰ τὴ χωριστὴ καὶ ἀθάνατη οὐσία τοῦ ἀνθρώπου καὶ τοῦ θεοῦ (Πβ. Ἀλεξ. Ἀφροδ. ἔν. ἀν. 88. 2-8, 89. 10-11 καὶ Ἀριστ. ἔν. ἀν. Γ 5, 430a 18).

θέλουν νὰ ἐκφράσουν οἱ λόγοι τῆς *Πολιτείας:* «ἀλλ' οἷόν ἐστιν καθαρὸν γιγνόμενον, τοιοῦτον ἱκανῶς λογισμῷ διαθετέον»[197], καὶ ὄχι, ὅπως νομίζουν μερικοί[198], τὴ δυνατότητα γνώσης —καὶ μάλιστα τέλειας— τῆς οὐσίας τῆς ψυχῆς. Μιὰ τέτοια ἄποψη ἀντιτίθεται διαμετρικὰ στὴν κατηγορηματικὴ δήλωση τοῦ Πλάτωνα, ὅτι —ὅπως ἤδη εἴπαμε— ἡ γνώση τῆς ἀληθινῆς οὐσίας τῆς ψυχῆς εἶναι στὸν ἄνθρωπο ἀδύνατη[199]. Στὴν ἄποψη αὐτὴ ἀντιτίθενται ἐπίσης τὰ παραθετικά: «κάλλιον» καὶ «ἐναργέστερον» ποὺ ὑπάρχουν στὴ συνέχεια τοῦ παραπάνω χωρίου, τὰ ὁποῖα δὲν δηλώνουν τίποτε ἄλλο παρὰ ὅτι ἡ διαλεκτικὴ γνώση τῆς ψυχῆς εἶναι ἡ τελειότερη δυνατή, ἀλλὰ κάθε ἄλλο παρὰ τέλεια εἶναι, ὅπως ὑποδηλώνει καὶ τὸ ἐπίρρημα: «ἱκανῶς» καὶ ὄχι π.χ. «τελέως» ἢ «τελείως». Ἂν ἐξ ἄλλου ἦταν δυνατὴ ἡ τέλεια γνώση τῆς οὐσίας τῆς ψυχῆς στὸν ἄνθρωπο τῆς παρούσας ζωῆς, δὲν θὰ εἶχε κανένα νόημα ἡ ἀπορρηματικὴ διατύπωση τοῦ Πλάτωνα: «εἴτε πολυειδής, εἴτε μονοειδής, εἴτε ὅπῃ ἔχει καὶ ὅπως (sc. ἡ ψυχή)» στὸ τέλος τῆς περίφημης αὐτῆς ἑνότητας τοῦ δέκατου βιβλίου τῆς *Πολιτείας*.

Εἶναι σαφὲς ὅτι ὁ Πλάτωνας θέλει ἐδῶ νὰ μᾶς βοηθήσει νὰ ἀπαλλαγοῦμε ἀπὸ τὴν ἐνδεχόμενη πλάνη τῆς ταύτισης τῆς ἀληθινῆς οὐσίας τῆς ψυχῆς μὲ τὴν ψυχή, ὅπως αὐτὴ φαίνεται σὲ μᾶς. Ἡ ἀληθινὴ λοιπὸν γνώση τῆς ψυχῆς προϋποθέτει τὴ διάκριση ἀνάμεσα στὴν ψυχή, ὅπως πραγματικὰ[200] εἶναι, καὶ στὴν ψυχή, ὅπως φαίνεται στὴ σωματική της ὑπόσταση[201]. Πρὸς αὐτὴ τὴν ἀληθινὴ γνώση τῆς ψυχῆς μᾶς προτρέπει ὁ Πλάτωνας: «οἷό δ' ἐστὶν τῇ ἀληθείᾳ ... δεῖ ... θεάσασθαι»[202]. Κι αὐτὸ εἶναι δυνατὸ νὰ τὸ πετύχουμε σ' ἕνα περιορισμένο μόνο βαθμὸ ποὺ ἔγκειται μόνο στὴ γνώση, ὅτι ἡ ψυχὴ στὴν ἀληθινή της οὐσία διαφέρει πολὺ[203] ἀπὸ τὴν εἰκόνα τῆς ψυχῆς, ὅπως τὴν ξέρουμε στὴ συνύπαρξή της μὲ τὸ σῶμα. Μιὰ γνώση στὴν ὁποία μποροῦμε νὰ ἀναχθοῦμε μὲ ἐπιτυχία μόνο μὲ τὸν καθαρὸ λογισμό, μὲ τὴν ἀφαιρετικὴ σκέψη: «ἀλλ' οἷόν ἐστιν καθαρὸν γιγνόμενον, τοιοῦτον ἱκανῶς λογισμῷ διαθεατέον». Ὁ λογισμός μας λοιπὸν δὲν μᾶς βοηθάει νὰ ἰδοῦμε πῶς πραγματικὰ ἡ ψυχὴ εἶναι στὴν ἀληθινὴ καὶ καθαρὴ ἀπὸ τὰ σωματικὰ οὐσία της παρὰ μόνο νὰ ἰδοῦμε ὅτι εἶναι, ὅπως εἴπαμε, πολὺ διαφορετικὴ σ' αὐτή της τὴ μεταφυσικὴ διάσταση. Ἡ γνώση τῆς ἀληθινῆς λοιπὸν οὐσίας τῆς ψυχῆς προϋποθέτει τὴν κάθαρση ἀπὸ κάθε σωματικὸ καὶ σωματικὴ ἐπί-

197. Πλάτ. *Πολιτ.* 611c 2-4.
198. Πβ. Th. Szlezák, ἔν. ἀν. σελ.. 40, ὑποσ. 23.
199. Πβ. Πλάτ. *Φαῖδρ.* 246a 4-5.
200. Πβ. Πλάτ. *Πολιτ.* 611b 10 c 2-3, d 1-3 καὶ e 3 κ. ἑξ.
201. Πβ. Πλάτ. *Πολιτ.* 611b 10-c 2, c 7 - d 7 καὶ e 4-612a 3.
202. Πλάτ. *Πολιτ.* 611b 10-c 1.
203. Πβ. Πλάτ. *Πολιτ.* 611d 5-6.

δραση[204], πράγμα ὁπωσδήποτε ἀδύνατο γιὰ τὸν ἄνθρωπο τῆς παρούσας τουλάχιστον ζωῆς.

Πρόκειται δηλαδὴ τελικά, τόσο στὸ μύθο τοῦ Γλαύκου τῆς *Πολιτείας* ὅσο καὶ σ' αὐτὸν τοῦ *Φαίδρου* ἀργότερα — ποὺ ὑπόσχεται περισσότερα —, γιὰ εἰκόνες καὶ παραστάσεις τῆς ψυχῆς, ὄχι γιὰ τὴν ψυχὴ τὴν ἴδια[205]. Πρόκειται γιὰ ἀνθρώπινες περιγραφὲς μιᾶς θεϊκῆς οὐσίας, γιὰ τὴν ὁποία ὅσα κι ἂν λεχθοῦν δὲν θὰ ξεδιαλύνουν τὸ μυστήριο ποὺ τὴν καλύπτει· ἕνα μυστήριο ποὺ θὰ διατηρεῖ ἀσφαλῶς πάντοτε ἀμείωτη τὴ μαγεία τῆς ψυχῆς καὶ θὰ προκαλεῖ τὴ φιλοσοφικὴ σκέψη, ἡ ὁποία πιστὴ στὴν ἀποστολή της, ὅσο κι ἂν ἴσως δὲν πρόκειται ποτὲ νὰ πεῖ τὴν τελευταία λέξη στὸ μέγα αὐτὸ πρόβλημα, δὲν θὰ πάψει νὰ γονιμοποιεῖ δημιουργικὰ τὰ ἀνήσυχα πνεύματα καὶ νὰ χωρίζει τοὺς ἀνθρώπους σὲ μυημένους καὶ ἀμύητους.

DER MYTHISCHE ZUGANG ZUM TRANZENTENTEN SEELENBEGRIFF BEI PLATONS *PHAEDRUS* UND *POLITEIA*

Zusammenfassung

Dieser Aufsatz versteht sich als ein Beitrag zur Lösung des berühmten Problems der Natur bzw. Struktur der Seele bei Platon, nämlich ob sie überhaupt dreiteilig ist oder nicht, oder ob sie erst nach ihrem Eintritt in den Körper dreiteilig ist bzw. wird. Platons Interpreten sind sich in dem Punkt nicht einig. Mit dem Problem der Zusammengesetztheit bzw. Einfachheit der Seele hängt natürlich ihre Unsterblichkeit eng zusammen. In einem Punkt sind sich aber alle Interpreten einig, indem sie alle meinen, daß Platon's Seelenlehre sicht einheitlich oder sogar widersprüchig sei. So unterscheiden sie in bezug auf die Unsterblichkeit zwischen *Politeia* und *Phaedrus* auf der einen Seite und *Phaidon* und *Timaios* auf der anderen Seite. Viele meinen

---

204. Πβ. Πλάτ. *Πολιτ.* 612a 3-4: «καὶ τότ' ἄν τις ἴδοι αὐτῆς τὴν ἀληθῆ φύσιν», ὅταν δηλαδὴ ἡ ψυχὴ καθαρθεῖ ἀπὸ κάθε σωματικὸ καὶ γήινο, ὅταν ἀπαλλαγμένη ἀπὸ κάθε λογῆς «ὄστρεα» καὶ «φυκία» ἐπιστρέψει στὴν «ἀρχαία» της φύση.

205. Τὸ ἀδύνατο τῆς γνώσης τῆς οὐσίας τῆς ψυχῆς ἐκφράζει καὶ ὁ μύθος τοῦ Γλαύκου, σύμφωνα μὲ τὸν ὁποῖο ὁ Γλαῦκος ἀξιώθηκε ἀπὸ τοὺς θεοὺς νὰ γνωρίσει τὴν οὐσία τῆς ψυχῆς ἀλλά, ἐπειδὴ δὲν μπόρεσε νὰ τὴ φανερώσει στοὺς ἄλλους ἀνθρώπους, τιμωρήθηκε νὰ γυρίζει στὶς θάλασσες παραμορφωμένος σὲ θαλάσσιο δαίμονα. Ἡ παραμόρφωση τοῦ Γλαύκου σημαίνει τὴν ἀλλοίωση τῆς «ἀρχαίας» φύσης τῆς ψυχῆς λόγω τῆς ἕνωσής της μὲ τὸ σῶμα (Πβ. Πλάτ. *Πολιτ.* 611b 10-612a 3).

nämlich, daß Platon die ganze dreiteilige Seele für unsterblich hält. Andere wieder, und zwar die meisten, meinen, daß nur die Vernunftseele unsterblich ist. Nach unserer Meinung ist die Platonische Seelenlehre einheitlich und keineswegs widersprüchig. Dabei ist nur zu bemerken, daß Platon seine Seelenlehre nicht immer unter demselben Gesichtspunkt betrachtet.

Wir glauben also, daß die Seele nach Platon in allen ihren Stadien, d.h. auch in der Praeexistenz dreiteilig ist. Diese These ist allerdings im Prinzip —wie schon dargestellt— nicht neu; neu ist nur der Inhalt unserer Auffassung von der Dreiteiligkeit der Platonischen Seele, welcher in der Anwendung des Aristotelischen Denk-Modells von «δυνάμει» und «ἐνεργείᾳ» besteht. Die Seele ist ja, aber nur «δυνάμει», auch in ihrer Praeexistenz dreiteilig. D.h. es ist ihrer Natur die Möglichkeit immanent, dreiteilig zu werden. Das ist die Möglichkeit, die bei ihrer Einkörperung verwirklicht wird. Denn, wenn die Seele in der Praeexistenz auch der Möglichkeit nach nicht dreiteilig wäre, könnte aus ihr bei der Einkörperung auch keine Dreiteiligkeit erwachsen. Denn Erwachsen heißt nichts anderes als der Übergang von dem Möglichkeits- zu dem Wirklichkeitszustand. Aus dem Nichts zu etwas kommen zu können ist sonst unmöglich bis auf den Fall einer voraussetzungslosen göttlichen Schöpfung. Die Substanz der Seele ist somit in keiner Phase ihres Seins absolut einfach, sondern nur etwas, das der Einfachheit der Idee bzw. der göttlichen Substanz am nächsten steht, was *Phaidon* mit dem Ausdruck «ἐγγύς τι τούτου» (80b 10) meint. Gerade das ist der Sinn auch jener wichtigen Stelle der *Politeia*, die von der Seele nach ihrer Befreiung von dem Körper spricht und sagt: «καὶ τότ' ἄν τις ἴδοι αὐτῆς τὴν ἀληθῆ φύσιν, εἴτε πολυειδὴς εἴτε μονοειδής, εἴτε ὅπῃ ἔχει καὶ ὅπως» (612a 5). Mit dem Ausdruck: «εἴτε ὅπῃ ἔχει καὶ ὅπως», ein Schlüssel - Ausdruck für unser Problem, der aber merkwürdigerweise in seinem eigentlichen Sinn von der Forschung übersehen wurde, will Platon gerade das zum Ausdruck bringen, daß nämlich die Seele in ihrer tiefsten Substanz weder absolut einfach —wie die der höchsten Idee — noch zusammengesetzt ist, da ihre «ἐνεργείᾳ» Einfachheit eine «δυνάμει» Vielheit einschließt, d.h. eine Vielheit, die schon wirklich existiert, aber noch nicht entfaltet ist.

Athen Dr. Dimitris Papadis

Α. ΧΡΙΣΤΟΔΟΥΛΙΔΗ-ΜΑΖΑΡΑΚΗ, Ἀθήνα

Η ΛΕΙΤΟΥΡΓΙΚΗ ΣΗΜΑΣΙΑ ΤΟΥ ΟΝΕΙΡΟΥ ΣΤΗΝ ΠΛΑΤΩΝΙΚΗ ΔΙΑΝΟΗΣΗ

Ὁ ἄνθρωπος ἔχει τὸ προνόμιο νὰ εἶναι πολίτης δύο κόσμων. Ἀπολαμβάνει μὲ καθημερινὴ ἐναλλαγὴ δύο ξεχωριστὰ εἴδη ἐμπειρίας - τὸ *ὕπαρ* καὶ τὸ *ὄναρ* - ὅπου τὸ καθένα ἔχει τὴ δική του λογικὴ καὶ τὰ δικά του ὅρια. Ἂν ὁ κόσμος τῆς ἐγρήγορσης παρουσιάζει μερικὰ πλεονεκτήματα φαινομενικῆς παγιότητας καὶ συνέχειας, οἱ κοινωνικές του δυνατότητες εἶναι πολὺ περιορισμένες: στὸ πλαίσιό του κινοῦνται, κατὰ κανόνα, μόνο οἱ συνειδήσεις πρὸς τὶς ὁποῖες ἡ δική μας συνείδηση ἔρχεται σὲ στενὴ ἐπαφή. Ἀντίθετα ὁ κόσμος τοῦ ὀνείρου προσφέρει τὴν εὐκαιρία μιᾶς ἐπικοινωνίας, φευγαλέας ἔστω, μὲ μακρινοὺς φίλους, μὲ νεκρούς, καὶ μὲ θεούς. Γιὰ τοὺς φυσιολογικοὺς ἀνθρώπους, τὸ ὄνειρο ἀποτελεῖ τὴ μοναδικὴ ἐμπειρία τῆς διαφυγῆς ἀπὸ τὰ δυσάρεστα καὶ ἀκατανόητα δεσμὰ τοῦ χρόνου καὶ τοῦ χώρου. Ἔτσι, δὲν εἶναι παράξενο ποὺ ὁ ἄνθρωπος ἄργησε νὰ περιορίσει τὰ χαρακτηριστικὰ γνωρίσματα τῆς πραγματικότητας στὸν ἕνα κόσμο, καὶ ν' ἀπορρίψει τὸν ἄλλο ὡς καθαρὴ παραίσθηση. Μόνον ἕνας μικρὸς ἀριθμὸς διανοητῶν ἔφτασε στὸ στάδιο αὐτὸ κατὰ τὴν ἀρχαιότητα. Καὶ σήμερα ἀκόμη στὶς πρωτόγονες κοινωνίες ἀποδίδεται ἕνα κύρος ἴσο μ' ἐκεῖνο τῆς ἐγρήγορσης, ἂν καὶ διαφορετικοῦ εἴδους, σὲ ὁρισμένους τύπους ὀνειρικῆς ἐμπειρίας[1].

Σύμφωνα μὲ ὅσα προηγοῦνται φαίνεται πὼς ἀξίζει τὸν κόπο νὰ ἐρευνηθεῖ καὶ ἡ στάση τῶν Ἑλλήνων πρὸς τὴν ὀνειρική τους ἐμπειρία. Εἶναι φανερὸ πὼς ἀκόμη καὶ στὸν Πλάτωνα τὸ ὄνειρο θὰ κλονίσει μὲ τὸ μυθικὸ καὶ ὑπερλογικὸ χαρακτήρα του τὸ νοοκρατικὸ ἰδεῶδες ποὺ τόσο ἀβασάνιστα τοῦ ἔχει ἀποδοθεῖ. Ὁπωσδήποτε ἡ λειτουργικὴ σημασία τοῦ ὀνείρου στὴν πλατωνικὴ διανόηση δὲν εἶναι τόσο ἁπλή. Τὸ ὄνειρο, ἐδῶ, νοεῖται ὡς ἡ πρώτη φάση μιᾶς μελλοντικῆς γνώσης, συγχρόνως ὅμως καὶ ὡς προσπάθεια ἀποκάλυψης ἑνὸς ἰδεώδους τοῦ παρελθόντος. Γενικά, ἡ πιὸ σύγχρονη ἀντίληψη, περισσότερο σύμφωνη πρὸς τὴ νοοκρατικὴ ἑρμηνεία τοῦ προβλήματος, δέχε-

---

1. Σχετικὰ μὲ τὴ στάση τῶν πρωτογόνων πρὸς τὴν ὀνειρικὴ ἐμπειρία, πβ. L. Lévy-Bruhl, *La Mentalité Primitive*, Paris, Alcan, 1922[9], κεφ. III, σσ. 94 κ. ἑξ. καὶ τοῦ ἴδιου, *L'expérience mystique chez le primitif*, Paris, Alcan, 1938, κεφ. III.

ται ὅτι ὁ Πλάτων κατατάσσει στὴν περιοχὴ τοῦ ὀνείρου καθετὶ ποὺ ἀνάγεται στὴν ἀβέβαιη σκέψη, στὴ φαντασίωση ἢ καὶ στὴν πλάνη. Ἡ ἀντίθεση *ὄναρ-ὕπαρ*, τόσο κοινὴ στὰ κλασικὰ ἑλληνικά[2], δὲν φαίνεται νὰ ἔχει πιὰ περισσότερη ἀξία ἀπ' ὅση ἡ διάκριση μεταξὺ τοῦ ψευδαισθησιακοῦ καὶ τοῦ πραγματικοῦ. Αὐτὸ ἀληθεύει τόσο ὥστε στὸ Ε΄ βιβλίο τῆς *Πολιτείας*, ὅπου ὁ Σωκράτης θὰ ὁρίσει τὴν ἀπόλυτη ἀναγκαιότητα τῆς φιλοσοφικῆς ἐμπειρίας γιὰ τὸν ἄνθρωπο, μὲ τὴν πλήρη σημασία τοῦ ὅρου, διερωτᾶται ἂν ὁ ἀνίκανος νὰ παρακολουθήσει αὐτὸν ποὺ θὰ τὸν ὁδηγήσει στὴν ἀληθινὴ γνώση τοῦ ὡραίου ζεῖ πραγματικὰ ἢ μέσα σὲ ὄνειρο[3]. Φαίνεται πώς, κάτω ἀπὸ τὴν ἴδια ὀπτικὴ γωνία, πρέπει νὰ νοηθοῦν οἱ ἐκφράσεις τῶν «ἀπορητικῶν» διαλόγων, μὲ τῶν ὁποίων τὴ βοήθεια ὁ Σωκράτης διατυπώνει τὴν ἀποτυχία τῆς συζήτησης, καὶ διακηρύσσει, μπροστὰ στὸν ἀπογοητευμένο συνομιλητή, τὸν ψευδαισθησιακὸ χαρακτήρα ἐκείνου ποὺ μόλις προηγουμένως ἔχει πάψει νὰ γίνεται ἀποδεκτὸ ὡς λύση. Ὁ Λύσις καὶ ὁ Μενέξενος πιστεύουν ὅτι ἔχουν συλλάβει τὴ φύση τῆς *φιλίας*, ὁ Σωκράτης ὅμως, ἀφοῦ ἀνασκευάσει τὸν τελευταῖο ὁρισμό, θὰ συμπληρώσει: «Βαβαῖ, ὦ Λύσι τε καὶ Μενέξενε, κινδυνεύομεν ὄναρ πεπλουτηκέναι»[4]. Ἐξ ἄλλου στὸν *Θεαίτητο* μετὰ τὴν ἀποτυχία τοῦ τρίτου ὁρισμοῦ τῆς *ἐπιστήμης*, αὐτὴ θὰ χαρακτηριστεῖ ὡς «πλοῦτος ὀνείρου»[5].

Ὡστόσο, σὲ μιὰ σειρὰ κειμένων ὁ Πλάτων παρουσιάζει ὡς ὄνειρο τὶς ἰδέες του τὶς πιὸ προσφιλεῖς. Ἴσως αὐτὸς ὁ τρόπος ἔκθεσης ἰδεῶν ν' ἀποτελεῖ ἔκφραση τῆς σωκρατικῆς εἰρωνείας ἢ καὶ τῆς μετριοφροσύνης. Ἕνα τέτοιο πιθανὸν παράδειγμα συναντᾶται στὸ *Συμπόσιο*, στὸ σημεῖο ὅπου ὁ Σωκρά-

---

2. Συναντᾶται ἤδη στὸν Ὅμηρο, πβ., λ.χ., *Ὀδύσ.* υ, 90 «...ἐπεὶ οὐκ ἐφάμην ὄναρ ἔμεναι, ἀλλ' ὕπαρ ἤδη».

3. *Πολιτείας Ε*, 476 c: «Ὁ οὖν καλὰ μὲν πράγματα νομίζων, αὐτὸ δὲ κάλλος μήτε νομίζων μήτε, ἄν τις ἡγῆται ἐπὶ τὴν γνῶσιν αὐτοῦ δυνάμενος ἕπεσθαι, ὄναρ ἢ ὕπαρ δοκεῖ σοι ζῆν;» καὶ 476 cd: «ὁ τἀναντία τούτων ἡγούμενός τε τι αὐτὸ καλόν...ὕπαρ ἢ ὄναρ αὖ καὶ οὗτος δοκεῖ σοι ζῆν;» πβ. ἐπίσης *Πολιτείας Ζ*, 520 c, ὅπου ἡ ἀντίθεση *ὄναρ-ὕπαρ*, λαμβάνεται μὲ τὴν ἴδια σημασία, καὶ 534c: «...οὐκ ἐπιστήμη ἐφάπτεσθαι, καὶ τὸν νῦν βίον ὀνειροπολοῦντα καὶ ὑπνώττοντα...». Πβ. ἐπίσης *Πολιτείας Θ*, 574 e ὅπου ἡ ἀντίθεση *ὄναρ-ὕπαρ* συναντᾶται ὑπὸ διαφορετικὴ ἔννοια ἀπὸ τὴν ἀντίθεση ψευδαισθησία-πραγματικότητα. Τὸ ἴδιο συναντᾶται στὸν *Φίληβο* δύο φορές. Στὸ 65 e 5 ὅπου ἡ ἔκφραση *οὔθ' ὕπαρ οὔτ' ὄναρ* φαίνεται νὰ εἶναι ἕνα εἶδος ἀρνητικοῦ ὑπερθετικοῦ: αὐτὸ ὅμως εἶναι ἐντελῶς ἀδύνατο καὶ στὸ 36 e, ὅπου ἡ σημασία εἶναι παραπλήσια, ἀλλ' ἴσως προστίθεται ἡ ἰδέα ὅτι ἡ ἡδονὴ εἶναι μιὰ ἡδονὴ ὅπως στὸ ὄνειρο καὶ ἡ λύπη ἐπίσης. Ὁ Πλάτων ὅμως δὲν φαίνεται νὰ δέχεται αὐτὴ τὴν ἰδέα ἀνεπιφύλαχτα.

4. *Λύσις* 218 c.

5. *Θεαίτ.*, 208 b: «Ὄναρ δή, ὡς ἔοικεν, ἐπλουτήκαμεν οἰηθέντες ἔχειν τὸν ἀληθέστατον ἐπιστήμης λόγον»

της ἀντιπαραθέτει στὴ λαμπρὴ γνώση τοῦ Ἀγάθωνος τὴ δική του πενιχρὴ καὶ ἀμφίβολη γνώση, ὅμοια μὲ ὄνειρο[6], ἢ ἀκόμη στὸν *Κρατύλο*[7]. Ἐδῶ, ὅμως, ἐμφανίζοντας τὸν Σωκράτη νὰ ἰσχυρίζεται πὼς ὀνειρεύεται συχνά, εἶναι δυνατὸν ὁ Πλάτων νὰ ὑπαινίσσεται τὴ θεωρία τῶν Ἰδεῶν[8]. Αὐτὸς ὁ τρόπος ἐκφορᾶς ὡς ὑποθετικῶν τῶν ἰδεῶν στὶς ὁποῖες ὁ Πλάτων κατέχει τὸ μεγαλύτερο μέρος δὲν θὰ ἦταν ἐκ μέρους του τόσο ἐκπληκτικός. Δὲν συμβαίνει ὅμως τὸ ἴδιο στὸν *Φαίδωνα*, ὅπου ὁ Σωκράτης ἀποκαλύπτει ὅτι πληροφορήθηκε στὸ ὄνειρό του, πὼς ἡ «μεγίστη μουσικὴ» εἶναι ἡ φιλοσοφία[9], οὔτε καὶ στὸν *Φίληβο*, ὅπου σ' ἕνα ὄνειρο ἀποδίδεται ἡ βασικὴ θέση τοῦ διαλόγου (οὔτε ἡ ἡδονή, οὔτε ἡ νόηση εἶναι τὸ ἀγαθό: πρέπει νὰ ἐπιλεγεῖ ἕνας τρίτος ὅρος)[10]. Εἶναι φανερό, ὅτι ἐδῶ, ὁ Σωκράτης μεταχειρίζεται ὡς ἐκφραστικὰ μέσα τὸν εὐφημισμὸ καὶ τὴν ἀντίφραση. Εἶναι ἐπίσης δυνατὸν νὰ ὑποτεθεῖ ὅτι ὁ Πλάτων ἔχει μεταχειριστεῖ τοὺς ὅρους *ὄναρ* καὶ *ὀνειρώττω* μὲ δύο ἀντίθετες σημασίες: τόσο δηλαδὴ μὲ μιὰ σημασία περιοριστική, ὅσο, ἀντίθετα, καὶ γιὰ νὰ ἐπικυρώσει δυναμικὰ ὅ,τι θεωρεῖ βέβαιο. Αὐτὴ τουλάχιστον τὴν ἑρμηνεία, ἡ ὁποία ὡστόσο δὲν ἱκανοποιεῖ ἐντελῶς, δίνει γιὰ τὴ χρήση τῶν ὅρων αὐτῶν ὁ A. J. Festugière[11], μὲ τὸν κίνδυνο νὰ ἐκφράσει σχηματικὰ ἕνα ἀπὸ τὰ πιὸ ἔντονα στοιχεῖα τῆς πλατωνικῆς διανόησης.

Πράγματι ὁ Πλάτων δὲν ἐμφανίζει ὡς ὄνειρα παρὰ μόνον τὶς θέσεις ποὺ

---

6. *Συμπ.*, 175 e: «ἡ μὲν ἐμὴ [σοφία] φαύλη τις ἂν εἴη, ἢ καὶ ἀμφισβητήσιμος ὥσπερ ὄναρ οὖσα, ἡ δὲ σὴ λαμπρά τε καὶ πολλὴν ἐπίδοσιν ἔχουσα...».

7. *Κρατ.*, 439 c d: «Σκέψαι γάρ, ὦ θαυμάσιε Κρατύλε, ὃ ἔγωγε πολλάκις ὀνειρώττω. Πότερον φῶμέν τι εἶναι αὐτὸ καλὸν καὶ ἀγαθὸν καὶ ἓν ἕκαστον τῶν ὄντων οὕτω, ἢ μή;».

8. Πβ. *κατωτ.*, σημ. 12.

9. *Φαίδ.*, 60 e-61 a: «Πολλάκις μοι φοιτῶν τὸ αὐτὸ ἐνύπνιον ἐν τῷ παρελθόντι βίῳ... τὰ αὐτὰ ... λέγον· 'ὦ Σώκρατες', ἔφη, 'μουσικὴν ποίει καὶ ἐργάζου'. Καὶ ἐγὼ ... τοῦτο ὑπελάμβανον αὐτό μοι παρακελεύεσθαι... μουσικὴν ποιεῖν, ὡς φιλοσοφίας μὲν οὔσης μεγίστης μουσικῆς...».

10. *Φίληβ.*, 20 b: «Λόγων ποτέ τινων πάλαι ἀκούσας ὄναρ ἢ καὶ ἐγρηγορὼς νῦν ἐννοῶ περί τε ἡδονῆς καὶ φρονήσεως, ὡς οὐδέτερον αὐτοῖν ἐστὶ τἀγαθόν, ἀλλὰ ἄλλο τε τρίτον, ἕτερον μὲν τούτων, ἄμεινον δὲ ἀμφοῖν».

11. A. J. Festugière, *Contemplation et vie contemplative selon Platon*, Paris, Vrin, 1936, σ. 79, σημ. 7: «*ὀνειρώττω*, 439 c: c'est une des litotes chères à Platon quand il présente une conclusion nette ou un axiome pour lui certain (Méridier renvoie à *Charm.*, 173 a, *λῆρεῖν*, *ὄναρ*). Par contre, *ὀνειρώττειν*, comme *ὄναρ*, a un sens restrictif quand il s'oppose à *ὕπαρ*, cf. *Rép.*, VII, 533 c: toutes les sciences autres que la géométrie et ses compagnes ne s'occupent que d'objets soumis à la *γένεσις* et ne dépassent donc pas la *δόξα*; seule la géométrie vise à l'être même; cependant elle ne peut le concevoir qu'en ne sorte de rêve elle ne le voit pas, impuissante qu'elle est à rendre raison, *λόγον διδόναι* (ce qui est au contraire la marque du *διαλεκτικός*, *Phéd.*, 78 d, *Rép.*, VII, 543 b), des hypothèses qu'elle utilise, *ὀνειρώττουσι μὲν περὶ τὸ ὄν, ὕπαρ δὲ ἀδύνατον αὐταῖς* (les sciences mathématiques) *ἰδεῖν, ἕως, ἂν κ.τ.λ.* Il

δὲν ἔχουν ἀκόμη ἀποδειχθεῖ. Στὸν *Κρατύλο*, ἡ θεωρία τῶν Ἰδεῶν δὲν ἐμφανίζεται παρὰ ὡς ὑπαινιγμός. Δὲν συναντᾶται πουθενὰ ἀλλοῦ ἐκτὸς ἀπὸ τὸ χωρίο 439cd, καὶ ὁ ὑπαινιγμὸς εἶναι τόσο λεπτὸς ὥστε πολλοὶ σχολιαστὲς δίνουν στὸ κείμενο μιὰν ἄλλη ἑρμηνεία[12].

Στὸν *Φίληβο* (20b) δὲν καθορίζεται ἀκόμη ποιά εἶναι ἡ σύνθεση τῆς μεικτῆς ζωῆς ποὺ πρέπει νὰ προτιμηθεῖ γιὰ τὴν ἡδονὴ καὶ γιὰ τὴ φρόνηση: αὐτὸ θὰ εἶναι τὸ ἀντικείμενο τῆς συνέχειας τοῦ διαλόγου.

Στὸ *Συμπόσιο* (175e) ὁ Σωκράτης δὲν δικαιολογεῖ ἐκ τῶν προτέρων τὴν κριτικὴ ποὺ πρόκειται ν' ἀσκήσει κατὰ τοῦ λόγου τοῦ Ἀγάθωνος. Ἂν συμβαίνει τὰ πολιτικὰ ἔργα νὰ ἐμμένουν στὸ νὰ παρουσιάζουν σὰν ἕνα ὄνειρο τὴν πολιτεία τῆς ὁποίας χαράσσουν τὸ σχέδιο[13], εἶναι γιατὶ ἡ πραγματοποίηση αὐτῆς τῆς πολιτείας παραμένει ἀμφίβολη. Στὴν περίπτωση αὐτὴ

---

n'y a que la dialectique pour conduire à une hypothèse (l'existence des Formes) qui soit vraiment principe, cf. *Phéd.*, 100 b: εἶμι πάλιν ἐπ' ἐκεῖνα τὰ πολυθρύλητα καὶ ἄρχομαι ἀπ' ἐκείνων, ὑ π ο θ έ μ ε ν ο ς εἶναί τι καλὸν αὐτὸ καθ' αὐτὸ καὶ ἀγαθὸν καὶ μέγα καὶ τἆλλα πάντα». Σχετικὰ μὲ τὴ διττὴ σημασία τοῦ ὀνείρου, πβ. ἐπίσης τὸ δισήμαντο κείμενο τοῦ *Χαρμίδη* (173 a): «Ἄκουε δή, ἔφην, τὸ ἐμὸν ὄναρ, εἴτε διὰ κεράτων εἴτε δι' ἐλέφαντος ἐλήλυθεν». Ἕνα ἀπὸ τὰ πιὸ γνωστὰ πλατωνικὰ κείμενα πάνω στὸ ὄνειρο εἶναι προφανῶς τὸ χωρίο τοῦ *Θεαίτητου* 158 bd, ἀπὸ τὸ ὁποῖο ἔχει ἐμπνευσθεῖ ὁ Montaigne καὶ ὁ Descartes. Πάντως δὲν ἀφορᾶ ἄμεσα τὸ θέμα ποὺ διαπραγματευόμαστε ἐδῶ.

12. Μεταξὺ τῶν ἑρμηνευτῶν ποὺ θεωροῦν ὅτι ἡ θεωρία τῶν Ἰδεῶν ἔχει ἤδη ἐμφανιστεῖ στὸν *Κρατύλο* (439 cd), μπορεῖ νὰ συμπεριληφθεῖ ὁ A. Diès (*Autour de Platon* II, Beauchesne, 1926, σσ. 482-485) ὁ L. Robin (*Platon*, Paris, Alcan, 1935, σσ. 104-105) καὶ B. Parain, (*Essais sur le logos platonicien*, Paris, Gallimard, nrf., 1942, σσ. 84 κ. ἑξ.). Ἀντίθετα, ὁ V. Lutoslawski (*The origin and growth of Platos logic*, London, Longmans, Green & Cy, 1897, σ. 224) ἀρνεῖται ν' ἀναγνωρίσει τὴ θεωρία τῶν Ἰδεῶν στὸν *Κρατύλο* καὶ ὁ E. Dupréel (*Les sophistes: Protagoras, Gorgias, Prodicus,Hippias*, Neuchatel, éditions du Griffon, et Paris, P.U.F., 1948, σσ. 278-279) διαμαρτύρεται πολὺ ἔντονα ἐναντίον αὐτῆς τῆς ὑπόθεσης: κατ' αὐτόν, στὴ θεωρία τῆς παγκόσμιας ροῆς τοῦ Ἡρακλείτου καὶ τοῦ Πρωταγόρα θ' ἀντιπαρατεθεῖ ἁπλῶς ἕνας «πλουραλιστικὸς ρεαλισμός», ἐμπνευσμένος ἀπὸ τὸν *Ἱππία*. Ὁ P. Boyance δέχεται ὅτι ἡ θεωρία τῶν Ἰδεῶν ὑπῆρχε στὸν *Κρατύλο* (La «doctrine d'Euthyphron», dans le *Cratyle*, *Revue des Études grecques*, 1941, τ. LIV σσ. 141-175, ἀλλὰ ὑποπτεύεται ὅτι δὲν εἶναι τόσο βέβαιο (*αὐτόθι*, σ. 164, σημ. 4).

13. Πβ. λ.χ., *Πολιτείας Δ*, 443 b: «Τέλεον ἄρα ἡμῖν τὸ ἐνύπνιον ἀποτετέλεσται...» Ἴσως ὅμως αὐτὸ τὸ κείμενο σημαίνει ἀκριβῶς ὅτι αὐτὴ τὴ στιγμὴ ἡ ἰδανικὴ πολιτεία δὲν εἶναι πιὰ ἐντελῶς ἕνα ὄνειρο. Τὸ ἴδιο καὶ στοὺς *Νόμους* E, 746 a: «...σχεδὸν οἷον ὀνείρατα λέγων, ἢ πλάττων καθάπερ ἐκ κηροῦ τινα πόλιν καὶ πολίτας» καὶ IB, 969 b: «...ὄντως δὲ ἔσται σχεδὸν ὕπαρ ἀποτετελεσμένον οὗ σμικρῷ πρόσθεν ὀνείρατος ὡς τῷ λόγῳ ἐφηψάμεθα...». Πβ. P. Frutiger, *Les mythes de Platon*, Paris, Alcan, 1930, σσ. 99-100: «Enfin, si l'organisation politique que préconise le philosophe est appelée un rêve, il est déraisonnable, d'en conclure, avec Couturat qu'elle est mythique, parce que, de toute evidence, Platon veut seulement nous faire entendre qu'il trace un plan ideal, trop parfait pour être jamais susceptible d'une réalisation intégrale».

τὸ ὄνειρο ἐκφράζει τὴν ἀπόσταση ἀνάμεσα στὴν πρόθεση καὶ στὴν πραγματοποίηση. Στὸ πλατωνικὸ ἔργο, παντοῦ ὅπου γίνεται ἀναφορὰ στὸ πρόβλημα τῆς γνώσης ἡ μνεία τοῦ ὀνείρου ἀντιστοιχεῖ πρὸς τὴν ὑπόδειξη τῆς διαφορᾶς ποὺ ὑπάρχει μεταξὺ τῆς σύλληψης καὶ τῆς ἀπόδειξης. Ἂν ὁ Πλάτων ἐμφανίζει μιὰν ἰδέα σὰν σὲ ὄνειρο, εἶναι ἀκριβῶς ἐπειδὴ τοῦ λείπει ἡ ἀπόδειξη.

Ἡ σημασία ὅμως ποὺ ἀποδίδεται στὸ ὄνειρο ἐμφανίζει καὶ μιὰν ὄψη πιὸ θετική. Στὸν *Μένωνα*, ὁ «παῖς» ποὺ δὲν ἔχει μάθει τὴ γεωμετρία θὰ φτάσει σὲ μιὰ βέβαιη γνώση τῆς διαγωνίου καὶ τοῦ διπλασιασμοῦ τοῦ τετραγώνου. Αὐτὸς ἔχει «ἀληθεῖς γνῶμες» (*ἀληθεῖς δόξαι*) ποὺ θὰ τοῦ παρουσιαστοῦν «ὥσπερ ὄναρ». Τοῦ λείπει αὐτὸ ποὺ θὰ τοῦ προμηθεύσει μιὰ σωστὴ πρακτικὴ ἐφαρμογὴ ἐρωτήσεων. Τότε μόνο θ' ἀποκτήσει τὴν ἐπιστήμη[14]. Προφανῶς ἡ πρόβαση γιὰ τὴν ἀπόκτηση τῆς μαθηματικῆς γνώσης ἀπὸ τὸν «παῖδα» τοῦ *Μένωνος* θὰ μποροῦσε νὰ χρησιμεύσει ὡς πρότυπο γιὰ τὴν ἀπόκτηση ἢ τὴν ἀπόδειξη πολλῶν θέσεων τοῦ ὕστερου πλατωνισμοῦ: ἡ πρώτη φάση, γι' αὐτό, προβάλλεται ὡς κατάσταση ὀνειρική. Μόνο ἀργότερα ἀκολουθεῖ μιὰ δεύτερη φάση, ποὺ ἀντιστοιχεῖ πρὸς τὴ διαδικασία τῆς λογικῆς ἐπαλήθευσης. Ἡ ἐπιστημολογικὴ ἀξία τῶν θεωριῶν αὐτῶν δὲν εἶναι ὁ σκοπὸς τῆς μελέτης αὐτῆς: ἕνα μεγάλο μέρος τῆς σύγχρονης κριτικῆς ἔχει στέρξει ν' ἀναγνωρίσει στὸν Πλάτωνα ἕναν ἀπὸ τοὺς μύστες τῶν σύγχρονων θεωριῶν τῆς γνώσης.

Ἀντίθετα, μιὰ ψυχολογικὴ μελέτη θὰ εἶχε γιὰ ἔργο νὰ αἰτιολογήσει ὡς ποιό βαθμὸ αὐτὴ ἡ πηγὴ τῆς γνώσης, ποὺ ὁ Πλάτων τὴν ἐμφανίζει ὅμοια μὲ ὄνειρο, ἔχει πράγματι τὰ σταθερὰ χαρακτηριστικὰ τοῦ ὀνείρου, δηλαδὴ ν' ἀποδείξει τὴ λειτουργία της τὴν προορατικὴ καὶ τὴν ἀναδρομική. Πράγματι, φαίνεται πὼς τὸ ὄνειρο εἶναι μιὰ προσπάθεια γιὰ νὰ σκιαγραφηθεῖ ὑπὸ μορφὴ εἰκόνων, ἡ λύση τῶν συγκρούσεων τῶν βιωμένων ἀπὸ τὸ ὑποκείμενο ἢ, γενικότερα, γιὰ νὰ προετοιμαστεῖ ἡ πραγματοποίηση τῶν σκοπῶν του, ἀλλὰ ὅτι οἱ εἰκόνες τοῦ ὀνείρου, ποὺ ἀντλοῦνται, διὰ μέσου μεταμφιέσεων περισσότερο ἢ λιγότερο σημαντικῶν, ἀπὸ ἕνα παρελθὸν περισσότερο ἢ λιγότερο μακρινό, ἐκφράζουν τὸν ἐπαναληπτικὸ καὶ κατὰ κάποιον τρόπο νοσταλγικὸ χαρακτήρα του[15].

---

14. *Μέν.*, 85 cd: «Καὶ νῦν μέν γε αὐτῷ ὥσπερ ὄναρ ἄρτι ἀνακεκίνηνται αἱ δόξαι αὗται· εἰ δὲ αὐτόν τις ἀνερήσεται πολλάκις τὰ αὐτὰ ταῦτα καὶ πολλαχῇ, οἶσθ' ὅτι τελευτῶν οὐδενὸς ἧττον ἀκριβῶς ἐπιστήσεται περὶ τούτων».

15. Ἐρευνητὲς ὅπως ὁ C. G. Jung (*Freud and Psychoanalysis, Collected Works*, ἐκδ. H. Read κ.ἄ., μτφ. R.F.C. Hull, London, Routledge & P. Kegan, 1961, τ. 4, σσ. 200-201) ἢ ὁ A. Maeder (Die Symbolik in den Legenden, Märchen, Gebräuchen und Träumen, *Psy-*

Ὅσον ἀφορᾶ ὅμως στὸν προορατικὸ χαρακτήρα, τὰ «ὄνειρα», ποὺ ἀναφέρει ὁ Πλάτων, φαίνεται ὅτι τὸν στεροῦνται, ἐφ' ὅσον ἀποτελοῦν τὴν πρώτη στιγμὴ μιᾶς γνώσης ποὺ αὐτὴ τὴ στιγμὴ πραγματώνεται καὶ ποὺ κυρίως θέλει νὰ πραγματωθεῖ. Ὅσον ἀφορᾶ στὴν ἀναδρομικὴ καὶ ἐπαναληπτικὴ πλευρά, αὐτὴ εἶναι πιὸ λεπτὸ νὰ φανεῖ καὶ σ' αὐτὸ τὸ σημεῖο τὰ προβλήματα ποὺ θέτει τὸ ὄνειρο συνδέονται μ' ἐκεῖνα ποὺ πρόκειται νὰ πλησιάσουμε μὲ τὴν ἀνάμνηση. Θὰ ἦταν ἀρκετὸ νὰ σημειωθεῖ ὅτι ἡ ἰδέα, ἡ τόσο προσφιλὴς στὸν Πλάτωνα, μιᾶς συνολικῆς γνώσης πού, ἐνῶ πρόκειται νὰ ἐκπληρωθεῖ, εἶναι πάντοτε, κατὰ μιὰ ἔννοια, ἤδη παρούσα, ἐκφράζεται στὸν *Πολιτικὸ* διὰ μέσου τῆς εἰκόνας τοῦ ὀνείρου: θὰ ἦταν δηλαδὴ δυνατὸν νὰ γνωρίζουμε τὸ καθετὶ σὰν σὲ ὄνειρο καὶ στὸ ξύπνημα νὰ τὸ ἀγνοοῦμε[16].

Στοὺς ἔσχατους διαλόγους ὁ Πλάτων θὰ παρουσιάσει ἄλλες ἀπόψεις πάνω στὸ ὄνειρο. Στὸν *Τίμαιο* λ.χ., δίνει μιὰ περίεργη ἐξήγηση τῶν μαντικῶν ὀνείρων: προέρχονται ἀπὸ τὴν ἐνόραση τοῦ λογικοῦ μέρους τῆς ψυχῆς, ἀλλὰ συλλαμβάνονται ἀπὸ τὸ ἄλογο μέρος, ὡς εἰκόνες ποὺ ἀντανα-

---

chiatrisch-neurologische Wochenschrift, X, Halle, 1908) ἔχουν ἐπιμείνει ἐπὶ τοῦ προορατικοῦ χαρακτήρα τῶν ὀνείρων καὶ ἔχουν μεμφθεῖ τὸν Freud πὼς τὸν ἔχει ἀγνοήσει. Ἀλλὰ μιὰ προσεκτικότερη μελέτη τῆς «Traumdeutung ἔχει ἀποδείξει ὅτι αὐτὴ ἡ ἑρμηνεία εἶναι πολὺ περιορισμένη. Ἡ ἴδια ἡ σύλληψη τοῦ ὀνείρου ὡς *Wunscherfüllung* προϋποθέτει μιὰ προσπάθεια ἀναπαράστασης, καὶ μάλιστα δημιουργίας ποὺ δὲν εἶναι δυνατὸν νὰ μὴν στρέφεται πρὸς τὸ μέλλον. Πβ. S. Freud, Die Traumdeutung (1900), *Gesammelte Werke*, ἔκδ. Anna Freud κ.ἄ., London, Imago, 1940, τ. II-III, σσ. 126, 127-138, 555-578.

16. *Πολιτικός*, 277 d: «Κινδυνεύει γὰρ ἡμῶν ἕκαστος οἷον ὄναρ εἰδὼς ἅπαντα πάντ' αὖ πάλιν ὥσπερ ὕπαρ ἀγνοεῖν». Οἱ ἀρχαῖοι Ἕλληνες φαίνεται νὰ ἑρμηνεύουν ἀρκετὰ συχνὰ τὸ ὄνειρο ὡς Wunscherfüllung. Πβ. Ἀετίου, *Περὶ ἀρεσκόντων* V, 2,3: «Ἡρόφιλος τῶν ὀνείρων τοὺς μὲν θεοπέμπτους κατ' ἀνάγκης γίνεσθαι· τοὺς δὲ φυσικοὺς ἀνειδωλοποιουμένης ψυχῆς τὸ συμφέρον αὐτῇ καὶ τὸ πάντως ἐσόμενον· τοὺς δὲ συγκραματικοὺς ἐκ τοῦ αὐτομάτου κατ' εἰδώλων πρόσπτωσιν... ὅταν ἃ βουλόμεθα βλέπωμεν, ὡς ἐπὶ τῶν τὰς ἐρωμένας ὁρώντων ἐν ὕπνῳ γίγνεται». Τὸ τελευταῖο μέρος αὐτοῦ τοῦ κειμένου ἔχει δημιουργήσει ἀρκετὲς δυσκολίες (πβ. Diels στὸ χωρίο αὐτό, *Dox., Gr.* 416). Πιστεύεται ὅτι τὰ «μεικτὰ» ὄνειρα (*συγκραματικούς*) εἶναι ὄνειρα *φαντασμάτων* τὰ ὁποῖα κατὰ τὴ θεωρία τοῦ Δημόκριτου δημιουργοῦνται ἀπὸ τυχαία σύμπραξη τῶν *εἰδώλων*, ubi equi atque hominis casu convenit imago (*Lucretius* 5, 741). Τὸ ὄνειρο ὅμως ἑνὸς ἀγαπημένου προσώπου δὲν εἶναι ποτὲ «μεικτόν». Ὁ Γαληνὸς ἀναφέρει τὸν ὅρο *συγκραματικοὺς* ποὺ ὁ Wellmann (*Archiv für Geschichte der Medizin* 16, 1925, σσ. 70 κ. ἑξ.) ἑρμηνεύει «ὀργανικούς». Ὅμως αὐτὸ δὲν ταιριάζει μὲ τὴν ἔκφραση *κατ' εἰδώλων πρόσπτωσιν*. Ὑποτίθεται πὼς ἡ φράση: *ὅταν ἂν βουλόμεθα* κλπ. παρουσιάζει ἕναν τέταρτο τύπο, τὸ ὄνειρο ποὺ πηγάζει ἀπὸ *ψυχῆς ἐπιθυμίην* (πβ. Ἱπποκρ., *Περὶ διαίτης* 4, 93), τοῦ ὁποίου ἡ μνεία παράπεσε. Πβ. τὶς πολὺ ἐνδιαφέρουσες πληροφορίες τοῦ E.R. Dodds, *The Greeks and the Irrational*, Berkeley & Los Angeles, Univ. of California Press, 1951, κεφ. IV, σσ. 102-121 καὶ ἰδιαίτ. σ. 107, σημ. 28, σ. 119, σημ. 103. Πβ. ἐπίσης J. Needlemann, *Selected Papers of Ludwig Binswanger, Being-in-the-World*, New York/London, Basic Books, INC., 1963, σσ. [235] - [240].

κλῶνται στὴ μαλακὴ ἐπιφάνεια τοῦ ἥπατος· γιὰ τὸ λόγο αὐτὸ ὁ χαρακτήρας τους εἶναι σκοτεινὸς καὶ συμβολικός, καὶ ἡ ἑρμηνεία τους εἶναι ἀπαραίτητη[17]. Μὲ τὸν τρόπο αὐτὸ ὁ Πλάτων παραδέχεται πὼς ἡ ὀνειρικὴ ἐμπειρία, τὴν ὁποία ὡστόσο ὁ ἴδιος φαίνεται νὰ μὴν ἐκτιμᾶ, ἔχει ἄμεση σχέση μὲ τὸν πραγματικὸ κόσμο. Σ' ἐνίσχυση τῆς ἄποψης αὐτῆς στὸν *Τίμαιο*[18], ἐπίσης, σ' ἕνα ἀπὸ τὰ πιὸ σπάνια κείμενα τοῦ Πλάτωνος, σκιαγραφεῖται μιὰ ἀληθινὴ ψυχολογικὴ ἑρμηνεία τῶν ὀνείρων. Εἶναι δυνατὸν νὰ ἐπισημανθοῦν στὸ πλατωνικὸ ἔργο σημαντικὰ ὄνειρα[19] καὶ ἀκόμη νὰ διαφανοῦν ἐνίοτε στὴ χρήση τῶν λέξεων *ὄναρ*, *ὀνειρώττω*, *ἐνύπνιον*, τὰ ἴχνη μιᾶς ἀρχικῆς σκοπιᾶς τῆς πλατωνικῆς πορείας. Ἀλλὰ ὁ Πλάτων δὲν φαίνεται νὰ διανοεῖται παρὰ πολὺ σπάνια μιὰ ἑρμηνεία τῶν ὀνείρων προεξαγγελτικὴ τῶν θεωριῶν τοῦ Freud.

Ὡστόσο, ἕνα γνωστὸ χωρίο τοῦ Θ΄ βιβλίου τῆς *Πολιτείας* καθιστᾶ τὸ ὄνειρο τὸν χῶρο ὅπου ἐκφράζονται οἱ «κατώτερες ἐπιθυμίες», ἰδιαίτερα ἡ οἰδιπόδεια ἐπιθυμία: στὸν ὕπνο γίνεται φανερὸ «ὅ,τι ἔχει μέσα του ὁ καθένας μας, ἀκόμη κι ἐκεῖνοι ποὺ θεωροῦνται περισσότερο κύριοι τῶν παθῶν τους κυριαρχοῦνται ἀπὸ ἕνα εἶδος φοβερῶν, ἄγριων καὶ παράνομων ἐπιθυμιῶν»[20]. Παραστατικὰ ὁ Πλάτων ἀναφέρεται στὶς παράνομες ἐπιθυμίες[21]: «τὰς περὶ τὸν ὕπνον ἐγειρομένας, ὅταν τὸ μὲν ἄλλο τῆς ψυχῆς εὕδῃ, ὅσον λογιστικὸν καὶ ἥμερον καὶ ἄρχον ἐκείνου, τὸ δὲ θηριῶδές τε καὶ ἄγριον, ἢ σίτων ἢ μέθης πλησθέν, σκιρτᾷ τε καὶ ἀπωσάμενον τὸν ὕπνον ζητῇ ἰέναι καὶ ἀποπιμπλάναι τὰ αὐτοῦ ἤθη[22]... πάντα ἐν τῷ τοιούτῳ τολμᾶ ποιεῖν, ὡς ἀπὸ πάσης λελυμένον τε καὶ ἀπηλλαγμένον αἰσχύνης καὶ φρονήσεως· μητρί τε γὰρ ἐπιχειρεῖν

---

17. *Τίμ.*, 71 a-e.

18. *Τίμ.*, 71 e-72 a: «οὐδεὶς γὰρ ἔννους ἐφάπτεται μαντικῆς ἐνθέου καὶ ἀληθοῦς ἀλλ' ἢ καθ' ὕπνον τὴν τῆς φρονήσεως πεδηθεὶς δύναμιν ἢ διὰ νόσον, ἢ διά τινα ἐνθουσιασμὸν παραλλάξας. Ἀλλὰ συννοῆσαι μὲν ἔμφρονος τά τε ῥηθέντα ἀναμνησθέντα ὄναρ ἢ ὕπαρ ὑπὸ τῆς μαντικῆς τε καὶ ἐνθουσιαστικῆς φύσεως...».

19. Λ.χ., τὸ ὄνειρο τοῦ Σωκράτη στὸν *Κρίτωνα* 44 ab.

20. *Πολιτείας* Θ, 571 c-d.

21. *Πολιτείας Θ*, 572 b: «ὃ δὲ βουλόμεθα γνῶναι τόδ' ἐστίν, ὡς ἄρα δεινόν τι καὶ ἄγριον καὶ ἄνομον ἐπιθυμιῶν εἶδος ἑκάστῳ ἔνεστι, καὶ πάνυ δοκοῦσιν ἡμῶν ἐνίοις μετρίοις εἶναι. τοῦτο δὲ ἄρα ἐν τοῖς ὕπνοις γίγνεται ἔνδηλον»· πβ. ἐπίσης 574 e: «...αἳ πρότερον μὲν ὄναρ ἐλύοντο ἐν ὕπνῳ, ὅτε ἦν αὐτὸς ἔτι ὑπὸ νόμοις τε καὶ πατρὶ δημοκρατούμενος ἐν ἑαυτῷ· τυραννευθεὶς δὲ ὑπὸ Ἔρωτος, οἷος ὀλιγάκις ἐγίγνετο ὄναρ, ὕπαρ τοιοῦτος ἀεὶ γενόμενος...».

22. Σχετικὰ μὲ τὶς ποιητικὲς περιγραφὲς τοῦ αἰτίου τῆς σεξουαλικῆς ἱκανοποίησης στὸ ὄνειρο, πβ. O. Rank, *Das Inzestmotiv in Dichtung und Sage*, Leipzig 1912, κεφ. IX, 2. Στὰ παραδείγματα τοῦ O. Rank μποροῦν νὰ προστεθοῦν οἱ κάτωθι στίχοι τοῦ Bürger· ἡ Ἐλοΐζα του ὁμολογεῖ (Heloise an Abälard, nach Pope, *Ausgew. Gedichte*, ἐκδ. Ch. Gohrisch & G. Keil, Leipzig, 1956):

μείγνυσθαι[23] ὡς οἴεται οὐδὲν ὀκνεῖ, ἄλλῳ τε ὁτῳοῦν ἀνθρώπων καὶ θεῶν καὶ θηρίων, μιαιφονεῖν τε ὁτιοῦν, βρώματός τε ἀπέχεσθαι μηδενός...». Τὸ χωρίο αὐτὸ εἶναι ἀπὸ τὰ σπάνια κείμενα τοῦ Πλάτωνος ποὺ ἀναφέρουν τὸ

«Wann in Nächten, darbend an Genüge,
Phantasie ersetzt, was Wut geraubt,
Das Gewissen schläft, und ohne Rüge
Schnöder Uppigheit ihr Spiel erlaubt;
Dann entschlüpft sie ihren Schrauben, stürzet
Wonnedurstend sich an deine Brust,
Und die Mitgespielin, Sünde, würzet
Höher, feuriger den Kelch der Lust.
Höllengeister, die bei Tage schliefen,
Spornen rascher der Begierde Lauf,
Rühren bis in seine tiefsten Tiefen
Jeden Quell der Lieb' und Wollust auf».

23. Πβ. Σοφοκλέους, *Οἰδίπους Τύραννος*, στ. 980-983 :

«πολλοὶ γὰρ ἤδη κἀν ὀνείρασιν βροτῶν
μητρὶ ξυνηυνάσθησαν. Ἀλλὰ ταῦθ' ὅτῳ
παρ' οὐδὲν ἔστε, ῥᾷστα τὸν βίον φέρει».

Ὁ S. Freud, ὁ ὁποῖος παραθέτει τὸ χωρίο (Die Traumdeutung, *G.W.*, τ. II-III, σ. 270) ἀναφέρει ὅτι τέτοιου εἴδους ὄνειρα (*αὐτόθι*, σ. 166) ἀποτελοῦν τὴν ἐκπλήρωση μιᾶς ἀπωθημένης, ἀσυνείδητης ἐπιθυμίας ποὺ ἔχει τὶς ρίζες της στὴν παιδικὴ ἡλικία. Πβ. ἐπίσης Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie, *G.W.*, τ. V, σ. 44, σημ. 1: «Wir haben bei allen untersuchten Fallen restgestellt, daß die später Invertierten in den ersten Jahren ihrer Kindheit eine Phase von sehr intensiver, aber kurzlebiger Fixierung an das Weib (meist an die Mutter) durchmachen...». Πβ. ἐπίσης S. Freud, Hysterische Phantasie und ihre Beziehung zur Bisexualität, *Zeitschrift für Sexualwissenschaft*, 1908, σ. 32. Ἐντονότερα ἐκφράζεται ὁ W. Stekel, (*Nervöse Angstzustände* (3), Wien 1921, σ. 311): «Die Homosexualität wäre nur eine besondere Form der neurotischen Abwehr, nämlich die gelungene Abwehr des infantilen Inzestgedankens». Ὁ O. Rank, ὁ ὁποῖος ἀναφέρει αὐτὲς τὶς ἀπόψεις (*ἔνθ' ἀνωτ.*, σ. 275), συμφωνεῖ μ' αὐτὲς μόνον ὡς πρὸς τὸ ὅτι ἡ ὁμοφυλοφιλία εἶναι ψυχολογικὰ πολὺ κοντὰ μὲ τὴν αἰμομικτικὴ τάση. Ὁ H. Blüher (*Die Rolle der Erotik in der mannlichen Gesellschaft*, Jena, 1921, I, σ. 162 κ.ἑξ.) ἀντιτάσσεται, καθὼς φαίνεται δίκαια, στὴν ἑρμηνεία τῆς ἀναστροφῆς (Inversion) ὡς φυγῆς ἀπὸ τὴν αἰμομιξία. Ἐπίσης, ὁ A. Kronfeld, ἄρθρο: Homosexualität, M. Marcuse's Handwörterbuch der Sexualwissenschaften, *Enzyclopädie d. natur-u. kulturwissenschaftl. Sexualkunde des Menschen*, Bonn, 1923, σ. 219, πιστεύει ὅτι αὐτὸς ὁ ψυχολογικὸς μηχανισμὸς δὲν μπορεῖ νὰ ἐξηγήσει μόνος τὴ γένεση τῆς ὁμοφυλοφιλίας· χωρὶς ἐνδογενεῖς παράγοντες κανεὶς δὲν θὰ ἔτεινε σ' αὐτὲς τὶς περιπτώσεις. Ἀπὸ τὴ μελέτη τοῦ O. Rank προκύπτει (πβ. ἐπίσης C.G. Jung, *Wandlungen und Symbole der Libido. Beitrage zur Entwicklungsgeschichte des Denkens*, Wien, F. Deuticke, (1912), 1938[3], πὼς γενικὰ αἰμομικτικὲς φαντασιώσεις μὲ τὴ μητέρα ἐμφανίζονται ὡς συμπλέγματα τῆς παιδικῆς ἡλικίας καὶ ἀκόμη κατὰ τὴν ὡριμότητα ὡς ὄνειρα ποὺ προέρχονται ἀπὸ ἀπωθήσεις, χωρὶς αὐτὴ ἡ ταξινόμηση νὰ δηλώνει κάποιον ἄλλον ἐκφυλισμὸ ὡς ἕνα πρώϊμο ἔνστικτο ζωῆς ποὺ ρέπει πρὸς τὴ νεύρωση.

μύθο τοῦ Οἰδίποδα. Ἀντίθετα ἀπὸ τὸν Ἀριστοφάνη, ποὺ φαίνεται νὰ ἔχει συλλάβει σχεδὸν πρόωρα τὴ σημασία τῆς «οἰδιπόδειας συμπεριφορᾶς» καὶ ἀπὸ τὸν Ἀριστοτέλη ποὺ ἀναφέρεται διαρκῶς στὴν τραγωδία τοῦ Σοφοκλῆ, ὁ Πλάτων εἶναι γενικὰ πολὺ ἐπιφυλακτικὸς σὲ ὅ,τι ἀφορᾶ τὸν Οἰδίποδα[24].

Ὡστόσο, τὸ κείμενο αὐτὸ ἀποκαλύπτεται, ἀπὸ μιὰν ἄποψη, λιγότερο φροϋδικὸ ἀπ' ὅσο φαίνεται στὴν ἀρχή. Ἀναφέρεται σὲ μιὰ ἠθικὴ ἱεράρχηση τῶν στοιχείων τοῦ ἀνθρώπινου ψυχισμοῦ, ἔστω καὶ ἂν ἡ φροϋδικὴ ἑρμηνεία τῶν ὀνείρων ἐπιβεβαιώνει αὐτὸ τὸ μοναδικὸ καὶ προσωπικὸ ποὺ ἔχουν οἱ πόθοι, τοὺς ὁποίους τὸ ὄνειρο πραγματοποιεῖ κατὰ τρόπο λανθάνοντα (verkleidete Wunscherfüllung)[25].

Ἐπίσης τὸ χωρίο (71 e-72 a) τοῦ *Τιμαίου*[26] εἶναι παρὰ τὴ λακωνικότητά του, πιὸ κοντὰ στὶς ψυχαναλυτικὲς ἐνοράσεις τοῦ *Φαίδρου* ἀπ' ὅ,τι τὸ πολὺ γνωστὸ κείμενο τοῦ Θ΄ βιβλίου τῆς *Πολιτείας*. Παραμένει ὅμως μιὰ ἐξαίρεση μέσα στὰ τελευταῖα ἔργα τοῦ Πλάτωνος.

Ἀντίθετα, τὰ προβλήματα ποὺ ἀποτέλεσαν τὸ ἀντικείμενο μιᾶς ψυχολογικῆς μεταχείρισης κατὰ τὴν ἐποχὴ τοῦ *Συμποσίου* καὶ τοῦ *Φαίδρου* εἶναι

---

24. Ὁ Οἰδίπους ἀναφέρεται σ' ἕνα χωρίο τοῦ Ψ τῆς *Ἰλιάδος* (στ. 678-680). Ἀλλὰ ἐκεῖ δὲν πρόκειται ἀκόμη γιὰ τὸν περίφημο μύθο ποὺ θὰ ἐπεξεργασθοῦν ὁ Σοφοκλῆς καὶ ὁ Freud. Ἀντίθετα ὁ μύθος αὐτὸς βρίσκεται στὸ λ΄ τῆς *Ὀδύσσειας* (στ. 271-280). Ἀλλὰ ὁ V. Bérard (*Odyssée*, Coll. des Univ. de France, τ. II, σσ. 93-94) θεωρεῖ τὸ χωρίο αὐτὸ σὰν νὰ παρεμβάλλεται κάπως ὄψιμα. Στὸν Ἀριστοτέλη, οἱ ἀναφορὲς στὸν Οἰδίποδα ἀφοροῦν προπάντων τὴν τεχνικὴ τῆς τραγωδίας (πβ. *Ποιητικὴ* 1452 a 22-26, 29-33· 1453 a 7-11, 17-22, 3-7, 29-34· 1454 b 6-8· 1455 a 17-20· 1460 a 26-30). Ὁ Ἀριστοφάνης ἀντιτάσσει τὸν Αἰσχύλο καὶ τὸν Εὐριπίδη ὅσον ἀφορᾶ στὸν τρόπο νὰ κάνουν μιὰ τραγωδία ἀρχίζοντας ἀπὸ τὸν οἰδιπόδειο μύθο (*Βάτραχοι*, στ. 1180-1195). Ἀλλὰ ἔξω ἀπὸ κάθε φιλολογικὴ προκατάληψη, θεωρεῖ ὡς «οἰδιπόδεια» τὴ συμπεριφορὰ ποὺ ἐπέβαλαν στοὺς νέους μερικοὶ εὐτράπελοι νόμοι (*Ἐκκλησιάζ.*, στ. 1038-1042). Ἐδῶ παρουσιάζει μιὰν ἡλικιωμένη γυναίκα ποὺ θέλει νὰ ὑποχρεώσει ἕνα νέο ἄνδρα νὰ κοιμηθεῖ μαζί της. Ἡ νέα γυναίκα τὴν ἐπιπλήττει:

> «Οὐ σωφρονοῦσα γ'· οὐ γὰρ ἡλικίαν ἔχει
> παρὰ σοὶ καθεύδειν τηλικοῦτος ὢν· ἐπεὶ
> μήτηρ ἂν αὐτῷ μᾶλλον εἶης ἢ γυνή.
> Ὥστ' εἰ καταστήσεσθε τοῦτον τὸν νόμον,
> τὴν γῆν ἅπασαν Οἰδιπόδων ἐμπλήσετε».

Περὶ τοῦ μύθου τοῦ Οἰδίποδος, πβ. M. Delcourt, *Oedipe ou la légende du conquérant* Liège-Paris, E. Droz, 1944. Αὐτὴ ἡ μελέτη πολὺ τεκμηριωμένη παραθέτει τὸ κείμενο τοῦ *Κρατύλου*, 414 a, περὶ τῆς Σφιγγὸς (σ. 107) καὶ τὸ κείμενο τῆς *Πολιτείας Θ΄*, 571 d, περὶ τοῦ ὀνείρου τῆς μητρικῆς αἱμομιξίας (σσ. 201-202). Ἀλλὰ κανεὶς ἐκπλήσσεται ποὺ δὲν συναντᾶ ἐκεῖ τὸ κείμενο τοῦ Η΄ βιβλίου τῶν *Νόμων* ποὺ εἶναι πολὺ σημαντικό.

25. Πβ. S. Freud, Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse (1917), *G. W.*, τ. XI, σσ. 218-233.

26. Πβ. *ἀνωτ.*, σημ. 18.

τὸ ἀντικείμενο μιᾶς φυσιολογικῆς ἑρμηνείας, ἀρχίζοντας ἀπὸ τὸ ὄνειρο. Ἐδῶ δὲν πρόκειται ν' ἀναλυθεῖ διεξοδικὰ ἡ φυσιολογικὴ θεωρία τοῦ ὕπνου καὶ τοῦ ὀνείρου στὸν *Τίμαιο*[27]. Εἶναι δυνατὸν μόνο νὰ λεχθεῖ πὼς ἡ θεωρία αὐτὴ περιέχει ἕνα στοιχεῖο μαγείας: κατ' αὐτὸ τὸν τρόπο ὁ Πλάτων ἑρμηνεύει τὴν πραότητα ποὺ γεννᾶται ἀπὸ τὴν ἐπίδραση ἐπὶ τοῦ ἥπατος μιᾶς γλυκειᾶς πνοῆς προερχόμενης ἀπὸ τὴ διάνοια[28]. Ὁ ὅρος «μαγικὴ» ἀποδιδόμενος ὡς χαρακτήρας τῆς θεωρίας αὐτῆς δὲν ταυτίζεται σημασιολογικὰ μὲ τὸν ὅρο «παράλογη»: ἡ σύγχρονη ψυχοφυσιολογία δὲν κάνει τίποτε διαφορετικὸ ἀπὸ τοῦ νὰ ἑρμηνεύει, λ.χ. τὴ χαλάρωση τοῦ σώματος, δι' ἑνὸς ἐρεθισμοῦ τοῦ ὑποθαλάμου[29].

Οἱ παρατηρήσεις αὐτὲς δὲν μᾶς δίνουν τὸ δικαίωμα νὰ ποῦμε ὅτι ἡ πλατωνικὴ ἀναζήτηση τῆς ἀπόλυτης γνώσης εἶναι στὴν πραγματικότητα ἡ προσπάθεια ποὺ ἔκανε ὁ φιλόσοφος γιὰ νὰ ξαναβρεῖ τὸ δικό του παρελθόν: αὐτὸ θὰ σήμαινε ὅτι ἐνδίδουμε στὴν ἀναγωγικὴ μανία τοῦ ψυχολογισμοῦ. Μποροῦμε ὅμως νὰ σκεφτοῦμε ὅτι ἤδη ἡ ζωντανὴ οἰκοδόμηση τῆς πλατωνικῆς λογικῆς καὶ τῆς πλατωνικῆς μεταφυσικῆς δὲν ξεχωρίζουν ἀπὸ τὴν πρᾶξη διὰ τῆς ὁποίας ὁ ἄνθρωπος Πλάτων προσδιορίζεται ὡς πρὸς τὸν κόσμο του καὶ τὴν ἱστορία του. Θὰ ἦταν παράλογο, τελικά, ἡ «ψυχολογικὴ» διαδικασία διὰ τῆς ὁποίας τὸ ὑποκείμενο χαράσσει τὸ μέλλον του ξεκινώντας ἀπὸ τὸ παρελθόν του, νὰ μὴν εἶναι μιὰ δημιουργία αὐθεντικὰ μεταφυσικὴ καὶ ἡ ὀνειρικὴ δραστηριότητα ἑνὸς διανοητῆ νὰ μὴν εἶναι ταυτόχρονα δημιουργία τῆς προσωπικότητάς του.

LA NOTION FONCTIONELLE DU RÊVE A LA PENSÉE PLATONICIENNE

Résumé

La fonction du rêve dans la pensée platonicienne ne se laisse pas facilement saisir. La tendance la plus courante et la plus conforme à intellectualiste attribuée à Platon consiste à admettre qu'il met sous le signe du rêve tout ce qui est de l'ordre de la pensée incertaine, de l'imagination ou même de l'erreur. Il y a aussi un nombre des textes où Platon présente comme un rêve ses idées les plus chères.

---

27. *Τίμ.*, 45 d-46 a.

28. *Τίμ.*, 71 cd.

29. Πβ. λ.χ. J. Delay, *Les dérèglements de l'humeur*, Paris, P.U.F., 1961 σσ. 9-36, 87-95.

En effet Platon présente comme venant d'un rêve les thèses dont la démonstration n'a pas encore été donnée. Le rêve semble exprimer la distance entre le projet et la réalisation. Mais dans tous les textes où il s'agit de la connaissance le rêve exprime la différence entre la conception et la démonstration. Cependant, une grande partie de la critique contemporaine s'est plue à trouver en Platon un des initiateurs des théories modernes de la connaissance. Mais, ici, il s'agit d'une étude psychologique qui aurait pour tâche de déterminer dans quelle mesure cette origine de la connaissance, que Platon présente comme semblable à un rêve, a effectivement les caractères positifs du rêve, en d'autres termes d'établir sa fonction prospective et sa fonction rétrospective.

Il semble, en effet, que le rêve soit un effort pour esquisser sous forme d'images, la solution des conflits vécus par le sujet ou, plus généralement, pour préparer la réalisation de ses projets.

Athènes A. Christodoulidi-Mazaraki

OLOF GIGON, Bern

ARISTOTELES UND DIE KONSTRUKTION DER PHILOSOPHIE

Die Begegnung mit der antiken Philosophie läuft zunächst über drei Eigentümlichkeiten, mit denen man zurecht kommen muss und die nicht immer als solche beachtet worden sind.

Die erste ist die Antinomie, dass es zwar Philosophie geschichtlich keineswegs überall und zu allen Zeiten gegeben hat, dass aber die Philosophie dort, wo sie in Erscheinung getreten ist, den Anspruch erhoben hat, den Menschen schlechthin als eine Sache anzugehen, von der nicht abgesehen werden kann.

Die griechische Philosophie beginnt anerkanntermassen mit Thales von Milet zu Beginn des 6. Jhd. Mit dieser Feststellung müssen wir uns abfinden, obschon wir sie nicht befriedigend zu erklären vermögen. Die Zeit Homers jedenfalls hat noch nichts von Philosophie gewusst. Desgleichen haben wir die These Epikurs anzunehmen, dass Philosophie nur bei den Griechen entstanden ist und sich entwickelt hat. Bekannt war die Wissenschaft und Weisheit mancher nichtgriechischer Völker, der Aegypter, der mesopotamischen Völker, der Inder; man reiste, um sich darüber zu informieren, doch Philosophie war dies nicht.

Umgekehrt tritt die Philosophie sehr früh mit dem Anspruch auf, dem Menschen zeigen zu können, was wirklich ist und was nicht, und was er wissen muss, um seinen Platz in der Wirklichkeit einnehmen und dem entsprechend handeln zu können.

Damit ist die Antinomie klar. Es gibt bestimmte Fragen, die beantwortet werden müssen, damit der Mensch in eine geordnete Beziehung zur Welt und zu sich selber gelangt. Dies ist das Notwendige. Dass es aber die Philosophie ist, die diese Fragen beantwortet, ist augenscheinlich nicht notwendig. Die Antwort könnte auch von einer anderen Instanz kommen. Dies ist das Kontingente an der Philosophie.

Jeder ernsthafte Versuch, dies zu erklären hat auszugehen von der elementaren Tatsache, dass der Mensch von vorne herein in drei von einander verschiedenen Relationen steht: er hat um sich die aussermenschliche Natur, in der er sich behaupten muss und über die er zu verfügen versuchen wird;

er hat neben sich den anderen Menschen, der seinesgleichen ist und mit dem er sich auf bestimmte Regeln hin zu verständigen hat; endlich ist er konfrontiert mit den Mächten, die seine Freiheit des Handelns begrenzen und die für ihn oder gegen ihn all das zustande bringen, was er selber zu leisten nicht fähig ist.

Von diesen drei Relationen ist die erste mühelos in eine rationale und rational ausreichend begründbare Technik zu verwandeln. Die einzige Voraussetzung ist, dass an den Naturvorgängen das Sich-Wiederholende von dem abgelöst werden kann, was sich nicht wiederholt. Was sich wiederholt, ist nicht nur prognostizierbar, sondern auch durch den Menschen technisch zu beliebiger Wiederholung zu bringen.

Die beiden anderen Relationen sind nicht auf diese Weise technisch rationalisierbar (obschon Versuche dazu immer wieder unternommen worden sind). Denn der andere Mensch ebenso wie die Mächte sind Wirklichkeiten anderer Art als die aussermenschliche Natur. Natur sind, grob gesprochen, die vorhandenen verfügbaren Dinge. Der Mensch ist eine Wirklichkeit, die sich unaufhörlich und auf eine immer wieder andere Weise im Sein gegen das bedrohende Nichtsein behaupten muss. Die Mächte wiederum sind eine Wirklichkeit, die sich in Freiheit manifestieren oder auch entziehen kann. So ist es nicht die Rationalität, die diese beiden Relationen zu gestalten vermag, sondern nur die geschichtliche Erfahrung. Es sind geschichtliche Relationen, die letzten Endes nur durch die Tradition legitimiert werden können. Der Einzelne verhält sich zu den anderen Menschen oder zu den Mächten so, wie man sich in der Gruppe, in der er sich vorfindet, seit jeher verhalten hat. Doch eine solche Tradition ist über alle Massen verletzlich. Dem Angriff einer Rationalität, die nachweisbare Kohärenz und Begründetheit fordert und alles verwirft, was dieser Forderung nicht genügt, ist sie wehrlos ausgeliefert; dies hat Aristoteles *Pol.* 1269a 19-25 mit aller Deutlichkeit festgestellt. Angesichts einer wie immer gearteten ethischen oder kultischen Vorschrift vermag das Argument des Herkommens (was wir in Rom als den «mos maiorum» kennen), man habe so zu handeln wie man seit jeher gehandelt habe, gegen die Frage, man müsse so handeln. wie es nachweisbar richtig sei, nicht das geringste auszurichten.

Auf diese Weise sind in Griechenland vom 7. Jhd. an, zuerst in Ionien die kultischen, dann in Athen die ethischen Traditionen zugrunde gerichtet worden. Die Notwendigkeit, sich mit den Mächten hier, dem andern Menschen dort in eine praktikable Relation zu setzen, blieb unverändert bestehen. Doch die geschichtliche Überlieferung verlor die Fähigkeit, diese Relationen zu artikulieren. Es entstand ein Vacuum, und in dieses Vacuum ist das von Grund auf rationale Bemühen der Philosophie eingetreten. Versucht wird nun,

die Stellung des Menschen in der Welt und den Mächten gegenüber so zu bestimmen, wie es «richtig» ist, später desgleichen die Formen der Verständigung der Menschen unter einander in ein System zu bringen, das «richtig» ist und eben darum mit der geschichtlichen Tradition nichts mehr zu tun hat. In diesem Sinne beginnt die griechische Philosophie als Aufklärung. Sie geht davon aus, dass die kultischen und ethischen Traditionen zerstört sind, und mit Recht zerstört sind und entwirft Systeme, die sowohl den gegebenen Phänomenen wie auch einer widerspruchsfreien Rationalität jenseits der Geschichte gerecht zu werden suchen. Wie weit dies Ziel überhaupt erreichbar ist, haben wir nicht zu untersuchen.

So ist an der Philosophie notwendig die Fragestellung, in die sie eintritt. Doch dass gerade sie in diese Fragestellung eingetreten ist, hängt an der besonderen Situation, die in Griechenland zwischen dem 7. und 5. Jhd. entstanden ist, — und nur dort entstanden ist. Das ist das Kontingente an ihr. Damit allerdings könnte sich die zweite Eigentümlichkeit, die nun zu nennen ist, geradezu als paradox erweisen.

Die Philosophie wendet sich als rationale Anstrengung des Menschen gegen die geschichtlichen Traditionen. Doch gerade die Philosophie ist es, die im Unterschied zu dem, was dann Wissenschaft heisst, von ihrer eigenen Geschichte nicht loskommt. Die Wissenschaften sind charakterisiert durch ein Fortschreiten, das entweder ein überholendes oder ein kumulatives sein kann: frühere Meinungen haben sich als falsch erwiesen, sind abgetan und dürfen/sollen vergessen werden; oder frühere Thesen verwandeln sich in Werkstücke in einem neuen Ganzen. In der Philosophie ist dies anders. Selbst in der Doktrin des Thales von Milet stecken Überlegungen und Fragestellungen, die unverändert relevant sind. Kann man den Gang der Wissenschaft, bei allen Vorbehalten, als ein im Prinzip lineares Ansteigen auf einen in unendlicher Ferne anzusetzenden Höhepunkt hin beschreiben, so gleicht der Gang der Philosophie vielmehr dem Abschreiten einer Kreisperipherie im steten Blick auf ein Zentrum hin, das von der Peripherie in immer gleicher Distanz ist, aber von jedem Punkte der Peripherie aus sich auf eine andere Weise zeigt. Die Philosophie stellt immer wieder anders die selben Fragen, und darum ist der Philosophierende darauf angewiesen, sich immer wieder mit den jenigen zu verständigen, die vor ihm schon die selben Fragen auf ihre Weise gestellt haben. Insofern ist Philosophiegeschichte von Wissenschaftsgeschichte prinzipiell verschieden. Sie ist selber wesenhaft geschichtlich, was die Wissenschaft nicht ist.

Dazu tritt schliesslich die dritte Eigentümlichkeit. Wissenschaften hat es seit jeher gegeben. Der Gegenstandsbereich jeder Wissenschaft pflegt eindeutig festzuliegen, auch wenn im einzelnen die Abgrenzungen einer Disziplin

von anderen Disziplinen neben, über oder unter ihr nicht immer leicht sein mögen. Aristoteles hat sich sein Leben lang darum bemüht, ein geschlossenes übersichtliches System der Wissenschaften zu entwerfen; vollendet haben dieses System erst die Epigonen.

Die Philosophie ist zu allen Zeiten auf der Suche nach ihrem Gegenstand gewesen. Sie beginnt als Frage nach der fernsten und ursprünglichsten Wirklichkeit; da heisst sie «Meteorologia», Lehre von den Dingen «in der Höhe» über der irdischen Alltäglichkeit des Menschen. Dann verschiebt sich ihr Programm. Sie wird die Frage nach der gesamten Wirklichkeit, soweit sie dem Menschen gegeben, also nicht von ihm gemacht ist; sie wird *Physik*. Damit setzt aber auch der Prozess der Abtrennung der Philosophie von den Wissenschaften ein. Die Wissenschaften teilen unter sich die Wirklichkeit auf, wie sie teils sinnfällig wahrnehmbar, teils historish gegeben ist. Es entstehen Medizin und Gymnastik, Zoologie und Botanika, Grammatik und Poetik usw.

Der Philosophie verbleiben zunächst zwei Bereiche, die miteinander in Konkurrenz treten: die durch die empirischen Wissenschaften nicht erfasste nicht-empirische, dem Denken allein zugängliche Wirklichkeit, und die Methode, durch die sich Wissenschaft überhaupt vom unverbindlichen Meinen abhebt.

Bei Platon kreuzt sich beides. Seine *Dialectik* benennt gerade nicht die Sache, um die es geht, sondern nur das argumentative Verfahren, das zur absoluten Wirklichkeit hinführt. Aristoteles ist durch seine Passion für methodische Probleme zum Schöpfer der klassischen Logik geworden, doch was er genau so farblos wie Platon seine «erste Philosophie» nennt, zielt auf etwas anderes: die unbewegten ursprünglichen Wirklichkeiten, genauer den unbewegten Beweger jenseits der sinnfällig bewegten Welt und mit diesem (auf eine in den erhaltenen Texten nirgends explizierte Weise) korrespondierend den unbewegten Beweger im Menschen, der sowohl den Körper in Bewegung setzt wie auch den Beweger der Welt adaequat zu erkennen vermag. Es ist eines der Rätsel der Überlieferung, dass wir nicht wissen, wann der Name *Metaphysik* aufkam und warum er bei Aristoteles selber nicht zu finden ist, obschon er sich nach dessen eigenen Voraussetzungen geradezu aufdrängen musste. Philosophie im strengen Sinne ist für ihn «erste Philosophie», weiter nichts: wie *Dialektik* ein eindrucksvoller Beleg, dafür, wie schwierig ja unmöglich es war, der Sache der Philosophie einen eben diese Sache genau anzeigenden Namen zu geben.

Es kommt dazu, dass schon vier Generationen vor Aristoteles die Philosophie begonnen hatte, nicht nur nach der dem Menschen fernsten Wirklichkeit des Ursprungs der Welt, sondern auch nach der dem Menschen nächsten Wirklichkeit seines eigenen Handelns zu fragen. Sie klärt ihn darüber auf,

was er zu tun hat und beansprucht, ihm den Weg zur Eudaimonia zu weisen (ein Weg, der allerdings, recht bedacht, nicht weniger weit ist als derjenige zu dem Ursprung der Welt).

Es ensteht der klassisch gebliebene Streit, worauf es bei der Philosophie eigentlich ankomme, das Wissen vom Ursprung der Welt oder das Hinführen zur Eudaimonia. Für Aristoteles hat die erste Aufgabe die unbestrittene Priorität, für die hellenistische Philosophie die zweite. Die Frage, ob der Ursprung erkennbar und die Eudaimonia erreichbar ist, bleibt offen.

Offen bleibt auch die Frage nach der Relation eines solchen, auf zwei bestimmte Aufgaben konzentrierten Philosophierens zu der immer grösser werdenden Masse der empirischen Spezialwissenschaften. Wir dürfen vermuten, dass die Spezialwissenschaften mehr oder weniger offen immer wieder die Absicht verfolgt haben, die Philosophie zu ersetzen. Denn nur als Methodenwissenschaft konnte sie als unangreifbar und unersetzbar gelten. Eine als Methodik verstandene Philosophie konnte zwar eine fast unüberbietbare Exaktheit und zwingende Richtigkeit ihrer Argumentationen für sich in Anspruch nehmen; der Preis, den sie bezahlen musste, war allerdings, dass es sich eben nur um die Methode und niemals um die Sachen selbst handelte. Die Folgerung war nicht abwegig, dass eine Philosophie, die mit den Sachen zu tun hatte, auf die streng wissenschaftliche Methode verzichten musste.

So sind denn im Laufe der Jahrhunderte immer drei Gefahren offen geblieben: die Philosophie in die Funktion einer Predigt abzudrängen oder sie (als Methodenwissenschaft) als eine Spezialwissenschaft unter den andern Spezialwissenschaften zu verstehen oder endlich zu erklären, dass es eine Philosophie mit eigenem Kompetenzbereich gar nicht gebe, weil das System der empirischen Wissenschaften unser Bedürfnis nach Gewissheit des Wissens und Orientierung im Handeln hinreichend zu befriedigen vermöge.

Ob in diesem letzten Falle die Philosophie genau so wieder verschwinden würde, wie sie mit Thales von Milet in Erscheinung getreten ist, mag man immerhin bezweifeln. Denn die Philosophie konnte zwar im 6. Jhd. in das Vacuum eintreten, das die Auflösung der geschichtlichen Traditionen hinter sich gelassen hatte. Ob jedoch die empirischen Wissenschaften (etwa Physik, Psychologie, Soziologie) in das Vaccum einzutreten fähig wären, das durch das Verschwinden der Philosophie entstehen würde, ist eine ganz andere Frage.

Es sind vier, genauer zweimal zwei Wege, auf denen die Philosophie «zu sich selbst» im Sinne des Aristoteles gekommen ist. Das Sein der Welt wird durch Systemkonstruktion und Problemforschung thematisiert, das Sollen des Menschen durch die Analyse der Sprache und abermals die Systemkonstruktion.

I. Systemkonstruktion

In dem Augenblick, in dem der Mensch nicht mehr hoffend oder fürchtend mit denjenigen Mächten konfrontiert ist, die mühelos all das leisten können, was der Mensch nicht vermag, sondern in dem er beruhigten Gemütes die Frage stellt, wer die Götter eigentlich sind und wie man sich ihre Gestalt und Lebensart zu denken habe. — in diesem Augenblick ist der Schritt von der Religion zur Theologie vollzogen. Da repräsentiert dann die Gottheit eine bestimmte Gattung von Lebewesen neben den Tieren und Menschen, wie etwa in einer verblüffenden Unbefangenheit der Formulierung bei Aristoteles *De anima* 402b 7, 409b 32, *Metaph.* 1017b 10-13, 1023b 32, 1088a 10.

Wenn weiterhin nicht mehr nach dem Wesen der Gottheit gefragt wird, sondern man beginnt, die zahlreichen Götter des Kultes aufzusammeln und zu einer einzigen grossen Familie zu vereinigen mit Kindern, Enkeln und Urenkeln eines einzigen Urpaares, da verwandelt sich die Theologie in Mythologie, und die Dichter erhalten freie Hand, sich die Freundschaften und Feindschaften der Götter auszumalen (der Kult seinerseits neutralisiert sich zu einer aesthetischen Darbietung).

Hesiods Theogonie endlich ist keine Mythologie, so oft auch dieses erstaunliche Werk als Mythologie missverstanden worden ist.

Es sind drei Momente, die ihm, so weit wir sehen, seinen einzigartigen Platz verschaffen.

Hesiod will erstens die Wahrheit sagen und keine Erfindungen der Dichter vortragen.

Er will zweitens vom Ganzen der Welt reden und in den Formen einer Göttergenealogie zeigen, dass die den Menschen umgebende Welt ein lückenlos in sich geschlossenes System ist.

Endlich will er drittens vom Ursprung der Welt reden.

Die Frage nach dem Ursprung gehorcht den Regeln aller Rationalität: das unabsehbar Vielfältige, als das wir unsere gegenwärtige Wirklichkeit erfahren, muss auf Eines reduziert werden, aus dem das Viele geworden ist.

Die Frage hat aber auch ihre existenzielle Attraktivität. Denn sie weist weg vom Alltäglichen hin auf ein Fernstes, in dem Alles anders war als wir es gewohnt sind (Verwandt mit der Frage nach dem zeitlich Anfänglichen ist die Frage nach dem räumlich Begrenzenden: an den äussersten Grenzen unserer Oikumene besteht eine Wirklichkeit, in der wiederum alles anders ist als bei uns; davon zeugt der Name der «Roten», die am Ort des Sonnenaufgangs wohnen, die Aithiopes und Phoinikes, und der Name der «Grauen», die beim Sonnenuntergang wohnen, die Phaiakes).

Das Fernste interessiert, weil es das ganz Andere ist. Und nicht nur dies.

Wenn das in Zeit und Raum Fernste das Ursprungliche ist, dann sind wir hier und heute nicht mehr im Ursprünglichen, sondern im Abgeleiteten, Zerteilten, Zerfallenen.

Wenn weiterhein der Hinblick auf das Fernste den ungeheuren Abstand des Fernsten vom Nächsten und die Dimensionen des Ganzen in Zeit und Raum sichtbar macht, so zeigt es sich in demselben Augenblick, wie unansehnlich und winzig und völlig uninteressant der Bereich ist, in dem wir alltäglich und geschichtlich tätig sind. Die Einsicht in die Dimensionen des Kosmos führt zu einer Demütigung des Menschen, die nicht geringer ist als diejenige, die (angeblich) durch die Entdeckung des Kopernikus zustande gekommen sein soll. Umgekehrt muss die Tatsache interpretiert werden, dass der in den engen Raum seiner geschichtlichen Aktivität eingeschlossene Mensch fähig zu sein scheint, das Ganze der Welt zu begreifen: niemand ist im Ursprung mit «dabei gewesen», und dennoch ist es möglich, zu wissen, welches der Ursprung war. Bei Hesiod ist es eine Gottheit, die ihm berichtet, was er als Mensch niemals wissen könnte. Doch wir haben manche Ursachen anzunehmen, dass schon Anaximander, als er seine mathematische Kosmokonstruktion entwarf, sich nicht mehr auf eine Gottheit berief, sondern auf die Fähigkeit seines eigenen Denkens, Zeiten und Räume souverän zu überschauen. Mit der Demütigung des handelnden ist die Einsicht in die Privilegierung des erkennenden Menschen unlösbar verbunden; dass spätere Zeiten es vorgezogen haben, den erkennenden Menschen zu demütigen und den handelnden zu privilegieren, wobei doch die Verknüpfung von Demütigung und Privilegierung als solche erhalten bleibt so, wie sie schon bei Anaximander zu vermuten ist, ist ein eigentümliches Phänomen. Dies nur nebenbei.

In unserem Kontext weitaus am wichtigsten ist der dial-ektische Charakter des Ursprungs selber.

Der Ursprung ist das Erste, das dem Zweiten und Dritten voraufgeht. Er verschwindet jedoch nicht, um dem Zweiten Platz zu machen; er ist vielmehr das Überdauernde, das neben, über oder unter dem Zweiten und Dritten weiter besteht. Er behauptet seinen Platz als das hintergründig Eigentliche, während das Zweite und Dritte unter den Verdacht fällt, bloss vordergründig zu sein.

Sodann und vor allem ist er das, was übrig bleibt, wenn das Denken von allen partikularen Qualifikationen, die unsere gegenwärtige Erfahrung erkennen lässt, abgesehen hat. Der Ursprung ist in seiner Wirklichkeit an der Grenze des Nichts. Aussagbar ist von ihm letzten Endes nur, *dass er ist* und *was er nicht ist*. So ist das vielberufene Chaos bei Hesiod zu verstehen. Wenn es dem Denken gelungen ist, noch von den allerletzten Qualifikationen, die die Welt ausmachen, nämlich von Himmel und Erde, abzusehen, dann bleibt

nur der leere offene Raum zwischen Himmel und Erde übrig. Genau dieser leere Raum heisst bei Hesiod das Chaos; womit auch angezeigt ist, dass das Chaos keine personale Gottheit mehr ist, von deren Handeln berichtet werden und die einen Kult empfangen könnte wie dies bei Erde und Himmel noch der Fall ist. Das Chaos ist das reine «Etwas». Nicht ganz so weit wie Hesiod muss ein wohl von ihm angeregtes theogonisches Gedicht gegangen sein, auf das Aristoteles zuweilen anspielt. Da heisst der Ursprung «Nacht». Es zeichnet die Nacht aus, dass in ihr alle partikularen Qualifikationen untergegangen sind; immerhin bleibt sie selber noch ein Stück qualifizierte Erfahrung des Menschen. Vollendet hat die Intention Hesiods Anaximander, für den der Ursprung das «Apeiron» ist. Es kann wohl sein, dass er dieses Wort in einem doppelten Sinne verstanden hat: der Ursprung ist das, was nicht begrenzt und abgegrenzt ist als ein partikulares «Dies und nichts Anderes»: er ist auch das, was in sich selber nicht partikularisierbar und determinierbar ist, also in der Tat an der Grenze des Nichts.

Umgekehrt jedoch kann der Ursprung nur darum Ursprung heissen, weil aus ihm alles Andere wird, der Möglichkeit nach also Alles in ihm enthalten ist und Alles aus ihm hervorzugehen bereit ist. So ist er gleichzeitig beinahe Nichts und Alles.

Nun liegt es in der Natur der Sache, dass der Regressus vom Vielfachen zum Einfachen, vom Gegenwärtigen zum Ursprung ein evident sinnhafter und rational transparentes Vorgang ist. Der Progressus aus dem Einfachen zum Vielfachen und vom Ursprung zur gegenwärtigen Welt ist dies nicht. Dies hängt nicht nur daran, dass nicht einzusehen ist, weshalb der Ursprung nicht bei sich selbst bleibt, sondern sich in das Vielfache ausgibt. Es ist auch nicht zu begreifen, wie aus einer nicht-qualifizierten eine qualifizierte Wirklichkeit entstehen kann. Regressus und Progressus sind nicht symmetrisch. Schon Hesiod vermag nur durch einen Sprung vom Chaos als dem qualitätslosen Etwas zum ersten Götterpaar Erde und Himmel zu gelangen. Bei Anaximander sondert sich aus dem «Apeiron» das Helle und Dunkle ab und konstituiert die Gestirne; doch wie aus dem «Apeiron» die Erde und alles, was auf der Erde ist, hervorgeht, ist nicht zu erkennen. Der Ursprung ist zu sehr das ganz Andere, als dass von ihm ein Weg zu der uns vertrauten Wirklichkeit sich zu eröffnen vermöchte.

Anaximenes scheint diese Aporie bemerkt zu haben. Er identifiziert den Ursprung und das «Apeiron» mit der Luft. Damit wird es in der Tat leicht, durch Verdichtung und Verdünnung die gesamte erfahrbare Welt entstehen zu lassen. Doch als Luft ist der Ursprung schon zu eindeutig qualifiziert, um dem Sinn von «Ursprung» genügen zu können.

So kommt es in einer nächsten Etappe des Denkens zum Bruch. Wenn

das Denken dazu gezwungen zu sein scheint, die Distanz zwischen dem Ursprung und unserer Wirklichkeit entweder zu gross oder zu gering anzusetzen, liegt die Folgerung nahe, die Verbindung zwischen dem Ursprung und unserer Wirklichkeit vollkommen preiszugeben und den Ursprung und unsere Wirklichkeit als zwei autonome Ganzheiten einander gegenüberzustellen. Der Ursprung wird das Gegenteil unserer Wirklichkeit und umgekehrt: hier das Eine, Dauerhafte, von dem nicht viel mehr gesagt werden kann, als dass es keine der erfahrbaren Qualitäten besitzt, kurz das Seiende, das nichts anderes ist als Seiendes: dort das Vielfältige, endlos Veränderliche und Bewegte, dem alle erfahrbaren Qualitäten zukommen.

Das ist die Ontologie des Parmenides, die Transformation des Ursprungs in das reine Seiende und die Transformation unserer Wirklichkeit in das reine Werdende, die Bewegung, von der nur gesagt werden kann, dass sie zugleich seiend und nichtseiend ist.

Damit ist der Philosophie die Frage nach dem Sein als dem zuverlässig und ein für alle Male mit sich selbst Identischen gestellt. Dieses Sein ist das ganz andere, auf das der im Veränderlichen handelnde Mensch hinblicken kann: es ist in der erfahrbaren Wirklichkeit nirgends anzutreffen, doch es beruhigt, zu wissen, dass es jenseits des endlos unzuverlässigen ein solches Zuverlässiges gibt.

Auch in der nachfolgenden Etappe, in der versucht wird, Sein und Werden auf einander neu zu beziehen und eine Ontologie zu entwerfen, in der das Seiende selbst in die unabsehbare Vielheitlichkeit und die ewige Bewegtheit hineingenommen wird, bleibt das Seiende als solches unveränderlich mit sich selbst identisch und jenseits aller partikularen Qualifikationen, das allein zuverlässig Wirkliche, so vor allem bei Leukippos und Demokrit. Ich betonte dies, weil das Sein und Seiende von dem hier die Rede ist und das von Parmenides an eine Aufgabe der Philosophie geworden ist, ein anderes ist als dasjenige, das uns später als die allgemeinste Realität begegnen wird. Die Aufgaben, die sich schliesslich als diejenigen der Philosophie erweisen werden, konvergieren in einem gewissen Ausmasse, sind aber keineswegs immer wieder dieselben, und man gefährdet die Sache selbst, wenn man sie, wie es nicht selten geschieht, unbesehen mit einander vermengt. Zunächst aber nun noch das Folgende.

Der Ursprung steht in der grösstmöglichen Distanz von der gegenwärtig erfahrbaren Wirklichkeit. Auch das Seiende des Parmenides und die Seinspartikel Demokrits sind in der erfahrbaren Wirklichkeit nirgends anzutreffen. Doch der Mensch erfährt das Eine und kennt das Andere. Es war schon davon die Rede, dass der Mensch dadurch privilegiert ist, dass er denkend weit über den Bereich seines alltäglichen und geschichtlichen Handelns hinaus bis zum

Ursprung vorzudringen vermag. Hier ist die Konsequenz zu ziehen, dass virtuell schon von Hesiod an zwei Ebenen des menschlichen Wissens angesetzt werden müssen. Das eine Wissen ist vermittelt teils durch die Sinnesorgane, die (wie es scheint) zuerst durch Demokrit in ein festes System gebracht worden sind, teils durch die geschichtliche Tradition im weitesten Sinne: die durch Generationen weitergegebene Erinnerung an vergangene Zustände und die Berichte von Reisenden, die bis in die Nähe der Grenzen der Oikumene gelangt sind; aus den Erinnerungen wie aus den Berichten können mit Autorität ausgestattete Meinungen und Vorschriften hervorgehen. Der Ursprung wird durch keine dieser Wissensweisen erreicht. Dazu bedarf es eines anderen Wissens, das bei Hesiod durch die Gottheit geschenkt ist, bei den Späteren durch das Denken des Menschen selber erworben werden kann. Grundsätzlich formuliert heisst dies: der Dualität von Gegenwart und Ursprung entspricht eine Dualität der Erkenntnisweisen, summarisch als die Dualität von Wahrnehmung und Denken zu bezeicnhen. Man kann weiterhin die Wahrnehmung auf das Werdende, das Denken auf das Seiende bezogen sein lassen; und wenn das Gesetz gilt, dass Erkennen immer die Begegnung des Gleichen mit Gleichem ist (ein Gesetz, das auch Aristoteles vorbehaltslos angenommen hat), so ergibt sich schliesslich die implikationnenreiche ontologische Konsequenz, dass der Mensch im ganzen als ein Wahrnehmender und Denkender aus Werdendem und Seiendem, also aus Vergänglichem und Unvergänglichem zusammengesetzt ist. Die Konsequenz scheint unausweichlich zu sein; doch wie aus Vergänglichem und Unvergänglichem ein Ganzes werden kann, ist ein Problem, das keine Philosophie hat bewältigen können. Wir müssen uns damit begnügen, die Antinomie als Antinomie stehen zu lassen.

Davon abgesehen bleibt ein Spielraum für Varianten. Man kann die dem Denken zugängliche Wirklichkeit als die einzige verstehen und den Bereich des Wahrnehmens einem unverbindlichen Meinen preisgeben. Man kann auch umgekehrt akzentuieren, wie es zuerst Protagoras getan hat; doch tritt dann die Schwierigkeit auf, dass das Erkennen die Begegnung eines unaufhörlich sich verändernden Wahrnehmenden mit einem unaufhörlich sich verändernden Wahrnehmbaren wird. Erkenntnis reduziert sich auf eine punktuelle Berührung. Damit wird indessen eine Organisation des menschlichen Daseins in seinen zwei Dimensionen (technischer Umgang mit der Natur, ethischer Umgang mit dem anderen Menschen) unmöglich. Man kann drittens die Erkenntnis als einen Prozess auffassen, der vom Wahrnehmen notwendigerweise ausgeht und ebenso notwendigerweise in das Denken einmündet. So haben Demokrit und Aristoteles gelehrt, allerdings ohne die Tatsache überspielen zu können, dass zwischen Wahrnehmen und Denken ein Sprung stattfindet und kein Übergang.

II. Problemforschung

Die Erfahrung stösst zuweilen auf Phänomene, die aus dem alltäglich Vertrauten heraustreten und damit ungewohnt, erstaunlich, überraschend, beunruhigend und ängstigend wirken. Das Fremde hat sich seit jeher entweder als attraktiv erwiesen, weil es uns aus der Alltäglichkeit befreit, oder als bedrohend, weil es unseren Alltag zerstören könnte.

Was sich regelmässig wiederholt, stellt keine Probleme. *Lucr.* 5, 972 ff erklärt, die Menschen der Urzeit, die dem Ursprung näher waren als wir, hätten niemals Angst vor der Nacht gehabt, da sie aus Erfahrung wussten, dass die Sonne am nächsten Tage wiederkehren würde.

Die Antike war prinzipiell der Meinung, es sei überflüssig, denjenigen Erscheinungen nachzufragen, die sich unaufhörlich wiederholen und darum allbekannt sind (Gebrauch Cicero, *De nat. deor.* 2.96 und Seneca *Nat. Quaest.* 7,1). Sie ist nie auf den Gedanken gekommen, dass möglicherweise nichts selbstverständlich ist und dass es einen Sinn habe, gerade an das Bekannteste, etwa das Fallen des Steines oder das Kochen des Wassers, die Frage zu richten, wie dergleichen überhaupt zustande kommt. So ist der Grundsatz, das Gewohnte als Gewohntes auf sich beruhen zu lassen, eine der Ursachen gewesen, warum die antike Naturwissenschaftschaft in so vielen Sektoren nicht recht vom Fleck gekommen ist.

Umso intensiver hat man sich mit dem Ungewohnten befasst: Kometen, Sternschnuppen, Nebensonnen, Verfinsterungen von Sonne und Mond, Erdbeben und dergleichen mehr.

Zunächst hat sich die Religion dieser Phänomene angenommen und sie als eine Manifestation des Willens und Unwillens der Gottheit interpretiert. Da wusste man immerhin, womit man es zu tun habe.

Doch eine nicht so sehr griechische, als vielmehr eigentümlich ionische Rationalität hat sich damit nicht zufrieden gegeben. Mochte auch das Handeln des Menschen kapriziös und unvorhersehbar sein, vom Handeln der Gottheit erwartete man, dass es einen einsehbaren Sinn haben müsse. Doch dieser Sinn war allzu oft nicht zu entdecken. Zuverlässige Deutungen der Zeichen am Himmel gab es nicht; schon der homerische Hektor hat kein Vertrauen in die Vogelzeichen, und der Blitz traf nicht selten den Unschuldigen.

So hat ein rationales Überlegen, dann die Philosophie, den entscheidenden Schritt getan, die fraglichen Phänomene nicht als ein Werk der Gottheit, sondern als autonome Prozesse zu verstehen, die mit bestimmten, dem Menschen wohlbekannten und vertrauten Vorgängen verglichen werden konnten. Das Erdbeben geschieht auf dieselbe Weise wie das Schwanken eines Schiffes auf bewegtem Meere; die Verfinsterungen stellen sich genau so ein

wie die Dunkelheit in einem Raume, in dem eine Lichtquelle durch einen undurchlässigen Gegenstand verdeckt wird; der Donner entsteht genau so wie das Krachen beim Platzen einer mit Luft prall gefüllten Schweinsblase usw. Durch solche Vergleiche (deren Zusammenhang mit den homerischen Gleichnissen unübersehbar ist) verwandelt sich das Beängstigende in Vertrautes; es eröffnet sich sogar die Möglichkeit, Erscheinungen,die zunächst unerwartet und überraschend auftreten, prognostizierbar zu machen. So hat Thales von Milet seinen Ioniern die Sonnenfinsternis vom 28. Mai 585 voraussagen können; Vermutungen darüber anzustellen, wie ihm dies gelang (dass er Kenntnisse von babylonischen Tabellen und Berechnungen, — auf welchem Wege? — gehabt hätte, halte ich für nicht sehr wahrscheinlich), ist in unserem Kontext weniger wichtig als die Tatsache, dass ihm diese Prognose gelungen sein muss.

Berühmte Texte bei Platon *Theait.* 155d und Aristoteles *Metaph.* 982b 11-21 erklären, dass die Philosophie mit dem Staunen über sonderbare Phänomene begonnen habe; zunächst seien dies, berichtet Aristoteles, ganz naheliegende Dinge gewesen, dann habe man Bedeutenderes in Angriff genommen, Wahrnehmungen an Mond und Sonne und an den Gestirnen; so habe sich die Aufgabe ergeben, diese Erscheinungen zu verstehen und damit über das Staunen hinweg zum Wissen zu gelangen. Da steht im Hintergrund eine verhältnismässig detailierte Beschreibung des Entstehens der Philosophie. Platon begnügt sich mit einer Anspielung, und in seinem Falle ist es sicher, dass er auf eine ältere These anspielt; denn das Philosophieren des platonischen Sokrates beginnt keineswegs mit dem Staunen über befremdliche Naturerscheinungen,sondern mit der unbequemen Frage an Politiker, Dichter und Handwerker, ob sie auch wüssten, was sie sagen, wenn sie vom Guten und Gerechten reden. Wir nehmen gleich einen kurzen wenig beachteten Text dazu, der erzählt, Pythagoras habe auf die Frage, welchen Gewinn er von der Philosophie gehabt habe, geantwortet: «Über nichts zu staunen» (Plut. *mor.* 44b). Nun, Pythagoras ist mit aller Sicherheit nicht der Urheber dieser These gewesen, sondern ein anderer, der sich nahezu zweifelfrei identifizieren lässt: Demokrit von Abdera.

Das Überwinden des Staunens hat er ausdrücklich als eine Aufgabe der Philosophie bezeichnet, und auf ihn hat man auch jenen Begriff zurückzuführen, der von da her die Aufgabe der Philosophie auf eine entscheidende Weise präzisiert, den Begriff der «Ursache».

Es ist unbestritten, dass die unerwartete Einführung dieses Begriffes in Platons *Gorgias* 465a und 501a (das Wissen von der Ursache unterscheidet die Techne von der Empeiria) und *Menon* 98a (das festmachende Wissen von der Ursache konstituiert die «Episteme» gegen die «Doxa») zeigt, dass Platon

ein Stück Theorie eines früheren Philosophen übernommen hat. Umgekehrt braucht nicht nachgewiesen zu werden, dass für die Naturwissenschaft Demokrits die Frage nach der Ursache der Erscheinungen charakteristisch ist. In seiner Schriftenliste finden wir unter dem Titel *Asyntakta* (d.h. Studien, die nicht für ein weiteres Publikum redigiert worden sind) eine ganze Reihe von Aitiologien; und auch wenn der Ausspruch, «er wolle lieber eine einzige Aitiologie finden als das Reich der Perser geschenkt erhalten» wohl nicht auf eine Schrift Demokrits, sondern eher auf den im 3./2. Jhd. v.Chr. fabrizierten Briefwechsel Demokrits mit Hippokrates zurückgeht, so entspricht er doch nicht übel dem Bild, das man sich von der Haltung Demokrits im ganzen wird machen dürfen.

Eine andere Frage ist es, ob Platon das System der drei Ursachentypen, das er im *Phaidon* 96a ff. entwickelt, selbst aufgebaut oder anderswo vorgefunden, übernommen und für seine Zwecke umgearbeitet hat: Materialursache, Finalursache. Formursache. Eine Entscheidung könnte da nur eine sehr sorgfältige und unvoreingenommene Analyse bringen, die bisher noch nicht geleistet wurde und auch an dieser Stelle nicht durchzuführen ist. Aristoteles hat bekanntlich die Bewegungsursache beigefügt, was dann auf ein System von zweimal zwei Ursachen hinausläuft. Dass bei Materie-Form die Ursache eine ganz andere Funktion hat als im Paare Anstoss und Ziel der Bewegung, sei nur nebenher notiert.

Wichtiher für uns ist, dass Aristoteles gestützt auf diese über Platon zurückreichende Tradition das philosophische Wissen (*Episteme*) als Wissen von den Ursachen der Erscheinungen definiert. Nur dieses Wissen ist ein fixiertes Wissen im Sinne von Plat. *Menon* 98a, wobei wiederum die Frage offen bleiben muss, ob Platon schon die bei Aristoteles an zahlreichen Stellen angedeutete Etymologie von *Episteme* als abgeleitet von *Epistasthai* «Stehen bleiben», voraussetzt (Aristot. *Anal. post.* 100a 10-13 u.a.). Im *Theait.* 157b scheint sie deutlich gemeint zu sein, wohl auch im *Menon* 98a.

Anhand der Frage nach der Ursache gelingt es, den ganzen Bestand an sonderbaren und beunruhigenden Phänomenen, mit denen sich die Religion abgemüht hatte, gewissermassen zu säkularisieren. Die meteorologischen Schriften des Aristoteles und Theophrast untersuchen lange Listen meteorischer Erscheinungen, die in früheren Zeiten das Material einer religiösen Kasuistik gewesen waren; nun gilt es, für jeden einzelnen Fall eine einsehbare Ursache beizubringen.

Allerdings ist diese Transformation religiös-personaler in mechanische Kategorien nur sehr langsam erfolgt. Es ist zu wenig beachtet worden, dass eine säkularisierte mechanistische Interpretation der Himmelsphänomene in Ionien schon im frühen 7. Jhd. im Vordringen war (wie ein Gedicht des

Archilochos unwiderleglich zeigt Frg. 74d), während umgekehrt Platon dem Ankläger des Sokrates noch im Jahre 399 die Behauptung in den Mund legen konnte, wer Sonne und Mond nicht für göttliche Wesen hielte, sei ein Atheist (*Apol.* 26c-e) Die Aufklärung, die in Ionien schon im 7. und 6. Jhd. gesiegt hatte, ist in Athen erst gegen Ende des 5. Jhd. mühsam und mit begrenztem Erfolge zum Zuge gekommen. Später hat Aristoteles versucht, in seiner Kosmologie ein Gleichgewicht zwischen den religiösen Traditionen und der Ursachenforschung demokritischen Typs herzustellen und festzuhalten.

Es tritt dazu ein anderer nicht minder interessanter Gesichtspunkt. Die Frage nach der Ursache hat ihren Ort dort, wo seltene und befremdliche Erscheinungen nach einer Erklärung verlangen.

Dies ist die Welt des Fernen und Fernsten. In ihr hat der Mensch selbst nicht zu wirken; da gilt es nur, die Wirkung dieser Welt auf den Menschen so begreifbar zu machen, dass man sie nicht mehr zu fürchten braucht. Ihr steht die Welt des Nächsten gegenüber. Sie ist dem Menschen vertraut als das, was sie ist, doch in ihr muss er handeln und da gilt es, richtig zu handeln.

So könnte man der Frage: Warum ist dieses Phänomen so?, die andere Frage gegenüberstellen: Warum muss ich so handeln und nicht anders? Die aitiologische Frage liesse sich hier und dort stellen.

Doch Aristoteles entscheidet da grundsätzlich anders. Für ihn besteht der Unterschied zwischen einer ethisch neutralen Erforschung der Wirklichkeit, wie sie ist, und einer Orientierung des Handelns, das ethisch zwischen Gut und Böse wählen muss, gerade darin, dass die Theoria nur dort Episteme ist, wo sie die Frage nach der Ursache zu beantworten vermag, die Praxis aber auf diese Frage verzichten kann, wobei die Formulierung (*Nik. Ethik* 1095b 6-7 und 1098a 33-b 3) es in einem gewissen Umfang offenl lässt, ob die Frage zwar gestellt werden könnte, aber nicht gestellt zu werden braucht, oder ob sie letztlich nicht gestellt werden kann, weil sie sinnlos ist (Vgl. dazu das Schwanken in *Nik. Ethik* 1094b 11-14 und 1098a 26-32).

Im Felde des Handelns genügt das Wissen, dass man so handeln soll. Faktisch wird die Frage nach dem Warum gestellt, doch die Antwort ist gerade keine Aitiologie: Man soll handeln nicht aus persönlichem Interesse, sondern weil es so «richtig» ist im Sinne des *Kalon*, auf das bei der Beschreibung der einzelnen Tugenden immer wieder verwiesen wird. In dem *Kalon* verbirgt sich aber die Dimension der Geschichtlichkeit und der Tradition. Der Einzelne soll das tun, was seit jeher als das richtige Tun anerkannt wurde. Ein solches richtiges Tun ist der Anerkennung und des Lobes der Gesellschaft wert; doch es darf gerade nicht um des Lobes willen geleistet werden, sondern ausschliesslich, weil es richtig ist. Die Richtigkeit hat ihren Grund in sich selbst, auch wenn sie den geschichtlichen Consensus auf sich vereinigt. Der

Consensus wiederum ist von der zwingenden Beweisbarkeit der Episteme durchaus verschieden. Im Felde der theoretischen Episteme ist wahr, was immer und überall nachweisbar zu- und eintrifft; im Felde der Praxis muss es bei einer Richtigkeit und einem Consensus bleiben, der wie alle Aussagen im Raume der Geschichte immer nur eine statistische Mehrzahl der Fälle für sich in Anspruch nehmen kann.

Auch aus diesem Grunde hat in der praktischen Philosophie die Frage, nach der Ursache keinen Sinn. Was die Theoria angeht, so dürfen wir noch einmal auf Demokrit zurückgreifen und erklären, dass die Überwindung von Staunen und Angst nur dann stattfindet, wenn gezeigt wird, dass ein gegebenes Phänomen diese bestimmte Ursache hat und keine andere, — auch keine andere haben kann. Die Praxis hält sich fürs erste an eine Richtigkeit, die nur Richtigkeit ist, wenn sie ihren Grund ganz in sich selber hat; sie stützt sich zum zweiten auf einen Consensus, der seinem Wesen nach niemals eindeutig ist. Denn zu jedem geschichtlichen Consentieren gibt es Ausnahmen, die das Gewicht des Consensus vermindern. Dann wird es prinzipiell immer möglich, das so oder anders zu handeln und (wenn Ursachen angegeben werden können) für ein bestimmtes Handeln diese oder jene Ursache zu nennen.

III. Sprachanalyse

Die Welt, von der die homerischen Gedichte erzählen, ist schon für die Griechen des 7. Jhd. eine längst vergangene Welt, nicht mehr ihre eigene. Sinnvollerweise ist dann auch die Sprache, in der von jener Welt erzählt wird, keineswegs die Sprache des 7. Jhd. und überhaupt keine jemals gesprochene Sprache, sondern Kunstsprache (wie sie später Ennius, der römische Homer für sein Epos in lateinischer Sprache nachgebildet hat). Es war unvermeidlich, dass diese Sprache im Laufe der Zeit schwerer und schwerer verständlich wurde. Dies war zwar nicht der einzige, aber doch ein wesentlicher Grund dafür, dass im 5. Jhd. das Interesse für die (griechische) Sprache überhaupt und ihren Wortschatz sich thematisierte. Es galt, auch für den Alltag den korrekten Gebrauch der Wörter festzustellen, also zu bestimmen, was mit «Hund», «Pferd», «Krieg», «Tapferkeit», «Schönheit», «Freude» usw. genau gemeint war.

Zur Frage nach dem korrekten Gebrauch trat die Frage nach dem verantwortlichen Gebrauch. Es ist eine konstitutive Eigentümlichkeit der Sprache, dass sie (in der Mitte zwischen dem unkontrollierbaren Denken und dem kontrollierbaren Handeln) fast unbegrenzt manipulierbar ist und missbraucht werden kann; man kann den Bedeutungsbereich eines Wortes nach rechts

und links so weit verschieben, dass es schliesslich das Gegenteil seiner zunächst anerkannten Bedeutung meint, ganz abgesehen davon, dass viele Wörter ein erhebliches «Affektivitätspotential» besitzen, das nach Bedarf eingesetzt werden kann. So wird es dringend, massgeblich festzulegen, was die Wörter «eigentlich» bedeuten.

Damit gelangen wir zu demjenigen Problemkreis, den Aristoteles mit einer absichtsvollen Hartnäckigkeit dem Sokrates zugewiesen hat. Denn der Sokrates der ihn interessiert, ist weder derjenige des *Gorgias*, noch derjenige des *Phaidon* oder derjenige der *Politeia*, sondern ausschliesslich derjenige, der zwei Dinge entdeckt und ausgearbeitet hat: das erkennbar Allgemeine («Katholou») jenseits des wahrnehmbar Einzelnen («Kathekaston») und die Definition («Horismos») gewissermassen als eine Vermittlung zwischen dem Allgemeinen und dem Einzelnen (vgl. dazu *Metaph.* 987b 3/4, 1078b 17-18, b 30/31.

Faktisch hat sich die Sprache, — jede Sprache der Menschen — seit jeher im Medium des Allgemeinen bewegt. Denn nur dort, wo jenseits des in Zeit und Raum unabsehbar immer wieder anderen Einzelnen ein konstantes Allgemeines angesetzt werden kann, ist einerseits ein organisierter Umgang mit den Dingen der Natur und andererseits eine Verständigung mit dem anderen Menschen überhaupt möglich. Die erfahrbare Wirklichkeit zeigt immer nur Einzelnes. Protagoras hat das Experiment durchgeführt, diese Wirklichkeit als die einzige zu verstehen, derart dass das Erkennen sich auf die punktuelle Berührung eines unaufhörlich sich verändernden Erkennenden mit einem ebens unaufhörlich sich verändernden Erkennbaren reduziert; er war sich aber auch selber völlig im klaren darüber, dass unter dieser Voraussetzung weder ein technisches, auf zuverlässige Prognose angewiesenes Handeln noch eine Kommunikation durch die Sprache zustande kommen kann; denn Kommunikation beruht darauf, dass für den Partner hier und jetzt, aber auch dort und später das Wort «Baum» dasselbe bedeutet wie für mich, also ein Allgemeines.

Wird das Allgemeine (was unumgänglich ist) als ebenso wirklich begriffen wie das Einzelne, so impliziert dies die Spaltung des Ganzen der Realität in zwei Hälften: dem Allgemeinen tritt das Besondere gegenüber in der Weise, dass es einesteils ein Wissen, das Technik und Kommunikation ermöglicht, nur vom Allgemeinen gibt, andernteils aber die erfahrbare Wirklichkeit ausschliesslich Einzelnes zeigt; die Realität des Allgemeinen ist anfechtbar, kann angefochten, muss also eigens bewiesen werden, während die Realität des Besonderen evident ist. Man sagt kaum zu viel, wenn man behauptet, dass Aristoteles sein Leben lang geschwankt hat, welcher der beiden Hälften des Ganzen mehr Realität zuzubilligen sei. So ist es denn auch charakteristisch,

dass er zwar Platons Lehre von der Idee, die viel realer ist als alles wahrnehmbare Einzelne, das an der Idee partizipiert, rigoros ablehnt, sich aber nirgends verbindlich darüber äussert, welchen ontologischen Status das Allgemeine «der Apfelbaum» im Verhältnis zu den vielen einzelnen Apfelbäumen eigentlich besitzt. Dass das Allgemeine nicht neben Einzelnen steht wie bei Platon, sondern im Einzelnen «steckt», *reicht als Antwort nicht aus*. Neben Stellen, die den Realitätsgehalt des Allgemeinen auf ein Minimum reduzieren (*De an.* 402b 5-9, *Pol.* 1275a 34-37), finden sich andere, für die das Allgemeine die eigentliche Realität ist, schon weil nur es der Gegenstand einer zuverlässigen Episteme sein kann; *dass es damit der platonischen Idee ganz nahe kommt* ist nicht zu verkennen. Man wird es immerhin Aristoteles nicht anlasten dürfen dass er sich nie endgültig entschieden hat. Denn wie die Spaltung der ganzen Wirklichkeit in intelligibles Allgemeines und sensibles Besonderes ontologisch und anthropologisch zu interpretieren ist, ist wohl eine Frage, die von der Sache selbst her keine endgültige Antwort gestattet.

Mit der Entdeckung des Allgemeinen ergeben sich zwei Formen des philosophischen Wissens: das «demokritische» Wissen von den Ursachen der Erscheinungen und das «sokratische» Wissen vom Allgemeinen jenseits des Besonderen.

Die Frage nach der Ursache statuiert einen dynamischen Zusammenhang von Bewirkendem und Bewirkten. Nichts hindert, dass das Bewirkende selbst wieder ein Bewirktes ist, womit das Problem entsteht, ob die Kette des Bewirkenden und Bewirkten, also der Ursachen und Wirkungen unbegrenzt lang ist und unbegrenzt bleiben kann oder nicht. Aristoteles wird dadurch seine eigenen Voraussetzungen in eine sonderbare Position gedrängt. Um es kurz zu sagen: da er die Ewigkeit unserer gegenwärtigen Welt annimt, muss er auch «horizontal» einen Regressus in infinitum gelten lassen; seit Ewigkeit entstehen Kinder aus Eltern, die ihrerseits Kinder ihrer Eltern sind usw. Die Frage nach dem «ersten Menschen» ist für ihn sinnlos. Es gibt indessen auch eine «vertikale» Kette, die nicht ins Unbegrenzte weiterlaufen kann. Aristoteles vereinigt beide Ketten in einer Formel, die so masslos komprimiert ist, dass man sie nur als die Abbreviator einer umfassenden Theorie verstehen kann, die er in einem uns verlorenen, aber seinen Lesern leicht zugänglichen Kontext (vermutlich im Dialog *Über die Philosophie*) ausführlich entwickelt haben muss: «Der Mensch wird hervorgebracht teils durch einen Menschen, teils durch die Sonne» (*Phys.* 194b 13 u.a.)

Da repräsentiert «der Mensch» die endlose horizontale Kette, «die Sonne» dagegen die endliche vertikale. Denn die Ursache dafür, dass es auf der Erde Lebewesen gibt, die geboren werden und sterben, ist die Sonne, auf deren Einwirkung nicht bloss Sommer und Winter zurückgehen, sondern auch Leben

und Sterben. Die Bewegung der Sonne ihrerseits gehört zum System der Kreisbewegungen im supralunaren Raume. Diese Kreisbewegungen sind zwar ewig, aber nicht autonom, sondern bewirkt *durch den einen unbewegten Beweger*. Er ist die eine oberste Ursache der gesamten Wirklichkeit, die nicht er selber ist.

An diesem Punkte kann sich die Philosophie als die Frage nach den Ursachen der Erscheinungen versöhnen mit der Theologie: die Gottheit, die die von ihr geordnete Welt regiert, kann zur Konvergenz gebracht werden mit der ersten Ursache der Bewegungen der Welt.

Nicht versöhnen kann sich dagegen diese Form der Philosophie mit der Philosophie als Wissen vom Allgemeinen jenseits des Besonderen.

Doch zuvor noch eine Anmerkung. Wo nach den Ursachen der Erscheinungen gefragt wird, pflegt mehr oder weniger stillschweigend vorausgesetzt zuwerden, dass durch die entdeckte Ursache die jeweilige Erscheinung erschöpfend und ohne Rest erklärt ist. Ursache ist nur Ursache, wenn durch sie die Wirkung in allen Teilen determiniert ist. Die Philosophie als Frage nach den Ursachen führt auf den Determinismus. Jede Erscheinung ist retrospektiv durch ihre Ursachen determiniert, kann aber auch selber Ursache werden, also ihrerseits prospektiv andere Erscheinungen restlos determinieren. Die theoretische Philosophie wird sich nicht bloss damit begnügen, sondern vielmehr die Interpretation der Wirklichkeit als perfekt determiniertes System der Ursachen und Wirkungen als den Beweis dafür verstehen, *dass die Wirklichkeit die Manifestation einer vollkommenen Rationalität ist.*

Dagegen erhebt sich der Widerstand der praktischen Philosophie. Denn ethische Praxis gibt es nur, wo der Einzelne im jeweiligen Augenblick frei ist, zu handeln oder nicht zu handeln, so oder anders zu handeln; also dort, wo nach einer wiederum aristotelischen Formel der Einzelne «Ursprung seines Handelns» ist (*Nik. Eth.* 1110a 15-18 u.a.) mit der Folge, dass seine Entscheidung eine anrechenbare Leistung ist, die auf Anerkennung, Lob und Belohnung oder auf Misbilligung, Tadel oder Strafe einen Anspruch hat. Die ethische Erziehung ebenso wie die mit Zwangsmitteln ausgestatette Gesetzgebung des Staates beruhen ganz auf dieser Voraussetzung.

Das Auffallende ist nun, dass Aristoteles, soweit wir sehen, diesen Konflikt nirgends thematisiert hat. Ein im Prinzip durch Ursachen und Wirkungen lückenlos determinierter Kosmos und eine ethische Praxis, in der der Einzelne sein Handeln determiniert ohne seinerseits determiniert zu sein, d.h. in der also die Kette der Ursachen und Wirkungen unterbrochen wird, und zwar immer wieder durch jeden Einzelnen, stehen nahezu unverbunden neben einander. Es gibt nur einen markanten Berührungspunkt, der freilich das Problem nicht vereinfacht. Im Kosmos endet, wie wir sagen, die Kette der

Ursachen und Wirkungen beim ersten unbewegten Beweger, der selber nur noch Ursache ist und nicht mehr Wirkung. Beim Menschen nun geht alles Handeln (und insofern alle Bewegung) auch auf einen unbewegten Beweger zurück. Denn *die Seele* setzt zwar in Bewegung, ist aber selber unbewegt; dies ergibt sich mit der nötigen Deutlichkeit aus *De an.* 405b 31-406a 2, 408a 34 - b 18. Die Konstruktion als solche ist kühn. Doch wie sich der kosmische unbewegte Beweger, der unbewegte Beweger in jedem einzelnen Menschen und schliesslich die Formel der Ethik, dass der Mensch der «Ursprung seines Handelns» ist, konkret zu einander verhalten, wird nicht expliziert. Man ahnt ein geschlossenes System, in dem der kosmische und der menschliche Geist einander entsprechen, doch greifbar wird dieses System nirgends.

Kehren wir nur zurück zur Philosophie als Wissen vom Allgemeinen jenseits des Besonderen. Es gibt das erste Allgemeine jenseits des rein Besonderen («der Apfelbaum» als das Allgemeine zahlloser einander ähnlicher Apfelbäume). Dahinter steht ein noch Allgemeineres («der Baum» überhaupt), und hinter diesem wieder ein anderes («die Pflanze» überhaupt). Es ergibt sich ein Aufstieg zu immer Allgemeinerem bis zu einem letzten Allgemeinsten des «Vorhandenseins» überhaupt.

Wenn wir etwas grob formulieren, so spitzt sich die Frage nach der Ursache zu auf die eine oberste Ursache; die Frage nach dem Allgemeinen dagegen verbreitert sich immer mehr bis zu der umfassenden Breite, die Alles, was überhaupt vorhanden ist, in sich schliesst.

Damit entsteht ein statisches Ordnungssystem. Es kann ihm derselbe Vorwurf gemacht werden, den Aristoteles gegen die platonische Idee anführt. Das Allgemeine bewirkt nichts. Sein Verhältnis zum Besonderen kann nur willkürlich zum Verhältnis zwischen Ursache und Wirkung umgeformt werden. Das Allgemeinste wird zwar mit Notwendigkeit der Gegenstand der höchsten *Episteme* im strengen Sinne werden, und diese *Episteme* wird *die Modalitäten des reinen Vorhandenseins* untersuchen (also die zehn Kategorien, so wie die Relation von Potentialität und Aktualität, von Materie und Form, —die ja nur durch eine bedenkliche Überdrehung des Begriffs der Ursache in die Liste der vier Ursachen hineingeraten ist), doch von einer solchen Episteme führt keine Brücke zur Theologie. Die Gottheit mit dem allgemeinsten «Vorhandensein» zu identifizieren ist vollkommen ausgeschlossen.

Dass das Allgemeine zugleich das Dauerhafte ist und das Vorhandensein dem entsprechend das Dauerhafteste, hilft nicht weiter, es sei denn, man eliminiere aus dem Begriff der Gottheit zuvor Alles, was sie auch und gerade im philosophischen Sinne zur Gottheit macht: nicht die gegenständlichste aller gegenständlichen, sondern die personalste aller personalen Realitäten zu sein (wobei es sich von selbst versteht, dass der Schluss vom Gegenstand, mit dem

der Mensch hantiert, auf die Gottheit genau so sehr und so wenig «anthropomorph» ist wie der Schluss vom hantierenden Menschen selber; das als solches Unbegreifbare kann entweder in der Analogie zum manipulierenden Menschen oder zum manipulierbaren Gegenstand begreifbar gemacht werden). So sind die Frage nach den Ursachen und diejenige nach dem Allgemeinen letzten Endes mit einander inkommensurabel. Aristoteles hat versucht, sie zusammenzuzwingen, wie schon das erste Kapitel der Metaph. zeigt (und durch die ganze Metaphysik hindurch wird bald die eine, bald die andere Frage gestellt). Er stellt zunächst dar, wie aus einer Summe einzelner empirischer Data durch einen Sprung das Allgemeine erreicht werden kann, das sich nun als der Gegenstand der Episteme und über diese hinaus der Sophia erweist 980b 28-981a 27). Dann aber wechselt unerwartet die Perspektive. Plötzlich unetrscheiden sich Techne und Empirie nicht mehr dadurch, dass jene dem Allgemeinen, diese dem Besonderen zugewandt ist, sondern dadurch, dass jene die Ursachen kennt, diese nicht. Dass die Relation des Allgemeinen zum Besonderen eine andere ist als diejenige der Ursache zur Wirkung, wird übersehen und wenn die Wahrnehmung unbestrittenermassen das Allgemeine nicht zu Gesicht bekommt, so ist es umgekehrt etwas verwegen, zu behaupten, die Wahrnehmung könne nicht feststellen, warum das Feuer heiss ist (981b 10-13); es gibt auch für Aristotelen zahlreiche Erscheinungen, deren Ursachen durch Beobachtung ausfindig zu machen sind. Doch es ist augenscheinlich seine Absicht, «Ursache» und «Allgemeines» einander so nahe als möglich zu rücken, was ohne arge Gewaltsamkeit nicht möglich ist.

Immerhin stehen Ursachenforschung und Wissen vom Allgemeinen in zwei Punkten vor ähnlichen Problemen.

Ursachen und Wirkungen konstituieren ein dynamisches, Allgemeines und Besonderes, ein statisches System. Jedem Stück Wirklichkeit kann in jedem der Systeme ein bestimmter Platz zugewiesen werden: es ist determiniert hier als Ursache von a und Wirkung von b, dort als ein Allgemeines demnächst untergeordneten Besonderen gegenüber und als Besonderes demnächst übergeordneten Allgemeinen gegenüber. Beobachtung und Raisonnement leisten diese Determination.

In jedem der beiden Systeme gibt es eine Ausnahme. Die erste Ursache, die nur noch Ursache und nicht mehr Wirkung ist, und das allgemeinste Allgemeine stehen an der Grenze des Systems. Man könnte sagen, dass sie gar nicht mehr zum System gehören, sondern dass hier und dort das gesamte System an ihnen hängt. Man darf sich dazu an Aristoteles *Metaph.* 1072b 13/14 und *De coelo* 279a 28-30 erinnern.

Daraus ergibt sich, dass das Wissen von den Realitäten innerhalb des Systems einen anderen Charakter haben wird, als das Wissen von den Realitä-

ten an der Grenze oder jenseits des Systemes. Das Wissen vom Ursprung, der tendenziell immer einer ist, ist vershieden vom Wissen von dem Vielen, das vom Ursprung herkommt bzw. ihm nachgeordnet ist. Es entsteht eine Hierarchie der Weisen des Wissens, durchkonstruiert zuerst bei Platon *Rep.* 509d-511e (die Frage, wie weit stillschweigend Vorarbeiten Demokrits benutzt sind, kann hier nicht verfolgt werden), angedeutet bei Aristoteles *Nik. Eth.* 6,6 (*Episteme betrifft das im Raume des Systems Beweisbare, Nous* die nicht mehr beweisbaren Prinzipien, an denen das System hängt), ausgeführt in dem eindrucksvollen Kapitel An. post. 2,19.

Am Anfang steht die unmittelbare Wahrhehmung des Besonderen. Es folgt die aus der Erinnerung an viele Einzeldata resultierende Empeiria. Von der Empeiria her kann der Sprung zum Allgemeinen der Episteme vollzogen werden. Diese ist im Gegensatz zur Empeiria kein flottierendes, sondern ein stillgestelltes Wissen, wie dies die Etymologie anzuzeigen scheint. Jenseits der (durch Syllogismos und Diairesis) gesicherten Episteme beginnt die Region des Nous, der es mit den Prinzipien zu tun hat, konkret mit dem absoluten «Noῦς ἑαυτὸν νοῶν», von dem *Metaph.* Λ 6-10 handelt.

Die Wissensweise dieses Nous kann nur in den Kategorien der Sinneswahrnehmung beschrieben werden. Bemerkenswerterweise sind es lediglich drei der Sinneswahrnehmungen, die ins Spiel gebracht werden, in erster Linie das Sehen (dann wird der Umgang mit dem Ursprung ein geistiges Sehen, Theoria, Intuitio), in zweiter Linie das Berühren. Wie weit Aristoteles selber such vom Schmecken gesprochen hat, das bekanntlich später in der christlichen Theologie eine erstaunliche Rolle gespielt hat, lässt sich nicht mehr feststellen (zu beachten bleiben Stellen wie *Nik. Eth.* 1176b 19 oder das, schlecht formulierte, 1179b 15/16.

Unbequem ist es allerdings, dass Aristoteles die besondere Relation, die zwischen dem menschlichen und dem absoluten Nous besteht und die eine Relation des geistigen Anschauens ist (dass aus ihr unter bestimmten Voraussetzungen Mystik werden konnte, verwundert nicht) anscheinend unbedenklich mit der Relation des Denkens zur ersten Ursache aller Erscheinungen und der Relation zum allgemeinsten Vorhandensein identifiziert hat. Natürlich kann man all dies Ursprünge nennen: den absoluten Nous und unbewegten Beweger, im Hinblick auf den die Welt in ewiger Bewegung ist, dann die letzte Ursache aller Erscheinungen, endlich das allgemeinste Vorhandensein, von dem her der Weg in Stufen bis zum untersten Allgemeinen unmittelbar an der Grenze des nur noch Besonderen hinabführt. Doch den Verdacht, dass wir es mit verschiedenen Fassungen des Ursprungs zu tun haben, die mit einander inkommensurabel sind und denen auch verschiedene und miteinander inkom-

mensurable Weisen des Erkennens entsprechen müssen, kann man nicht unterdrücken.

Das andere Problem, das sich sowohl der Ursachenforschung wie auch dem Wissen vom Allgemeinen stellt, ist das folgende.

Es wurde schon dargelegt, dass die theoretischen Wissenschaften sich von der praktischen dadursch untercheiden, dass bei jenen das Wissen sich als Einsicht in die Ursachen der Erscheinungen konstituiert, wogegen in der Praxis die Frage nach den Ursachen nicht nur überflüssig, sondern vielleicht sogar sinnlos ist.

Gewissermassen dramatischer ist der Konflikt zwischen Theorie und Praxis im Felde des Wissens vom Allgemeinen.

Die Realität, so wurde gesagt, ist ein Ganzes, das sich (für den Menschen) zwangsläufig in Allgemeines und Besonderes spaltet. Nun gilt die Regel, dass im Gesamtbereich der aussermenschlichen Natur der handelnde und denkende Mensch sich mit dem Allgemeinen begnügen und das Besondere vernachlässigen kann. Da gilt unerschütterlich der Satz des Aristoteles, dass es vom Besonderen keine Episteme geben kann (etwa *Rhet.* 1356b 32/33; aequivalent ist der Satz, dass es vom Grenzenlosen kaun wissen gibt: *Phys.* 187b 8). Was hingegen den Bereich des Menschen selber angeht, ist es unmöglich, das Besondere zu vernachlässigen: dies nicht nur, weil der Einzelne nicht leicht bereit sein wird, sich auf die Funktionen eines Exemplars der Gattung Mensch reduzieren zu lassen, sondern auch und vor allem, weil der Mensch primär ein handelnder ist und jedes Handeln auf das Besondere zielt. Handeln gibt es nur hier und jetzt.

Dies bedeutet fürs erste, dass die orientierende Leistung des Wissens vom Allgemeinen sich (pedantisch gesprochen) niemals auf das Ganze, sondern immer nur auf die Hälfte des Ganzen erstreckt. Es liefert dem Handeln den allgemeinen Rahmen. In dieser Begrenzung kann es sehr wohl durchsystematisiert werden. Ich erinnere daran, dass etwa die Ankündigung des Aristoteles *Nik. Ethik* 1115a 5, aufzeigen zu wollen, wieviele Tugenden es gibt, impliziert, dass er ein zahlenmässig determiniertes System von Tugenden im Sinne hat (dass im Laufe der Umarbeitungen, die der Text erfahren hat, dieses System unkenntlich geworden ist, ist eine andere Sache); und in *Rhet.* 1369a 5-7 werden ausdrücklich die sieben Motive aufgezählt, auf die sämtliches menschliches Handeln sich zurückführen lässt. Weiterhin weist in *Nik. Ethik* 1131a 5-9 die Liste der sieben Heimtückeverbrechen und der sieben Gewaltverbrechen darauf hin, dass jede Gesetzgebung es notwendigerweise mit dem Allgemeinen und nur dem Allgemeinen zu tun hat. Wie ich mich hier und jetzt zu entscheiden habe, darüber vermag weder das Wissen vom Allgemeinen noch ein Gesetz etwas zu sagen.

Bedeutet dies nun, dass ich im Augenblick der Entscheidung ganz allein und auf mich selbst gestellt bin? Aristoteles scheint zuweilen dies zu meinen, wenn er erklärt, beim Handeln komme es ausschliesslich auf den *Kairos* an, der seinem Wesen nach nicht verallgemeinerungsfähig ist (*Nik. Ethik* 1104a 8/9, 1110a 13/14). Doch von diesem Grenz-formulierungen abgesehen gibt es für ihn Möglichkeiten der Orientierung, die zwischen dem Allgemeinen und dem Besonderen sozusagen in der Mitte liegen. Wenn es die Polarität Allgemeines: Besonderes ist, die den Umgang des Menschen mit der Natur charakterisiert, so ist der Bereich *des Weder-Allgemeinen-Noch-Besonderen der Bereich der Geschichte.* Die Geschichte ist ein Kontinuum auf Grund der Aehnlichkeit die alle geschichtlichen Entscheidungen miteinander verknüpft. Mögen die zeitlichen Abstände gross oder gering sein, in jedem Falle gilt, dass zwei Entscheidungen unter einander weder *so identisch* sein können, dass sie auswechselbar wären, *noch so verschieden,* dass sie einander nichts angingen. Zur Kategorie der Aehnlichkeit tritt diejenige der Vorbildlichkeit und Autorität. Dass Autorität qualitativ etwas vollkommen anderes ist als repressive Gewalt, ist eine banale Feststellung, muss aber doch immer wieder betont werden; es besteht im modernen Denken zuweilen ein Interesse daran, die Autorität, die der Einzelne nicht erstrebt, sondern von vorne herein besitzt, und die dann am reinsten wirken, wenn sie gar nicht wirken will, auf Gewalt zu reduzieren und damit als geschichtliche Grösse eigener Art verschwinden zu machen. Bei Aristoteles nun wird sich das Handeln von dem Punkte an, an dem das Allgemeine und das Gesetz stehen bleiben müssen, durch das geschichtliche Vorbild orientieren lassen können. Man soll also so handeln, wie in einer vergleichbaren Situation der vorbildliche Einzelne, den Aristoteles den *Phronimos* oder den *Spoudaios* nennt, gehandelt hat oder handeln würde: *niemals genau gleich,* wie ich zu handeln haben werde, aber ähnlich (Hauptstellen sind (*Nik. Ethik* 1099a 22-24, 1105b 5-9, 1107a 1/2, 1113a 29-33, 1176a 15-19). Zu folgern ist etwas überaus Wichtiges.

Aehnlichkeit, Autorität und Vorbildlichkeit sind Grössen, über die sich nicht reden lässt wie über geometrische Lehrsätze. An ihnen kann nichts zwingend bewiesen werden, und es ist auch nicht möglich, den Anderen so über sie zu belehren wie man ihn über einen geometrischen Lehrsatz belehrt. Es gibt also in diesem Felde keine Episteme, und die Kommunikation geschieht nicht durch Belehren (*Didaskein*), sondern durch Überzeugen (*Peithein*). So scheint schon der Sophist Gorgias das politische Wissen von den mathematischen Wissenschaften unterschieden zu haben. Platon in *Gorgias* bekämft allerdings diese Distinktion; für ihn muss auch das politische Wissen mathematisierbar sein. Aristoteles wiederum hat dieses Postulat Platons als phantastisch bezeichnet und *ist zur Position des Gorgias zurück-*

gekehrt (allerdings auf Grund einer Anthropologie, die noch nicht diejenige Gorgias gewesen sein wird, und von der später noch die Rede sein muss). Man darf hier seine lapidare, nicht immer richtig interpretierte Formel zitieren: Man wird weder vom Mathematiker blosse Probabilitäten entgegennehmen, noch vom Politiker fordern, dass er seine Thesen mit mathematischer Stringenz beweise (*Nik. Ethik* 1094b 25-27).

Auf das Ganze gesehen scheint etwas anderes noch wichtiger zu sein. Ich skizziere es und greife damit etwas vor. Vorschriften, die das Zusammenleben der Menschen ordnen, hat es seit jeher gegeben. Im vorphilosophischen Bereich werden sie locker aneinander gereiht und sind prinzipiell geschichtlich begründet. Weil sie seit jeher befolgt worden sind und weil insbesonders vorbildliche Gestalten der Vergangenheit sie befolgt haben, sind sie verpflichtend. Dann kommt die Philosophie und erhebt den Anspruch, ein System der ethischen Vorschriften zu konstruieren, das schlechthin, also immer und überall richtig ist, weil es aus der konstanten Natur des Menschen überhaupt abgeleitet ist. Wir werden von solchen Systemen nachher sprechen. In einem sozusagen dritten Gang werden die Grenzen des Systems sichtbar. Sein Gegenstand ist das Allgemeine; der Handelnde aber bedarf der Orientierung im Besonderen. So kehrt das philosophische Denken selber mit innerer Notwendigkeit zu der vorphilosophischen Form der Vorbildethik zurück. Sokrates, dann Pythagoras werden vorbildlich durch ihren Lebenswandel wie durch ihren Tod (vgl. etwa Diog. Laert. 2, 76), später wird ausdrücklich empfohlen, sich an Persönnlichkeiten wie Epikur oder Zenon von Kition zu orientieren. Die Biographien werden wichtig, ebenso die Apophthegmata-Sammlungen. Von Sokrates, Aristippos, Diogenes dürfte es schon zu Beginn des 3. Jhd. v. Chr. umfangreiche Apophthegmata-Sammlungen gegeben haben, in denen die Reaktion eines vorbildlichen Menschen auf die verschiedensten Situationen vorgeführt wird.

Auf das Wissen vom Allgemeinen und auf das das Allgemeine repräsentierende Gesetz kann allerdings unter keinen Umständen verzichtet werden. Da behält eine Überlegung ihr Gewicht, die Aristoteles mehrfach und mit grossem Nachdruck vorträgt: das Allgemeine erfasst nicht nur das gegenwärtig Besondere, es ist auch dem Druck, den alles gegenwärtig Besondere ausübt, nicht ausgezetzt auch der vorbildliche Mensch bleibt ein Mensch, dauernd gefährdet durch seine persönlichen und augenblicklichen Interessen und Affekte. So wagt Aristoteles geradezu den Satz: «Wo das Gesetz regiert, scheinen Gott und der Nous allein zu regieren; wer den Menschen regieren lässt, nimmt auch das Tier dazu. Denn solcher Art ist die Begierde, und die Leidenschaft korrumpiert auch die besten Menschen. Das Gesetz aber ist *Nous ohne Affekt* (*Pol.* 1287a 28-32; dazu 1272b 5-7, 1281a 34-36, *Rhet.* 1354a

33 - b 11). Man sieht die Konfiguration: das Gesetz ist interesselos, aber allgemein, — interesselos um den Preis, dass es im Allgemeinen verbleibt; der beratende, lenkende, vorbildliche Mensch ist beim Besonderen, aber stets durch das Interesse verführbar. Es ist die klassische geschichtliche Situation, in der man nur Eines ohne das Andere, niemals beides zugleich haben kann.

Sokrates hat indessen nach Aristoteles nicht nur das Allgemeine entdeckt, sondern auch mit der definitorischen Frage begonnen. Die Antwort auf die Frage: «Was ist der Apfelbaum, das Pferd, der Frosch?» gestattet es, ein System der Arten und Gattungen der Pflanzen und Tiere, allgemeiner der Lebewesen überhaupt aufzubauen, das in seinen grossen Zügen bis heute brauchbar geblieben ist. Dass das Denken der neueren Zeit daran interessiert ist, die statischen Systeme der aristotelischen Zoologie und der theophrastischen Botanik in dynamische Systeme dadurch zu verwandeln, dass angenommen wird, dass die Arten sich auseinander entwickelt haben, verändert das Gesamtbild nicht wesentlich. Man wird nicht übersehen, dass Aristoteles und Theophrast so weit als irgend möglich gleitende Übergänge angesetzt, also Zwischenformen zwischen Pflanzen und Tieren, zwischen Wassertieren, Landtieren und Vögeln eingelegt haben; umgekehrt ist sich soweit ich sehe, die moderne Forschung bewusst, dass es mit Evolution allein (die automatische Selektion des Lebensfähigen, wie sie zuerst Empedokles gelehrt hat, inbegriffen) nicht getan ist; so hat sie das Prinzip der Evolution durch dasjenige der Mutation ergänzt, also durch die Möglichkeit des Auftretens von Neuem, das vom Gegebenen nicht abgeleitet werden kann, also dem Gegebenen gegenüber ein irreduktibel Anderes ist.

Wichtiger ist im gegenwärtigen Kontext allerdings etwas anderes.

Die Frage nach dem Allgemeinen mündet ein in die Frage nach dem definierbaren Wesen aller Dinge. Die Frage nach der Ursache kann sich präzisieren zur Frage: «Welche sind die Voraussetzungen, unter denen ein bestimmter beobachtbarer Prozess abläuft, — abzulaufen pflegt, — immer wieder und mit Notwendigkeit ablaufen muss?» Neben die Frage nach dem Was tritt die Frage nach dem Wie. Es entsteht das, was man das *Naturgesetz* genannt hat. Beide Fragen sind als solche gleich legitim. Wenn modernes Denken in der Regel die Frage nach dem Was als uninteressant abgeschoben hat, so hängt dies daran, dass die Frage nach dem Wie den Weg zur technischen Aktivität eröffnet, was die Frage nach dem Was nicht vermag. Sind die allgemeinen Voraussetzungen eines Prozesses geklärt, so wird es möglich, die Voraussetzungen künstlich zu schaffen, den Prozess künstlich, also nach dem Belieben des Menschen ablaufen zu lassen. Die Antike kennt dies im Prinzip natürlich auch. Die Beobachtung, dass Holz auf dem Wasser schwimmt, führt zum

Schiffbau und die Beobachtung, dass heftige Reibung Hitze und Feuer erzeugt, kann dazu ausgewertet werden, solche Reibung künstlich, also beliebig oft zu erzeugen. Dies ist die Basis aller Technik. Dass sie «die Natur nachahmt», ist eine These schon Demokrits, dann des Aristoteles; dass diese Nachahmung sich in der Antike in engen Grenzen hielt, ist ein Problem für sich. Da wirken viele Faktoren zusammen, zunächst das geringe Interesse der Griechen (und der mediterranen Völker überhaupt?) an der Modifikation der Lebensbedingungen durch Technik, dann die eigentümliche Stellung der Mathematik, die eine autonome spekulative Wissenschaft bleibt und nur selten als ein Mittel der Interpretation beobachtbarer Vorgänge eingesetzt wird. Vieles erklärt sich von den zwei Thesen her, dass es einerseits überflüssig ist, an das alltäglich Vertraute Fragen zu stellen, und dass es andererseits als subaltern gilt, sich um zahlenmässige Exaktheit in der Beschreibung empirischer Tatsachen zu bemühen. Jeder Interpret antiker Historiker ist mit dem (für uns) unerfreulichen Phänomen konfrontiert, dass der Historiker (Herodot, Thukydides, Polybios u.a.), über Bevölkerungszahlen, Heeresstärken, Verluste an Toten in einer Schlacht u.dgl. bestens informiert ist, aber es vornehm verschmäht, genaue Zahlen zu nennen. Dieser im Felde der Geschichte evidente Befund lässt weitgehende Schlüsse auf den Umgang mit den Naturphänomenen zu (vgl. Arist. *Metaph.* 995a 12).

Zum Abschluss dieses Kapitels sei zusammenfassend festgestellt, dass zum mindesten Aristoteles zwei Typen zwingender Richtigkeit scharf unterscheidet.

Es gibt einmal die Evidenz (*Enargeia*), die in Frage zu stellen absurd ist. Evident sind die Data der Sinneswahrnehmungen, die als solche für Aristoteles wie für Epikur (*beide gegen Platon*) uneingeschränkt zuverlässig sind. Es ist diejenige Evidenz, mit der jeder Mensch im täglichen Leben rechnet. Ihr steht gegenüber die *Evidenz* der Ursprünge, des Ursprungs. Hier bleibt Aristoteles, ohne dies zu thematisieren, bei der Position Platons. Das «Schauen» des Urspurngs hat zwar seine Evidenz, doch dieses Schauen gelingt nur dem, der «das geistige Auge» besitzt, bzw. der weiss oder darauf aufmerksam gemacht worden ist, dass er es besitzt. Wer dieses *Omma tes Psyches* (Plat. *Rep.* 533d) nicht betätigt, sieht auch nichts. Für spätere Zeiten repräsentiert die Evidenz der Sinnesdata das schlechthin *exoterische*, die Evidenz der Prinzipien das schlechthin *esoterische Wissen*. Abgesondert von beiden in der Zone zwischen beiden Evidenzen herrscht der zwingende Beweis in seinen beiden Aspekten, dem *Syllogismos* und der Dihairesis. Da begegnen wir derjenigen Ananke, die zuerst im Gedicht des Parmenides in Erscheinung getreten ist, dort in der elementaren Form der exhaustiven Trichotomie: Es kann nur (A) Seiendes geben oder (B) Nichtseiendes oder (C) entweder Sowohl

Seiendes wie auch Nichtseiendes oder Weder Seiendes noch Nichtseiendes. In diese Möglichkeiten ist mit absoluter Notwendigkeit Alles eingeschlossen.

Jenseits der Evidenzen und der zwingenden Beweisbarkeiten gibt es bloss die Probabilität. Dass es im Felde des ethischen und politischen Handelns nichts als Probabilitäten gibt, registriert Aristoteles mit spürbarem Bedauern. Denn da verfällt er jenem Kurzschluss, den schon vor ihm Platon und nach ihm zahllose Philosophen begangen haben, dass das methodisch exakteste Wissen zugleich auch das sachlich relevanteste Wissen sein müsse. Dies sagt *De an.* 402a 1-4 ausdrücklich, und wenn Platon auf Grund des Kurzschlusses nicht gezögert hat, eine Ethik more mathematico zu entwerfen, so haben wir sogar bei Aristoteles in der *Nik. Ethik* eine absonderliche Spur dieses Postulates. Es ist die berühmte *Mesotes*-Lehre, die in einer ersten an medizinischer Empirie orientierten Fassung 1104a 11-27 vorgetragen wird, dann in einer zweiten mathematisierten Fassung 1106a 26-b 28. Da versteigt er sich bis zu der Formel, dass die ethische Tugend exakter bestimmbar sei als jede Techne (1106b 14/15). Konkret sieht die Sache allerdings folgendermassen aus. Zweifellos lässt sich die geometrische Mitte einer durch zwei Endpunkte begrenzten Linie exakt bestimmen. Doch wo die Endpunkte das Zuviel oder Zuwenig eines ethischen Verhaltens sind, gibt es nur die Mitte (1106b 7) «πρὸς ἡμᾶς». Für jeden Einzelnen ist etwa die Mitte als Tapferkeit eine andere, da jeder seine individuelle Disposition zur Aengstlichkeit oder zur Tollkühnheit besitzt. Damit aber reduziert sich die anspruchsvolle Mesotes auf die alte Lebensregel «Alles mit Mass», die jeder beliebigen Situation angepasst werden kann. Die mathematische Exaktheit der Mesotes-Lehre ist damit als ein blosser Schein erwiesen.

Überwunden ist aber damit der Kurzschluss nicht. Die ethisch-politische Praxis bleibt ein Bereich minderen Ranges, weil sie jene (logisch-mathematische) Exaktheit nicht erreicht, durch die die Theoria vor allem in ihrem vornehmsten Abschnitt, der Erforschung der supralunaren Welt ausgezeichnet ist. *Metaph.* 1073b 3-8 stellt ausdrücklich fest, dass unter den mathematischen Wissenschaften die Astronomie «der Philosophie» am nächsten verwandt ist, dem Gegenstand wie der Exaktheit ihrer Methode nach (vgl. 1073b 16/17).

Aristoteles hat es nie gewagt, den umgekehrten Weg zu gehen und zwischen Methode und Sache nicht eine direkte, sondern eine umgekehrte Proportion zu statuieren: was für unser Selbstverständnis als Menschen entscheidend ist, ist gerade am wenigsten exakt zu bestimmen; das Wichtigste ist das am *wenigsten* Beweisbare, — und umgekehrt. Das griechische Denken hatte ein gewisses Gespür dafür insofern als es, wie soeben bemerkt, das Streben nach mathematischer Präzision in allen Dingen als ordinär empfand. Umgekehrt jedoch hat sich schon Anaximander durch die Transparenz mathematischer

Relationen faszinieren lassen; die Faszination hat zweifellos mit dem Ausbau des mathematischen Quadriviums, das der Sophist Hippias von Elis zwar nicht geschaffen, aber popularisiert hat (Plat. *Prot.* 318e), am Ende des 5. Jhd. einen Höhepunkt erreicht. Für Platon, Speusippos und Xenokrates ist dieses Quadrivium die unumgängliche Vorschule zur Dialektik. Misstrauen gegen die Mathematisierbarkeit aller Dinge scheint zuerst Protagoras geäussert zu haben; von ihm ist möglicherweise Demokrit, sicher aber Epikur beeinflusst. Aristoteles belässt zwar dem Qaudrivium seinen Platz, polemisiert aber unermüdlich gegen den Anspruch der Akademie, den mathematischen Dingen einen eigenen ontologischen Status zuzubilligen. Doch bis zu der Formel, dass die wichtigsten Probleme die *nicht* mathematisierbaren (und *nicht* logisierbaren) sind, — umgekehrt, hat, soweit ich sehe, kein griechischer Philosoph vorzudringen gewagt.

IV. Systemkonstruktion

Vorschriften, die die Beziehungen der Menschen untereinander ordnen, hat es gegeben, seitdem es Menschen und menschliche Gesellschaft gibt. Sie gehen den Einzelnen unmittelbar an, und dies während seines ganzen Lebens. In frühen Zeiten bilden sie, wie schon bemerkt, lockere Reihen, die zwischen ethischen Geboten im strengen Sinne und blossen Anstandsregeln kaum einen Unterschied machen und nur in Umrissen auf das Bild eines vollkommen untadeligen Menschen hin konvergieren; dass für die verschiedenen Stände innerhalb einer gegebenen Gesellschaft verschiedene Vorschriften gelten, ist selbstverständlich. Legitimiert sind alle Vorschriften durch die geschichtliche Tradition, zuweilen und in bestimmten Fällen, aber längst nicht immer, geheiligt durch den Willen einer Gottheit. Die Griechen sind sich im klaren darüber gewesen, dass das, was man dem anderen Menschen schuldig ist (das «δίκαιον»), etwas anderes ist als das, was man der Gottheit schuldet (das «ὅσιον»), Grenzfälle vorbehalten.

Eine solche Tradition, die den Einzelnen von Kindheit an bindet, ist nicht leicht anzugreifen; in einem gewissen Sinne ist sie überhaupt unangreifbar; sie erfüllt zwar keine der Forderungen der Rationalität, beansprucht aber für sich, dass ohne sie ein Leben in der Gesellschaft unmöglich ist.

Die Geschichte kennt von der Antike an das Phänomen, dass derselbe Mensch die extravagantesten Thesen entwerfen und zugleich im Alltag sich gewissenhaft an die traditionellen Regeln und Vorschriften im Ungang mit den anderen Menschen halten kann.

Immerhin treten vom Beginn des 5. Jhd. an in Griechenland mindestens

zwei Richtungen des Denkens auf, die der traditionellen Ethik hart zusetzen und ihr Stück um Stück ihre Legitimation entziehen.

Eine *erste* ergibt sich aus einem Charakterzug, der die Griechen von allen ihren Nachbarn unterscheidet. Ägypter, Perser, Israeliten, Römer haben sich selber immer als ein auserwähltes Volk verstanden, das allein den richtigen Weg des Umgangs mit den Menschen und Göttern kennt und dazu berufen ist, die anderen Völker auf diesen Weg zu führen. Die Griechen haben natürlich gewusst dass sie anders sind als die anderen, vor allem in dem, was man ihr demokratisches Ethos nennen mag, dann auch im Glauben an die Menschengestaltigkeit der Götter. Doch gerade solche Dinge haben sie nie propagiert. Sie haben zur Kenntnis genommen, dass die Anderen anders sind, nicht wesentlich besser aber auch nicht wesentlich schlechter als sie selbst. Sie haben sich selbt als ein Volk unter vielen Völkern begriffen, und als ein militärisch schwaches Volk, das gezwungen war, seine physische Ohnmacht durch geistige Qualitäten wettzumachen. Mit Nachbarvölkern wie den Lydern und Aegyptern haben sie in erstaunlicher Unbefangenheit verkehrt, und vor allem mit einem nahezu unbegrenzten Interesse für den Anderen als Anderen. Die Griechen allein haben Reisen unternommen ausschliesslich um zu wissen, wie es in anderen Ländern aussieht und bei anderen Menschen zugeht. So haben sie die Wissenschaft der Ethnologie geschafft.

Das entscheidende ist indessen dies. Von der Bereitschaft anzuerkennen, dass fremde Völker das Recht auf ihre eigenen Sitten und Überzeugungen haben, ist der Weg nicht mehr weit zu der Folgerung, dass eine begründbare Richtigkeit im Felde der ethischen Vorschriften und Anstandsregeln überhaupt nicht existiert und dass das Gebot, man dürfe die eigenen Eltern nicht töten, genau so verbindlich und unverbindlich ist wie das entgegengesetzte Gebot, man solle die Eltern töten, wenn sie ein bestimmtes Alter erreicht hätten. Damit droht alles in den Bereich der Beliebigkeit abzugleiten.

Zwei Momente treten dazu, die diese Tendenz kräftig befördern.

Wo das herrscht, was ich das demokratische *Ethos* nannte, pflegen Streitigkeiten vor dem Richter erledigt zu werden und nicht durch den Machtspruch eines Fürsten. Man diskutiert vor Gericht, und es liegt nahe, die Möglichkeit durchzuexperimentieren, dass derjenige, der scheinbar im Recht ist, in Wahrheit unrecht hat und umgekehrt.

Und endlich kommt in Athen das Drama als Kunstwerk dazu. Das Drama, Tragödie wie Komödie, steht und fällt mit der Annahme, dass beide Partner recht haben können. Dies beginnt, streng genommen schon in der homerischen *Ilias*. Denn wer hat da Recht, die Griechen oder die Troer? Die Griechen fühlen sich durch den Raub der Helena bitter gekränkt und führen Krieg gegen die Polis, in der der Verführer zuhause ist. Die Troer kämpfen

um ihr Leben, und dass zu guter Letzt Hektor der reinere Held ist als Achilleus, ist kaum zu bestreiten. Blicken wir auf die streitenden Brüder in den *Sieben gegen Theben* des Aischylos, so hat Eteokles recht, der seine Vaterstadt verteidigen will, und Polyneikes hat auch recht, der sich die demütigende Zurücksetzung durch den Bruder nicht gefallen lässt.

Alles drängt auf die These hin, dass es schlechthin keine Tat gibt, die nicht mit ausreichenden Argumenten gerechtfertigt werden könnte.

Das *zweite* Moment ist der Wandel im Begriff der ethischen Verantwortung. Für archaisches Denken (um es so zu sagen) zählt allein die begangene Tat. Ein Mann ist erschlagen worden. Die Ordnung ist gestört, und der Sinn der Strafe ist einzig der, die Ordnung wieder herzustellen, was nur dadurch geschehen kann, dass das Gewicht der Tat durch eine genau gleichgewichtige Sühne neutralisiert wird; dann kann das Leben weitergehen.

Es kommt indessen der Augenblick, in dem die Absicht und die Gesinnung des Täters über die Qualifikation der Tat entscheidet. Dass ein geplanter Mord etwas anderes ist als ein versehentlicher Totschlag, hat man immer gewusst. Doch man fragt entweder (nur) nach dem Geschehen, das die Ordnung verletzte oder (nur) nach dem Täter, der aus mörderischer Gesinnung gehandelt haben kann oder nicht. Es kommt dazu das Problem, das, wie ein Text des Aristoteles (*Rhetorik* 1364a 19-23) zeigt, noch im 4. Jhd. Lebhaft diskutiert wurde: Was macht einen Menschen schuldig, die böse Absicht oder die vollbrachte Tat? Beide Möglichkeiten lassen sich, wie Aristoteles an anderer Stelle andeutet, mit gleich guten Gründen verteidigen. Es kann durchaus sein, dass die sichtbare Tat nur teilweise oder vielleicht gar nicht der Absicht des Täters entspricht; umgekehrt ist es ebenso leicht, den Anderen über seine Absicht zu täuschen, wie es schwierig ist, dem Anderen seine wirkliche Absicht glaubhaft zu machen. Es ist seit jeher möglich gewesen, dem Handelnden nachzuweisen, dass die Absicht seines Handelns eine ganz andere ist als diejenige, die er zu verfolgen vorgibt oder selber zu verfolgen glaubt; es ist ein Verdacht, der seiner Natur nach niemals strikte beweisbar und noch weniger widerlegbar. Doch was er leistet, ist, den in der Tradition verankerten ethischen Forderungen den Boden zu entziehen. Jede Tat kann von der Absicht und Gesinnung des Täters her gerechtfertigt werden, wie auch der Täter sich von jeder Tat distanzieren kann, weil sie mit seiner eigenen Absicht nichts zu schaffen hat. Umgekehrt entzieht sich jede Absicht und Gesinnung der Kontrolle durch den Anderen. Man kann ebenso gut eine ethische Absicht behaupten, die man nicht hat, wie verdächtigt werden, die Absicht, die man deklariert hat, sei gar nicht die Absicht, die man wirklich hat.

Es ergibt sich eine Auflösung der ethischen Traditionen ins grenzenlos Unverbindliche und damit ein Vacuum, vergleichbar demjenigen, das sich

150 Jahre früher beim Zerfall der Kultischen und religiösen Traditionen eingestellt hatte.

Die Philosophie erhält ihre Chance. Und zwar darf man zunächst von einer methodischen, dann von einer sachlichen Leistung sprechen.

In die Auflösung der ethischen Traditionen war notwendigerweise ein sehr grosses geschichtliches Risiko eingeschlossen. Möglich war es, als Atheist und ohne genaue Vorstellungen vom Ursprung unserer Wirklichkeit zu existieren; was jedoch schlechthin unmöglich war, war, das Leben in einer Gesellschaft ohne verbindliche Regeln des Verhaltens weiterlaufen zu lassen. Damit werden zwei Momente thematisiert, die ausdrücklich zur Diskussion zu stellen bisher kein Anlass bestanden hatte; auch im frühen Griechentum verstand sich das Moralische zunächst einmal von selbst. Nun zeigt sich erstens, dass kein Mensch spontan und von selbst so handelt, wie er (sagen wir einmal:) im Interesse der Gesellschaft und im eigenen Interesse handeln sollte. Er muss also darüber belehrt werden, was er zu tun hat, und es liegt nahe genug, zu behaupten, dass es keinen wichtigeren Gegenstand der Belehrung geben könne als eben diesen. Wer erklärt, dass Alles darauf ankomme, den Einzelnen «besser zu machen» (wie die Formel des späten 5. Jhd. lautet), der ist nicht zu widerlegen. Zweitens muss klar gemacht werden, worauf hin der Mensch handeln soll. Denn wo immer die Rationalität sich einer Sache gemächtigt, verwandelt sie die diffus konvergierende Vielheit eines geschichtlichen Ganzen in ein organisiertes System, das auf Einen Punkt hinsteuert und von Einem Punkte ausgeht. So entsteht die Reihe dessen, was man die ethischen Schlüsselbegriffe nennen könnte. Protagoras hat, so scheint es, seine Hörer zur «εὐβουλία» hinführen wollen, also zur Fähigkeit, in privaten und politischen Angelegenheiten das Richtige zu tun. (Plat. *Pro.* 318e / 319a). Demokrit hat vielleicht gegen ihn polemisiert wenn er die «εὐθυμία», die Heiterkeit des Gemütes empfahl, die man nur erreicht, wenn man in privaten und politischen Dinge nicht zuviel unternimmt, sondern sich mit dem zufrieden gibt, was sich onhe Aufwand erreichen lässt. Anderswo muss die «εὐπραγία» propagiert worden sein in dem Doppelsinne, dass man das Richtige tut und zugleich es sich selbst wohl sein lässt. Es kommt dazu die «εὐκοσμία» als «Wohlgeordnetheit» und die «εὐζωία», die Fähigkeit des «εὖ ζῆν», das genau so doppeldeutig ist wie das «εὖ πράττειν». Überrundet werden alle diese Stichworte durch die *Eudaimonia*, die von der Sokratik an in den Mittelpunkt aller ethischen Belehrung tritt. Sie ist gleichzeitig der Begriff, der am schwierigsten zu interpretieren ist; dies einmal darum, weil die ursprüngliche sakrale Bedeutung («der Zustand, in dem mir der *Daimon* wohl will») völlig verloren gegangen zu sein scheint, dann darum, weil der Begriff genau so doppeldeutig ist wie «εὐζωία» und «εὐπραγία». Er meint gleichzeitig ein Leben,

wie es für den Menschen qua Menschen wünschbar ist und sein soll, und ein Leben, wie ich es mir wünschen mag. (Man kann nur davor warnen, ihn mit «Glück» zu übersetzen, was weit mehr «εὐτυχία», oder auch mit «bonheur», was eher «εὐκαιρία» ist).

In der Konkurrenz zur Eudaimonia steht nur ein Begriff, auch dieser vieldeutig, aber in anderem Kontext zuhause, das Gute, τὸ ἀγαθόν. In den Begriffstriaden, die die Sophistik bereit gestellt hat, Platon und Aristoteles benutzt haben, figuriert es zuweilen zwischen dem Nützlichen (*Sympheron*) und dem Edlen (*Kalon*), bezeichnet also ebenco sehr den Gegenstand des spontanen Strebens wie eine Forderung an dieses Streben. Es kann sowohl das sein, was ich erwerben, wie auch das, was ich leisten möchte oder sollte. Endlich besteht die Möglichkeit, dieses Gute ontologisch zu fassen. Dann wird es das Seiende, das, was sich im Sein erhärt und alles Seiende im Sein erhält, gegen das Böse, das das Sein verliert und zerstört. Es geschieht der Anschluss an *Parmenides,* dessen Seiendes (von dem früher die Rede war) man nicht ärger missverstehen kann als wenn man es von der Spannung zwischen Allgemeinem und Besonderem her als das allgemeinste Vorhandensein überhaupt interpretiert. Gerade dies ist es nicht, sondern das Seiende, das sich gegen die unaufhörliche Bedrohung durch das Nichtseiende siegreich im Sein behauptet.

Ein solches Seiendes kann auch das Gute heissen oder genauer: Das Gute ist dem Seienden noch vorgeordnet, weil es gut ist, dass das Seiende ist, —weil es besser ist, dass es ist als dass es nicht ist. So lautet Platons berühmte Formel (*Rep.* 509b), die ihren Sinn behält, auch wenn es für Aristoteles leicht war, anhand seiner Universalwaffe, der Tafel der 10 Kategorien, nachzuweisen, dass Platon den Fehler begangen habe, das Gute, das kategorial eine blosse Qualität ist, zu behandeln, als ob es eine Substanz wäre. Doch die Logik erfasst immer nur die Hälfte der Wirklichkeit, und die Phainomena als Naturerscheinungen und geschichtliche Traditionen sind Phainomena, gerade weil sie nicht der Logik unterworfen sind; allerdings hat Aristoteles nie gewagt, so zu formulieren.

Soviel zu dem, was ich die methodische Leistung genannt habe: die Thematisierung der Frage nach dem Sinn des Handelns überhaupt.

Die sachliche Leistung besteht im Ausarbeiten neuer, unanfechtbarer Begründungen dafür, dass so oder anders gehandelt werden soll. Von dem Augenblick an, in dem die geschichtliche Tradition keine Begründung mehr zu liefern vermag (und die Gottheit als begründende Instanz ohnehin ausfällt) bleibt nur noch der Rückriff auf das, was man die Natur des Menschen nennen muss. «Natur» ist ja seit dem 6. Jhd. all das, was der Mensch selber nicht gemacht hat, sondern in der Welt und an sich selber als Gegebenes vorfindet.

Allerdings erhebt sich dann das Problem, woran die Natur des Menschen jenseits aller Varianten des geschichtlichen Daseins zu erkennen ist. Ein erster Weg ist verhältnismässig leicht zu gehen. Man sucht den universalen Consensus, der dort besteht, wo die Geschichtlichkeit noch nicht ergänzend und modifizierend eingegriffen hat, also beim neugeborenen Kinde; bestätigend tritt dazu der Befund bei den Tieren, bei denen von einem solchen Eingreifen von vorne herein nicht die Rede ist.

Das Resultat sind zwei komplementäre Begründungen des Handelns. Ich schematisiere absichtlich auf das äusserste.

Die erste geht, aristotelisch gesprochen, von der Bestimmung des Menschen als «ζῷον πολιτικὸν» aus und folgert, dass das naturgemässe Ziel des Handelns die Gewinnung von Macht in der Gesellschaft und im Staate ist. Dann wird der Mensch alles tun, um sich durchzusetzen, mit politischen oder mit militärischen Mitteln oder mit beidem.

Die Griechen sind der Faszination durch die Macht mindestens ebenso ausgesetzt gewesen wie vermutlich die meisten anderen Völker. Es genügt hier, an den oft ausgesprochenen Gedanken zu erinnern, dass man sich eine vollkommenere *Eudaimonia* als diejenige des persischen Grosskönigs gar nicht vorstellen könne (etwa Plat. *Gorg.* 470e, auch *Aristippos* bei Diog. Laert. 2,76 u.a.), weiterhin und vor allem an die (durch mehrere Jahrhunderte hindurch zu beobachtende) Faszination, die von der *Tyrannis* ausgegangen ist. Der *Tyrannos* ist, wie der Name selber anzeigt, der Mächtige, dessen Machtposition im System der institutionell festgelegten Magistraturen nicht vorgesehen ist. Er ist, was er ist, ganz aus eigener Kraft, also in seinem Handeln durch keine Gesetze und Kompetenzbeschränkungen gebunden, sondern völlig frei; wenn ihm freilich seine Unternehmungen misslingen, dann rettet ihn kein Gesetz und keine Institutuion vor dem Untergang. So haben denn auch erstaunliche Viele in fast allen griechischen Staaten das Risiko auf sich genommen, Tyrannos zu werden und jene unumschränkte Macht zu gewinnen, die den echten Gegenpol zur Forderung der athenischen Demokraten des 5. Jhd. bildet, es müsse jedem Einzelnen frei stehen, «so zu leben, wie es ihm gerade passt». Der Tyrannos wie dieser Demokrat sind die beiden Gestalten, die aus der politischen Gemeinschaft herauswachsen und die schliesslich, jeder auf seine Weise, zersprengen.

Vor diesem Hintergrund verstehen wir, mit welchem geistigen Aufwand die griechische Lebensweisheit, dann die Philosophie versucht hat, das Ideal des gottgesegneten Grosskönigs wie des allmächtigen *Tyrannos* zu destruieren. Schon Herodots Geschichte vom Gespräch zwischen Solon und Kroisos dient dem Nachweis, dass die Eudaimonia umso gefährdeter ist, je mächtiger einer ist; und wenn Demokrit, wie erwähnt, ein unauffälliges Leben frei von

politischen Ambitionen und Risiken empfiehlt, so hat dies denselben Sinn. Massgebend ist sodann Platons Porträt des *Tyrannos* geworden als des der radikalen «κακοδαιμονία» verfallenen Menschen, des Gegenpols zum Philosophen-Regenten, der in der Anschauung der Idee des Guten seine Eudaimonia besitzt. Unter dem Einfluss des platonischen Porträts sind alle spätern Historiker gestanden bis hinab zu den Römern, die ihren letzten König Tarquinius zum *Tyrannos* griechisch-platonischen Stiles ausgeformt haben. Aristoteles freilich wäre nicht der gewesen, der er ist, wenn er nicht gegen Platon zwei Typen von Tyrannoi unterschieden hätte. Den einen verstrickt sein Willen zur Macht in hoffnungslose Isolation, dem anderen gelingt es, die Isolation zu durchbrechen und eine zwar nicht legale, aber doch anerkannte Herrschaft auszuüben. In Platons *Gorgias* 482e-484c skizziert Kallikles eine ausgebaute Theorie, deren Herkunft wir nicht bestimmen können; sicher ist nur, dass sie nicht von Gorgias stammt. Charakteristisch ist einmal die Reduktion des Problems auf den Gegensatz von Natur und Herkommen. Der Natur gemäss ist die Herrschaft des Stärkeren und Stärksten; die Schwachen dagegen haben ein Herkommen (*Nomos*) aufgebaut, das die Gleichheit aller (*Isonomia*) fordert. Doch dieses demokratische Ideal zerfällt, sobald man durchschaut hat, dass es lediglich den Interessen der vielen Schwachen gegen die wenigen Starken zu dienen hat. Das zweite wichtige Moment ist die ausdrückliche Berufung teils auf die Erfahrung der Geschichte (Rätselhaft bleibt allerdings, wie Platon dazu gekommen ist, Kallikles mit dem Skythenfeldzug des Dareios und dem Perserkrieg des Xerxes operieren zu lassen, beides geradezu Schulbeispiele einer Situation, in der der reine Wille zur Macht sich nicht durchzusetzen vermag), teils auf die Verhältnisse bei den Tieren.

Es braucht nicht dargelegt zu werden, dass eine Ethik des reinen Willens zur Macht geschichtlich noch nie eine Chance hatte, sich auf die Dauer zu behaupten. Sie hat als Grenzfall ihre Attraktivität; sollte ein Concensus über sie zustande kommen, so würde dies den Kampf Aller gegen Alle bedeuten, und die Macht würde schliesslich der reinen physischen und quantitativen Ueberlegenheit zufallen, was, wie Platon immerhin andeutet, nicht der Absicht der von Kallikles vorgetragenen Theorie entspricht (488b-489b). Diese Theorie bleibt bestenfalls ein Experiment.

Ganz anders steht es mit der zweiten Lehre, die sich auf die Natur des Menschen zu stützen sucht.

Sie empfiehlt ausdrücklich gerade den Rückzug aus dem politischen Leben mit seinen Ambitionen und Risiken und erklärt zum Ziel allen Handelns *nicht die Macht, sondern die Lust* (*Hedone*). Der Begriff ist allerdings überaus vieldeutig. Nicht erst bei Platon und Aristoteles wird die Lust als «Freude an...» unterschieden von der Lust als Empfindung, die von der Kör-

perlichkeit nicht abgetrennt werden kann; hier wiederum sind die Lustempfindungen, die unmittelbar biologischen Zwecken dienen und insofern dem Menschen mit dem Tiere gemeinsam sind (Lust an Speise, Trank und Aphrodisia), abgetrennt von denen, die im Prinzip absichtslos sind wie die Lust des Sehens, Hörens, des Riechens angenehmer Düfte. Dass jeder Mensch von Geburt an am Gewinnen von Lust spontan interessiert ist, ist unbestreitbar. Dass ein Handeln um der Lust willen im privaten Bereich verbleibt, ist ebenso evident. Nicht erst Cicero dürfte darauf aufmerksam gemacht haben, dass jeder Magistrat sich in der Öffentlichkeit unmöglich machen würde, der bei Amtsantritt verkündigte, er habe das Amt nur übernommen, weil er hoffe, dass es ihm Lust verschaffen würde. Politische Aktivität ist mit einer Ethik der Lust faktisch nicht vereinbar. Platon steuert im *Gorgias* auf das Paradoxon hin, dass das Streben nach Lust den Einzelnen genau so sehr isoliert wie der Wille zur Macht; denn im einen Falle will ich meine Lust und sonst nichts, und im anderen meine Macht und sonst nichts. Der Unterschied ist nur der, dass für den, der auf Aktivitäten in der Gesellschaft und im Staate verzichtet, eine Ethik der Lust ohne Schwierigkeiten praktikabel ist, was, wie wir sahen, für eine Ethik des Willens zur Macht in keinem Falle gilt.

Die Sophistik scheint die Ethik der Lust begründet zu haben. Der Sokratiker Aristippos hat sie ausgebaut, dann Epikur sie endgültig systematisiert, wenn auch in einem entscheidenden Punkte modifiziert. Dass unter den Formen philosophischer Ethik, die die Griechen seit dem Beginn des 3. Jhd. anzubieten hatten, die Ethik der Lust weitaus die erfolgreichste gewesen ist, lehren manche Zeugnisse. Die Römer kamen mit ihr in Berührung zuerst durch Kineas, den Berater des Königs Pyrrhos von Epirus (um 280), und etwas mehr als 200 Jahre später konstatiert Cicero, dass nicht nur Griechenland, sondern auch alle Barbarenländer voll von Epikureern seien.

Dass die Ethik des Willens zur Macht an ihren eigenen Konsequenzen zugrunde geht, ist klar. Doch was bedeutet es, dass streng genommen die Ethik der Lust mit einer Aktivität in Staat und Gesellschaft unvereinbar ist (auch wenn einzelne Epikureer versucht haben, das Unvereinbare zu Vereinigen)? Politische Aktivität geht augenscheinlich von der Voraussetzung aus, dass der Handelnde gerade nicht für sich und in sich selbst eingeschlossen handelt, sondern auf den Partner hin, was auf zwei Weisen geschehen kann: als Handeln im Interesse des Anderen gemäss jener Bestimmung der Gerechtigkeit, die auf einen der Sophisten zurückgehen wird, von Platon sonderbarerweise ironisch zitiert wird (*Rep.* 343c, 367c), von Aristoteles dagegen betont anerkennend, Gerechtigkeit als «das Gute für den Anderen «τὸ ἀλλότριον ἀγαθόν» (*Nik. Ethik* 1130a 3/4, 1134b 5). Die andere Weise ist das Vertreten einer Sache (im Sinne des französischen «une cause») dem Anderen gegenüber

in der Absicht, mit ihm zu einer Übereinstimmung («ὁμολογία») in der Sache und damit zu einen gemeinsamen Dienst an der Sache zu gelangen. Das elementare Wollen des Menschen wie aller anderen Lebewesen geht auf die Bewahrung des eigenen Lebens und Lebensraumes, was man je nachdem als die Beförderung der eigenen Lust oder das Verfolgen des eigenen Interesses umschreiben kann. Wo im Interesse des Anderen oder im Namen einer Sache gehandelt wird, geschieht dies gegenläufig zum eigenen Interesse. Das Paradoxon kommt in die Nähe, und man wird zum Schlusse gelangen, dass Ethik im strengen Sinne nur als Paradoxon bestehen kann. Dann um dem Menschen zu empfehlen, das zu tun, was er ohnehin und spontan zu tun entschlossen hat, dazu bedarf es keiner Ethik. Ethik beginnt dort, wo er tun soll, was er *nicht* ohnehin zu tun bereit ist. Dabei ist das Gesellte weder ein Beliebiges noch ein bloss Gefordertes. Dem Verfolgen des eigenen Interesses gegenüber gibt es auch den Willen, vom eigenen Interesse abzusehen und in einen Bereich einzutreten, der dem Druckdes eigenen Interesses entzogen ist; dies zielt im Felde des Erkennens auf Objektivität, im Felde des Handelns auf Gerechtigkeit.

Die Situation wird klarer, wenn wir gleich ein für die philosophische Ethik der Antike grundlegend wichtiges Theorem dazu nehmen.

Der junge Mensch ist der im höchsten Grade gefährdete, also auch derjenige, der sich notwendigerweise und mit Recht ganz auf seine Selbstbeghauptung konzentriert. Es kommt indessen der Augenblick, in dem das Leben als hinreichend gesichert gelten kann; in diesem Augenblick wird sich das Handeln umorientieren und das Interesse des Anderen und/oder die Beförderung einer Sache zum Ziel nehmen. Bei Aristoteles ist dies der Übergang *vom Leben* «κατὰ πάθος» *zum Leben* «κατὰ λόγον». Mit genau demselben Übergang rechnet aber auch die epikureische und die stoische Ethik. Die Systeme der philosophischen Ethik unterscheiden sich gerade darin, wie sie diesen Übergang verstehen. Doch zuvor noch dies. Den drei Systemen, die hier in Betracht kommen, dem peripatetischen, dem epikureischen und dem stoischen ist noch eines gemeinsam. Sie setzen jene Umorientierung des Handelns grundsätzlich voraus, rechnen aber auch mit der Möglichkeit, dass die Umorientierung nicht stattfindet d.h. also das Handeln im ausschlieschlichen eigenen Interesse ununterbrochen fortdauert. Dabei wird jedoch das, was für den jungen Menschen sinnvoll war, beim erwachsenen Menschen sinnwidrig. Letzten Endes darf man schärfer fortmulieren: Soweit im Rahmen des antiken Denkens eine nicht bloss vordergründige Bestimmung des «Schlechten» und des «Bösen» zustande kommen kann, wird sie besagen, dass das Böse gewissermassen die Hypertrophie der Selbstbehauptung ist, in der die legitime Absicherung des eigenen Lebensraumes umschlägt in die perverse Bemächtigung

des Lebensraumes aller Anderen. So hat vor allen Platon die Figur des Tyrannos als die Verkörperung des reinen Bösen konstruiert.

In allen drei Systemen, die ich nannte, ist der Übergang von der Evidenz der Selbstbehauptung, in der sich der junge Mensch bewegt, zur Paradoxie eines vom Interesse an der Selbstbehauptung gelösten und gegen diesen Interesse sich entscheidenden Handelns wahrnehmbar.

Wenn bei Aristoteles das Leben der ethischen Praxis, summarisch gesagt, das Leben in der Betätigung der vier Kardinaltugenden und das Leben in der Theoria der unveränderlichen ewigen Wirklichkeiten radikal von einander unterschieden werden, so muss es auch dabei bleiben, dass der Mensch im geschichtlichen Dasein sich zwar aus der Gesellschaft mit seinesgleichen und damit aus der ethischen Praxis nie ganz zurückziehen kann, dass aber seine eigentliche Bestimmung darin besteht, aus dem Raume der Geschichtlichkeit und der Gesellschaft hinauszutreten und sich im Erkennen der ewigen Wirklichkeiten der Ewigkeit seines eigenen erkennenden Geistes zu versichern. Der «θεωρητικὸς» ist aber der paradoxe Mensch, der (um Wendungen aus Platons Theaitetos aufzugreiffen) gleichzeitig die Anderen auslacht, weil sie sich um Nichtigkeiten kümmern, und von den Anderen ausgelacht wird, weil er zwar beobachtet, was am Himmel vor sich geht, aber nicht sieht, was vor seinen Füssen liegt. Die von Aristoteles an exponierter Stelle berichtete angebliche Äusserung des Anaxagoras auf die Frage, was er denn eigentlich treibe: «Wenn du wüsstest, worauf es mir ankommt, würdest du dich wohl für verrückt halten» (*Nik. Ethik* 1179a 13-15), beleuchtet grell die Paradoxie des «Βίος Θεωρητικός», für den Alles anders ist als bei den anderen Leuten, weil er sich gerade um das nicht kümmert, was die Anderen für nützlich halten.

Die Stoa radikalisiert die sokratische Frage nach dem vollkommenen Menschen. Was bei Platon und Aristoteles in Ansätzen vorhanden war, das Porträt des Weisen, der sich selbst genug und auf nichts und niemanden angewiesen ist, wird zur utopischen Grenzsituation des Menschseins überhaupt ausgearbeitet. Da erhält denn auch der Begriff des Paradoxon seinen systematischen Ort. Wenn in einer ersten Periode des Lebens der Mensch sich selbst erhalten will und darum nach Ansehen in der Gesellschaft, dann nach Gesundheit, Kraft und Schönheit strebt und sein Leben als das höchste Gut verteidigt, so ist es in der zweiten Periode umgekehrt. Da werden alle diese Dinge wertlos, weil es ausschliesslich auf die Sache der Tugend ankommt. Wenn die Stoa dem Weisen den Selbstmord empfiehlt, so ist nur der spektakulärste Ausdruck des Paradoxon, dass es der Sache der Tugend gegenüber auf das Leben nichts ankomme.

Epikur tut sich in diesem Kontext am schwersten. Doch auch er weiss, dass Ethik nur dort besteht, wo der Mensch tut, was er soll, und nicht das,

wozu er von vorne herein die Neigung hat. Den Zugang zu seinem System findet man am ehesten von der Polemik her, die der Akademiker Karneades geführt hat. Der Stoa hatte Karneades vorgeworfen, mit zwei verschiedenen, ja entgegengesetzten Begriffen von Natur zu operieren: die Natur, die ihre eigene Selbsterhaltung will, hier und die Natur, die rücksichtslos über ihre Selbsterhaltung hinweggeht und nur die Verwirklichung der Tugend fordert. Genau parallel wirft er Epikur vor, gegen den anerkannten Sprachgebrauch zwei völlig verschiedene Begriffe von «Lust» zu verwenden. Eine erste Lust ist diejenige des Kindes und des jungen Menschen den Lustempfindungen des Tieres nächstverwandt: die lustvoll erregte Bewegung, in der der Mensch sich zuversichtlich seines Lebens versichert. Die «eigentliche» Lust ist dagegen eine andere, der *Zustand der vollkommenen Ruhe,* ausgezeichnet durh eine Unauffälligkeit, die nicht mehr fordert als das Aufhören von Schmerz und Kummer. Wer mehr will, verliert sich an die Lust als Begierde, von der schon Solon lehrte, dass sie keine Grenzen kenne, und die in ihrer Grenzenlosigkeit die Welt und sich selbst zugrunderichtet. Es ist eine merkwürdige, subtile Form des Paradoxon, aber es ist ein Paradoxon: das Sich begnügen mit dem Unansehnlichsten, das doch allein das leistet, worauf es schon Aristoteles angekommen war und was später auch die Stoa meinte: das Hinaustreten aus der grenzlosen Bewegheit der Geschichte in die Ruhe der Endgültigkeit, die die Geschichte hinter sich gelassen hat.

Karneades hat an der doppelten «Natur» der Stoa wie an der doppelten «Lust» Epikurs Anstoss genommen, wie man in Ciceros *De fin. II und IV* lesen kann. Er hatte selbst nichts Einleuchtenderes anzubieten, denn er war Akadamiker und Sokratiker, also überzeugt, dass wir in unserer Geschichtlichkeit ohnehin nicht wissen können, was «das Gute» sei.

V. Epilog

Zu berühren sind noch drei Probleme, die die Struktur der antiken Philosophie in besonderer Weise zu erhellen vermögen: der Umfang des Erkennens, der Aufbau des Handelns und die Beziehung der Philosophie zur Theologie.

1. Wir sahen schon, dass mit der Frage nach dem Ursprung unserer gegenwärtigen Welt die Aufteilung des Menschen in ein das Gegenwärtige Wahrnehmendes und ein das Ursprüngliche Erkennendes zwangsläufig gesetzt ist. Bei Parmenides wird daraus der Gegensatz von Denken der Wahrheit und Meinen des Erscheinenden; denn das Seiende begegnet nur dem Denken, doch die Mischung aus Licht und Nacht ist ein Erscheinendes. Von da an wird die Frage erörtert, wie sich das Gedachte und das Erscheinende zu einander

verhalten. Das Ergebnis stellt sich wiederum mit einer gewissen Unvermeidbarkeit ein. Denn weder mit dem Gedachten allein noch mit dem Erscheinenden allein lässt sich existieren: mit dem Gedachten allein nicht, weil sich die Menschen zwar darüber verständigen können, was das Gedachte ist, doch nicht darüber zu entscheiden vermögen, wo es ist; — es kann ebenso gut überall wie nirgends sein (es ist, wie der Nous des Aristoteles «οὐκ ἐν τόπῳ» doch die Konsequenzen aus dieser These zu ziehen, hat auch Aristoteles selbst nicht gewagt). Mit dem Erscheinenden allein kann man nicht existieren, weil es zwar seinen Ort hat, wo es erscheint; doch da dieser Ort nur der Punkt der Berührung zwischen einem unaufhörlich veränderten Wahrnehmenden und einem ebenso unaufhörlich veränderten Wahrnehmbaren ist, so ist es unmöglich, sich mit dem anderen Menschen über diese Berührung zu verständigen: die Kommunikation bricht ab.

Also müssen das Gedachte und das Erscheinende zusammentreten. Das Erscheinende verweist auf das Gedachte, und das Gedachte zeigt sich an im Erscheinenden. Auf diese Formel lassen sich Demokrit wie Platon und Aristoteles festlegen.

Von der Frage nach dem Erkennen der Sachen ist die weitere Frage nach der Verständigung über das Erkannte nicht abtrennbar. Denn die Relation des Menschen zu seinesgleichen ist an Relevanz der Relation zu den Sachen (zur Natur) weder überlegen noch unterlegen, sondern strikte ebenbürtig. Es liegt nahe, von da zu der Konsequenz fortzuschreiten, dass der Mensch über zwei ebenbürtige und von einander unabhängige Zugänge zur Wahrheit verfügt: die Einsicht in die Sachen selbst und die Verständigung unter dem Menschen über die Sachen, also im weiten der *Consensus gentium et temporum*. Allerdings besteht der Verdacht, dass keiner der beiden Wege für sich allein zur Wahrheit hinführt; der erste nicht, weil wir nicht abgrenzen können, in welchem Umfang das Erkennen die Sachen selbst erreicht, und der zweite nicht, weil auch der umfassendste Consensus über das Koordinieren von Meinungen nicht hinaus gelangt, es sei denn, man setze voraus, dass zwar ein Einzelner sich irren könne, nicht aber eine Vielheit und Mehrheit. Doch dies müsste erst bewiesen werden. Es ist der sokratische Dialog gewesen, der zuerst davon ausging, dass die Wahrheit sich dort einstellt, wo Sokrates und sein Partner übereinstimmen; und dass diese Sachlage zu der Folgerung verführen konnte, die Uebereinstimmung sei für sich allein die zureichende Garantie der Wahrheit, liegt auf der Hand. Aristoteles freilich, dann Epikur und die Stoa sind vorsichtigerweise dabei geblieben, neben der Einsicht in die Sachen den Consensus nur als einen zweiten Weg zur Wahrheit gelten zu lassen.

Die Frage, wie weit dem Menschen überhaupt Erkenntnis möglich sei oder ob «Gott allein weise sei», hat im Laufe des 4. Jhd. eine wesentliche Um-

akzentuierung erfahren dadurch, dass zwei Wissenschaften sich formiert haben, die den Anspruch erhoben, absolute, gottgleiche Erkenntnis vermitteln zu können, die Mathematik und die Logik (später öfters Dialektik genannt).

Die Logik hat, soweit wir sehen, im Laufe der Jahrhunderte ihren Herrschafts bereich ziemlich geradlinig erweitert und wird am Ende der Antike zu dem Instrument, mit dem sich sämtliche philosophischen und theologischen Probleme bewältigen lassen. Das Denken hat es niemals leicht gehabt, sich gegen sie als gegen eine universale Methodenwissenschaft zu behaupten. Andererseits hat sie selbst wohl kaum je den Anspruch erhoben, mehr zu sein als eben eine Methode.

Anders die Mathematik. Ihre Karriere dürfen wir beginnen lassen in der Mitte des 5. Jhd., als sich (wir wissen noch nicht durch wen) das Quadrivium der mathematischen Disziplinen konstituierte, über das dann Hippias von Elis Vorträge hielt. Gegen ihn muss Protagoras polemisiert haben; es ist verlockend, die dürftige Notiz bei Aristoteles (VS 80b 7) zu erweitern zu einem allgemeinen Angriff auf die mathematischen Wissenschaften: was da vorgetragen werde, seien blosse rationale Konstruktionen, die mit der empirischen Wirklichkeit nichts zu tun hätten; die mathematische Exaktheit, von der vor allem Geometrie und Astronomie sprächen, käme in der erfahrbaren Wirklichkeit überhaupt nicht vor. Platon scheint diese Argumentation gekannt zu haben, benutzt sie aber in seiner *Politeia* zu genau entgegengesetzten Schlussfolgerungen. Für ihn hat es gerade die reine Mathematik mit der wahren Wirklichkeit zu tun; die approximativen Data, die am Material der irdischen Gegenstände, der sichtbaren Himmelskörper oder an der Instrumentalmusik zu gewinnen seien, seien nichts als Nachahmungen jener Wirklichkeit. Von derselben Argumentation des Protagoras ist wahrscheinlich auch Epikur ausgegangen, doch nun im Sinne des Protagoras selbst, um die Nutzlosigkeit der reinen Mathematik zu beweisen. Aristoteles sucht einen Kompromiss. Er bekämpft die These Platons, dass die mathematischen Grössen eine Realität eigenen Ranges seien, hält aber daran fest, dass die supralunare göttliche Hälfte unseres wahrnehmbaren Kosmos mathematisch strukturiert sei (weshalb denn auch für ihn die Astronomie die der «ersten Philosophie» nächst benachbarte Wissenschaft ist). Umgekehrt gilt, — schon der Symmetrie wegen — dass die andere Hälfte der Welt, der sublunare Bereich, in dem wir leben, gerade nicht mathematisierbar ist. Aristoteles hat nie versucht, die Bewegungen der vier Elemente oder die biologischen Phänomene mit Hilfe der Mathematik in den Griff zu bekommen. So hat denn auch die ganze antike Biologie sich mit Observationen, Klassifikationen und gelegentlichen Aitiologien begnügt, ohne jemals die exakten Messungen durchzuführen, die in der Astronomie schon seit Anaximander unternommen worden waren.

Die Theorie des Erkennens im engsten Sinne wird vor allem bei Aristoteles durch zwei letzlich unlösbare Probleme beherrscht.

Aristoteles schliesst sich der fast einmütigen These aller seiner Vorgänger an, dass jedes Erkennen als ein Kontakt «des Gleichen mit Gleichem» zustande komme. Für die Sinneswahrnehmungen war dies ohne grosse Komplikationen glaubhaft zu machen. Doch Wissenschaft gibt es nur vom Allgemeinen, das als ein Erkennbares im wahrnehmbaren Einzelnen steckt. Diesem erkennbar Allgemeinen in den Dingen muss ein erkennendes Allgemeines im Menschen entsprechen; und dieses muss fähig sein, alles Allgemeine von den untersten Arten und Gattungen bis hinauf zum allgemeinsten Allgemeinen des reinen Vorhandenseins aufzunehmen und zu thesaurieren. Wie dies geschehen kann, ist nicht leicht zu sagen.

Ungleich dramatischer wird das Problem allerdings dort, wo das Allgemeine im Menschen den einzelnen Menschen, also das wahrnehmbar Besondere am Menschen in Gang zu setzen hat. Denn wie vermag das Allgemeine auf das Besondere, das Geistige auf das Körperliche enizuwirken? Darüber nachher noch mehr.

Weiterhin vollziehen sich Wahrnehmen wie Erkennen als Rezeption des Aeusseren durch das Innere. Erkennend hat der Mensch die Welt so aufzunehmen so wie sie an sich, also unahbängig von seiner Gegenwart, ist. Dies gelingt umso eher, je rezeptiver, wie eine Tabula rasa, das Erkennende dem Erkennbaren gegenübertritt. Dem steht indessen die These entgegen, dass das Erkennen die vollkommenste Fähigkeit des Menschen ist. Wie kann aber die Leistung einer solchen vollkommensten Fähigkeit in blosser Rezeption bestehen? In einem berühmten Text (*De an.* 3, 5) versucht Aristoteles, der Schwierigkeit Herr zu werden, und zwar mit Hilfe des Sonnengleichnisses der platonischen *Politeia*. Platon unterscheidet da nicht zwei, sondern drei Komponenten: das Erkennende das Erkennbare und die Instanz, die das Erkennbare erkennbar macht; denn eines ist das Auge, das zweite sein Gegenstand und das dritte das Licht, das den Gegenstand sichtbar macht. Dieses dritte Moment nennt Aristoteles den «aktiven Geist» «νοῦς ποιητικὸς» im Gegensatz zum «passiven Geist» «νοῦς παθητικός». Nur der aktive Gest ist das Höchste am Menschen, weil er allein am Erkenntnisprozess nicht aufnehmend, *sondern schaffend* beteiligt ist. *Die Lösung ist beinahe genial.* Doch dass sie nur eine Aporie durch eine andere ersetzt, zeigt sich an der Frage, was dieser höchste Geist eigentlich leistet. Er erkennt selber nichts und ist auch nicht erkennbar; seine einzige Leistung ist, dass er das Andere erkennbar macht... Man begreift, daß spätere Philosophen mit diesem Theoremnicht viel haben anfangen können.

2. Wie kommt das praktische Handeln zustande?

Von seinen zwei Phasen Entscheidung und Ausführung begegnet die erste verhältnismässig einfachen Problemen.

Wir gehen von der aristotelischen Psychologie aus. Zwei Seelenteile werden unterschieden, der vernunftbegabte und der vernunftlose. Beide sind abermals zweigeteilt. Es gibt die Vernunft, die der Wissenschaft von den unveränderlichen ewigen Wirklichkeiten zugeordnet ist, und daneben die praktische Vernunft, die die Orientierung im Bereich der veränderlichen Wirklichkeit herzustellen hat. Weiterhin gibt es das Vernunftlose als die reine Dynamik, die aber fähig ist, sich durch die praktische Vernunft orientieren und lenken zu lassen; dieses Vernunftlose kann auf die Vernunft hören «wie ein Kind auf seinen Vater (*Nik. Ethik* 1102b 30). Endlich gibt es den radikal vernunftlosen Seelenteil, der die Lebendigkeit alles Lebendigen (auch bei den Pflanzen) konstituiert. Die theoretische Vernunft und das radikal Vernunftlose sind autonom tätig. Die praktische Vernunft und das höhere Vernunftlose sind auf einander bezogen. Die praktische Vernunft kann nur orientieren, nicht handeln. Damit das Handeln zustande kommt, muss sich die Dynamik des höheren Vernunftlosen der orientierenden Vernunft zur Verfügung stellen. Dies kann geschehen oder auch nicht. Die Dynamik des höheren Vernunftlosen kann sich in Bewegung setzen auch ohne die Orientierung durch die praktische Vernunft und sogar gegen die durch die praktische Vernunft angebotene Orientierung. Damit kommt das für Aristoteles wichtige Phänomen der «Unbeherrschtheit» («ἀκρασία») zustande: der Mensch weiss zwar, was er zu tun hat, handelt aber bewusst gegen dieses Wissen.

In diesem Punkt ist Aristoteles der entschiedene Gegner des (platonischen) Sokrates. Denn für diesen Sokrates ist die Rangordnung zwischen Erkennen und Handeln unantastbar: Wer weiss, was das Richtige ist, handelt notwendigerweise auch richtig. Dann kann das Versagen nicht darin bestehen, dass der Einzelne sich gegen besseres Wissen von der Dynamik des Vernunftlosen treiben lässt, sondern nur darin, dass er jenes bessere Wissen selbst nicht besitzt. So ist schliesslich das enzige Übel unter den Menschen die Unwissenheit, ein Satz, der als sokratisch unzählige Male wiederholt und auch von der Stoa gegen Aristoteles ausdrücklich übernommen worden ist. Manches hängt an diesem Gegensatz. Ist Tugend gleich Wissen, so wird die Tugend lehrbar und die Ethik zu einer Wissenschaft wie die Mathematik. Kommt jedoch das richtige Handeln nur durch die Kooperation zwischen der praktischen Vernunft und dem höheren Vernunftlosen zustande, dann fällt die Lehrbarkeit dahin und die Ethik ist mit der Mathematik nicht vergleichbar. An die Stelle des Lehrens tritt das Überzeugen, an diejenige des Lernens die Angewöhnung und die Einübung. Auf Einzelheiten ist nicht mehr einzugehen. Notiert sei nur, nochmals was meist übersehen wird, dass Aristoteles mindestens zum

Teil in dieser seiner Doktrin von derjenigen des Sophisten Gorgias beeinflusst zu sein scheint; in Platons *Gorgias* haben wir zwar eine Karikatur, doch dass der Sophist die Aufgabe des Redners-Politikers ausdrücklich nicht als ein Belehren, sondern als ein Überzeugen bestimmt hat, werden wir glauben müssen.

Viel schwieriger ist die Frage, auf welche Weise die zum Handeln entschlossene Seele den Körper und die Körperlieder in Bewegung setzen kann. Die Seele ist für Aristoteles ein unkörperliches Wesen, darum streng genommen auch unbewegt in sich selbst ruhend wie der Unbewegte Beweger, auf den hin die Bewegung des wahrnehmbaren Kosmos abläuft. Wie aber kann Unbewegtes Anderes in Bewegung setzen, Unkörperliches auf Körperliches einwirken? Für den kosmischen Bereich bietet Aristoteles die Antwort an, dass die wahrnehmbare Welt den nicht wahrnehmbaren Unbewegten Beweger erkennt, liebt und ihm so ähnlich als möglich werden möchte; und um ihm ähnlich zu sein, ist sie in ewiger Bewegung. Dies ist eine Antwort, an der theologische Erwägungen massgebend beteiligt sind. Für die Relation zwischen der menschlichen Seele die, selber unbewegt, den Körper in Bewegung setzt und dem Körper, der durch die Seele bewegt wird, ist diese Antwort unbrauchbar. Doch Aristoteles weiss keine bessere Antwort. In der Pragmatie über die Seele wird das Problem, wie man sich das Wirken der Seele auf den Körper vorzustellen habe, mit einem einzigen kurzen Satz beiseite geschoben und nicht weiter diskutiert *(De an.* 406b 24/25*)*.

Der Leser wird mit dem Eindruck entlassen, dass Aristoteles zwar die Theorien der Vorgänger geschickt zu widerlegen, aber nichts Überzeugenderes an ihre Stelle zu setzen vermag.

Doch genau von da her wird der vielberufene Materialismus Epikurs und der Stoa verständlich. Da Aristoteles nicht glaubhaft darlegen kann, auf welche Weise Unkörperliches auf Körperliches einzuwirken fähig ist, empfiehlt es sich, zu den von Aristoteles verworfenen älteren Theorien zurückzukehren und bei dem in sich einleuchtenden Prinzip zu verbleiben, dass Gleiches nur auf Gleiches, also nur Körperliches auf Körperliches einwirken kann. Es ist einer der klarsten Fälle, in denen der Hellenismus aus dem augenscheinlichen Unvermögen der klassischen Philosophie, ein fundamentales Problem befriedigend zu lösen, alle Konsequenzen gezogen hat.

Eine ganze andere Frage ist es allerdings, ob wir es da mit einem vielleicht grundsätzlich unlösbaren Problem zu tun haben; denn zu guter Letzt ist der Vorgang des Erkennes weder als Kontakt von Unkörperlichem mit Körperlichem noch als Kontakt von Körperlichem und Körperlichem ausreichend beschrieben. Dies zu verfolgen ist glücklicherweise hier nicht unsere Aufgabe.

3. Es bleibt als das letzte Problem die Relation der Philosophie im Ganzen

zur Theologie im Ganzen. Wir kehren damit sozusagen zu unserem Ausgangspunkt zurück. Denn die Philosophie ist, wir sahen es, in das Vacuum eingetreten, das mit der Verwandlung zuerst der Religion in Theologie, dann der Theologie in Mythologie entstanden war.

Religion ist im Raume der Geschichte beheimatet, sofern ihr Ursprung immer und überall die an einem bestimmten Ort und zu einem bestimmten Zeitpunkt stattgehabte unerwartete Begegnung des Menschen mit dem Uebermächtigen, die Epiphanie einer Macht, die das vermag, was kein Mensch vermag, gewesen ist. Die Begegnung setzt Autorität und die Autorität steht am Anfang von Tradition.

Die Tradition jedoch (auch dies sagten wir schon), in der der Mensch heute so handelt, wie seit jeher gehandelt wurde und glaubt, was seit jeher geglaubt wurde, ist gegen die Rationalität, die richtiges Handeln und kontrollierbares Wissen fordert, wehrlos. Sie zerfällt im Angriff der ihrer Sache sicheren Rationalität.

In der Alternative, die Gottheit als das radikal ganz Andere oder als das auf den Menschen hin Offene und mit den Angelegenheiten der Menschen Vertraute zu begreifen, haben die Griechen seit frühester Zeit für die zweite Möglichkeit optiert. Sie sind stolz darauf gewesen, ihre Götter niemals als wüste und absurde Ungeheuer gesehen zu haben, wie die Barbaren, sondern immer nur als Wesen, die gewissermassen *vollkommenere Menschen* sind als die Menschen selber. (Überaus instruktio sind die Wendungen des Aristoteles *Metaph.* 1074b 1-14). Freilich denken und handeln dann auch diese Götter ähnlich wie die Menschen, mit derselben unvorhersehbaren Freiheit wie die Menschen.

Die Griechen sind bereit gewesen, den Lauf ihrer Geschichte dieser Freiheit preiszugeben, mit der Folge, dass die griechische Geschichte, von seltenen Ausnahmen abgesehen, eine wirre Folge von Improvisationen geblieben ist. Umso dringender forderten sie Ordnung im Kosmos.

So beschreiben die ältesten kosmologischen Systeme eine Ordnung, aus der das freie Spiel des Handelns souveräner Götter vollständig ausgeschaltet wird. Es ist eine Ordnung, in der für Improvisationen kein Platz mehr ist. Natürlich gelingt es nicht, die personalen Kategorien ganz zu eliminieren. Auch eine Kosmologie, die alles Geschehen als einen autonomen Mechanismus auffasst, wird von herrschenden und dienenden Faktoren sprechen und das Gleichgewicht aller Kräfte als Gerechtigkeit beschreiben. Man wird sich aber zunächst hüten, diese Dinge zu überschätzen. Der Mensch ist nun einmal in die zwei Relationen zu den Dingen und zu seinesgleichen eingebunden und wird es nie ganz vermeiden können, das Unbekannte teils in dinglichen, teils in personalen Kategorien zu interpretieren.

Doch hier handelt es sich um etwas anderes. Die ionische Kosmologie beginnt damit, eine kosmische Ordnung zu entwefren, aus der die Götter ausgeschlossen sind. Das Erstaunliche ist, dass verhältnismässig bald eine vollständige Umdrehung der Problemlage stattgefunden hat. Es taucht die These auf, dass gerade die perfekte Ordnung im Kosmos ohne einen Ordner nicht zustande kommen konnte. Rationalität wird an Ratio gebunden und die Gottheit, die als eine dauernde Bedrohung der Ordnung aus dem Kosmos verbannt worden war, kehrt unversehens als Repräsentant, Garant und Schöpfer der Ordnung in den Kosmos zurück.

Vieles spricht dafür, dass *Anaxagoras* diese Wendung eingeleitet hat. Er gibt seinem *Nous* Züge eines göttlichen Wesens, das Alles erkennt und Alles in Gang setzt und wir müssen der Mitteilung des Aristoteles glauben, dass Anaxagoras den Nous öfters als Ursache dafür genannt hat, dass Alles «schön und richtig» eingerichtet ist (*De an.* 404b 1/2). In dieser Richtung gehen dann Platon und Aristoteles selber weiter, auch der nicht identifizierbare Sokratiker, dem sich Xenophon *Mem.* I, 4 angeschlossen hat. Auf Xenophons Text wiederum hat sich die stoische Theologie gerne berufen.

Philosophen wie Theologen haben sich selten klar gemacht, was da geschehen ist. Das griechische Denken beginnt mit dem Glauben an frei entscheidende und handelnde göttliche Personen. Es endet mit einer Theologie, in der Gott mit der ewigen, unveränderlichen und im Prinzip durch und durch transparenten Ordnung der Wirklichkeit identisch wird. Die unprognostizierbare Allmacht kapituliert vor der prognostizierbaren Geordnetheit; die Gottheit verliert ihre Personalität und wird zur Inkarnation eines rationalen Prinzips. Es ist merkwürdig genug, dass erst die spätmittelalterliche Scholastik sich über die Fragwürdigkeit einer solchen Transformation Gedanken gemacht hat. Freilich ist dann auch an ihr die in der Sache selbst liegende unüberwindbare Antinomie sichtbar geworden. Für eine in unbegrenzter Freiheit handelnde Gottheit ist Alles möglich; es kann jederzeit jedes Wunder geschehen und nichts garantiert, dass am nächsten Tage die Welt noch existieren wird. Auf eine Gottheit, die sich darauf beschränkt, die Weltordnung zu garantieren, kann man sich verlassen und Wunder sind keine zu erwarten oder zu befürchten. Man sieht aber nicht, inwiefern sich eine solche Gottheit noch von einer unpersönlichen naturgesetzlichen Notwendigkeit unterscheidet.

Die Stoa hat in der Tat ihre Gottheit sowohl als eine alles zum Besten wendende Vorsehung wie auch als die unabänderliche Schicksalsnotwendigkeit beschrieben.

Nur Epikur hat die Identifikation der Gottheit mit der Weltordnung nicht mitgemacht. Seine Argumente gehen gleichzeitig vom Wesen der Welt wie auch vom Wesen der Gottheit aus.

Die Welt ist nicht geordnet. Für eine begrenzte Ordnung im Bereich der Biologie sorgt die Natur; eine ebenso begrenzte Ordnung ist «von selbst» im supralunaren Raume zustande gekommen. Doch eine Ordnung, die so vollkommen wäre, dass sie nur von einem übermenschlichen Ordner geschaffen sein könnte, gibt es weder hier noch dort. Natürlich drohen dabei die Gesichtspunkte komplementär zu werden. Wo die Stoa nur die Ordnung in der Welt sieht und die Unordnung systematisch bagatellisiert, betont Epikur ausschliesslich die Unordnung. Wo Platon und Aristoteles das Geschehen im supralunaren Raum mathematisch interpretieren, verwirft Epikur (wohl durch *Protagoras*, wie wir sahen, angeregt) alle Mathematik.

Was die Gottheit angeht, so kann Epikur mühelos aristotelische Gedanken übernehmen. Denn fürs erste ist die Gottheit auf die Existenz einer Welt, selbst wenn sie noch so geordnet wäre, nicht angewiesen und es ist nicht einzusehen, was sie in der Vorzeit einmal zu dem Entschluss hätte veranlassen können, eine Welt zu schaffen. Zum zweiten ist die Gottheit vollkommen und das Vollkommene bleibt als Vollkommenes nur erhalten, solange es ganz bei sich selbst verharrt; denn alles, was nicht das Vollkommene selbst ist, ist unvollkommen. So denkt der aristotelische unbewegte Beweger, sofern er Gott heissen kann, nur sich selbst und nichts anderes; und die epikureischen Götter leben in einer Welt, die ausserhalb aller Welten ist. Bei Aristoteles bleibt die Gottheit auch so einer unveränderlichen Ordnung unterworfen. Sie denkt ja sich selbst, weil sie nichts anderes denken kann. Nur bei Epikur besitzen die in den Zwischenwelten sich tummelnden Götter einen Spielraum der Freiheit. Die Personalität der Gottheit, die von Anaxagoras an unbekümmert preisgegeben worden war, erhält da wenigstens in Spuren ihren Charakter zurück; auf der anderen Seite vollzieht sich das Geschehen im Kosmos wieder autonom, wie dies bei Anaximander der Fall gewesen war.

Zur Relation zwischen der philosophischen Ethik und der Theologie ist schliesslich nicht mehr viel zu sagen. *Die Ethik ist* zu allen Zeiten prinzipiell *autonom geblieben*. Die Vergehen gegen die Gottheit sind von den Vergehen gegen den anderen Menschen verschieden, auch wenn es einzelne Berührungspunkte gibt. Es ist sinnvoll, dass Vergehen gegen einen Menschen, der sich nicht wehren kann und dem keine menschliche Ordnung zu helfen vermag, von der Gottheit selbst bestraft werden. Die Gottheit kann auch zuweilen ethische Vorschriften in Erinnerung rufen. Doch es gibt keine Offenbarung, von der die Ethik im ganzen abgeleitet wäre.

Der Mensch kann versuchen, der Gottheit ähnlich zu werden. Er ist ihr ja von vorne herein schon ähnlich; wäre er es nicht, so vermöchte er sie gar nicht zu erkennen. Dies besagt aber, dass er gerade als Erkennender ihr am ähnlichsten sein wird.

Dass er im Felde der ethischen Praxis der Gottheit ähnlich werden kann und soll, wird vielfach geglaubt. Doch ein solcher Glaube hat es schwer, mit dem Einwand fertig zu werden, dass der Gottheit selber keine Tugenden zugeschrieben werden können; denn Tugenden sind Leistungen, Überwindungen der Verführung zum Gegenteil von Tugend. Die Götter jedoch sind keinen Verführungen ausgesetzt, also auch keiner Tugenden fähig.

Dies hat indessen nicht gehindert, dass selbst Platon von einer Verähnlichung mit Gott gesprochen hat, einer Veränhlichung, die durch Gerechtigkeit und Selbstzucht zustande kommen könne. Dazu gilt, dass die Gerechtigkeit die einzige Tugend ist, die widerspruchslos der Gottheit zugeschrieben werden kann, sofern es die Sache der Gottheit ist, eine gerechte Ordnung in der Welt herzustellen und aufrecht zu erhalten.

Von Hesiods *Theogenie* war zu bemerken, dass sie den Anspruch erhebt, die Wahrheit darzulegen, also nichts zu erfinden. Damit beginnt die Philosophie sich von der Dichtung abzugrenzen und durch die ganze Antike hindurch haben die Philosophen die Aktivität der Dichter mit Misstrauen verfolgt.

Der Philosoph ist kein Dichter. Es ist verführerisch eine Gegenfrage zu stellen: Kann der griechische Philosoph zum Heiligen werden in dem Sinne, in dem die orientalischen Religionen, das Christentum und der Islam Heilige gekannt haben ? Offenbar hat es dies nicht gegeben und es bleibt nur das Problem, warum es dies bei den Griechen nicht gegeben hat.

Von Menschen, an denen Wunder und Wunderbares geschehen ist, haben die Philosophen nicht selten gesprochen. Auf Demokrit scheint die Erzählung von Hermotimos von Klazomenai zurückzugehen, der die erstaunliche Fähigkeit besass, dass sein Geist sich völlig vom Körper lösen und frei durch die Welt schweifen konnte, während der Körper wie tot in seinem Hause zurückblieb. Anzuführen ist das *Daimonion* des Sokrates von dem Platon nur mit spürbarer Zurückhaltung zu sprechen pflegt. Es muss über die weisen und rettenden Winke, die das *Daimonion* dem Sokrates zuteil werden liess, viele Geschichten gegeben haben, weit über das Wenige hinaus, was Platon und Xenophon berichten. Platon hat an dergleichen nicht geglaubt, und so teilt er nur mit, was unentbehrlich schien, weil es zum Porträt des Sokrates gehörte. Speusippos hingegen hat keine Bedenken gehabt, zu berichten, sein eigener Oheim Platon sei nicht der Sohn seines Vaters, sondern des Gottes Apollon. Phantastische Wundererzählungen von Aristeas von Prokonnesos hat Herakleides vom Pontos vorgetragen, doch auch Aristoteles hat eine ganze Reihe von Wundern erwähnt, die dem alten Pythagoras widerfahren sein sollen. Noch um 120 v. Chr. konnte erzählt werden, beim Tode des Karneades, einige Jahre zuvor, sei eine Mondfinsternis eingetreten, die man als Kundgebung der Sympathie der Gestirne für den grossen Philosophen gedeutet habe.

Es sind jedoch nicht die Wunder, die den Heiligen ausmachen. Man mag hier summarisch und provisorisch drei Momente nennen, auf die es ankommt. Der Heilige steht mit seinem Leben und Denken ausserhalb der Gesellschaft und des Staates. Sein Ziel ist das Begreifen der Gottheit und das Leben mit der Gottheit. Er weiss sich von der Gottheit berufen zu einer Vertrautheit mit ihr die ihn ebenso privilegiert wie belastet.

Blicken wir auf die Griechen, so hat es fürs erste Philosophen, die ausserhalb des Staates und der Gesellschaft lebten und sich um das, was im Staate vorging, nicht kümmerten und nicht kümmern wollten, durchaus gegeben. Zu nennen sind die Theoretikoi von Demokrit über den Philosophen des platonischen Theaitetos bis hinab zum Mathematiker Archimedes. Sie sind jedoch in Anspruch genommen nicht durch die überwältigende Gegenwart einer Gottheit, sondern durch den Willen zu einer umfassenden und endgültigen Kenntnis der Welt. Der griechische Theoretikos hat keinen Partner (die «νοητά», die er zu begreifen sucht, sind *Neutra*) und die griechischen Götter umgibt kein Geheimnis, in das einzudringen einem ganzen Leben Sinn und Richtung geben könnte.

Es gibt Berufungen durch die Gottheit, doch nur so, dass Einzelne vorübergehend von der Gottheit besessen werden derart, dass die Gottheit durch ihren Enthusiasmus hindurch spricht.

Kann man im Raume der griechischen Philosophie von Mystik reden? Ein eindeutiges Ja oder Nein ist wohl nicht möglich. Platon wie Aristoteles haben es geliebt, den an sich rein rationalen Prozess des Aufstieges vom wahrnehmbaren Vielen zum intelligiblen Einen in der Sprache des Eros und der Mysterien zu beschreiben. Mystik ist dies nicht. Wohl aber konnte das, was metaphorisch gemeint war, wörtlich genommen werden und dann war es möglich, dass Mystik daraus wurde. Verknüpfte man mit der Mysterienterminologie die Mythen, wie sie Platon, Herakleides, Aristoteles und (in Umformung älterer Dinge) Plutarch erzählten, so war der Weg zu Jenseitsvisionen nicht mehr weit. Doch dafür ist die griechische Philosophie nur am Rande verantwortlich.

Zwei Gründe werden es vor allem ausgeschlossen haben, dass bei den Griechen die Figur des Heiligen entstand. Der eine ist die schon erwähnte Option der Griechen für die Gottheit nicht der grössten Ferne, sondern der grössten Nähe zu den Menschen. Es handelt sich nicht nur um die Menschengestalt der Götter. Wichtiger ist einmal die Aufsplitterung des Göttlichen in ein System von Göttern, in welchem jeder Einzelne seine besonderen Kompetenzen hat; dazu tritt weiterhin der durch die ganze griechische Philosophie hindurchlaufende Gedanke, dass der «νοῦς» oder der «λόγος» des Menschen wesenhaft derselbe ist wie der «νοῦς» oder der «λόγος» der Gottheit.

Noch Augustin kann zuweilen die Ewigkeit Gottes und die Unsterblichkeit der menschlichen Seele damit begründen, das Gott und Seele gleichmässig der Sitz der ewigen Wahrheiten der Mathematik sind.

Der andere Grund ist wohl der, dass die Griechen im Prinzip von der Gleichheit aller Menschen ausgehen und Ausnahmen nur dort gelten lassen, wo ungewöhnliche, aber kontrollierbare Leistungen des Denkens oder Handelns vorliegen. Leistungen müssen es sein und nicht Berufungen.

Weil das Geheimnis, das der Einzelne für sich beanspruchen könnte, nicht geschätzt wird, hat alle Esoterik einen schweren Stand. Der Verdacht, dass ein unkontrolliertes Tun in Wahrheit ein unerlaubtes unsittliches Tun sei, stellt sich rasch ein.

Die griechische Philosophie, hat sich von Anfang bis zum Ende *als Anstrengung der Vernunft verstanden*, — gleichgültig, ob diese Anstrengung erfolgreich wurde oder scheiterte. Sie hat ihre Grenzen gehabt. Davon wurde schon zuweilen gesprochen. Eine Grenze der Theoria war die These, dass das Selbstverständliche und Gewohnte als selbsversttändlich genommen werden dürfe und nicht befragt zu werden brauche. Eine Grenze der philosophischen Ethik war es, dass man zwar das Ziel des Handelns so genau und einleuchtend als möglich zu bestimmen suchte, aber nur beiläufig der Frage nachging, warum die Menschen das Ziel so selten erreichten, — so häufig das ihnen gewiesene Ziel gar nicht zu erreichen wünschten. Vom Guten ist immer wieder die Rede; dass «die meisten Menschen schlecht sind» weiss man, fragt aber sonderbarerweise fast nie, warum dies so ist.

Dennoch ist es der Philosophie gelungen, etwas zu leisten, was nur bei den Griechen geleistet werden konnte: die Probleme, die das Seiende und das Sein-Sollende stellen, aus allen partikularen geschichtlichen Bedingtheiten zu lösen und sie so zu formulieren, wie sie sich dem Menschen überhaupt stellen. Nicht zufällig ist der Begriff der «Natur», der umschreibt, was alle Menschen angeht, vielleicht der wichtigste Begriff gewesen, den die griechische Philosophie geschaffen hat. Von da her ist die Philosophie geworden, was sie geblieben ist. In der Philosophie des Thales stecken Probleme, die heute dieselben sind wie damals und in der langen Reihe der Philosophen von Thales bis zur Gegenwart gibt es keinen, mit dem nicht auch heute der Dialog möglich —vielleicht notwendig—, wäre. Dies ist die unmittelbare und unwiderrufliche Folge des griechischen Begriffes der Philosophie, so schwer im übrigen den Griechen selber die Antwort auf die Frage geworden ist, was Philosophie eigentlich sei und zu leisten habe.

Ο ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΗΣ ΚΑΙ Η ΣΥΓΚΡΟΤΗΣΗ ΤΗΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ

Περίληψη

I. Πρόλογος

Τρία γενικὰ χαρακτηριστικὰ γνωρίσματα τῆς φιλοσοφίας:

1. Ἡ ἀποστολὴ τῆς φιλοσοφίας νὰ κατανοήσει τὴ θέση τοῦ ἀνθρώπου μέσα στὸν κόσμο, εἶναι ἀναγκαία. Ἡ προσπάθεια ὅμως τῆς φιλοσοφίας (ποὺ δὲν ὑπῆρξε πάντοτε καὶ παντοῦ) νὰ ἐκπληρώσει αὐτή της τὴν ἀποστολὴ εἶναι συμβατική.

2. Ἡ φιλοσοφία ὡς ὀρθολογισμὸς διαλύει τὶς ἱστορικὲς παραδόσεις, ἂν καὶ ἡ ἴδια πραγματώνεται ὡς ἱστορία.

3. Σὲ ἀντίθεση πρὸς τὶς ἐπιστῆμες μὲ τὴ στενὴ σημασία τῆς λέξης ἡ φιλοσοφία δὲν ἔχει ὡς ἀντικείμενο ἕναν ἰδιαίτερο τομέα τοῦ ἐπιστητοῦ, γιατὶ εἶναι εἴτε καθαρὴ μεθοδολογία, εἴτε τὸ ἐρώτημα περὶ τοῦ ὅλου τοῦ ἀνθρώπου καὶ τοῦ κόσμου.

II. Ἀνάπτυξη τῆς φιλοσοφίας ὡς Θεωρίας

1. Σύνθεση συστήματος, ἐρώτημα περὶ τῆς ἀρχῆς τοῦ κόσμου. Διαλεκτικὴ τῆς ἐννοίας τῆς «ἀρχῆς». Μετασχηματισμὸς τῆς «ἀρχῆς» στὸ ὄντως ὂν ἀπὸ τὸν Παρμενίδη καὶ δῶθε.

2. Ἔρευνα τῶν προβλημάτων. Ὑπέρβαση τοῦ «θαυμάζειν» γιὰ αἰνιγματικὰ καὶ ἀνησυχητικὰ φαινόμενα μὲ τὴν ἀναζήτηση τῶν αἰτίων. Σύσταση τῆς συναφείας ἀνάμεσα στὰ αἴτια καὶ τὰ ἀποτελέσματα.

III. Ἀνάπτυξη τῆς φιλοσοφίας ὡς πράξης

1. Γλωσσικὴ ἀνάλυση: Ἀποκάλυψη τῆς ἀντίθεσης ἀνάμεσα στὸ γενικὸ καὶ τὸ εἰδικό. Παραλληλισμὸς τῆς ἐρώτησης περὶ τῆς αἰτίας καὶ τῆς ἐρώτησης περὶ τοῦ καθόλου:

α) Ἡ γνώση τῆς πρώτης αἰτίας καὶ τοῦ καθόλου στὴ γενικότερή του διάσταση εἶναι μιὰ γνώση διαφορετικοῦ εἴδους ἀπ᾽ ὅ,τι ἡ διαλεκτικὴ γνώση τοῦ κόσμου.

β) Ὁ ἄνθρωπος κατέχει μιὰ ἰδιαίτερη θέση, γιατὶ εἶναι τόσο μιὰ αὐτόνομη αἰτία τῶν πράξεών του —καθότι διασπᾶ τὴν ἁλυσίδα τῶν αἰτίων καὶ τῶν αἰτιατῶν—, ὅσο καὶ γιατὶ δὲν μπορεῖ νὰ ἀναχθεῖ σὲ μιὰ γενικὴ ἀρχή· εἶναι δηλαδὴ κάτι τὸ προνομιακὰ ἰδιαίτερο.

Τὴν ἐρώτηση περὶ τοῦ καθόλου μποροῦμε νὰ τὴ δοῦμε ἀπὸ δύο ὀπτικὲς γωνίες: μπορεῖ νὰ ἀπαντηθεῖ μὲ τὸν ὁρισμὸ τῆς οὐσίας ἑνὸς πράγματος ἢ μὲ

τὸν ὁρισμὸ τοῦ νόμου, στὸν ὁποῖο ὑπακούει ἕνα φαινόμενο. Στὴν ἀρχαιότητα κυριαρχεῖ ἡ πρώτη ὀπτικὴ γωνία, στὴν ἐποχή μας ἡ δεύτερη, ποὺ εἶναι ἡ μόνη ποὺ ἐπιτρέπει τὸ μετασχηματισμὸ τῆς θεωρίας σὲ τεχνική.

2. Σύνθεση τοῦ συστήματος τῆς πράξης:

α) Ἐρώτηση περὶ τοῦ σκοποῦ τοῦ πράττειν ἐν γένει ποὺ συνοψίζεται τελικὰ στὴν ἔννοια τῆς εὐδαιμονίας.

β) Ἐρώτηση περὶ τῆς ὀρθολογικῆς νομιμοποίησης τῆς ἠθικῆς ἀξίωσης. Ἡ ἀξίωση μπορεῖ νὰ γίνει προφανὴς ὡς (βιολογικὰ θεμελιωμένη) βούληση γιὰ ἀπόκτηση δύναμης ἢ ἐπιδίωξη ἡδονῆς. Καὶ τὰ δύο ἀπομονώνουν τὸ ἄτομο. Τὸ κοινωνικὸ ἄτομο ὀφείλει νὰ ὑπερβεῖ τὸν ἑαυτό του πρὸς ὄφελος τῶν ἄλλων ἢ τῆς κοινωνίας, γιατὶ βέβαια τὸ συμφέρον τῶν ἄλλων ἢ τῆς κοινωνίας δὲν ταυτίζεται μὲ ἐκεῖνο τοῦ ἀτόμου. Καὶ αὐτὸ ἀποτελεῖ τὴν ἀφετηρία τῆς παραδοξότητας κάθε ἠθικῆς.

IV. Ἐπίλογος

1. Ἡ περιοχὴ τῆς γνώσης: αἴσθηση, διαλεκτικὴ ἀπόδειξη, ἄμεση ἀντίληψη τῶν ἀρχῶν.

2. Οὐσία τοῦ πράττειν: εἴτε συνεργασία ἑνὸς λόγου καθοδηγητικοῦ μὲ τὶς δυναμικὲς ἄλογες δυνάμεις τῆς ψυχῆς (Ἀριστοτέλης καὶ ἐν μέρει Σοφιστική) εἴτε δραστηριότητα μόνο τοῦ λόγου, ἡ ὁποία μπορεῖ νὰ στηρίζεται στὴ γνώση ἢ τὴν ἄγνοια (Πλάτων, Στωϊκοί).

3. Σχέση μὲ τὴ θεολογία: Στὴν ἀρχὴ ὁ ἀποκλεισμὸς τῆς προσωπικὰ ἀπροσδιόριστης θεότητας ἀπὸ ἕνα τέλεια συνταγμένο κόσμο (Ἀναξίμανδρος κ.ἄ.). Κατόπιν ἀποδίδεται ἡ ἴδια ἡ τάξη στὴ θεότητα. Ὁ Θεὸς ὡς ἀρχὴ κάθε ὀρθολογικότητας.

Γένεση μιᾶς καθαρὰ ὀρθολογικῆς Θεολογίας, ἡ ὁποία καταστρέφει τὴν ἱστορικὴ θρησκεία.

Προβληματικὴ τῆς οὐσίας τῆς θρησκείας: Μὲ ποιά ἔννοια ἔχει ἡ θεότητα α) γνωστικό, καὶ β) πρακτικὸ χαρακτήρα;

Ἡ ἐρώτηση περὶ τῆς γένεσης τῆς θρησκείας ἀπειλεῖ τὴν ὕπαρξη τῆς θεότητας ἐν γένει. Ἡ πίστη στὴν ὕπαρξη θεῶν μπορεῖ νὰ ἀποδοθεῖ σὲ μιὰ ψυχολογικὴ ἀνάγκη τοῦ ἀνθρώπου (Κριτίας, Σίσυφος). Ἡ δυνατότητα τοῦ ἀθεϊσμοῦ ὁδηγεῖ στὴν ἀνάγκη παράθεσης ἀποδείξεων περὶ τῆς ὕπαρξης τῆς θεότητας, οἱ ὁποίες διακρίνονται σὲ δύο τύπους: Ἀπόδειξη ποὺ ἐπικαλεῖται τὴν παράδοση καὶ τὴν ἐπ᾽ αὐτοῦ συμφωνία τῶν ἐθνῶν (Ἐπίκουρος), ἀπόδειξη ποὺ στηρίζεται στὴ φυσικὴ τάξη τοῦ κόσμου, ἡ ὁποία νοεῖται ὡς ὁ ἀναγκαῖος ἀντίποδας στὴν ἀταξία τοῦ κόσμου τοῦ ἀνθρώπου.

Μετάφραση: Δ. Παπαδῆς

ΚΥΡΙΑΚΟΣ-ΜΠΕΗΣ ΛΙΒΑΔΑΣ, Ἀθῆναι

ΤΟ ΠΡΟΒΛΗΜΑ ΤΗΣ ΔΟΥΛΕΙΑΣ ΚΑΤ' ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΗ*

Εὐρύτατα διαδεδομένη εἶναι ἡ γνώμη, ὅτι ὁ Ἀριστοτέλης δέχεται καὶ θεμελιώνει θεωρητικὰ τὴν δουλείαν. Χαρακτηριστικὰ ὁ D. Ross γράφει: «εἶναι λυπηρόν, χωρὶς τοῦτο νὰ ἐκπλήττῃ, ὅτι ὁ Ἀριστοτέλης ἐδέχθη τὴν τόσον συνήθη εἰς τὴν καθημερινὴν ζωὴν τῶν Ἑλλήνων τῆς ἐποχῆς του δουλείαν, ὡς ἀνήκουσαν εἰς τὴν φύσιν τῶν πραγμάτων» (*Aristotle*, London 1966, σελ. 241).

Ἡ διὰ τῆς λέξεως «λυπηρὸν» ἐντὸς τῆς φράσεως αὐτῆς ἐκφραζομένη ἐπίκρισις τῶν ἐπὶ τοῦ θέματος τῆς δουλείας ἀντιλήψεων τοῦ Ἀριστοτέλους, προερχομένη μάλιστα ἀπὸ ἕναν τόσον διαπρεπῆ Ἀριστοτελιστὴν πρέπει νὰ ληφθῇ ἰδιαιτέρως ὑπ' ὄψιν. Ἐξ ἄλλου καὶ ὁ Ἕλλην καθηγητὴς Α. Μπαγιόνας ἐδημοσίευσε μελέτην μὲ τὸν τίτλον: «Ἡ περὶ δουλείας θεωρία τοῦ Ἀριστοτέλους»[1].

Ὁ τίτλος τῆς μελέτης τοῦ Α. Μπαγιόνα συνδυαζόμενος μετὰ τῆς ὑπὸ τοῦ D. Ross ἐκφραζομένης ἀντιλήψεως, ὁδηγεῖ εἰς τὸ συνεπὲς συμπέρασμα, ὅτι ὁ φιλόσοφος ὄχι μόνον ἐδέχθη τὴν δουλείαν, ἀλλ' ὅτι πρὸς τούτοις συνεκρότησε καὶ θεωρίαν, διὰ τῆς ὁποίας τὴν ὑποστηρίζει.

Ἡ σημασία τῶν ἀπόψεων αὐτῶν, γίνεται ἐπὶ τοσούτῳ μᾶλλον αἰσθητή, καθ' ὅσον ὑπὸ τοῦ M. van Straaten ὑπεστηρίχθη εἰς πρόσφατον μελέτην του ὅτι «ἡ περὶ δουλείας θεωρία τοῦ Ἀριστοτέλους εἶναι φοβερὰ» καὶ ὅτι «ἡ ἀποικιοκρατία καὶ τὰ ἀπολυταρχικὰ καθεστῶτα ἔδειξαν ποῦ ὁδηγοῦν αὐτοῦ τοῦ εἴδους θεωρίαι»[2].

Αἱ ἀπόψεις αὐταὶ τοῦ M. van Straaten ὁδηγοῦν εἰς τὸ ἐπίσης συνεπὲς συμπέρασμα ὅτι ὁ Ἀριστοτέλης ὄχι μόνον ἐδέχθη τὴν δουλείαν καὶ συνεκρότησε θεωρίαν περὶ αὐτῆς, ἀλλὰ πρὸς τούτοις καὶ ὅτι εἶναι ὁ πρῶτος

---

* Ἡ μελέτη αὐτὴ εἶναι μέρος τοῦ ὑπὸ ἔκδοσιν ἔργου: Ἡ *περὶ ἐλευθερίας θεωρία τοῦ Ἀριστοτέλους*. Αἱ παραπομπαὶ τῆς μελέτης αὐτῆς εἰς τὰ ἔργα τοῦ Ἀριστοτέλους γίνονται συμφώνως πρός: 1) τὴν ἔκδοσιν τῶν ἔργων τοῦ Ἀριστοτέλους ἀπὸ τὴν Academia Regia Borussica τοῦ Βερολίνου, Βερολῖνον 1970² (= 1831), καὶ 2) τὴν ἔκδοσιν τῶν ἀποσπασμάτων τοῦ Ἀριστοτέλους ἀπὸ τὸν J. Düring, *Aristoteles Protrepticus*, Göteborg 1961.

1. *Ἀθηνᾶ*, 1963-64.

2. *Θ.Π.*, 1964, σελ. 137.

θεωρητικὸς τῆς ἀποικιοκρατίας καὶ τῶν ἀπολυταρχικῶν καθεστώτων.

Αἱ περὶ ὧν ὁ λόγος ἀντιλήψεις στηρίζονται προφανῶς εἰς τὰς ἀκολούθους φράσεις τοῦ φιλοσόφου: 1) «καὶ ὁ δοῦλος κτῆμα τι ἔμψυχον καὶ ὥσπερ ὄργανον πρὸ ὀργάνων πᾶς ὑπηρέτης» (Ἀριστ. *Πολιτ.* 1253b 32). 2) «φιλία δ' οὐκ ἔστι πρὸς τ' ἄψυχα οὐδὲ δίκαιον. ἀλλ' οὐδὲ πρὸς ἵππον ἢ βοῦν, οὐδὲ πρὸς δοῦλον ᾗ δοῦλος· οὐδὲν γὰρ κοινόν ἐστιν» (*Ἠθ. Νικ.* 1161b 1), καὶ 3) «εὐδαιμονίαν οὐδεὶς ἀνδραπόδῳ μεταδίδωσιν εἰ μὴ καὶ βίου» (*Ἠθ. Νικ.* 1177a 8).

Διὰ νὰ καταδείξωμεν τὴν σφαλερότητα τῶν προαναφερθεισῶν ἀντιλήψεων, ὅπερ ἐπιβάλλεται καὶ συμφώνως πρὸς τὴν ἀξίωσιν τοῦ ἰδίου τοῦ Ἀριστοτέλους: «ἐπεὶ δ' οὐ μόνον δεῖ τὸ ἀληθὲς εἰπεῖν ἀλλὰ καὶ τὸ αἴτιον τοῦ ψεύδους· τοῦτο γὰρ συμβάλλεται πρὸς τὴν πίστιν» (*Ἠθ. Νικ.* 1154a 22-23), προβαίνομεν εἰς ἀποσαφήνησιν τῆς ἐννοίας τῶν ἀριστοτελικῶν ὅρων: δοῦλος, φύσει δοῦλος, ὄργανον, κτῆμα, καθὼς καὶ τῆς σημασίας τῶν χωρίων: «εὐδαιμονίαν δ' οὐδεὶς ἀνδραπόδῳ μεταδίδωσιν εἰ μὴ καὶ βίου, καὶ φιλία δ' οὐκ ἔστιν πρὸς ... ἵππον, βοῦν καὶ δοῦλον».

I

Τὸ νοηματικὸν περιεχόμενον τοῦ ὅρου δοῦλος εἰς τὰ ἀριστοτελικὰ κείμενα

Μερικοὺς αἰῶνας πρὸ τοῦ Ἀριστοτέλους ἔγραφε ὁ Ὅμηρος ὅτι ὁ Ζεὺς ἀφαιρεῖ τὸ ἥμισυ τῆς ἀρετῆς ἀπὸ τοὺς ἀνθρώπους ἀπὸ τῆς στιγμῆς κατὰ τὴν ὁποίαν καθίστανται δοῦλοι, «ἥμισυ γάρ τ' ἀρετῆς ἀποαίνυται εὐρύοπα Ζεὺς ἀνέρος, εὖτ' ἂν μιν κατὰ δούλιον ἦμαρ ἕλῃσιν» (Ρ 322-323).

Ἡ σύνδεσις τῆς «ἀναπηρίας περὶ τὴν ἀρετὴν» μὲ τὴν ἔννοιαν τοῦ δούλου, καταστᾶσα συνείδησις εἰς τοὺς μορφωμένους ἀπὸ τῆς ἐποχῆς τοῦ Ὁμήρου καὶ συνεχισθεῖσα μέχρι τῆς ἐποχῆς τοῦ Πλάτωνος καὶ Ἀριστοτέλους, ὡδήγησε τοὺς φιλοσόφους αὐτοὺς (ἐκ τῆς συχνῆς ἀναφορᾶς των εἰς τὸν Ὅμηρον) εἰς τὸν χαρακτηρισμὸν τῶν περὶ τὸν *λόγον* καὶ τὴν *ἀρετὴν* ἀναπήρων (*πεπηρωμένων*) ὡς δούλων.

Τὸ ὅτι πράγματι ὁ ὅρος δοῦλος εἰς τοὺς κύκλους τῆς *Ἀκαδημίας* καὶ τοῦ *Λυκείου* χρησιμοποιεῖται ὑπὸ τὴν παραδοσιακὴν ὁμηρικὴν ἔννοιαν εἶναι φανερὸν ἐκ τῶν ἀκολούθων:

Ὁ Πλάτων χωρίζει τὰς ἡδονάς, πρὸς τὰς ὁποίας τρέπεται ὁ ἄνθρωπος 1) εἰς ἐκείνας αἱ ὁποῖαι γεννῶνται εἰς τὴν ἀνθρωπίνην ψυχὴν ἐκ τῆς κτήσεως τῆς γνώσεως: «ᾧ μανθάνει ἄνθρωπος», 2) εἰς ἐκείνας τὰς ὁποίας ἀντλεῖ ἀκολουθῶν τὰ πάθη του, «ᾧ θυμοῦται», 3) εἰς ἐκείνας τὰς ὁποίας ἀντλεῖ ἐκ τοῦ

φαγητοῦ, τῆς οἰνοποσίας κτλ. ... «περὶ τὴν ἐδωδήν ... καὶ πόσιν καὶ ἀφροδίσια ... καὶ φιλοχρήματον» (*Πολιτεία* 580d-e).

Ἀφοῦ χωρίσῃ οὕτω τὰς ἡδονάς, καταλήγει ἀποκαλῶν τὰς δύο τελευταίας δουλικάς («δούλαις εἰσὶ δορυφόροις ἡδοναῖς»), ἐννοῶν ὅτι, οἱ τρεπόμενοι πρὸς τὰς δουλικὰς ἡδονὰς ἄνθρωποι δὲν εἶναι ἐλεύθεροι, ἀλλὰ δοῦλοι τῶν παθῶν των. Ἀντιθέτως, οἱ τρεπόμενοι πρὸς τὰς ἡδονάς, τὰς ὁποίας προσκομίζει ἡ μάθησις, εἶναι ἐλεύθεροι.

Οἱ τρεπόμενοι πρὸς τὰς δουλικὰς ἡδονὰς ἄνθρωποι, δὲν δουλοῦνται μόνον οἱ ἴδιοι εἰς τὰ πάθη των, ἀλλά, ἱκανοποιοῦντες αὐτὰ εἰς βάρος τῶν λοιπῶν μελῶν τῆς κοινωνίας ἀποστεροῦν καὶ τοὺς τελευταίους τῆς ἐλευθερίας των, ὅπως τοῦτο χαρακτηριστικῶς συμβαίνει εἰς τὴν περίπτωσιν τοῦ ὑπὸ τοῦ Πλάτωνος ἀναφερομένου *τυράννου*· ἀντιθέτως οἱ στρεφόμενοι πρὸς τὰς ἡδονὰς τὰς ὁποίας προσκομίζει ἡ μάθησις ὄχι μόνον εἶναι αὐτοὶ οἱ ἴδιοι —ἐσωτερικῶς— ἐλεύθεροι, ἀλλὰ διὰ τῆς ἐναρέτου συμπεριφορᾶς των διασφαλίζουν τὴν ἐλευθερίαν καὶ τῶν λοιπῶν μελῶν τῆς κοινωνίας.

Ὁ *τύραννος*, ὡς δουλωμένος εἰς τὰς σωματικὰς ἡδονάς, καὶ δουλώνων τοὺς πολίτας, ἐμφανίζεται ὡς ἐστερημένος ἀρετῶν. Διὰ τὸν λόγον αὐτὸν θεωρούμενος ἀπὸ τῆς σκοπιᾶς τῆς ἠθικῆς διδασκαλίας τοῦ Πλάτωνος, παρὰ τὸ ὅτι εἶναι «νόμῳ ἐλεύθερος», ἐμφανίζεται καὶ γίνεται δεκτὸς ἐντὸς αὐτῆς ὡς δοῦλος. Τὸ τελευταῖον βεβαιώνεται ἀπὸ τὸ 635d χωρίον τῶν *Νόμων*, ἐντὸς τοῦ ὁποίου συνδέονται ἀμέσως αἱ ἀρεταὶ καὶ τὰ ἀντίθετά των μὲ τὴν δουλείαν καὶ ἐλευθερίαν: «... ἐν δὲ ταῖς ἡδοναῖς καὶ τοῖς κεκτημένοις τὰ περὶ τὰς ἡδονάς, ἀνθρώποις ἐνίοτε παντάπασι κακοῖς, καὶ τὴν ψυχὴν τῇ μὲν δούλην τῇ δὲ ἐλευθέραν ἕξουσιν, καὶ οὐκ ἄξιοι ἁπλῶς ἀνδρεῖοι καὶ ἐλεύθεροι ἔσονται προσαγορεύεσθαι».

Περαιτέρω ὁ Πλάτων, ἐκκινῶν ἐκ τῆς ἰδέας ὅτι ὁ παῖς εἶναι ἀτελής, ὑποστηρίζει ὅτι διὰ νὰ ὡριμάσῃ καὶ νὰ καταστῇ τέλειος, δηλαδὴ ἐνάρετος, πρέπει νὰ ἐκπαιδευθῇ. Δι' αὐτοῦ ἐννοεῖ ὅτι, τὸ εἰς τὰ παιδία ἐλλεῖπον στοιχεῖον, ἡ ἀρετή, πρέπει νὰ προσαχθῇ ἔξωθεν διὰ νὰ ἐγκατασταθῇ ἐντὸς αὐτῶν θεῖον στοιχεῖον, τὸ ὁποῖον θὰ δουλώσῃ τὸ ἐντὸς τῆς ψυχῆς ὑπάρχον ἄλογον στοιχεῖον. Ὅταν γίνῃ τοῦτο, ὁ ἄνθρωπος θεωρεῖται καὶ ἀφίεται ἐλεύθερος: «Οὐκοῦν ἵνα καὶ ὁ τοιοῦτος ὑπὸ ὁμοίου ἄρχηται οἵουπερ ὁ βέλτιστος, δοῦλον αὐτόν φαμεν δεῖν εἶναι ἐκείνου τοῦ βελτίστου καὶ ἔχοντος ἐν αὑτῷ τὸ θεῖον ἄρχον, οὐκ ἐπὶ βλάβῃ τῇ τοῦ δούλου ... ἀλλ' ὡς ἄμεινον ὂν παντὶ ὑπὸ θείου καὶ φρονίμου ἄρχεσθαι, μάλιστα μὲν οἰκεῖον ἔχοντος ἐν αὐτῷ, εἰ δὲ μή, ἔξωθεν ἐφεστῶτος ... καὶ ὁ νόμος ὅτι τοιοῦτον βούλεται, πᾶσι τοῖς ἐν τῇ πόλει σύμμαχος ὤν· καὶ ἡ τῶν παίδων ἀρχή, τὸ μὴ ἐᾶν ἐλευθέρους εἶναι, ἕως ἂν ἐν αὐτοῖς ὥσπερ ἐν πόλει πολιτείαν καταστήσωμεν, καὶ τὸ βέλτιστον θεραπεύσαντες τῷ παρ' ἡμῖν τοιούτῳ ἀντικαταστήσωμεν φύλακα ὅμοιον καὶ ἄρχοντα ἐν αὐτῷ, καὶ τότε δὴ ἐλεύθερον ἀφίεμεν» (*Πολιτεία* 590c-d).

Ἀντιθέτως, ὅπως λέγεται εἰς τὰ χωρία 208, 209, 210 τοῦ *Λύσιδος*, ὁ μὴ ἔχων ἀκόμη ἀναπτύξει τὰς ἀναφερθείσας ἀρετάς, δὲν εἶναι ἐλεύθερος.

Ἐντὸς τῆς Πλατωνικῆς διδασκαλίας ὁ ὅρος δοῦλος χρησιμοποιεῖται μὲ εὐρυτάτην σημασίαν: τὸ σῶμα τοῦ ἀνθρώπου θεωρεῖται ὅτι πρέπει νὰ δουλεύῃ εἰς τὴν ψυχὴν καὶ τὸ ἄλογον μέρος αὐτῆς εἰς τὸ λόγον ἔχον μέρος αὐτῆς (*Πολιτεία* 590c 8-d 1), ὅπερ ἀποτελεῖ προϋπόθεσιν τῆς ἐσωτερικῆς ἐλευθερίας τοῦ ἀνθρώπου. Ἐξ ἄλλου χαρακτηρίζονται καὶ «οἱ ἄρχοντες δοῦλοι τοῦ νόμου» (*Νόμοι* 715d). Πβ. καὶ τὴν φρᾶσιν τοῦ Κικέρωνος: «ὅλοι οἱ ἄνθρωποι εἴμεθα δοῦλοι τῶν νόμων, διὰ νὰ καταστῇ δυνατὸν νὰ εἴμεθα ἐλεύθεροι», (*Pro Cluentio* LIII, 146, LOEB, London 1959). Δὲν ἔχει ἄρα τὴν στενὴν ἔννοιαν τοῦ status personae δούλου.

Ὅσον ἀφορᾷ εἰς τὴν ἐκδήλωσιν τῆς ἐννοιολογικῆς αὐτῆς κληρονομίας ἐντὸς τῆς ἀριστοτελικῆς διδασκαλίας ἰσχύουν τὰ ἀκόλουθα:

Ὁ Ἀριστοτέλης ἐκφράζων τὰς βιολογικὰς ἀλλὰ καὶ δεοντολογικὰς ἀντιλήψεις του προβαίνει εἰς ὁρισμὸν τοῦ ἀνθρώπου διὰ τοῦ ἀκολούθου βιολογικοῦ-δεοντολογικοῦ κανόνος: «δεῖ δὲ σκοπεῖν ἐν τοῖς κατὰ φύσιν ἔχουσι μᾶλλον τὸ φύσει, καὶ μὴ ἐν τοῖς διεφθαρμένοις· διὸ καὶ τὸν βέλτιστα διακείμενον καὶ κατὰ σῶμα καὶ κατὰ ψυχὴν ἄνθρωπον θεωρητέον, ἐν ᾧ τοῦτο δῆλον· τῶν γὰρ μοχθηρῶν ἢ μοχθηρῶς ἐχόντων δόξειεν ἂν ἄρχειν πολλάκις τὸ σῶμα τῆς ψυχῆς διὰ τὸ φαύλως καὶ παρὰ φύσιν ἔχειν» (*Πολιτικὰ* 1254a 36). Συμπληρώνων τὸν ὁρισμὸν αὐτὸν εἰς τὸ 1102a 16 τῶν *Ἠθικῶν Νικομαχείων* προσθέτει: «ἀρετὴν δὲ λέγομεν ἀνθρωπίνην οὐ τὴν τοῦ σώματος ἀλλὰ τὴν τῆς ψυχῆς». Ἑπομένως τέλειος ἄνθρωπος (πρότυπον) εἶναι κυρίως ὁ ψυχικῶς καὶ ὄχι σωματικῶς ἐνάρετος.

Εἰς τὸ ἀπόσπασμα 2 τοῦ *Προτρεπτικοῦ* πρεσβεύει, ὅτι μόνον ὁ ἔχων καλλιεργημένην τὴν ψυχὴν ἄνθρωπος καὶ ἐκ τούτου καταστὰς ἐνάρετος εἶναι εὐδαίμων: «ψυχήν, ἐὰν ᾖ πεπαιδευμένη, τὴν τοιαύτην καὶ τὸν τοιοῦτον ἄνθρωπον εὐδαίμονα προσαγορευτέον ἐστίν» (Πβ. 1184b 35-36, τῶν *Ἠθικῶν Μεγάλων:* «ἡ εὐδαιμονία ἄρ' ἂν εἴη ἐν τῷ κατὰ τὰς ἀρετὰς ζῆν»).

Ἀνάλογος ἰδέα ἐκφράζεται καὶ εἰς τὸ ἀπόσπασμα 28 τοῦ *Προτρεπτικοῦ*: «ἄνθρωπος ... ἀλογίας δ' ἀφαιρεθεὶς μένων δ' ἐν τῷ νῷ ὁμοιοῦται θεῷ». Πβ. τῆς *Φυσικῆς Ἀκροάσεως* 197b 6: «καὶ διὰ τοῦτο οὔτε ἄψυχον οὐδὲν οὔτε θηρίον οὔτε παιδίον ... ὅτι οὐκ ἔχει προαίρεσιν».

Ὅπως παρατηρεῖ ὁ Σιμπλίκιος: «τὸ γὰρ κατὰ φύσιν ἔχειν οὐδὲν ἄλλο ἐστὶν ἢ τὸ τὴν οἰκείαν ἔχειν ἀρετὴν ὥστε τὰς κατὰ φύσιν ἐνεργείας ἀποτελεῖν· καὶ διὰ τοῦτο ὁ Ἀριστοτέλης ἀπὸ τοῦ κατὰ φύσιν τὴν τελειότητα συνελογίσατο».

Τὰ παρατεθέντα ἀποσπάσματα, συνδυαζόμενα μὲ τὴν διαπίστωσιν τοῦ Σιμπλικίου, δεικνύουν ὅτι κατ' Ἀριστοτέλη τέλειος ἄνθρωπος εἶναι ὁ φυ-

σιολογικός, ὁ ὁποῖος ἔχων νοῦν καὶ ἐνεργῶν ἐν συνεπείᾳ πρὸς τὰς ἐπιταγάς του καθίσταται ὅμοιος πρὸς θεόν.

Ἀφοῦ περιέγραψε τὸν κατὰ τὴν ἀντίληψίν του πρότυπον ἄνθρωπον, ὁ Φιλόσοφος προχωρεῖ εἰς τὴν περιγραφὴν τοῦ ἀνωμάλου (*διεφθαρμένου*).

Ὅπως παρατηρεῖ, μερικοὶ ἄνθρωποι ἔχουν τὴν ἀξίωσιν, ὅπως ἀπὸ ἄνθρωπον γεννᾶται ἄνθρωπος καὶ ὅπως ἀπὸ ζῶον γεννᾶται ζῶον, κατὰ τὸν ἴδιον τρόπον καὶ ἀπὸ ἀγαθοὺς γονεῖς πρέπει νὰ γεννηθοῦν ἀγαθὰ τέκνα· τοῦτο ὅμως δὲν συμβαίνει, διότι, παρὰ τὸ ὅτι τὸ ἐπιθυμεῖ ἡ Φύσις, δὲν εἶναι· ἱκανὴ νὰ τὸ ἐπιτύχῃ πάντοτε: «ἀξιοῦσι γάρ, ὥσπερ ἐξ ἀνθρώπου ἄνθρωπον καὶ ἐκ θηρίων γίνεσθαι θηρίον, οὕτω καὶ ἐξ ἀγαθῶν ἀγαθόν, ἡ δὲ φύσις βούλεται μὲν τοῦτο ποιεῖν πολλάκις, οὐ μέντοι δύναται» (*Πολιτικὰ* 1255b 1-4). Αὐτὴ ἡ ἀδυναμία τῆς Φύσεως, ἔχει ὡς συνέπειαν ὅτι προάγονται εἰς τὸν Κόσμον γόνοι μὴ ὁμοιάζοντες μὲ τοὺς γεννήτορας. Ἡ ἀνομοιότης αὐτὴ εἶναι ἄλλοτε μικρά, ἄλλοτε μεγάλη, ἄλλοτε σωματικὴ καὶ ἄλλοτε ψυχικὴ ἢ μικτή.

Μία ἐκ τῶν ἀπείρων περιπτώσεων ψυχικῆς ἀνομοιότητος εἶναι, ἡ τῆς πλήρους διανοητικῆς ἀναπηρίας ὅσον ἀφορᾷ εἰς τὴν ἱκανότητα τοῦ *βουλεύεσθαι* (λογίζεσθαι). Τὸν φέροντα αὐτὴν τὴν ἀκραίαν διανοητικὴν ἀνωμαλίαν δέχεται καὶ ἀποκαλεῖ ὁ Ἀριστοτέλης δοῦλον: «ὁ μὲν γὰρ δοῦλος ὅλως οὐκ ἔχει τὸ βουλευτικόν» (*Πολιτικὰ* 1260a 12).

Ἡ γνώμη αὕτη, ὅτι ὁ δοῦλος στερεῖται βουλευτικοῦ, εἶναι θεμελιώδους σημασίας διὰ τὸν ὑπὸ τοῦ ἰδίου τοῦ Ἀριστοτέλους διδόμενον ὁρισμὸν τοῦ *φύσει δούλου*.

Τὸ ὅτι πράγματι, ὅταν ὁ Ἀριστοτέλης χρησιμοποιῇ τὸν ὅρον *δοῦλος*, ἀναφέρεται εἰς τὸν διανοητικῶς ἀνάπηρον, ἀποδεικνύεται καὶ ἐκ τῶν ἀκολούθων:

α) Εἰς τὸ 1254b 24 τῶν *Πολιτικῶν* λέγεται διὰ τὸν δοῦλον: «δοῦλος ... ὁ κοινωνῶν λόγου τοσοῦτον ὅσον αἰσθάνεσθαι ἀλλὰ μὴ ἔχειν». Διὰ τῆς φράσεως αὐτῆς ἐννοεῖται: δοῦλος εἶναι ὁ ἕνεκα περιωρισμένης λογικῆς δυνάμεως ἀνίκανος νὰ διανοῆται καὶ λογίζεται· ἐπομένως ὁ ἐστερημένος τῆς δυνατότητος κτήσεως οἱασδήποτε διανοητικῆς ἢ ἠθικῆς ἀρετῆς, ἄρα πρὸς ζῶον ὁμοιάζων.

β) Εἰς τὸ 1254b 16 τῶν *Πολιτικῶν* ὑποστηρίζεται ὑπὸ τοῦ Φιλοσόφου ὅτι: «ὅσοι μὲν οὖν τοσοῦτον διεστᾶσιν ὅσον ψυχὴ σώματος καὶ ἄνθρωπος θηρίου (διάκεινται δὲ τοῦτον τὸν τρόπον, ὅσων ἐστὶν ἔργον ἡ τοῦ σώματος χρῆσις, καὶ τοῦτ' ἔστ' ἀπ' αὐτῶν βέλτιστον), οὗτοι μέν εἰσι φύσει δοῦλοι».

Δηλαδὴ τὸν ἄνθρωπον, ὁ ὁποῖος διαφέρει τοῦ φυσιολογικοῦ ἀνθρώπου ὅσον διαφέρει τὸ σῶμα ἀπὸ τὴν ψυχὴν καὶ ὅσον τὸ ζῶον ἀπὸ τὸν ἄνθρωπον, αὐτόν, τοῦ ὁποίου τὸ καλύτερον ἐφικτὸν ἔργον εἶναι ἡ χρῆσις μόνον τοῦ σώματός του, ἀποκαλεῖ ὁ Ἀριστοτέλης *φύσει δοῦλον*.

γ) Ὅπως ἀναφέρεται εἰς τὸ παρατεθὲν 1254a 38 χωρίον τῶν *Πολιτικῶν*,

εἰς τοὺς σωματικῶς καὶ ψυχικῶς «φυσιολογικοὺς» ἀνθρώπους ἄρχει ἡ ψυχὴ ἐπὶ τοῦ σώματος ἀντιθέτως, εἰς τοὺς μὴ φυσιολογικοὺς («διεφθαρμένους καὶ μοχθηρούς») ἄρχει τὸ σῶμα ἐπὶ τῆς ψυχῆς. Αὐτὴν ἀκριβῶς τὴν τελευταίαν ἀναστροφήν, ὅπως λέγεται εἰς 1206a 38 τῶν *Ἠθικῶν Μεγάλων*, φέρει ὁ εἰς τὴν κατηγορίαν τῶν ἀκρατῶν ἀνήκων δοῦλος: «καὶ τὰ πάθη δὲ πάλιν ἀνεστραμμένως τοῦ λόγου κρατεῖ, οἷον ἐπὶ τῶν ἀκρατῶν συμβαίνει».

δ) Εἰς τὸ 1259b 21 τῶν *Πολιτικῶν* συνεχίζων ὁ Ἀριστοτέλης τὴν εἰς τὸ παρατεθὲν 1254b 21 χωρίον ἐκφρασθεῖσαν ἀντίληψίν του προσθέτει: «πρῶτον μὲν οὖν περὶ δούλων ἀπορήσειεν ἄν τις, πότερόν ἐστιν ἀρετή τις δούλου παρὰ τὰς ὀργανικὰς καὶ διακονικὰς ἄλλη τιμιωτέρα τούτων, οἷον σωφροσύνη καὶ ἀνδρεία καὶ δικαιοσύνη ... ἢ οὐκ ἔστιν οὐδεμία παρὰ τὰς σωματικὰς ὑπηρεσίας, ἔχει γὰρ ἀπορίαν ἀμφοτέρως, εἴτε γὰρ ἔστι, τί διοίσουσι τῶν ἐλευθέρων, εἴτε μὴ ἔστιν ὄντων ἀνθρώπων καὶ λόγου κοινωνούντων, ἄτοπον ... καὶ καθόλου δὴ τοῦτ' ἐστὶν ἐπισκεπτέον περὶ ἀρχομένου φύσει καὶ ἄρχοντος, πότερον ἡ αὐτὴ ἀρετὴ ἢ ἑτέρα».

Τὸ χωρίον αὐτό, βάσει τοῦ *τί διοίσουσι* ἑρμηνευόμενον, δεικνύει ὅτι, κατὰ τὴν ἀντίληψιν τοῦ Ἀριστοτέλους, παρὰ τὸ ὅτι καὶ ὁ δοῦλος καὶ ὁ ἄρχων ὡς ἄνθρωποι ἀνήκουν εἰς τὸ ἴδιον γένος, διαφέρουν (*διοίσουσι*) κατὰ τὸ ὅτι, ὁ μὲν δοῦλος δὲν εἶναι ἱκανὸς νὰ ἐκδηλώσῃ ἄλλας ἀρετὰς ἐκτὸς τῶν ὀργανικῶν, διακονικῶν καὶ σωματικῶν, ἐνῷ ὁ ἄρχων ἐκδηλώνει διανοητικὰς καὶ ἠθικὰς ἀρετάς, σωφροσύνην, ἀνδρείαν, δικαιοσύνην κ.τ.λ. Ἂν δὲν ὑπῆρχε αὐτὴ ἡ διαφορά, θὰ ἦτο *ἄτοπον* νὰ γίνῃ διάκρισις μεταξὺ ἄρχοντος καὶ δούλου.

ε) Ἡ σημασία τοῦ προηγουμένου χωρίου γίνεται καλύτερον νοητή, ἂν ληφθῇ ὑπ' ὄψιν ἡ ἀντίληψις τοῦ Φιλοσόφου ὅτι τὰ ζῶα διαφέρουν τοῦ ἀνθρώπου κατὰ τὸ ὅτι, ἐνῷ αὐτὸς ἔχει συνείδησιν τοῦ ἀγαθοῦ καὶ δικαίου, αὐτὰ εἶναι τελείως ἐστερημένα τῆς συνειδήσεως αὐτῆς: «τοῦτο γὰρ πρὸς τἆλλα ζῷα τοῖς ἀνθρώποις ἴδιον, τὸ μόνον ἀγαθοῦ καὶ κακοῦ καὶ δικαίου καὶ ἀδίκου καὶ τῶν ἄλλων αἴσθησιν ἔχειν» (*Πολιτικὰ* 1253a 15). Αὐτὴν ἀκριβῶς τὴν συνείδησιν τοῦ ἀγαθοῦ - κακοῦ, δικαίου - ἀδίκου στερεῖται ὁ ὑπὸ τοῦ Ἀριστοτέλους καλούμενος δοῦλος. Αὐτὴ δ' ἡ στέρησις ὀφείλεται εἰς τὴν ἀπουσίαν τῆς δυνατότητος τοῦ *βουλεύεσθαι - λογίζεσθαι*.

Ἐξ αὐτῶν συμπεραίνεται ὅτι ὁ φύσει δοῦλος, εἰς τὸν ὁποῖον ἀναφέρεται ὁ Ἀριστοτέλης, στερούμενος σωφροσύνης καὶ πρὸ παντὸς τῆς συνειδήσεως τοῦ δικαίου ὁμοιάζει πρὸς ζῶον.

στ) «Ἐπεὶ δ' ὁ παῖς ἀτελής, δῆλον ὅτι τούτου μὲν καὶ ἡ ἀρετὴ οὐκ αὐτοῦ πρὸς αὐτόν ἐστιν, ἀλλὰ πρὸς τὸ τέλος καὶ τὸν ἡγούμενον ὁμοίως δὲ καὶ δούλου πρὸς δεσπότην» (*Πολιτικὰ* 1260a 31).

Εἰς τὸ χωρίον αὐτὸ ἐμφανίζεται ὁ δοῦλος ἐξ ἴσου ἐστερημένος ἀρετῆς καὶ ἀτελής, ὅπως καὶ ὁ παῖς. Πρὸς τούτοις εἶναι ἐνδιαφέρον εἰς τὸ πλαίσιον

τοῦ ἐρευνωμένου θέματος νὰ σημειωθῇ ὅτι καὶ οἱοσδήποτε μὴ δοῦλος ὢν παῖς, λόγῳ τῆς ἀτελείας του, περιλαμβάνεται μετὰ τοῦ δούλου εἰς τὴν ἰδίαν κατηγορίαν. Τοῦτο δεικνύει ὅτι ὁ Φιλόσοφος μεταχειριζόμενος τὸν ὅρον δοῦλος δὲν ἀναφέρεται εἰς ταξικάς, ἀλλὰ ποιοτικὰς διαφοράς.

ζ) Εἰς τὸ 1255a 39 τῶν *Πολιτικῶν* λέγεται: «οὐθενὶ ἀλλ' ἢ ἀρετῇ καὶ κακίᾳ διορίζουσι τὸ δοῦλον καὶ ἐλεύθερον».

Εἰς τὸ χωρίον αὐτὸ καὶ πάλιν ἐμφανίζονται οἱ ὅροι δοῦλος καὶ ἐλεύθερος ἀναφερόμενοι εἰς ποιοτικὰς διανοητικὰς - ἠθικὰς «ἀρετῇ καὶ κακίᾳ» καὶ ὄχι κοινωνικὰς διαφοράς.

η) Ἡ σύνδεσις τῆς διανοητικῆς καὶ ἠθικῆς ἀξίας μὲ τὸν ὅρον ἐλεύθερος καὶ τῆς ἀπουσίας τῶν ἀξιῶν αὐτῶν μὲ τὸν τοῦ δούλου ἐκφράζεται εὐθέως ὑπὸ τοῦ Ἀριστοτέλους εἰς τὸ 1128a 20 τῶν *Ἠθικῶν Νικομαχείων*, ὅπου ὑποστηρίζεται ὅτι ὁ χαριεντισμὸς τοῦ ἐλευθέρου διαφέρει τόσον τοῦ χαριεντισμοῦ τοῦ ἀνδραποδώδους ὅσον καὶ ὁ χαριεντισμὸς τοῦ πεπαιδευμένου ἀπὸ τοῦ τοῦ ἀπαιδεύτου: «καὶ ἡ τοῦ ἐλευθερίου παιδιὰ διαφέρει τῆς τοῦ ἀνδραποδώδους, καὶ αὖ τοῦ πεπαιδευμένου καὶ ἀπαιδεύτου».

Δεδομένου τοῦ συνόλου πνεύματος τῆς ἀριστοτελικῆς διδασκαλίας κατὰ τὸ ὁποῖον, ὅπως ἀναπτύσσεται εἰς τὰ ἑπόμενα, πᾶς ἐνάρετος εἶναι ἐλεύθερος, ὁ ἐντὸς τοῦ χωρίου ὅρος «ἐλευθέριος» δηλῶν παιδείαν καὶ ἀρετὴν εἶναι συνώνυμος τοῦ ὅρου «ἐλεύθερος».

Ἐκ τῶν προηγουμένων γίνεται φανερὸν ὅτι «δοῦλος» εἶναι:

α) ὁ λόγῳ κληρονομικῆς διαμαρτίας τῆς ψυχῆς ἀνίκανος νὰ λογίζεται, νὰ βουλεύεται. Ὁ ὡς ἐκ τούτου,

β) ἀκούων τὰς προσταγὰς τῶν ἄλλων καὶ ὑπακούων εἰς αὐτούς, ἀλλ' ἀνίκανος νὰ κατανοήσῃ τὸ *διὰ τί* καὶ τὸ *διότι* αὐτῶν.

γ) ὁ διαφέρων τῶν ἄλλων ἀνθρώπων ὅσον τὸ σῶμα ἀπὸ τὴν ψυχὴν καὶ τὸ ζῶον ἀπὸ τὸν ἄνθρωπον καὶ δι' αὐτὸ ἱκανὸς νὰ προσφέρῃ μόνον σωματικὰς ὑπηρεσίας,

δ) ὁ ἔχων ὑποτεταγμένην τὴν ψυχὴν εἰς τὰς ἀλόγους ἐπιθυμίας τοῦ σώματος,

ε) ὁ διαφέρων τῶν φυσιολογικῶν ἀνθρώπων κατὰ τὸ ὅτι, ἐνῷ αὐτοὶ ἔχουν ψυχικὰς ἀρετάς, αὐτὸς εἶναι τελείως ἐστερημένος αὐτῶν.

Οἱ παρατεθέντες προσδιορισμοὶ ἀντιστοιχοῦντες εἰς τὰ χαρακτηριστικά, ἐπὶ τῶν ὁποίων βασίζονται οἱ σύγχρονοι ψυχολόγοι διὰ νὰ δεχθοῦν ἄνθρωπον ἐκ γενετῆς προκαθωρισμένον νὰ παραμείνῃ ἀθεραπεύτως καθυστερημένος, ὑπανάπτυκτος καὶ ὀλιγοφρενικός, δεικνύουν εἰς τίνος ψυχικῆς συνθέσεως ἄνθρωπον ἀναφέρεται ὁ Ἀριστοτέλης, ὅταν χρησιμοποιῇ τὸν ὅρον «δοῦλος». Αὐτὸ ἀκριβῶς ἐκφράζει εἰς τὸ 1280a 32-34 χωρίον τῶν *Πολιτικῶν*: «καὶ γὰρ ἂν δούλων καὶ τῶν ἄλλων ζῴων ἦν πόλις· νῦν δ' οὐκ ἔστι, διὰ τὸ μὴ μετέχειν εὐδαιμονίας μηδὲ τοῦ ζῆν κατὰ προαίρεσιν».

Οἱ παρατεθέντες προσδιορισμοί, διδόμενοι παρὰ τοῦ ἰδίου τοῦ Ἀριστοτέλους, εἶναι δεσμευτικοί. Οἱαδήποτε ἄλλη ἑρμηνεία τοῦ ὅρου δοῦλος θὰ ἐσήμαινεν ἐσφαλμένην σημασιολογικὴν ἀνάλυσιν τοῦ ὅρου, ἡ ὁποία ὁδηγεῖ εἰς παρανόησιν ἀποκλίνουσαν ἀπὸ τὰ ὑπὸ τοῦ Φιλοσόφου πρεσβευόμενα καὶ νοούμενα.

Τὸ ἐννοιολογικὸν περιεχόμενον τοῦ ὅρου *φύσει δοῦλος* εἶναι τόσον σαφὲς ἐντὸς τῆς πλατωνικῆς καὶ ἀριστοτελικῆς διδασκαλίας, μετὰ τόσης ἐπιμελείας διαχωρισμένον καὶ διαφορισμένον ἀπὸ τοῦ ὑπὸ τὸν τύπον τοῦ «Status personae» εἰς τὸ Ρωμαϊκὸν Δίκαιον ἀναφερομένου *νόμῳ δούλου*, ὥστε νὰ μὴν εἶναι δυνατὴ ἐμφιλοχώρησις παρανοήσεως.

Συμπέρασμα: ὁ ὅρος *φύσει δοῦλος* εἶναι κατηγορούμενον ἀποδιδόμενον ὑπὸ τοῦ Ἀριστοτέλους —ὡς βιολόγου καὶ ἰατροῦ— εἰς τὸν φέροντα κληρονομικὴν διανοητικὴν ἀνεπάρκειαν. Ἑπομένως εἶναι terminus technicus

II

Τὰ ἀφορῶντα εἰς τὴν λέξιν *φύσει* τῆς ἐκφράσεως *φύσει δοῦλος*

Ὅπως ἐλέχθη εἰς τὸ προηγούμενον κεφάλαιον, παρὰ τὸ ὅτι ἡ Φύσις ἐπιθυμεῖ νὰ ἐπιτύχῃ οἱ γόνοι νὰ ὁμοιάζουν μὲ τοὺς γεννήτορας ἢ νὰ προαγάγῃ εἰς τὸν κόσμον οὕτως εἰπεῖν «πρότυπα», δὲν τὸ κατορθώνει πάντοτε. Ἡ ἀδυναμία αὐτὴ τῆς Φύσεως ὀφείλεται εἰς τὰ ἀκόλουθα (*Μεταφυσικὰ* 1032a 18-19, *Κατηγορίαι* 3b 10).

Εἰς τὴν ὕπαρξιν καὶ ἐξέλιξιν τῶν συγκεκριμένων ὄντων, τῶν ὑπὸ τοῦ Ἀριστοτέλους καλουμένων *τόδε τι*, συμβάλλουν κατὰ τὴν ἀριστοτελικὴν ἔκφρασιν δύο *φύσεις*: «ἡ ὕλη καὶ ἡ μορφή» (*Φυσικὰ* 199a 30). Ἐκ τούτων τὴν πρώτην δέχεται ὁ Φιλόσοφος ὡς *ὑποκείμενον* ἢ *ὑπομένον*, τὴν δὲ δευτέραν ὡς τὸ διαμορφῶνον τὴν ὕλην *εἶδος* (*μορφή*).

Παρὰ τὸ ὅτι τὰ ὄντα κατὰ τὴν *γένεσιν* (γίγνεσθαι) κατευθύνονται πρὸς τὴν μορφήν, ἡ ὁποία ὡς αἴτιον καὶ τελικὸς σκοπὸς εἶναι κυριωτέρα τῆς ὕλης «ἡ γὰρ κατὰ τὴν μορφὴν φύσις, κυριωτέρα τῆς ὑλικῆς φύσεως», *Περὶ ζῴων μορίων* 640b 28), ἡ ὕλη ἀνθίσταται εἰς τὴν μορφήν, μὲ ἀποτέλεσμα συχνά, νὰ ἀνακόπτεται ἡ φυσικὴ - ὀρθὴ πορεία πρὸς τὴν τελικὴν μορφήν.

Ἡ ἀντίστασις τῆς ὕλης παρουσιάζεται ὡς ἑξῆς ἀπὸ τὸν Κ. Τσάτσον: «ἡ ἀνυποταξία τούτη τῆς ὕλης ἐκδηλώνεται κατὰ δύο τρόπους: μὲ τὴν φυσικὴν ἀναγκαιότητα καὶ μὲ τὸ τυχαῖο· μὲ ὅσα ἀναγκαστικὰ συμβαίνουν, ἀπὸ τὰ αἴτια ποὺ ὑπάρχουν στὴν ἴδια τὴν ὕλη τῶν ὄντων καὶ εἶναι ἀντίθετα ἀπὸ

ὅσα θὰ ἔπρεπε νὰ γίνουν, ἂν ἦταν τὸ ὂν σύμφωνο μὲ τὴν νοητὴ φύση· καὶ μὲ ὅσα δὲν συμβαίνουν ἀναγκαστικά, ἀπὸ αἴτια ποὺ μπορεῖ νὰ τὰ προσδιορίσωμε, γιατὶ προκύπτουν ἀπὸ τὴν ἴδια τὴν ὑλικὴ φύση τοῦ ὄντος, ἀλλὰ συμβαίνουν χωρὶς νὰ μπορεῖ νὰ τὰ ἀποδώσωμε σὲ ἕνα συγκεκριμένο λόγο. Κατὰ βάθος ὅμως, εἶναι καὶ τὸ τυχαῖο αἰτιότητα τῆς ὑλικῆς φύσεως τῶν ὄντων. Καὶ τὰ δύο εἶναι «συμβεβηκότα». Ἔτσι ἡ κίνηση τῶν ὄντων προσδιορίζεται ἀπὸ δύο ἀντιμαχόμενες δυνάμεις, τὴ μορφὴ (τὸ σκοπό) καὶ τὴν ὕλη μὲ τὴν ἀναγκαιότητά της. Ἡ πρώτη εἶναι τὸ κύριο αἴτιο ...».

Ἡ ἀντίστασις λοιπὸν τῆς ὕλης εἰς τὴν μορφὴν εἶναι ἡ αἰτία, διὰ τὴν ὁποίαν ἡ Φύσις δὲν ἐπιτυγχάνει πάντοτε νὰ κάμῃ τοὺς γόνους νὰ ὁμοιάζουν μὲ τοὺς γεννήτορας.

Ὅπως εἶναι γνωστόν, αἱ μεταξὺ γονέων καὶ τέκνων διαφοραὶ κυμαίνονται ἀπὸ τῶν μικρῶν διαφορῶν, π.χ. τῆς κατὰ τὴν σύγχρονον ἐποχὴν γνωστῆς διαφορᾶς τῶν δακτυλικῶν ἀποτυπωμάτων, μέχρι τῶν ἀκραίων. Εἰκόνας τῶν τελευταίων δίδει εἰς τὰ ἑπόμενα ὁ Φιλόσοφος:

α) Εἰς 769b 39 τοῦ *Περὶ Ζῴων Γενέσεως*: «τὸ τέρας ἀναπηρία τις».

β) Εἰς 770b 5 τοῦ ἰδίου βιβλίου: «ἔστι δὲ τὸ τέρας τῶν ἀνομοίων».

γ) Εἰς 770b 9 ἐπίσης τοῦ ἰδίου βιβλίου: «ἔστι γὰρ τὸ τέρας τῶν παρὰ φύσιν».

δ) Εἰς 767b 5 καὶ πάλιν τοῦ ἰδίου βιβλίου: «ἀνθρώπῳ ... καὶ γὰρ ὁ μὴ ἐοικὼς τοῖς γονεῦσιν ἤδη τρόπον τινὰ τέρας ἐστίν. παρεκβέβηκε γὰρ ἡ φύσις ἐν τούτοις ἐκ τοῦ γένους».

Αὐτὰ ἔχουν τὴν ἐξῆς σημασίαν.

Ὅπως εἶναι γνωστόν, ὁ Ἀριστοτέλης χωρίζει τὰ ἐγκόσμια ὄντα εἰς δύο κατηγορίας: 1) *τὰ τέχνῃ*, δηλαδὴ τὰ ἀνθρώπινα κατασκευάσματα, καὶ 2) *τὰ φύσει*, τὰ ὑπὸ τῆς Φύσεως δημιουργούμενα. Τοῦτο λέγεται εἰς 193a 31 *τῆς Φυσικῆς Ἀκροάσεως*: «ὥσπερ γὰρ τέχνη λέγεται τὸ κατὰ τέχνην καὶ τεχνικόν, οὕτω καὶ φύσις τὸ κατὰ φύσιν λέγεται καὶ τὸ φυσικόν».

Βάσει τῶν ἀμέσως ἀνωτέρω καὶ τῆς εἰς δ ἐκφράσεως «παρεκβέβηκε ἡ φύσις», τὰ εἰς α, β, γ καὶ δ νοούμενα ὄντα ὡς «παραβάσεις» τῆς Φύσεως εἶναι *φύσει*. Εἶναι ὅμως φύσει ὄντα ὑπὸ ὡρισμένην ἔννοιαν, προκύπτουσαν ἐκ τοῦ συνδυασμοῦ τῆς εἰς γ ἐκφράσεως *παρὰ φύσιν* μὲ τὸ νοούμενον διὰ τοῦ εἰς 1254a 36 χωρίου τῶν *Πολιτικῶν*: «δεῖ δὲ σκοπεῖν ἐν τοῖς κατὰ φύσιν ἔχουσι μᾶλλον τὸ φύσει, καὶ μὴ ἐν τοῖς διεφθαρμένοις· διὸ καὶ τὸν βέλτιστα διακείμενον καὶ κατὰ σῶμα καὶ κατὰ ψυχὴν ἄνθρωπον θεωρητέον».

Ἡ ἐκ τοῦ συνδυασμοῦ προκύπτουσα ἔννοια ἡ τοῦ «φύσει παρὰ φύσιν».

Ἡ ἔννοια τοῦ «φύσει παρὰ φύσιν», δηλαδὴ τοῦ ἐκ γενετῆς ἀνωμάλου τέρατος, ἐπισημαίνεται διὰ τοὺς ἀκολούθους δύο λόγους:

α) διότι ὁρίζων ὁ Ἀριστοτέλης τὴν ἔννοιαν τοῦ «φύσει» εἰς 1224b 32-33 τῶν *Ἠθικῶν Εὐδημείων* λέγει, ὅτι «φύσει» εἶναι ὅ,τι ὑπάρχει εἰς τὰ ὄντα

κατὰ τὴν γέννησίν των —τὴν ἀρχὴν τοῦ γίγνεσθαι— καὶ ὅ,τι ἐπισυμβαίνει εἰς αὐτὰ κατὰ τὴν ἐξέλιξίν των μέχρι τοῦ γήρατος, ὑπὸ τὴν προϋπόθεσιν ὅτι ἡ ἐξέλιξις θὰ ἀφεθῇ ἐλευθέρα χωρὶς νὰ ἐπηρεασθῇ ἀπὸ οἱονδήποτε ἔξωθεν παρεμβαίνοντα παράγοντα: «... τὸ φύσει διορίζομεν, τῷ τε ὅσα εὐθὺς γινομένοις ἀκολουθεῖ πᾶσι, καὶ ὅσα ἐωμένης τῆς γενέσεως εὐθυπορεῖν γίνεται ἡμῖν, οἷον πολιὰ καὶ γῆρας καὶ τἆλλα τὰ τοιαῦτα».

β) διότι μία ἐκ τῶν ἀπείρων μορφῶν *παρεκβάσεως* τῆς Φύσεως εἶναι καὶ ἡ τῆς διανοητικῆς ἀνεπαρκείας ὡρισμένων ἀνθρώπων, ἡ εἰς τὴν ἱκανότητα τοῦ *βουλεύεσθαι* ἀναφερομένη.

Ἐκ τῶν προηγουμένων προκύπτει ὅτι, ὅταν ἕνας ἄνθρωπος γεννηθῇ ἔχων *διεφθαρμένον*, δηλαδὴ τερατῶδες, τὸ λογιζόμενον (*βουλευόμενον*) μέρος τῆς ψυχῆς, παραμένει καὶ κατὰ τὴν ἐνηλικίωσιν μέχρι τοῦ γήρατος ψυχικὸν τέρας.

Τὸν φέροντα ἐκ γενετῆς τὴν ἀναπηρίαν αὐτὴν ἄνθρωπον, ὡς μὲν ἐξ ἀβουλίας μὴ ἐνάρετον, ἀποκαλεῖ ὁ Ἀριστοτέλης *δοῦλον*, ὡς δ' ὑπὸ τῆς Φύσεως εἰς τὸν κόσμον προαγόμενον (*ποιούμενον*) ὑπὸ τὴν μορφὴν αὐτήν, ἀποκαλεῖ *φύσει δοῦλον*.

Σ υ μ π έ ρ α σ μ α : Τὸν ὅρον *φύσει δοῦλος* χρησιμοποιεῖ ὁ Φιλόσοφος πρὸς ἀπόδοσιν τῶν ἐκ φύσεως τὰ χαρακτηριστικὰ τῆς ἀνοίας φερόντων τεράτων. Ἡ ἔκφρασις *φύσει δοῦλος* ἔχει ἄρα χαρακτῆρα στενῶς βιολογικόν, τελείως ἄσχετον πρὸς νόμους θετοὺς ἢ (φιλοσοφικάς) θεωρίας στηριζούσας τὸν θεσμὸν τῆς δουλείας. Τὰ ἀνωτέρω τεκμηριώνονται καὶ ἀπὸ τὸ εἰς 1094b 16 τῶν *Ἠθικῶν Νικομαχείων* λεγόμενον: «ὥστε δοκεῖν νόμῳ μόνον εἶναι, φύσει δὲ μή», τὸ ὁποῖον, ἀντιστρεφόμενον, ἐμφανίζει τὸν *φύσει δοῦλον* «δοκεῖν φύσει μόνον εἶναι, νόμῳ δὲ μή».

Ἡ τοιαύτη μεταξὺ δούλων διάκρισις πρέπει νὰ γίνῃ, διότι ὁ Ἀριστοτέλης ὡς ἰατρὸς καὶ δεοντολόγος ἀντιμετωπίζει τὸ ζήτημα τοῦ δυνατοῦ τῆς ἀνατάξεως τῆς εἰς ἐπιτέλεσιν δουλικῶν μόνον ἔργων καὶ πράξεων ὁδηγούσης τοὺς ἀνθρώπους ψυχικῆς ἀτελείας.

Ὅπως λέγεται εἰς τὸ ἀπόσπασμα 13 τοῦ *Προτρεπτικοῦ*, ὑπάρχουν περιπτώσεις κατὰ τὰς ὁποίας ἡ Φύσις μερικῶς ἢ τελείως ἀδυνατεῖ νὰ προαγάγῃ εἰς τὸν κόσμον τελειωμένα τὰ ὄντα. Εἰς αὐτὰς τὰς περιπτώσεις παρεμβαίνων ὁ ἄνθρωπος ἔχει τὴν δυνατότητα μιμούμενος τὴν Φυσιν νὰ ἀνατάξῃ τὸ ὑπ' αὐτῆς προαχθὲν ἀτελὲς ὄν: «ἀλλὰ μὴν τὸ κατά γε φύσιν ἕνεκά του γίνεται, καὶ βελτίονος ἕνεκεν συνίσταται ἢ καθάπερ διὰ τέχνης· μιμεῖται γὰρ οὐ τὴν τέχνην ἡ φύσις ἀλλ' αὐτὴ τὴν φύσιν, καὶ ἔστιν ἐπὶ τῷ βοηθεῖν καὶ τὰ παραλειπόμενα τῆς φύσεως ἀναπληροῦν· τὰ μὲν γὰρ ἔοικεν αὐτὴ δύνασθαι δι' αὐτῆς ἡ φύσις ἐπιτελεῖν καὶ βοηθείας οὐδὲν δεῖσθαι, τὰ δὲ μόλις ἢ παντελῶς ἀδυνατεῖν, οἷον αὐτίκα καὶ περὶ τὰς γενέσεις ἔνια μὲν δήπου τῶν σπερμάτων εἰς ὁποίαν (ἂν) ἐμπέσῃ γῆν ἄνευ φυλακῆς γεννῶσιν, ἔνια δὲ προσδεῖται τῆς

γεωργικῆς τέχνης ... ἄνθρωπος δὲ πολλῶν δεῖται τεχνῶν πρὸς σωτηρίαν κατά τε τὴν πρώτην γένεσιν καὶ πάλιν κατὰ τὴν ὑστέραν τροφήν».

Ἡ ἐντὸς τοῦ ἀποσπάσματος λέξις «τροφὴ» δὲν ἔχει μόνον τὴν κοινὴν ἀλλὰ καὶ τὴν τῆς διαπαιδαγωγήσεως ἔννοιαν. Ἂν ἡ ἀνάγκη τῆς ἐπικουρικῆς προσαγωγῆς τῆς «γεωργικῆς τέχνης» γεννᾶται μόνον δι' ὡρισμένους («ἔνια») σπόρους, ἡ ἀνάγκη τῆς διαπαιδαγωγήσεως ἀποτελεῖ κανόνα διὰ τὸν πάντοτε ἀτελῆ γεννώμενον ἄνθρωπον, «ὁ δὲ παῖς ἀτελὴς» (*Πολιτικὰ* 1260a 31) ἐξ οὗ καὶ «πολλῶν δεῖται τεχνῶν».

Ἡ διανοητικὴ καὶ ἠθικὴ διαπαιδαγώγησις εἶναι ἀπαραίτητος καὶ ἐπιτελεῖται ἀπὸ τοὺς γονεῖς καὶ διδασκάλους: «εἰ γὰρ μὴ οὕτως εἶχεν, οὐδὲν ἂν ἔδει τοῦ διδάξοντος, ἀλλὰ πάντες ἂν ἐγίνοντο καλοὶ ἢ κακοί» (*Ἠθ. Νικομ.* 1103b 12). Αὐτὴ ἡ διαπαιδαγώγησις τελειοποιεῖ τὸ ὑπὸ τῆς Φύσεως ἀτελὲς προαχθὲν ἔργον: «πᾶσα γὰρ τέχνη καὶ παιδεία τὸ προσλεῖπον βούλεται τῆς φύσεως ἀναπληροῦν» (*Πολιτικὰ* 1337a 1).

Τὰ προηγούμενα δεικνύουν, ὅτι τὰ εἰς τὴν ἔννοιαν τοῦ ὅρου δοῦλος ὑπαγόμενα ὄντα, ἤτοι τὰ ἐκ φύσεως ἀτελῆ γεννώμενα παιδία, οἱ κακὰ ἤθη ἐκδηλοῦντες ἄνθρωποι καὶ οἱ ἐξ ἀπουσίας πολιτιστικῶν στοιχείων ἐντὸς τῆς κοινωνίας των δοῦλοι παραμένοντες ἄνθρωποι, οἱ βάρβαροι, εἶναι ἀνατάξιμοι ἂν διαπαιδαγωγηθοῦν.

Μετ' αὐτὰ τίθεται τὸ ἐρώτημα: εἶναι ἀνατάξιμος ὁ *φύσει δοῦλος*;

Ἡ ἀπάντησις εἰς τὸ ἐρώτημα αὐτὸ δίδεται ὑπὸ τοῦ ἰδίου τοῦ Φιλοσόφου: «δυσιατότερος δ' ὁ ἀκόλαστος· τὸ μὲν γὰρ ἔθος ἄλλῳ ἔθει ἐκκρούεται, ἡ δὲ φύσις οὐδενὶ ἐκκρούεται» (*Ἠθικὰ Μεγάλα* 204a 2. Πρβλ. *Ἠθικὰ Εὐδήμεια* 230a 38).

Διὰ τοῦ χωρίου αὐτοῦ ἐννοεῖται: αἱ κατὰ τὸ διάστημα τῆς ζωῆς κτηθεῖσαι κακαὶ συνήθειαι, *ἔθος*, εἶναι δυνατὸν νὰ ἐξοβελισθοῦν διὰ κτήσεως ἄλλου, ἐναρέτου, *ἔθους*· ἀντιθέτως, τὸ ἕνεκα τῆς παρὰ φύσιν διαπλάσεως τοῦ «ὀργάνου τῆς φρονήσεως» ἐκδηλούμενον *κακὸν ἔθος*, δὲν ἐξοβελίζεται δι' οὐδενὸς μέσου: «οὐδενὶ ἐκκρούεται.

Τὸ ἀδύνατον τῆς ἀνατάξεως τοῦ *φύσει δούλου* ἑρμηνεύεται ἀπὸ τὰς ἀκολούθους θεωρητικὰς ἀντιλήψεις τοῦ Σταγιρίτου.

Ὅπως εἶναι γνωστόν, ὁ Ἀριστοτέλης ἀποκαλεῖ *ἀρχὴν τῆς κινήσεως* τὴν ἐνέργειαν (λειτουργίαν ἢ αἰτίαν) ἡ ὁποία ὑπόκειται τοῦ γίγνεσθαι, δηλαδὴ τοῦ νὰ γίνουν τὰ ὄντα ἀφ' ἑαυτῶν ἢ διὰ τῆς ἐπιδράσεως ἄλλου ξένου παράγοντος κάτι τί, «τόδε τι» ἢ «τοιόνδε». Εἰς μὲν τὰ φύσει ὄντα π.χ. τὰ φυτὰ καὶ τὰ ζῶα, ἡ κίνησις εὑρισκομένη ἐντὸς αὐτῶν λειτουργεῖ ἔσωθεν, ἀνεξαρτήτως ξένης ἐπιδράσεως, π.χ. τῆς συνειδήσεως ἄλλου ἀνθρώπου. Ἀντιθέτως εἰς τὰ τέχνῃ ὄντα, π.χ. τὸ ἄγαλμα τὸ ὁποῖον κατασκευάζεται ἐκ τοῦ μαρμάρου, ἡ ἐνέργεια (*κίνησις*) ἡ ὁποία ὁδηγεῖ εἰς τὸ νὰ γίνῃ τὸ μάρμαρον ἄγαλμα, κεῖται ἐκτὸς αὐτῶν, εἰς τὴν συνείδησιν τοῦ ἀνδριαντοποιοῦ καὶ δρᾷ ἔξωθεν.

Ἡ ἀρχὴ τῆς κινήσεως ὑπάρχει καὶ λειτουργεῖ ἔσωθεν ὡς πρὸς τὴν μεταβολὴν τοῦ παιδίου εἰς ἄνδρα, χωρὶς ὅμως νὰ ὑπάρχῃ καὶ ἡ δυνατότης λειτουργίας της καὶ ἔξωθεν, δηλαδὴ νὰ εἶναι δυνατὴ ἡ παρέμβασις δευτέρας ἐξωτερικῆς κινήσεως (*ἐπιδράσεως*), π.χ. τοῦ διδασκάλου, ὥστε μετὰ τὴν γέννησιν νὰ ἀκολουθήσῃ ἡ προαναφερθεῖσα τελειοποίησις. Τοῦτο ἔχει τὴν ἑξῆς συνέπειαν. Ἐνῶ ὑπὸ φυσιολογικὰς συνθήκας τὰ ὑπὸ τῆς Φύσεως εἰς τὸν Κόσμον προαγόμενα ἀτελῆ ὄντα εἶναι δυνατὸν κατὰ τὴν διάρκειαν τῆς ζωῆς των νὰ τελειοποιηθοῦν διὰ τῆς παρεμβάσεως ἐξωτερικοῦ παράγοντος, ὑπάρχουν περιπτώσεις, ὅπως π.χ. τῶν ἐκ γενετῆς τυφλῶν καὶ γενικῶς ἐκ γενετῆς ἀναπήρων (*πηρώσεις*), κατὰ τὰς ὁποίας οἱαδήποτε κίνησις, μετὰ τὴν γέννησιν ἔξωθεν προσαγομένη, δὲν εἶναι δυνατὸν νὰ ὁδηγήσῃ εἰς τὸ ἐπιδιωκόμενον ἀποτέλεσμα, τὴν τελειοποίησιν. Μία ἐκ τῶν πολλῶν περιπτώσεων φυσικῆς ἐκ γενετῆς ἀναπηρίας εἶναι ἡ στενῶς περιοριζομένη εἰς σύμφυτον ἀτελῆ διάπλασιν τοῦ βουλευτικοῦ, ἀπὸ τὴν ὁποίαν πάσχει ὁ *φύσει δοῦλος*. Κατ' αὐτὴν ἀποκλείεται ἡ προσθήκη δευτέρας ἐξωτερικῆς ἀρχῆς κινήσεως πρὸς «ἐναρετοποίησιν» διότι, ὅπως λέγεται εἰς 1099b 12 τῶν *Ἠθικῶν Νικομαχείων*, ἐνῷ ὅλοι οἱ φυσιολογικοὶ ἄνθρωποι διὰ τῆς μαθήσεως καὶ ἐπιμελείας εἶναι δυνατὸν νὰ καταστοῦν ἐνάρετοι —κατὰ τὴν ἀριστοτελικὴν τεχνικὴν ὁρολογίαν *εὐδαίμονες*—, ὁ ἀνάπηρος, *φύσει δοῦλος*, ἀδυνατεῖ νὰ καταστῇ ἐνάρετος: «τὴν εὐδαιμονίαν ... δυνατὸν γὰρ ὑπάρξαι πᾶσι τοῖς μὴ πεπηρωμένοις πρὸς ἀρετὴν διά τινος μαθήσεως καὶ ἐπιμελείας».

Αὐτά, πρὸς καλυτέραν κατανόησιν, εἶναι δυνατὸν νὰ ἀποδοθοῦν καὶ μὲ συγχρόνους βιολογικοὺς ὅρους. Ὁ *βάρβαρος*, ἐπειδὴ ζῇ εἰς κοινωνίαν στερουμένην πολιτιστικῶν στοιχείων, δὲν ἔχει τὴν δυνατότητα νὰ ἔλθῃ εἰς ἐπαφὴν μὲ τὰς ἀρετὰς πρὸς ἐναρετοποίησιν. Αὐτὸ σημαίνει «ἐξωτερικὸν ἀποκλεισμόν» (Block). Ἀντιθέτως ὁ *φύσει δοῦλος* παρὰ τὸ ὅτι ζῇ εἰς πολιτισμένην κοινωνίαν καὶ ἔρχεται εἰς ἐπαφὴν μὲ τὰς ἀρετάς, ἐπειδὴ στερεῖται «προσλαμβάνοντος τὴν ἀρετὴν ὀργάνου», ἀδυνατεῖ νὰ καταστῇ ἐνάρετος. Αὐτὸ σημαίνει «ἐσωτερικὸν ἀποκλεισμόν». Ἡ διαφορὰ τοῦ θεραπευομένου (*ἰατρευομένου*) ἐξωτερικοῦ ἀπὸ τοῦ μὴ θεραπευομένου ἐσωτερικοῦ ἀποκλεισμοῦ ὑπόκειται τοῦ ὅρου *φύσει δοῦλος*.

Εἰς τὴν περίπτωσιν τοῦ φύσει δούλου ἔχει πλήρη ἰσχὺν τὸ εἰς 1103a 19-23 τῶν *Ἠθικῶν Νικομαχείων* λεγόμενον: «οὐδὲν γὰρ τῶν φύσει ὄντων ἄλλως ἐθίζεται, οἷον ὁ λίθος φύσει κάτω φερόμενος οὐκ ἂν ἐθισθείη ἄνω φέρεσθαι, οὐδ' ἂν μυριάκις αὐτὸν ἐθίζῃ τις ἄνω ῥιπτῶν, οὐδὲ τὸ πῦρ κάτω, οὐδὲ ἄλλο οὐδὲν τῶν ἄλλως πεφυκότων ἄλλως ἂν ἐθισθείη».

Ἐκ τῶν προηγουμένων συνάγεται, ὅτι ὁ ἄνθρωπος ἔχει τὴν δυνατότητα νὰ βοηθήσῃ ἕνα σπόρον νὰ βλαστήσῃ, ἔχει τὴν δυνατότητα νὰ τελειοποιήσῃ τὰ ἀτελῆ παιδία ἢ νὰ ἐκπολιτίσῃ τοὺς βαρβάρους, ἔχει τὴν δυνατότητα ἀπὸ μάρμαρον νὰ κατασκευάσῃ ἄγαλμα· ἀντιθέτως τοὺς ἐκ γενετῆς ἀναπήρους

(π.χ. τὸν τυφλόν) ἢ τοὺς ἐκ γενετῆς ἀνικάνους πρὸς ἀνάπτυξιν διανοητικῶν καὶ ἠθικῶν ἀρετῶν (τοὺς πεπηρωμένους πρὸς ἀρετήν) ἀνθρώπους, δηλαδὴ τοὺς *φύσει δούλους*, δὲν ἔχει τὴν δυνατότητα νὰ τοὺς ἀνατάξῃ.

Διὰ τῆς ἐκφράσεως *φύσει δοῦλος* ὁ Ἀριστοτέλης προαναγγέλλει καὶ θέτει ἐπὶ τάπητος ζήτημα γενετικῆς. Ἐπειδὴ ἡ τελευταία, ἔστω καὶ ὡς ἀόριστος ἔννοια, εἶναι γνωστὴ εἰς ὅλους τοὺς συγχρόνους καὶ ἐπειδὴ ἐμβαθύνσεις καὶ συσχετίσεις ἐξέρχονται τοῦ πλαισίου τῆς ἐρεύνης αὐτῆς, θὰ περιορισθῇ ὁ λόγος εἰς ἓν μόνον σημεῖον τῆς συγχρόνου γενετικῆς, τὸ συμπίπτον μὲ τὸ τῆς δυναμένης νὰ ἀποκληθῇ «ἀριστοτελικὴ γενετική».

Κεντρικὸν θέμα τῆς συγχρόνου μοριακῆς βιολογίας εἶναι τὰ καλούμενα «λάθη ἀντιγραφῆς τῶν μηνυμάτων» κατὰ τὴν σύνθεσιν τοῦ D.N.A. Αὐτὴ ἡ ἔκφρασις τοῦ λάθους τῆς ἀντιγραφῆς συναντᾶται κατὰ λέξιν εἰς 199a 33 τῆς *Φυσικῆς Ἀκροάσεως*: «ἁμαρτία δὲ γίνεται καὶ ἐν τοῖς κατὰ τέχνην ἔγραψε γὰρ οὐκ ὀρθῶς ὁ γραμματικὸς ... ὥστε δῆλον ὅτι ἐνδέχεται καὶ ἐν τοῖς κατὰ φύσιν. ὁμοίως ἂν ἔχοι καὶ ἐν τοῖς φυσικοῖς, καὶ τὰ τέρατα ἁμαρτήματα ἐκείνου τοῦ ἕνεκά του». Διὰ τῆς φράσεως «ἔγραψε οὐκ ὀρθῶς ὁ γραμματικὸς» δίδεται ἡ εἰκὼν τοῦ λάθους τῆς ἀντιγραφῆς· διὰ τοῦ μέρους «ὁμοίως ἂν ἔχοι καὶ ἐν τοῖς φυσικοῖς» δηλώνεται ὅτι λάθη ὅμοια μὲ τοῦ γραμματικοῦ ἐντὸς τοῦ Κόσμου, διαπράττει καὶ «νοητὸς γραμματεὺς» ἐντὸς τῆς Φύσεως· τέλος τὸ μέρος «τοῦ ἕνεκά του», δηλωτικὸν τοῦ ἀντικειμενικοῦ σκοποῦ τῆς Φύσεως συμπίπτει μὲ τὸν ἀντικειμενικὸν σκοπὸν τοῦ D.N.A. τῆς διαβιβάσεως τοῦ μηνύματος ἀπὸ τοῦ γεννήτορος εἰς τὸν γόνον.

Εἰς τὴν συγκεκριμένην περίπτωσιν τοῦ *φύσει δούλου* ἡ Φύσις εἶχε τὴν πρόθεσιν νὰ ἐπιτύχῃ «ἐξ ἀγαθῶν γονέων νὰ προέλθουν ἀγαθὰ τέκνα», παρεμβληθὲν ὅμως λάθος νοητοῦ *γραμματικοῦ* εἰς τὸ «διαμέρισμα» τῆς Φύσεως ὡδήγησεν εἰς ἐκτροπὴν (*παρεκβέβηκε*) μὲ ἀποτέλεσμα τὴν ἐμφάνισιν τοῦ ψυχικοῦ - διανοητικοῦ - ἠθικοῦ τέρατος, τοῦ ἀποκληθέντος *φύσει δούλου*.

III

Τὸ ζήτημα τῆς δουλείας γενικῶς καὶ εἰδικῶς τῆς «νόμῳ δουλείας», τίθεται εἰς 1254a 17 τῶν *Πολιτικῶν*, διὰ τῆς ἀκολούθου φράσεως: «Πότερον δ' ἐστί τις φύσει τοιοῦτος (sc. δοῦλος) ἢ οὔ, καὶ πότερον βέλτιον καὶ δίκαιόν τινι δουλεύειν ἢ οὔ, ἀλλὰ πᾶσα δουλεία κατὰ φύσιν ἐστί, μετὰ ταῦτα σκεπτέον».

Τὸ χωρίον εἶναι σαφές: διὰ μὲν τῆς φράσεως «μετὰ ταῦτα σκεπτέον» δηλοῦται ὅτι τὸ θέμα τῆς δουλείας τίθετ' ἐπὶ τάπητος πρὸς διαλεκτικὴν συζήτησιν. διὰ δὲ τῆς φράσεως «πότερον δ' ἐστί τις φύσει τοιοῦτος ἢ οὔ» καὶ τῆς ἄλλης «ἀλλὰ πᾶσα δουλεία κατὰ φύσιν ἐστί», γίνεται διάκρισις *φύσει* ἀπὸ *νόμῳ* δουλείας, ἀναφερομένη εἰς τὸ φυσικὸν καὶ θετὸν «δίκαιον»·

τέλος, διὰ τοῦ «πότερον βέλτιόν τινι δουλεύειν ἢ οὔ», τίθεται διπλοῦν ἐρώτημα: δεοντολογικὸν - ἀξιολογικὸν ἀφ' ἑνός, πρὸς τὸ συμφέρον τοῦ δούλου καὶ γενικῶς τῆς κοινωνίας, «πρακτικὸν» - «λειτουργικὸν» ἀφ' ἑτέρου.

Μετὰ ἀπὸ αὐτὰ ὁ Ἀριστοτέλης, συνεχίζων τὸν λογισμόν του, εἰς 1255a 4 τῶν *Πολιτικῶν*, παρατηρεῖ: «διχῶς γὰρ λέγεται τὸ δουλεύειν καὶ ὁ δοῦλος, ἔστι γάρ τις καὶ κατὰ νόμον δοῦλος καὶ δουλεύων». Τὸ χωρίον αὐτὸ δὲν εἶναι πλῆρες. Διὰ τῆς φράσεως ὅμως «καὶ κατὰ νόμον» ἐννοεῖται διάζευξις: ἢ κατὰ φύσιν ἢ κατὰ νόμον.

Ἐὰν ὁ Φιλόσοφος ἐτάσσετο πράγματι ὑπὲρ τῆς νόμῳ δουλείας, ἀντιπαρερχόμενος αὐτήν, δὲν θὰ ἐπεσήμαινε τὴν διάκρισιν φύσει καὶ νόμῳ δουλείας, ἀρκούμενος εἰς τὸ νὰ ὁμιλῇ ἀορίστως. Τοῦτο σημαίνει ὅτι, ὄχι μόνον δὲν ἀποφεύγει καὶ δὲν ἀποκρύπτει τὴν ἀλήθειαν ἐπὶ τοῦ ἀκανθώδους θέματος, ἀλλ' ὅτι ἀντιθέτως τὸ προβάλλει μετὰ παρρησίας καὶ ὅτι τὸ θεωρεῖ ἄξιον διερευνήσεως πρόβλημα. Πρὸς αὐτὸν τὸν σκοπόν, εἰς 1253b 21 τῶν *Πολιτικῶν* λέγει ὅτι, μερικοὶ ἔχουν τὴν γνώμην ὅτι εἶναι παρὰ φύσιν τὸ δεσπόζειν, διότι, ἀφοῦ οἱ ἄνθρωποι δὲν διαφέρουν μεταξύ των κατὰ τὴν φύσιν, τὸ νὰ ἄρχουν οἱ μὲν καὶ νὰ ἄρχωνται οἱ δέ, ἀφ' ἑνὸς δὲν εἶναι δίκαιον ἀφ' ἑτέρου εἶναι βίαιον: «νόμῳ γὰρ τὸν μὲν δοῦλον εἶναι τόν δ' ἐλεύθερον, φύσει δ' οὐθὲν διαφέρειν. διόπερ οὐδὲ δίκαιον· βίαιον γάρ».

Ἐὰν πράγματι ὁ *φύσει δοῦλος*, περὶ τοῦ ὁποίου ὁμιλεῖ ὁ Ἀριστοτέλης, δὲν διέφερε κατὰ τὴν φύσιν ἀπὸ αὐτὸν τὸν ὁποῖον δέχεται ὡς *φύσει ἄρχοντα*, τὸ προβαλλόμενον ἐπιχείρημα «φύσει οὐθὲν διαφέρειν» θὰ ἦτο ἰσχυρόν. Ἐφ' ὅσον ὅμως, κατὰ τὰ προλεχθέντα, ὁ φύσει δοῦλος, ὡς μὴ ἔχων ἀρετάς, διαφέρει ἀπὸ τὸν ἔχοντα ἀρετὰς φύσει ἄρχοντα, ἔπεται ὅτι, τὸ νὰ ἄρχεται ὁ μὴ ἐνάρετος καὶ νὰ ἄρχῃ ὁ ἐνάρετος, δὲν συνιστᾷ ἀδικίαν, ἀλλὰ ἱεραρχησιν φυσικὴν (φύσει) καί, ἐκ τούτου, λογικήν («ἀλλ' ἔοικεν ἡ φύσις αὐτὸ τοῦτο σημαίνειν ἡμῖν ὃ καὶ κατὰ λόγον ἐστίν»[3]): «τὸ μὲν γὰρ δυνάμενον τῇ διανοίᾳ προορᾶν ἄρχον φύσει καὶ δεσπόζον φύσει, τὸ δὲ δυνάμενον ταῦτα τῷ σώματι ποιεῖν ἀρχόμενον καὶ φύσει δοῦλον» (*Πολ.* 1252a 31).

Μετὰ τὴν ἐπὶ δεοντολογικῶν —ἀξιολογικῶν ὡς καὶ πρακτικῶν— λειτουργικῶν ἀρχῶν θεωρητικὴν τοποθέτησιν τοῦ θέματος ἄρχειν - ἄρχεσθαι, ὁ Ἀριστοτέλης, εἰς 1255b 7-15 τῶν *Πολιτικῶν*, παρατηρεῖ: «τὸ μὲν ἄρχεσθαι τὸ δ' ἄρχειν ... τὸ δὲ κακῶς ἀσυμφόρως ἐστὶν ἀμφοῖν· τὸ γὰρ αὐτὸ συμφέρει τῷ μέρει καὶ τῷ ὅλῳ καὶ σώματι καὶ ψυχῇ, ὁ δὲ δοῦλος μέρος τι τοῦ δεσπότου, οἷον ἔμψυχόν τι τοῦ σώματος κεχωρισμένον δὲ μέρος· διὸ καὶ συμφέρον ἐστί τι καὶ φιλία δούλῳ καὶ δεσπότῃ πρὸς ἀλλήλους τοῖς φύσει τούτων ἠξιω-

3. *Περὶ οὐρανοῦ* 306b 15.

μένοις, τοῖς δὲ μὴ τοῦτον τὸν τρόπον, ἀλλὰ κατὰ νόμον καὶ βιασθεῖσι, τοὐναντίον».

Ἑπομένως, ἐνῷ πρέπει νὰ συνδέῃ φιλία τὸν φύσει δοῦλον μὲ τὸν φύσει δεσπότην («τοῖς φύσει τούτων ἠξιωμένοις», δηλαδὴ ὅσους ἡ Φύσις προκαθώρισε - κατηξίωσε νὰ εἶναι δοῦλοι ἢ ἄρχοντες) διότι ἔχουν κοινὰ συμφέροντα, μεταξὺ ἄρχοντος καὶ βίᾳ - νόμῳ καθισταμένου δούλου φιλία δὲν εἶναι δυνατή («κατὰ νόμον καὶ βιασθεῖσι τοὐναντίον»).

Ἡ ἐντὸς τοῦ χωρίου ἐκφραζομένη ἰδέα ὅτι τὸν δοῦλον καὶ δεσπότην πρέπει νὰ συνδέῃ φιλία, συνεκφράζει συμπάθειαν πρὸς τὸν δοῦλον καὶ σύστασιν πρὸς τὸν δεσπότην καλῆς ἠθικῆς συμπεριφορᾶς πρὸς αὐτόν. Ἐπίσης ἡ ἐντὸς αὐτοῦ ἐκφραζομένη ἀντίληψις ὅτι τὸ μεταξὺ φύσει δούλου καὶ φύσει ἄρχοντος ἰσχῦον, τῆς μεταξὺ αὐτῶν ἀναπτύξεως φιλίας, παύει ἰσχῦον μεταξὺ φύσει ἄρχοντος καὶ βίᾳ καθισταμένου δούλου, ἐκφράζει τὴν ἀντίθεσιν τοῦ Φιλοσόφου πρὸς τὴν νόμῳ δουλείαν στηριζομένην ἐπὶ τοῦ ἀκολούθου συλλογισμοῦ. Εἰς τὴν περίπτωσιν κατὰ τὴν ὁποίαν ὁ ἄνθρωπος καθίσταται βίᾳ δοῦλος, εἶναι δυνατὸν ὁ βιαζόμενος νὰ ἔχῃ ἐξ ἴσου ἀνεπτυγμένας τὰς διανοητικὰς καὶ ἠθικὰς ἀρετάς, ὅπως καὶ ὁ κύριός του. Ὅταν συμβῇ αὐτό, ὁ δοῦλος εἶναι πλήρως ἀνεπτυγμένη ἠθικὴ προσωπικότης. Ὡς ἀκεραία μονὰς δὲν εἶναι δυνατὸν νὰ περιληφθῇ ὡς μέρος (μόριον) πρὸς ἀποτέλεσιν λειτουργικοῦ συνόλου μὲ τὸν ἄρχοντα, ὅπως π.χ. τοῦτο συμβαίνει μὲ τὸν φύσει δοῦλον («ὁ δὲ δοῦλος μέρος τι τοῦ δεσπότου»). Ἐξ αὐτοῦ, ἐὰν τύχῃ ὁ βίᾳ καθιστάμενος δοῦλος νὰ εἶναι ἐξ ἴσου φύσει ἄρχων, ὅπως καὶ ὁ κύριός του, παραμένει ἀκεραία χωριστὴ (ἠθική) μονὰς καί, ἀντὶ νὰ συνδεθῇ διὰ φιλίας μὲ τὸν κύριόν του, τὸν ἀνταγωνίζεται.

Εἶναι ἀνάγκη νὰ τονισθῇ ὅτι, ὁ ἐντὸς τοῦ χωρίου τρόπος ἐμφανίσεως τῆς σχέσεως βίᾳ καθισταμένου δούλου πρὸς τὸν αὐθέντην του, ἐκφράζει τὴν ὑπὸ τοῦ Φιλοσόφου δικαίωσιν τῆς πρὸς τὸν κύριον ἀνταγωνιστικῆς στάσεως τοῦ νόμῳ δούλου καὶ ὅτι, διὰ τῆς δικαιώσεως αὐτῆς, καταδικάζεται ἡ δουλεία.

Ἡ καταδίκη τῆς νόμῳ δουλείας, δὲν ἐκφράζεται μόνον ἐμμέσως, ἀλλὰ ἐπίσης εὐθέως καὶ κατηγορηματικῶς εἰς τὸ ἑπόμενον χωρίον: «καὶ τὸν ἀνάξιον δουλεύειν οὐδαμῶς ἂν φαίη τις δοῦλον εἶναι· εἰ δὲ μή, συμβήσεται τοὺς εὐγενεστάτους εἶναι δοκοῦντας δούλους εἶναι καὶ ἐκ δούλων, ἐὰν συμβῇ πραθῆναι ληφθέντας, διόπερ αὐτοὺς οὐ βούλονται λέγειν δούλους, ἀλλὰ τοὺς βαρβάρους· καίτοι ὅταν τοῦτο λέγωσιν, οὐθὲν ἄλλο ζητοῦσιν ἢ τὸ φύσει δοῦλον, ὅπερ ἐξ ἀρχῆς εἴπομεν»[4].

Ἡ ἐντὸς τοῦ χωρίου λέξις «εὐγενεστάτους», ἔχουσα διπλῆν σημασίαν,

---

4. *Πολιτικά* 1255a 25.

τὴν τῆς καλῆς κοινωνικῆς καταγωγῆς καὶ τὴν τῆς κατοχῆς ἀρετῶν, εἶναι εὔκολον νὰ ὁδηγήσῃ εἰς παρανόησιν. Ἡ δυνατὴ αὐτὴ παρανόησις αἴρεται εὐκόλως, ὅταν ληφθῇ ὑπ' ὄψιν ὅτι οἱ ἐντὸς τοῦ χωρίου ἀναφερόμενοι εὐγενέστατοι, παρατίθενται κατ' ἀντιδιαστολὴν πρὸς αὐτοὺς τοὺς ὁποίους λόγῳ ἀπουσίας ἀρετῶν ἔχει ἤδη ὁρίσει ὡς δούλους[5].

Τὸ ὅτι, ὅταν ὁ Ἀριστοτέλης ὁμιλῇ περὶ εὐγενῶν ἐννοεῖ τοὺς ἐναρέτους, ἀποδεικνύεται ἐκ τοῦ ἑπομένου χωρίου: «οὐθενὶ ἀλλ' ἢ ἀρετῇ καὶ κακίᾳ διορίζουσι τὸ δοῦλον καὶ τὸ ἐλεύθερον καὶ τοὺς εὐγενεῖς καὶ τοὺς δυσγενεῖς»[6].

Σημειώνεται ἡ ἐντὸς τοῦ σχολιαζομένου χωρίου χρῆσις τοῦ ὅρου «ἀνάξιον» καὶ τῆς λέξεως «οὐδαμῶς», διότι, διὰ μὲν τοῦ «ἀνάξιον» τίθεται ὡς βασικὸν μέτρον κρίσεως τοῦ ἄρχειν - δουλεύειν τὸ ἀξιολογικὸν στοιχεῖον, διὰ δὲ τοῦ «οὐδαμῶς», ἐγείρεται ἀμετακίνητος φραγμὸς μεταθέσεως τοῦ σταθμοῦ κρίσεως ἀπὸ τοῦ ἀξιολογικοῦ - δεοντολογικοῦ εἰς τὸ νομικὸν πλαίσιον.

Ἑπομένως ἡ ἀρχικὴ φράσις τοῦ σχολιαζομένου χωρίου «τὸν ἀνάξιον δουλεύειν οὐδαμῶς ἂν φαίη τις δοῦλον» εἶναι κατηγορηματικῶς ἀπαγορευτικὴ τῆς νόμῳ δουλείας, ἐπὶ τοσούτῳ μᾶλλον καθ' ὅσον, τὸ ἐντὸς τῆς φράσεως «φαίη» σημαίνει ἀποκαλεῖν ἢ δίδειν κατηγόρημα καὶ ὄχι διὰ νόμου καθιστᾶν δοῦλον ἢ διὰ νόμου ἐντάσσειν ἄνθρωπον εἰς τὴν τάξιν τῶν δούλων.

Χαρακτηριστικὸν τῆς ἀπεχθείας τοῦ Ἀριστοτέλους πρὸς τὸν θεσμὸν τῆς δουλείας εἶναι καὶ τὸ ἑξῆς χωρίον τῶν *Πολιτικῶν* (1295b 21-24) ὅπου ἐκφράζεται ἡ δυσφορία του διὰ σύστασιν πόλεως ἐκ δεσποτῶν καὶ δούλων καὶ ὄχι ἀποκλειστικῶς ἐξ ἐλευθέρων: «γίνεται οὖν καὶ δούλων καὶ δεσποτῶν πόλις, ἀλλ' οὐκ ἐλευθέρων, καὶ τῶν μὲν φθονούντων τῶν δὲ καταφρονούντων, ἃ πλεῖστον ἀπέχει φιλίας καὶ κοινωνίας πολιτικῆς».

Συγκεφαλαίωσις: α) ἡ ἔννοια τοῦ ὅρου δοῦλος συνεδέθη διὰ πρώτην φορὰν ὑπὸ τοῦ Ὁμήρου μὲ τὴν ἀπουσίαν ἢ ἀπώλειαν τῶν διανοητικῶν καὶ ἠθικῶν ἀρετῶν· ὑπ' αὐτὴν τὴν ἔννοιαν χρησιμοποιεῖται ὁ ὅρος δοῦλος ὑπὸ τοῦ Πλάτωνος καὶ τοῦ Ἀριστοτέλους, β) ὡς βιολόγος καὶ δεοντολόγος ὁ Ἀριστοτέλης ὁρίζει βιολογικῶς καὶ δεοντολογικῶς τὸν πρότυπον ἀποτελοῦντα ἄνθρωπον· εἰς τὸ πρότυπον αὐτό, ἄρχει ἡ ψυχὴ καὶ ὁ ἐντὸς αὐτῆς λειτουργῶν νοῦς ἐπὶ τοῦ σώματος, δηλαδὴ τῶν βιολογικῶν - φυτικῶν παρορμήσεών του, γ) ὁρίζει ὡς φύσει δοῦλον τὸν ἐστερημένον βουλευτικοῦ, δηλαδὴ τῆς ἱκανότητος τοῦ λογίζεσθαι· ἐκτὸς αὐτοῦ τοῦ stricto sensu δούλου, ὅλους τοὺς μὴ ἔχοντας ἀναπτύξει εἰς τὸ τέλειον τὰς ἠθικὰς ἀρετάς, ἀπολιτίστους καὶ ἀκολάστους, δέχεται ὁ Φιλόσοφος ὡς διακόνους, ἀνδραποδώ-

5. *Πολιτικὰ* 1258b 38.

6. *Πολιτικὰ* 1255a 39.

δεις ἢ δούλους, ποτὲ δὲ ὡς ἐλευθέρους, δ) κατ' ἐπανάληψιν θίγει ὁ Φιλόσοφος τὸ θέμα τῆς νόμῳ δουλείας, καταλήγων εἰς καταδίκην της, ὡς ἀποτελοῦσαν ἀφύσικον πρᾶξιν βίας, ε) δίδει εἰκόνα τῆς ἠθικῆς λειτουργικῆς σχέσεως μεταξὺ δούλου καὶ ἄρχοντος· πρὸς τούτοις ἐκφράζει συμπάθειαν πρὸς τὸν φύσει δοῦλον καὶ τὸν βίᾳ καθιστάμενον δοῦλον, συμπάθειαν ἐκφράζουσαν ἐπίσης ἀντιπάθειαν πρὸς τὴν νόμῳ δουλείαν.

Συμπέρασμα: Ἡ ἄποψις ὅτι ὁ Ἀριστοτέλης ἐδέχθη τὴν νόμῳ δουλείαν διεμορφώθη ἐσφαλμένως ἐκ τοῦ ὅτι ὁ ὅρος δοῦλος ἐχωρίσθη ἀπὸ τῶν συμφραζομένων καὶ ἡρμηνεύθη βάσει τῆς ἔξω τῆς Ἀκαδημίας καὶ τοῦ Λυκείου λαϊκῆς ἐννοίας.

Εἶναι ἄρα ὁλωσδιόλου ἀβάσιμος ἡ ἀντίληψις, ὅτι ὁ Ἀριστοτέλης ὑπῆρξε ὁ θεωρητικὸς ὑποστηρικτὴς τῆς δουλείας ὡς θεσμοῦ βασικοῦ τῆς ἀρχαίας ἑλληνικῆς κοινωνίας. Ἡ ἀλήθεια εἶναι ὅτι μὲ τὴν διαστολὴν τοῦ *νόμῳ δούλου* καὶ τοῦ *φύσει δούλου* καὶ μὲ τὸν τρόπον συλλήψεως τῆς ἐννοίας τοῦ φύσει δούλου ὁ Ἀριστοτέλης ἐκθεμελιώνει καὶ ἀποδοκιμάζει ἠθικὰ τὸν θεσμὸν τῆς νόμῳ δουλείας.

LE PROBLÈME DE L'ESCLAVAGE CHEZ ARISTOTE

Résumé

L'étude a pour objectif de montrer l'erreur foncière de l'opinion courante, selon laquelle Aristote fut le doctrinaire de l'esclavage comme institution juridique. Fondée sur une utilisation exhaustive et une interprétation serrée des passages du *Corpus Aristoteltcum* concernant son sujet, elle comprend trois parties.

Dans la première partie est présenté le sens, très large, auquel Platon et Aristote emploient le mot «esclave», pour désigner surtout une attitude ou une qualité de caractère moral. Chez Platon, par exemple, est employé le mot «esclave» comme une expression adéquate, fût-ce par métaphore, de la soumission du corps à l'âme, des gouvernants aux lois, voire de l'homme à Dieu; par Aristote la qualification «esclave par nature» est attribuée à l'homme qui a une infirmité mentale héréditaire.

Dans la deuxième partie est opérée l'interprétation du mot «nature» de l'expression aristotélicienne «esclave par nature». Dans ce but sont évoquées

les doctrines d'Aristote concernant les rapports entre nature et art, de même qu'entre forme et matière, les conditions de la naissance des monstres et aussi la fonction de l'éducation et les limites de ses possibilités. Il en est déduit que «l'esclave par nature» n'est pas susceptible d'amélioration morale, parce qu'entièrement dépourvu de faculté de déliberer.

Dans la troisième partie, il est affirmé qu'Aristote n'approuve d'aucune l'esclavage en tant qu'institution juridique, et même qu'il la désapprouve décidément par sa conception de ce qu'il appelle «esclave par nature».

Athènes K. Livadas

GRIG. KOSTARAS, Athen

DIE NATUR ALS SCHAU IN DER SICHT PLOTINS

(Brocken plotinischer Naturphilosophie)

> «...die sogennante Natur Seele ist, Sproß einer höheren Seele von mächtigerem Leben, und still in sich selber schauende Betrachtung übt, nicht nach oben gerichtet und auch nicht weiter hinab, sondern dort stillestehend, wo sie ist (...) erblickt sie (...) und sucht sie (...), da sie (...) Schaubild erzeugt hat»[1], III, 8, 4, 15-17:

Dieser Gedanke besagt, daß die ganze Natur in einer Beziehung zu einem allgemeinen Weltplan oder «λόγος» gesehen wird, der nicht nur das, was menschlich ist, erfaßt, sondern auch dasjenige durchtränkt, was außerhalb des Menschlichen befindet. In diesem stimmt die plotinische Auffassung mit den Auffassungen der altgriechischen vorklassischen und klassischen Denker überein, die die Natur als eine Gesamtheit von Phänomenen der umgebenden Welt betrachteten.

Die Menschen glaubten damals sowohl, daß die Natur etwas Ihnen Fremdes und —nicht selten— Feindliches sei als auch, daß sie etwas Ihnen Verwandtes und Freundliches sei.

Als etwas Unterschiedenes und dem Menschen Fremdes stand ihm die Natur zur Verfügung seinem Willen gemäß geformt zu werden und seinen Kulturellen Zwecken zu dienen. Als etwas dem Menschen Feindliches leistete die Natur Widerstand oder sie ließ den Eindruck aufkommen, daß sie sich den Menschlichen Absichten, die sich auf ihre Unterwerfung und ihre Umwandlung in ein Erzeugnis der Kultur richteten, entgegenstellte. Die homerische Dichtung gibt diese Auffassung wieder: wie oft wurde das Schiff des Odysseus zerstrümmet und wie oft wurde seine Manschaft auf dem Meer zerstreut! Wie oft zwangen Wind und Wellen Odysseus und seine Genossen in dem gefährlichen Meer zu schwimmen!

---

1. «...ὅτι ἡ μὲν λεγομένη φύσις ψυχῆς οὖσα, γέννημα ψυχῆς προτέρας δυνατώτερον ζώσης, ἡσυχῇ ἐν ἑαυτῇ θεωρίαν ἔχουσα οὐ πρὸς τὰ ἄνω οὐδ' αὖ ἔτι πρὸς τὰ κάτω, στᾶσα δὲ ἐν ᾧ ἔστιν (...) εἶδεν (...) καὶ οὐκέτι ἐζήτησεν ἄλλα θεώρημα ἀποτελέσασα ἀγλαὸν καὶ χαρίεν».

Die Naturkräfte hatten an sich keinen bestimmten Zweck und Willen, als sie gegen Odysseus kämften; für das primäre Denken aber schienen sie einen solchen zu haben[2].

Nach anderer Auffassung war der Mensch von der Natur abhängig: von ihr hingen sein Glück oder Unglück ab. Wenn die Welle das Schiff zerstörte, Krankheit und Tod den Menschen plagten, wenn Gewitter und Blitz Häuser oder Ernte zerstören, begriff man die Natur als eine Kraft, die einen eigenen Willen besitzt. Auf diese Weise erschien die Natur lebendig. Mehr noch: sie wurde als fremdlich oder feindlich angesehen, d.h. ihr kam sittliche Bedeutung zu.

Das zeigt sich noch im klassischen Griechentum: sobald der Mensch gegen die Gemeinschaft, nämlich gegen die ethischen, religiösen und gesellschaftlichen Gesetze verstieß, kamen Dürre und Unfruchtbarkeit über das Land; er wurde von Krankheit und anderen Leiden heimgesucht, während Wohlstand herschte, wenn er sich nach den genannten Gesetzen richtete. In beiden Fällen wird die Natur als dem Menschen und seiner Tätigkeit verwand angesehen. Ferner:

Naturgeister und Satyren, Feen, Nymphen und Meeresgötter erfüllten die Natur. Alles ist nach Thales voll von Göttern und Daimonen. Die Natur erscheint beseelt zu sein. H. Morin hat darüber bemerkt[3]: «Merkwürdigerweise zeigt es sich, daß zuweilen das primitive Denken mit dem spekulativen Denken in seiner höchsten Form zusammentrifft. In der deutschen Transzendentalphilosophie, wo das abstrakte Denken seinen Höhepunkt erreichte, wurde gewissermassen auch die Natur vergeistigt. Sie war schlummerder Geist und der Geist war bewußte Natur, erklärte Schelling. Und bei Hegel, dem großen Hegel, war die Vernunft das Wesen der Dinge, und das Leben der Natur war eine Durchgangsform der Geistes, eine Form, in der der Geist selbst existierte. Hegel sah übrigens den Weltgeist selbst —in der Gestalt Napoleons— durch die Straßen Jenas reiten. Die Verschiedenheit der Betrachtungsweise, in einem Falle logisch begründet, in anderem Falle mythologisch, beeinträchtigt die sonstige Übereinstimmung nicht». Um der Natur eine Absicht zuschreiben zu können, muß man tief in ihrer Wesenheit eine Seele annehmen. Das bedeutet, daß die Dinge der Natur von der Psyche be-

---

2. Dittrich, O.: *Die Systeme der Moral*, S. 207.

3. Morin, H.: *Der Begriff des Lebens im «Τιμαῖος» Platons unter Berücksichtigung seiner früeheren Philosophie*, Uppsala 1965, S. 143. Vgl. Gomperz, Th.: *Griechische Denker* Bd. 2, S. 332-356. Aster, von: *Naturphilosophie*, Berlin 1932 (Kant-Gesellschaft), S. 228-259.

stimmt und konstituiert werden, denn ohne die Seele wären sie nicht das, was sie sind.

Auf diese We'se erfaßt auch Plotin die Natur, aber nicht mythologisch, sondern philosophisch, d.h. logisch: Sie ist etwas Beseeltes, etwas von psychischen Kräften Erfülltes und Vergeistigtes: «Wenn aber die Natur zu den Dingen in der Zeit gehört, dann nicht einmal von der Seinsheit»[4]. Die Natur wird weder unter dem Sonnenlicht noch in der Tiefe der Erde, weder in ihrer verborgenen Form noch in ihrer vollen Entfaltung beseelt und belebt, denn die Seele als Leben, d.h. als Form gebende und belebende Kraft, befindet sich überall: «Sie verleiht die leiblichen Gestalten, von denen sie die Begriffe in sich trägt: das sind aber die der Götter und aller Lebewesen. Und deshalb enthält die Welt alle Lebewesen»[5].

Der Logos der Seele durchdringt also, nach Auffassung des frühen Griechentums wie auch nach Plotin, die ganze Natur. In seiner höchsten Form, wie gesagt, begegnen sich das theoretische und primäre Denken, denn beider fassen wir unter dem Begriff der Natur als etwas Beseelten, d.h. Lebendem, weil das Lebendige immer eine Seele haben muß. Eine unbeseelte Natur kann es nicht geben, weil eine solche tot wäre. Kurz gesagt: Das ursprüngliche Prinzip des Lebens darf nicht in den Naturkräften, sondern muß außerhalb ihrer gesucht werden: «Die Seele ihrerseits die im Samen wirkt, nennen manche 'Natur' (Werdekraft), sie geht aus von oben, von dem was von ihr ist wie Licht von Feuer, und wandelt und gestaltet die Materie, nicht durch mechanischen Stoß noch durch Anwendung der vielberufenen Hebelkraft, sondern indem sie ihr von den Bildekräften mitteilt»[6].

Die Naturkräfte sind nach Plotin das materielle Substrat, auf das sich der Geist (νοῦς) der Seele bezieht und bewegt sich so, d.h. Leben gewährt. Auf diese Weise betrachtet Plotin jede Schöpfung in der Natur als Konsequenz der Beziehung des Logos der Seele zu ihr: «Denn sie ist es ja, welche all das Unbeseelte zum Gegenstand ihres Waltens macht (...) So kommt es, daß sie die übrige Welt, welche nicht von sich selber lebt. Da sie nun im gestaltenden Begriff lebt, gibt sie auch dem Körper diesen Begriff, ein Nachbild von dem, den sie selber hat»[7].

Die grundlegende Voraussetzung, auf die Plotin seine Auffassung von der Natur gründet, ist die These, daß das, was absolut bleibt und in sich ruht,

---

4. VI 8, 18-19.
5. IV 3, 10, 38-42.
6. V 9, 6, 20-24.
7. IV 3, 1, 36-37 und IV 3, 10, 36-39. Vgl. K. Joel: *Der Ursprung der Naturphilosophie aus dem Geiste der Mystik*, Jena 1906, S. 95.

etwas Vernünftiges sein muß: «Wenn er hinausreitet, ist er als Bleibender etwas anderes: folglich Zwei. Und ist dies Zweite mit dem anderen identisch, so bleibt es immer noch eines und ist nicht hinausgeschritten»[8]. Die Natur ist auch in ihrer Form etwas mit sich selbst durchaus Identisches, d.h. sie ist in einem logischen und somit theoretischen Verhältnis erfaßbar, das metaphysischen Charakter hat. Alles Leben ist nicht nur etwas Formendes, sondern auch etwas Vernünftiges[9].

Leben und *Logos* sind eigentlich Wechselbegriffe bei Plotin. Der Begriff der Natur als Schöpfung widerspricht nicht der Tatsache, daß man sie als Geist (Logos oder Noῦς) betrachtet, denn die Schöpfung ist das Sein in seiner Identität oder die Identität im Sein. In diesem Sinn ist die Natur ein Resultat oder ein Produkt des *Logos* oder der Theorie (Schau: «θεωρία»). Weil sie etwas Theoretisches ist, schafft sie. Das Schaffen («ποίησις») ist demnach mit der Theorie identisch: «Auch die Menschen, wenn sie zur Betrachtung (Schau oder «θεωρία») zu kraftlos sind, wenden sich dem Handeln zu, einem Schattenbild des Betrachtens und der Vernunft»[10].

Von der Praxis ist die *Poiesis*, das Enstehen, deswegen getrennt, weil Poiesis und Objekt eins sind, wärend in der Praxis Sein und Sollen von einander getrennt und der *Logos* niemals absolut das Sein begreifen kann. In dem Begriff des *Poiesis* aber fallen Sein und Sollen zusammen, denn die Natur ist dasjenige, das sein muß oder, nach dem plotinischen Ausdruck: Schaffen bedeutet, in der Weise zu sein, wie die Natur ist. Daher kann man nicht von Zwecken in der Natur im Sinne einer ethischen Beziehung sprechen.

Fragt man dennoch nach dem Ziel des Schöpferischen in der Natur, so darf man keine andere Antwort erwarten, als die sie gibt: «Καὶ εἴ τις ἔροιτο τίνος ἕνεκα ποιεῖ(...), εἴποι ἄν· ἐχρῆν μὲν μὴ ἐρωτᾶν, ἀλλὰ συνιέναι καὶ αὐτὸν σιωπῇ, ὥσπερ ἐγὼ σιωπῶ καὶ οὐκ εἴθισμαι λέγειν. τί οὖν συνιέναι; ὅτι τὸ γενόμενόν ἐστι θέαμα ἐμὸν σιωπησάσης, καὶ φύσει γενόμενον θεώρημα' (...)»: «Wollte einer sie fragen, um wessentwillen sie schafft (...), so würde sie wohl antworten: 'Eigentlich gebührte sich's nicht zu fragen, sonder auch seinerseits schweigend zu verstehen, so wie ich schweige und nicht gewohnt bin zu reden. Und was denn zu verstehen? Daß das, was esnteht, ein von mir, der Schweigenden, Geschautes ist, ein Betrachtetes, das nach meiner Anklage entstand'»[11]. Das genannte Zitat bedeutet, daß die Natur nichts anderes als Seele ist:

---

8. VI 7, 13, 18-19.
9. Vgl. Gr. Ph. Kostaras: *Der Begriff des Lebens bei Plotin*, Hamburg 1969, S. 126.
10. III 8, 4, 31-32.
11. III 8, 4, 1-6.

Die Natur setzt keinen Zweck, weil sie selbst Zweck ist; sie ist das, was sie ist, weil sie ist[12]. Die Psyche muß als Ort und Erzeugnis eines wertvollen Prinzips verstanden werden. Es ist die Seele in ihrem absoluten Leben, die als Grund verstanden wird. Der andere Charakter der Seele beruht in sich, und insofern, als diese Ruhe als etwas Vernüftiges und Theoretisches zu fassen ist, genießt die Seele sich selbst durch ein Sichselbstschauen (αὐτοθεωρία), das als nicht absolut gedacht werden muß: «Zu ihrer Vollendung aber gelangt die Seele welche den Geist in sich hat; der Geist aber scheidet sich in einem, welcher denkt und einem, welcher das Denken verleiht»[13]. Deshalb ist die Selbsttheorie der Natur schwächer im Vergleich zu der reinen Schau, wie das Bewußtsein im Schlaf schwächer ist als das Bewußtsein im Wachzustand. Dieses Bewußtsein «im Schlaf, die schwache Schau», der unbewußte Geist ist nach Plotin die schöpferische Kraft der Natur.

Wie die Theorie in der Natur ein Abbild der wahrhaften Schau ist, so ist auch das Leben der Natur ein Abbild (εἴδωλον) des reinen Lebens, d.h. des Lebens des Logos. Jeder Art des Lebens entspricht eine Art des Geistes (Λόγος).

Das erste Leben ist das Leben des Geistes, wärend das Leben in der Natur entweder als schaffendes oder als schauendes die letzte Art des Lebens ist. Zwischen den beiden Arten des Lebens liegt das Leben der Seele. Die Natur ist das Erzeugnis der Seele, und als solche ihr homogen; zum Bewußtsein gelangt die Natur, wenn sie mit der Seele identisch iden ist.

Wir fassen zusammen: Die Natur bei Plotin hat einen doppelten Sinn; sie ist die «natura naturata» und zugleich die «natura naturans». Die «natura naturata» ist die geschaffene sinnliche Welt des Werdens und Vergehens. Die «natura naturans» ist die schaffende Natur; sie enthält unendliche Kräfte: «Sie schaut sich gleichsam in dem Spiegel der Materie als Erscheinung»[14]. Sie gewinnt eine Einheit durch Sympathie: «Diese ganze Alleinheit nun steht in einer Wirkungsgemeinschaft (Sympathie), ist Einheit wie ein Lebewesen (ζῷον συμπαθές)... und zu einer Einheit zugehörig»[15]. Die schaffende Natur

---

12. J. Theodorakopulos: *Plotins Metaphysik des Seins*, S. 39. Vgl. H. v. Arnim: *Die europäische Philosophie*, S. 279 (In: *Kultur der Geg., Allg. Gesch. der Philosophie*).

13. V 1, 12-13.

14. Fr. Heinemann, *Plotin*, S. 284.

15. IV 4, 32, 13-22. Vgl. VI 1, 3, 22; II 3, 13, 9; IV 5, 2, 24 (Der Wille der Natur); III 3, 1, 26; III 2, 4, 32 (Natur als Anlage) und II 3, 12, 10, II 3, 13, 40; S. auch III 2, 7, 38 (Natur als Vernunft = λόγος); II 5, 1, 20 (Natur und Gott); I 6, 2, 26; V9, 3, 10; II 9, 12, 18; VI 3, 10, 17; V 8, 1, 32; V 8, 1, 38; VI 2, 11, 29; V 8, 5, 1; IV 4, 31, 3 und 31, 16 (Natur und Kunst); II 1, 4, 10; II 3, 9, 15; V 8, 2, 31 (Natur als schöpferische Kraft).

hat in sich etwas Alogisches. So steht dem Logos das Alogische, dem Bewußten das Unbewußte, der Sympathie, die Antipathie, der Ordnung (der Harmonie oder Symphonie) eine Unordnung (ein Chaos), der Freundschaft der Streit gegenüber. Mit einem Wort: Plotins Naturauffassung ist keine mechanistische; die Würde der Natur ist das Schweigen: alles geschieht im Stillen nach ewigen Gesetzen[16].

Η ΦΥΣΗ ΩΣ ΘΕΩΡΙΑ ΣΤΟΝ ΠΛΩΤΙΝΟ

(Ψιχία πλωτινικῆς φυσικῆς φιλοσοφίας)

Π ε ρ ί λ η ψ η

Ὁ Πλωτῖνος χαρακτηρίστηκε ὡς ὁ στοχαστὴς τῆς ὁλότητας. Κατ' αὐτὸν ὁ κόσμος εἶναι μιὰ ὀργανωμένη ἑνότητα, ἕνας ὀργανισμός· κυριαρχεῖται ἀπὸ «συμπάθεια» καὶ τελεῖ κάτω ἀπὸ ἕνα γενικὸ νόμο : ὅλα τὰ μέλη του παρουσιάζουν κοινότητα ἐνέργειας, σκοπῶν καὶ «πάθους».

Ἡ φύση στὸν Πλωτῖνο ἔχει μία διπλὴ ἔννοια: εἶναι ἡ «natura naturata» καὶ συγχρόνως ἡ «natura naturans». Δημιουργεῖται καὶ δημιουργεῖ ἀκατάπαυστα. Οἱ δυνάμεις της εἶναι ἀνεξάντλητες καὶ στὴν οὐσία ἀκατακερμάτιστες. Διατηρεῖ τὴν ἑνότητά της, γιατὶ εἶναι «ζῷον συμπαθές», καὶ πλημμυρίζεται ἀπὸ τὸν Λόγο τῆς παγκόσμιας ψυχῆς. Ὑπ' αὐτὴν τὴν ἔννοια ἡ Φύση ἡ ἴδια εἶναι προϊὸν τοῦ Λόγου ἢ τῆς «θεωρίας» (τῆς θέας). Ἡ ἀσταμάτητη «ποίηση», δημιουργικότητα τῆς Φύσης εἶναι ἀποτέλεσμα αὐτῆς τῆς θέας.

Ἡ «ποίηση» τῆς Φύσης χωρίζεται ἀπὸ τὴν «πράξη» γι' αὐτὸ στὴν «ποίηση» τὸ Εἶναι καὶ τὸ Δέον ταυτίζονται. Ποιοί εἶναι τώρα οἱ σκοποὶ τῆς ἀέναης δημιουργικότητας τῆς Φύσης; Πρῶτον γιὰ σκοποὺς στὴ Φύση, μὲ τὴν ἠθικὴ σημασία καὶ σχέση, δὲν μποροῦμε νὰ ρωτᾶμε. Δεύτερον ἡ ἀπάντηση στὸ ἐρώτημα τοῦτο εἶναι μόνον ἡ «σιωπή» (κάτι παρόμοιο βρίσκομε καὶ στὴ «Μεταφυσικὴ» τοῦ K. Jaspers). Τρίτον κάποιοι δρόμοι ἀνοίγονται, ἂν ἡ Ζωὴ τῆς Φύσης θεωρηθῆ ὡς «ἀπορροή», ὡς ἀπότοκος τῆς Ζωῆς τοῦ Λόγου καὶ ἀντιπαρατεθῆ τὸ ἔλλογο πρὸς τὸ ἄλογο, τὸ συνειδητὸ πρὸς τὸ ἀσυνείδητο, ἡ συμπάθεια πρὸς τὴν ἀντιπάθεια, ἡ ἁρμονία πρὸς τὸ χάος. Μὲ μιὰ λέξη: ἡ ἄποψη τοῦ Πλωτίνου γιὰ τὴ Φύση δὲν εἶναι μηχανιστική· αἰώνια σιωπὴ εἶναι τὸ μεγαλεῖο της, ἕνα ἀκατάπαυστο ἥσυχο γίγνεσθαι σύμφωνα μὲ ἀκατάλυτους νόμους.

Ἀθῆναι Γ. Κωσταρᾶς

16. Texte und Ubersetzung nach der Auflage von F. Meiner Verlag.

Dr. CONSTANTINE G. NIARCHOS, Athens

NICOLAUS OF METHONE'S CRITICISM ON PROCLUS' THEORY OF «PARTICIPATED» OR «UNPARTICIPATED» INTELLIGENCE (NOUS)

A. The concept of Participation

The question about the «unparticipated» and the «participated» being which appears very often in ancient philosophy can be considered as parallel to the problems of the *One* and the problems of the *Many*. In this paper I intend to explore some of the ways by which Greek philosophers, and especially Proclus, the neoplatonist, approached such problems and in particular the «unparticipated» and «participated Nous».

The theories of Proclus were widely commented on by Nicolaus, Bishop of Methone, a scholar of the twelfth century Byzantium, who attempted to resist against the penetration of doctrines, such as nominalism etc., into Christian dogmas[1]. His criticism is based on the comparison of Proclus' theories with logic and conceptual consistency, and their relation to traditional Christian beliefs[2].

Proclus examines the nature of the relationship that enables something to possess its individual characteristics; this is for him a central problem of ontology, which is mainly focused on this relationship, existing only in actu-

---

1. Cf. Proclus, *The Elements of Theology*. A revised text with translation, introduction and commentary, by E. R. Dodds, Oxford U.P. 1963. Nicholaus of Methone, *Refutation of Proclus' Elements of Theology* (Νικολάου Μεθώνης, *Ἀνάπτυξις τῆς Θεολογικῆς Στοιχειώσεως Πρόκλου Πλατωνικοῦ Φιλοσόφου*). A critical edition with an introduction on Nicholaus' life and works, by Athanasios D. Angelou, Athens - The Academy of Athens - E. J. Brill, Leiden 1984. Also see: Nicolaus Methonensis, *Ἀνάπτυξις τῆς Θεολογικῆς Στοιχειώσεως Πρόκλου Πλατωνικοῦ Φιλοσόφου*, by pages and lines of Voemel's Text, in Greuser's *Initia Philosophiae*, pars IV, Frankfurt 1825. From now on references will be made on Angelous' critical edition, as: Nicolaus of Methone.

2. Cf. A. Demetracopoulos, *Bibliothèque ecclésiastique* I, 232, in *Byzantinische Zeitschrift*, 8 (1889), pp. 263-301. Also see: Β. Τατάκη, *Ἡ Βυζαντινὴ Φιλοσοφία*, Athens 1977, pp. 209-211.

ality. The concept of «participation» had been elaborated in Plato's *Parmenides* (130a-132d) and in Plotinus' *Enneads* (VI, 9, 2)[3]. In Plato, participation explains the relationship between the Forms (Εἴδη) and the sensible particulars (αἰσθητά) as it is illlustrated in the *Phaedo* (100d) and the *Parmenides* (130c-131a). Some element of the form in its complete purity is really contained in the entity. Such a concept is clearly much closer to Plato than to the «imitation» (μίμησις) of the Pythagoreans[4]. This exclusive relation between forms and sensibles includes causality; Plato states that it is more than a declaration that all predication about particulars includes the rational relation of particular to universal. The forms are not mere logical entities; they are real existents in such a sense that their presence in sensibles and the communication in them by sensibles, are at least conceivable terms to express the relation in question[5]. There is no doubt that the communication of forms is achieved through participation only and Aristotle himself confirms that most of the things, which are ὁμώνυμα exist through the fact of participation in them[6]. Plato, on the other hand, extended the range to include all things συνώνυμα with the forms, but Aristotle cannot accept this as it would illogically apply to things which had no forms. In the *Parmenides* (133d) Plato applies the ὁμώνυμον without distinguishing it from συνώνυμον, whereas by contrast Aristotle in his criticism of the Theory of Ideas describes the ὁμώνυμον, as denoting no real common nature with the particulars[7]. The main problem still remains, whether the forms are merely ideas or concepts; this question is actually raised in the

---

3. Proclus, *E.T.*, props. 1-6, pp. 1-6; Idem, *In Parm.*, p. 1220.3. Also see Idem *E.T.* props. 31-34, pp. 34-36. Plato, *Republic* VII, 519b.

4. Cf. Aristotle, *Metaphysics* A 6, 987b. Aristotle states that the explanation of imitation derives from the Pythagoreans, who held that things «imitate» numbers. Although imitation, as applied to sensible particulars, falls into disuse, the concept that the «intelligible world» is the example for the sensible world, remains current in later Platonism and especially in Neoplatonism, cf. Plotinus, *Enneads* V, 8.12. Just as the sensibles are contained in some sort of organic unity that is the world, so the forms exist in some «intelligible place». See also, Plato *Republic* VI, 508c.

5. The expression «κόσμος νοητὸς» is located «beyond the Heavens» as it is stated in *Phaedrus* 247c. The image becomes sharper in *Timaeus* 30c-d. For Plato, the Forms do exist separately (*Timaeus* 52a-e), and the reasons may be sought in epistemological considerations as well as in the ethical ones that troubled Socrates and that were almost certainly operative upon Plato. See also, *Philebus* 33d-34a; *Timaeus* 64a-d.

6. Cf. Aristotle, *Metaphysics* A 9, 990b 28-31; Z 12, 1037b 19.

7. Idem *op. cit.*, 991a 5. Aristotle uses the term «ὁμώνυμον» rather than «συνώνυμον», partly perhaps to suggest that there is no common nature shared by the Idea and the particular, and therefore the one can do nothing to explain the other. Cf. W. D. Dodds, *Aristotle's Metaphysics*, vol. 1 Oxford U.P. 1970, pp. 190-191.

Platonic dialogues, only to be denied[8]. Proclus appears to be a consistent student of Plato's doctrine of communication of forms and echoes his master's voice that: «all things are in all things, but in each after its own fashion»[9]. Yet, Plotinus had adopted it in dealing with the general relationships of Intelligibles, while Porphyr and Iamblichus employed the theory as a suitable way of filling the unexplained gaps remaining from Plotinus' explanation of the world of experience, in order to maintain the unity of the system and reconcile opposing concepts[10].

Proclus, by adopting the Aristotelian doctrine of matter and form, widens the definition of «participation» into a formula for the relation between higher universal (as hypostasis or Platonic form), and the lower «particular» as spiritual or material individual; it is an immanent universal which is directly participated[11]. The transcendent universal influences the particulars ὡς ἐφετόν, like the Aristotelian god, or possibly as ἐλλάμπον, since it is strictly unparticipated[12].

Concerning the relationship between forms and particulars Proclus states that, if the forms are linked with particulars by similarity (omoiotis), then, there would be infinity of related causes. Instead of rejecting substantive forms completely in the manner of Aristotle, he saw the relationship as representing ὁμοίωσις than ὁμοιότης as qualifying only one of the related terms. Thus the form exists in an entirely separate realm; nevertheless to secure the operational function of the form, the particulars must be in some way similar to the form in that they are caused by it[13]. It is therefore clear that through

---

8. Cf. Plato, *Parmenides* 132b-c; 134b.

9. Cf. Porphyr, *De Abstinentia* X (Nauck); Syrianus *In Metaph.*, p. 82.1.

10. Cf. Plotinus, *Enneads* I, 1, 7.12-13, III, 2, 14.9; in relation to Plato, *Enneads* V, 1, 9.9-11, in relation to Aristotle, *Enneads* V, 1, 9.15-16; Proclus, *In Remp.* II, 77 (Kroll).

11. Cf. Proclus *In Parm.* 1069.23. An «ἔνυλον εἶδος», a «ψυχὴ ἐν σώματι».

12. The fact that everything turns towards God in prayer, except the First, as a natural process reflected everywhere in creation, is an indication of the dependence of the many on the Suprem One. Cf. J.M. Rist, *Plotinus, The Road to Reality*, Cambridge 1977², pp. 199-212. Also see E. Peterson, 'Herkunft und Bedeutung der ΜΟΝΟΣ ΠΡΟΣ ΜΟΝΟΝ - Formel bei Plotin', *Philologus* 88 (1933), pp. 30-41, and E. R. Dodds, 'Numenius and Ammonius', *Entretiens Hardt* 5, Geneva 1960, pp. 16-17. In Plato's *Symposium* 217b the union with the Supreme Good could have had a special meaning to the Platonists. For the problems concerning the tendency of the soul to return back to its source see J.M. Rist, *Eros and Psyche*, Toronto 1964, p. 86.

13. Proclus, *In Parm.*, 906 sq. Idem, *E.T.* 29: 34, 3, where the «ὁμοιότης» is defined as a cosmogonic principle and it is probably inspired by the Platonic texts «νομίσας μυρίῳ κάλλιον ὅμοιον ἀνομοίου» (*Timaeus* 33b; Proclus, *In Tim.* II. 78. 12 ff.). Similarly Porphyr says that real Being «τὴν πᾶσαν ἑτερότητα διὰ τῆς ταυτότητος ὑπέστησεν» (ἀφ. XXXVI).

this participation in the one, no element of plurality is allowed to affect the status of the one. This excludes the concept of some neoplatonists, who considered the one as including the many in a seminal manner, as well as with the Stoic immanetistic approach. This doctrine was further elaborated by Dionysius the Areopagite[14].

The entire meaning of the concept of «participation» is focused on the interrelationship between the participated and the participant and it is explained by six general terms: the cause, its power, its activities, the power of its activities, their potential power, and finally the participant itself with its potential power to receive the participated. The participated, being of a certain kind by its very nature is notable for its own existence (καθ' ὕπαρξιν), while its participant exists only by participation (κατὰ μέθεξιν). Thus, whatever exists is what is either as a cause by its existence (καθ' ὕπαρξιν) or by participation (μέθεξιν)[15]. The καθ' ὕπαρξιν often happens according to essence (κατ' οὐσίαν) or essentially (οὐσιωδῶς) and by participation (κατὰ μέθεξιν) is often represented by irradiation (κατ' ἔλλαμψιν) or εἰκονικῶς[16].

B. The *Henads*

Proclus, being under influence of earlier Neoplatonists adopts a class of participated forms of the one; these forms, proceeding from the one, are termed by him as henads. The doctrine of the divine henads is a special modification of the Plotinian world-scheme by later Neoplatonists. In Plato they denote merely units or examples of ones, but Proclus interprets them as: (a) forms or monads in the world of being, and (b) beings in their transcendental unity (Pythagorean influence is evident here)[17]. But how can a henad, being itself unique and participated, be at the same time self subsistant and also of necessity in subjects? The theory of *separable participation* on the lines of Porphyr's doctrine of deity, suggested by Proclus, could be the answer: through this solution the henad is everywhere and nowhere. Spatial intervals are not demanded for the henads, because, transcending everything

14. Cf. Dionysius the Areopagite, *De Divinis Nominibus*, 13, 2 (PG. 980a): «καὶ οὐδὲν ἔστι τῶν ὄντων, ὃ μὴ μετέχει πῃ τοῦ ἑνὸς τοῦ ἐν τῷ κατὰ πάντα ἑνικῷ ... καὶ ἄνευ μὲν τοῦ ἑνὸς οὐκ ἔσται πλῆθος, ἄνευ δὲ τοῦ πλήθους ἔσται τὸ ἕν».

15. Cf. Proclus, *E.T.*, props. 65 and 67, pp. 62-66. Idem, *In Tim.* I, 8.17 sq.

16. Idem, *E.T.*, props. 64-67, pp. 60-61. Idem, *In Crat.*, 28.23 (Pasquali). Cf. E.R. Dodds, *op. cit.*, pp. 234-235.

17. Cf. Plato, *Philebus* 15a.

without relation, they are present everywhere without admixture[18]. This follows the answer by Socrates to the question raised by Parmenides, of how a form can be present entirely in each participant: that it could be compared to the daylight, which, though one and the same light in many places simultaneously, still preserves its individual unity. Proclus insists that the unparticipated term, as transcendent form, is entirely present in the participated form. He establishes his theory of unparticipated principles by demonstrating that they are self-subsistent, in the sense that their appearance denotes a new face in the procession of individuality of the one, which serves as their *archetypon* of all unity[19]. This unity is the henad of the soul which ascends to it through a strict process of dialectical discipline. Thus, the henad of the soul is regarded not as an intellect but as a participated one and its unification with the unparticipated Being takes place beyond the realms of intellectual virtue[20].

There are, in the system of Proclus, different types of henades: the intelligible henad (=unparticipated being), intelligible and intellectual (=unparticipated life), intellectual (=unparticipated intelligence), supercosmic henad (=unparticipated soul), intercosmic henads (=representing the divine participated souls and the bodies they animate). The henads so listed do not in fact belong to the particular order of the name indicated; rather they are regarded as the transcendent source of all things. There appears a contradiction between the participation and the imparticibility of the first member of the transverse henads; in the simple explanation the one stands as the first member of the first transverse henads with no attention given to distinction of the second hypostasis[21]. For Proclus the basic issue was that the same attribute, or even the same god, can exist on successive levels in an appropriate mode. Such attributes are present perfectly and unequivocally only in the realm of the henads. Thus, intelligence has self-sufficiency by participation, the soul by illumination and the sensible world by its resemblance

---

18. Proclus, *E.T.*, prop. 98, pp. 86-88. In Plato's dialogues it is clear when Parmenides asks Socrates how a form can be present in its entirety in each of the participants, Socrates suggests that it might be like the daylight, «which is one and the same daylight in many places at once, and yet keeps its undivided unity»; but his questioner ignores the suggestion of *Parmenides* 131b. See E.R. Dodds, *op. cit.* pp. 251-252.

19. Proclus, *E.T.*, prop. 40, p. 42; props. 113-127, pp. 100-112. Cf. R.T. Wallis, *Neoplatonism*, London 1972, pp. 146-159. C.G. Niarchos, *Language and the Transcendent Reality in Ancient Greek Philosophy*, Athens 1984, 63-67 (in Greek).

20. Proclus, *E.T.*, prop. 140, pp. 124-125. Idem, *In Remp.* II. 232; Iamblichus, *Myst.* 115.

21. Cf. R.T. Wallis, *op. cit.* pp. 151-153, Maximus the Confessor, *Ambiguorum liber*, PG 91, 1088c. For Maximus «deification» is the participation of the «whole man» into the «Whole God». Also see J. Meyendorf, *Byzantine Theology*, Oxford 1975, pp. 163-164.

to the divine, while the gods are self-sufficient by their very nature[22].

Theologically, as Zeller states, the gods represent the traditional deities of Greek mythology and, according to Proclus, the highest task of Platonic philosophy was the exact classification of all these deities, with the defect, however, of robbing them of individual personality, through the principle of vertical procession, each deity being split into a series of diminishing forces[23]. In addition, these gods are bound together by a closer collective unity than any subsequent order of existence. Plotinus put all gods within Nous, whereas Proclus places them mostly in the first hypostasis; confusedly, however, he applies the term *gods* to numerous entities such as eternity, time, and even the sensible world — which was described as «intelligible», «intellectual» or «intra-mundane». The traditional ancient gods had somewhere to be included on a lower level, being participable and not belonging to the abstract unity of the First Hypostasis.

The henads are participable according to the general rule[24]: in each order there is an intermediate class of predicable terms linking the non-predicable substantive principle with concrete subjects and the «unities» link the non-predicable substantive unity with the concrete united. Proclus does not make clear how to reconcile this participibility with the ὑπερουσιότης of the henads, but there is no immanence in the ordinary sense. They are: (a) separately participated (χωριστῶς μετεχόμενα) — like all αὐθυπόστατα, and (b) they are transcendent in a special degree or manner[25]. The main problem is to demonstrate that an imparticible henad could only be distinguished from the one by imputing to it falsely and to a lower degree of unity, which can always be analysed into a participable henad and the participant. Like the One, henads are without any internal differentiation; their essential predicate is their unity or goodness, other attributes being only κατ' αἰτίαν implicitly. Henads are also measures of ousia, principles of its articulated structure, as time and eternity are the measures of actuality[26].

---

22. Proclus, *In Plat. Theolog.* I, 19.16-17 (Portus). New edition by Saffrey-Westerink.

23. Proclus, *In Tim.* III, 10.7.

24. Idem, *E.T.*, prop. 23, p. 26. The transcendent universal must exist, in order to give unity to the many immanent universals and must be distinct from any of them.

25. Idem, *E.T.*, prop. 130, p. 116. Proclus is inconsistent here. Sometimes he refers to all henads, other than the one, but sometimes he excludes the super-cosmic gods. Cf. Idem *In Tim.* I, 226; III, 204. 16. R.T. Wallis, *op. cit.* pp. 151-153.

26. Proclus, *E.T.*, prop. 54, p. 32. The traditional Academic definition of time was «the measure of movement» (Aristotle, *Physics* Δ 220b 25; *Definitions* 411b). Plotinus' objection refers to the absence of a certain definition, for the above mentioned theory tells us

C. *Nous* (Intelligence)

In the entire system of Proclus the concept of Nous lies as the basis of his own philosophical speculation. Every divine intelligence is perfect and possesses the characteristic of unity; it is the primal intelligence from which all others derive their own existence[27]. This statement is criticised by Nicolaus who reminds us that the only source and cause of the existence of every being is God, whom he calls «supra-Intelligence» (ὑπέρνοον). He bestows by his own act substantiality upon all other intelligences. In no case the perfection of God depends on the participation of others in him, for he is the expression of full divinity[28]. All other intelligences are close to One, divine and perfect, due to the participation in the Primal Intelligence[29].

Proclus' approach to the divine Intelligences and their relationship to other objects is more complex than Plotinus'[30]. We discern three levels:
(a) The πρώτως νοητόν, comprising the true being (ὄντως ὄν) and life (ζωή) does not coordinate with Intelligence but perfects it, without loosing its transcendence, but represents the divine νοητόν[31]. Its cognitive element is only κατ' αἰτίαν, as the source of the content for the highest Intelligence, which, as it is stated in Plato's *Parmenides*, has no prior intelligible Object[32].
(b) *Nous* νοητὸς is similar to the Plotinian *nous* with subject and object only logically distinguishable (ἓν κατ' ἀριθμόν); the lowest member of the

---

what time is used for (*Enneads* III, 6, 9.12-13). Proclus' theory on time is based on the Plotinian concept in order to stress its reality as something independent of and higher than its content, against the Aristotelian doctrine which made it a «πάθος κινήσεως» (*Physics* Z, 251 b 28) and a «ἀριθμητόν», something itself counted or measured (*op. cit.* Δ, 220b 8), cf. Proclus, *In Tim.* III, 4.23 ff. Nicolaus asks Proclus: why «every eternity», when there is only one? It is known that each of the immanent eternities is the measure of its participant eternal and in turn it is measured by the transcendent Eternity. Cf. also E.R. Dodds, *op. cit.*, pp. 228-229. Nicolaus of Methone, *op. cit.*, pp. 56-57.

27. Proclus, *E.T.*, prop. 160, p. 140. For Plotinus Being and Intelligence had been coordinate and only logically distinguishable; for Proclus all Intelligence is Being, but not all Being is Intelligence (props. 101-102). The Being which itself is not Intelligence is distinguished as «τὸ ὄντως ὄν», and it is called «intelligible» not in the Plotinian sense as the content of the Intelligence, but as the transcendent source of that content. Cf. R.T. Wallis, *op. cit.*, pp. 152-153. Cf. Nicolaus of Methone, *op. cit.*, pp. 143-144.

28. Cf. St. Paul, *Colassaeis*, 1.19-20.

29. Cf. Nicolaus of Methone, *op. cit.*, pp. 143-144.

30. Proclus, *In Plat. Theolog.* V, 105; *In Tim.* I, 321; III, 101.1 ff.

31. Idem, *E.T.*, prop. 181, pp. 158-160. Nicolaus of Methone, *op. cit.*, pp. 157-158.

32. Proclus, *In Parm.*, 900.26.

intelligible triad is apparently identifiable with the πρῶτος νοῦς[33], and with the unparticipated intelligence[34]. Here one traces similarity to the παντελὲς ζῷον of the *Timaeus*[35].

(c) A series of inferior intelligences know their objects by participation and by reflection. The highest of these is the demiurge of *Timaeus*[36].

Plato sometimes regards the demiurge as the model for the sensible world, but sometimes as something extraneous[37]. Numenius and Amelius supported the latter view as stated in *Timaeus* (39c-e), where *nous* is separated from its objects[38]. Proclus rejected the proposed triad of divine principles. On the other hand, Plotinus opposes Numenius' interpretation as being gnostic, by reaffirming his known maxim: «οὐκ ἔξω τοῦ νοῦ τὰ νοητά»[39].

To Porphyr the demiurge was a soul, possessing *nous* as his model; so he achieved a natural interpretation, keeping also the Plotinian equation between νοῦς and νοητόν[40]. Theodore of Asine revived Amelius' concept and Proclus influenced by Syrianus, attempts to harmonize this with Ploti-

---

33. Idem, *E.T.*, prop. 160, p. 140. Nicolaus of Methone, *op. cit.*, pp. 143-144. Cf. H.J. Blumenthal, *Plotinus' Psychology*, The Hague 1971, p. 4. E.R. Dodds, *Pagan and Christian in an Age of Anxiety*, Cambridge 1965, pp. 24-26. Dodds argues that after Plotinus discussed the Gnostic view that the soul created the world out of *tolma* (*Enneads* II, 9, 11.21 f.) he dropped this way of looking at the soul's descent. J. Rist argues against Dodds in a review in *Phoenix* 20 (1966) pp. 360 f.: his objections, however, are partly based on the contention that Plotinus never «held the Gnostic view that *tolma* was the *motive* for creation», a suggestion difficult to reconcile with passages like V.1, unless the stress be put on «Gnostic» rather than «motive». Cf. *Plotinus, The Road to Reality*, *op. cit.* p. 257.

34. Proclus, *E.T.*, props. 101, p. 90; 166, p. 144; 170, p. 148. Idem, *In Tim.* II, 202.7.

35. Idem, *In Tim.* III, 101.3 ff.

36. Cf. Plato, *Tim.* 30a-b. The demiurge is probably to be identified with the intelligent, efficient cause posited by Plato in *Philebus* 27b (cf. *Sophist* 265c). But he is not omnipotent: he makes the *kosmos* «as good as possible» (*Timaeus* 30b) and must cope with the counter-effects of necessity (idem 47e-48a). In later Platonism the demiurgic function is performed by a secondary emanation, by the *Logos* in Philo (*De cher.* 35, 136-137; Idem, *De spec. leg.* I, 81) and *Nous* in Numenius (cf. Eusebius, *Praep. Evang.* XI, 17-18) and Plotinus (*Enneads* II, 3, 18).

37. Proclus, *In Tim.* I, 323.32. Plato's description of the maker of the lower gods, the soul of the universe and the important part of the human soul is in *Timaeus* 29d-30c; he uses the pre-existent *eide* as his model (ibid). 30c-31a).

38. Proclus, *In Tim.* III, 103.18. Plotinus in an early essay (III, 9, 1) toys with the opinion held by Numenius that there is a higher Nous which is unmoved and separated from other objects, as well as a lower Nous which moves (cf. Eusebius, *op. cit.* XI, 18.20).

39. Cf. Plotinus, *Enneads* V, 4, 2; VI, 6, 18.

40. Proclus, *In Tim.* I, 306, 31; cf. E.R. Dodds, *Proclus, The Elements of Theology*, *op. cit.*, p. 286.

nus, while also clarifying Platonic contradictions; thus, the παράδειγμα is partly superior to the demiurge and partly immanent in him[41].

There would be found three elements in each intelligence: its existence, in its intelligible content (ν ο η τ ό ν); its potency, which is its power of intellection (ν ο ῦ ς); its activity, the act of intellection (ν ό η σ ι ς). Their combined function represents the mark of eternity. Aristotle links it to the divine nous[42]. Nicolaus observes that the «activity» differs from the potency, both of which exert no influence upon the immaterial intelligences. The potency exists only in «inperfection», thus in no case it would apply to the primal Intelligence, and the activity is therefore of no substantial use[43].

Proclus defines six grades between the pure unity of the One and the minimum unity of matter: (a) The henads, as transcendent sources of plurality; (b) the intelligences, each one being an actual plurality (πλήρωμα εἰδῶν), but indivisible in time or space[44]; (c) souls, spatially indivisible, but their activity temporarily divisible[45]; (d) inseparable potencies and immanent forms, subject to the bodies spatial divisibility[46]; (e) corporeal magnitudes divisible at any point[47]; (f) dispersed corporeal manifolds actually divided in space.

Plotinus and Porphyr adhered to approximately similar distinctions, but without the henads. Proclus insists that every intelligence is an indivisible existence. Its indivisibility is due to the lack of magnitude, body or movement. This statement was refuted by Nicolaus who considers the intelligence to be movable; the henads cannot comprise the first manifold upon which the intelligences are consequent[48]. That every intelligence, though a manifold, accord-

---

41. Cf. Plato, *Rep.* VII, 514a-517c.

42. Plato connects «αἰών» with «νοητόν» (*Tim.* 38a). Cf. Aristotle *Metaph.* Λ 7, 1072b 26; Plotinus *Enneads* V, 1, 4.

43. Cf. Nicolaus of Methone, *op. cit.*, p. 149-151.

44. Proclus, *E.T.*, prop. 177, p. 156. Nicolaus of Methone, *op. cit.*, pp. 155-156.

45. Idem, *E.T.*, props. 191-192, pp. 166-168. Here emphasis is laid, upon the principle which participates both time and eternity, and is therefore at once a being and a coming- to-be, i.e. the «μεθεκτὴ ψυχή», which is thus again found to be intermediate between the two words. Plotinus in *Enneads* IV, 4, 15 states that only the passions of the soul exist in time and often reckons the soul among the rurely indivisible principles.

46. Proclus, *E.T.*, prop. 190, p. 166. See also Nicolaus of Methone, pp. 168-169. In Plato's *Timaeus* 35a the soul is considered as the frontier between the two worlds and this conception dominates the Neoplatonic psychology.

47. Proclus, *E.T.*, prop. 80, p. 74. Proclus held that magnitudes are potentially though not actually divisible to infinity, i.e. they can be divided at any point, but not at every point simultaneously. Cf. Aristotle, *Physics* Γ 6, 206a 11 sq. Proclus *In Tim.* I, 453.19.

48. Proclus, *E.T.*, prop. 113, pp. 100-102. Nicolaus of Methone, pp. 109-110. Cf. R.T. Wallis, *Neoplatonism*, *op. cit.*, pp. 148-149.

ing to Proclus, in fact is a unified manifold, seems to Nicolaus to be absurd. If every manifold participates in some way the one and remains united, then what is divisible? That, though a manifold, does not participate the one? And if participates the one, how can the one intelligence be manifold? Again, if it is manifold how can be indivisible and manifold at the same time? So, the intelligence as manifold is placed second, after the first, the group of henads. For Nicolaus it is only the nous that remains indivisible, being itself incorporeal, without magnitude, or possessing all kinds of plurality. Even its activity is single in itself but being dispersed to many things[49].

Every intelligence is intellectually identical both with its priors and with its consequents, especially the latter as their cause with the former by participation. The Neoplatonists sought a middle path between: (a) Aristotle's view of the intelligence being of its own object, and (b) the intelligence's awareness of the corporeal world. Plotinus says that intelligences can contemplate in the lower realms. To Proclus the answer is found in the expression: all things are in all things, but in each according to its proper nature («πάντα ἐν πᾶσιν, οἰκείως δὲ ἐν ἑκάστῳ»)[50], which is rejected by Nicolaus, i.e. how can the prior and the great be in the posterior and the small[51].

D. The functioning of the intelligence

Every intelligence has intuitive knowledge of itself; but the primal intelligence knows itself only and both, intelligence and its object, are numerically one; whereas each subsequent intelligence knows simultaneously itself and its prior, so that its object is in part itself but in part its source[52]. Nicolaus states

---

49. Cf. Nicolaus of Methone, *op. cit.*, p. 110.

50. Proclus, *E.T.*, p. 92. E.R. Dodds (*op. cit.*, p. 254) observes that the statement «all things are in all things, but in each after its own fashion» is ascribed by Syrianus (in *Metaph.* 82.1 ff.) to the Pythagoreans and by Iamblichus (ap. Stob. *Ecl.* I. xlix. 31, 866 H) to Numenius. Yet, this sentence covers all gaps left by Plotinus in his derivation of the world of experience and bridged oppositions without destroying them. Proclus makes use of it not only to interprete the Platonic «κοινωνία εἰδῶν» (cf. *In Parm.* 751 sq) and to give some solutions of the difficulties concerning the theory of Parmenides about transcendent Forms, but also to link together the four material elements (cf. *In Tim.* II, 26.23 sq). This statement was taken over by Dionysius the Areopagite (e.g. *Div. Nom.* 4, 7, PG 3, 704 c: αἱ πάντων «ἐν πᾶσιν οἰκείως ἑκάστῳ κοινωνίαι»).

51. Cf. Nicolaus of Methone, *op. cit.*, pp. 99-101.

52. Proclus, *E.T.*, prop. 167, p. 144. The divine intelligence of prop. 161 is described as «πρώτως νοητόν» and perfetcs itself without loss of transcendence. In «νοῦς νοητός», as in the Plotinian intelligence, both subject and object are one in number, i.e. logically distin-

that it is only God, that knows Himself; no one of the intelligences possesses such an attribute. Yet, its knowledge is exerted upon all other beings, whose existence has been bestowed on them by God Himself. The knowledge of its prior does not constitute also the knowledge of itself; yet the knowledge of the lower beings does not mean in any way its reversion to the lowest ones[53].

Knowledge of the lower beings enables the primal Intelligence to exert a kind of providence upon them, an idea not acceptable by Proclus. Nicolaus understands the intelligences as mediators between God and all other beings. They know themselves, as they are, know their prior, but not their entire substance[54]. Every intelligence has simultaneous intellection of all things; but, while the unparticipated intelligence knows all unconditionally, each subsequent intelligence knows all in one special aspect. Proclus states that all knowledge in the intelligences is by simultaneous intuition, as their activity is eternal. Yet never by identical intuitions, which would make their being identical. The difference lies in the point of view to which the knowledge is related[55]. For

---

guishable. This seems to be the «πρώτως νοῦς» of prop. 160 and the «ἀμέθεκτος νοῦς» of props. 101, 166, 170. The lower intelligences are not identical with their objects but know them through *participation*, and the highest of these is the demiurge of the *Timaeus* (cf. *In Tim.* I, 323). Elsewhere the demiurge is decribed as «unparticipated intelligence» (cf. *In Tim.* III, 101. Also see: Nicolaus of Methone, *op. cit.*, pp. 146-147.

53. Cf. Nicolaus of Methone, *op. cit.*, pp. 144-145.

54. Proclus, *E.T.*, prop. 120, p. 104. In Plato's *Laws* 899d is stated that any denial of the divine providence within the world constitutes a mere blasphemy, meriting the severest punishment. For the Stoics the immanent Logos governs all by «νοῦς» and «πρόνοια» (cf. *D.L.* VII, 138; *SVF* I, 176). In Philo (cf. *De Fuga* 101) the Logos exercises providence through the immanent «δυνάμεις» in the same way as in Plotinus (cf. *Enneads* IV, 8, 2) the World Soul possesses a general providence and the individual souls a particular providence for the bodies they inhabit. The topic of providence bulks almost as large in Neoplatonism as does that of predestination and grace in the Christian theology of the period. For Proclus the doctrine of the divine providence is the starting point of his argumentation that it serves as the intervention of god in the world (cf. *E.T.*, prop. 122, *P.T.* I. 15, pp. 74-76). Proclus justifies the association of providence with the Henads on the grounds that it involves bestowal of good and that Goodness is the distinctive characteristic of the First Hypostasis (cf. *E.T.*, props. 119-120). In addition, the Greek word «πρόνοια» means pre-intellectual and indicates, according to Proclus, the Henads' super-intellectual cognition (cf. *E.T.*, prop. 120; Plotinus, *Enneads* V, 3.10, 43). The etymology fits the Plotinian system better than that of Proclus. Nicolaus states that it would, if pressed, require us to ascribe providence to Being and Life also, since they also are «πρὸ νοῦ» (cf. Nicolaus of Methone, *op. cit.*, pp. 115-116). Also see R. T. Wallis, *op. cit.*, pp. 148-151.

55. Proclus, *E.T.*, prop. 170, p. 148. Proclus insists that the activity of all intelligences is eternal and therefore they know all that they know in a simultaneous way («ἅμα»). Yet, it is known that never two intelligences have identical intuitions, for in this case their being would be identical too. Proclus seems to conceive the main characteristics of the particular intelli-

Proclus the dominent aspects of particular intelligences are analogous to specific differences within a genus[56]. Nicolaus underlines that not only the primal, the one God, but every intelligence has simultaneous intellection of all things, and finally in the Proclean thought, any intellection is equal to creation[57]. Here, Proclus appears to accept that every intelligence is capable of creating everything. Even more, it creates itself and all prior to it, which is obviously absurd[58]. In fact, as Nicolaus states, not every intelligence knows everything nor it creates everything. This is the attribute of the primal *Nous*, which, being itself umparticipated, knows and creates everything. Its intellectual act is further completed by both the *logos* and the spirit. All its acts are directed towards all beings and things in general. The bishop of Methone identifies this primal Nous with God, while all other intelligences are subordinate and function with their own orders[59].

The Neoplatonists posited a creation by emanation through the creative power of intuition and contemplation, which operates naturally within the temporal world at a particular level of being. Plotinus in one place traces everything back to nature and in other places to Nous or Soul[60]. This typifies the vague approach of Plotinus with no clear dilimination or function in contrast to the more systematic formulations of Proclus. Plotinus' method led to conflicting interpretations between Porphyr and Iamblichus — for the

---

gences in connection with the specific differences within a genus (cf. prop. 177, and *in Tim.* II, 202.7: «τοῦ γὰρ ζῴου μετέχει μὲν καὶ ἄνθρωπος, καὶ ἔστιν ὅλον καὶ ἐν τούτῳ τὸ εἶδος, ἀλλ' οὐ μόνον, ἀλλὰ καθ' ἓν τὸ ὅλον, οἷον τὸ ἀνθρώπειον εἶδος, ὥστε μετὰ τοῦ ὅλου καὶ ἑνός τινος, ὅπερ ἐστὶν αὐτοῦ μόριον, πάρεστι τῷ μετέχοντι». See also Nicolaus of Methone, *op. cit.*, pp. 149-150. Plotinus, *Enneads* V,8,4: Porphyr, *Ἀφορμαὶ πρὸς τὰ νοητὰ* 44,11.

56. Proclus, *E.T.*, prop. 177, p. 156. Nicolaus of Methone, *op. cit.* pp. 155-156.

57. Cf. Nicolaus of Methone, *op. cit.* 152-153. Proclus states that emanative creation is timeless and unwilled in contrast to the Christian doctrine of deliberate creation in time. The only creative power is contemplation or intuitive thought, which, at a certain level of being, transforms itself automatically into spatio-temporal terms (cf. E.R. Dodds, *op. cit.*, p. 290). Both nature and intelligence possess creative powers; Plotinus and Proclus express similar views on this issue (cf. *Enneads* III, 8, Proclus, *In Tim.* I, 334.15). The intelligence possesses clearly creative attributes (cf. *Enneads* V, 4.3: «νοῦν ποιητὴν ὄντως καὶ δημιουργόν»). For Proclus the creative principle is mainly the intelligence and everything derives from it (cf. prop. 34). Nicolaus argues against Proclus' theorem and states that if intellection be creation, then since each intelligence has intellection of itself and its priors, each intelligence must create itself and its priors, which in fact is absolutely absurd. E.R. Dodds (*op. cit.*, pp.290-291) observes that usually contemplation of the higher is creation of the lower(cf. Nicolaus of Methone, *op. cit.*, pp. 152-153. Gregorius of Nazianzus, or. 38, *PG* 36, 320c).

58. Proclus *E.T.*, prop. 167, pp. 144-146. Cf. Nicolaus of Methone, *op. cit.* pp. 147-148.

59. Cf. Nicolaus of Methone, *op. cit.*, pp. 147-148.

60. Cf. Plotinus, *Enneads* V, 9.3; II, 9. 4. R.T. Wallis, *op. cit.*, pp. 61-69, 132-133.

former the creative principle was a transcendent soul and for the latter was the intelligible world as a whole. Proclus insists that the creative principle is mainly the intelligence, as the intelligence is an object of appetition to all things, so all things proceed from the intelligence, and the whole world-order, though eternal, has its being therefrom[61]. Proclus here infers the creative function of the intelligence from its character as ὀρεκτόν, which results from the identification of the Aristotelian Nous with the Platonic demiurge. He emphasises that the creation of the world, like its reversion upon its cause. is beyond time[62].

Nicolaus states that even here Proclus contradicts himself; if everything proceeds from Nous, then Nous is prior to all beings. But elsewhere Proclus places Nous after the One, and thus there are some things that neither desire nous nor proceed from it[63]. Yet, both Plotinian and Proclean approaches see creation as an indirect effect of contemplation (παρακολούθημα)[64]. God creates, and this is the result of His thinking, but He does not think in order to create[65]. Nicolaus here objects that: if intellection is creation, then each intelligence would create itself and also its higher sources, because of its complete intellection of both itself and its sources. In fact Proclus accepts that every intelligence has intuitive knowledge of itself and therefore creates itself; if it knows its sequents it reverts upon its inferior, which is absurd. It is obvious that Nous does not know nor creates its sequents. It seems to us that even Nicolaus fails to realise that creation of the lower element comes from contemplation of the higher[66]. Again Proclus declares that intelligence creates by existing and its existence is thought; therefore, it creates by its intellectual act. The existence of nous and its intellection are one thing, since intelligence is identical with the being which is its content. Nicolaus accepts that the primal Intelligence possesses both intellectual and creative attributes. As the primal Intellect knows its sequents and as the true Being bestows existence to all beings, thus its intellectual act is identical to its crea-

---

61. Proclus, *E.T.*, prop. 34, pp. 36-38. Proclus is careful to stress that the «creation» of the world-order, like the «reversion» of the world-order upon its cause, is timeless, and thus consistent with the infinite duration of that order in time.

62. Cf. Plotinus, *Enneads* III, 2.1: «...νοῦν πρὸ αὐτοῦ (τοῦ κόσμου) εἶναι οὐχ ὡς χρόνῳ πρότερον ὄντα, ἀλλ' ὅτι παρὰ νοῦ ἐστι καὶ φύσει πρότερος ἐκεῖνος καὶ αἴτιος τούτου... δι' ἐκεῖνον ὄντος καὶ ὑποστάντος ἀεί».

63. Cf. Nicolaus of Methone, *op. cit.*, pp. 43-44.

64. Cf. Plotinus, *Enneads* III, 8.9.

65. Proclus, *In Parm.* 791.14 sq.

66. Idem, *E.T.*, prop. 167, pp. 144-146. Cf. Nicolaus of Methone, *op. cit.*, p. 147.

tive power. It is only the primal Intellect that knows itself, and if it knew only its prior, then it moved not be the primal Intelligence.

E. The unparticipated Intelligence

The structure of the unparticipated intelligence is much more difficult than that of the unparticipated One, because it does not hold true to Proclus' general principles. For we should expect that the existence, power and activity of the intelligence, would each have its own characteristic of power. But the actual composition of the unparticipated intelligence, that Proclus presents, appears very different. The characteristics of the unparticipated Intelligence in relation to its cause the unparticipated Being and the unparticipated power are set forth thus: the unparticipated Being has being «by its own existence», «as a cause» and activity doubly «as a cause»; the unparticipated power has being «by possession»; but has power by its own existence. The Intelligence contains potentially, within its activity, everything else in the universe that is below it; so it itself is all other things in the world, «as a cause». Nevertheless, there is no actual division within the unparticipated intelligence, for, since its activity is an eternal fact, it 'knows' *all things simultaneously*. Its entire knowledge is simply its own activity and the objects of its knowledge are not the things of the material world themselves, but their pre-existing potential forms, that are included in it. Here we note Proclus' affirmation that «every intelligence is a whole..., but the unparticipated intelligence is absolutely a whole»[67]. Therefore, every intelligence knows all things at once, but the unparticipated intelligence knows absolutely all things at once[68].

In addition to being the cause of the world, by means of its activity, the unparticipated intelligence is also the goal for the return of everything below it. In particular, the soul which, as the cause of all other motion is itself able to move, moves toward the intelligence as its own cause and the goal of its own motion; but the intelligence itself is motionless. This latter statement of Proclus, as expressed in his *Elements of Theology*, was refuted by Nicolaus, who did not accept that «the cause of all things (the intelligence) must be motionless, since, if it were moved, it would be imperfect (for all motion is an

67. Proclus, *E.T.*, prop. 180, p. 158. Proclus in agreement with Porphyr (*ἀφορμαὶ* xxii) states that the primal intelligence is a whole-before-the-parts and each of the remaining intelligences is a whole-in-the-part. Nicolaus observes that Proclus' theorem ends to a flat contradiction (cf. prop. 171).

68. Cf. Proclus, *E.T.*, prop. 170, p. 148. Nicolaus of Methone, *op. cit.*, pp. 149-150.

imperfect activity); and it would be subject to time, although it is the cause of time». Nicolau , simply, accepts that only the primal Intelligence (God) is the cause of all things, the intelligence itself included[69].

F. The participated Intelligence

The unparticipated Intelligence reveals the existence of a class of participated characteristics of intelligence (νόες μετεχόμενοι). We note that the unparticipated Intelligence cannot be truly described as an intelligence, since only its effects are individual intelligences, while it itself is an intelligence only to the extent that it is the cause of all intelligences[70]. The power of the activity of the unparticipated Intelligence, which is immediately responsible for the production of these possessed characteristics of nous, as a whole, is called the *logos*, this is for Proclus the creating word (δημιουργικὸς λόγος) of the unparticipated Intelligence.

Each individual participated characteristics of intelligence is itself an individual intelligence; it is a whole, knowing all its effects by including them potentially in its activity and producing them by means of this activity or knowledge. Yet, each individual intelligence represents only one aspect of the unparticipated Intelligence. Each of the individual intelligences is a whole found in-the-parts and contains all things dividedly[71]. The reason that it is possible for an individual intelligence to contain all things within it is found in the principle: «all things are in all things». Therefore, «all the individual intelligences, following the unparticipated Intelligence, know all things under the aspect of a single thing»[72]. Thus, it is clear that the individual intelligences are the intermediaries between the unparticipated Intelligence and all less

---

69. Proclus, *E.T.*, prop. 169, pp. 146-147. The «νοητόν», the «νοῦς» and the «νόησις» have the character of being *a totum simul* which for the Neoplatonists is the mark of eternity: cf. Plotinus, *Enneads* V, 1.4 and Porphyr, *Ἀφορμαὶ πρὸς τὰ νοητά*, 44.15. Also see: Plato's *Timaeus* 38a and Aristotle's *Metaphysics* Λ 7, 1072b 26 sq. Nicolaus of Methone, *op. cit.*, pp. 149-150.

70. Proclus, *E.T.*, prop. 65, p. 62. The triadic structure of Reality is parallel to that of prop. 23. Also see: props. 67, 103, 118, 173, 195; *In Tim.* I, 8.17 sq ; Nicolaus of Methone, *op. cit.*, p. 68.

71. Cf. Proclus, *E.T.*, prop. 180, p. 158. Nicolaus of Methone, *op. cit.*, p. 157.

72. Proclus, *E.T.*, props. 170-171, pp. 148-150. Plotinus (*Enneads* IV, 2.1) and Porphyr (*Ἀφορμαὶ πρὸς τὰ νοητὰ* V) had made substantially the same distinctions as Proclus did between the pure unity of the One and the minimal unity of Matter in six grades, with the omission of the henads. Cf. Nicolaus of Methone, *op. cit.*, pp. 149-151.

universal things. One of the many principles, in which they are involved, is to divide up what was previously unified within the unparticipated Intelligence, and transmit all the characteristics that it contained universally and potentially to various individual and actual things.

There are several ranks of intelligences: the class of all the participated characteristics of intelligence itself; its highest members are known as divine intelligences, which are participated by a divine soul[73]. Of special importance is the world-Intelligence (Νοῦς τοῦ κόσμου), being participated by the world-Soul (Ψυχὴ τοῦ Παντός), and thus, is the cause of the activities of the soul. In the lower rank come the ordinary or intellectual intelligences (νοεροὶ νόες), which are participated by the more divided aspects of the world-Soul. The human intelligence is considered to be a kinf of «spark» of the intelligence. All intelligences contain within themselves the individual characteristics, known as «objects of knowledge» (νοητά) or forms (εἴδη); these are the ideal or pre-existed Form of all beings that actually exist in the sensible world[74].

All beings, Nicolaus states, possess their existence as derived from God, who is the only unparticipated, for unparticipated terms subsist prior to the participated[75]. Everything exists due to its participation of all principles in the primal Cause, the true Being (ὄντως Ὄν), maintains its own unparticipated nature and stands above all creation. This primal Cause is called by Proclus not God, but something divine, intelligible and unparticipated[76]. Nicolaus observes that the participated are more of one nature (ἑνικώτερα) than the participants and therefore divine (θεῖον), while the participants are placed on a lower level. Yet the unparticipated cannot be many, for plurality is not a characteristic of the primal Cause. If the true Being is a manifold, it should not be called ὄντως ὄν, but ὄντως ὄντα[77]. In proposition 20, Proclus states, that the true Being is one, as well as the unparticipated Intelligence and the unparticipated soul, but now he speaks of many participated intelligences. This Intelligence is participated by a manifold of henads, and these, in return

---

73. Proclus, *E.T.*, props: 111, p. 98; 129, p. 114; 179, p. 158; 181, p. 158; 182, p. 160.

74. Proclus, *E.T.*, prop. 177, p. 156. Nicolaus of Methone, *op. cit.*, pp. 155-156.

75. Proclus, *E.T.*, props. 11-12, pp. 12-14. Nicolaus of Methone, *op. cit.*, pp. 15-16.

76. Proclus, *E.T.*, props. 181-182, pp. 158-160. There is a basic difference between the «divine» and the «intellectual» participated intelligences on one hand and the «supra-mundane» and «intra-mundane» on the other. In case we combine the two groups we get three grades of participated intelligence (a) «θεῖος ὑπερκόσμιος» (b) «θεῖος ἐγκόσμιος» (c) «νοερὸς ἐγκόσμιος». Cf. Nicolaus of Methone, *op. cit.*, pp. 157-159.

77. Proclus, *E.T.*, props. 161-162, pp. 140-142. Cf. Nicolaus of Methone, *op. cit.*, pp. 143-144. E.R. Dodds, *op. cit.*, pp. 281-282.

are participated by the unparticipated Being, or the unparticipated Intelligence.

Nicolaus criticises Proclus' statement that all these henads which are supra-mundane are participated by the unparticipated soul. As all soul is dependent upon intelligences[78]; the intelligence is converted upon the intelligible[79], so the supra-mundane gods depend on the intellectual. But Nicolaus asks: if the unparticipated soul is one, why does Proclus use the term ἀμέθεκτος ψυχή? Here there is a contradiction with the conclusion of proposition 22, where it is stated that there is only one primal Soul.

In propositions 23 and 24 Proclus states that the unparticipated Intelligence is superior and has primal existence, while in proposition 166, he accepts both: the unparticipated and participated intelligence and the latter is participated either by supra-mundane or by intra-mundane souls.

Another inconsistency of Proclus is traced by Nicolaus. The Neoplatonic philosopher tends to show that the intelligence is either unparticipated and thus leading all that participate, or participated; therefore, intelligence is neither all unparticipated nor all participated. Then, how can the statement, «both unparticipated and participated intelligence», be in agreement with that argument? Nicolaus considers the teachings of Proclus as the main source, for the doctrine of the multi-god system and the hierarchy of the three 'grades' of the divine intelligences: a) the unparticipated Intelligence; (b) the supra-mundane intelligences, which serve as a mean term between (a) and (c), and (c) the intra-mundane (planetary) intelligences[80]. Nicolaus observes that Proclus accepts a whole system of ensouled and intelligible universe with a manifold of supra-mundane and intra-mundane gods which is entirely inconsistent and absurd. The existence of intra-mundane intelligences is unacceptable, because the world-order itself is possessed of intelligence as well as of soul. Yet, the intra-mundane souls must participate in supra-mundane intelligence through the mediation of intelligences which are intra-mundane[81].

Further Proclus says that every intelligence is primarily participated by principles which are intellectual at once in their existence and in their activity. For human consciousness, intuitive thought is possible only intermittently; hence Proclus depends on certain higher souls as the permanent

---

78. Proclus, *E.T.*, prop. 20, p. 22. Nicolaus of Methone, *op. cit.*, pp. 30-31.

79. Proclus, *E.T.*, prop. 161, p. 140. Cf. Nicolaus of Methone, *op. cit.*, p. 143.

80. Proclus, *E.T.*, props. 181-183, pp. 158-160. Nicolaus of Methone, *op. cit.*, pp. 157-159.

81. Proclus, *E.T.*, prop. 101, p. 90. Cf. Plotinus, *Enneads* V, 4.2 init. and esp. VI, 6.8; V, 4.8. Nicolaus of Methone, *op. cit.*, pp. 98.

channels of νόησις. These are similar to the Plotinian «superconscious» but on the other hand they are non-human entities, nor are they aspects of the soul. They are intermediate between human souls and timeless intelligences (ἀεὶ κατὰ χρόνον νοοῦντες), analogous to the ἀεὶ γινόμενα, operating between temporal and eternal being[82]. Proclus' purpose is to strengthen the system at its weakest stage, where eternity needs the element of time. The contact of a well ordered human mind, apprehended in a single act of intuition, represents, for Proclus, a perfect system of knowledge. Each part would be involved in the existence of every other part, without blurring necessary distinctions. Plotinus sees individual truths as valuable only in relationship to the whole[83]. With Proclus this expresses the internal unity of pure mind, rather than any relationship between universal soul and individual souls, as with Porphyr. He distinguishes also the intelligible forms (νοερὰ εἴδη), the content of the νόες, from the νοητὰ εἴδη, which are above the intellect and represent the true Being (ὄντως ὄν), in a strict sense, and even with greater unity. Psellos, in his work *De omni faria doctrina,* chapter 25, understands by «intellectual forms» the «ψυχή, νόες, ἄγγελοι, ἀρχάγγελοι, δυνάμεις, καὶ ὅσα τοιαῦτα», while he considers the forms as Platonic expressions, like ἀγαθότης, ὁσιότης. On the same level moves Proclus, who has in mind the clear Platonic forms[84].

In proposition 180 Proclus contradicts himself by admitting that «every intelligence is unparticipated though it is consisted of parts», despite his intention to underline the fact that «every intelligence is undivided».

Proclus separates the unparticipated Intelligence from all other participated intelligences and its excellency lies on its attribute of being unparticipated. Christian teaching accepts the supreme Intelligence as the source of all other intelligences, and the fact that it is the supreme Cause of all other intelligences, enadles it to participate in them. Despite the participation of the Intelligence in lower intelligences, the excellency remains as a characteristic of the undivided intelligence, which can be participated by the other intelligences, according to their power and general attributes[85].

At the fact of participation, the lower intelligences participate the higher, only through the illumination shed out by the higher to the lower. It is clear that the lower does not possess any power itself of participation, and its achie-

---

82. Proclus, *E.T.*, prop. 167, p. 144-146. Nicolaus of Methone, pp. 147-148.
83. Cf. Plotinus, *Enneads* IV, 9.5.
84. Proclus, *E.T.*, prop. 176, p. 154. Nicolaus of Methone, *op. cit.*, pp. 154-155.
85. Proclus, *E.T.*, prop. 181-183, pp. 158-160; 293-294. Nicolaus of Methone, pp. 157-159.

vement is the result of the given illuminations (χορηγουμένας ἐλλάμψεις). The higher Being illuminates the lower and while the irradiation of the superior serve as a basis, the characters which proceed from secondary principles are found upon them; thus, there is an order of precedence in participation and successive rays strike downwards upon the same recipient[86].

Proclus was accused by Nicolaus as holding the multi-gods doctrine. When he says: «all that is unparticipated is divine», he means that even the individuals which participate the universals are closer to the one. In this case, even the universals are participated and conversely the individuals being far from the one and participated by none, can be called divine[87]. Yet, every participated divine intelligence is participated by divine souls. If participation, Nicolaus states, assimilates the participant to the participated principle and causes it to have the same nature, it is easy to say that a soul, which participates and is annexed to a divine intelligence, is itself divine, participating through the mediation of the intelligence the divinity immanent therein[88]. Nicolaus wonders if participation assimilates the participant to the participated and causes it to have the same nature, now it does not assimilate the intelligence, which is closer and of the same nature to the divine intelligence, but it does the soul. It is only the one and primal Intelligence that bestows existence to beings and thus, it is the only participated. The product participates the producer, which is only God, and in this case, he is participated by the first Intelligence. No doubt, the divine intelligences produce nothing from themselves, but only they transfer to all beings all divine participations. Nicolaus states that these intelligences are called intellectual in relation to their priors and intellective to their sequents[89].

Conclusion

Proposition 56 suggests that «the participants, which derives from the one, acts as a connecting point between the other participated and the unparticipated beings». The purpose here is to safeguard the active inter-relationship between the ultimate causes and the whole causal series. This view, however,

86. Proclus, *E.T.*, props. 180, pp. 158, 293. Cf. also Nicolaus of Methone, *op. cit.*, pp. 157, 15-19: «... τοὺς δ' ἄλλους ἅπαντας νόας οὐκ αὐτοὺς τοὺς ὑπερτέρους ὑπὸ τῶν καταδεεστέρων μετέχεσθαι ἀλλὰ τὰς αὐτοῖς πρωτοδότως χορηγουμένας ἐλλάμψεις εἴτουν μεθέξεις ἐκείνου εἰς τοὺς μετ' αὐτοὺς δευτεροδότως διαβιβάζειν».

87. Proclus, *E.T.*, prop. 181, p. 158; prop. 24, p. 28. Nicolaus of Methone, *op.cit.*, p. 157.

88. Proclus, *E.T.*, props. 183-184, pp. 160-162. Nicolaus of Methone, *op. cit.*, pp. 159-161.

89. Proclus, *E.T.*, prop. 182, p. 160. Nicolaus of Methone, *op. cit.*, pp. 158-159.

tends inevitably towards a strict monism incompatible with the theory of «self-existent» (αὐθυπόστατον). On the other hand, some later scholastics found Proclus' argument a useful way of combining the emanationism of Avicenna with Christian Orthodox teaching on creation... Similarly, in the Areopagitic writings there exist the phrase ἀμεθέκτως μετεχόμενα, and Nicolaus himself does not hesitate in admiting that God is both μεθεκτὸς and ἀμέθεκτος, in the sense that a term which is directly ἀμέθεκτον can be indirectly μεθεκτὸν by means of the μετεχόμενα, which it produces. Though the primal Intelligence is unparticipated, the participant do participate in it. For Nicolaus, it is a fallacy to divide the participated intelligence into supra-mundane and intra-mundane, for it leads to the doctrine of multi-god system, which is completely unaccepted.

Η ΔΙΔΑΣΚΑΛΙΑ ΤΟΥ ΠΡΟΚΛΟΥ ΓΙΑ ΤΟΝ «ΜΕΘΕΚΤΟΝ» Ἢ ΤΟΝ «ΑΜΕΘΕΚΤΟΝ» ΝΟΥΝ ΚΑΙ Η ΚΡΙΤΙΚΗ ΤΟΥ ΝΙΚΟΛΑΟΥ ΕΠΙΣΚΟΠΟΥ ΜΕΘΩΝΗΣ

Π ε ρ ί λ η ψ η

Μὲ τὴν μελέτη αὐτὴ ἐρευνᾶται ἡ κριτικὴ τοῦ Νικολάου Ἐπισκόπου Μεθώνης (δωδέκατος αἰών) ἐπὶ τῆς θεωρίας τοῦ Πρόκλου γιὰ τὸν «μεθεκτὸν» ἢ τὸν «ἀμέθεκτον» Νοῦν. Εἰδικώτερα, ὁ Πρόκλος ἐξετάζει τὴν δυνατότητα ὑπάρξεως σχέσεως μεταξὺ τοῦ *Ἑνὸς* πρὸς τὰ *Πολλὰ* καὶ ἀναφέρεται στὶς σχετικὲς διδασκαλίες τοῦ Πλάτωνος καὶ τοῦ Πλωτίνου. Ὁ ὅρος «μέθεξις» στὸν *Παρμενίδη* τοῦ Πλάτωνος (130a-132d) ἐκφράζει τὴν κοινωνία καὶ τὴν σχέση γενικώτερα μεταξὺ τῶν Εἰδῶν καὶ τῶν αἰσθητῶν ἀντικειμένων (Πβ. *Φαίδων* 100d καὶ *Παρμενίδης* 130c-131a). Ἐπὶ πλέον ὁ Πρόκλος, ἀπηχῶν τὶς ἀπόψεις τοῦ Πλάτωνος, ὑποστηρίζει ὅτι «ὅλα τὰ πράγματα ἐνυπάρχουν σ' ὅλα τὰ πράγματα», ἀλλὰ κάθε ἕνα ἀναλόγως πρὸς τὴν ἐνέργειά του. Στὴν διανόηση τοῦ Ἀριστοτέλους ὁ ὅρος «μέθεξις» φανερώνει τὴν σχέση μεταξὺ τοῦ ὑψηλοῦ *καθόλου* καὶ τοῦ χαμηλοῦ *μερικοῦ*. Ἡ σημασία τῆς ἐννοίας τῆς «μεθέξεως» ἐκφράζεται μὲ τὴν ἐσωτερικὴ μετοχὴ μεταξὺ τοῦ *μετεχομένου* καὶ τοῦ *μετέχοντος* καὶ ἑρμηνεύεται μὲ ἓξ γενικοὺς ὅρους: τὴν αἰτία, τὴν δύναμή της, τὴν ἐνέργειά της, τὴν δύναμη τῶν ἐνεργειῶν της, τὴν εἰδικὴ δύναμη τῶν ἐνεργειῶν της καὶ τέλος τὸ *μετέχον* καθ' ἑαυτὸν μὲ τὴν δύναμή του ἱκανὴ νὰ μετάσχη στὸ *μετεχόμενον*.

Κατὰ τὸν *Πρόκλο* οἱ *Ἑνάδες* ἀποτελοῦν τὴν ἀπόπειρα ἑρμηνείας τοῦ πλωτινικοῦ κοσμικοῦ συστήματος, μέσῳ τῆς ὁποίας τονίζεται ὅτι ἔτσι συγ-

κροτοῦνται τὰ εἴδη τοῦ ὄντος καὶ φανερώνονται τὰ ὄντα καθ' ἑαυτὰ στὴν μεταφυσικὴ ὑπόστασή τους. Οἱ *ἑνάδες μετέχονται* συμφώνως πρὸς ἕνα γενικὸ κανόνα. Μεταξύ τους ὑπάρχει μιὰ μεσάζουσα τάξη κατηγορικῶν ὅρων. Τὸ κύριο πρόβλημα ἐν προκειμένῳ εἶναι ἡ φανέρωση τοῦ γεγονότος ὅτι μιὰ «ἀμέθεκτη ἑνὰς» εἶναι διακεκριμένη ἀπὸ τὶς ἄλλες μέσω τοῦ συσχετισμοῦ της μὲ κατώτερο βαθμὸ ἑνότητος, ὅπου πραγματοποιεῖται ἡ ἀνάλυση σὲ μετεχόμενη «ἑνάδα» καὶ σὲ «μετέχον» στοιχεῖο σ' αὐτήν.

Στὸ φιλοσοφικὸ σύστημα τοῦ Πρόκλου ἡ ἔννοια τοῦ *Νοὸς* κεῖται ὡς ἡ βάση τοῦ ὅλου φιλοσοφικοῦ στοχασμοῦ του. Κάθε *θεῖος Νοῦς* εἶναι τέλειος καὶ ἀποτελεῖ τὴν ἔκφραση ὅλων τῶν ἄλλων *νόων*. Ἡ διδασκαλία αὐτὴ ἐλέγχεται ἀπὸ τὸν Μεθώνης Νικόλαον καὶ κρίνεται ὡς ἀντιφατικὴ καθ' ὅσον ὁ ὑπέρνοος Νοῦς εἶναι ἡ μόνη αἰτία τῶν ὄντων, αἰσθητῶν καὶ ὑπεραισθητῶν. Σὲ καμιὰ ἀπολύτως περίπτωση, ἰσχυρίζεται ὁ Νικόλαος, ἡ τελειότης τοῦ ὑπερτάτου Θείου καὶ ὑπερνόου Νοῦ ἐξαρτᾶται ἀπὸ τὴν μετοχὴ σ' αὐτὸν ἄλλων ὄντων, ἐντελῶς ἐξηρτημένων καὶ παραγομένων ἀπ' αὐτόν.

Εἶναι γεγονός, τονίζει ὁ Πρόκλος, πὼς κάθε *Νοῦς* ἐμπερικλείει σαφῆ ἐσωτερικὴ γνώση τοῦ ἑαυτοῦ του, ὁ δὲ πρῶτος *Νοῦς* ἔχει τὸ πλεονέκτημα νὰ γνωρίζῃ μόνον τὸν ἑαυτό του (*ἑαυτὸν ἄρα νοεῖ*). Μέσω τῆς γνώσεως ὁ νοῦς μετέχει τῶν γνωστικῶν ἀντικειμένων καὶ ἀντιστρόφως τὰ γνωστικὰ ἀντικείμενα μετέχουν τοῦ *νοῦ*. Ἐδῶ ὁ Νικόλαος διατυπώνει σοβαρὲς ἐπιφυλάξεις, καθ' ὅσον, κατ' αὐτόν, μόνον *ὁ θεὸς* δύναται νὰ γνωρίζῃ τὸν ἑαυτό του καὶ ἐν συνεχείᾳ καὶ τὰ λοιπὰ ὄντα.

Ὁ *ἀμέθεκτος* Νοῦς ἐμφανίζει ὁρισμένα χαρακτηριστικὰ ἐν σχέσει πρὸς τὴν αἰτίαν του, *τὸ ἀμέθεκτον ὑπέρτατον Ὄν*. Ἐνῶ *τὸ ἀμέθεκτον ὑπέρτατον Ὄν* ἔχει ὕπαρξη μέσω τῆς *αὐθυπαρξεώς του* καὶ τὴν ὑπερτάτην δύναμη, ὡς τὴν αἰτίαν τοῦ *αὐταιτίου του*, ὁ *ἀμέθεκτος Νοῦς* ἐμπεριέχει *δυνάμει ἐν ἑαυτῷ*, καὶ *ἐν τῇ ἐνεργείᾳ του*· κάθε τὶ τὸ ὑπάρχον στὸ σύμπαν, τὸ ὁποῖον, φυσικά, εἶναι κατώτερό του. Ἑπομένως ὁ ἀμέθεκτος Νοῦς εἶναι καὶ ἡ κυρία αἰτία τῶν ὄντων, πρᾶγμα τὸ ὁποῖον ὁ Νικόλαος παντελῶς ἀρνεῖται.

Ἡ κριτικὴ τοῦ Νικολάου στρέφεται κυρίως κατὰ τῶν ἀπόψεων τοῦ Πρόκλου γιὰ τὸν *μεθεκτὸν Νοῦν*. Ὁ *ἀμέθεκτος Νοῦς* ἀποκαλύπτει τὴν ὕπαρξη μιᾶς τάξεως *μετεχομένων* χαρακτηριστικῶν του. Κάθε ἰδιαίτερο χαρακτηριστικὸ τοῦ νοῦ εἶναι καθ' ἑαυτὸ ἕνας ἀτομικὸς *νοῦς*, δηλαδὴ ἀποτελεῖ ἕνα σύνολο στοιχείων, ὅπου συνυπάρχει ἡ γνώση τῶν ἀποτελεσμάτων τῶν ἐνεργειῶν τοῦ νοῦ δυνάμει. Ἐπὶ πλέον κάθε ἀτομικὸς νοῦς ἀντιπροσωπεύει μόνον ἕνα στοιχεῖον τοῦ *ἀμεθέκτου νοῦ*. Ὁ *ἀμέθεκτος νοῦς*, κατὰ τὸν Πρόκλο, εἶναι χωριστὸς ἀπὸ ὅλους τοὺς *μεθεκτοὺς νόες*. Κατὰ τὴν μέθεξη ὁ κατώτερος Νοῦς *μετέχει* τοῦ ἀνωτέρου Νοῦ μόνον μέσῳ τῆς *ἐλλάμψεως*, ἡ ὁποία ἐκπορεύεται ἀπὸ τὸν ἀνώτερον Νοῦν στὸν κατώτερον. Ἐδῶ ὁ Πρόκλος

ἐλέγχεται ἀπὸ τὸν Νικόλαον ὡς ἀποδεχόμενος τὴν θεωρία τοῦ συστήματος τῶν *πολλαπλῶν θεοτήτων*.

Ἡ διδασκαλία τοῦ Πρόκλου γιὰ τὸν *μεθεκτὸν* καὶ τὸν *ἀμέθεκτον νοῦν* βοήθησε τοὺς στοχαστὲς τοῦ Μεσαιῶνος νὰ συνδυάσουν τὴν θεωρία τῆς ἀπορροῆς τοῦ Avicenna πρὸς τὴν χριστιανικὴ διδασκαλία τῆς δημιουργίας. Ἐπὶ πλέον ὁ Διονύσιος ὁ Ἀρεοπαγίτης ὁμιλεῖ γιὰ «ἀμεθέκτως μετεχόμενα» ὄντα, ὁ δὲ Νικόλαος δὲν διστάζει νὰ υἱοθετήση τὴν ἄποψη ὅτι ὁ Θεὸς εἶναι ταυτόχρονα «μεθεκτὸς» καὶ «ἀμέθεκτος».

Ἀθῆναι Κ. Γ. Νιάρχος

ÉVANGHÉLOS MOUTSOPOULOS, de l'Académie d'Athènes

FORME ET FINALITÉ DANS L'ESTHÉTIQUE KANTIENNE

Aux termes de l'esthétique de Kant, la concordance de la finalité d'un objet avec le principe *a priori* de finalité détermine un plaisir esthétique particulier. Or la finalité objective est esthétique uniquement par le fait qu'elle est privée (et libre) de toute fin concrète utilitaire, ce qui ne gêne nullement l'appréhension d'un objet dans sa finalité, grâce à sa forme qui est la manifestation sensible de la finalité en question. De même, le beau n'évoque en nous aucun intérêt (dans ce cas il serait jugé simplement agréable, ce qui contredit la constatation précédente, car l'agréable suppose une fin, celle de la satisfaction d'un besoin).

La matière d'un objet sensible ne peut fournir que la matière première d'un jugement déterminant, par l'intermédiaire d'un concept sous lequel elle est subsumée, seul moyen possible offert à l'esprit pour la connaître. Toutefois, à propos d'un objet esthétique, une subsomption pareille est impossible, car un tel objet constitue l'exemplaire unique de la classe d'objets à laquelle il appartient. Il condense en lui le «référentiel» de cette classe. Il est unique et irremplaçable, tant et si bien que, même dans le cas où il s'agirait d'un objet de la nature existant par définition en plusieurs exemplaires dans le cadre de celle-ci, il serait impensable de l'intégrer dans leur ensemble sans lui faire perdre ce caractère d'unicité qui lui confère le droit de cité dans le domaine esthétique; il serait alors un élément sans valeur de la classe logique à laquelle il appartiendrait, son esthétique étant désormais négligée.

Tout objet esthétique devient objet de connaissance dès qu'on en considère la matière particulière par rapport à la matière d'autres objets semblables; mais il redevient objet esthétique dès que son unicité (relative s'il s'agit d'un objet naturel; absolue s'il s'agit d'une oeuvre artistique) est prise en considération. Ce qui était auparavant matière connaissable de cet objet cesse d'intéresser; ce qui intéresse désormais, c'est l'élément qui en constitue l'exceptionnalité, à savoir sa forme, manifestation sensible de la finalité[1].

---

1. Cf. E. Moutsopoulos, *Forme et subjectivité dans l'esthétique kantienne*, Aix-en-Provence, Ophrys, 1964 (Publ. de la Faculté des Lettres et Sciences Humaines de l'Université d'Aix-Marseille, no. 41), pp. 128 et suivantes.

La forme est d'autant plus belle que la finalité de l'objet esthétique est accomplie. Or, nous n'avons pas à nous y attarder: pour Kant, le beau est, avant tout, un sentiment et un jugement à la fois, ne serait-ce qu'un jugement qui prétend à l'universalité. Si ce subjectivisme recourt au principe de finalité, ne conduit-il pas nécessairement à une antinomie? Voilà comment le problème se pose réellement. Il reste à voir comment Kant s'y prend pour le résoudre.

Un objet de la nature n'est esthétique que du moment où nous le regardons comme tel (ici intervient la notion de subjectivité esthétique). Les objets de la nature ont tous une finalité plus ou moins marquée par leur forme, mais cette finalité générale n'est conçue comme esthétique qu'à partir du moment où l'on fait abstraction du but précis qu'elle suppose. Si des pétales sont presque ingénieusement disposés autour des organes reproducteurs de la fleur que je contemple (pour les protéger), cette disposition est loin d'être simplement utile; elle est aussi parfaitement esthétique, compte tenu de la couleur et des formes épanouies des pétales. Mais, dans ce cas, le rôle biologique des pétales et de leur disposition n'a plus aucune importance, il est négligé; ce qui intéresse désormais ce sont les couleurs, les formes, l'apparence de la fleur, même si son aspect agréable, souligné par le parfun exhalé, paraît en compléter l'aspect esthétique.

Cette organisation formelle est etrangère à toute fin résidant en dehors de l'objet même que je contemple; elle lui est inhérente et détermine une finalité existant à l'intérieur même de l'objet et lui conférant une unité qui suscite mon admiration. Une finalité esthétique peut (sans le devoir) se superposer à une finalité physique. On reconnaît cette dernière à ce qu'elle permet d'être saisie grâce au concept sous lequel l'objet qu'elle qualifie peut être subsumé. Par contre, la finalité esthétique ne saurait être appréhendée qu'à partir de la représentation que l'on a d'une forme, tout comme du sentiment de plaisir que celle-ci procure. On ne peut dissocier la forme de la finalité esthétique de l'objet: cette dernière est la raison d'être de la forme, et celle-ci, de son côté, la réalisation de ce vers quoi tend la finalité qui se complète grâce à sa réalisation formelle.

Quant à la perfection de la forme, elle suppose que la finalité objective qu'elle manifeste parvient à se manifester intégralement. Une forme imparfaite n'est que l'extériorisation d'une finalité incomplètement réalisée et sans rapport avec le principe *a priori* de finalité, qui, sans être transcendantal, se présente comme une idéalité, une limite, une règle ou une mesure de comparaison du degré de perfection formelle, atteint par la finalité de l'objet esthétique: principe selon lequel sont appréciés les divers degrés d'expression formelle d'une finalité objective. Dans le cas des objets de la nature, cette finalité n'est pas indépendante d'un certain concept qui, à la limite, en exprime la fin.

Or, considérer des objets de la nature comme des exemples auxquels sont applicables les qualités du beau, par exemple, fausse, en quelque sorte, la pureté du jugement esthétique au risque de le rendre téléologique ou, du moins, de le dégrader, en admettant que le plaisir procuré est la fin et non la simple qualification distinctive de la finalité esthétique, libre en principe de toute fin précise; la finalité risquerait ainsi de devenir soit une finalité non-esthétique, soit une finalité non-formelle; mais, dans les deux cas, elle constituerait une finalité privée de ce caractère particulier qui la rend compatible avec le principe *a priori* de finalité qui existe en nous[2].

La liberté permet, grâce à l'application de ses lois sur le monde sensible, de ramener la finalité des objets à quelque principe, en vertu duquel la représentation d'une fin concrète —inhérente à la finalité même d'un objet— n'est nullement indispensable, et s'avère même nuisible à l'appréhension esthétique de l'objet. Cette appréhension s'accomplit uniquement à travers la forme. Ainsi est exclue toute possibilité d'envisager quelque fin à part, la forme étant d'emblée la finalité même de l'objet, considerée sous l'aspect de sa concrétisation sensible, dans la mesure où cette dernière permet de le ramener au principe *a priori* de finalité par l'intermédiaire du concept de liberté.

Le terme de finalité de la nature se distingue aussi bien du terme de nature que du terme de liberté. La finalité est inhérente aux objets de la nature quant à la forme, et ne peut leur être imposée, puisque leur forme est connaissable par l'esprit. Si donc une connaissance du cas particulier de la finalité, dans lequel est réalisé l'objet esthétique, est possible, elle l'est grâce à l'appréhension de la forme de cet objet par les sens, grâce aussi au jugement subjectif réfléchissant non plus sur l'objet même, mais sur le plaisir ressenti. L'homologie entre application objective et application subjective du principe de finalité, du moins à propos des objets esthétiques, est, de ce fait, complète.

Ainsi sommes-nous portés à reconnaître au principe de finalité, qui est à la base du plaisir subjectif esthétique, une particularité significative qui le rend indépendant des principes de nature et de liberté. Un être vivant est constitué de façon qu'il puisse être considéré comme une fin naturelle. Les parties de l'ensemble paraissent concourir, de par leur propre finalité, à l'établissement d'une fin qui s'avère être leur fonction réalisée dans l'ensemble considéré comme héautonomie; autrement dit, elles paraissent prescrire à la fois sa propre finalité et la réalisation de celle-ci. Par ailleurs, en réalisant la finalité de l'ensemble, les parties réalisent leur propre finalité, ce qui revient

---

2. Cf. E. Moutsopoulos, *op. cit.*, pp. 131 et suiv., cf. L. Pareyson, *L' estetica di Kant*, Milano, Murcia (1968), 2e éd. augm. 1984, p. 126, où notre interprétation est inconditionnellement adoptée.

à dire que leur finalité s'accorde avec la finalité de l'ensemble, lui-même fonction combinée des parties.

Tout élément d'un ensemble possède une finalité propre qui le relie à cet ensemble autant qu'à chacun des autres éléments particuliers, en vertu de cette même finalité qui est la finalité de tous les autres éléments. La manifestation formelle de la finalité des objets de la nature est semblable à celle des produits de l'art. Grâce à cette forme sensible nous saisissons la finalité des uns et des autres. En dehors de cette finalité rien de ce qu'elle qualifie ne pourrait exister. Elle-même ne souffre aucune suppression ou modification, étant la possibilité unique d'une perfection formelle inhérente et propre à l'objet.

Non seulement la suppression totale de la forme, mais aussi sa simple modification entraîneraient la suppression de la finalité correspondante, et donc de l'existence même des êtres ou des objets considérés. A côté de cette finalité sensible, inhérente aux objets qu'elle qualifie, il en existe une autre, trancendantale, qui n'est que le principe grâce auquel la première, réalisée par la forme dont juge le sujet réfléchissant, est considérée comme satisfaisant notre attente et procure le plaisir qui résulte de la confrontation de l'objet sensible avec un modèle qui constitue un terme implicite de comparaison.

Le principe *a priori* de finalité doit, par hypothèse, différer du principe du jugement de finalité interne dans les êtres organisés, tout comme du principe du jugement téléologique sur la nature en général en tant que système des fins, et du principe même de la téléologie comme principe interne de la science de la nature, mais seulement du point de vue de son application. Il s'agit, au fond, du même principe transcendantal, différencié selon qu'il est appliqué aux formes naturelles (moyennant des concepts) ou aux produits de l'art, mais qui garde cependant un caractère d'universalité qui ne saurait être négligé, et qui lui est conféré par sa nature transcendantale en vertu de laquelle il régit le jugement esthétique.

Une telle finalité est donnée *a piori* à l'esprit comme cadre du jugement réfléchissant. Au cours de celui-ci tout est ramené à la finalité sensible des objets du goût, exprimée par leur forme extérieure, mais uniquement dans les limites du principe transcendantal de finalité: si ces limites sont dépassées, on considère la finalité d'un objet comme ne répondant plus à ce principe, et comme engendrant un jugement réfléchissant négatif qui répond au sentiment de déplaisir causé par l'appréhension d'un objet esthétiquement contraire à notre attente, donc privé de beauté.

L'identité de la finalité et de la forme est exprimée par le terme: *forma finalis*, qui désigne une forme se suffisant à elle-même, en tant que sa propre

finalité, et concevable uniquement dans la mesure où il est possible de faire abstraction de sa manifestation formelle unique, pour la subsumer sous un concept. Mais il faudrait, alors, négliger cette forme même, ainsi que le cas, fréquent, de l'appréhension sensible des objets à travers leur forme, et grâce au fonctionnement des facultés représentatives. Or, précisément, dans le cas d'un objet esthétique, l'aspect formel de sa finalité représente sa fin. En en considérant la forme, on en considère automatiquement la finalité: dans ce cas particulier, la finalité de l'objet est condensée au point que son aspect formel et son aspect final se confondent et s'identifient.

Le jugement de goût est une démarche de l'esprit relative à la forme de l'objet esthétique. Il permet de ramener la finalité objective au principe de finalité. La forme plaît sans recourir à des attraits additionnels visant à susciter l'intérêt du jugement de goût, ce qui d'ailleurs en fausserait la pureté fondée sur son caractère d'assentiment libre. La matière se trouve associée à la forme dans la représentation, mais le jugement de goût en fait abstraction pour ne se porter que sur l'aspect formel de l'objet esthétique.

Il arrive, certes, que la matière contraigne au choix précis d'une forme qui toutefois triomphe de cette contrainte grâce à la finalité particulière dont elle est l'expression. Dans ce cas, la forme de l'objet esthétique s'impose à la forme brute de la matière: telle statue en or, n'est pas nécessairement supérieure à telle autre, en bronze. De ce fait «un jugement de goût sur lequel n'influent ni attrait, ni émotion (quoiqu'on puisse les réunir avec la satisfaction esthétique), et qui par suite a pour seul motif déterminant la finalité formelle, est un pur jugement de goût».

Au niveau de la création artistique des formes, on constate une différence d'orientation dans la démarche de la création artistique, selon qu'il s'agit d'arts qui opèrent dans le temps ou dans l'espace; elle va des sensations aux idées; ou bien elle est inverse, et cette différence détermine le caractère matériel permanent des produits de la peinture par exemple, et le caractère instantané des produits de la musique. Cette même différence est relative aux seuls moyens dont les divers arts disposent pour exprimer formellement une finalité esthétique; elle n'affectent point la nature même d'une telle finalité qui se ramène, comme toute finalité semblable, à un principe unique, celui de la finalité de la nature.

On conçoit ce jugement soit comme obéissant à une attitude empirique de l'esprit, donc comme une considération *a posteriori* des qualités du beau, soit comme étant défini par une attitude rationnelle de la pensée. Un empirisme esthétique confondrait le beau à l'agréable, alors qu'une attitude rationaliste esthétique risquerait de légitimer sa confusion avec le bien. Cependant, la rationalité du principe du goût, quant à la nature de la finalité, peut appa-

remment être envisagée dans deux directions opposées, celles d'un réalisme ou d'un idéalisme relatifs à l'esthéticité des objets.

La finalité de la nature serait objectivement fondée si les formes naturelles avaient été élaborées dans le but manifeste de satisfaire notre faculté de juger. Au contraire, on admettra difficilement que cette finalité n'est pas subjective, car elle dépend uniquement de l'imagination. La nature ne se soucie guère de plaire; si elle plaît effectivement, c'est que notre faculté de juger la considère selon un principe de finalité esthétique que nous appliquons à la forme et à la finalité esthétique des objets de la nature.

Cette constatation implique deux conséquences importantes: d'abord, que la forme est liée à la subjectivité du jugement porté sur elle et, par extension, sur la finalité esthétique qu'elle exprime; ensuite, que «l'idéalité» de la finalité des objets du jugement de goût se prolonge dans la forme qui en est l'aspect sensible, et qui en exprime la matérialité. Cependant, la vraie nature esthétique de la forme se situe dans son image représentative qui en constitue l'aspect immatériel. Dès lors, la réduction de la forme esthétique au principe de finalité, grâce au jeu des facultés de l'esprit, se trouve être non seulement facilitée, mais aussi entièrement justifiée, et le caractère antinomique du subjectivisme esthétique kantien, lui, entièrement dépassé.

ΜΟΡΦΗ ΚΑΙ ΣΚΟΠΙΜΟΤΗΣ ΣΤΗΝ ΚΑΝΤΙΑΝΗ ΑΙΣΘΗΤΙΚΗ

Π ε ρ ί λ η ψ η

Ἡ σκοπιμότης τῆς φύσεως θὰ ἦταν ἐξ ἀντικειμένου θεμελιωμένη ἂν οἱ φυσικὲς μορφὲς εἶχαν δημιουργηθῆ μὲ τὸν ἔκδηλο σκοπὸ νὰ ἱκανοποιήσουν τὴν κριτική μας ἱκανότητα. Ἀντιθέτως, δύσκολα θὰ γίνει δεκτὸ πὼς ἡ τελικότης αὐτὴ δὲν εἶναι ὑποκειμενική, ἀφοῦ ἐξαρτᾶται ἀποκλειστικὰ ἀπὸ τὴν φαντασία. Ἡ φύση δὲν μεριμνᾶ καθόλου περὶ τοῦ νὰ ἀρέσει ἡ ἴδια. Ἂν πράγματι ἀρέσει, αὐτὸ ὀφείλεται στὸ ὅτι ἡ κριτική μας ἱκανότης τὴν ἀντιμετωπίζει σύμφωνα πρὸς μιὰν αἰσθητικὴ σκοπιμότητα τὴν ὁποίαν ἐφαρμόζει ἐπὶ τῆς μορφῆς καὶ ἐπὶ τῆς αἰσθητικῆς σκοπιμότητος τῶν φυσικῶν ἀντικειμένων. Ἡ διαπίστωση αὐτὴ συνεπάγεται δυὸ σημαντικὲς ἐπιπτώσεις: πρῶτον, ὅτι ἡ μορφὴ συνδέεται πρὸς τὴν ὑποκειμενικότητα τῆς κρίσεως, ποὺ ἐκφέρεται ὡς πρὸς αὐτήν, καί, κατ' ἐπέκταση, ὡς πρὸς τὴν αἰσθητικὴ σκοπιμότητα τὴν ὁποίαν ἐκφράζει· δεύτερον, ὅτι ἡ «ἰδανικότης» τῆς σκοπιμότητος τῶν ἀντικειμένων τῆς καλαισθητικῆς κρίσεως προεκτείνεται στὴ μορφὴ ποὺ

ἀποτελεῖ τὴν αἰσθητή της ὄψη, καὶ ποὺ ἐκφράζει τὴν ὑλικότητά της. Ὡστόσο, ἡ ἀληθινὴ αἰσθητικὴ φύση τῆς μορφῆς ἐνυπάρχει στὴν παραστατική της εἰκόνα ἡ ὁποία συνιστᾶ τὴν ἄυλην ὄψη ἐκείνης. Ὡς ἐκ τούτου, ἡ ἀναγωγὴ τῆς αἰσθητικῆς μορφῆς στὴν ἀρχὴ τῆς σκοπιμότητος, χάρι στὸ παιχνίδι τῶν πνευματικῶν δυνάμεων, ὄχι μόνο διευκολύνεται, ἀλλὰ καὶ ἐξ ὁλοκλήρου δικαιώνεται, ὁ δὲ ἀντινομικὸς χαρακτὴρ τοῦ καντιανοῦ αἰσθητικοῦ ὑποκειμενισμοῦ αὐτομάτως ὑπερβαίνεται.

Ἀθῆναι Ε. Μουτσόπουλος

HÉLÈNE IOANNIDI, Paris

LECTURE ANNOTÉE DE TEXTES JUVÉNILES DE NIETZSCHE

Hommage à D. GLINOS

Un travail depuis longtemps en cours sur *Naissance de la tragédie* a nécessité la prise en considération des textes plus ou moins contemporains et antérieurs de Nietzsche. Parmi ces textes il y en a un, *L'État chez les Grecs*, qui exige qu'un essai lui soit entièrement consacré; j'ai donc un travail sur *Der griechischer Staat* également en cours. Les textes que je présente ici méritent l'attention parce qu'ils recèlent des difficultés et des étrangetés significatives. Lus le crayon à la main, ils nous permettent de voir Nietzsche en train de se détourner de la discipline historico-philologique (et de l'idée de science en général) pour faire de lui-même un philosophe.

J'ai le sentiment que ma lecture annotée a quelque chose de rudimentaire; en la publiant je fais l'aveu de ce sentiment et de l'espoir que d'autres que moi mettront leur pratique des textes grecs au service d'une compréhension plus poussée de la constitution de la pensée philosophique de Nietzsche à partir de sa formation de philologue. Ma publication étant ainsi destinée surtout à des lecteurs qui se reporteront aux textes de Nietzsche lus et commentés ici, je tiens à ce que ma lecture descriptive soit bien distincte de mes commentaires. Cette lecture francophone se veut fidèle aux formulations caractéristiques de Nietzsche; elle est une traduction textuelle là où de telles formulations se rencontrent, tandis qu'ailleurs elle abrège; le passage de la traduction à l'abrégé et *vice versa* ne sera pas signalé par des moyens typographiques; ceux des lecteurs qui ne se reporteront pas aux textes de Nietzsche n'auront pas, malheureusement, une idée exacte du développement de ces textes.

I

Initialement intitulée *Sur la personnalité d'Homère*, la conférence inaugurale de Nietzsche à Bâle fut prononcée le 28 mai 1869. Il l'édite un peu plus tard en privé, à l'intention de ses amis, sous le titre *Homère et la philologie*

classique. Il s'agit d'un véritable manifeste: quelque chose de tout-à-fait différent des écrits philologiques de Nietsche qui lui ont valu cette chaire universitaire à Bâle; quelque chose qui «comprend une foule de points de vue philosophico-esthétiques qui semblent avoir provoqué une vive impression», écrit-il à Rhode le 29 mai 1869[1]. Non sans quelque exaltation, Nietzsche s'engage dans une nouvelle voie. Il faut lire ce discours inaugural[2] avec opiniâtreté, c'est-à-dire s'exposer avec opiniâtreté à l'effet produit par la voix du jeune conférencier, pour essayer de saisir cet effet, le comprendre.

Le texte de la conférence est précédé d'un poème: deux strophes, de six vers rimés chacune. Nietzsche se déclare à Bâle, intrépide, solitaire, debout, criant de toutes ses forces «Homère! Homère!» et provoquant ainsi la dérision des gens. Changement de situation: il se déclare heureux et reconnaissant car il a le plus merveilleux des publics, qui patiemment et tranquillement reste là à écouter ses «cris homériques».

Les mots dictés à Nietzsche par les besoins de la rime sont d'un léger ridicule.

Le texte de la conférence s'ouvre sur une constatation: De nos jours, dit Nietzsche, il n'y a pas d'opinion publique unanime en ce qui concerne la philologie classique. La cause en est l'absence d'unité interne de la philologie. L'imagerie de Nietzsche est double: multitudes de ruptures, failles et divisions internes, mais aussi agrégat d'activités scientifiques hétérogènes, c'est-à-dire un ensemble qui est le contraire de l'organique.

Ce mélange, faussement unifié sous le nom de «philologie», est comparé par Nietzsche à un breuvage magique, un philtre brassé à partir des sucs les plus étranges et de métaux et d'os.

Sans doute les philologues sont-ils à la fois les producteurs et les principaux consommateurs du breuvage.

Mais en même temps que cela, la philologie comprend un élément normatif, esthético-éthique, opposé à l'élément scientifique. La philologie doit cet élément normatif au fait qu'originairement et à jamais elle est aussi pédagogie. La fonction esthético-pédagogique de la philologie consiste à déterrer des profondeurs

— où elles se trouvent comme si elles étaient mortes —

les valeurs éternelles du monde idéal qu'est l'Antiquité classique; et à mettre le monde du présent face à ce monde idéal: comme face à un *miroir*.

---

1. Nietzsche, *Briefwechsel*, Kritische Gesamtausgabe, II/I: *Briefe von Nietzsche 1869-1872*, p. 13.

2. *Homer und die klassische Philologie*, Nietzsche, *Werke*, Kritische Gesamtausgabe, II/I: *Philologische Schriften 1867-1873*, pp. 247-269.

Retenons le mot, puisqu'il n'est pas possible de le comprendre du premier coup.

> La philologie est à la fois science historique et *Naturwissenschaft*. En tant que science historique, elle vise à former le concept de la loi constante du flux des phénomènes...; en tant que science de la nature, elle vise à sonder l'instinct le plus profond de l'homme, son instinct de langue (*Sprachinstinkt*).

Ici encore l'imagerie est double et Nietzsche ne s'aperçoit pas du contraste qu'il fait apparaître entre la tendance *Geschichte* de la philologie, qui vise à faire *remonter* au grand jour l'idéal enseveli, et sa tendence *Naturwissenschaft*, qui est de pénétration visuelle, pour ne pas dire de viol scopique du sens abyssal de l'énergie vitale de l'homme.

> La fonction pédagogique de la philologie fournit un *point de vue*, un critère permettant une *sélection* (autre mot à retenir) : on choisit chaque fois ceux des éléments que l'on estime les plus valables et dignes d'être enseignés, mais aussi les plus favorables à la *Bildung* de ceux que l'on souhaite former. L'une ou l'autre tendance sélective prévaut selon les moments; également selon la personnalité individuelle des philologues. L'époque de Nietzsche n'a pas de critère. Elle n'a de jugement qu'hésitant, indécis. Plus nombreux qu'autrefois, les ennemis de la philologie en profitent. Il y a ceux qui dénigrent la philologie et ridiculisent les philologues, sans être mûs par la haine: pour eux, la philologie est sans utilité aucune, donc ne peut être qu'inoffensive. Il y en a d'autres qui haïssent la philologie; ce sont ceux qui craignent l'idéal: ceux qui tiennent à ce que l'homme contemporain se déprave jusqu'à s'admirer et à se sentir heureux de son être propre.

Qu'est-ce qui sert de miroir flatteur à l'homme contemporain dépravé? Nietzsche ne pense pas à nous le dire pour le moment.

> Contre ces ennemis dangereux, la philologie doit s'allier les artistes, les natures esthétiquement douées: seules de telles natures peuvent réaliser que: un individu qui perd de vue l'ineffable simplicité et dignité de l'hellénique n'est protégé par rien contre l'épée que la barbarie brandit au-dessus de sa tête; aucun progrès de la technique et de l'industrie, aucun règlement de l'enseignement scolaire, aucune influence politique exercée sur la masse ne sauraient nous protéger des égarements du mauvais goût, ridicule, scythe, et de l'anéantissant effet de la beauté terrible du classique, son effet de tête de Gorgone.

Reprenons l'image du miroir. L'idéal classique est un miroir qui produit un effet de tête de Gorgone sur l'homme au goût dépravé: celui-ci se voit figé par un mortel effroi. Il est ainsi puni d'avoir perdu de vue la simplicité et dignité de cet idéal, de s'en être détourné. Une nature artistique ne se détourne pas du miroir qu'est l'idéal classique et ne subit pas son effet de tête de Gorgone; elle se soumet à la normativité du miroir, elle adhère à la simplicité et dignité du beau. Il y a de quoi se demander si Nietzsche avait jamais vu une représen-

tation de la tête de la Gorgone[3]. Son expérience de l'art grec est exclusivement celle de la langue et littérature de l'Antiquité. Il faut penser que mis de force devant un texte classique, le barbare des temps modernes voit se pétrifier son instinct de langue. Mais Nietzsche ne s'explique pas. Une fois de plus, laissons ce point en suspens et reprenons le fil de notre lecture:

> La haine la plus dangereuse est celle qui oppose les philologues entre eux, en fait des ennemis implacables: celle qui émane de la rivalité-hostilité des pulsions fondamentales (*Grundtriebe*) dont l'agrégat non réellement unifiable s'appelle philologie.
>
> La vie est digne d'être vécue, dit l'art.La vie est digne d'être connue, dit la science. L'activité du philologue est empreinte de cette contradiction. Historien ou *Naturforscher*[4], cataloguant et comparant des entités et lois morphologiques, le philologue scientifique perd aujourd'hui le plaisir des sens, la perception olfactive, la puissance de l'instinct qui stimulait autrefois la nostalgique attirance éprouvée pour les Grecs. On dirait que les philologues eux-mêmes sont maintenant les adversaires et dévastateurs de l'idéal de l'Antiquité. C'est pourquoi ils attirent à la philologie la haine de ceux qui mériteraient d'être ses alliés: les artistes. Goethe, momentanément adepte de Wolf, est revenu au culte dû à Homère et a crié son indignation à la face des philologues qui nient l'unité de *l'Iliade*, qui font de *l'Iliade* une compilation. Il faut réfléchir sur la cause profonde de ce manque de piété chez les philologues, de cette perte du désir-plaisir de vénération (*Mangel an Pietät und Verehrungslust*), de cet esprit de la négation, esprit iconoclaste qui domine. Individuellement, aucun philologue ne peut être sauvé de ce clivage. Mais la philologie, globalement, n'a rien à voir avec les luttes et désolations qui déchirent les philologues individuels. Bien qu'avec une *lenteur cyclopéenne*, la philologie, mouvement d'ensemble scientifico-artistique, est un extraordinaire Centaure qui, avec une immense énergie, tend à jeter un pont entre l'Antiquité idéale et la réelle, qui en est séparée par un gouffre. La philologie tend à son accomplissement qui est le *Einswerden* des pulsions fondamentales initialement hostiles et conjointes par force. Le but peut-il être atteint ? la visée n'est-elle pas illogique? Nietzsche se charge de montrer que le mouvement est effectif en direction de ce but. Il se charge de montrer que la philologie classique ne s'éloigne jamais de l'idéal antique, qu'elle y mène toujours, en traitant précisément de la *question homérique* question de la personnalité d'Homère.
>
> Nietzsche reconnaît, qu'à son époque le problème de la personnalité d'Homère n'est pas d'actualité; mais il est, dit-il, le noyau fécond de tout un ensemble de questions, il est central selon une détermination historico-culturelle des valeurs, il marque l'endroit où la recherche scientifique individuelle se touche avec la vie d'ensemble de la science et de la culture, point d'où a jailli le plein courant de vues nouvelles.

---

3. Dans sa critique de *Naissance de la tragédie*, Wilamowitz reproche à Nietzsche son infantile ignorance de l'archéologie qui l'amène à «faire brandir par Apollon la tête de Méduse à la place de l'égide». (*Der Streit um Nietzsches Geburt der Tragödie. Die Sschriften von E. Rohde, R.Wagner, U.v.Wilamowitz-Möllendorf, zusammengestellt und eingeleitet von Karlfried Gründer*, Olms 1969, pp. 32-33). Je ne pense pas que l'ignorance suffise à expliquer cette bévue: j'aimerais comprendre la satisfaction que Nietzsche en tire.

4. Dans le chapitre 20 de *Naissance de la tragédie*, Nietzsche dira *naturhistorischer Sprachmikroskopiker*.

La date de la conférence inaugurale de Nietzsche est donc celle d'un nouveau contact du travail individuel (le sien) et de la vie d'ensemble des valeurs historico-culturelles; Nietzsche est euphorique, il sent dans sa propre réflexion de philologue le mouvement d'unification des *pulsions fondamentales*.

> C'est sur le cas d'Homère que le monde moderne a pour la première fois éprouvé-appliqué (avec succès ou non, Nietzsche ne le dit pas encore) un grand point de vue historique: c'est là qu'on a appris à reconnaître des représentations condensées dans les apparentes figures de corps solides de l'archaïque vie du peuple, c'est là qu'on a reconnu la merveilleuse capacité qu'a l'âme populaire de verser le flux des circonstances des moeurs et de la foi dans la forme de la personnalité.

L'épistémologie de l'histoire que tente Nietzsche n'établit pas de différence entre ce qui est et ce qui n'est pas de l'ordre du langage: les représentations condensées sont des formes du langage poétique, mais la vie archaïque du peuple, c'est-à-dire ses moeurs, est un flux sans consistance propre, sans matérialité propre; on dirait du langage informe et fuyant. Certes, ce *point de vue historique* (celui de l'âme du peuple) n'est pas original chez lui, mais la formulation épistémologique si.

> Wolf est séparé par un vide multiséculaire de ses prédécesseurs dans la recherche, les grammairiens alexandrins qui ont eu le mérite de l'hypothèse de la diffusion orale des poèmes homériques avant l'époque de Pisistrate, hypothèse qui contraste avec l'habitude de savoir livresque de leur époque; qui ont eu le mérite aussi de porter à son point culminant la volonté de reconnaître une personnalité tangible à la place d'un être surnaturel.
>
> Nietzsche suit: à partir de ce point culminant, le chemin rétrograde (chemin de la plus en plus grande immaturité critique), jusqu'à l'époque de Pisistrate où le nom d'Homère recouvre un flot immense de grandes épopées, donc n'est qu'un vain nom, une peau vide de contenu. Qu'y a-t-il eu avant cette époque? La personnalité d'Homère s'est-elle, à travers les siècles, vaporisée parce que ces siècles étaient incapables de la saisir, autrement dit: une personne s'est-elle transformée en idée? ou au contraire, une idée, celle de la poésie héroïque, a-t-elle été naïvement incarnée sous la figure et le nom d'Homère? Telle est essentiellement la question homérique.
>
> La difficulté d'y répondre s'accroît lorsque l'on cherche une réponse du côté des poèmes conservés. Nietzsche compare au paradoxisme de la loi de la gravitation la difficulté de comprendre que ces modèles à jamais inégalés de l'art poétique soient attribués à un auteur qui n'est qu'un nom creux. Le concept de p o é s i e p o p u l a i r e semble servir de pont.

L'image du pont suppose celle d'une distance entre deux rives, deux objets réels; pourquoi donc surgit-elle dans la pensée de Nietzsche au sujet des poèmes homériques d'une part et du vain nom d'Homère de l'autre, deux choses qu'on a du mal à concevoir ensemble? Il faut sans doute comprendre

qu'entre les poèmes homériques et le nom d'Homère il n'existe pas de *lien matériel* de même qu'il n'en existe pas entre la terre et un autre corps céleste dont le changement de position dans l'espace entraîne le changement de forme du mouvement de la terre. Les prétentions épistémologiques de Nietzsche sont bizarres.

Dans sa généralité, continue Nietzsche, la pensée d'une poésie populaire a quelque chose d'enthousiasmant; *l'ample et superpuissant déchaînement d'une qualité populaire* est éprouvé avec plaisir artistique; on se réjouit devant ce phénomène naturel comme devant le spectacle d'un incessant flot d'eaux. Mais aussitôt qu'on voulut voir de plus près, voir de face cette pensée, on substitua involontairement à l'â m e d u p e u p l e poétiquement créatrice une m a s s e p o p u l a i r e poétique, une longue série de poètes populaires chez qui l'individuel est insignifiant, mais chez qui étaient puissants le fracas de vagues de l'âme populaire, la force claire de l'oeil populaire, la plénitude non affaiblie de l'imagination populaire: une série de génies originels appartenant à un temps, un genre poétique, une étoffe.

Mais une telle représentation des choses laissait le problème irrésolu. La même nature qui est si parcimonieuse de son produit le plus précieux, le génie, se serait-elle, par caprice inexplicable, montrée prodigue sur un point unique? Est-il commode d'admettre un seul génie pour expliquer l'excellence toujours inatteignable de ces poèmes? Maintenant le regard s'aiguise pour découvrir en quoi consiste cette excellence et singularité. L'un des deux partis qui se constituent la voit dans le particulier, non dans le général, puisqu'il considère la construction d'ensemble comme de bout en bout défectueuse. L'autre parti, se prévalant de l'autorité d'Aristote, estime que les défauts du plan sont à imputer aux remaniements et interpolations qui auraient progressivement enveloppé le noyau primitif, et rejette résolument toutes les inégalités, contradictions et confusions (que le premier parti dénonce) en vue de retrouver l'épopée initiale épurée. Comme cela était dans sa nature, cette seconde tendance tenait ferme à l'idée d'un génie faisant date comme fondateur de grandes épopées. Par contre, l'autre tendance hésitait entre l'acception d'un génie unique et d'un certain nombre d'imitateurs moins grands et une autre hypothèse qui ne nécessitait qu'une série d'individualités de chanteurs moyennement doués, mais supposait un mystérieux courant continu, un profond instinct populaire artistique se manifestant dans le chanteur particulier comme medium presque indifférent; en conséquence, les incomparables qualités des poèmes homériques apparaissaient comme l'expression de ce mystérieux flux instinctuel.

Toutes ces tendances émanent du fait que le problème est à résoudre du point de vue d'un jugement esthétique: on attend la résolution du juste établissement d'une ligne de démarcation entre l'i n d i v i d u g é n i a l et l'â m e p o é t i q u e d u p e u p l e. Existe-t-il des différences caractéristiques entre les expressions de celui-là et de celle-ci?

Or cette antithèse est injustifiée et conduit à l'erreur, comme l'enseigne la considération suivante. Il n'y a dans l'esthétique moderne aucune opposition plus dangereuse que celle de la p o é s i e p o p u l a i r e et de la p o é s i e i n d i v i d u e l l e ou p o é s i e a r t i s t i q u e. Cette espèce de superstition est le contre-coup de la découverte la plus riche en conséquences de la science historico-philologique, la découverte et valorisation de l'â m e d u p e u p l e. Jusqu'alors, l'histoire n'était (et dans de nombreuses formes n'est encore à la date de l'intervention de Nietzsche) que collection de

matières avec la perspective d'une *accumulation infinie*,

—je souligne cette expression parce qu'elle est à retenir—

ne parvenant jamais à la découverte d'une loi, d'une règle de ce choc de vagues perpétuellement neuf. On comprenait à présent pour la première fois que la puissance (depuis longtemps perçue) de grandes individualités, de grandes manifestations de la volonté, est l'évanescent minimum de l'homme singulier; on reconnaissait à présent que tout ce qui est vraiment grand et de grande portée dans l'empire de la volonté ne saurait avoir sa racine la plus profonde dans la figure singulière, individuelle, à la vie si brève et si dénuée de force.On finissait par deviner que les grands instincts des masses, les inconscientes pulsions des peuples sont les porteurs-conducteurs(*Träger*), les leviers de ce qu'on appelle l'histoire du monde. Mais la flamme nouvellement allumée jetait aussi son ombre qui n'est autre que cette croyance aberrante qui oppose la poésie populaire à la poésie individuelle et en même temps prolonge de la manière la plus inquiétante l'idée confuse d'âme du peuple en celle d'esprit du peuple. Par un raisonnement analogique trompeur, on en arriva à appliquer au royaume de l'intellect et des idées artistiques, ce qui n'est valable que dans le royaume de la volonté. On posa la couronne du génie sur le crâne chauve de la masse si dénuée de beauté et de philosophie. On s'imaginait qu'autour d'un petit noyau s'apposaient de toujours nouvelles écorces; on pensait que ces poésies de masses s'étaient produites comme se produisent les avalanches, c'est-à-dire dans le courant, le flux de la tradition. Et ce noyau, on inclinait à le penser aussi petit que possible, de manière à pouvoir occasionnellement le décompter sans que rien ne fût perdu de la grande masse. Selon cette vue, la transmission et ce qui est transmis sont la même chose.

En réalité, une telle antithèse entre poésie populaire et poésie individuelle n'existe absolument pas: toute poésie a besoin d'un individu particulier comme médiateur. Cette antithèse n'a de sens que si on entend par poésie individuelle celle qui a été produite dans une atmosphère non-populaire, disons dans le cabinet d'étude du savant.

Nietzsche pense-t-il à Voss?

Quand on admet une masse créatrice de poésie, on croit inévitablement que chez chaque peuple la poésie populaire est limitée dans l'espace d'un temps donné, puis dépérit pour laisser la place à la poésie artistique, l'oeuvre de têtes singulières. Mais les mêmes forces qui autrefois étaient actives le sont encore; et la forme dans laquelle elles agissent reste exactement la même. Le grand poète d'un âge littéraire est toujours poète populaire, et en aucun sens il ne l'est moins que ne l'était n'importe quel ancien poète populaire dans une période illettrée. La seule différence entre les deuxc oncerne quelque chose de tout autre que le mode de naissance de leurs poésies;

—cette série d'affirmation, d'après Nietzsche n'a pas besoin de démonstration pour s'imposer—,

elle concerne la propagation et diffusion, bref la t r a d i t i o n. Sans l'aide des caractères alphabétiques, qui sont des liens contraignants, elle est en flux perpétuel, exposée au risque d'accueillir des éléments étrangers, restes de ces individualités à travers lesquelles est frayée la voie de la tradition.

Si nous appliquons toutes ces propositions aux poèmes homériques, il en résulte que la théorie de l'âme du peuple créatrice de poésie ne nous fait rien gagner; nous

devons nous tourner en direction de l'individu-poète. Surgit donc la tâche de saisir l'individuel, le composant hautement valable des poèmes homériques, et de bien le distinguer de ce qui en quelque sorte a été charrié dans le flux de la tradition orale.

Depuis que l'histoire de la littérature n'ose plus être un registre, on cherche à capter les individualités des poètes. La méthode comporte un certain mécanisme; il faut que soit expliqué (par conséquent déduit de fondements) pourquoi telle ou telle individualité apparaît ainsi et non autrement. On utilise actuellement les données biographiques, le milieu, les relations, les évènements de l'époque, et l'on croit avoir brassé l'individualité voulue du mélange de tous ces ingrédients.

Cette insistance de l'imagerie du brassage témoigne du goût que le jeune Nietzsche se croyait pour la chimie.

On oublie malheureusement que précisément le point central, moteur, le non-définissablement individuel ne peut pas être obtenu comme résultat. Moins il y a de choses établies sur l'époque et la vie, moins ce mécanisme est applicable. Et si on ne dispose que des oeuvres et du nom, c'est mauvais pour la détection de l'individualité, du moins pour les amis de ce mécanisme; tout particulièrement mauvais, si les oeuvres sont des poèmes populaires achevés. Car ce par où ces mécaniciens vont pouvoir sai sir l'individuel, ce sont les dérivations du génie populaire, les excroissances et les lignes gauchies.

Toutes ces excroissances, tout le terne ou le démesuré que l'on croyait trouver dans les poèmes homériques, on était immédiatement prêt à l'imputer à la fâcheuse tradition. Qu'est-ce donc qui était retenu comme l'individuel-homérique? Rien qu'une série de passages particulièrement beaux et d'un relief particulier, sélectionnés selon un goût subjectif. La quintessence personnifiée de la singularité esthétique, que le particulier reconnaissait selon sa capacité esthétique, on la nomma alors Homère.

Tel est le point central des méprises homériques. Le nom d'Homère n'a dès le début de relation nécessaire ni avec le concept de la perfection esthétique ni non plus avec l'*Iliade* et l'*Odyssée*. Homère en tant que poète de l'*Iliade* et de l'*Odyssée* ne relève pas d'une tradition historique mais d'un j u g e m e n t e s t h é t i q u e.

L'unique voie qui nous mène en arrière, dans l'en-de-çà de l'époque de Pisistrate, et nous permet de rejoindre la signification du nom d'Homère, va d'un côté à travers les légendes de cités homériques (il en ressort sans la moindre ambiguïté que partout poésie héroïque et Homère sont identifiés, par contre nulle part qu'Homère soit identifié comme le poète de l'*Iliade* et de l'*Odyssée* autrement entendu que comme celui p. ex. de la *Thébaïde* ou d'une autre épopée cyclique): d'un autre côté la fable archaïque d'une compétition d'Homère et d'Hésiode montre que l'on distinguait, sous ces deux noms de poètes, deux directions épiques, l'héroïque et la didactique (la signification de ces noms est dans le contenu matériel de la poésie, non dans le formel). Cette compétition fictive avec Hésiode ne montre encore pas la moindre lueur de pressentiment de l'individuel. Mais à partir de l'époque de Pisistrate, l'évolution du sens grec de la beauté fut étonnamment rapide et les valeurs esthétiques distinctives de l'*Iliade* et de l'*Odyssée* furent reconnues et maintenues en évidence depuis. Le concept d'Homère se fit de plus en plus étroit: l'ancienne signification matérielle d'Homère père de la poésie épique des héros se transforma en celle, esthétique, d'Homère père de l'art poétique en général et en même temps son inatteignable prototype. Parallèlement se mit en place une critique rationaliste qui retira des épaules d'Homère le lourd amas d'épopées cycliques présentant des contradictions de contenu et de forme.

Nous venons de voir que Nietzsche oppose contenu et forme et n'attribue de qualité esthétique qu'au formel, premier point; qu'il fait coïncider, au temps de Pisistrate, l'apparition du sens du beau et du sens de l'individuel ou de la quête de l'individuel, sans du tout mettre en rapport cette double apparition de sens avec l'institutionnalisation de l'écriture, second point, qui montre combien il tient à sa thèse de non-différence entre les procédés d'élaboration de la littérature orale et ceux de la littérature écrite, thèse qu'il oppose à la doctrine de la poésie populaire ou naturelle et de la poésie individuelle ou artistique de Jacob Grimm aidé de Karl Lachmann (théoricien de l'esprit du peuple) et d'autres. Le premier point mérite l'attention car Nietzsche réfléchit sur le *Certamen*, cette fiction d'une compétition entre Homère et Hésiode, où Homère se montre d'une imbattable habileté, ingéniosité technique dans l'improvisation, mais où Hésiode l'emporte finalement parce qu'il chante les travaux de la paix et non, comme Homère, les exploits de guerre: le critère moral triomphe, tout simplement parce qu'il est celui du roi-arbitre, du critère de l'émerveillement esthétique (ou du moins pré-esthétique) qui était celui des *Grecs*, de l'assistance. Dans *Der griechische Staat*[5], Nietzsche fulminera contre l'*hallucination conceptuelle* moderne de la dignité du travail et déclarera que les fondements de la perfection inégalée de l'art grec sont dans la barbarie primitive de l'État. Mais, au moment de sa conférence inaugurale, Nietzsche n'a pas encore les préoccupations qui seront prochainement les siennes. Ses préoccupations du moment régissent chaque fois sa réflexion, et il fait des textes grecs qu'il utilise, ici du *Certamen*, l'usage qui lui convient.

> Nietzsche poursuit: Homère comme poète de l'*Iliade* et de l'*Odyssée* est donc un jugement esthétique. Cela ne suffit pas pour faire de l'auteur de ces deux épopées un être imaginaire. La plupart des philologues affirment que le projet global d'un poème comme l'*Iliade* exige un individu et que cet individu est Homère.Nietzsche est en désaccord avec la seconde affirmation et, s'il est d'accord avec la première, sa pensée y aboutit par une démarche qui n'est pas celle des autres.
>
> Le plan d'une épopée comme l'*Iliade* n'est pas un tout, n'est pas un organisme; c'est le produit d'une réfléxion qui enfile les éléments en procédant selon des règles esthétiques. Un artiste donne sa mesure en embrassant du regard le plus de choses à la fois, en se donnant un rythme qui constitue une forme. L'infinie richesse d'une épopée homérique en images et scènes rend absolument impossible un tel regard d'ensemble. Mais là où on ne peut pas dominer artistiquement du regard, on range des pensées à la suite de pensées et on invente un ordre conforme à un schéma conceptuel.
>
> Plus l'artiste ordonnateur maniera consciemment les lois esthétiques fondamentales plus complètement il réussira: il pourra même susciter l'illusion que dans un puissant coup d'oeil, l'ensemble lui est apparu comme un tout évident.

---

5. *Werke*, III/2: *Nachgelassene Schriften 1870-1873*, pp. 258-271; *L'État chez les Grecs*, in *Ecrits posthumes 1870-1873*, pp. 176-187.

Nietzsche ordonne lui-même son discours inaugural en maniant consciemment les lois de la composition; il est d'ailleurs conscient de ses préoccupations profondes, que nous pourrions, pour parler comme lui, appeler instinctuelles, car il sait combien il lui importe de gagner son public à ses préoccupations.

> L'*Iliade* n'est pas une couronne, elle est une guirlande de fleurs. Le plus d'images possible est inséré dans un cadre; le compositeur ne se souciait pas de savoir si le regroupement des images assemblées était toujours rythmiquement beau.

Nietsche insiste: «la forme, c'est le rythme qui la crée»; il savait que personne ne contemplerait le tout, mais seulement le partiel isolé.

> L'ordonnancement de ce fil connecteur ne peut cependant pas être le haut fait proprement homérique, l'événement qui fit date. Le plan est le produit le plus jeune et de beaucoup postérieur à la rénommée d'Homère. Ceux donc qui *sont à la recherche du plan originel et parfait* cherchent un fantôme.
>
> Mais la relative imperfection du plan n'autorise pas à estimer qu'une personnalité autre que celle du poète même soit à mettre dans le rôle de compositeur du plan.

Je ne comprends pas suffisamment la suite de ce paragraphe, fin de la p. 265 et début de la p. 266. Je le regrette d'autant plus qu'il précède immédiatement la conclusion de Nietzsche au sujet du problème homérique[6].

> En révisant la conception de procédés d'élaboration entièrement différents entre l'instinctuel et le conscient on déplace le problème homérique et on y voit clair. Nous croyons à l'unique grand poète de l'*Iliade* et de l'*Odyssée*, sans croire pour autant que ce poète fût Homère.
>
> Nietzsche s'est déjà prononcé. Cette époque, qui invente les innombrables fables concernant Homère, qui créa le mythe de la compétition Homère-Hésiode, qui considérait l'ensemble des poèmes du Cycle comme homériques, appelait du nom d'Homère une singularité de matière, non une singularité esthétique. Homère pour cette époque appartient à la série des noms d'artistes comme Orphée, Dédale etc; à la série des inventeurs mythiques d'une nouvelle branche d'art, à qui par la suite furent consacrés avec reconnaissance tous les fruits poussée sur la nouvelle branche.
>
> L'admirable génie à qui nous devons l'*Iliade* et l'*Odyssée* appartient à cette postérité reconnaissante; lui aussi sacrifia son nom sur l'autel du père primitif de la poésie héroïque, Homéros.
>
> Nietzsche apostrophe son public pour annoncer qu'il vient de finir de lui donner de la question de la personnalité d'Homère une vue prise de loin et de haut, vue com-

6. Curt Paul Janz, dans sa biographie de Nietzsche (t. I, p. 270, Carl Hansen Verlag 1978), omet de signaler le déplacement du problème opéré par Nietzsche et fait précéder la conclusion de Nietzsche d'une phrase qui à mes yeux est un contre-sens: «Le noyau originel de ces oeuvres serait», selon Nietzsche, «une création individuelle, que la tradition orale aurait ensuite fait proliférer, et ce ne serait que bien plus tard que l'ensemble aurait été systématiquement achevé» (trad. Marc B. Launay, Violette Qucuniet, Pierre Rusch, Maral Ulubeyan, p. 236, Gallimard 1984).

parable à celle d'un vaste massif montagneux profondément clivé. Il a le sentiment d'avoir ce faisant rappelé deux choses à ces amis de l'Antiquité qui accusent les philologues d'un manque de piété, d'un stérile désir-plaisir de destruction.

Première chose: Ces grandes idées d'avant la période de Wolf, par exemple l'idée du génie-poétique-intangible Homère, étaient en fait trop amples et intérieurement vides, par conséquent fragiles; en apparence, la philologie classique revient à ces mêmes idées, mais ce ne sont qu'en apparence les vieilles outres; la vérité est que tout est neuf, le contenant et l'esprit, le vin et le mot: *in Wahrheit ist alles neu geworden, Schlauch und Geist, Wein und Wort.*

Que devient la conceptualisation contenant-contenu lorsque Nietzsche prête sa voix à la sonorité répétitive du *W*? L'esprit est ivresse, semble-t-il. Nietzsche ici écrit comme s'il parlait à haute voix, comme si, en rédigeant le texte de son discours, il entendait d'avance sa voix le prononçant devant le public et gagnant celui-ci à son exaltation.

Tout est nouveau donc: ce qu'on appelait l'Antiquité classique était une butte de cendres et de scories; c'est à présent un champ fertile, luxuriant.

Deuxième chose à ne pas oublier: Les immortels chefs d'oeuvre de l'Antiquité n'auraient jamais été déterrés sans le travail de pensée, le sang et la sueur des philologues. Ils ont, en virtuoses, fait réentendre l'immortelle musique, parce qu'ils l'ont déchiffrée.

Déchiffrer la musique longtemps tue, est-ce une figure de style? A peine. En tout cas, quelque temps plus tard, Nietzsche annonce avoir concrètement découvert (le jour de son anniversaire!) une métrique grecque nouvelle; tu peux réagir par le rire ou le sarcasme, écrit-il à Rhode le 27 novembre 1870, la chose est pour moi-même surprenante, mais j'en ai la plus belle certitude et je puis donner de plus en plus de profondeur à l'idée fondamentale (*Grundgedanke*)[7]. C. P. Janz[7a] affirme que cette découverte reste, aujourd'hui encore, la contribution de Nietzsche à la science philologique. Il est désolant pour moi de ne pas savoir, ni ne pouvoir deviner, de quoi il s'agit.

Nous, philologues, exigeons de la gratitude, non en notre nom, car nous sommes des atomes, mais au nom de la philologie elle-même, qui n'est certes ni une Muse ni une Grâce mais est bien une Messagère divine.

Que vaut la distinction entre les philologues individuels, *atomes* (et atomes clivés!), et la philologie *immense Centaure* réunissant ce que sépare l'abîme? Il est clair qu'en rédigeant, prononçant et diffusant son discours inaugural, Nietzsche croit marquer de sa recherche personnelle une date dans le mouvement d'ensemble de la science et de la culture; sa recherche phi-

---

7. *Briefe von Nietzsche: 1867-1872*, pp. 158-160.

7a. t. I, p. 384, trad. fr. t. I, p. 348.

logique et l'accomplissement de la philologie coïncident. Mais comment faut-il comprendre cette image du Centaure, plus exactement comment éviter de comprendre que ce qui est séparé par un abîme ce sont la partie inférieure du corps d'un cheval et la partie supérieure du corps d'un homme, que la nature du Centaure réunit? Dans une lettre à Rhode, commencée fin janvier et complétée le 15 février 1870, Nietzsche déclare aimer de plus en plus le monde hellénique, et le meilleur moyen de s'en rapprocher, dit-il, est l'inlassable formation continue (*Fortbildung*) de sa propre petite personne; mais l'existence de philologue est de plus en plus impossible; peut-être ne deviendra-t-il jamais un vrai philologue. Il désapprend la parole, isolé dans cette petite Université. Sa conférence sur *Socrate et la tragédie* a soulevé frayeur et malentendue tant pis, le moment venu il s'exprimera avec le plus de sérieux et de franc-parler possible; il se fait en lui une telle croissance conjointe de science, d'art et de philosophie qu'il ne manquera pas d'enfanter un jour des Centaures[8]. *Bildung* de soi-même et état de gestation sont donc la même chose. Nietzsche réussit à ne pas penser concrètement aux Centaures, à leur généalogie, à Pindare. Nous reprendrons plus loin le fil de cette réflexion. Quand il conclut son discours inaugural, Nietzsche ne parle pas encore de *Bildung* de soi-même.

> Nietzsche conclut ce discours inaugural de la façon, dit-il, la plus personnelle, par une formule qui résume sa conviction: *philosophia facta est quae philologia fuit*. Il explique que la philosophie exercera désormais sur toute activité philologique sa contrainte comme la barrière d'un enclos, comme une enceinte. Ce qui n'y sera pas à sa place, ce qui sera à rejeter se dissipera: ainsi est assurée la permanence de l'Unité du Tout.

En formulant ainsi son programme pédagogique, Nietzsche ne reprend pas les mêmes termes qu'il a utilisés au début de son discours: point de vue, critère, sélection. Mais c'est bien une sélection qui s'opère sous la contrainte de la *Weltanschauung* philosophique; seulement, elle s'opère automatiquement, le non-retenu disparaît comme par évaporation. Nietzsche sélectionnera donc (où, sinon dans les textes) ce qu'il présentera dans ses cours. Ce qui n'aura pas été sélectionné, retenu par lui, ses pupilles ou son public n'en entendront pas parler. Pourtant son enseignement ne sera pas lacunaire; il sera ordonné au point de vue qui est le sien, au point de vue qui le meut; la censure exercée ne se fera pas sentir; même pas par lui-même. Pour Nietzsche, est lettre morte ce qui dans un texte grec ne cadre pas avec sa conception du monde.

---

8. Ibid. pp. 93-96.

II

En janvier 1871, Nietzsche pose sa candidature à une chaire de philosophie à Bâle, vacante du fait du départ de Teichmüller. (Pourtant le 12 décembre 1870, dans une lettre à sa mère et à sa soeur, il disait qu'on aurait pu proposer Wenkel pour cette chaire, s'il avait écrit un traité *philosophique scientifique*[9]; l'idée qu'il était lui-même apte à remplir la fonction de professeur de philosophie ne lui était donc pas encore venue). Son état de santé est déplorable, ses insomnies exténuantes, ce qu'il attribue à son métier de philologue, métier dont les diverses exigences contrarient sa nature; celle-ci le pousse de toutes ses forces à la réflexion philosophique longuement poursuivie, non interrompue ou perturbée, fixée sur un problème qui soit un objet Un. Il annonce une publication qui ne doit pas tarder à donner la preuve de ses capacités de professeur de philosophie. Il propose que sa chaire de philologie soit confiée à son ami Rohde[10].

Il annonce cette *jamais vue transaction-transfiguration-transsubstantiation* à Rohde lui-même dans sa lettre du 8 février 1871[11] et lui annonce également qu'il part en congé de maladie jusqu'à Pâcques.

Le 2 mars, il écrit de Lugano à Overbeck[12]: son mois de janvier à Bâle, vu rétrospectivement, lui apparaît comme de l'agitation à travers un constant état onirique de nerfs surtendus.

Le 29 mars, il annonce à Rohde[13] qu'un petit écrit intitulé *Origine et but de la tragédie* doit établir et légitimer son identité philosophique. Il vit son entrée progressive dans son être-philosophe; et s'il devait encore devenir poète, il y est préparé. Tout s'accorde bien, dit-il, comme s'il avait suivi un bon daimon; il n'apprend désormais plus rien qui ne trouve immédiatement son petit coin approprié dans le présent; il voit devant lui son monde personnel devenir une jolie balle bien ronde et pleine. Il est lucide sur son état de surexcitation et ses misères physiques et demande à son ami de ne pas ramener son *Geisteszustand* à son *Gangliensystem*, afin de ne pas lui inspirer de l'inquiétude au sujet de son immortalité (projeter quelque chose qui dure un peu plus longtemps que lui-même); car il n'a jamais entendu dire que des flatulences suscitent des états philosophiques.

De retour à Bâle, il annonce à Rohde le 10 avril[14] que la chaire de philo-

9. Ibid. pp. 163-4.
10. A. Wilhelm Vischer, Ibid. pp. 174-178.
11. Ibid. pp. 183-4.
12. Ibid. pp. 186-8.
13. Ibid. pp. 189-191.
14. Ibid. pp. 192-3.

sophie va être accordée à un jeune aristotélicien plein de talent, continuateur de Trendelenburg, et lui-même se retrouve modeste philologue comme avant et dégoûté de la philologie; mais que peut-on contre les daimones?

Les fous espoirs démentis, reste son écrit sur la tragédie, l'oeuvre qui, plus que son titre, traduit ses p u l s i o n s p h i l o s o p h i q u e s[15].

C'est la gestation de cette oeuvre qui coïncide avec la *Bildung* de sa propre personne. Se soumettre soi-même à la *Bildung* c'est élever-dresser en soi une *Gestalt* intime en exerçant sur soi-même d'office le pouvoir spirituel d'éducation par l'enseignement, ce pouvoir qui est censé être exercé sur les jeunes dans les établissements scolaires.

Dans ses six (en fait cinq) conférences *Sur l'avenir de nos établissements d'enseignement (Über die Zukunft unserer Bildungs-Anstalten)* Nietzsche met en scène un vieux philosophe solitaire et son disciple, professeur de gymnase qui a abandonné son poste par découragement. Leur entretien vespéral a comme témoins Nietzsche et son ami, son autre soi-même, étudiants, mais liés depuis l'âge du gymnase. Cela se passe en pleine nature, à proximité du Rhin. La fiction dramatique s'associe au souvenir que Nietzsche a de lui-même étudiant à Bonn en 1864 et de son voyage rhénan avec Paul Deussen. Rétrospectivement, cette année-là lui paraît, dit-il à son auditoire du 16 janvier 1972, avoir eu quelque chose d'onirique; même l'élément contraire que constituaient autour de lui et de son ami les autres étudiants aux stimulations fondamentalement différentes, avait et a encore actuellement à ses yeux un caractère qui le fait ressembler à ces empêchements-inhibitions dont chacun a l'expérience vécue en rêve, ces inexplicables obstacles qui par exemple retiennent de voler, alors qu'on croit pouvoir le faire. Nietzsche invite son public (nous invite) à se transposer dans ce climat pour suivre son récit des étranges circonstances de sa rencontre du couple formé par le vieux philosophe et son disciple. L'étrangeté des circonstances est voulue par Nietzsche. Visiblement, le scénario qu'il fantasme par écrit est destiné à dissimuler l'insatisfaction que lui a laissée l'histoire réelle de l'association *Germania*; cette association, conçue pendant une promenade en forêt en compagnie de son ami Pinder et fondée (avec prestation de serment) par Nietzsche, Pinder et Krug le 26 juillet 1860 à Schönburg, exigeait de chacun d'eux l'envoi d'une oeuvre originale tous les mois, à chacun des deux autres, qui devaient en faire un compte-rendu critique. Malgré l'obstination de Nietzsche, le zèle des deux autres ne dura pas très longtemps et finalement, en août 1863, l'association *Germania* fut dissoute[16]. Le professeur Nietzsche raconte dans sa *Première conférence* avoir

15. Lettre à Gersdorff, le 21 juin 1871, ibid. pp. 203-4.

16. V. Curt Paul Janz, *Friedrich Nietzsche. Biographie in drei Bänden* t. I, pp. 86-89,

fait deux voyages rhénans avec le même ami (Deussen), avoir fondé avec lui une association culturelle à Rolandseck, lors du premier voyage, et avoir entrepris le second voyage pour célébrer à Rolandseck même le souvenir de la fondation de leur association (toujours active). Nous n'allons pas nous arrêter sur les détails concrets du scénario. C'est la *Deuxième* de ces conférences[17], prononcée le 6 février 1872, qui nous intéresse particulièrement: par certains de ses thèmes, elle présente des affinités avec le Discours inaugural et en rend le sens plus clair.

Voici l'essentiel de ce que Nietzsche met dans la bouche du vieux philosophe:

> Nous vivons à l'époque de l'allemand journalistique et par nature chacun parle et écrit sa langue allemande aussi mal et aussi vulgairement que cette époque le veut; aussi l'adolescent noblement doué devrait-il être placé de force sous la cloche en verre (= la cloche à plongeur) du bon goût et du rigoureux dressage linguistique. Si cela est impossible, je préfèrerais en revenir à parler latin.

Pour que le dressage linguistique puisse être comparé à une cloche à plongeur, il doit interdire tout échange ou contact entre l'adolescent et le monde ambiant sans interdire à l'adolescent le spectacle de ce monde journalistique. Le verre est la matière commune à la cloche de plongeur et au miroir; Nietzsche ne semble pas y penser.

> Qui n'éprouve pas un devoir sacré à l'égard de sa langue maternelle est étranger à l'art et ne porte pas en soi un germe de *Bildung*. Inutile de s'efforcer d'obtenir par l'instruction la *Bildung*, si l'on n'a pas d'abord obtenu de soi-même un premier résultat: le dégoût physique pour les habitudes verbales des journalistes.

L'instinct le plus profond de l'homme, son instinct de langue, doit réagir violemment; l'homme doit être capable de vomir pour vraiment aspirer à la *Bildung*.

> Le maitre devrait ensuite faire lire nos classiques (allemands), ligne après ligne, montrer avec quel soin et quelle rigueur il faut formuler pour formuler comme eux, c'est-à-dire en ayant le sentiment de l'art dans le coeur et l'intellection totale de ce que l'on écrit devant les yeux; il devrait contraindre ses élèves à exprimer la même pensée encore et encore, et toujours mieux; il devrait poursuivre son action jusqu'à ce que la langue inspire un effroi sacré aux moins doués, et aux doués un noble enthousiasme.

---

trad. fr. t. I, pp. 73-75.

17. *Werke, Kritische Gesamtausgabe*, III/2: *Nachgelasene Schriften 1870-1873*, pp. 164-184; *Ecrits posthumes 1870-1873*,traduits de l'allemand par Jean-Louis Backes, Michel Haar et Maro B. de Launay, pp. 98-114. Les traducteurs se sont permis des facilités de style journalistiques qui parfois ne tiennent aucun compte de la pensée de Nietzsche: p. ex. p. 102: «...ainsi qu'à nombre d'exemples réellement authentiques», ou p. 113: «des romanciers en renom de France ou d'Italie, si petit que soit leur nombre».

Lire les classiques de sa langue maternelle pour apprendre à se soumettre aux exigences de leur métier, de leur savoir faire, apprendre à faire comme eux. Ceux qui ne peuvent pas satisfaire aux exigences de ce métier de lecture-écriture doivent réaliser leur impuissance.

> A la place de cette instruction purement pratique, par laquelle le maître devrait habituer ses élèves à une rigoureuse auto-éducation langagière, nous trouvons partout l'ébauche d'un traitement de la langue maternelle par l'érudition historique; comme si elle était morte et qu'on n'avait aucune obligation vis-à-vis de son présent et de son avenir; on sacrifie le corps vivant de la langue à la mode des études historico-anatomiques. Or la *Bildung* commence là où on sait manier le vivant en tant que vivant: la première tâche du maître de *Bildung* est le refoulement de l'«intérêt historique», car ce qu'il faut avant tout c'est agir convenablement, non connaître. La *Bildung* est une pratique de la langue. Les poètes et artistes classiques du peuple allemand sont ses rares hommes *gebildete*. Au gymnase aujourd'hui, le professeur ensemence les élèves de la volonté de mal comprendre les classiques, qui leur fera prendre par la suite des attitudes de critiques artistiques.
>
> On considère souvent que la composition allemande est le sommet de la *Bildung* au gymnase. Ce travail est dangereusement excitant: il est un appel à l'individu; plus celui-ci est conscient de ses qualités particulières plus il donnera à sa composition allemande une *Gestalt* personnelle. Ce *Gestalten* personnel est d'ailleurs exigé par le sujet de la composition: la plupart du temps, dès les petites classes, on demande à l'élève de décrire sa vie, son évolution. Toute leur vie, les élèves, innocents, subiront la triste conséquence de cet immature enfantement de pensées.
>
> Première production personnelle, premier élancement vers la cristallisation de forces non encore développées. Le vertigineux sentiment de l'autonomie de jugement exigée les pare d'un travestissement dont le charme, le ravissement, ne se reproduira jamais. Toutes les témérités de la nature et toutes les vanités (remarquable association) ont pour la première fois le droit de prendre une forme littéraire. Excitation précoce, auto-satisfaction facile chez le jeune qui pour la première fois contemple dans le miroir son image (*Bild*) littéraire.

La production littéraire est une image spéculaire du sujet dans son autonomie; l'ivresse du sentiment d'autonomie fait que le sujet se voit paré d'un déguisement qui l'enchante. Je ne comprends pas radicalement ce que Nietzsche veut dire. Le jeune individu vit avec ravissement une leurre, mais comment fonctionne au juste la relation du dedans et du dehors dans la production de l'image spéculaire? Cette image spéculaire est faite de mots, donnés à voir aux autres, initialement donnés à voir au maître en présence des autres élèves,

> et ces mots sont ceux de la langue maternelle, maniés maladroitement, avec des barbarismes grotesques; car ce n'est qu'ainsi que trouve à s'exprimer l'originalité de l'adolescent. Le maître réprimande le jeune individu pour son originalité; à contre-coeur, il loue l'ennuyeuse médiocrité uniformisée.

Est-ce la condamnation publique par le maître qui empêche à jamais de

se reproduire l'expérience initiale, celle du ravissement? Est-ce parce que son travestissement barbare, qui l'éblouit mais n'éblouit que lui, est cousu de mots de la langue maternelle, que le sujet, aussitôt désillusionné, traite, comme son maître, la langue maternelle comme un mal nécessaire ou un corps mort?

> Si le modèle classique exerçait encore son action, il imposerait de voir avec quel sérieux immense, dès le plus jeune âge, le Grec et le Romain considéraient et traitaient leur langue. En assignant pour but au gymnase la formation scientifique on sacrifie la *Bildung*; l'homme de science et l'homme *gebildete* appartiennent à deux sphères différentes qui, rarement, peuvent se toucher en u n individu, mais ne coincident jamais.
>
> Il faut faire soi-même l'expérience de la difficulté de la langue, de sa langue; il faut, après une longue recherche et lutte, atteindre la voie où ont marché les grands poètes allemands pour sentir, après eux, la légèreté et la beauté de leur marche.
>
> Apprendre la juste démarche de la langue (*richtigen Gangart der Sprache*) est un auto-dressage comparable à l'apprentissage forcé de la marche pendant le service militaire. On désespère pendant des mois de jamais arriver à accomplir avec aisance les mouvements et les positions des pieds appris artificiellement et consciemment; on craint d'avoir désappris toute marche et de ne jamais apprendre la marche juste; soudain, on s'aperçoit que les mouvements auxquels on s'est artificiellement exercé sont devenus (on dirait: redevenus) une nouvelle habitude et une seconde nature et que l'ancienne sûreté et force du pas revient, raffermie et accompagnée d'une certaine grâce.
>
> Ce n'est que par un tel dressage linguistique que l'on parvient au jugement esthétique, c'est-à-dire au dégoût physique devant l'*élégance* de nos écrivains, empiriques et dilettantes de la marche.
>
> Parce qu'il n'assure pas ce difficile dressage, le gymnase n'atteint dans le meilleur des cas un but qu'en cultivant les instincts scientifiques. D'où l'alliance fréquente de l'érudition avec la barbarie du goût, de la science avec le journalisme. On ne reconnaît plus la valeur unique des classiques allemands comme guides pour trouver la voie vers l'Antiquité, la *Bildung* classique.
>
> Au départ de la *Bildung* il y a le rigoureux usage artistique de la langue maternelle, ce qui suppose que l'on distingue et oppose forme et barbarie. Mais il est rare que le sens secret de la forme surgisse du dedans de l'homme vers le dehors, comme une force intime qui le mène sur le droit chemin. On a pour la plupart besoin de se fier aux grands maîtres et guides pour se porter vers l'Antiquité grecque, ce pays dont le désir nostalgique suscite le premier battement d'aile du sens de la forme.
>
> Au gymnase, de nos jours, on considère que les Hellènes sont morts.
>
> Pendant de longues années cependant, on y étudie sérieusement les langues grecque et latine et on apprend par là le respect dû à une langue fixée par des règles, on apprend ce qu'est une faute. Mais la discipline est considérée comme un fardeau dont on se défait aussitôt qu'on est dans sa langue maternelle. Ces magnifiques exercices de traduction d'une langue dans une autre, qui de la façon la plus salutaire font aussi fructifier le sens artistique de sa propre langue, ne sont jamais accomplis, du côté de l'allemand, avec la rigueur et la dignité catégoriques qui devraient justement s'imposer; car l'allemand, langue indisciplinée, en a par excellence besoin. Les langues classiques

étrangères font l'objet d'une étude érudite, comme avant l'intervention de Wolf, et non d'une pratique.

Et c'est parce qu'on a cru possible de retirer de sous ses pieds le sol national et de rester debout.

Ce que d'un geste fier on désigne comme *la culture allemande du présent* est un agrégat cosmopolite.

C'est en professeur de philosophie, retiré dans la solitude et la nature, que Nietzsche parle de la langue pour situer sur le terrain décisif le problème du naturel ou instinctuel et du conscient, de l'artificiellement appris. Il ne manque pas d'agressivité. Il déclare inoffensive son expérience estudiantine onirique de témoin de l'entretien philosophique, mais il reconnaît que cet entretien, qu'il recommande aux réflexions de son public, n'est pas aussi inoffensif. Cette agressivité, cette combativité sont inhérentes au sentiment de l'hellénisme, dès le premier éveil de ce sentiment, dit-il. Mettre les barbares contemporains face au classique en tant que modèle pratique, il ne dit pas ici *idéal*, c'est les paralyser d'effroi. Ceux qui soutiennent l'épreuve, ceux qui apprennent à obéir au modèle, à se soumettre comme des soldats à la normativité pratique de la langue, se voient-ils dans le miroir de leur exercise littéraire, leur traduction par exemple, ont-ils à comparer leur image spéculaire au modèle, travaillent-ils à rapprocher les deux? Ou bien faut-il penser que dans leur cas ils ne se produit pas d'effet de miroir?

Leopardi nous aide à comprendre comment les exercices de traduction peuvent faire fructifier esthétiquement la langue maternelle.

Au printemps 1836, Leopardi compose *Il tramonto della luna* (*Le coucher de la lune*): quatre strophes de vers libres dont quelques-uns, à l'intérieur de chaque strophe, rimés. Il n'a jamais été remarqué, à ma connaissance, que Leopardi s'inspire d'un poème de Sapho (livre V, No 96 dans l'édition des «Belles Lettres»). Sapho chante son regret d'Arignota qui n'est plus là pour prêter son attention réjouie au chant de son amie, mais pense souvent à elle de loin, de Sardes où, parmi les femmes lydiennes, la splendeur de sa beauté domine comme, après le coucher du soleil, la lune aux doigts de rose éclipse toutes les étoiles et *répand, égale, sa lumière sur la mer salée et les champs richement fleuris*[18].

. . . . . .

18. νῦν δὲ Λύδαισιν ἐνπρέπεται γυναί-
κεσσιν, ὥς ποτ' ἀελίω
δύντος ἁ ροδοδάκτυλος <σελάννα>,

πάντα περ<ρ>έχοισ' ἄστρα· φάος δ' ἐπί-
σχει θάλασσαν ἐπ' ἀλμύραν
ἴσως καὶ πολυανθέμοις ἀρούραις

. . . . . .

Leopardi chante:

Quale in notte solinga,
Sovra campagne inargentate ed acque,

Telle dans la nuit solitaire,
dominant campagnes et eaux illusoirement argentées.

. . . . . .

Ce que Sapho dit c'est que la lune recouvre de sa splendeur le contraste entre l'eau salée (qui est stérile) et les terres parées de leurs fleurs. Cette splendeur, qui recouvre les terres et la mer qui sépare celles-ci, ne peut rien avoir d'illusionnant dans la pensée de Sapho, puisque Sapho ne pense pas que sa sensation psychique de la lointaine Arignota tournée en pensée vers elle puisse être une illusion. Leopardi se projette dans Sapho, l'interprète: le clair de lune argenté recouvre terres et eaux d'un charme, d'une illusion, puis disparaît — et de même s'évanouit la jeunesse, quand le désir s'éteint, laissant l'homme dans le monde décoloré, à mi-chemin de sa tombe...

En 1875 (*Wir Philologen*), Nietzsche notera: «L e o p a r d i est le philologue moderne idéal; les philologues allemands ne savent rien f a i r e. (Voss est à étudier à ce propos!)»[19].

III

Homers Wettkampf[20], la dernière des *Cinq préfaces à cinq livres qui n'ont pas été écrits*, date de décembre 1872.

Nietzsche commence par déclarer une prise de position.

> Quand on parle d'h u m a n i t é on suppose qu'elle pourrait être ce qui s é p a r e et distingue l'homme de la nature. Or une telle séparation n'existe pas en réalité Les propriétés «naturelles» et les proprement «humaines» sont indissosiablement intriquées dans leur croissance. Dans ses forces les plus hautes et les plus nobles, l'homme est entièrement nature et porte en soi l'inquiétante étrangeté (*unheimlichen*) du caractère double de la nature. Ses aptitudes redoutables et tenues pour inhumaines sont même peut-être l'unique terrain fécond d'où puisse surgir l'humanité des émotions des actes et des oeuvres.

Nietzsche n'ajoutera rien au sujet du caractère double de la nature extrahumaine qui marque les forces de l'homme, issues d'elle, de sa propre inquiétante étrangeté. Il se donne comme champ de réfléxion l'Antiquité grecque

---

19. *Werke* IV/I, p. 98.
20. *Nachgelassene Schriften 1870-1873*, pp. 277-286; *La joute chez Homère, Ecrits posthumes 1870-1873*, pp. 192-200.

pour développer-illustrer (la partie de) sa thèse qui concerne l'homme lui-même inhumain-humain, effrayant-sublime. Ce dernier terme, introduit ici par moi, ne l'est pas arbitrairement; la suite de ma lecture annotée le justifie.

> Chez les Grecs, les hommes les plus humains de l'Antiquité, il y a de la cruauté de tigre, du désir d'extermination. Alexandre le Grand, qui est l'image grotesque du Grec dans un miroir agrandissant, fait attacher par les chevilles trouées le corps vivant de Batis à son char pour le traîner derrière lui sous les huées de son armée: il est la répugnante caricature d'Achille traitant ainsi le cadavre d'Hector; mais chez Achille lui-même cette haine abyssale nous inspire l'effroi.

J'aurait aimé voir Nietzsche associer ici encore la vanité abyssale à l'énergie de la haine.

> Les mêmes sentiments nous sont inspirés par l'insatiable lutte sanglante entre deux partis grecs, par exemple dans le soulèvement de Corcyre. Quand à la fin d'une guerre entre Cités le vainqueur supprime la population mâle et vend les femmes et les enfants comme esclaves, nous constatons que pour le Grec c'est une nécessité que de laisser libre cours à sa haine. Et la sculpture grecque n'en finit pas de représenter des scènes guerrières. Et l'ensemble du monde hellénique exultait aux scènes de combat de l'*Iliade*.
>
> Qu'en est-il de l'en-deçà du monde homérique, matrice de tout ce qui est grec? Dans le monde homérique, la précision artistique, le calme et la pureté des lignes nous enlèvent aussitôt bien haut et loin de la mêlée purement matérielle; grâce à une illusion artistique, les couleurs du monde homérique nous paraissent plus claires, douces et chaudes, les hommes meilleurs et plus sympathiques; mais qu'est-ce qui se présente à nos yeux quand nous ne sommes plus guidés et protégés par la main d'Homère, quand en marchant à rebours nous pénétrons dans le monde pré-homérique? Rien que la nuit et l'horreur, rien que les produits d'une imagination coutumière de l'atroce. Quelle est l'existence terrestre réfléchie par ces épouvantables légendes théogoniques? Une vie sous la domination exclusive des E n f a n t s d e l a N u i t: Lutte, Concupiscence, Tromperie, Vieillesse et Mort. Essayons de concevoir l'air irrespirable du poème hésiodique, épaissi et obscurci encore par l'absence des adoucissements et des purifications qui émanèrent de Delphes et des autres sanctuaires à travers l'Hellade; mélangeons cet air béotien alourdi avec la sombre lubricité des Etrusques: la réalité qui en résulterait nous e x t o r q u e r a i t un monde de mythes dans lequel Ouranos, Cronos et Zeus et les combats des Titans nous apparaîtraient comme un soulagement; dans cette atmosphère torride, la lutte est le salut, la cruauté de la victoire est le comble de la jubilation vitale. Et comme il est vrai que le concept de droit grec s'est développé à partir du meurtre et de l'expiation du meurtre, de même la culture plus noble tient sa première couronne de victoire de l'autel de l'expiation. A partir de cet âge sanglant, un sillon se trace profondément le long de l'histoire grecque. Les noms d'Orphée, de Musée et leurs cultes témoignent des conséquences de la vue incessante de luttes et de cruautés: dégoût de l'existence, conception de l'existence comme peine à expier, croyance dans l'identité de l'existence et de la culpabilité.

Ce ne sont donc pas les auteurs (en tant simplement qu'auteurs) des actes de cruauté que la culpabilité conduit au dégoût de l'existence; c'est la volupté

du spectacle de la cruauté qui fait coïncider (chez les témoins comme chez ceux qui, acteurs, se donnent en spectacle) la culpabilité et la vie.

> Là justement, la Grèce et l'Orient se touchent. Mais le génie grec eut une autre réponse à la question: «que veut une vie de lutte et de victoire?» et donne cette réponse dans toute l'étendue de l'histoire grecque.
>
> Pour comprendre sa réponse, nous devons partir du fait qu'alors que l'orphisme pensait qu'une vie qui a un si effroyable instinct comme racine n'est pas digne d'être vécue, le génie grec maintint cet instinct en vigueur et le j u s t i f i a. Le combat et la volupté de la victoire furent reconnus, légitimés; d'où cette c o l o r a t i o n de certains concepts éthiques, comme l'*É r i s* et l'*E n v i e*, qui sépare si fort le monde grec du nôtre.
>
> Quand Pausanias visita l'Hélicon, il lui fut montré un vieillissime exemplaire du premier poème didactique des Grecs, *Les Travaux et les Jours*, inscrit sur plomb. Le petit préambule-hymne à Zeus y faisait défaut; le poème s'ouvrait par la déclaration «il y a sur terre deux déesses-Éris». Cette pensée mérite d'être inscrite au-dessus de l'entrée de l'édifice de l'éthique grecque. «L'homme sensé loue l'une des deux *Éris* comme il blâme l'autre»; en effet, ces deux déesses ont un *thymos* (*Gemuthsart*) entièrement distinct. L'une fomente cruellement la guerre et la discorde; ce n'est que sous le joug de la nécessité que les mortels honorent cette *Éris* imposée par les immortels. Cette *Éris*, qui est l'aînée des deux, fut enfantée par la Nuit noire; tandis que l'autre fut placée par Zeus aux racines de la terre et parmi les hommes, car elle est bien meilleure.

Les guillemets de Nietzsche ne se ferment pas encore, mais j'interromps sa citation hésiodique pour dire qu'absorbé par son argument propre, il mésinterprète les vers 17-18: Hésiode y dit que, des deux *Éris*, enfantées par la Nuit, c'est la première-née que Zeus a mise aux racines de la terre et qui est beaucoup meilleure pour les hommes. Les traducteurs français de ce passage de Nietzsche égarent complètement leur lecteur en racontant que la plus ancienne des deux «Éris mit au monde la noire Nuit» (p.195). Suite de la citation:

> Elle pousse tout homme au travail et le pauvre, les yeux fixés sur le riche, s'empresse de semer comme lui; le voisin rivalise avec le voisin. Cette *Éris* est bonne pour les hommes. Le potier aussi en veut au potier, la charpentier au charpentier; il y a jalousie de mendiant à mendiant et d'aède à aède».
>
> Les deux derniers vers, qui traitent de l'*odium figulinum*

—j'avoue ne pas savoir si cette locution est forgée par Nietzsche ou empruntée par lui à la littérature latine —

> semblent inintelligibles à nos érudits, d'après qui les prédicats *en vouloir* et *jalouser* ne s'accordent qu'à l'être de la mauvaise *Éris*; ils sont donc supprimés par eux, déclarés inauthentiques, interpolés.

Comme je regrette de ne pas savoir à quels érudits Nietzsche fait allusion; cela m'aurait permis de comprendre dans le cadre de quel débat sa thèse a été conçue.

La morale qui inspire nos érudits n'est pas grecque. Aristote n'est pas choqué par ces deux vers.

Effectivement, Aristote se réfère au vers d'Hésiode «κεραμεὺς κεραμεῖ» comme à une expression proverbiale, que personne ne conteste: il utilise les mots d'Hésiode aussi librement qu'on utilise un proverbe, pour corroborer sa propre réflexion qui ne coïncide ni avec celle d'Hésiode ni avec celle de Nietzsche. Aristote dit[21] que nous avons de l'amitié pour ceux qui nous ressemblent et ont les mêmes occupations que nous, à condition qu'ils ne nous gênent pas et ne tirent pas des mêmes occupations que nous leurs moyens de subsistance; car dans ce cas, «κεραμεὺς κεραμεῖ». Mais ici, ma remarque n'a qu'une importance secondaire.

Toute l'Antiquité grecque porte le même jugement qu'Hésiode sur la mauvaise *Éris*, qui pousse les hommes à se combattre pour s'exterminer, et la bonne *Éris*, qui les pousse à l'émulation agonistique (*Wettkampf*). Le Grec est envieux et il ressent cela comme l'action bienfaisante d'une divinité. Notre jugement éthique est séparé du sien par un gouffre! Étant envieux, il sent qu'en cas de démesure de l'honneur et prestige, de la richesse, du bonheur, l'oeil envieux d'un dieu se pose sur lui, et il a peur de cette envie; elle lui rappelle la *Vergänglichkeit* qui est le destin même de l'homme: son bonheur lui inspire de l'épouvante et, offrant en sacrifice la meilleure part de ce bonheur, il s'incline devant l'envie du dieu. Cette représentation ne lui rend pas ses dieux étrangers: sa signification se définit ainsi: l'homme ne doit jamais entrer en compétition (*Wettkampf*) avec eux, lui dont l'âme brûle d'envie à l'égard de tout autre être vivant. Les cas de Thamyris et les Muses, Marsyas et Apollon, Niobé, illustrent l'horreur de l'inadmissible conflit entre homme et dieu.

Mais plus un homme grec est grand et sublime (*erhabener*) plus vif est l'éclat de la flamme d'ambition qui en émane pour dévorer tout autre homme qui suit la même voie. Aristote a une fois dressé une liste de ce genre de joutes agressives de grand style; l'exemple le plus frappant qu'on y trouve est celui où un mort même excite la jalousie dévorante d'un vivant. C'est ainsi qu'Aristote décrit le rapport de Xénophane de Colophon à Homère.

Selon le témoignage de Diogène Laërce[22], Aristote a dressé une liste de grands hommes qui avaient excité l'ardeur de la compétition chez d'autres; parmi ces grands hommes, Homère et Hésiode n'avaient pas excité la rivalité uniquement de leur vivant: leur grandeur posthume leur avait valu la rivalité combative de Xénophane.

Nous ne saurions comprendre la force de cette attaque contre le héros national de la poésie qu'en comprenant que, comme plus tard chez Platon, la racine de cette attaque est l'énormité du désir d'occuper soi-même la place du poète déchu et d'hériter de sa gloire.

---

21. *Rhétorique* II, 1381b 14-16; c'est l'une des trois références données par les traducteurs français de Nietzsche.

22. II, 5, 46, référence donnée par les traducteurs français de Nietzsche.

Nietzsche comprend Xénophane comme il comprend Platon, mais ne parle ici de Platon que dans une brève incise, comme si c'était essentiellement le cas de Xénophane qui retenait son attention. Il voit donc Xénophane (et incidemment Platon) animé par le désir monstrueux d'être de son vivant glorifié à la place, aux dépens, du grand mort, en somme d'être immortalisé à titre de vainqueur d'Homère, que Nietzsche qualifie ici de héros national de la poésie; cette qualification est intéressante car elle montre bien que pour Nietzsche l'homme (Homère) et son oeuvre (ou action) sont *sublimes* au même sens, pour la même raison; mais cette qualification ne doit pas nous faire oublier celle à laquelle elle vient ici se substituer: nous avons vu Nietzsche (dans *Homer und die klassische Philologie*) qualifier Homère de *père primitif de la poésie*. L'expression ici occultée de *père primitif* doit être associée au texte dont Nietzsche occulte la lecture alors qu'elle est d'actualité pour lui: le chapitre XIII et le début du chapitre XIV du *Traité du Sublime*[23], consacrés au rapport de Platon à Homère.

Je cite intégralement ce long passage qui a suscité la prise de position de Nietzsche, dans une traduction qui ne s'écarte que sur certains points précis de celle de Henri Lebègue[24] :

> XIII. 1) Pour revenir à ce que je disais, Platon, dont le style n'est pas moins élevé, bien qu'il coule sans bruit dans un pareil courant, nous a donné de ce genre une idée caractéristique. Tu la connais par la lecture de la *République*: Les hommes étrangers à la raison et à la vertu, dit-il, sans cesse adonnés aux banquets et aux plaisirs de ce genre, se portent, semble-t-il, vers le bas et errent ainsi toute leur vie; jamais ils n'ont élevé leurs regards vers la vérité et n'ont aspiré vers elle; jamais ils n'ont goûté le plaisir solide et pur, mais, pareils à des bêtes, l'oeil toujours fixé en bas, ils sont penchés vers la terre et les tables de festins, ils se nourrissent et s'engraissent de fourrage et ils ruent; pour apaiser leur cupidité inassouvie, ils se frappent mutuellement de leurs cornes de fer et de leurs sa-

23. La troisième des *Cinq préfaces*, intitulée *Der griechische Staat*, se donne pour le produit du déchiffrement de la *République*; sa conclusion est un hymne à Platon, et, dans cet hymne, il est fait mention de l'horrible mutilation de la colonne d'Hèrmès: *Nachgelassene Schriften 1870-1873*, p. 270; *Ecrits posthumes 1870-1873*, p. 186. Or, ce n'est pas en déchiffrant le texte de Platon que Nietzsche a pu avoir l'occasion de se souvenir de cette mutilation — c'est en lisant *Du sublime* IV, 3, où il est rappelé, soulignons-le, que l'agresseur impie d'Hermès était le descendant en ligne paternelle de ce dieu. C'est parce que la question du sublime est d'actualité pour lui que Nietzsche parle de la sublimité (*Erhabenheit*) de la passion politique de Platon. La troisième et la cinquième *Préfaces* sont à étudier conjointement.

24. Paris, éd. Les Belles Lettres.

bots; ils se tuent, à cause d'une insatiable avidité. 2) Cet auteur nous montre, si nous voulons tenir compte de son exemple, qu'il y a, outre celles que nous avons indiquées, encore une autre voie qui tend au sublime. Quelle est-elle, quelle en est la nature? C'est l'imitation, l'émulation des grands prosateurs et poètes du passé. Voilà, très-cher ami, le bût que nous devons fermement viser. Beaucoup d'écrivains sont inspirés d'un souffle étranger, de la même façon que, suivant la tradition, est possédée la Pythie lorsqu'elle s'approche du trépied; il y a, en effet, dans la terre une crevasse d'où s'exhale, dit-on, une vapeur divine qui féconde la prêtresse d'un pouvoir daimoniaque et qui lui fait rendre sur-le-champ des oracles inspirés. Pareillement, du génie des Anciens s'échappent, comme de l'ouverture sacrée, certains effluves qui pénètrent l'âme de leurs rivaux, même des moins doués d'inspiration, et les font s'exalter de la grandeur d'autrui. 3) Hérodote a-t-il été seul un très grand imitateur d' Homère? Stésichore avant lui, Archiloque, et Platon plus que tous les autres ont puisé à la source homérique. Ce dernier a sur lui dérivé de ce grand fleuve un nombre incalculable de ruisseaux. Peut-être conviendrait-il de citer des exemples, si Ammonius et son école ne les avaient consignés dans un classement détaillé. 4) Non, l'imitation n'est pas un larcin; c'est comme une empreinte que l'on tire d'un beau caractère, d'une belle oeuvre plastique, d'un bel ouvrage manuel. Platon n'aurait pas, à mon sens, fait fleurir de si grandes beautés sur les propositions de la philosophie et ne serait pas souvent entré dans des matières et des expressions poétiques, si, par Zeus, jeune athlète en face d'un rival depuis longtemps admiré, il n'avait de tout son *thymos* lutté contre Homère pour s'assurer le premier rang; peut-être ce fut avec trop d'ardeur et comme s'il s'escrimait de la lance; cette dispute au sujet de la prééminence ne fut pas néanmoins sans utilité. C'est là une «*Éris* bonne aux mortels», a dit Hésiode. C'est en réalité un beau combat, c'est la couronne la plus digne d'une glorieuse victoire, puisque dans cet *agon* contre les Anciens la défaite même n'est pas sans honneur.

XIV. 1) Donc, pour nous aussi, lorsque nous travaillons à un ouvrage qui réclame élévation de style et grandeur de sentiments, il sera beau de nous figurer par la pensée ceci:

> «Comment, le cas échéant, Homère aurait dit la même chose? avec quel sublime l'auraient exprimée Platon ou Démosthène, ou dans l'histoire Thucydide? Ces illustres personnages, parce qu'ils dépassent notre émulation et qu'ils nous éclairent comme des flambeaux, élèveront en quelque sorte nos âmes vers les hauteurs que nous imaginons».

Il n'est pas impossible que ce passage du *Traité du Sublime*, qui contient une citation hésiodique, ait fourni la stimulation initiale à la réflexion de Nietzsche et à ses relectures d'autres textes anciens au sujet de l'*Éris* qui inspire la «joute», essentiellement celle de Platon contre Homère. Mais il n'a pas retenu l'idée que le sublime naît de la confrontation, du corps-à-corps, avec le ou les grand(s) Mort(s) inégalable(s), inatteignable(s), comme tout idéal, que le sublime naît dans cette tension vers le *père primitif* et de l'épreuve initiatique de la défaite dans le combat avec lui. Cette idée n'a pas été rejetée par Nietzsche après réfutation; elle a été omise, tue, et de ce fait, d'après l'illusion de Nietzsche, elle s'est dissipée. Aussi Nietzsche, dans l'écrit qu'il est en train de composer, ne change-t-il pas même de paragraphe pour passer à l'idée qu'il lui convient d'enchaîner, ni n'établit de transition entre la phrase qu'il vient d'achever (renverser le héros national de la poésie pour occuper soi-même sa place et hériter de sa gloire) et cette autre idée:

> Chaque grand Hellène transmet (aux suivants) le flambeau de la joute; au contact de chaque grande vertu, s'enflamme une nouvelle grandeur. Le jeune Thémistocle, que la pensée des lauriers de Miltiade empêche de dormir, déchaîne son génial et précoce instinct politique en rivalisant avec Aristide. Combien caractéristiques la question et la réponse dans le cas d'un adversaire renommé de Périclès à qui on demande lequel d'eux deux est le meilleur lutteur de la Cité, et qui répond: Même lorsque «je lui fais toucher terre, il nie être tombé, il réussit à persuader du contraire ceux qui l'ont vu tomber».

Caractéristiques de quoi ces question et réponse? De l'âpreté de la lutte, sans doute, mais en même temps du fait que cette rivalité est suivie et arbitrée par la Cité comme le sont les Jeux solennels.

> Pour voir à découvert ce sentiment naïf de la nécessité de la joute comme moyen qui assure le salut de la Cité, on n'a qu'à penser au sens originel de l'o s t r a c i s m e, tel que l'expriment les Ephésiens en bannissant Hermodore: «Parmi nous, personne ne doit être le meilleur; si quelq'un l'est, qu'il le soit ailleurs et chez d'autres». Pourquoi est-il interdit que quelqu'un soit le meilleur? Parce que ce serait la fin de la lutte et cette disparition de la lutte mettrait en danger le sol vital de l'État grec. Plus tard, l'ostracisme sera utilisé, appliqué, lorsque l'un des lutteurs politiques se sent, dans l'excitation de la lutte, prêt à recourir à des moyens destructeurs, comme le coup d'État. Mais le sens initial de l'ostracisme n'est pas celui d'une soupape de sûreté mais celui d'un moyen de stimulation: on écarte l'individu prédominant pour que se rallume le *Wettkampf* des forces. Cette conception est hostile à l'«exclusivité» du génie au sens moderne: dans un ordre naturel de choses, il existe toujours une p l u r a l i t é de génies qui s'excitent mutuellement à l'action, tout en se maintenant réciproquement dans les limites de la juste mesure.

En écrivant cette phrase, Nietzsche se souvient-il d'avoir déjà écrit dans la *Première conférence sur l'Avenir*: «... (et répété dans la *Quatrième*) Nous

croyions par cette surveillance réciproque à la fois stimuler et tenir en bride nos pulsions de *Bildung*»? Probablement oui.

> L'idée grecque de l'*agon* exige, comme moyen de protection contre le génie, un second génie; car elle exècre la suprématie exclusive, elle en craint les dangers.
>
> Selon la pédagogie populaire grecque, tout don doit se développer dans la lutte; tandis que les éducateurs modernes ne craignent rien tant que le déchaînement de ce qu'on appelle l'ambition. On craint l'égoïsme comme *le mal en soi*, à l'exception des Jésuites qui pensent à ce propos comme les Anciens, et à cause de cela pourraient s'avérer les éducateurs les plus efficaces de notre temps. Ils semblent penser que l'égoïsme c'est-à-dire l'individuel, est l'*A g e n s* le plus puissant et tient son caractère de «bon» et «mauvais» des buts auxquels il tend. Quant aux Anciens, le but de l'éducation agonistique était le bien de la société d'État. Chaque Athénien, par exemple, devait développer son soi-même dans la joute, dans la mesure où cela profitait hautement à Athènes et lui causait le moins possible de dommage. Ce n'était pas de l'ambition démesurée et impossible à mesurer, comme l'est la plupart du temps l'ambition moderne. C'est au bien de sa Cité maternelle que pensait l'adolescent lorsqu'il participait à une compétition de course, de lance ou de chant; c'est sa gloire à elle qu'il voulait accroître de la sienne; il consacrait aux dieux de sa Cité les couronnes que les arbitres des Jeux posaient sur sa tête. Depuis l'enfance, chaque Grec éprouvait le souhait ardent d'être dans l'*agon* entre Cités, un instrument de la réussite de sa Cité propre; voilà ce qui faisait flamber son égoïsme, le tenait en bride et le délimitait. Dans l'Antiquité, les individus étaient plus libres parce que leurs buts étaient plus proches et tangibles. Par contre, l'homme moderne a toute route coupée par l'infini, comme Achille dans ce qu'en dit l'Éléate Zénon: l'infini l'inhibe, il ne rattrape pas la tortue.

Dans une notice autobiographique rédigée le 18 septembre 1863, Nietzsche racontait comment il était, le moment venu, sorti du cercle maternel pour être interne à Pforta, et comment il voyait venir aussi le moment de sortir de l'internat, de prendre l'initiative, d'entrer dans la vie; et il concluait: en grandissant, l'homme s'affranchit de tout ce qui d'abord l'enlaçait; il n'a pas besoin de briser les liens, les liens se défont insensiblement quand un dieu le commande:

> où donc est l'anneau qui en dernière instance le contient? Est-ce le monde? Est-ce Dieu[25]?

J'ai l'impression qu'au moment où Nietzsche déclare avec satisfaction entrer graduellement dans son *Philosophenthum*, il se croit désormais à l'abri de l'infini, qui pour lui est synonyme d'accumulation illimitée, d'insatiabilité. Mais il ne tarde pas à éprouver le malaise consécutif à la disconvenance entre la culture allemande ambiante et l'unique philosophe allemand de son siècle,

---

25. Friedrich Nietzsche, *Werke in drei Bänden*, Karl Schlechta ed., Carl Hansen Verlag, t. III, pp. 107-110.

Schopenhauer (v. la *Quatrième des Cinq préfaces... Das Verhältnis der Schopenhauerschen Philosophie zu einer deutschen Kultur).*

> Si les adolescents étaient éduqués dans la lutte mutuelle, leurs éducateurs aussi étaient en compétition entre eux. C'est avec méfiance et jalousie que Pindare et Simonide se produisaient à côté l'un de l'autre; les Sophistes, qui étaient les plus grands maîtres de l'Antiquité, rivalisaient entre eux: l'art dramatique avait la forme d'une énorme lutte entre les artistes. Merveilleux: *l'artiste aussi jalouse l'artiste*! C'est ce qui est pour les Grecs la source de la plus haute force artistique! Ce qui est artistique dans les dialogues de Platon

(malgré les apparences, Platon est resté au centre de la réflexion de Nietzsche)

> résulte de sa rivalité avec les orateurs, les sophistes, les auteurs dramatiques de son temps: il l'a inventé, créé, afin de pouvoir dire: «Voyez, je suis moi-même capable de ce que savent faire mes rivaux: je sais même le faire mieux qu'ils ne le font. Aucun Protagoras n'a composé de mythes aussi beaux que les miens: aucun auteur dramatique n'a produit une oeuvre aussi animée et captivante que le *Banquet*, aucun orateur n'a écrit de discours comparable à ce que j'ai mis dans mon *Gorgias*. Or, voici que je rejette tout cela du même coup et condamne tout art d'imitation! Seul le *Wettkampf* a fait de moi un poète, un sophiste, un orateur!» Quel problème se révèle à nous aussitôt que nous posons la question du rapport entre la joute et la conception de l'oeuvre d'art!

Dans la conclusion de la *Troisième* des *Cinq Préfaces* (*Der griechische Staat*), Nietzsche qualifie de lacune superficielle et presque contingente (est-ce la rencontre avec Socrate et l'action de Socrate sur Platon qu'il faut penser comme un fait contingent?) l'exclusion par Platon du génie artistique de sa Cité idéale. Cette curieuse idée ne doit pas être omise par qui veut réfléchir sur ce que Nietzsche nous dit ici du *Wettkampf* de Platon contre tous les artistes de son époque (sa lutte contre Homère n'est pas évoquée ici!) et de la *révélation* du problème du rapport entre le *Wettkampf* et la conception de l'oeuvre d'art.

> Si nous ôtons la joute de la vie grecque, nous nous trouvons en face de l'abîme préhomérique de la haine féroce et de la volupté tirée de la destruction. Ce phénomène se produit chaque fois qu'une grande personnalité est soudain soustraite au *Wettkampf* sous l'imense éclat d'une action qui lui vaut d'être estimée *hors de concours*[26]. L'exemple le plus significatif est celui du destin de Miltiade.

Nietzsche résume ensuite Hérodote VI, 133-136;[27] je ne reproduis pas ce récit, je signale seulement que selon Nietzsche, lorsque le vainqueur de Marathon se trouva hissé sur un sommet qui l'isolait de ses camarades de combat, il s'éveilla en lui un bas désir de vengeance qui le poussa à la dissimulation

---

26. Cette expression est utilisée en français par Nietzsche.
27. Référence donnée par les traducteurs français.

et aux machinations. La bonne *Éris* (le *Neid* dont sont issues les oeuvres) s'exerce donc dans des rapports de camaraderie, ce qui évite au lutteur le désir vindicatif. Puis en épiloguant sur le destin de Miltiade, Nietzsche dit qu'élevé par la victoire de Marathon au rang d'un dieu, Miltiade s'attira l'envie des dieux, et les immortels devenus ses ennemis le menèrent à un acte d'*hybris*, pour l'accabler et le briser. Le *Neid* divin est donc selon Nietzsche vindicatif.

> Les Cités grecques (Athènes et Sparte) ont eu le même destin de déchéance que Miltiade, Thémistocle, Alcibiade. Elles trahirent l'hellénique, devinrent *préhoméríques*, vindicatives et impies, et il suffit bientôt d'une peur panique pour les conduire à l'écrasement. Et Alexandre, grossière parodie et abrégé de l'histoire grecque, est à l'origine du Grec-luron et de ce qu'on a appelé *Hellénisme*.

C'est sur ces mots que s'achève *Homers Wettkampf*, un essai construit selon toutes les règles de la rhétorique.

Ma lecture n'apporte peut-être aux autres lecteurs de Nietzsche que la mise en lumière de la référence tue à un passage important du *Περὶ Ὕψους*. Mais je pense que l'*art de passer sous silence*, la *Kunst des Verschweigens* que dénonce avec indignation Wilamowitz[28], est chez Nietzsche un procédé d'élaboration qui doit être analysé par ceux qui aujourd'hui l'admirent et l'aiment.

ΝΕΑΝΙΚΑ ΚΕΙΜΕΝΑ ΤΟΥ ΝΙΤΣΕ: ΑΝΑΓΝΩΣΗ ΣΧΟΛΙΑΣΜΕΝΗ

Π ε ρ ί λ η ψ η

Ἔχω ἀπὸ χρόνια στὰ σκαριὰ μιὰ ἐργασία γιὰ τὴ *Γέννηση τῆς τραγωδίας* κι ἕνα δοκίμιο ἀφιερωμένο στὴν *Ἑλληνικὴ Πολιτεία* τοῦ Νίτσε. Φυσικὰ ἡ μελέτη τῶν ἄλλων περίπου σύγχρονων κειμένων τοῦ Νίτσε μοῦ ἦταν ἀπαραίτητη. Τὰ κείμενα ποὺ παρουσιάζω ἐδῶ ἔχουν τὶς δυσκολίες τους ποὺ μποροῦν, κατὰ τὴ γνώμη μου, νὰ μᾶς ὁδηγήσουν σὲ χρήσιμες σκέψεις. Τὰ σχόλιά μου δὲν τὰ κρίνω ἀρκετά· τὰ δημοσιεύω μὲ τὴν ἐλπίδα νὰ τραβήξουν ἄλλους γνῶστες τῶν ἀρχαίων ἑλληνικῶν κειμένων νὰ μελετήσουν αὐτὰ τὰ νεανικὰ κείμενα τοῦ Νίτσε ποὺ δείχνουν πῶς, ἀπὸ τὴ φιλολογική του ἐμπειρία τῆς

---

28. *Der Streit um Nietzsches «Geburt der Tragödie»*, p. 53.

ἑλληνικῆς ἀρχαιότητας, διαπλάθει σταδιακὰ μὰ γρήγορα τὸ φιλοσοφικό του στοχασμό.

I. *Ὅμηρος καὶ κλασικὴ φιλολογία.* Εἶναι τὸ ἐναρκτήριο μάθημα τοῦ Νίτσε στὸ πανεπιστήμιο τῆς Βασιλείας, στὶς 28.5.1869. Ὁ Νίτσε ἀναπτύσσει τὸ ὁμηρικὸ ζήτημα μεταφέροντας ἐπανειλημμένα τὸ κοινό του ἀπὸ τὴν ἀρχαιότητα (ὅπου ὁδεύει ἀναδρομικά, μὲ ἀφετηρία τὴν ἀλεξανδρινὴ φιλολογία καὶ κατεύθυνση τὴν πρὶν ἀπ' τὸν Πεισίστρατο ἐποχή) στὴν μετὰ τὸν Βὸλφ γερμανικὴ κλασικὴ φιλολογία, κι ἀντίστροφα. Συσχετίζει τὶς νεώτερες ὁμηρικὲς ἔρευνες μὲ τὴν «ἀνακάλυψη» τῆς «λαϊκῆς ψυχῆς», ποὺ τὴ θεωρεῖ ξεκίνημα τῆς σύγχρονης ἱστορικῆς ἐπιστήμης, καταδικάζει τὴν ἔννοια τοῦ «λαϊκοῦ πνεύματος» καὶ ἀπορρίπτει τὴν ἀντίθεση «φυσικῆς» ἢ «λαϊκῆς» καὶ «ἀτομικῆς» ἢ «ἔντεχνης» ποίησης. Καταλήγει στὸ συμπέρασμα πὼς ὁ ποιητὴς τῆς *Ἰλιάδας* καὶ τῆς *Ὀδύσσειας* ἀνήκει στοὺς κατοπινοὺς χρόνους κι ἔμεινε ἀνώνυμος γιὰ νὰ τιμήσει τὸ θρυλικὸ προπάτορα Ὅμηρο. Τὸ κυριότερο ἐνδιαφέρον τοῦ νιτσεϊκοῦ αὐτοῦ κειμένου εἶναι οἱ παράδοξες ἐπιστημολογικές του ἀξιώσεις. Κλείνοντας τὸν ἐναρκτήριό του λόγο, ὁ Νίτσε δηλώνει σὰν παιδαγωγικό του πρόγραμμα: *philosophia facta est quae philologia fuit.*

II. Ἀπὸ τὴν ἀλληλογραφία τοῦ Νίτσε: μαρτυρίες γιὰ τὴν ἀποστροφή του πρὸς τὸ φιλολογικὸ ἐπάγγελμα καὶ τὴ διακήρυξη τῆς φιλοσοφικῆς του φύσης καὶ αὐτομόρφωσης. Τί πρεσβεύει ὁ ἐρημίτης φιλόσοφος, πλάσμα τοῦ Νίτσε, στὴ *Δεύτερη* ἀπὸ τὶς *Ἕξι διαλέξεις γιὰ τὸ μέλλον τῶν μορφωτικῶν μας ἱδρυμάτων*, στὸ θέμα τῆς γλωσσικῆς παιδείας, ποὺ εἶναι τὸ ἴδιο τὸ πρόβλημα τῆς σχέσης ἔνστικτου καὶ συνειδητῆς ἄσκησης· κλασικὴ μόρφωση καὶ γλώσσα μητρική. Τὸ «ἱστορικὸ ἐνδιαφέρον» καταδικάζεται.

III. *Ὁμηρικὸς ἀγώνας*: ὁ τελευταῖος ἀπὸ τοὺς *Πέντε προλόγους πέντε βιβλίων ποὺ δὲν γράφτηκαν ποτέ*. Ἀριστοτεχνικὰ συνθεμένο δοκίμιο, ποὺ ἀποσιωπᾶ ὅτι τὸ ἐρέθισμα —πολὺ ἔντονο — προέρχεται ἀπὸ τὴν ἀνάγνωση τοῦ *Περὶ Ὕψους* XIII-XIV, 1.

Παρίσι Ε. Γ. Ιωαννίδη

ΤΑΣΟΣ ΜΠΟΥΓΑΣ, Κρήτη

Ο NIETZSCHE ΚΑΙ Η ΕΚΚΟΣΜΙΚΕΥΣΗ ΤΟΥ ΚΟΣΜΟΥ*

Ἐπιβάλλεται νὰ προταχθοῦν τῆς ἀνάπτυξης τοῦ θέματος μερικὲς εἰσαγωγικὲς διευκρινίσεις, ποὺ ἀφοροῦν τὸ περιεχόμενο τῶν χρησιμοποιούμενων ἐννοιῶν καὶ τὴ θεματικὴ διάρθρωση τῆς παρούσας μελέτης.

Μὲ τὸν ὅρο *ἐκκοσμίκευση τοῦ κόσμου* (Verweltlichung der Welt) ἐννοῶ τὴν πολιτιστικὴ καὶ κοσμοθεωρητικὴ ἐκείνη ἐξέλιξη, ποὺ συνδέεται μὲ τὴν κατάρρευση τῆς κλασικῆς μεταφυσικῆς καὶ τὴν ὑπονόμευση τοῦ *ἐπέκεινα*, τοῦ *ἄλλου κόσμου*, ἐξέλιξη ποὺ εἶχε σὰν ἀποτέλεσμα τὴν ταύτιση καὶ σύμπτωση τοῦ κόσμου μὲ τὸν ἑαυτό του. Ἐκκοσμίκευση σημαίνει κατὰ συνέπεια τὴν ἐπανάκτηση τῆς ἐνδοκοσμικότητας τοῦ κόσμου[1], δηλ. τὴν κατανόηση τοῦ κόσμου ὡς ἀποκλειστικὰ ἐνδοκοσμικῆς πραγματικότητας, χωρὶς ὑπερκοσμικὲς ἢ μετακοσμικὲς διαστάσεις, μὲ ἄλλες λέξεις τὴν ἀναγνώριση τῆς ἐμπειρικῆς σύστασης τοῦ κόσμου ὡς τῆς μοναδικῆς του πραγματικότητας. Πρόκειται ἐδῶ γιὰ ἕνα τεράστιας σημασίας πολιτιστικὸ φαινόμενο τῶν νεώτερων χρόνων, γιὰ μιὰ ριζικὴ μεταβολὴ στὴν παραδοσιακὴ σύλληψη τοῦ κόσμου ποὺ προκάλεσαν ἡ ραγδαία ἀνάπτυξη τῆς νεώτερης ἐπιστήμης καὶ, σὲ στενὴ συνάρτηση μαζί της, ἡ διάβρωση τοῦ θρησκευτικοῦ κοσμοειδώλου.

Τὸ πρῶτο μέρος τῆς μελέτης ἐπιχειρεῖ νὰ διαγράψει τὰ γενικότερα θεωρητικὰ πλαίσια τοῦ προβληματισμοῦ αὐτοῦ καὶ νὰ ἐκθέσει τὰ δεδομένα του· τὸ δεύτερο μέρος ἀσχολεῖται μὲ τὸ συγκεκριμένο ἐρώτημα: *ποιά ἦταν ἡ συμβολὴ τοῦ Nietzsche στὴν κοσμοθεωρητικὴ αὐτὴ ἀλλαγή;*

---

* Ἑλληνικὴ διασκευὴ ἀνακοίνωσης στὸ Διεθνὲς Συμπόσιο *Θέματα ἐπικαιρότητας τοῦ Nietzsche* (*Fragen der Aktualität Nietzches*) ποὺ πραγματοποιήθηκε στὸ Dubrovnik τῆς Γιουγκοσλαβίας ἀπὸ 5 ὡς 15.4.1983. Τίτλος τοῦ γερμανικοῦ κειμένου: *Nietzsche und die Verweltlichung der Welt.*

1. Πβ. Karl Löwith, *Nietzsche et sa tentative de récupération du monde.* In: *Nietzsche. Cahiers de Royaumont, Philosophie* no. VI, Paris, Éditions de Minuit, 1967, σσ. 45-84. Τοῦ ἴδιου, *Sämtliche Schriften,* Bd. I, J. B. Metzler, Stuttgart 1981, σ. 45. Τοῦ ἴδιου, *Nietzsches Vollendung des Atheismus.* In: *Nietzsche. Werk und Wirkungen.* Hrsg. von Hans Steffen Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen 1974, σσ. 7-18. Eugen Fink, *Nouvelle expérience du monde chez Nietzsche.* In: *Nietzsche aujourd-hui?* vol. 2 (Passion), Paris 10/18, 1973, σσ. 345-364. Norman Palma, *Nietzsche et le devenir du monde,* ὅ.π., σσ. 371-386.

I

Εἶναι κοινὸς τόπος ἡ διαπίστωση, πὼς ὁ ἄνθρωπος αὐτοκατανοήθηκε ἀνέκαθεν σὲ μιὰν ἀδιάλειπτη ἀντιμέτρηση μὲ τὸν κόσμο, πὼς δὲν ἀπόκτησε τὴν ταυτότητά του παρὰ μέσα ἀπὸ τὴν κατανόηση τοῦ κόσμου ὡς ἀνυπέρβλητης ἀντίθεσης καὶ συνάμα ἀναγκαίου συστήματος ἀναφορᾶς τῆς ἀνθρώπινης πραγματικότητας. Σ' αὐτὴ τὴν ἀντιπαράθεση καὶ ἀλληλεξάρτηση κόσμου καὶ ἀνθρώπου κατακτήθηκαν ἡ «ἀνθρωπότητα» τοῦ ἀνθρώπου καὶ ἡ «κοσμικότητα» τοῦ κόσμου ὡς ἀλληλένδετες ὀντολογικὲς *ἑτερότητες*. Ἡ διαφοροποίηση αὐτὴ κόσμου καὶ ἀνθρώπου, ἕνα ἀνυπολόγιστων συνεπειῶν γεγονὸς στὴν ἀνθρώπινη ἱστορία, ἦταν ἀκριβῶς ἡ ἀπαρχὴ τῆς φιλοσοφίας.

Ἡ ἰδιαίτερη σπουδαιότητα τῆς προσωκρατικῆς σκέψης ἔγκειται στὸ ὅτι συνέλαβε γιὰ πρώτη φορὰ καὶ διατύπωσε τὸ κοσμολογικὸ πρόβλημα, ἀνεξάρτητα ἀπὸ τὶς λύσεις ποὺ τοῦ ἔδωσε καὶ ποὺ ἦταν συνάρτηση τῶν ἀκόμα διστακτικῶν μεθόδων καὶ τῶν ἀνεπαρκῶν ἐννοιολογικῶν της μέσων. Ἡ μυθικὴ κοσμοερμηνεία δὲν ἀποχώρισε καὶ δὲν ἀνεξαρτοποίησε τὸν ἄνθρωπο ἀπὸ τὸν κόσμο, ἀλλ' ἀντίθετα προσπάθησε νὰ τὸν κατανοήσει στὰ πλαίσια τοῦ κοσμικοῦ ὅλου ὡς ἀναπόσπαστο, ὁμοούσιο στοιχεῖο του: γιὰ τὸ μύθο δὲν ὑπάρχει *ὀντολογικὴ ρωγμὴ* ἀνάμεσα στὸν κόσμο καὶ τὸν ἄνθρωπο. Πρώτη ἡ ἰωνικὴ φιλοσοφία εἰσήγαγε τὴν *τομὴ κόσμου - ἀνθρώπου*, χάρη στὴν ὁποία ὁ κόσμος ἔγινε *γιγνωσκόμενο ἀντικείμενο* καὶ ὁ ἄνθρωπος *γιγνῶσκον ὑποκείμενο*. Τὸ γεγονὸς αὐτὸ τῆς *ἐξαντικειμενίκευσης τοῦ κόσμου* καὶ τῆς *ἐξυποκειμενίκευσης τοῦ ἀνθρώπου* ἦταν ἡ ἱδρυτικὴ πράξη τοῦ δυτικοῦ πολιτισμοῦ. Ὅπως εἶναι γνωστό, ἡ ἰωνικὴ φιλοσοφία ἔθεσε τὸ ἐρώτημα τῆς προέλευσης τῶν ὄντων, τῆς ἱδρυτικῆς τοῦ κόσμου ἀρχῆς, ἐγχείρημα ποὺ ἀνήγαγε τὸν *ἐρωτῶντα* σὲ ταξιθετοῦν μέγεθος καὶ τὸ *ἐρωτώμενο* σὲ ἀντικειμενικὴ ὁλότητα. Αὐτὴ ἡ ἀντιπαράθεση κόσμου καὶ ἀνθρώπου ἔθεσε σὲ κίνηση τὴ λειτουργία τῆς γνώσης.

Εἶναι ἀξιοσημείωτο, ὅτι σ' αὐτὴ τὴν «προβληματοποίηση» τοῦ ὑπαρκτοῦ προηγήθηκε τὸ ἐρώτημα γιὰ τὸν κόσμο καὶ ἀκολούθησε τὸ ἐρώτημα γιὰ τὸν ἄνθρωπο: ἡ ἰωνικὴ *κοσμολογία* προετοίμασε τὸ δρόμο τῆς κλασικῆς *ἀνθρωπολογίας*. Ἡ ἐξέλιξη αὐτὴ δίνει τὴν ἐντύπωση πὼς ὁ ἄνθρωπος δὲν μποροῦσε νὰ φτάσει στὸν ἑαυτό του παρὰ ἔμμεσα, δηλ. μὲ τὴ μεσολάβηση τοῦ κοσμικοῦ του ἀντι-κειμένου, πὼς δὲν μποροῦσε νὰ συλλάβει τὴν ὑποκειμενικότητά του παρὰ μέσα ἀπὸ τὴν ἀντικειμενικότητα τοῦ κόσμου: ἡ ἀνθρώπινη *ταυτότητα* κατακτήθηκε μέσα ἀπὸ τὴν κοσμικὴ *ἑτερότητα*.

Πῶς, ὅμως, θεωρήθηκε καὶ ἀποτιμήθηκε ὁ κόσμος καθ' ἑαυτόν, ἀνεξάρτητα ἀπὸ τὸν ἄμεσο συσχετισμό του μὲ τὴν ἀνθρώπινη πραγματικότητα;

Μποροῦμε νὰ διακρίνομε στὴν πνευματικὴ ἱστορία τοῦ δυτικοῦ χώρου,

ἀπὸ τὴν ἀρχαιότητα ὡς τοὺς νεώτερους χρόνους, τρεῖς ἐξελικτικὲς περιόδους, τρεῖς μεγάλες χρονικὲς φάσεις σ᾽ ὅ,τι ἀφορᾶ τὴν ἐξήγηση τοῦ κόσμου:

1) τὴν ἀρχέγονη *κατάφαση τοῦ κόσμου* στὴν ἐνδοκοσμικὴ του πραγματικότητα, ποὺ διακήρυξε ἡ ἰωνικὴ φιλοσοφία·

2) τὸν λεγόμενο *διπλασιασμὸ τοῦ κόσμου*, ποὺ ἀντιπροσωπεύει ἡ πλατωνικο-χριστιανικὴ κοσμοερμηνεία καὶ ποὺ σὲ τελευταία ἀνάλυση ἰσοδυναμεῖ μὲ *ἄρνηση τοῦ κόσμου*, καὶ

3) τὴν *ἐπανακατάφαση καὶ ἐπανάκτηση τῆς κοσμικότητας τοῦ κόσμου*, αὐτὸ ποὺ ἀποκάλεσα *ἐκκοσμίκευση τοῦ κόσμου*, ἡ ὁποία, ξεκινώντας μὲ τὴν Ἀναγέννηση, ἐπιβλήθηκε στοὺς νεώτερους χρόνους. Αὐτὴ ἡ ἐπανάκτηση τῆς κοσμικότητας τοῦ κόσμου εἰσάγει στὸ δυτικὸ πολιτισμὸ τὴ *μεταχριστιανικὴ ἐποχή*.

Σύμφωνα μὲ τὸ σχῆμα αὐτό, τὸ ἀνθρώπινο πνεῦμα ἀκολούθησε στὴν ἐξήγηση τοῦ κόσμου μιὰ κυκλικὴ τροχιὰ μὲ τρεῖς σταθμούς: *κατάφαση - ἄρνηση - ἐπανακατάφαση τοῦ κόσμου*, τροχιὰ τῆς ὁποίας τὸ τελευταῖο στάδιο δὲν εἶναι οὐσιαστικὰ παρὰ ἐπιστροφὴ στὴν ἀφετηρία τῆς κοσμοερμηνείας.

Τὰ τρία αὐτὰ «κοσμοείδωλα» θὰ πρέπει νὰ γίνουν ἀντικείμενο διεξοδικότερης θεώρησης.

* * *

Α. Κύριο μέλημα τῆς *ἰωνικῆς κοσμολογίας* ἦταν νὰ ἀναγάγει τὴν ὁλότητα τοῦ κοσμικοῦ Εἶναι σὲ ἕνα ἀρχέγονο ἐνδοκοσμικὸ στοιχεῖο, ἀπὸ τὸ ὁποῖο προῆρθε καὶ χάρη στὸ ὁποῖο μπορεῖ νὰ ἐξηγηθεῖ: σὲ ἀντίθεση μὲ τὴ μυθικο-θρησκευτικὴ ἀντίληψη, ἡ *ἀρχὴ* τῶν Ἰώνων φιλοσόφων δὲν εἶναι ἐξω- ἢ ὑπερκοσμικῆς, ἀλλὰ ἐνδοκοσμικῆς ὑφῆς. Γιὰ τὴν ἰωνικὴ φιλοσοφία, ὁ κόσμος εἶναι μιὰ κλειστὴ στὸν ἑαυτό της ὁλότητα καὶ πρέπει γι᾽ αὐτὸ νὰ θεωρηθεῖ στὴν ἐνδοκοσμική της αὐτάρκεια. Κατὰ συνέπεια ὁ κόσμος μπορεῖ νὰ ἐξηγηθεῖ μέσα ἀπὸ τὸν ἴδιο τὸν ἑαυτό του. Ἀντιπροσωπευτικὸς τύπος τῆς ἰωνικῆς αὐτῆς κοσμοερμηνείας, ποὺ σὲ τελευταία ἀνάλυση ἀποτελεῖ *κατάφαση τοῦ κόσμου*, εἶναι ὁ Ἡράκλειτος. Ἡ ἰδιαίτερη ἀναφορὰ στὴν ἡρακλείτεια κοσμολογία ὑπαγορεύεται ἀπὸ τὴν ἐπανεμφάνιση καὶ ἀναδιατύπωσή της στὴ νιτσεϊκὴ φιλοσοφία.

Ὁ Ἡράκλειτος διακηρύσσει ἀπὸ τὴ μιὰ μεριὰ τὸν ἀδημιούργητο καὶ ἀδιάφθορο χαρακτήρα τοῦ κόσμου, ἀπὸ τὴν ἄλλη τὴ «θεότητά» του ἢ, σὲ μιὰν ἰσοδύναμη διατύπωση, τὴν «κοσμικότητα τοῦ θεοῦ». Τὴν ἡρακλείτεια κοσμοαντίληψη συνοψίζουν τὰ ἀκόλουθα ἀποσπάσματα:

Ἀπ. 30: «Κόσμον τόνδε, τὸν αὐτὸν ἁπάντων, οὔτε τις θεῶν οὔτε ἀνθρώπων ἐποίησεν, ἀλλ᾽ ἦν ἀεὶ καὶ ἔστιν καὶ ἔσται πῦρ ἀείζωον, ἁπτόμενον μέτρα καὶ ἀποσβεννύμενον μέτρα».

Ἀπ. 88: «Ταὐτό τ' ἔνι ζῶν καὶ τεθνηκὸς καὶ ἐγρηγορὸς καὶ καθεῦδον καὶ νέον καὶ γηραιόν· τάδε γὰρ μεταπεσόντα ἐκεῖνά ἐστι κἀκεῖνα πάλιν μεταπεσόντα ταῦτα».

Ἀπ. 67: «Ὁ Θεὸς ἡμέρη εὐφρόνη, χειμὼν θέρος, πόλεμος εἰρήνη, κόρος λιμός, ἀλλοιοῦται δὲ ὅκωσπερ πῦρ, ὁπόταν συμμιγῇ θυώμασιν, ὀνομάζεται καθ' ἡδονὴν ἑκάστου».

Δὲν θὰ ἦταν ὑπερβολικὸς ὁ ἰσχυρισμός, ὅτι στὰ ἀποσπάσματα αὐτὰ διατυπώνεται ὁ *ἐνδοκοσμισμὸς* (Weltimmanentismus) ἢ, ἀκόμα, ὁ *ἀθεϊσμὸς* τοῦ Ἡρακλείτου. Αὐτὸ σημαίνει: Ὁ κόσμος γιὰ τὸν Ἡράκλειτο ἔχει μιὰν ἀΐδια καὶ ἀέναη ὕπαρξη, εἶναι δηλ. μιὰ ἀνώλεθρη, ἄναρχη καὶ ἀτελεύτητη πραγματικότητα, ποὺ δὲν παραπέμπει κατὰ συνέπεια σὲ καμιὰν ὑπερβατικὴ ἀρχή, ποὺ θὰ ἦταν ἡ ὀντολογικὴ καὶ χρονικὴ του αἰτία. Αὐτὸς ὁ *ἕνας καὶ μοναδικὸς* κόσμος εἶναι τὸ ἀνυπέρβλητο *παμπεριέχον* ὅλων ἀνεξαίρετα τῶν ἐκφάνσεών του, ποὺ δὲν εἶναι τίποτε ἄλλο παρὰ πρακτικὰ ἀναρίθμητοι, στὴν πραγματικότητα ὅμως πεπερασμένου ἀριθμοῦ σχηματισμοὶ καὶ συνδυασμοὶ τῶν ἀμετάβλητων στοιχείων του. Σταθερότητα καὶ μεταβολή, ἠρεμία καὶ κίνηση, Εἶναι καὶ γίγνεσθαι, ἑνώνονται ἔτσι καὶ συνυπάρχουν στὴν ἀντιθετικότητά τους ὡς οὐσιώδη χαρακτηριστικὰ τῆς ἀρχέγονης φύσης τοῦ κόσμου, ποὺ συνιστᾶ τὴ μόνη ὑπάρχουσα πραγματικότητα.

Ἂν τέτοια εἶναι ἡ φύση τοῦ κόσμου, τότε ὁ ὅρος *Θεὸς* δὲν δηλώνει μιὰν ὑπερκοσμικὴ ὀντότητα —ἀφοῦ ὁ κόσμος εἶναι ἡ ἑνότητα ὅλων τῶν συλληπτῶν δυνατοτήτων τοῦ Εἶναι—, ἀλλ' εἶναι μονάχα ἕνα ἄλλο ὄνομα, ἕνας ἄλλος προσδιορισμὸς τῆς ἐγγενοῦς δυναμικότητας τοῦ κόσμου, ἡ ἐνδοκοσμικὴ νομοτέλεια ποὺ διέπει τὴ λειτουργία τοῦ κόσμου: *ὁ θεὸς τοῦ Ἡρακλείτου εἶναι ὁ κοσμικὸς νόμος, ὁ Λόγος*. Ἡ ἡρακλείτεια αὐτὴ ἀντίληψη γιὰ τὴ σχέση κόσμου - θεοῦ δὲν πρέπει νὰ κατανοηθεῖ *πανθεϊστικὰ* ἢ *πανενθεϊστικά*, μὲ τὴ σημασία τοῦ ἐκμηδενισμοῦ τοῦ κόσμου μέσα στοὺς κόλπους τῆς θεότητας. Ἡ ἡρακλείτεια κοσμοαντίληψη δὲν εἶναι *ἀκοσμισμός*, μὲ τὴ σημασία ποὺ ἔδωσε στὸν ὅρο ὁ Ἔγελος, χαρακτηρίζοντας τὴ διδασκαλία «Deus sive natura» τοῦ Σπινόζα[2], ἀλλὰ *ἐνδοκοσμισμός*: ὁ Θεὸς γιὰ τὸν Ἡράκλειτο εἶναι μιὰ ἔκφανση τοῦ κόσμου.

* * *

Β. Ὁ *πλατωνισμὸς* ἀντιπροσωπεύει μιὰ ριζικὴ τομὴ στὴν ἱστορία

2. «Der Mensch soll alles auf Gott zurückführen, Gott ist Eines in Allem; so ist der Spinozismus Akosmismus» (G.W.F. Hegel, *Werke in zwanzig Bänden*, Suhrkamp Verlag, Theorie Werkausgabe, Frankfurt a/Main 1971, Bd. 20, σ. 191).

τῆς κοσμοερμηνείας. Ἡ ἰωνικὴ κατανόηση τοῦ κόσμου, ποὺ ἀνήγαγε τὴν ὁλότητα τοῦ ὄντος στὴν ἐνδοκοσμική του πραγματικότητα, ἐγκαταλείπεται τώρα πρὸς ὄφελος μιᾶς ἄλλης σύλληψης τοῦ πραγματικοῦ, ἡ ὁποία διαλύει τὸ «ἐνθάδε» τοῦ κόσμου σὲ ἕνα «ἐπέκεινα», ποὺ συνιστᾶ τὴ μόνη ἀληθινὴ μορφὴ τοῦ εἶναι: ὁ *ἰδεατὸς χαρακτήρας* τοῦ κόσμου εἶναι γιὰ τὸν πλατωνισμὸ ἡ μόνη του πραγματικότητα.

Ὁ Πλάτωνας, εἰσάγοντας τὴ διάκριση ἀνάμεσα στὸν *αἰσθητὸ* καὶ τὸν *ὑπεραισθητὸ* κόσμο, ἀνάμεσα στὸν κόσμο τῶν αἰσθήσεων καὶ τὸν κόσμο τῶν ἰδεῶν, προκάλεσε τὸ *διχασμὸ* (*Entzweiung*) μὲ τὴ διπλὴ σημασία τῆς διαίρεσης καὶ τῆς διένεξης ἤ, καλύτερα, τὸ *διπλασιασμὸ τοῦ κόσμου* (*Verdoppelung der Welt*): Πάνω ἀπὸ τὰ πράγματα τῶν αἰσθήσεων, τὸν κόσμο τῆς ἐμπειρίας, βρίσκονται οἱ *ἰδέες*, ποὺ ἀποτελοῦν τὸ «εἶδος» καὶ τὸ «παράδειγμα» τῶν αἰσθητῶν ὄντων καὶ ἀντιπροσωπεύουν τὸ ἀληθινὸ εἶναι. Τὰ αἰσθητὰ πράγματα δὲν εἶναι παρὰ «ἔκτυπα» καὶ «εἴδωλα», ἀντανακλάσεις τῶν ἰδεῶν. Ἔτσι, ὁ κόσμος τῶν αἰσθήσεων ὑποβιβάζεται σὲ ἁπλὴ ἔκφανση καὶ ἀμυδρὴ εἰκόνα τῶν ἰδεῶν, ὁ κόσμος τῆς ἐμπειρίας μεταβάλλεται σὲ «φαινόμενο» στερημένο ἰδιαίτερου εἶναι, δηλ. σὲ μιὰ πραγματικότητα ποὺ αἰωρεῖται ἀνάμεσα στὸ εἶναι καὶ τὸ μὴ εἶναι. Τὰ πράγματα τῶν αἰσθήσεων ἀποκτοῦν τὸ φαινομενικὸ αὐτὸ εἶναι μὲ τὴ λειτουργία τῆς *μέθεξης*, τῆς μετοχῆς τους στὰ αἰώνια πρότυπα, τὶς ἰδέες.

Αὐτὸς ὁ διχασμὸς ἢ διπλασιασμὸς τοῦ κόσμου ἀπογύμνωσε κι ἀποξένωσε τὴν πραγματικότητα ἀπὸ τὸ ἀληθινό της περιεχόμενο πού, αὐτονομούμενο, προβλήθηκε κατόπιν σ' ἕνα φανταστικὸ οὐράνιο βασίλειο, γιὰ ν' ἀποκτήσει ἀνεξάρτητη ὑπόσταση καὶ νὰ γίνει ὁ ἰδεατὸς κόσμος. Μὲ τὸν τρόπο αὐτὸ μετατοπίστηκε τὸ ἐνδιαφέρον τοῦ ἀνθρώπου ἀπὸ τὸν ὑλικὸ σὲ ἕναν ἄϋλο κόσμο ποὺ κατανοήθηκε ὡς ἡ ἀληθινή του πατρίδα, δηλ. ὡς ἐνσάρκωση τῶν ἐπιθυμιῶν καὶ τῶν ἐλπίδων του.

Αὐτὴ ἡ ἀϋλοποίηση καὶ ἀποπνευμάτωση τοῦ κόσμου ἦταν στὸ βάθος *ἄρνηση τοῦ κόσμου*. Σ' ἕνα ἀπὸ τὰ γνωστά του ἐτυμολογικὰ λογοπαίγνια, ὁ Πλάτωνας χαρακτηρίζει τὸ σῶμα ὡς «σῆμα», δηλ. τάφο τῆς ψυχῆς, ἀπὸ τὸ ὁποῖο ἡ τελευταία αὐτὴ πρέπει νὰ ἀπελευθερωθεῖ[3]. «Ὁ Πλάτωνας εἶναι ἄνανδρος μπροστὰ στὴν πραγματικότητα — *συνεπῶς* καταφεύγει στὸ ἰδεῶδες», παρατηρεῖ ὁ Nietzsche στὸ *Λυκόφως τῶν εἰδώλων*[4]. Ὁ Ἀριστοτέλης ξεκινώντας ἀπὸ τὴ δική του «ρεαλιστικὴ» κατανόηση τοῦ πραγματικοῦ, ὑπέβαλε στὴ *Μεταφυσική* του τὴν πλατωνικὴ θεωρία τῶν ἰδεῶν σὲ μιὰν ἐξουθενωτικὴ κριτική, χαρακτηρίζοντας τὸ «χωρισμὸ» καὶ «διπλασιασμὸ»

---

3. «Καὶ γὰρ σῆμά τινές φασιν αὐτὸ εἶναι τῆς ψυχῆς, ὡς τεθαμμένης ἐν τῷ νῦν παρόντι» *Κρατ.* 400 c. Πβ. *Γοργ.* 493 a.

4. «Plato ist ein Feigling vor der Realität — *folglich* flüchtet er ins Ideal» Götzen -

αὐτὸ τοῦ κόσμου ὡς ἁπλὴ ποιητικὴ μεταφορὰ καὶ καθαρὸ φληνάφημα: «Τὸ δὲ λέγειν παραδείγματα αὐτὰ εἶναι (sc. τὰ εἴδη) καὶ μετέχειν αὐτῶν τἄλλα κενολογεῖν ἐστι καὶ μεταφορὰς λέγειν ποιητικάς»[5].

Ὁ Πλάτωνας ἦταν, λοιπόν, ὁ ἐπινοητὴς καὶ θεμελιωτὴς τῆς *θεωρίας τῶν δύο κόσμων*, ποὺ σημάδεψε ἔκτοτε βαθιὰ τὴν κατανόηση τῆς πραγματικότητας. Εἰσήγαγε στὴ φιλοσοφία τὴ *δυαρχία* (Dualismus) ποὺ εἶχε βαρειὲς ἐπιπτώσεις ὄχι μονάχα ἀπὸ μεταφυσική, ἀλλ' ἀκόμη καὶ γνωσιοθεωρητικὴ καὶ ἠθικὴ ἄποψη σὲ ὁλόκληρη τὴ δυτικὴ κοσμοθεωρία ὡς τοὺς νεώτερους χρόνους. Τὰ μεγάλα θέματα τῆς «αἰώνιας» φιλοσοφίας» (philosophia perennis), ποὺ διατυπώθηκαν σὲ ἀντιθετικὰ ζεύγη ὅπως *θεὸς καὶ κόσμος, πνεῦμα καὶ ὕλη, ψυχὴ καὶ σῶμα, καλὸ καὶ κακό, ἐλευθερία καὶ ἀναγκαιότητα*, ἔχουν τὶς ρίζες τους στὸ μεταφυσικὸ αὐτὸ δυϊσμὸ πλατωνικῆς προέλευσης.

Ὁ *χριστιανισμὸς* παρέλαβε καὶ ἀνασημασιοδότησε τὴν πλατωνικὴ θεωρία τῶν δύο κόσμων: στὴ θέση τοῦ πλατωνικοῦ *εἶναι* τοποθετεῖται τώρα ὁ *βιβλικὸς θεός*, δηλ. ἡ ἀφηρημένη ἔννοια ἀντικαθίσταται ἀπὸ ἕνα *προσωποποιημένο ὄν*, ὁ κόσμος τῶν ἰδεῶν ἐπικαλύπτεται ἀπὸ τὴ *βασιλεία τοῦ θεοῦ*, ἡ φιλοσοφικὴ μυθολογία ἐκτοπίζεται ἀπὸ μιὰ *θρησκευτικὴ μυθολογία*. Ὡστόσο, μὲ τὴ φαινομενικὴ αὐτὴ «συγκεκριμενοποίηση» τῶν πλατωνικῶν ἀφαιρέσεων, ὁ χριστιανισμὸς δὲν ἔφερε πιὸ κοντὰ στὸν ἄνθρωπο τὸν ὑπέρκοσμο· ἀντίθετα, μετατόπισε ἀκόμη πιὸ ἀποφασιστικὰ τὸ βάρος τῆς πραγματικότητας στὸ ἐπέκεινα, ποὺ θεωρήθηκε σὰν ἡ ἀποκλειστικὴ πατρίδα τοῦ ἀνθρώπου, ἀπομακρύνοντας ἔτσι ἀκόμη πιὸ πολὺ τὸν οὐρανὸ ἀπὸ τὴ γῆ. «Ἡ βασιλεία ἡ ἐμὴ οὐκ ἔστιν ἐκ τοῦ κόσμου τούτου»[6], διακήρυξε ὁ Χριστός. Ὁ χριστιανισμὸς κατανόησε τὸν ἐπίγειο βίο σὲ ὀξεῖα ἀντιδιαστολὴ πρὸς τὴν οὐράνια μακαριότητα ὡς «κοιλάδα δακρύων», δηλ. ὡς μιὰ μορφὴ μὴ-εἶναι, ποὺ θὰ καταργηθεῖ στὸ τέλος τῆς ἱστορίας μὲ τὴν ἐσχατολογικὴ πλήρωση τοῦ κοσμικοῦ χρόνου. Στὴν *4. θέση γιὰ τὸν Feuerbach* —ἀπ' ὅπου, ἄλλωστε, δανείζομαι τὸν ὅρο «διπλασιασμὸς τοῦ κόσμου» (Verdoppelung der Welt)—, ὁ Marx κάνει λόγο γιὰ τὴ «θρησκευτικὴ αὐτοαλλοτρίωση» (religiöse Selbstentfremdung) τοῦ κόσμου, ἀπὸ τὸ κοσμικὸ θεμέλιο τοῦ ὁποίου ἀποσπᾶται ἕνα τμῆμα καὶ προβάλλεται στὰ σύννεφα ὡς ἀνεξάρτητο βασίλειο[7]. Ἡ θρη-

---

Dämmerung. *Was ich den Alten verdanke, Friedrich Nietzsche, Werke in drei Bänden*, Hrsg. von Karl Schlechta, Carl Hanser Verlag, München 1960, Bd. II, 1029).

5. *Μετ.* A 9, 991 a, 20-22. Πβ. ἐπίσης *Μετ.* A 6, M 9.

6. *Ἰωάν.* 18, 36.

7. *Karl Marx, Werke in sechs Bänden*, Hrsg. von Hans-Joachim Lieber und Peter Furth, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1975, Bd. II, 2. Πβ. Ludwig Feuerbach: «*Das göttliche Wesen ist nichts anders* als das menschliche Wesen oder besser:

σκεία εἶναι γιὰ τὸν Marx ἡ «ἱερὴ μορφὴ τῆς ἀνθρώπινης αὐτοαλλοτρίωσης»[8], μιὰ «ἀντιστραμμένη συνείδηση τοῦ κόσμου»[9].

Ἡ ἄρνηση τοῦ κόσμου, ποὺ ἐγκαινίασε ὁ πλατωνισμός, ὀξύνθηκε στὸ χριστιανισμὸ γιὰ νὰ πάρει τὴν ἀκραία μορφὴ τῆς φυγῆς ἀπὸ τὸν κόσμο καὶ τῆς καταδίκης τῆς ὑλικῆς πραγματικότητας. Τὸ *ἀσκητικὸ ἰδεῶδες*, ποὺ προβλήθηκε ὡς ἡ ὕψιστη πραγματοποίηση τοῦ χριστιανικοῦ τρόπου ζωῆς, εἶναι στὴν ἐσώτατη φύση του *contemptio mundi*, περιφρόνηση τοῦ κόσμου.

Ὁ χριστιανισμὸς ἐπέφερε καὶ μιὰν ἄλλη ἀλλαγὴ στὴν πλατωνικὴ κοσμοερμηνεία, ἀνασημασιοδοτώντας τὴν *ὀντολογία* σὲ *ἠθική*: ὁ «φαινομενικὸς κόσμος» τῆς γήινης ὕπαρξης εἶναι τὸ ἐνδιαίτημα τῆς ἁμαρτίας, ἐνῶ ὁ «ἀληθινὸς κόσμος» τῆς οὐράνιας βασιλείας εἶναι ἡ ἐσχατολογικὴ ἀπόληξη καὶ ἐπιβράβευση τοῦ ἐνάρετου, θεάρεστου βίου. Ὕστατος στόχος τῆς ἀνθρώπινης δραστηριότητας εἶναι γι' αὐτὸ ὄχι ἡ γνωστικὴ σύλληψη τοῦ «ἀληθινοῦ» κόσμου μὲ τὸν διασκεπτόμενο λόγο, τὸ φιλοσοφικὸ στοχασμό, τὴ *διά-νοια*, ἀλλὰ ἡ μετοχὴ σ' αὐτὸν μὲ μιὰ ἠθικὴ μεταστροφή, τὴ *μετά-νοια*.

Οἱ κοσμοθεωρητικὲς προϋποθέσεις τοῦ χριστιανισμοῦ εἶναι, λοιπόν, καθαρὰ πλατωνικές, ἀφοῦ ὁ τελευταῖος αὐτὸς θεμελιώνεται οὐσιαστικὰ πάνω στὴν πλατωνικὴ κληρονομιά. Σύμφωνα μὲ τὸν Franz Overbeck, τὸν θεολόγο τῆς Βασιλείας, τοῦ ὁποίου ὁ Nietzsche εἶχε οἰκειοποιηθεῖ τὶς ἀντιλήψεις γιὰ τὶς σχέσεις χριστιανισμοῦ καὶ ἀρχαιότητας, δὲν ὑπάρχει «λύση συνεχείας» ἀνάμεσα στὸν πλατωνισμὸ καὶ τὸ χριστιανισμό, γιατὶ ὁ χριστιανισμὸς τοποθετεῖται στὴν εὐθεῖα γραμμὴ τοῦ ἑλληνικοῦ πνεύματος, εἶναι ἕνα ἀναπόσπαστο τμῆμα τῆς ἀρχαιότητας[10]. Τὴν ἰδέα αὐτὴ διατύπωσε ἐπιγραμματικὰ ὁ Nietzsche στὴν περίφημη φράση του: «Ὁ χριστιανισμὸς εἶναι πλατωνισμὸς γιὰ τὸ λαό»[11].

* * *

Γ. Μὲ τὴν Ἀναγέννηση ἄρχισε μιὰ πνευματικὴ ζύμωση ποὺ εἶχε σὰν

---

das Wesen des Menschen, gereinigt, befreit von den Schranken des individuellen Menschen verobjektiviert, d.h. *angeschaut* und *verehrt als ein anders, von ihm unterschiednes, eignes Wesen* — alle *Bestimmungen* des göttlichen Wesens sind darum menschliche Bestimmungen» (*Das Wesen des Christentums.* In: *Werke in sechs Bänden,* Suhrkamp Verlag, Theorie Werkausgabe, Frankfurt a/Main 1976, Bd. 5, 32).

8. «Die Heiligengestalt der menschlichen Selbstentfremdung» (Zur *Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie,* ὅ.π., I, 489).

9. «Ein verkehrtes Weltbewusstsein» (ὅ.π., I, 488).

10. Πβ. Karl Löwith, *Von Hegel zu Nietzsche. Der revolutionäre Bruch im Denken des 19. Jahrhunderts,* W. Kohlhammer Verlag, Stuttgart 1964, σ. 406.

11. «Christentum ist Platonismus fürs Volk» (*Jenseits von Gut und Böse.* Vorrede. In:

συνέπεια τὴν βραδεία ὑπονόμευση τῆς θεωρίας τῶν δύο κόσμων, ἡ ὁποία δέσποζε ἀπεριόριστα σ' ὅλη τὴ διάρκεια τοῦ Μεσαίωνα. Μὲ τὴν ἐπανεκτίμηση τοῦ ἑλληνικοῦ Λόγου καὶ τὴν ἐπανεύρεση τῶν κλασικῶν ἰδεωδῶν τῆς ἁρμονίας, τῆς φυσικῆς ὁμορφιᾶς, τῆς κατάφασης τῆς σωματικότητας, ἡ Ἀναγέννηση ὁδήγησε στὴν ἀπαξίωση τῶν χριστιανικῶν ἀξιῶν καὶ τὴν ἐπανάκτηση καὶ ἐπαναβεβαίωση τοῦ κόσμου, ὕστερα ἀπὸ αἰῶνες δυσφήμησης καὶ ἄρνησής του. «Μὲ τὴν Ἀναγέννηση ἔρχονται ξανὰ στὸ προσκήνιο ὁ ἐπικούρειος κι ὁ στωικός, ὁ μεθυσμένος μὲ τὴ φύση πανθεϊστής, ὁ σκεπτικὸς καὶ ὁ ἀθεϊστής», γράφει ὁ Wilhelm Dilthey[12]. Ἡ ἐξέλιξη αὐτή, ποὺ διογκώθηκε σταδιακὰ σ' ἕνα ὁρμητικὸ ρεῦμα, διατρέχει τὸν ἀνερχόμενο *ρασιοναλισμὸ* τοῦ 17ου, τὸ *διαφωτισμὸ* τοῦ 18ου, τὸν *ἐπιστημονισμὸ* καὶ τὸ *στρατευόμενο ἀθεϊσμὸ* τοῦ 19ου αἰώνα. Ὁ Nietzsche κατέχει στὸ ἐγχείρημα αὐτό, ἀπομύθευσης καὶ ἀναίρεσης τῆς θεωρίας τῶν δύο κόσμων, μιὰ ἰδιαίτερη θέση.

II

Σ' ἕνα κείμενο τοῦ *Λυκόφωτος τῶν εἰδώλων* ποὺ τιτλοφορεῖται: «Πῶς ὁ 'ἀληθινὸς κόσμος' ἔγινε τελικὰ μύθος. Ἱστορία μιᾶς πλάνης», ὁ Nietzsche ἀφηγεῖται στὴν πυκνή, ἀφοριστική του γλώσσα, τὴν ἱστορία τῆς γένεσης καὶ τῆς κατάργησης τῆς θεωρίας τῶν δύο κόσμων. Τὸ κείμενο ἔχει ὡς ἑξῆς:

1) Ὁ ἀληθινὸς κόσμος, ἐφικτὸς γιὰ τὸ σοφό, τὸν εὐσεβή, τὸν ἐνάρετο — ζεῖ στὸν κόσμο αὐτό, *εἶναι ὁ κόσμος αὐτός*.

(Ἡ πιὸ παλιὰ μορφὴ τῆς ἰδέας, σχετικὰ ἔξυπνη, ἁπλοϊκή, πειστική. Μεταγραφὴ τῆς πρότασης: «Ἐγώ, ὁ Πλάτωνας, *εἶμαι* ἡ ἀλήθεια»).

2) Ὁ ἀληθινὸς κόσμος, ἀνέφικτος πρὸς τὸ παρόν, ὅμως ὑποσχεμένος στὸ σοφό, τὸν εὐσεβή, τὸν ἐνάρετο «στὸν ἁμαρτωλὸ ποὺ μετανοεῖ»).

(Πρόοδος τῆς ἰδέας: γίνεται πιὸ λεπτή, πιὸ ὕπουλη, πιὸ ἀσύλληπτη — *γίνεται γυναίκα*, γίνεται χριστιανική...).

3) Ὁ ἀληθινὸς κόσμος, ἀνέφικτος, ἀναπόδεικτος, ἀνυπόσχετος, ὅμως σὰν ἀντικείμενο σκέψης παρηγοριά, ὑποχρέωση, ἐπιταγή.

(Ὁ ἀρχαῖος ἥλιος στὸ βάθος, μὰ μέσα ἀπὸ ἀχλὺ καὶ σκεπτικισμὸ ἡ ἰδέα ἐξαϋλώθηκε, ἔγινε ὠχρή, βόρεια, τῆς Καινιξβέργης).

4) Ὁ ἀληθινὸς κόσμος ἀνέφικτος; Πάντως δὲν κατακτήθηκε ποτέ. Καὶ

Schlechta II, 566). Πβ. Karl Marx: «Die Religion ist die allgemeine Theorie dieser Welt, ... ihre Logik in populärer Form» (ὅ.π. I, 488).

12. Wilhelm Dilthey, *Weltanschauung und Analyse des Menschen seit Renaissance und Reformation*. Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen 1970⁹, σ. 17.

σὰν ἀκατάκτητος ἐπίσης *ἄγνωστος*. Ἑπομένως μὴ παρηγορητικός, μὴ λυτρωτικός, μὴ ὑποχρεωτικός: σὲ τί θὰ μποροῦσε νὰ μᾶς ὑποχρεώσει κάτι τὸ ἄγνωστο;....

(Ξημέρωμα. Πρῶτο χασμουρητὸ τοῦ λόγου. Ἀλεκτοροφωνία τοῦ θετικισμοῦ).

5) Ὁ «ἀληθινὸς κόσμος» —μιὰ ἰδέα ποὺ δὲν χρησιμεύει πιὰ σὲ τίποτα, ποὺ δὲν ὑποχρεώνει πιά— μιὰ ἰδέα ἄχρηστη, περιττή, *κατὰ συνέπεια* μιὰ ἀναιρεμένη ἰδέα: ἂς τὴν καταργήσομε!

(Φωτεινὴ μέρα· πρωινό· ἐπιστροφὴ τῆς *κοινῆς λογικῆς* καὶ τῆς χαρᾶς. Ὁ Πλάτωνας κοκκινίζει ἀπὸ ντροπή. Ὅλα τὰ ἐλεύθερα πνεύματα κάνουν διαβολεμένο θόρυβο).

6) Τὸν ἀληθινὸ κόσμο τὸν καταργήσαμε. Ποιός κόσμος ἀπόμεινε; Μήπως ὁ φαινομενικός;... Καθόλου! *Μαζὶ μὲ τὸν ἀληθινὸ κόσμο καταργήσαμε καὶ τὸ φαινομενικό*!

(Μεσημέρι. Ἡ στιγμὴ τῆς πιὸ μικρῆς σκιᾶς. Τέλος τῆς πιὸ μεγάλης πλάνης. Ἀποκορύφωμα τῆς ἀνθρωπότητας. Incipit Zarathustra)[13].

Ἂς ἐπιχειρήσουμε ἕνα σύντομο ὑπομνηματισμὸ τοῦ κειμένου αὐτοῦ.

Σύμφωνα μὲ τὴ νιτσεϊκὴ ἑρμηνεία, ἡ ἱστορία τοῦ «ἀληθινοῦ κόσμου» ἐκτυλίσσεται στὸ χρονικὸ διάστημα ἀνάμεσα στὸν Πλάτωνα καὶ τὸν ἴδιο τὸν Nietzsche: Ὁ Πλάτωνας ἦταν ὁ ἐφευρέτης καὶ δημιουργός του, ὁ Ζαρατούστρας-Nietzsche ὁ ὑπονομευτὴς καὶ καταλυτής του. Ἡ θεωρία τῶν δύο κόσμων περνάει ἀπὸ μιὰ σειρὰ ἐξελικτικῶν σταδίων, ὥσπου τελικὰ ἀποκαλύπτεται ὡς ἡ «μεγαλύτερη πλάνη» στὴν ἱστορία τῆς ἀνθρωπότητας καὶ ἀναι-

---

13. Wie die «wahre Welt» endlich zur Fabel wurde. Geschichte eines Irrtums.

1) Die wahre Welt, erreichbar für den Weisen, den Frommen, den Tugendhaften, er lebt in ihr, *er ist sie*.

(Älteste Form der Idee, relativ klug, simpel, überzeugend. Umschreibung des Satzes «Ich, Plato, bin die Wahrheit»).

2) Die wahre Welt, unerreichbar für jetzt, aber versprochen für den Weisen, den Frommen, den Tugendhaften, «für den Sünder, der Busse tut»

(Fortschrift der Idee: sie wird feiner, verfänglicher, unfasslicher — *sie wird Weib*, sie wird christlich...).

3) Die wahre Welt, unerreichbar, unbeweisbar, unversprechbar, aber schon als gedacht ein Trost, eine Verpflichtung, ein Imperativ.

(Die alte Sonne im Grunde, aber durch Nebel und Skepsis hindurch; die Idee sublim geworden, bleich, nordisch, königsbergisch).

4) Die wahre Welt — unerreichbar? Jedenfalls unerreicht. Und als unerreicht auch *unbekannt*. Folglich auch nicht tröstend, erlösend, verpflichtend: wozu könnte uns etwas Unbekanntes verpflichten?...

(Grauer Morgen. Erstes Gähnen der Vernunft. Hahnenschrei des Positivismus).

5) Die «wahre Welt» —eine Idee, die zu nichts mehr nütz ist, nicht einmal mehr-

ρεῖται: τὴν *πλατωνικὴ* περίοδο θεμελίωσης, τὴ *χριστιανικὴ* ἀνασημασιοδότηση καὶ ἀπολυτοποίηση, τὴν *καντιανὴ* μεταγραφὴ σὲ ἠθικὴ καὶ τὴ *θετικιστικὴ* ἀμφισβήτηση καὶ ὑπονόμευση, ποὺ καταλήγει στὴν ταυτόχρονη κατάργηση τοῦ «ἀληθινοῦ» *καὶ* τοῦ «φαινομενικοῦ» κόσμου, πράγμα ποὺ ἔχει σὰν συνέπεια τὴν ἐπανάκτηση τῆς κοσμικότητας τοῦ κόσμου. Γιατὶ μὲ τὴν ἀπόληξη τῆς ἐξέλιξης αὐτῆς δὲν ὑπάρχει πιὰ οὔτε «ἀληθινὸς» οὔτε «φαινομενικὸς» κόσμος, ποὺ ἀλληλεξαρτῶνται καὶ καθορίζονται ἀμοιβαῖα, ἀλλὰ μονάχα *ὁ* ἕνας καὶ μοναδικὸς κόσμος στὴν πλήρη του κοσμικότητα.

Γιὰ τὸν Πλάτωνα, ὁ «ἀληθινὸς κόσμος» εἶναι ἀκόμη προσιτός, ἔστω καὶ σὰν προνόμιο μιᾶς μικρῆς ἀριστοκρατίας φιλοσόφων. Γιὰ τὸ χριστιανισμό, ἀντίθετα, εἶναι ἀπρόσιτος στὴν ἐπίγεια ὕπαρξη, ὅμως ὁ «ἐδῶ» ἀπρόσιτος χαρακτήρας του ἀντισταθμίζεται μὲ τὴν ὑπόσχεση κτήσης του στὸ ἐπέκεινα. Γιὰ τὸν Kant, ὁ «ἀληθινὸς κόσμος» δὲν εἶναι οὔτε προσιτὸς οὔτε ἀντικείμενο ὑπόσχεσης, ἀλλὰ μεταβάλλεται σὲ ἀφηρημένο ἠθικὸ νόμο ποὺ ὑποχρεώνει ἀπόλυτα. Μέσα ἀπὸ τὴν ἐξέλιξη αὐτή, ἡ πλατωνικὴ ἰδέα ὑφίσταται μιὰ προοδευτικὴ ἀπίσχνανση καὶ «ἀπο-πραγμάτωση», ποὺ ὁδηγεῖ στὴν ἄρνησή της. Γιατὶ στὸ ἀποκορύφωμα τῆς ἀπομάκρυνσής της ἀπὸ τὴν ἐμπειρικὴ πραγματικότητα, ἀρχίζει, κατὰ τὴν ἀντίληψη τοῦ Nietzsche, ἡ ἀντίστροφη κίνηση, δηλ. ἡ κάθοδος στὸν «ἐμ-πράγματο» κόσμο, ἡ κοσμικὴ «πύκνωση», ἡ «ἐν-σάρκωση» τῆς ἰδέας. Ἡ κατάργηση τοῦ διχασμοῦ ἢ διπλασιασμοῦ τοῦ κόσμου ἐκβάλλει στὴν ἐπανένωση καὶ συνδιαλλαγὴ τοῦ κόσμου μὲ τὸν ἑαυτό του. Ἡ ἀναίρεση τῆς θεωρίας τῶν δύο κόσμων εἶναι σὲ τελευταία ἀνάλυση ἀνάνηψη ἀπὸ μιὰν αὐταπάτη («Ent-täuschung»), ἄρση τῆς αὐτο-ἀλλοτρίωσης τοῦ ἀνθρώπου. Εἶναι ἔργο τοῦ παλιννοστοῦντος κοινοῦ νοῦ ποὺ ἀποκαθιστᾶ τὴν ἀμεσότητα τοῦ κόσμου. Ἐδῶ ἀρχίζει τὸ βασίλειο τοῦ Ζαρατούστρα.

---

verpflichtend— eine unnütz, eine überflüssig gewordene Idee, *folglich* eine widerlegte Idee: schaffen wir sie ab!.
(Heller Tag; Frühstück; Rückkehr des *bon sens* und der Heiterkeit; Schamröte Platos; Teufelslärm aller freien Geister).
6) Die wahre Welt haben wir abgeschafft: welche Welt blieb übrig? die scheinbare viel leicht?... Aber nein! *mit der wahren Welt haben wir auch die scheinbare abgeschafft!*
(Mittag; Augenblick des kürzesten Schattens; Ende des längsten Irrtums;
Höhepunkt der Menschheit; *Incipit Zaratustra*).
(*Götzen-Dämmerung. Schlechta* II, 963).
Πβ. τὸν ὑπομνηματισμὸ τοῦ νιτσεϊκοῦ κειμένου ἀπὸ τὸν Heidegger, in: *Nietzsche I* (Neske, Pfullingen 1961): «Nietzsches Umdrehung des Platonismus», σσ. 231-242. Πβ. ἐπίσης Karl Löwith, *Nietzsche et sa tentative de récupération du monde*, ὅ. π., σ. 55-57.
Ὁ Marx διατύπωσε ἀνάλογες μὲ τὸν Nietzsche ἰδέες: «Es ist also die *Aufgabe der Geschichte*, nachdem das *Jenseits der Wahrheit* verschwunden ist, die *Wahrheit des Diesseits* zu etablieren» (Zur *Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie*, ὅ.π., I, 489).

* * *

Ὁ Nietzsche ἐπέλεξε τὸν ἀρχαῖο ἀνατολίτη σοφὸ καὶ ἱδρυτὴ θρησκείας ὡς διαγγελέα τῆς διδασκαλίας του καὶ κήρυκα τοῦ «ἀντι-εὐαγγελίου» του. Μὲ τὴν ἐντολὴ αὐτή, ὁ Ζαρατούστρας ἔπρεπε νὰ ἐξαγοράσει τὴν παλιά του ἁμαρτία, νὰ ἀναιρέσει δηλ. τὸ δυϊσμὸ ποὺ ὁ ἴδιος ἔφερε στὸν κόσμο, προκαλώντας ἔτσι τὸ διχασμό του. Αὐτὸ τὸ «ἀνοσιούργημα εἰς βάρος τῆς γῆς» πρέπει τώρα νὰ ἐπανορθώσει ὁ Ζαρατούστρας, ἀποδίδοντας ξανὰ στὸν κόσμο τὴν κοσμικότητά του.

Ἔργο, λοιπόν, τοῦ Ζαρατούστρα ἦταν νὰ καταργήσει τὸν «πισώκοσμο» τῆς παράδοσης. Ὡστόσο, ἡ πραγματοποίηση τοῦ ἔργου αὐτοῦ δὲν ἦταν εὔκολο ἐγχείρημα, γιατὶ ἡ πίστη στὸν «πισώκοσμο» εἶναι βαθιὰ ριζωμένη στὰ θεμέλια τοῦ δυτικοῦ πολιτισμοῦ. Ἔτσι ἔπεσε θύμα τῆς σαγήνης καὶ τῆς ἀποπλανητικῆς μαγείας τοῦ «πισώκοσμου» κι ὁ ἴδιος ὁ Ζαρατούστρας-Nietzsche στὴν πρώτη περίοδο τῆς δημιουργίας του: ἡ *διονυσιακὴ* κοσμοερμηνεία τῆς «Γέννησης τῆς τραγωδίας» δὲν εἶναι στὸ βάθος παρὰ ἐπανέκδοση τοῦ παραδοσιακοῦ σχήματος οὐσία - φαινόμενο.

«Ἄλλοτε ἔρριξε κι ὁ Ζαρατούστρας τὴν τρέλλα του πέρα ἀπὸ τὸν ἄνθρωπο, ὅμοια μ' ὅλους τοὺς πισωκοσμικούς. Κάποιου πονεμένου καὶ βασανισμένου θεοῦ ἔργο μοῦ φάνηκε τότε ὁ κόσμος.

» Ὄνειρο καὶ ποίημα κάποιου θεοῦ μοῦ φάνηκε τότε ὁ κόσμος, πολύχρωμος καπνὸς στὰ μάτια ἑνὸς θεία ἀνικανοποίητου.

» Καλὸ καὶ κακὸ καὶ ἡδονὴ καὶ πόνος καὶ ἐγὼ καὶ σὺ — ὅλα ἦταν σὰν πολύχρωμος καπνός, μπροστὰ σὲ δημιουργικὰ μάτια. Ὁ δημιουργὸς θέλησε ν' ἀποστρέψει τὸ βλέμμα του ἀπ' τὸν ἑαυτό του — κι ἔτσι ἔφτιαξε τὸν κόσμο.

. . . . . .

» Τοῦτος ὁ κόσμος ὁ αἰώνια ἀτελής, μιᾶς αἰώνιας ἀντίφασης ὁμοίωμα κι ἀτελὴς εἰκόνα — μιὰ μεθυστικὴ ἡδονὴ τοῦ ἀτελοῦς δημιουργοῦ της: ἔτσι μοῦ φαινόταν τότε ὁ κόσμος.

» Κι ἐγώ, λοιπόν, κάποτε ἔρριξα τὴν τρέλλα μου πέρα ἀπὸ τὸν ἄνθρωπο, ὅμοια μ' ὅλους τοὺς πισωκοσμικούς»[14].

Μονάχα ἀφοῦ ὑπονομεύτηκε ἡ μεταφυσικὴ προϋπόθεση τοῦ «πισώκοσμου», δηλ. ἡ πίστη στὸ Θεό, μπόρεσε νὰ πραγματοποιηθεῖ τὸ ἔργο τοῦ Ζα-

---

14. «Einst warf auch Zarathustra seinen Wahn jenseits des Menschen, gleich allen Hinterweltlern. Eines leidenden und zerquälten Gottes Werk schien mir da die Welt.
»Traum schien mir da die Welt, und Dichtung eines Gottes; farbiger Rauch vor den Augen eines göttlich Unzufriednen.

ρατούστρα. Αὐτὸ συνέβη μὲ τὴ διαπίστωση καὶ διακήρυξη τοῦ *θανάτου τοῦ θεοῦ*. Ὁ θάνατος τοῦ θεοῦ εἶναι ἡ διάγνωση τῆς προϊούσας φθορᾶς τῆς χριστιανικῆς πίστης στὴ σύγχρονη συνείδηση. Πρόκειται ἐδῶ γιὰ ἕνα συγκλονιστικὸ γεγονὸς μὲ τεράστιες ἐπιπτώσεις, ποὺ ὅμως ἡ πλειονότητα τῶν ἀνθρώπων οὔτε κἂν ὑποψιάστηκε. Οἱ ἐπιπτώσεις αὐτὲς εἶναι ἡ *κατάρρευση τοῦ δυτικοῦ κοσμοειδώλου* καὶ ἡ *ἄνοδος τοῦ εὐρωπαϊκοῦ μηδενισμοῦ*. «Τὸ μεγαλύτερο γεγονὸς τῆς ἐποχῆς μας —ὅτι 'ὁ θεὸς πέθανε', ὅτι ἡ πίστη στὸ χριστιανικὸ θεὸ ἔγινε ἀπίστευτη— ἀρχίζει κιόλας νὰ ρίχνει τὶς πρῶτες του σκιὲς πάνω στὴν Εὐρώπη... Τὸ γεγονὸς αὐτὸ εἶναι ἀσύγκριτα μεγάλο, μακρινό, πέρα ἀπ' τὴν ἱκανότητα σύλληψης τῶν πολλῶν— ὥστε νἄχει κιόλας φτάσει ὡς αὐτοὺς ἔστω καὶ ἡ ἀναγγελία του»[15]. «Τοῦτο τὸ τερατῶδες γεγονὸς βρίσκεται ἀκόμα στὸ δρόμο καὶ πορεύεται, δὲν ἔφτασε ἀκόμα ὡς τ' αὐτιὰ τῶν ἀνθρώπων»[16].

Μὲ τὸ θάνατο τοῦ θεοῦ καταρρέει καὶ ὁ «πισώκοσμος». Ἔτσι ὁ Ζαρατούστρας-Nietzsche μπορεῖ τώρα νὰ διακηρύξει:

«Σᾶς ἐξορκίζω, ἀδέρφια μου, *μείνετε πιστοὶ στὴ γῆ* καὶ μὴν πιστεύετε σ' ἐκείνους, ποὺ σᾶς μιλοῦν γιὰ ὑπεργήινες ἐλπίδες. Φαρμάκι φέρνουν μαζί τους, εἴτε τὸ ξέρουν εἴτε ὄχι.

»Εἶναι καταφρονητὲς τῆς ζωῆς, ἑτοιμοθάνατοι καὶ φαρμακωμένοι οἱ ἴδιοι, κι ἡ γῆ τοὺς ἔχει μπουχτήσει· ἂς ἐξαφανιστοῦν λοιπόν!

»Ἄλλοτε ἦταν τὸ ἔγκλημα σὲ βάρος τοῦ θεοῦ τὸ πιὸ μεγάλο ἀνοσιούργημα. 'Αλλ' ὁ θεὸς πέθανε, καὶ μαζί του πέθαναν κι αὐτοὶ οἱ ἱερόσυλοι. Πιὸ

»Gut und Böse und Lust und Leid und Ich und Du — farbiger Rauch dünkte mich's vor schöpferischen Augen. Wegsehn wollte der Schöpfer von sich — da schuf er die Welt.

. . . . . .

»Diese Welt, die ewig unvollkommene, eines ewigen Widerspruches Abbild und unvollkommenes Abbild — eine trunkne Lust ihrem unvollkommnen Schöpfer— also dünkte mich einst die Welt.

»Also warf auch ich einst meinen Wahn jenseits des Menschen, gleich allen Hinterweltlern».

(*Also sprach Zarathustra*. Die Reden Zarathustras: Von den Hinterweltlern. In: *Schlechta* II, 297).

15. «Das grösste neuere Ereignis —dass 'Gott tot ist', dass der Glaube an den christlichen Gott unglaubwürdig geworden ist— beginnt bereits seine ersten Schatten über Europa zu werfen... Das Ereignis selbst ist viel zu gross, zu fern, zu abseits vom Fassungsvermögen vieler, als dass auch nur seine Kunde schon *angelangt* heissen dürfte» (*Die fröhliche Wissenschaft*. 5. Buch, § 343: «Was es mit unserer Heiterkeit auf sich hat». In: *Schlechta* II, 205).

16. «Dies ungeheure Ereignis ist noch unterwegs und wandert — es ist noch nicht bis zu den Ohren der Menschen gedrungen» (*Die fröhliche Wissenschaft*, 3. Buch, § 125: «Der tolle Mensch». In: *Schlechta* II, 127).

φοβερὸ εἶναι τώρα νὰ ἐγκληματήσεις σὲ βάρος τῆς γῆς καὶ νὰ βάλεις τὶς κρυφὲς βουλὲς τοῦ ἀνεξερεύνητου πιὸ ψηλὰ ἀπ᾽ τὸ νόημα τῆς γῆς»[17].

Καὶ πιὸ κάτω:

«Ἄρρωστοι κι ἑτοιμοθάνατοι ἦταν ἐκεῖνοι, ποὺ περιφρονοῦσαν σῶμα καὶ γῆ κι ἐφεῦραν τὰ οὐράνια[18].

»Ὁ κόσμος ἐκεῖνος εἶναι καλὰ κρυμμένος ἀπ᾽ τὰ μάτια τοῦ ἀνθρώπου, ὁ ἀπάνθρωπος ἐκεῖνος κόσμος, ἡ ἐρημιὰ τοῦ ἀνθρώπου ποὺ δὲν εἶναι παρὰ ἕνα οὐράνιο μηδέν»[19].

Ἔτσι, ὁ ἄνθρωπος σὰν κοσμικὸ ὂν δὲν εἶναι πιὰ ἕνα διφυές, δισυπόστατο-διχασμένο ὄν, ἀποτελούμενο ἀπὸ δυὸ ριζικὰ διαφορετικὰ συστατικά, σῶμα καὶ ψυχή. Γιατὶ ἡ ψυχὴ δὲν εἶναι παρὰ μιὰ σωματικὴ ἰδιότητα, καὶ θὰ πρέπει γι᾽ αὐτὸ νὰ ἐπιστραφεῖ στὸ σῶμα: ὁ ἄνθρωπος δὲν εἶναι παρὰ μιὰ *σωματικὴ ἑνότητα*.

«Σῶμα εἶμαι πέρα γιὰ πέρα, καὶ τίποτε ἄλλο· κι ἡ ψυχὴ δὲν εἶναι παρὰ μιὰ λέξη γιὰ κάτι σωματικό.

»Τὸ σῶμα εἶναι μιὰ μεγάλη λογική...

»Ὄργανο τοῦ σώματός σου εἶναι καὶ ἡ μικρὴ σου λογική, ἀδερφέ μου, ποὺ ὀνομάζεις 'πνεῦμα', ἕνα μικρὸ ἐργαλεῖο καὶ παιγνίδι τῆς μεγάλης σου λογικῆς»[20].

---

17. «Ich beschwöre euch, meine Brüder, *bleibt der Erde treu* und glaubt denen nicht, welche euch von überirdischen Hoffnungen reden! Giftmischer sind es, ob sie es wissen oder nicht.
»Verächter des Lebens sind es, Absterbende und selber Vergiftete, deren die Erde müde ist: so mögen sie dahinfahren!
»Einst war der Frevel an Gott der grösste Frevel, aber Gott starb, und damit starben auch diese Frevelhaften. An der Erde zu freveln ist jetzt das Furchtbarste und die Eingeweide des Unerforschlichen höher zu achten, als den Sinn der Erde!»
(*Also sprach Zarathustra*. Zarathustras Vorrede, 3. In: *Schlechta* II, 280).

18. «Kranke und Absterbende waren es, die verachteten Leib und Erde und erfanden das Himmlische» (ὅ.π. Die Reden Zarathustras: Von den Hinterweltlern. In: *Schlechta* II, 299).

19. «Aber 'jene Welt' ist gut verborgen vor dem Menschen, jene entmenschte unmenschliche Welt, die ein himmlisches Nichts ist» (ὅ.π. In: *Schlechta* II, 298].

20. «Leib bin ich ganz und gar, und nichts ausserdem; und Seele ist nur ein Wort für ein Etwas am Leibe.
»Der Leib ist eine grosse Vernunft...
»Werkzeug dienes Leibes ist auch deine kleine Vernunft, mein Bruder, die du 'Geist' nennst, ein kleines Werk- und Spielzeug deiner grossen Vernunft». (Ὅ.π. Von den Verächtern des Leibes. In: *Schlechta* II, 300).

«Τὸ δημιουργικὸ σῶμα ἔφτιαξε τὸ πνεῦμα σὰν χέρι τῆς βούλησής του»[21].

Ἡ ἑνοποιοῦσα ἀρχὴ στὸν ἄνθρωπο, τὸ *ἐγώ* του, εἶναι ταυτόσημο μὲ τὸ σῶμα του, δηλ. μὲ κάτι πρωταρχικὰ κοσμικό, ποὺ ὁ Ζαρατούστρας ἀποκαλεῖ *ταυτότητα* (das Selbst).

«Αὐτὸ τὸ ἐγὼ καὶ τοῦ ἐγὼ ἀντίφαση καὶ σύγχυση μιλάει μὲ τὸν πιὸ εἰλικρινὴ τρόπο γιὰ τὸ εἶναι του, αὐτὸ τὸ ἐγὼ ποὺ δημιουργεῖ, θέλει, ἀποτιμᾶ, ποὺ εἶναι τὸ μέτρο καὶ ἡ ἀξία τῶν πραγμάτων.

»Κι αὐτὸ τὸ εἰλικρινὲς εἶναι, τὸ ἐγώ, μιλάει γιὰ τὸ σῶμα, θέλει τὸ σῶμα, κι ὅταν ἀκόμα στιχουργεῖ κι ὀνειροπολεῖ καὶ πετάει μὲ σπασμένες φτεροῦγες»[22].

«Ἐργαλεῖα καὶ παιγνίδια εἶναι ἡ αἴσθηση καὶ τὸ πνεῦμα: πίσω τους βρίσκεται ἡ ταυτότητα. Ἡ ταυτότητα ψάχνει μὲ τὰ μάτια τῶν αἰσθήσεων, ἀκούει μὲ τ' αὐτιὰ τοῦ πνεύματος.

»Πάντα ἀκούει καὶ ψάχνει ἡ ταυτότητα: συγκρίνει, ἀναγκάζει, κατακτᾶ, καταστρέφει. Κυριαρχεῖ καὶ γίνεται καὶ τοῦ ἐγὼ κύριος.

»Πίσω ἀπὸ τὶς σκέψεις καὶ τὰ αἰσθήματά σου, ἀδερφέ μου, στέκεται ἕνας κραταιὸς κυρίαρχος, ἕνας ἄγνωστος σοφός, ποὺ ὀνομάζεται ταυτότητα. Κατοικεῖ στὸ σῶμά σου, εἶναι τὸ σῶμα σου»[23].

Αὐτὸ τὸ ἐν-σώματο ἐγὼ ἀνυψώνεται τώρα, μετὰ τὸ θάνατο τοῦ θεοῦ καὶ τὴν κατάρρευση τοῦ «πισώκοσμου», σὲ σημασιοδοτοῦσα ἀρχὴ τοῦ κόσμου:

«Μιὰ καινούργια περηφάνεια μὲ δίδαξε τὸ ἐγώ μου, ποὺ ἀνακοινώνω στοὺς ἀνθρώπους: νὰ μὴν κρύβουν τὸ κεφάλι στὴν ἄμμο τῶν οὐράνιων

---

21. «Der schaffende Leib schuf sich den Geist als eine Hand seines Willens» (Ὅ.π. In: *Schlechta* II, 301).

22. «Ja dies Ich und des Ichs Widerspruch und Wirrsal redet noch am redlichten von seinem Sein, dieses schaffende, wollende, wertende Ich, welches das Mass und der Wert der Dinge stist.

»Und dies redlichste Sein, das Ich — das redet vom Leibe, und es will noch den Leib, selbst wenn es dichtet und schwärmt und mit zerbrochnen Flügeln flattert». (Ὅ.π. Von den Hinterweltlern. In: *Schlechta* II, 298).

23. «Werk- und Spielzeuge sind Sinn und Geist: hinter ihnen liegt noch das Selbst. Das Selbst sucht auch mit den Augen der Sinne, es horcht auch mit den Ohren des Geistes.

»Immer horcht das Selbst und sucht: es vergleicht, bezwingt, erobert, zerstört. Es herrscht und ist auch des Ichs Beherrscher.

»Hinter deinen Gedanken und Gefühlen, mein Bruder, steht ein mächtiger Gebieter, ein unbekannter Weiser — der heisst Selbst. In deinem Leibe wohnt er, dein Leib ist er». (Ὅ.π. Von den Verächtern des Leibes. In: *Schlechta* II, 300).

πραγμάτων, ἀλλὰ νὰ τὸ κρατοῦν λεύτερο, ἕνα γήινο κεφάλι ποὺ δίνει νόημα στὴ γῆ»[24].

Ὁ θάνατος τοῦ θεοῦ καὶ ἡ κατάρρευση τοῦ «πισώκοσμου» ἐλευθερώνουν τὸν ἄνθρωπο ἀπὸ μιὰ δέσμια τοῦ παρελθόντος, στατικὴ στὴν ἀχρονικότητά της *ὑπερβατικότητα*, ποὺ ἴσχυε σὰν νομοθετοῦσα ἀρχὴ καὶ κανονιστικὸ μέγεθος τοῦ ἀνθρώπου. Ἔτσι, διανοίγεται τὸ *μέλλον* ὡς νέο, ἀνεξερεύνητο πεδίο τοῦ πραγματικοῦ στὴ δημιουργική του δραστηριότητα. Τὸ μέλλον γίνεται τώρα, σύμφωνα μὲ τὴν εὔστοχη διατύπωση τοῦ Jürgen Moltmann, τὸ «*νέο παράδειγμα τῆς ὑπερβατικότητας*»[25], μιᾶς ἐκκοσμικευμένης ὑπερβατικότητας ὅμως, ποὺ ἐμπεριέχει ὅλες τὶς κοσμικὲς δυνατότητες[26].

«Ἐμεῖς οἱ φιλόσοφοι καὶ τὰ 'ἐλεύθερα πνεύματα' αἰσθανόμαστε στὴν εἴδηση, πὼς 'ὁ παλιὸς θεὸς πέθανε', σὰν νὰ φωτιζόμαστε ἀπὸ μιὰ καινούργια χαραυγή. Ἡ καρδιά μας ξεχειλίζει ἀπὸ εὐγνωμοσύνη, ἔκπληξη, προαίσθηση, προσμονή. Ἐπιτέλους φαίνεται ξανὰ ἐλεύθερος ὁ ὁρίζοντας, κι ἂς μὴν εἶναι ἀκόμα φωτεινός, ἐπιτέλους μποροῦμε νὰ σαλπάρουμε καὶ πάλι μ' ὅλους τοὺς κινδύνους τοῦ ἀπόπλου. Κάθε τόλμη τῆς γνώσης ἐπιτρέπεται ξανά, ἡ θάλασσα, ἡ θάλασσά *μας*, προσμένει ξανὰ ἀνοιχτή· ἴσως δὲν ὑπῆρξε ποτὲ ὡς τώρα τόσο ἀνοιχτὴ θάλασσα»[27].

Κι ἀλλοῦ:

«Σ' ὅ,τι ἀφορᾶ τὸ *μέλλον*, ἀνοίγεται μπροστά μας γιὰ πρώτη φορὰ στὴν

---

24. «Einen neuen Stolz lehrte mich mein Ich, den lehre ich die Menschen: nicht mehr den Kopf in den Sand der himmlischen Dinge zu stecken, sondern frei ihn zu tragen, einen Erden-Kopf, der der Erde Sinn schafft!» (Ὅ.π. Von den Hinterweltlern. In: *Schlechta* II, 298).

25. Jürgen Moltmann, *Zukunft der Schöpfung. Gesammelte Aufsätze*. Chr. Kaiser Verlag, München 1977, σσ. 9-25: «Die Zukunft als neues Paradigma der Transzendenz».

26. «Zaratustra ist der 'erlösende Mensch der Zukunft' und Nietzsches ganze Philosophie ein 'Vorspiel' zu ihr. Kein griechischer Philosoph dachte so ausschliesslich im Horizonte der Zukunft» (Karl Löwith, *Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkehr des Gleichen*. W. Kohlhammer, Stuttgart 1956[1], σσ. 125).

27. «Wir Philosophen und 'freien Geister' fühlen uns bei der Nachricht, dass der 'alte Gott tot' ist, wie von einer neuen Morgenröte angestrahlt; unser Herz strömt dabei über von Dankbarkeit, Erstaunen, Ahnung, Erwartung — endlich erscheint uns der Horizont wieder frei, gesetzt selbst, dass er nicht hell ist, endlich dürfen unsere Schiffe wieder auslaufen, auf jede Gefahr hin auslaufen, jedes Wagnis des Erkennenden ist wieder erlaubt, das Meer, *unser* Meer liegt wieder offen da, vielleicht gab es noch niemals ein so 'ofines Meer'».
(*Die fröhliche Wissenschaft*, 5. Buch, § 343: «Was es mit unsrer Heiterkeit auf sich hat». In: *Schlechta* II, 206).

ἱστορία ἡ τεράστια προοπτικὴ πανανθρώπινων, οἰκουμενικῶν στόχων. Συνάμα ἔχομε συνείδηση τῶν δυνάμεων, χάρη στὶς ὁποῖες μποροῦμε μόνοι μας νὰ πάρομε στὰ χέρια μας τὸ νέο αὐτὸ ἔργο χωρὶς οἴηση καὶ χωρὶς νὰ χρειαζόμαστε ὑπερφυσικὴ ἀρωγή. Ὁποιαδήποτε κι ἂν εἶναι ἡ ἔκβαση τοῦ ἐγχειρήματός μας, ὁσοδήποτε κι ἂν ἔχομε ὑπερτιμήσει τὶς δυνάμεις μας, πάντως δὲν ὑπάρχει κανεὶς στὸν ὁποῖο νὰ δώσομε λόγο, ἐκτὸς ἀπὸ μᾶς τοὺς ἴδιους: ἡ ἀνθρωπότητα εἶναι πιὰ ἀπόλυτα ἐλεύθερη νὰ κάμει ὅ,τι θέλει»[28].

Αὐτὸν τὸν ἄθεο ἤ, πιὸ σωστά, ἀπαλλαγμένο ἀπὸ τὴν ἰδέα τοῦ θεοῦ κόσμο, ποὺ δὲν παραπέμπει σὲ τίποτε ἄλλο ἔξω καὶ πάνω ἀπὸ τὸν ἑαυτό του, τοῦ ὁποίου ἡ ἐνδοκοσμικότητα δὲν χρειάζεται καμιὰν ὑπερβατικὴ διάσταση, αὐτὴ τὴν κλειστὴ στὸν ἑαυτό της κοσμικὴ ὁλότητα καὶ πληρότητα, τῆς ὁποίας ὁ ἄνθρωπος εἶναι ταυτόχρονα δυνατότητα καὶ ἔκφραση, περιγράφει ὁ ὕστερος Nietzsche —στὴν ἐποχὴ τῆς «Βούλησης γιὰ δύναμη»— μὲ διονυσιακὴ ἔξαρση:

«Καὶ ξέρετε τί εἶναι *'ὁ κόσμος'* γιὰ μένα; Θέλετε νὰ σᾶς τὸν δείξω στὸν καθρέφτη μου; Ὁ κόσμος αὐτὸς εἶναι ἕνα τέρας δύναμης, χωρὶς ἀρχὴ καὶ τέλος, ἕνα σταθερό, σιδερένιο μέγεθος δύναμης, ποὺ δὲν μεγαλώνει οὔτε μικραίνει, ποὺ δὲν καταναλώνεται, ἀλλὰ μονάχα μεταβάλλεται, ἕνα ἀμετάβλητα μεγάλο ὅλο, ἕνα κεφάλαιο χωρὶς ἔξοδα καὶ ἀπώλειες, ἀλλὰ καὶ χωρὶς αὐξήσεις κι ἔσοδα. Περιβάλλεται ἀπ' τὸ 'μηδὲν' ποὺ εἶναι τὸ ὅριό του, δὲν ὑπόκειται στὴ διάλυση καὶ τὴ φθορά, δὲν εἶναι ἀπέραντα ἐκτεταμένος, ἀλλὰ σὰν ὁρισμένη δύναμη γεμίζει ἕναν ὁρισμένο χῶρο χωρὶς 'κενά'. Βρίσκεται σὰν δύναμη παντοῦ, σὰν συνδυασμὸς καὶ κύματα δυνάμεων συνάμα ἕνα καὶ πολλά, ποὺ ἐδῶ συσσωρεύεται κι ἀλλοῦ μειώνεται, μιὰ θάλασσα ἀπὸ ὁρμητικὲς καὶ θυελλώδεις δυνάμεις ποὺ αἰώνια μεταβάλλονται, αἰώνια ξαναγυρνοῦν σὲ τεράστιες περιόδους ἀνακύκλησης, σὲ μιὰ παλινδρομικὴ κίνηση διαμορφώσεων. Ἀπ' τὰ πιὸ ἁπλὰ ὁρμᾶ στὰ πολλαπλά, ἀπὸ τὸ ἤρεμο, στατικό, ψυχρό, στὸ πυρακτωμένο, ἄγριο, ἀντιφατικό, καὶ ὕστερα ξαναγυρνᾶ ἀπὸ τὴν πληρότητα στὴν ἁπλότητα, ἀπ' τὸ παιγνίδι τῶν ἀντιφάσεων

---

28. «In Hinsicht auf die *Zukunft* erschliesst sich uns zum ersten Male in der Geschichte der ungeheure Weitblick menschlich-ökumenischer, die ganze bewohnte Erde umspannender Ziele. Zugleich fühlen wir uns der Kräfte bewusst, diese neue Aufgabe ohne Anmassung selber in die Hand nehmen zu dürfen, ohne übernatürlicher Beistände zu bedürfen; ja, möge unser Unternehmen ausfallen, wie es wolle, mögen wir unsere Kräfte überschätzt haben, jedenfalls gibt es niemanden, dem wir Rechenschaft schuldeten als uns selbst: die Menschheit kann von nun an durchaus mit sich anfangen, was sie will». (*Menschliches, Allzumenschliches*. 2. Band, § 179. In: *Schlechta* I, 807-808).

πίσω στὴ χαρὰ τῆς ἁρμονίας, σὲ μιὰν αὐτοκατάφαση τῆς ἰσότητας τῶν τροχιῶν καὶ τῶν περιόδων του, αὐτοευλογούμενος σὰν αὐτὸ ποὺ πρέπει αἰώνια νὰ ξανάρθει, σὰν γίγνεσθαι ποὺ δὲν γνωρίζει τὸν κορεσμό, τὴ ναυτία, τὴν κόπωση. Αὐτὸς εἶναι ὁ *διονυσιακὸς* κόσμος μου τῆς αἰώνιας αὐτοδημιουργίας καὶ τῆς αἰώνιας αὐτοκαταστροφῆς, ὁ μυστηριακὸς κόσμος τῆς διπλῆς ἡδονῆς, ὁ κόσμος μου 'πέραν τοῦ καλοῦ καὶ τοῦ κακοῦ', ἕνας κόσμος χωρὶς σκοπό, ἂν στὴν εὐτυχία τοῦ κύκλου δὲν ὑπάρχει σκοπός, χωρὶς βούληση, ἂν τὸ δαχτυλίδι δὲν θέλει τὸν ἑαυτό του. Θέλετε ἕνα *ὄνομα* γιὰ τοῦτο τὸν κόσμο; Μιὰ *λύση* γιὰ ὅλα τὰ αἰνίγματά του; Ἕνα *φῶς* γιὰ σᾶς τοὺς πιὸ ἀπόκρυφους, τοὺς πιὸ δυνατούς, τοὺς πιὸ ἀτρόμητους, τοὺς πιὸ μεσονύχτιους; *Ὁ κόσμος αὐτὸς εἶναι ἡ βούληση γιὰ δύναμη καὶ τίποτε ἄλλο!* Καὶ σεῖς οἱ ἴδιοι εἶστε αὐτὴ ἡ βούληση γιὰ δύναμη — καὶ τίποτε ἄλλο!»[29].

---

29. Ἡ ἑλληνικὴ ἀπόδοση δὲν μπορεῖ νὰ δώσει παρὰ μιὰν ἀμυδρὴ μονάχα εἰκόνα τοῦ γερμανικοῦ κειμένου, ἑνὸς ἀπὸ τὰ πιὸ δυσμετάφραστα τοῦ νιτσεϊκοῦ ἔργου, ποὺ χαρακτηρίζουν νοηματικὴ πληθωρικότητα, ἀσθμαίνων ρυθμὸς καὶ ἐλλειπτικὴ ἔκφραση σὲ μιὰν ὀργανικὴ σύζευξη:

«Und wisst ihr auch, was mir 'die Welt' ist? Soll ich sie euch in meinem Spiegel zeigen? Diese Welt: ein Ungeheuer von Kraft, ohne Anfang, ohne Ende, eine feste, eherne Grösse von Kraft, welche nicht grösser, nicht kleiner wird, die sich nicht verbraucht, sondern nur verwandelt, als Ganzes unveränderlich gross, ein Haushalt ohne Ausgaben und Einbussen, aber ebenso ohne Zuwachs, ohne Einnahmen, vom 'Nichts' umschlossen als von seiner Grenze, nichts Verschwimmendes, Verschwendetes, nichts Unendlich-Ausgedehntes, sondern als bestimmte Kraft einem bestimmten Raum eingelegt, und nicht einem Raume, der irgendwo 'leer' wäre, vielmehr als Kraft überall, als Spiel von Kräften und Kraftwellen zugleich Eins und Vieles, hier sich häufend und zugleich dort sich mindernd, ein Meer in sich selber stürmender und flutender Kräfte, ewig sich wandelnd, ewig zurücklaufend, mit ungeheuren Jahren der Wiederkehr, mit einer Ebbe und Flut seiner Gestaltungen, aus den einfachsten in die vielfältigsten hinaustreibend, aus dem Stillsten, Starrsten, Kältesten hinaus in das Glühendste, Wildeste, Sich-selber-Widersprechendste, und dann wieder aus der Fülle heimkehrend zum Einfachen, aus dem Spiel der Widersprüche zurück bis zur Lust des Einklangs, sich selber bejahend noch in dieser Gleichheit seiner Bahnen und Jahre, sich selber segnend als das, was ewig widerkommen muss, als ein Werden, das kein Sattwerden, keinen Überdruss, keine Müdigkeit kennt-: diese meine *dionysische* Welt des Ewig-sich-selber-Schaffens, des Ewig-sich-selber-Zerstörens, diese Geheimnis-Welt der doppelten Wollüste, dies mein 'Jenseits von Gut und Böse', ohne Ziel, wenn nicht im Glück des Kreises ein Ziel liegt, ohne Willen, wenn nicht ein Ring zu sich selber guten Willen hat—wollt ihr einen *Namen* für diese Welt? Eine *Lösung* für alle ihre Rätsel? Ein *Licht* auch für euch, ihr Verborgensten, Stärksten, Unerschrockensten, Mitternächtlichsten? — *Diese Welt ist der Wille zur Macht - und nichts ausserdem!* Und auch ihr selber seid dieser Wille zur Macht - und nichts ausserdem!» In: *Schlechta* III, 916-917).

Τὸ κείμενο αὐτὸ ἔχει σὰν κύριο πόλο ἀναφορᾶς τὴν ἰδέα τῆς βούλησης γιὰ δύναμη.

Ἐδῶ βρίσκει ἡ νιτσεϊκὴ κοσμοερμηνεία, σὲ μιὰ περισσότερο ποιητικὴ γλώσσα παρὰ ἀφηρημένη ὁρολογία, τὴν πληρέστερη καὶ ἐπιγραμματικότερη διατύπωσή της. Ὁ κόσμος αὐτός, ποὺ συλλαμβάνεται σὰν μιὰ αἰώνια, ἀνώλεθρη δύναμη, δὲν προεκτείνεται σὲ κάτι ἀ-κοσμικὸ πάνω ἀπὸ τὸν ἑαυτό του: ὅλα εἶναι κοσμικὴ οὐσία, δὲν ὑπάρχει τίποτε πάνω καὶ ἔξω ἀπὸ τὸν κόσμο, ποὺ εἶναι ἡ ὁλότητα καὶ πληρότητα, ἡ ἑνότητα καὶ μοναδικότητα τοῦ εἶναι[30].

Ὑπάρχει μιὰ πρώτη γραφὴ τοῦ ἴδιου κειμένου, ποὺ διαφέρει ἀπὸ τὴ δεύτερη ἀπὸ τὸ σημεῖο: «wenn nicht ein Ring». Ἡ παραλλαγὴ αὐτή, ποὺ διαρθρώνεται γύρω ἀπὸ τὴν ἰδέα τῆς αἰώνιας ἀνακύκλησης, ἔχει ὡς ἑξῆς:

«...wenn nicht ein Ring guten Willens ist, auf eigner alter Bahn sich immer um sich und nur um sich zu drehen: diese *meine* Welt,— wer ist hell genug dazu, sie zu schauen, ohne sich Blindheit zu wünschen? Stark genug, diesem Spiegel seine Seele entgegen zu halten? Seinen egnen Spiegel dem Dionysos-Spiegel? Seine eigne Lösung dem Dionysos-Rätsel? Und wer das vermöchte, müsste er dann nicht noch mehr tun? Dem 'Ring der Ringe' *sich selber* anverloben? Mit dem Gelöbnis der eignen *Wiederkunft*? Mit dem Ringe der ewigen Selbst-Segnung, Selbst-Bejahung? Mit dem Willen zum Wieder-und-noch-ein-Mal-Wollen? Zum Zurück-Wollen aller Dinge, die je gewesen sind? Zum Hinaus-Wollen zu allem, was je sein muss? Wisst ihr nun, was *die Welt* ist? Und was *ich*, will, wenn ich *diese* Welt- will?» (Karl Löwith, *Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkehr des Gleichen*, σσ. 95-98. Τοῦ ἴδιου, *Nietzsche et sa tentative de récupération du monde*, ὅ.π., σσ. 57-63).

Ἡ νιτσεϊκὴ «κοσμολογία» διατυπώνεται λακωνικότερα καὶ «νηφαλιότερα» στὸ ἀκόλουθο κείμενο:

«*Die neue Welt-Konzeption.* — Die Welt besteht; sie ist nichts, was wird, nichts, Was vergeht. Oder vielmehr: sie wird, sie vergeht, aber sie hat nie angefangen zu werden und nie aufgehört zu vergehn — sie *erhält* sich in beidem... Sie lebt von sich selber: ihre Exkremente sind ihre Nahrung» (In: *Schlechta* III, 703).

Οἱ νιτσεϊκὲς αὐτὲς ἰδέες φαίνονται σὰν ἐπανέκδοση τῶν κοσμολογικῶν ἀντιλήψεων τοῦ Ἀναξαγόρα :

«Τὸ δὲ γίνεσθαι καὶ ἀπόλλυσθαι οὐκ ὀρθῶς νομίζουσιν οἱ Ἕλληνες· οὐδὲν γὰρ χρῆμα γίνεται οὐδὲ ἀπόλλυται, ἀλλ' ἀπὸ ἐόντων χρημάτων συμμίσγεταί τε καὶ διακρίνεται. Καὶ οὕτως ἂν ὀρθῶς καλοῖεν τό τε γίνεσθαι συμμίσγεσθαι καὶ τὸ ἀπόλλυσθαι διακρίνεσθαι» (Ἀπ. 17).

30. Πβ. Karl Löwith: «Als das Ganze des Seienden ist die Welt immer schon vollständig und vollkommen selbständig und die Voraussetzung auch aller unselbständigen Existenzen... Aus sich selbst bewegt und bestehend ist nur die Naturwelt. Wie weit immer es dem Menschen gelingen mag, sich die Natur durch Bearbeitung anzueignen und seine Herrschaft über sie auszudehnen, sie wird niemals zu unserer Umwelt, sie bleibt immer sie selbst, so wie in Heideggers ontologischer Rede das 'Sein' sich darin erweist, dass es 'es selbst' ist. Von dieser Welt, die nicht eine Welt unter andern und keine blosse 'Idee' (Kant) oder ein 'Horizont' (Husserl) und 'Entwurf' (Heidegger) ist, sondern die eine und ganze wirkliche Welt, liesse sich sagen, was die Theologie in ihren Gottesbeweisen von Gott gesagt hat: dass über sie hinaus nichts noch Grösseres denkbar ist. Sie braucht aber auch gar nicht als existierend bewiesen zu werden, denn sie weist sich alltäglich und fortwährend selber aus, obwohl wir

Ἔτσι, αἴρεται ἡ ἀλλοτρίωση καὶ ὁ ἐξανδραποδισμὸς τοῦ κόσμου ποὺ προξένησαν ἡ μεταφυσικὴ καὶ ἡ θρησκεία, καὶ ἡ δημιουργικὴ κοσμικὴ δύναμη, ποὺ εἶχε προβληθεῖ στὸ ἐπέκεινα σὲ μιὰν ἐξωκοσμικὴ ὑποστασίωση, ἀποδίδεται ξανὰ στὸν κόσμο. Σ' ἕνα ἐγχείρημα ριζικῆς ἀναγωγῆς τῶν πάντων σὲ ἐνδοκοσμικὲς διαστάσεις, ὁ Nietzsche «ἐκκοσμικεύει» τὴν ὁλότητα τοῦ εἶναι: τὴν ἀντικειμενική, φυσικὴ πραγματικότητα, τὸν ἄνθρωπο, τὸ θεό. Σ' ὅ,τι ἀφορᾶ τὸ θεό, ποὺ ἡ μακριὰ ὀντο-θεολογικὴ παράδοση κατανόησε πάντα ὡς ὑπερκοσμικὴ ἀρχή, συντελεῖται ἐδῶ μιὰ περίεργη λογικο-ὀντολογικὴ ἀντιστροφή: *ὁ θεὸς δὲν εἶναι πιὰ ὑποκείμενο, ἀλλὰ κατηγορούμενο*, δηλ. χαρακτήρας καὶ ἰδιότητα τοῦ κόσμου. Ὁ Karl Löwith, ὑπομνηματίζοντας τὶς ἰδέες τοῦ Nietzsche, παρατηρεῖ στὴ συνάρτηση αὐτή: «Τὸ θεῖο ὡς κατηγορούμενο τῆς ὁλότητας καὶ πληρότητας τοῦ κόσμου, δὲν εἶναι ἕνας προσωπικὸς θεὸς πάνω καὶ ἔξω ἀπὸ τὸν κόσμο, οὔτε ὁ ἄνθρωπος ἕνα μοναδικό, ὑπερκοσμικοῦ χαρακτήρα ὁμοίωμα τοῦ θεοῦ, ἀλλ' ἀντίθετα, ὅπως κάθε ζωντανὸ ὄν, ἕνα κοσμικὸ ὄν, μέσα ἀπὸ τὸ ὁποῖο καὶ χάρη στὸ ὁποῖο ἐκφράζεται ὁ κόσμος»[31].

Ἀλλ' αὐτὴ ἡ *ἐκκοσμίκευση τοῦ θεοῦ* εἶναι συνάμα *θεοποίηση τοῦ κόσμου*, γιατὶ οἱ θεῖες ἰδιότητες ἀποδίδονται τώρα στὸν κόσμο. Ἡ θεμελιακὴ νιτσεϊκὴ ἔννοια τῆς «βούλησης γιὰ δύναμη» (Wille zur Macht) συνοψίζει τὸ διπλὸ αὐτὸ ἐγχείρημα τῆς ἐκκοσμίκευσης τοῦ θεοῦ καὶ τῆς θεοποίησης τοῦ κόσμου: «Αὐτὸς ὁ κόσμος εἶναι ἡ βούληση γιὰ δύναμη, καὶ τίποτε ἄλλο!»[32]. Μὲ τὴν ἑρμηνεία τοῦ κόσμου ὡς «βούλησης γιὰ δύναμη», ὁ Nietzsche ἀναλαμβάνει τὸ τολμηρὸ ἔργο νὰ συνδιαλλάξει καὶ νὰ ἐπανενώσει τὶς δυὸ μορφὲς ὕπαρξης τοῦ πραγματικοῦ, *τὸ εἶναι καὶ τὸ γίγνεσθαι*, ποὺ ἡ προσωκρατικὴ σκέψη ἀνακάλυψε καὶ ἐπέβαλε ὡς ἔννοιες, ἔκτοτε ὅμως ὁλόκληρη ἡ δυτικὴ παράδοση διέκρινε ριζικὰ κι ἀντιπαράθεσε ὡς ἀσυμφιλίωτες ἀντιθέσεις: «Ἡ ὕψιστη βούληση γιὰ δύναμη εἶναι νὰ δοθεῖ στὸ γίγνεσθαι ὁ χαρακτήρας τοῦ εἶναι»[33]. Κάτω ἀπὸ τὴν ὀπτικὴ γωνία τοῦ ἐγχειρήματος αὐτοῦ

---

von unserer Weltgemässheit zumeist so wenig wissen wie die Zugvögel, die sich auf ihrem Flug am Stand der Sonne orientieren. Wir können keinen Augenblick existieren ohne die Welt, aber diese kann auch ohne uns sein. Man kann sich auch keinen Zustand *vor* der Welt oder *nach* ihr vorstellen, sondern nur eine Zustandsänderung innerhalb einer schon immer bestehenden Welt, es sei denn, man postulierte ein absolut nichtiges Nichts, aus dem nichts hervorgehen kann und das auch noch ein Nichts an Welt sein würde» (*Sämtliche Schriften*, Bd. I, 460-461).

31. «Als ein Prädikat des ganzen und darum vollkommenen Kosmos ist das Göttliche kein persönlicher Gott über und ausser der Welt und der Mensch kein einzigartiges, weil gleichfalls überweltliches Ebenbild Gottes, sondern wie jedes lebendige Wesen ein Weltwesen, durch das die Welt zur Sprache kommt». (Ἔ.ἀ. σσ. 461).

32. *Schlechta* III, 917.

33. «Dem Werden den Charakter des Seins *aufzuprägen* — das ist der *höchste Wille*

κατανοοῦνται καλύτερα οἱ δυὸ ἄλλες βασικὲς ἰδέες τοῦ Nietzsche — ποὺ ὑποδηλώνουν, ἄλλωστε, μιὰ ἐπικίνδυνη τάση *ἐπαναμυθοποίησης τοῦ κόσμου*—: ἡ *αἰώνια ἀνακύκληση τοῦ ὁμοίου* (ewige Wiederkehr des Gleichen) καὶ ἡ *ἀγάπη τοῦ πεπρωμένου* (amor fati). «Ὅτι ὅλα ξαναγυρνοῦν, εἶναι ἡ μέγιστη προσέγγιση τοῦ κόσμου τοῦ γίγνεσθαι καὶ τοῦ κόσμου τοῦ εἶναι — ἀποκορύφωμα τῆς θέασης»[34]. Ξαναβρίσκομε ἐδῶ, σὲ νιτσεϊκὴ ἀναδιατύπωση, τὶς ἀρχαῖες ἐνοράσεις τοῦ Ἡρακλείτου, ποὺ εἶχε ἐπικαλύψει ἡ πλατωνικοχριστιανικὴ θεωρία τῶν δύο κόσμων[35].

* * *

Τὸ ἐγχείρημα ἐπανάκτησης τοῦ κόσμου εἶναι στὸ κέντρο τῆς νιτσεϊκῆς φιλοσοφίας, ἀποτελεῖ τὴ θεμελιακή της ἰδέα καὶ τὸν κύριο στόχο της. Ἡ *ἀρνητική* του ἔκφραση εἶναι ἡ διακήρυξη τοῦ θανάτου τοῦ θεοῦ καὶ ἡ προαγγελία τοῦ εὐρωπαϊκοῦ μηδενισμοῦ, ἡ *θετική* του ἔκφραση ἡ ἰδέα τῆς «βούλησης γιὰ δύναμη», ποὺ διαφοροποιεῖται κι ἀποκτᾶ συγκεκριμένη μορφὴ στὶς ἔννοιες τοῦ «ὑπεράνθρωπου», τῆς «αἰώνιας ἀνακύκλησης» καὶ τῆς «ἀγάπης τοῦ πεπρωμένου». Ἡ ἀρνητικὴ ὄψη τοῦ ἐγχειρήματος αὐτοῦ στρέφεται πρὸς τὸ *παρελθόν*· ἔχει σὰν θέμα τὴν παραδοσιακὴ κοσμοερμηνεία καὶ ἀποβλέπει στὴν *ἀπο-δόμησή* της, στὴ χαϊντεγκεριανὴ σημασία τοῦ ὅρου (Destruktion)[36], δηλ. στὴν καταλυτικὴ τῆς ἰδεαλιστικῆς ἀλλοτρίωσης ἀπομύθευση τῆς παράδοσης. Ἡ θετική του ὄψη, ἀντίθετα, ἔχει σὰν στόχο τὴν ἀπελευθέρωση τοῦ *μέλλοντος* στὴν πληρότητα τοῦ πραγματικοῦ δυναμικοῦ του, καὶ παρουσιάζεται ὡς *οἰκοδόμηση* τοῦ νέου κοσμοειδώλου: ἡ «βούληση γιὰ δύναμη» τείνει στὴν ἐνεργοποίηση καὶ προαγωγὴ στὴν ὕπαρξη τῶν

---

zur Macht» (In: *Schlechta* III, 895).

34. «*Dass alles wiederkehrt*, ist die extremste *Annäherung einer Welt des Werdens an die des Seins - Gipfel der Betrachtung*» (Ibid).

35. «Vielleicht, dass man einige Jahrhunderte später urteilen wird, dass alles deutsche Philosophieren darin seine eigentliche Würde habe, ein schrittweises Wiedergewinnen des antiken Bodens zu sein, und dass jeder Anspruch auf 'Originalität' kleinlich und lächerlich klinge im Verhältnis zu jenem höheren Anspruch der Deutschen, das Band, das zerrissen schien, neu gebunden zu haben, das Band mit den Griechen, dem bisher höchst gearteten Typus 'Mensch'. Wir nähern uns heute allen jenen grundsätzlichen Formen der Weltauslegung wieder, welche der griechische Geist in Anaximander, Heraklit, Parmenides, Empedokles, Demokrit und Anaxagoras erfunden hat, — wir werden von Tag zu Tag *griechischer*, zuerst, wie billig, in Begriffen und Wertschätzungen, gleichsam als gräzisierende Gespenster: aber dereinst hoffentlich auch mit unserem *Leibe!* Hierin liegt (und lag von jeher) meine Hoffnung für das deutsche Wesen!» (In: *Schlechta* III, 465).

36. Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, § 6, 19-27: «Die Aufgabe einer Destruktion der Geschichte der Ontologie».

δυνατοτήτων τοῦ κόσμου, τῶν ὁποίων ἡ ἀνώτερη καὶ εὐγενέστερη εἶναι ὁ «ὑπεράνθρωπος».

Μὲ τὴ θεωρία αὐτὴ τῆς ἐπανάκτησης καὶ ἐπανακατάφασης τοῦ κόσμου, ἡ ὀξυδέρκεια τοῦ Nietzsche συνέλαβε στὸ ἀληθινό του διαμέτρημα καὶ ἑρμήνευσε εὔστοχα τὸ φαινόμενο τῆς προϊούσας *ἐκκοσμίκευσης* (Säkularisierungsprozess)[37], ποὺ προκάλεσε ἡ ἀναπτυσσόμενη ἐπιστήμη καὶ τεχνικὴ τοῦ 19ου αἰώνα. Ἡ ἐκκοσμίκευση αὐτὴ εἶχε σὰν συνέπεια τὴν ἐπανερμηνεία τῆς *ἱστορίας* καί, σὲ στενὴ συνάρτηση μαζί της, τὴν ἀναδιατύπωση τοῦ προβλήματος τοῦ *νοήματος* τῆς κοσμικῆς καὶ τῆς ἀνθρώπινης πραγματικότητας. Σύμφωνα μὲ τὴ νέα ἀντίληψη, ποὺ προέκυψε ἀπὸ τὸ λογοκρατικὸ κοσμοείδωλο τῆς νεώτερης ἐπιστήμης, ἡ ἱστορία δὲν εἶναι πλέον ἕνα τυχαῖο, ἀνεξάρτητο ἀπὸ τὴν ἀνθρώπινη βούληση «σύμβαμα», μοίρα καὶ πεπρωμένο, ἀλλὰ ἕνα ἠθελημένο προϊὸν τῆς ἀνθρώπινης πράξης[38]. Μέσα ἀπὸ τὴν «τιθάσσευση» αὐτὴ τῆς ἱστορίας ἐκφράζεται ὁ προμηθεϊσμὸς τοῦ σύγχρονου ἀνθρώπου. Σ' ὅ,τι ἀφορᾶ τὸ πρόβλημα τοῦ νοήματος, συντελέστηκε στὸ σημεῖο αὐτὸ μιὰ ἐπαναστατικὴ ἀντιστροφή. Μετὰ τὴν ἀπαξίωση τοῦ ἐπέκεινα, ποὺ ἀποκάλυψε τὴν ἀνθρώπινη ζωὴ καὶ τὸν κόσμο στὴν ὁλότητά του ὡς φαινόμενα στερημένα σημασίας, οὐσιωδῶς ἀ-σήμαντα[39], τὸ πρόβλημα αὐτὸ δὲν τίθεται πλέον ὡς ἀποκρυπτογράφηση ἑνὸς ἐκ τῶν προτέρων δοσμένου νοήματος,

---

37. Ὁ ὅρος «ἐκκοσμίκευση», ποὺ χρησιμοποιήθηκε ὡς τώρα μὲ τὴ σημασία τῆς ἐπανάκτησης καὶ κατάφασης τῆς κοσμικότητας τοῦ κόσμου (Verweltlichung), ἀποδίδει ἐδῶ τὸν ὅρο *Säkularisierung* (λατ. saecularisatio, γαλ.sécularisation, ἀγγλ. secularization), ποὺ σημαίνει τὴ μεταμόρφωση τῶν θρησκευτικῶν ἀξιῶν σὲ «κοσμικὲς» ἀξίες. Πρόκειται γιὰ τὸ γενικότερο ἱστορικὸ φαινόμενο τοῦ θρησκευτικοῦ ἀποχρωματισμοῦ τῶν πολιτιστικῶν ἀξιῶν, γιὰ τὴν ἀνάπτυξη τῆς νεώτερης κοινωνίας ἐν ἀπουσίᾳ τῆς θρησκείας, μὲ ἄλλα λόγια γιὰ τὴ χειραφέτηση τοῦ νεώτερου ἀνθρώπου ἀπὸ τὶς παραδοσιακὲς θρησκευτικὲς ἀξίες. Ἡ ἐξέλιξη αὐτὴ συντελεῖται κατὰ κύριο λόγο στὸν 19ο αἰώνα. Γιὰ τὴ σημασία τοῦ ὅρου καὶ τὸ πολιτιστικὸ φαινόμενο ποὺ χαρακτηρίζει πβ. Hermann Lübbe, *Säkularisierung. Geschichte eines ideenpolitischen Begriffs*. Verlag Karl Alber (Alber - Broschur Rechts- und Sozialwissenschaft), Freiburg/München 1975[1]. Ἐλλείψει ἱκανοποιητικότερης λύσης, προσφεύγω κατ' ἀνάγκη στὴ χρήση τοῦ ἴδιου ὅρου —ἐκκοσμίκευση— γιὰ τὴν ἀπόδοση τῶν ἐννοιῶν Verweltlichung καὶ Säkularisierung ποὺ, παρὰ τὴν προφανή τους συγγένεια, ἔχουν ὡστόσο διαφορετικὸ περιεχόμενο.

38. «Dem Menschen die Zukunft des Menschen als seinen *Willen*, als abhängig von einem Menschenwillen zu lehren und grosse Wagnisse und Gesamt-Versuche von Zucht und Züchtung vorzubereiten, um damit jener schauerlichen Herrschaft des Unsinns und Zufalls, die bisher 'Geschichte' hiess, ein Ende zu machen» (*Jenseits von Gut und Böse*, § 203. In: *Schlechta* II, 661).

39. «Gegenüber der Welt im Grossen und Ganzen verliert aber die Frage nach dem Sinn im Sinn eines 'Wozu' oder Zweckes ihren Sinn, denn das immer gegenwärtige Ganze des von Natur aus Seienden, welches wir Welt nennen, kann nicht noch zu etwas anderem ausser ihm und in Zukunft da sein» (Karl Löwith, *Sämtliche Schriften*, Bd. I, 460).

δηλ. σὰν ἑρμηνεία καὶ προσοικείωση ἑνὸς προϋπάρχοντος νοήματος ποὺ νομοθέτησε μιὰ ὑπερβατικὴ ἀρχή, ἀλλ' ὡς *σημασιοδότηση* καὶ *ἐπινόηση νοήματος*, ἔργο καθαρὰ ἀνθρώπινο: τὸ νόημα τοῦ κόσμου καὶ τῆς ἀνθρώπινης ὕπαρξης εἶναι στὸ ἑξῆς δημιουργικὴ πράξη τῆς ἀνθρώπινης ἐλευθερίας, κατ' ἐξοχὴν σημασιοδοτούσας ἀρχῆς[40].

Ἡ φιλοσοφία τοῦ Nietzsche πηγαίνει ὡς τὶς ἔσχατες συνέπειες τῆς *ἀπομάγευσης τοῦ κόσμου* (Entzauberung der Welt), ποὺ κατὰ τὸν Max Weber[41] προκάλεσε ἡ δυτικὴ λογικότητα, ὑπονομεύοντας ἔτσι τὸ κοσμοείδωλο τῆς μεταφυσικο-θρησκευτικῆς παράδοσης. Ἐδῶ ἔγκειται ἡ ἰδιαίτερη συμβολὴ τοῦ νιτσεϊκοῦ ἔργου στὴν αὐτοκατανόηση τοῦ σημερινοῦ ἀνθρώπου.

NIETZSCHE UND DIE VERWELTLICHUNG DER WELT

Zusammenfassung

Unter *Verweltlichung der Welt* verstehe ich jenen geistig-weltanschaulichen Entwicklungsprozess, der die *Immanentisierung der Welt* hervorgebracht hat, d.h. die Wiederentdeckung und -bejaghung ihrer innerweltlichen Wirklichkeit. Im ersten Teil des vorliegenden Aufsatzes wird versucht, den theoretischen Rahmen und den geschichtlichen Hintergrund dieser Problemstellung zu umreissen; der zweite Teil geht der Frage nach: welches war Nietzsches Beitrag zu diesem weltanschaulichen Ereignis?

Wir können in der Geistesgeschichte unseres Kulturkreises seit der Antike hinsichtlich der Weltauslegung drei Entwicklungsstufen untersecheiden:

1. Die ursprüngliche *Bejahung der Welt* in deren innerweltlicher Wirklichkeit, die von der ionischen Philosophie verkündet wurde.
2. Die sogenannte *Verdoppelung der Welt*, die die platonisch-christliche Weltauslegung darstellt und die letzten Endes auf eine *Weltverneinung* hinausläuft, und
3. Die *Wiederbejahung und -gewinnung der Weltlichkeit der Welt*, die seit der Renaissance eingesetzt und sich in der Moderne durchgesetzt hat, eine Entwicklung, die die *nachchristliche Ära* in die abendländische Kultur eingeführt hat.

40. Πβ. Helmut Gollwitzer, Krummes Holz - aufrechter Gang. *Die Frage nach dem Sinn des Lebens*. Chr. Kaiser Verlag, München 1982[9], 162.

41. Max Weber, *Wissenschaft als Beruf. Duncker und Humboldt*, Berlin 1967[5], 17, 36.

A. Das eigentliche Bestreben der *ionischen Kosmologie* bestand darin, die Gesamtheit des welthaft Seienden auf ein ursprüngliches innerweltliches Element zurückzuführen: die ἀρχή der Ionier war kein *ausser- oder überweltliches*, sondern ein *weltimmanentes* Prinzip.

B. Plato vollzieht die *Ent-zweiung*, oder besser gesagt, die *Verdoppelung der Welt*, indem er sie in eine sinnliche und eine übersinnliche aufspaltet; er wurde somit zum Initiator und Begründer der *Zwei-Welten-Theorie*, die seither das Wirklichkeitsverständnis tief geprägt hat. Das *Christentum* hat die platonische Weltauslegung übernommen und umgedeutet: an die Stelle des platonischen Seins wurde jetzt der *biblische Gott* gesetzt, d.h. der abstrakte Begriff wurde durch ein *personifiziertes Wesen* ersetzt, die platonische «Mythologie» durch eine religiöse verdrängt.

C. Mit der Renaissance fängt ein Entwicklungsprozess an, der zu einer langsamen Unterminierung der im Mittelalter unumschränkt herrschenden *Zwei-Welten-Theorie* führte. Dieser Prozess durchläuft den aufkommenden Rationalismus des 17., die Aufklärung des 18., den Szientismus und den militanten Atheismus des 19. Jahrhunderts. Nietzsche nimmt in dieser Entwicklung eine Sonderstellung ein.

Die Wiedergewinnung der Weltlichkeit der Welt steht im Mittelpunkt von Nietzsches Philosophie. Sie findet ihren *negativen Ausdruck* in der Verkündigung des Todes Gottes und der Wahrsagung des europäischen Nihilismus, ihren *positiven Ausdruck* im Begriff des «Willens zur Macht», der sich als «Übermensch», «ewige Wiederkehr» und «amor fati» entfaltet und konkretisiert. Der negative Teil weist auf die *Vergangenheit* hin; er hat die tradierte Weltauslegung zum Thema und versteht sich als deren *Destruktion*, d.h. als desillusionierende Entmythisierung der idealistischen Überlieferung. Der positive Teil zielt auf die Freilegung der *Zukunft* in ihrem vollen Wirklichkeitspotential ab und versteht sich als *Konstruktion* des neuen Weltbildes: der «Wille zur Macht» strebt nach Aktualisierung der Potentialitäten der Welt, deren höchste und edelste der «Übermensch» ist.

Mit seiner Welttheorie hat Nietzsches Scharfsinn den fortschreitenden *Säkularisierungsprozess*, den die aufkommende Wissenschaft und Technik des 19. Jahrhunderts mit sich brachte, treffend erfasst und gedeutet. Nietzsches Philosophie zieht die letzten Konsequenzen aus der *Entzauberung der Welt*, die nach Max Weber die abendländische Rationalität herbeigeführt und dadurch das Weltbild der metaphysisch-religiösen Tradition untergraben hat. Darin gründet ihre grosse Bedeutung für das Selbstverständnis des modernen Menschen.

Kreta T. Bougas

ΧΡΗΣΤΟΣ ΑΞΕΛΟΣ, Ἀμβοῦργο

KARL JASPERS

ΕΚΑΤΟ ΧΡΟΝΙΑ ΑΠΟ ΤΗ ΓΕΝΝΗΣΗ ΤΟΥ ΚΑΙ ΠΕΝΗΝΤΑ ΧΡΟΝΙΑ ΑΠΟ ΤΟ ΕΡΓΟ *Η ΠΝΕΥΜΑΤΙΚΗ ΚΑΤΑΣΤΑΣΗ ΤΗΣ ΕΠΟΧΗΣ ΜΑΣ* (*DIE GEISTIGE SITUATION DER ZEIT*, 1931)

Κοντὰ στὰ ἑλβετικὰ σύνορα κατοικοῦσαν οἱ τρεῖς μεγάλοι τῆς σύγχρονης γερμανικῆς φιλοσοφίας: ὁ Karl Jaspers, ὁ Martin Heidegger καὶ ὁ Ernst Bloch. Ἡ Basel, τὸ Freiburg καὶ τὸ Tübingen, ὅπου ἀντίστοιχα κατοικοῦσαν, ἀπέχουν μόνο μερικὲς ὧρες τὸ ἕνα ἀπὸ τὸ ἄλλο, ὁ διάλογος ὅμως καὶ ἡ ἄμεση ἐπαφὴ μεταξὺ αὐτῶν τῶν τριῶν ἐκπροσώπων τῆς εὐρωπαϊκῆς πνευματικῆς ζωῆς λείπει.

Αὐτὴ ἡ ἀπομόνωση, χαρακτηριστικὴ γιὰ τὴ σημερινὴ κοινωνία καὶ τὶς ἐντὸς αὐτῆς ἐμφανιζόμενες φυγόκεντρες δυνάμεις, ἔχει ὁρισμένους λόγους. Ὁ ὁρίζοντας τῆς ἄμεσης ἐμπειρίας καὶ τὸ ἱστορικὸ πλαίσιο ποὺ μέσα του ὡρίμασαν καὶ ἔδρασαν οἱ τρεῖς ἐρευνητὲς εἶναι τὰ ἴδια. Ἔζησαν συνειδητὰ τοὺς δύο παγκόσμιους πολέμους καὶ τὶς τρεῖς κοινωνικὲς καὶ πολιτικὲς ἀνακατατάξεις τῶν τελευταίων 50 ἐτῶν: τὴ μετατροπὴ τῆς αὐτοκρατορίας σὲ δημοκρατία μὲ τὴν κατάργηση τῆς μοναρχίας τὸ 1918, τὸν παραμερισμὸ τῆς δημοκρατίας ἀπὸ τὴν φασιστικὴ δικτατορία ἐθνικοσοσιαλιστικῆς μορφῆς τὸ 1933, τὴν καθιέρωση σοσιαλιστικῶν τρόπων παραγωγῆς καὶ κοινωνικῶν σχέσεων σ᾽ ἕνα τμῆμα τῆς Γερμανίας στὰ χρόνια ποὺ ἀκολούθησαν τὸν τερματισμὸ τοῦ τελευταίου πολέμου. Ἡ κεντρικὴ σκέψη εἶναι ὅμως ἑκάστοτε διαφορετική. Γιὰ τὸν Jaspers εἶναι ἡ ἐλευθερία τοῦ ἀνθρώπου καὶ ὁ ἀγώνας γιὰ τὴ σύλληψή της, ἀκριβέστερα ἡ ἐλευθερία ποὺ ξεφεύγει, ἐνῶ ὁ ἄνθρωπος ἐπιχειρεῖ νὰ τὴν ἀδράξει μὲ τὶς λογικὲς ἔννοιές του καὶ συγχρόνως τὴν φοβᾶται καὶ τῆς κρύβεται. Γιὰ τὸν Heidegger εἶναι τὸ κεντρικὸ θέμα, τὸ εἶναι, τὸ πρεσβεῖο καὶ δυνάμει ὑπερέχον, κάτι τοῦ ὁποίου τὴν ἐπιταγὴ ἀκούει ὁ στοχασμός. Ἡ προϊοῦσα λήθη τοῦ εἶναι ἀποτελεῖ τὸ πραγματικὸ περιεχόμενο τῆς ἱστορίας τῆς φιλοσοφίας. Γιὰ τὸν Bloch πάλι εἶναι ἡ ἐλπίδα ἡ κεντρικὴ λέξη, τὸ πέρασμα τοῦ εἰσέτι μὴ ὄντος στὴν περιοχὴ τῶν ὄντων, ἡ συμπαρισταμένη ἀναμονὴ τῆς ἀνύψωσης τοῦ ἐπιπέδου τοῦ ἀνθρώπου καὶ τῆς ἀνθρώπινης συμβίωσης.

Σ' αὐτὰ τὰ τρία θέματα ἀνταποκρίνονται οἱ μορφὲς στὶς ὁποῖες ἀναφέρονται ὁ Jaspers, ὁ Heidegger καὶ ὁ Bloch γιὰ νὰ συνδέσουν τὶς φιλοσοφικές τους ἀποφάνσεις μὲ τὴν παράδοση. Γιὰ τὸν Jaspers εἶναι οἱ σημαντικώτεροι διανοητὲς ὁ Kierkegaard καὶ ὁ Nietzsche, ἂν καὶ ὁ συνδυασμὸς αὐτὸς φαίνεται παράδοξος, δηλαδὴ ὁ συνδυασμὸς τοῦ ἀντιχριστιανικοῦ Nietzsche μὲ τὸν χριστιανὸ ἀλλὰ πολέμιο τῆς ἐκκλησίπς Kierkegaard. Πάνω στὸν Heidegger εἶχε τὴν πιὸ ἰσχυρὴ ἐπίδραση ἡ ἑλληνικὴ φιλοσοφία, ἰδιαίτερα ὁ Παρμενίδης καὶ ὁ Ἀριστοτέλης, καὶ στὸν Ernst Bloch ἡ διαλεκτικὴ φιλοσοφία τοῦ Hegel καὶ τοῦ Marx.

Μὲ τὶς διαφορὲς τῶν τριῶν θεμάτων καὶ τῶν σημείων ἀναφορᾶς στὴν ἱστορία τοῦ πνεύματος εἶχε κάποια σχέση ἡ στάση ποὺ ὁ καθένας τους πῆρε ἀπέναντι στὸ πολιτικὸ γίγνεσθαι τῆς ἐποχῆς του. Ἐνῶ ὁ Jaspers μπορεῖ νὰ θεωρηθεῖ σὰν φιλελεύθερος, σὰν ὀπαδὸς τοῦ φιλελευθερισμοῦ ποὺ δὲν ἐξαντλεῖται μὲ τὸ laisser faire ἀλλὰ ἀντλεῖ διαρκῶς ἀπὸ τὸ βάθος τῆς δύναμης τῆς φιλελεύθερης ἀνοχῆς, ἐνῶ ὁ πρῶτος λοιπὸν μπορεῖ νὰ θεωρηθεῖ σὰν μορφὴ τῆς ἀστικῆς δημοκρατίας, τείνει ὁ Heidegger πρὸς τὰ δεξιὰ πρὸς τὴν πλευρὰ ποὺ νοσταλγεῖ τοὺς ἀρχέγονους δεσμοὺς καὶ τὶς ἀρχαϊκὲς συνθῆκες καὶ ποὺ στὶς κρίσιμες χῶρες μετατρέπεται σὲ φασισμό. Ὁ Ernst Bloch ποὺ δίδασκε ὡς τὸ 1961 στὴν Ἀνατολικὴ Γερμανία (Leipzig), συμπαθεῖ τὸ ἐργατικὸ κίνημα καὶ ἀναγνωρίζει τὴν κοινωνικὴ πρόοδο.

Ἀπὸ τὴ διαφορὰ στὸν καθορισμὸ τοῦ θέματος στὴν ἔνταξη στὴν πνευματικὴ παράδοση καὶ στὴν πολιτικὴ στάση ἐξηγεῖται τὸ γεγονὸς ὅτι ἡ ἐποχὴ τῆς πλατύτερης ἀπήχησης καὶ τῆς νομιμότερης ἐπίδρασης εἶναι σὲ κάθε περίπτωση μιὰ ἄλλη. Ἐνῶ ὁ Jaspers ἀσκεῖ μεγαλύτερη ἐπίδραση ἀπὸ τὸ 1919-1933, τὴν ἐποχὴ τῆς δημοκρατίας τῆς Βαϊμάρης, γίνεται γνωστὸς ὁ Heidegger, τοῦ ὁποίου *Τὸ εἶναι καὶ ὁ χρόνος* δημοσιεύθηκε τὸ 1927, σὲ εὐρύτερους κύκλους στὰ χρόνια ἀνάμεσα στὸ 1933 καὶ στὸ 1945, δηλαδὴ τὴν ἐποχὴ τοῦ Γ' Ράϊχ.

Ὁ Bloch ἔχει ἕνα σημαντικὸ ρόλο στὴν ἀκαδημαϊκὴ καὶ πνευματικὴ ζωὴ τῆς Ἀνατολικῆς Γερμανίας ἀπὸ τὸ 1949-1961. Οὔτε ἐπίσημος οὔτε ἡμιεπίσημος φιλόσοφος τῶν ἐθνικοσοσιαλιστῶν ὑπῆρξε ποτὲ ὁ Heidegger, ὅπως πρέπει νὰ παρατηρηθεῖ σ' αὐτὸ τὸ σημεῖο συμπληρωματικά, γιατὶ αὐτοὶ δὲν χρειάζονταν καθόλου φιλοσόφους. Μόνο προπαγανδιστὲς τύπου Rosenberg (*Ὁ μῦθος τοῦ 20οῦ αἰώνα Der Mythos des 20. Jahrhunderts*), μποροῦσαν νὰ χρησιμοποιήσουν καὶ συλλέκτες τῶν φράσεων στὸ ἔργο τοῦ Nietzsche ποὺ ἀποσκοποῦν στὴν προβολὴ μιᾶς θεωρίας τοῦ πολέμου καὶ τοῦ φύλου. Τὸ «εἶναι» ἦταν πολὺ νεφελῶδες καὶ ἡ «ἀγωνία» καὶ ἡ «μέριμνα» ἀνεπίκαιρες.

Ὁ Jaspers γεννήθηκε στὸ Oldenburg, στὴν προτεσταντικὴ βόρειο Γερμανία. Σπούδασε νομικὰ καὶ ἰατρική. Πῆρε τὸ διδακτορικὸ δίπλωμα τῆς

Ἰατρικῆς τὸ 1909, ἀνακηρύχθηκε ὑφηγητὴς τῆς Ψυχολογίας τὸ 1913, δημοσίευσε τὸ 1919 τὴν πρώτη του μεγαλύτερη φιλοσοφικὴ ἐργασία, *τὴν Ψυχολογία τῶν κοσμοθεωριῶν* (*Psychologie der Weltanschauungen*), ἔγινε τὸ 1921 τακτικὸς καθηγητὴς τῆς Φιλοσοφίας στὸ Πανεπιστήμιο τῆς Heidelberg, ἀπολύθηκε τὸ 1937, ἐγκαταστάθηκε ἐκ νέου τὸ 1945. Δέχθηκε τὴν ἕδρα ποὺ τοῦ πρόσφερε τὸ Πανεπιστήμιο τῆς Basel, ὅπου καὶ δίδαξε ἀπὸ τὸ 1948-1961 ὡς τακτικὸς καθηγητὴς τῆς Φιλοσοφίας καὶ ὅπου ἔζησε ὥς τὸ θάνατό του ἀφιερωμένος στὴν συγγραφική του δράση.

Τὰ ἔργα του μποροῦν νὰ διαχωριστοῦν σὲ 4 μεγάλες ὁμάδες: Στὰ χρόνια ἀπὸ τὸ 1909-1919 ἀνήκουν τὰ συγγράμματά του στὸν κλάδο τῆς ψυχιατρικῆς, ψυχολογίας καὶ νευρολογίας, μεταξὺ τῶν ὁποίων τὸ κορύφωμα ἀποτελεῖ ἡ *Γενικὴ ψυχοπαθολογία* (*Allgemeine Psychopathologie*, 1913). Κατοπινὲς πραγματεῖες ἐφάπτονται μὲ αὐτὸ τὸ ἀρχικὸ πεδίο τῆς ἔρευνας τοῦ Jaspers ὅπως εἶναι ἡ μελέτη *Strindberg καὶ Van Gogh* (1922), ὅπου ἐπιχειρεῖται ἡ παθογραφικὴ ἀνάλυση τῶν δύο καλλιτεχνῶν.

Στὴν δεύτερη ὁμάδα ἀνήκουν τὰ καθαρὰ φιλοσοφικὰ συγγράμματά του, μεταξὺ αὐτῶν τὸ βασικὸ ἔργο τοῦ Jaspers, ἡ τρίτομη *Φιλοσοφία* τοῦ 1932 καὶ τὸ πρῶτο μέρος τῆς φιλοσοφικῆς λογικῆς ὑπὸ τὸν τίτλο: *Περὶ τῆς ἀλήθειας* (*Von der Wahrheit*, 1947).

Στὴν τρίτη ὁμάδα μποροῦν νὰ ἐνταχθοῦν τὰ συγγράμματα ποὺ δημιούργησε ὁ διάλογος τοῦ Jaspers μὲ μορφὲς τῆς ἱστορίας τῆς φιλοσοφίας: *Nietzsche* (1936), *Ὁ Descartes καὶ ἡ φιλοσοφία* (Βερολῖνο 1937), *Schelling* (*Schelling, Grösse und Verhängnis*, Μόναχο 1955), *Nikolaus Cusanus* (1964) καὶ ἄλλα.

Ἐδῶ πρέπει νὰ προστεθεῖ ὅτι ἡ ἀπασχόληση μὲ τὴν ἱστορία τῆς φιλοσοφίας δὲν εἶναι μὲ κανένα τρόπο γιὰ τὸν Jaspers μιὰ φυγή, δὲν εἶναι ἕνα ὑποκατάστατο γιὰ τὴν πηγαία φιλοσοφικὴ προσπάθεια. Ἡ στροφὴ πρὸς τὴν παράδοση εἶναι γι' αὐτὸν μᾶλλον μιὰ εὐκαιρία γιὰ τὸν προσανατολισμὸ ἀνάμεσα στὶς μεθόδους τοῦ φιλοσοφεῖν, τόσο στὶς σήμερα γόνιμες ὅσο καὶ στὶς ἐπικίνδυνα γοητευτικὲς καὶ ἀπογοητευτικές. Στὸ ἔργο του *Οἱ μεγάλοι φιλόσοφοι* (*Die grossen Philosophen*, 1937), ποὺ ἔμεινε ἀνολοκλήρωτο, παρουσιάζει ὑπὸ τὸν τίτλο «Οἱ συνεχεῖς θεμελιωτὲς τοῦ φιλοσοφεῖν» πρῶτα-πρῶτα τὸν Πλάτωνα, τὸν Αὐγουστῖνο καὶ τὸν Kant. Ἤδη αὐτὴ ἡ παράταξη δείχνει ὅτι ὁ Jaspers δὲν θέτει σὰν ἀξίωση τὴν τέλεια ἀνακατασκευὴ τῶν ἐλάχιστων διακλαδώσεων τῆς παράδοσης. Εἰσχωρεῖ στὴ διάσταση τῆς ἱστορίας διαλέγοντας καὶ κατατάσσοντας, χωρὶς ὅμως τὴ διάθεση νὰ ἀποκλείσει. Ἡ προετοιμασία μιᾶς παγκόσμιας ἱστορίας τῆς φιλοσοφίας ἔγινε φανερὴ ὅταν τὸ ἔργο ποὺ ἀναφέραμε δημοσιεύτηκε τὸ 1981 γιὰ πρώτη φορὰ μαζὶ μὲ τὰ *Κατάλοιπα* (Karl Jaspers, *Die grossen Philosophen und Nachlass I und II*, hrsg. von H. Saner, München / Zürich 1981).

Μιὰ τέταρτη ὁμάδα τελικὰ ἀποτελοῦν οἱ πραγματεῖες του οἱ ἀφιερωμένες στὴν κριτικὴ τῆς ἐποχῆς στὴν πολιτικὴ καὶ στὴ φιλοσοφία τῆς ἱστορίας. Ἀνάμεσα σ' αὐτὲς ξεχωρίζουν *Ἡ πνευματικὴ κατάσταση τῆς ἐποχῆς μας* (*Die geistige Situation der Zeit*), δημοσιευμένη τὴν παραμονὴ τῆς ἐγκαθίδρυσης τοῦ χιτλερικοῦ κράτους τὸ 1931, καὶ *Περὶ τῆς ἀρχῆς καὶ τοῦ σκοποῦ τῆς ἱστορίας* (*Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*, 1949).

Ὅλες οἱ ὁμάδες ποὺ ὀνομάσαμε πρέπει νὰ θεωρηθοῦν σὰν συγκεκριμενοποιήσεις τῆς φιλοσοφικῆς φροντίδας τοῦ Jaspers. Παντοῦ εἶναι τὸ σύμπλεγμα τῶν προβλημάτων τῆς ἐλευθερίας τὸ ἐκφρασμένο ἢ τὸ λανθάνον θέμα.

Ἡ κατανοοῦσα ψυχοπαθολογία, ποὺ ἀναπλάσσει νοητὰ τὴ γένεση τῶν ψυχικῶν ἀνωμαλιῶν, τοποθετεῖται ψηλότερα ἀπὸ τὴν ψυχοπαθολογία, ποὺ ἐρευνᾶ ἁπλῶς τὶς αἰτιακὲς συναρτήσεις. Οἱ μεγάλοι φιλόσοφοι τῆς μεταφυσικῆς εἶναι τὰ μνημειώδη εἴδωλα τῆς ἱκανότητας τοῦ ἀνθρώπου νὰ προχωρήσει, ξεκινώντας ἀπὸ τὸν ἐλεύθερον αὐτοκαθορισμό, στὸ βασίλειο τοῦ τίποτα καὶ νὰ ἀποικήσει τὸ κενό, ποὺ ἀρχικὰ περιβάλλει τὸν ἄνθρωπο, μὲ θεωρήματα, σύμβολα, πίνακες ἀξιῶν καὶ ὁράματα. Στὶς πολιτικὲς καὶ κριτικὲς μελέτες διατυπώνεται ὁ φόβος τῆς ἀπώλειας τῆς ἐλευθερίας τοῦ ἀτόμου στὴν ἐποχὴ τῶν μαζῶν. Ἡ διατύπωση αὐτοῦ τοῦ φόβου συνδυάζεται μὲ τὴν ἔκκληση νὰ μὴν παραδεχόμαστε ἀπόλυτους καθορισμοὺς στὸν τομέα τῶν ἀνθρώπινων καὶ τῶν ἱστορικῶν φαινομένων καὶ νὰ μὴν μαγευόμαστε ἀπὸ πειστικὰ σχήματα καὶ ἀπὸ εὐκολομάθητες ἐννοιακὲς κατασκευές, ἀλλὰ νὰ ἐπιχειροῦμε τὴν κατάδυση πρὸς τὸν πυθμένα τοῦ ἴδιου ἐ γ ὼ καὶ νὰ πολεμᾶμε νὰ ἀγγίξουμε τὸ ἀληθινὸ καὶ τὸ καλὸ σὰν μεμονωμένα ἄτομα καὶ διαρκῶς ἐκ νέου. Στὶς συστηματικὰ διαμορφωμένες φιλοσοφικὲς διατριβὲς τελικὰ κατακτᾶται ὁ δυνατὸς χῶρος τῆς ἐλευθερίας μὲ τὴν ἀπώθηση τοῦ ἰσχυρισμοῦ τῶν μεμονωμένων ἐπιστημῶν ὅτι ἡ ἐξαντλητικὴ ἐξήγηση καὶ ἡ φιλοσοφικὴ καθολικὴ γνώση τους εἶναι δυνατή.

Ἡ ἐλευθερία περὶ τῆς ὁποίας εἶναι ἐδῶ ὁ λόγος δὲν εἶναι οὔτε ἡ ἐλευθερία τῆς ἀδιάφορης βούλησης, δηλαδὴ σὰν ἀπεριόριστη καὶ δῆθεν χωρὶς καμία αἰτία ἐμφανιζόμενη ἱκανότητα τῆς πράξης ἢ τῆς ἀπραξίας, οὔτε ἡ ἐλευθερία τῆς ἀνεξέλεγκτης, ἀχόρταγης καὶ ἀπείθαρχης ἐνέργειας, οὔτε ἡ ἐλευθερία τῆς θυσίας αὐτῆς τῆς ἐλευθερίας γιὰ νὰ παραδοθοῦμε μιὰ γιὰ πάντα σὲ μιὰ ἐξουσία καὶ νὰ περικαλυφθοῦμε προστατευτικὰ ἀπὸ τὴν φανταστικὴ ἀλάνθαστη διακυβέρνησή της. Ὁ Jaspers ἐννοεῖ τὴν ἐλευθερία, σύμφωνα μὲ τὴν παράδοση τοῦ Leibniz καὶ τοῦ Kant, σὰν κάποτε ἀναγκαστικὰ πραγματοποιούμενη δυνατότητα τῆς σύλληψης τοῦ ὀρθοῦ καὶ πράγματι συμφέροντος ἀπὸ τὸ λόγο, καὶ σὰν τὴν ἐπόμενη περιαγωγὴ τῆς ψυχῆς καὶ τὸν προσανατολισμὸ τῆς καθημερινῆς δουλειᾶς καὶ ὁλόκληρης τῆς ζωῆς πρὸς αὐτὸ τὸ ἔλλογο μάθημα, ποὺ μὲ τὴ σειρά του κερδίζει καθαρότητα,

διαφοροποίηση καὶ ἐπίδραση χάρη στὴν ἐκτέλεση τῆς νέας πράξης. Ἡ ἀνθρώπινη ὕπαρξη καὶ ὁ λόγος, ἡ ἐλεύθερη ὁριοθέτηση μιᾶς νέας ἀρχῆς τῆς καθημερινῆς ζωῆς καὶ ἡ θεωρητικὴ κατάκτηση τῶν ἀληθινῶν συσχετισμῶν ἀναφύονται ἡ μιὰ ἀπὸ τὴν ἄλλη καὶ ἐνισχύονται ἀμοιβαῖα.

Ὁ Jaspers μιλάει συχνὰ ὅταν θέλει νὰ ἀποδείξει αὐτὴν τὴν πολύπλοκη ἀλλοίωση γιὰ μιὰ ἐπανάσταση τῆς νοοτροπίας. Ὁ χαρακτηρισμὸς αὐτὸς βρίσκεται στὸ κεφάλαιο τοῦ καντιανοῦ ἔργου *Ἡ θρησκεία ἐντὸς τῶν ὁρίων τοῦ λόγου* (*Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*), τὸ ἀφιερωμένο στὴ διερεύνηση τοῦ ριζικὰ κακοῦ. Τὴ διδασκαλία τοῦ Kant περὶ τοῦ ριζικὰ κακοῦ πῆρε ὁ Jaspers σὰν θέμα μιᾶς διάλεξης στὴ Ζυρίχη τὸ 1935. Στὴν πανεπιστημιακὴ διδασκαλία του συνηθίζει νὰ τονίζει στοὺς ἀκροατές του τὴν σπουδαιότητα αὐτοῦ τοῦ κεφαλαίου. Σὲ μιὰ συνομιλία ποὺ εἶχε μὲ τὸν Rudolf Augstein, τὸν ἐκδότη τοῦ περιοδικοῦ *Spiegel* ἔλεγε ὅτι «ἡ ἔννοια τῆς ἐπανάστασης τῆς νοοτροπίας» ἀποτελεῖ ξανὰ τὸ κεντρικὸ νόημα, ἂν καὶ ἐδῶ παίρνει μιὰ πολιτικὴ χροιά. Ὁ Jaspers μιλάει στὴν περίπτωση αὐτὴ περὶ τῆς ἀνάγκης μιᾶς πνευματικῆς ἐπανάστασης, μιᾶς ἠθικοπολιτικῆς ἐπανάστασης πάνω σὲ πνευματικὴ βάση.

Ἡ σὰν «ἐπανάσταση τῆς νοοτροπίας» νοούμενη ἐλευθερία προετοιμάζεται καὶ δημιουργεῖται τελικὰ ἀπὸ τὸν Jaspers μὲ τὸν συδυασμὸ ἔκκλησης καὶ περιγραφῆς, μὲ αὐτὸ ποὺ ὀνομάζει φώτισμα τῆς ὕπαρξης, στὸ ὁποῖο εἶναι ἀφιερωμένος ὁ δεύτερος τόμος τῆς *Φιλοσοφίας* (*Philosophie*, 1932). Ἡ ἐπινόηση τοῦ ὅρου «Φιλοσοφία τῆς ὕπαρξης» ὀφείλεται στὸν Fritz Heinemann. Ὁ ὅρος αὐτὸς χρησιμοποιεῖται ἀπὸ τὸ 1931 ἀπὸ τὸν Jaspers γιὰ νὰ διαχωριστεῖ ὁ δικός του τρόπος τοῦ φιλοσοφεῖν, τόσο ἀπὸ τὶς καθαρὰ λογικὲς καὶ ἐπιστημολογικὲς ὅσο καὶ ἀπὸ τὶς ἱστορικὲς ἀναζητήσεις· ἐπίσης γιὰ νὰ ἀνακοινωθεῖ μιὰ φιλοσοφικὴ ἐμβάθυνση τοῦ προβλήματος τοῦ ἀνθρώπου, ἕνας ἀπὸ τὴ σωκρατικὴ ἀπορητικὴ διαλεκτικὴ ἐμπνεόμενος καὶ στὴν ἔκκληση καταλήγων προβληματισμός. Τὸν ὑπαρξισμὸ ὑπὸ τὴν ἔννοια τοῦ νέου καὶ κλειστοῦ συστήματος ποὺ μπορεῖ νὰ μαθευτεῖ σὰν κάτι ἕτοιμο καὶ ν' ἀποτελέσει νεκρὸ κτῆμα δὲν ἤθελε ὁ Jaspers ποτὲ νὰ διδάξει. Ὅταν θέλουμε νὰ ἀκριβολογοῦμε πρέπει νὰ προσέχουμε τὴ διαφορὰ μεταξὺ τῆς φιλοσοφίας τῆς ὕπαρξης τοῦ Jaspers, τὴν θεωρία τῶν κατηγοριῶν τῆς ὕπαρξης στὸ *Εἶναι καὶ Χρόνος* (*Sein und Zeit*) τοῦ Heidegger καὶ στὸν ὑπαρξισμὸ τοῦ Sartre. Ἐνῶ ὅμως γιὰ τὸν Sartre ἡ λέξη ὕπαρξη σημαίνει τὴν ἀδιαφοροποίητη καὶ οὐδέτερη παρουσία, καὶ ἡ παλαιὰ ἀντίθεση ἀνάμεσα στὴν παρουσία (existentia) καὶ τὴν οὐσία (essentia) διαφαίνεται, εἶναι γιὰ τὸν Jaspers ἡ «ὕπαρξη» τὸ ὄνομα ποὺ μεταχειρίζεται γιὰ νὰ ἐπισημάνει αὐτὸ ποὺ συναντᾶμε σὰν μεμονωμένο καὶ σύγχρονα σὰν πνευματικό, αὐτὸ ποὺ τελικὰ εἴμαστε ἐμεῖς οἱ ἴδιοι: δηλαδὴ γιὰ νὰ ἐπισημάνει αὐτὸ ποὺ διαφέρει ἀπὸ τὴν ἀνθρώπινη πραγματικότητα, ποὺ εἶναι μεμονωμένη ἀλλὰ

φορτωμένη μὲ τὶς αἰσθήσεις καὶ τὰ ὑλικὰ συμφέροντα, ποὺ διαφέρει ἐπίσης ἀπὸ τὴν στοιχειώδη ἀνθρώπινη συνείδηση, δηλαδὴ ἀπὸ τὴν ἱκανότητα νὰ συναναστρεφόμαστε μὲ ἐπιστημονικὲς ἔννοιες, ποὺ εἶναι βέβαια πνευματικὴ ἀλλὰ γενική. Τελικὰ διαφέρει ἀπὸ τὸ πνεῦμα, δηλαδὴ ἀπὸ τὴν ἀνάγκη τοῦ προσανατολισμοῦ πρὸς ἰδέες, ποὺ εἶναι ἀναντίρρητα πνευματικὸ ἀλλὰ γενικό.

Ὁ Jaspers ἐπιχειρεῖ μὲ τὴν φιλοσοφία του τὴ κατασκευὴ ἑνὸς ἀντίβαρου γιὰ τὴν ἀντικειμενικὴ διαλεκτική, ἰδιαίτερα γιὰ τὴν διαλεκτικὴ τοῦ μαρξισμοῦ. Τὴν θεωρεῖ σὰν μιὰ μοντέρνα μορφὴ τῆς μοιρολατρείας. Δίπλα στὴ μοιρολατρεία τῶν μωαμεθανῶν, τῶν χριστιανῶν καὶ τῶν στωϊκῶν πρέπει νὰ τεθεῖ (ὁ Jaspers δὲν τὸ διατυπώνει ἔτσι, ἀπὸ τὴ σκοπιά του ὅμως θὰ μποροῦσε νὰ εἰπωθεῖ) ἡ μοιρολατρεία τῶν διαλεκτικῶν.

Παρὰ τὸ γεγονὸς ὅμως ὅτι οἱ ἀντιθέσεις στὴ διάσταση τῶν ἀντικειμένων, αὐτὲς οἱ ἐσωτερικὲς πηγὲς τῆς κίνησης καὶ τῆς ἐξέλιξης τῆς πραγματικότητας, μεταβάλλονται μερικὲς φορὲς σὲ καταφύγια τῆς ἀγνοίας καὶ ἡ διαλεκτικὴ μεταμορφώνεται σὲ μέσο γιὰ τὴν ἐξήγηση, δικαίωση καὶ ὁλοκληρωτικὴ κατάφαση τοῦ κάθε τί, πρέπει νὰ ἐξευρεθεῖ —ἀνακάλυψη καὶ ἐφεύρεση συμπίπτουν στὴν περίπτωση αὐτή— ὁ ἀληθινὸς πυρήνας ἐντὸς αὐτῆς, νὰ σωθεῖ καὶ νὰ ἀναπτυχθεῖ. Καὶ ἡ ἀρχὴ τοῦ ἀποχρῶντος λόγου ποὺ εἶχε προβληθεῖ καὶ ὑπερτιμηθεῖ ἀπὸ τὴ φιλοσοφία τοῦ Christian Wolff —δηλαδὴ ἀπὸ τὴ φιλοσοφικὴ τάση ποὺ κυριαρχοῦσε στὰ γερμανικὰ πανεπιστήμια τὴν ἐποχὴ τοῦ διαφωτισμοῦ καὶ ποὺ ἀποτελοῦσε μιὰ σχολαστικοποίηση τῶν ἐπιτευγμάτων τοῦ Leibniz— εἶχε τότε μεταμορφωθεῖ σ' ἕνα τέτοιο μέσον, ὡς τὴ δημοσίευση τῆς διαφωτίζουσας σάτυρας τοῦ Voltaire, δηλαδὴ τοῦ ἔργου του *ὁ Candide ἢ ὁ ὀπτιμισμός* (*Candide ou l'optimisme*). Κανεὶς δὲν μπορεῖ ἐν τούτοις νὰ ἀρνηθεῖ τὴ σημασία καὶ τὴν ὀρθότητα τῆς ἀρχῆς τοῦ ἀποχρῶντος λόγου.

Πολὺ περιορισμένα ἀληθεύει τὸ σκίτσο τῆς ἀντίπαλης θεωρίας σ' αὐτὸν τὸν φιλοσοφικὸ ἀνταγωνισμό, ἔτσι ὅπως τὸ σχεδιάζει ὁ Jaspers.

Κατὰ τὸν Jaspers ὁ ἄνθρωπος, σύμφωνα μὲ τὴν μαρξιστικὴ ἀντίληψη, εἶναι ἁπλῶς τὸ ἀποτέλεσμα τῆς κοινωνικῆς του θέσης. Οἱ ἰδιομορφίες του ἀπορρέουν ἀποκλειστικὰ ἀπὸ τὸ σημεῖο ὅπου στέκεται ἐντὸς τῆς κοινωνίας, ἡ συνείδηση τοῦ ἀνθρώπου εἶναι μόνο ἡ συνηρτημένη τῆς κοινωνιολογικὰ νοούμενης κατάστασής του. Ἡ σχεδὸν ὁλοκληρωτικὴ ἐξάρτηση τῆς συνείδησης καὶ τῆς πνευματικότητας ἀπὸ κοινωνικὰ καὶ οἰκονομικὰ δεδομένα δὲν εἶναι ὅμως γιὰ τὸν Marx μιὰ «ἀεὶ ὡσαύτως» ἔχουσα καὶ ἀναλλοίωτη ἀλήθεια, ἀλλὰ συνακόλουθο ἐκείνης τῆς φάσης τῆς πορείας τῶν κοινωνικῶν ἀντιθέσεων στὴν ὁποία σχηματίστηκαν καθαρὰ τὰ μέτωπα, καὶ ὀξεῖς ἀνταγωνισμοὶ προμηνύουν τὴν ἐπικείμενη κρίση καὶ κλίση εἴτε πρὸς τὴ μιὰ μεριὰ εἴτε πρὸς τὴν ἄλλη. Ἡ εἴσοδος ὅμως σ' αὐτὴν τὴν συνειδητότερη

καὶ ὡριμότερη φάση τοῦ ἀνταγωνισμοῦ εἶναι ἀποφασιστικά, ἂν καὶ ὄχι ὁλοκληρωτικά, τὸ ἔργο τοῦ ἀνθρώπου, ποὺ διαβλέπει τὶς λανθάνουσες τάσεις καὶ ἐφαρμόζει τὸ μοχλὸ τοῦ μετασχηματισμοῦ, δηλαδὴ ποὺ περνάει στὴν ἐπαναστατικὴ πράξη.

Ὁ Marx κάνει στὴν «τρίτη θέση του γιὰ τὸν Feuerbach» μιὰ σαφέστατη κριτικὴ τῆς ὑλιστικῆς διδασκαλίας γιὰ τὴν ἀλλοίωση τῶν συνθηκῶν καὶ τῆς ἀγωγῆς, γιὰ τὴν ἀλλοίωση ποὺ ἐπιφέρουν οἱ συνθῆκες καὶ ἡ ἀγωγή. Ἡ διδασκαλία αὐτὴ ξεχνάει, κατὰ τὸν Marx, ὅτι οἱ συνθῆκες πρέπει νὰ μετασχηματιστοῦν ἀπὸ τὸν ἄνθρωπο καὶ ὅτι ὁ παιδαγωγὸς πρέπει νὰ ἀγωγηθεῖ. Ἡ μεταμορφώνουσα ἐπίδραση ἐξωτερικῶν παραγόντων ἐπάνω στὸν ἄνθρωπο εἶναι σὲ τελευταία ἀνάλυση μιὰ ἐπίδραση τοῦ ἴδιου ἐπάνω στὸν ἑαυτό του γιατὶ τὸ διαμορφῶνον περιβάλλον εἶναι τὸ περιβάλλον ποὺ ἀρχικὰ σχηματίστηκε ἀπὸ τὸν ἄνθρωπο ἢ ἕνα περιβάλλον ποὺ τοῦτος διάλεξε γιὰ νὰ ἐνταχθεῖ ἐντὸς αὐτοῦ. Τὸ πήδημα μὲ τὸ ὁποῖο ξεφεύγει ἀπὸ τὴν ἀποξένωση ποὺ εἶχε καταντήσει συνηθισμένη καὶ οἰκεία, καὶ ἡ ἀπομάκρυνση ἀπὸ μιὰ στάση ποὺ ἐπὶ ἕνα διάστημα εἶχε θεωρηθεῖ σὰν αὐτονόητη, ἂν καὶ πίεζε, εἶναι αὐτὸ ποὺ ὀνομάζουν ὁ μὲν Marx ἐπαναστατικὴ πράξη ὁ δὲ Jaspers ἐπανάσταση τῆς νοοτροπίας.

Καὶ οἱ δυὸ ὑπονοοῦν τὸ ἴδιο. Ἡ διαφορὰ ἔγκειται μόνο στὸ ἑξῆς: Ὁ Jaspers ζητάει τὴν ἀργὰ ὡριμάζουσα καὶ στὸ τέλος πάντα ξαφνικὰ παρουσιαζόμενη μετατροπὴ μόνο μέσα στὸν κόσμο τῶν ἐννοιῶν καὶ στὸ πεδίο τῆς δράσης τοῦ ἀτόμου, ἐνῶ ὁ Marx ἐπεξεργάζεται καὶ ὑπογραμμίζει τὴν περίπτωση στὴν ὁποία μιὰ ἱστορικὰ σχηματισμένη ὁμάδα ἢ ἕνα τμῆμα μέσα στὴν κοινωνία ταυτίζεται μὲ τὰ ἐνδιαφέροντα τῆς ὅλης κοινωνίας καὶ κατευθυνόμενο ἀπὸ αὐτὰ τὰ ἐνδιαφέροντα ἀλλοιώνει τὶς κοινωνικὲς συνθῆκες.

Ἡ τοποθέτηση τοῦ ἐλεύθερου αὐτοῦ μετασχηματισμοῦ στὴν περιοχὴ τῆς ἰδέας καὶ τῆς ἠθικῆς, ὅπως τὸ ἀπαιτεῖ ὁ Jaspers, καὶ ὁ ἠθικοπολιτικὸς πουαντιλισμὸς —ὅπως θὰ μποροῦσε νὰ πεῖ κανεὶς χρησιμοποιώντας ἕναν ὅρο τῆς ἱστορίας τῆς τέχνης— ποὺ συνδέεται μὲ ἐκείνη τὴν τοποθέτηση, πρέπει νὰ ἀντικρυστοῦν μέσα στὸ πλαίσιο τῶν γεγονότων ἀπὸ τὸ 1918-1933 καὶ νὰ ἑρμηνευθοῦν σὰν μιὰ προσπάθεια καταπολέμησης καὶ ἄμβλυνσης τῆς ἐπαναστατικῆς ἀτμόσφαιρας ποὺ κυριαρχοῦσε τότε ἀνάμεσα στοὺς ἀσυμβίβαστους ἀντιπάλους τῆς δημοκρατίας. Τὸν καιρὸ ποὺ γεννιόταν ἡ πρώτη γερμανικὴ δημοκρατία στὴν Βαϊμάρη ἀναφύονταν καὶ οἱ τάσεις πρὸς τὴ διεξαγωγὴ μιᾶς συντηρητικῆς ἐπανάστασης, τάσεις ποὺ στρέφονταν κατὰ τοῦ πνεύματος τοῦ νέου κράτους, ποὺ θ' ἀπολυτοποιοῦσαν τὴ φυλὴ καὶ τὸ ἔθνος καὶ ποὺ θὰ ἤθελαν νὰ ἐπαναφέρουν τὴν παλαιὰ διάρθρωση τῶν κοινωνικῶν δυνάμεων. Ὁ Ludendorff συμμαχοῦσε μὲ τὸν Χίτλερ ὁ ὁποῖος ἀργότερα μποροῦσε νὰ παρατήσει μιὰ τέτοια ὑποστήριξη. Τὸ 1922 δολοφο-

νήθηκε ὁ ἄνδρας ποὺ ἀνῆκε στὴν ἀνοικτὴ ἀστικὴ τάξη, καὶ ποὺ ἐμφανίζει στὴν πνευματική του διάπλαση ἀρκετὲς ὁμοιότητες μὲ τὸν Jaspers. Ὁ πρωτεργάτης τῆς συνθήκης τοῦ Rapallo, ὁ Walter Rathenau, ἔπεσε θῦμα ἐνέδρας, ἐνῶ βρισκόταν στὸ αὐτοκίνητό του. Ὁ Jaspers εἶχε κάνει δυὸ χρόνια προηγουμένως μιὰ ὡραία ὁμιλία γιὰ τὸν Max Weber, ποὺ τιμήθηκε ἀπὸ τὸν Jaspers, πρὸς μεγάλη δυσαρέσκεια τοῦ Heinrich Rickert, σὰν φιλόσοφος. Ἡ δολοφονία τοῦ Rathenau δὲν ἀποτέλεσε ὅμως εὐκαιρία γιὰ μιὰ παρόμοια ὁμιλία ἢ ἕνα ἄρθρο, ἂν καὶ αὐτὸς ἐπίσης ἦταν ἕνας φιλόσοφος.

Οἱ στοχαστὲς σιωποῦσαν. Τὰ σημεῖα τῶν καιρῶν διαπιστώθηκαν καθαρότερα ἀπὸ τοὺς διανοούμενους καὶ τοὺς δημοσιογραφοῦντας συγγραφεῖς σὰν τὸν Ernst Toller, Kurt Tucholsky καὶ Carl von Ossietzky. Μόνον αὐτοὶ ἀνησυχοῦσαν σοβαρὰ καὶ ἔβλεπαν ὅτι ἡ πολιτικὴ καὶ ἡ πνευματικὴ κατάσταση ἀπαιτοῦσε τὸν συναγερμό.

Ἡ πνευματικὴ κατάσταση τῆς ἐποχῆς μας δημοσιεύθηκε γιὰ πρώτη φορὰ τὸ 1931 καὶ ἔγινε ἀντικείμενο νέας ἐπεξεργασίας γιὰ τὴν πέμπτη ἔκδοση τὸ καλοκαίρι τοῦ 1932, τὴ στιγμὴ ποὺ ἡ δημοκρατία διέτρεχε τὸν μέγιστο κίνδυνο ἀπὸ τοὺς ἐθνικοσοσιαλιστές. Ὁ Jaspers παρατηρεῖ στὸ σημείωμα ποὺ προτάσσει στὶς μεταπολεμικὲς ἐκδόσεις αὐτοῦ τοῦ κειμένου ὅτι ἐκεῖνο τὸν καιρὸ εἶχε ἀσαφὴ γνώση τοῦ φασισμοῦ, ἡ δὲ εἰκόνα ποὺ εἶχε ἀπὸ τὸν ἐθνικοσοσιαλισμὸ ἦταν ἀκόμα πιὸ ἀκαθόριστη. Διαπραγματεύεται ἐν τούτοις μιὰ ὄψη τῆς ἐθνικοσοσιαλιστικῆς ἰδεολογίας στὸ ἐν λόγω ἔργο. Μέσα στὸ πλαίσιο τῆς προσπάθειας νὰ θέσει σὲ ἀμφιβολία τὴν φιλοσοφικὴ σημασία τῆς ἀνθρωπολογίας ἐξετάζει τὴν ρατσιστικὴ θεωρία τοῦ ἐθνικοσοσιαλισμοῦ καὶ φυσικὰ τὴν ἀπορρίπτει. Στεκόμενος στὴν ἀνθρωπιστικὴ σκοπιὰ ἐπισύρει τὴν προσοχὴ τοῦ ἀναγνώστη στὰ ὠμὰ αἰτήματα ποὺ προβάλλουν ἡ θεωρία τῆς δικτατορίας τοῦ προλεταριάτου, οἱ ψυχοθεραπευτικὲς συνταγὲς τῆς ψυχανάλυσης καὶ οἱ εὐγονικὲς ὁδηγίες τῆς ρατσιστικῆς θεωρίας.

Ἀπὸ τὴν ἴδια σκοπιὰ προέρχεται ἡ ὑπόδειξη ὅτι ὁ ἄνθρωπος γίνεται σήμερα τὸ μέσον τῆς τεχνικῆς διεξαγωγῆς τῆς κρατικὰ ὀργανωμένης βίας, ἐνῶ ἄλλοτε ἦταν ἕτοιμος νὰ ὑπερασπίσει καὶ νὰ ἐπεκτείνει τὴν προσωπική του ζωὴ χρησιμοποιώντας τὸ ὅπλο (πβ. σ. 84). Καὶ ἀπὸ τὸ ὕψος τῆς γνήσιας φιλοσοφικῆς σκοπιᾶς θυμίζει ὁ συγγραφέας, ἀντιμετωπίζοντας τὴν διαστρεβλομένη φιλοσοφία καὶ τοὺς ἰρρασιοναλισμοὺς ὅλων τῶν εἰδῶν, ὅτι ὁ ἄνθρωπος πρέπει —γιὰ νὰ μείνει ἄνθρωπος— νὰ πορευθεῖ μέσα στὸ χῶρο τῆς συνείδησης, καὶ ὅτι τὸ σύνθημα «ἂς ἐπιστρέψουμε ἀπὸ τὴ συνειδητότητα σὲ ὅ,τι δὲν ἔχει συνείδηση: στὸ αἷμα, στὴν πίστη, στὸ χῶμα, στὴν ψυχή, στὸ παραδεδομένο, σὲ ὅ,τι δὲν ἐπιδέχεται ἐρωτήσεις», ὁδηγεῖ στὴν πλάνη καὶ στὴ διαφθορά.

Ἀπὸ τὴν ἔγνοια γιὰ τὴν ἐνίσχυση τῆς συνειδητότητας, ποὺ παραμένει ὅμως στὸν Jaspers γενική, γιὰ τὴν ἀνύψωση τοῦ ἀτόμου σὲ ὑπεύθυνο καὶ

ἀνεξάρτητο ἄνθρωπο ἀναβλύζει ἡ ἀντιπάθεια τοῦ Jaspers πρὸς τὴ μᾶζα. Ἀπ' αὐτὴν τὴν ἀντιπάθεια πάλι πηγάζει ἡ ἀρνητική του στάση ἀπέναντι στὴν κυριαρχία τῆς γραφειοκρατίας, ἀκριβέστερα στὴν κυριαρχία τῆς μάζας μέσω τῆς γραφειοκρατικὰ ρυθμισμένης ὑλικῆς πρόνοιας. Αὐτὴ ἡ ἀρνητικὴ στάση διακλαδώνεται. Ἀπὸ τὴν μιὰ πλευρὰ προβάλλει μιὰ σκεπτικὴ ὡς κριτικὴ στάση ἀπέναντι στὰ δημοκρατικὰ καθεστῶτα: «Σπάνια βρίσκεται ἕνας ἄνθρωπος ποὺ ἀναλαμβάνει ἀληθινὰ εὐθύνη. Τὸ πλῆθος τῶν ὑπευθύνων ποὺ φέρνει ἐπάνω ἡ τύχη ἔχει μιὰ τέτοια θέση ποὺ δὲν ἐπιτρέπει τὴ λήψη ἀποφάσεων. Κλιμακωτὲς ἀρχές, ἐξεταστικὲς ἐπιτροπές, ὑπομνήματα συμβουλίων πραγματογνωμοσύνης. Ὁ ἕνας τὸ φορτώνει στὸν ἄλλο. Στὸ βάθος στέκεται ἡ ἐξουσία τοῦ λαοῦ σὰν μᾶζα ποὺ φαινομενικὰ παίρνει τὶς ἀποφάσεις ψηφίζοντας στὶς ἐκλογές».

Ἀπὸ τὴν ἄλλη πλευρὰ προβάλλει ὁ δεύτερος κλάδος: Ἡ πολεμικὴ κατὰ τῆς ἰδέας τῆς ἰσότητας, κατὰ τῆς προφανοῦς ἰσότητας τῶν ἀνθρώπων. Ἡ νοσταλγία τοῦ ἀρχηγοῦ, τοῦ ἀρχηγοῦ τοῦ ὁποίου ἡ προσωπικότητα καὶ τὸ ἔργο συνυφαίνονται μὲ τὴν ἄμεση πραγματικότητα, γιατὶ καταλαμβάνει τὴ θέση του ἐργαζόμενος ἀκατάπαυστα. Ἡ λύπη γιὰ τὸ γεγονὸς ὅτι μὲ τὸν ἐξισωτικὸ τρόπο ζωῆς τῶν μαζῶν ἐξαφανίζεται ἡ μορφωμένη τάξη ποὺ εἶχε ἀναπτύξει τὴν πειθαρχία τῆς σκέψης καὶ τοῦ αἰσθήματος χάρη στὴν συνεχὴ ἄσκηση, πρᾶγμα ποὺ τῆς ἐπέτρεπε νὰ ἀποτελεῖ τὴν ἠχὼ πνευματικῶν κατακτήσεων (πβ. σ. 115 πβ. ἐδῶ τὴν ἀλλοιωμένη στάση ἀπέναντι στὶς μᾶζες καὶ στὴν παιδεία τους στὸ ἔργο *Περὶ τῆς ἀρχῆς καὶ τοῦ σκοποῦ τῆς ἱστορίας*, 1949). Τὸ αἴτημα τῆς γνήσιας ἀλληλοβοήθειας τῶν συνειδητῶν, ἀρίστων καὶ ἐλαχίστων. Δὲν ἐπιτρέπεται ὅμως αὐτοὶ νὰ καθηλώνονται, ὅπως τονίζει ὁ Jaspers, σὲ μιὰ ἀριστοκρατικὴ κάστα ἢ ἕναν ὅμιλο ὁμαδικῆς ἀρχηγίας, γιατὶ τότε μεταμορφώνονται, ἂν καὶ μειονότητα, σὲ μιὰ ὁμάδα ποὺ πρέπει νὰ θεωρηθεῖ σὰν μᾶζα, ἐφόσον μέσα σ' αὐτὴν τὴ μειονότητα ἀποφασίζει ἡ γνώμη τῆς πλειοψηφίας καὶ ἀνάγλυφες, τὸν μοναδικὸ καὶ ἀναντικατάστατο ἄνθρωπο χαρακτηρίζουσες ἰδιότητες δὲν γίνονται ἀνεκτές. Ἐκεῖνοι οἱ ἄριστοι καὶ ἐλάχιστοι πρέπει νὰ σχηματίσουν ἕνα σύλλογο μοναδικῶν ἀνθρώπων ποὺ διατηροῦν τὴ μοναδικότητά τους, ὄχι βέβαια ἕνα σύλλογο ἐγωϊστῶν, ὅπως τὸν ἤθελε ὁ Stirner.

Ἡ τάση τοῦ Jaspers νὰ χρησιμοποιεῖ μόνο ἔννοιες ποὺ ἐφαρμόζονται σὲ ἄτομα καὶ ἡ ἀδυναμία νὰ ἀναλύσει τὴ συμπλοκὴ πολιτικο-κοινωνικῶν δυνάμεων στὴν συγκεκριμένη κατάσταση, ποὺ προέρχεται ἀπὸ ἐκείνη τὴν τάση, ἐξηγοῦν πῶς ὁ Jaspers δὲν εἶδε ὅτι οἱ σκέψεις του ποὺ ἀναφέραμε συμβάλλουν ἐπίσης στὴν ἐνίσχυση ἑνὸς ρεύματος ποὺ στρέφεται, φαινομενικὰ τουλάχιστον, ἀλλὰ ἐν μέρει καὶ οὐσιαστικά, κατὰ τῆς ἀστικῆς τάξης καὶ θαυμάζει τοὺς λίγους ἐκλεκτοὺς ποὺ ἀναλαμβάνουν τὴν ἀρχηγία. Ὁ Jaspers ἔχει ἀδιάσειστη ἐμπιστοσύνη στὴν πάντα πραγματοποιήσιμη δυνατότητα

τοῦ ἀνθρώπου νὰ ἀναθεωρήσει τὸν τρόπο τῆς ζωῆς του καὶ νὰ θεωρήσει τὴν πορεία τῶν πολιτικῶν καὶ ἱστορικῶν γεγονότων σὰν τὸ βάδισμα μιᾶς ὁμάδας ἀτόμων ποὺ δὲν μποροῦν νὰ ἀγνοήσουν τὴν ἔκκληση τοῦ νοῦ καὶ τῆς ἐλευθερίας πρὸς τὸν νοῦ καὶ τὴν ἐλευθερία γιὰ μιὰ πνευματικὴ ἐπικοινωνία καὶ συναλλαγὴ ἄνευ ὁρίων. Μὲ αὐτὴ τὴν ἐμπιστοσύνη βρίσκεται ὅμως σὲ ἀντίθεση ἡ συχνὴ μνεία τῆς γνήσιας, τῆς ἀδιαπέραστης γιὰ τὸν ἄνθρωπο, τῆς πραγματικὰ ἱστορικῆς μοίρας ἐπὶ τῇ εὐκαιρίᾳ τῆς ἀνάλυσης τοῦ προβλήματος τοῦ πολέμου ποὺ κατὰ τὸν Jaspers θὰ ἔπρεπε ἐνδεχομένως, προβλέποντάς τον, νὰ πληρώσουμε, νὰ γεμίσουμε μὲ τὸ νόημα ἑνὸς ἱστορικὰ ἀποφασιστικοῦ βήματος (πβ. ἀν. σ. 94).

Οἱ μεγάλες καταστροφὲς μέσα στὸ ἱστορικὸ γίγνεσθαι περικαλύπτονται ἀπὸ τὸν Jaspers μὲ τὴ μοῖρα. Ὁ Jaspers ἀρνεῖται ὅτι ἡ ἱστορία πραγματώνει τὰ αἰτήματα τοῦ λόγου καὶ ἀποκρούει τὴν πίστη τοῦ Schiller καὶ τοῦ Hegel ὅτι ἡ παγκόσμια ἱστορία ὁδηγεῖ τελικὰ στὸν χωρισμὸ δικαίων καὶ ἀδίκων. Οἱ συνέπειες τοῦ πρώτου παγκόσμιου πολέμου φωτίζονται ἢ μᾶλλον σκεπάζονται μὲ τὴ βοήθεια τῆς φράσης: «ἡ πραγμάτωση στὴν ἀποτυχία μπορεῖ νὰ εἶναι ἐξ ἴσου σημαντικὴ μὲ τὴν πραγμάτωση ποὺ φέρνει ἡ ἐπιτυχία. Κανεὶς δὲν εἶναι σὲ θέση νὰ πεῖ ποιὰ ἔχει τὴν προτεραιότητα μπροστὰ στὸ θεῖο ἐπέκεινα» (σ. 97). Μὲ αὐτὸ τὸν τρόπο παύσει νὰ εἶναι ὁρατὸς ὁ οὐσιατικὸς σκοπὸς ἐκείνου τοῦ πολέμου, δηλ. ἡ ἐξαφάνιση τῶν μεγάλων ἠπειρωτικῶν μοναρχιῶν.

Τὴ δημοσίευση τοῦ *Ἡ πνευματικὴ κατάσταση τῆς ἐποχῆς μας* ἀκολούθησαν ἡ *Φιλοσοφία* μὲ τὰ τρία τμήματά της: «ὁ φιλοσοφικὸς προσανατολισμὸς μέσα στὸν κόσμο», «ὁ φωτισμὸς τῆς ὕπαρξης» καὶ «Μεταφυσική». Μετὰ *Νοῦς καὶ ὕπαρξη*[1] (*Vernunft und Existenz*), *ὁ Nietzsche*, *Ὁ Descartes καὶ ἡ φιλοσοφία*. Μὲ τὸν τελευταῖο κύκλο παραδόσεών του στὴν Heildeberg πρὶν ἀπ' τὴν ἀπόλυσή του ἀνέπτυσσε ὁ Jaspers διεξοδικώτερα, ὑπὸ τὸν τίτλο *Ἀλήθεια καὶ ἐπιστήμη* τὴν θεμελιακὴ γιὰ τὴν φιλοσοφικὴ λογική του ἔννοια τοῦ περιέχοντος. Τὸν Σεπτέμβριο τοῦ 1937 ἔκανε στὴν

1. Ἡ τοποθέτηση τοῦ νοῦ φιλοσοφικῶς ὑψηλότερα ἀπὸ τὴν ὕπαρξη εἶναι μιὰ σημαντικὴ ἀλλαγὴ στὸν κόσμο τῶν ἐννοιῶν τοῦ Jaspers. Ὀφείλεται στὴν ἀρνητικὴ ἐντύπωση ποὺ τοῦ ἔκαναν τὰ συνθήματα τῶν ἐθνικοσοσιαλιστῶν, ποὺ ἐπικαλοῦνταν τὸ αἷμα καὶ τὸ χῶμα —τὸ κοινὸ αἷμα καὶ τὸ πατρικὸ χῶμα—, δηλαδὴ παράγοντες ἐξωλογικούς, ἐν μέρει μάλιστα ἀντιλογικούς. Ἐνδιαφέρουσες ὑποδείξεις πρὸς αὐτὴν τὴν κατεύθυνση κάνει ὁ Ἰωάννης Θεοδωρακόπουλος στὸ βιβλίο του *Ἀγαπημένη μου Χαϊδελβέργη*, Ἀθήνα 1980. Τὸ τρίτο κεφάλαιο αὐτοῦ τοῦ βιβλίου, ἀφιερωμένο στὴν παρουσίαση τοῦ ἔργου τοῦ Jaspers καὶ τῶν προσωπικῶν συναντήσεων τοῦ Θεοδωρακόπουλου μαζί του, ἀποτελεῖ γιὰ τὸν ἕλληνα ἀναγνώστη, ποὺ θέλει ν' ἀσχοληθεῖ μὲ αὐτὸ τὸ θέμα, τὴν καλύτερη εἰσαγωγή.

Φραγκφούρτη προσκαλεσμένος ἀπὸ ἕνα ἐξω-πανεπιστημιακὸ ἱνστιτοῦτο τρεῖς διαλέξεις περὶ τῆς φιλοσοφίας τῆς ὕπαρξης. Λίγο πρὶν τὸν εἶχαν ἀπομακρύνει ἀπὸ τὴν ἕδρα του, ἐπειδὴ ἡ γυναίκα του εἶναι Ἑβραία.

Στὶς ἑβδομάδες ποὺ μεσολάβησαν ἀπὸ τὴν ἀπόλυση μέχρι τὸν Σεπτέμβριο ἔγραψε τὸ κείμενο αὐτῶν τῶν διαλέξεων, ἔχοντας τὴ συνείδηση ὅπως παρατηρεῖ στὸν κατοπινὸ ἐπίλογο, ὅτι δὲν θὰ τοῦ δινόταν πιὰ ἄλλη εὐκαιρία νὰ μιλήσει ἢ νὰ γράψει δημόσια. Ἡ *Φιλοσοφία τῆς ὕπαρξης* (*Existenzphilosophie*), ποὺ δημοσιεύθηκε τὸ 1938 ὑπὸ τὸν τίτλο *Ὑποστασιακὴ φιλοσοφία* μεταφρασμένη ἀπὸ τὸν Παναγιώτη Κανελλόπουλο στὰ Ἑλληνικὰ στὸ *Ἀρχεῖον Φιλοσοφίας καὶ Θεωρίας τῶν Ἐπιστημῶν* (Τόμος Θ΄, τεῦχος 2 καὶ 3), παρέμεινε πραγματικὰ ἡ τελευταία δημοσίευση τοῦ Jaspers ὡς τὴν ἐξόντωση τοῦ Ναζισμοῦ.

Γιὰ τὸν σημερινὸ ἐρευνητὴ τῶν φιλοσοφικῶν ρευμάτων τοῦ μεσοπολέμου ἔχει ἰδιαίτερη σπουδαιότητα ἡ προσεκτικὴ ἀνάγνωση αὐτῶν τῶν κειμένων, γιὰ νὰ διαπιστωθεῖ ἂν περιέχουν ὑποδείξεις ἢ ὑπονοούμενα ποὺ ἀναφέρονται στὴ θεωρία καὶ στὴν πράξη τοῦ ἐθνικοσοσιαλισμοῦ ἢ ἂν μπορεῖ νὰ βρεῖ κανεὶς μιὰ κρυμμένη προκήρυξη τῆς ἀντίστασης. Μόνο ἔμμεσες ὑποδείξεις μπορεῖ βέβαια νὰ περιμένει κανεὶς γιατὶ ὁ ἴδιος ὁ Jaspers παρατηρεῖ ἀνοικτὰ στὸν κατοπινὸ ἐπίλογο ὅτι οἱ ἄμεσες λείπουν καὶ προσθέτει ἐπεξηγηματικὰ ὅτι ὁ ἐλεύθερος λόγος θὰ ἦταν θανάσιμος, ὅτι ἀνῆκε σὲ αὐτοὺς ποὺ εἶχαν ἀποφασίσει νὰ μὴν γίνουν θύματα τῆς ὀργανωμένης τρομοκρατίας λόγω μιᾶς ἀπροσεξίας, ὅτι δὲν νομίζει ὅτι θὰ ἔπαιρνε τὴν ἀπόφαση σὰν μεμονωμένος καθηγητὴς νὰ περάσει στὴν πράξη καὶ στὴν καθαρὴ καὶ μονοσήμαντη γλῶσσα κι ἂν ἀκόμη ἡ κατάσταση τῆς ὑγείας του τοῦ τὸ ἐπέτρεπε. Στὴν περίπτωση αὐτὴ κάνει ὁ Jaspers τὴν ἐμπειρία τῆς ἀδυναμίας τοῦ ἑνὸς ἀνθρώπου, τὴν ἐμπειρία τῆς ἰσχύος τῆς ἀμείλικτης διαζευτικῆς κρίσης: ἢ ἀποτραβιόμαστε ἀπὸ τὸ κακό, τοῦ ἐγκαταλείπουμε τὸ πεδίο καὶ περιορίζουμε τὴν ἐπιφάνεια ὅπου θὰ μποροῦσε νὰ μᾶς κτυπήσει στὸ ἐλάχιστο ἢ συντασσόμεθα μὲ ὅσους σκέπτονται ὅμοια.

Ὁ περιορισμὸς τῆς τρωτῆς ἐπιφάνειας καὶ ἡ σύγχρονη προώθηση, ἡ ἀποσκοποῦσα τὴ σκιαγράφηση τῆς διαφορᾶς μεταξὺ τῆς σκέψης τοῦ Jaspers καὶ τῆς τότε ἐπίσημης σκέψης τοῦ κράτους, ἐκδηλώνεται στὴν ἐκλογὴ δύο κεντρικῶν ἐννοιῶν αὐτῆς τῆς σειρᾶς διαλέξεων καὶ στὸν τρόπο μὲ τὸν ὁποῖο διαπραγματεύεται τὶς ἔννοιες αὐτὲς ὁ Jaspers. Οἱ δύο κεντρικὲς ἔννοιες ὀνομάζονται «ἐξαίρεση καὶ ἐξουσία». Ἡ ἐξαίρεση καὶ ἡ ἐξουσία εἶναι κατὰ τὸν Jaspers δύο ἱστορικὲς πραγματικότητες μέσω τῶν ὁποίων ἐμφανίζεται τὸ ὄντως ὂν καὶ ἀποκαλύπτεται ἡ ἀληθινὴ καὶ γιὰ τὴ διάνοια πάντα ἀπροσπέλαστη ἀλήθεια. Εἶναι κατὰ κάποιο τρόπο τὸ μονόγραμμα τοῦ θείου ἐπέκεινα ἐπάνω στὸν ὁρατὸ κόσμο. Ἀλλὰ ἀκόμη καὶ ἡ ἐξοικείωση μὲ ἱστορικὲς μορφὲς μέσα στὶς ὁποῖες πῆρε ἡ ἰδέα τῆς ἐξουσίας σάρκα καὶ ὀστᾶ δὲν ἀπο-

τελεῖ ποτὲ κατὰ τὸν Jaspers τὴν ἀπόλυτη δικαίωση καὶ δικαιολόγηση μιᾶς ὁρισμένης καὶ συγκεκριμένης ἐξουσίας. (*Φιλοσοφία τῆς ὕπαρξης*, Βερολῖνο 1956, σ. 47). Σ' αὐτὸ τὸ σημεῖο θυμίζει ἐπίσης ὁ Jaspers ὅτι ἡ ἀπόκλιση καὶ ἡ φθορὰ τῆς ἐξουσίας εἶναι δυνατές, ἀφοῦ κάθε ἄνθρωπος σὰν ἄτομο πέφτει κάποτε στὴν πλάνη καὶ δὲν ἀποτελεῖ ποτὲ τὸν ὁλόκληρο ἄνθρωπο (πβ. σσ. 42 καὶ 44).

Ὁ Jaspers ἐπισημαίνει ἐπίσης ὅτι ἡ ἀπόκλιση τῆς ἐξουσίας εἶναι ἀναπόφευκτη ὅταν θέλει νὰ κρατηθεῖ σὰν τάξη κάποιων ἀνθρώπων ποὺ δὲν ἔχουν πραγματικὴ δύναμη στὰ χέρια τους καὶ ποὺ δὲν εἶναι πρόθυμοι νὰ προσφέρουν τὶς θυσίες καὶ νὰ τολμήσουν τὴν ἀβεβαιότητα καὶ τοὺς κινδύνους ποὺ προϋποθέτουν ἡ κατάκτηση καὶ κατοχή της (πβ. σ. 44). Ἐδῶ ὅμως πρέπει νὰ ἀπαντήσουμε ὅτι ἡ πραγματικὴ δύναμη, ἡ προθυμία γιὰ θυσίες καὶ τὸ θάρρος προφανῶς δὲν ἐξαρκοῦν γιὰ τὴ νομιμοποίηση τῆς ἐγκαθίδρυσης μιᾶς ἐξουσίας καὶ ἀκόμα λιγώτερο γιὰ τὴν καθιέρωση τῆς αἰώνιας διάρκειάς της. Ἡ παγκόσμια ἱστορία ἐξ ἄλλου ποὺ ὁδηγεῖ τελικά, παρὰ τὴν ἀντίρρηση τοῦ Jaspers, στὸ χωρισμὸ δικαίων καὶ ἀδίκων ἔφερε πάντα τὴ διάβρωση καὶ τὴν κατάρριψη τῶν ἐξουσιῶν. Τὴν ἔφερε καὶ τότε ἀκόμη ὅταν οἱ κύριοι, τῆς ἐξουσίας «κέκτηντο» τὰ κατηγορήματα ποὺ ἀπαριθμεῖ ὁ Jaspers, δηλ. ἂν καὶ οἱ κύριοι ἦταν δυνατοί, πρόθυμοι καὶ τολμηροί.

Ἡ ἔκθεση τοῦ προβλήματος τῆς ἐξουσίας ἀποκορυφώνεται στὴν κατάφαση τῆς ἐξουσίας μὲ τὴ βοήθεια κάποιας διαλεκτικῆς. Οἱ πόλοι τῆς ἐλευθερίας καὶ τῆς ἐξουσίας πρέπει, κατὰ τὸν Jaspers, νὰ διατηρηθοῦν, καὶ ὁ δυϊσμὸς νὰ παραμείνει, γιατὶ οἱ ἐκ τῆς ἐλευθερίας πηγάζουσες ὁρμὲς καὶ βουλὲς πρέπει νὰ διαμορφωθοῦν καὶ νὰ χαλυβδωθοῦν μὲ τὴν ἀντίσταση τῆς ἐξουσίας ἐπὶ τῆς ὁποίας προσκρούουν. Ἡ ἐξουσία ἀντιστεκόμενη δίνει μορφὴ καὶ σύστημα καὶ ἀποκλείει τὶς τυχαῖες ὀρέξεις (πβ. ἀν. σ. 42). Εἶναι φανερὸ ὅτι ἐδῶ γίνεται λόγος περὶ τῆς ἀντίστασης τῆς ἐξουσίας στὴν ἐλευθερία καὶ ὄχι τῆς ἐλευθερίας στὴν ἐξουσία καὶ ὅτι ὁ πρῶτος τρόπος τῆς ἀντίστασης θεωρεῖται ἀπὸ τὸν Jaspers ὡς ὁ χρησιμότερος καὶ πολυτιμότερος.

Ἡ προβολὴ τοῦ θεωρήματος τῆς ἀέναης ἐπιστροφῆς τῶν ἐξουσιῶν, ποὺ διαφέρουν μόνο στὸ περιεχόμενο, καὶ τῶν καθεστώτων ποὺ ἀλληλοδιαδέχονται ἔτσι ὥστε τὸ καθένα τους στηρίζεται πάνω σὲ κάτι ποὺ ἐπέφερε τὴν κατάλυση τοῦ προηγούμενου καθεστῶτος (πβ. ἀν. σ. 41) δὲν ἦταν ἀπὸ φιλοσοφικὴ σκοπιὰ σκόπιμη ἐκεῖνο τὸν καιρό, δημιουργεῖ ἐξ ἄλλου τὴν ἐντύπωση ὅτι στὴν περιοχὴ τοῦ ἀνθρώπου καὶ τῆς ἱστορίας ἐπιστρέφει τὸ οὐσιαστικὰ αὐτὸ κατὰ τὸν αὐτὸ τρόπο αἰωνίως σὰν νὰ ἦταν μιὰ μοῖρα ποὺ κρέμεται ἀπὸ ψηλὰ καὶ προσδιορίζει μὲ ἀπόλυτη ἀναγκαιότητα τὰ ἀνθρώπινα νοήματα καὶ πράγματα. Τὰ λόγια τοῦ Kant γιὰ τὸν κηδεμονευόμενο ἄνθρωπο, τὸν ἐξ ὑπαιτιότητός του κηδεμονευόμενο, δηλαδὴ λόγω τῆς ὀκνηρίας καὶ τῆς δειλίας του, συμβάλλουν σὲ πολὺ μεγαλύτερο βαθμὸ στὴ λύση τοῦ προ-

βλήματος τῆς κηδεμονεύουσας ἐξουσίας καὶ τῆς ἀναζήτησης τῆς κηδεμονίας. Τὸ πρόβλημα αὐτὸ εἶναι στὴν ἐποχὴ τοῦ ὁλοκληρωτισμοῦ καὶ τῶν εἰδικῶν ἐπίκαιρο. Τὰ λόγια τοῦ Kant ἐκφράζουν τὸ πνεῦμα τῆς γνήσιας ὑπαρξιακῆς φιλοσοφίας, τῆς φωτίζουσας φιλοσοφίας τοῦ διαφωτισμοῦ: «Εἶναι δύσκολο γιὰ τὸν ἄνθρωπο, γιὰ τὸν καθένα, νὰ βγεῖ ἀπὸ τὴν κηδεμονία ποὺ τοῦ ἔχει γίνει σχεδὸν δεύτερη φύση. Τὴν ἀγάπησε στὸ μεταξὺ καὶ στὴν ἀρχὴ εἶναι ἀληθινὰ ἀνίκανος νὰ μεταχειριστεῖ τὸ μυαλό του, γιατὶ δὲν τὸν ἄφησαν ποτὲ νὰ τὸ ἐπιχειρήσει. Καθιερωμένοι δεσμοὶ καὶ τύποι, αὐτὰ τὰ μηχανικὰ ὄργανα μιᾶς ἔλλογης χρήσης ἢ μᾶλλον κατάχρησης τῶν φυσικῶν του ἱκανοτήτων εἶναι οἱ χαλκάδες, πού, δένοντάς του τὰ πόδια, τὸν κηδεμονεύουν παντοτεινά. Αὐτὸς ποὺ θὰ κατόρθωνε νὰ τοὺς πετάξει ἀπὸ πάνω του μόνο τρικλίζοντας, παρ' ὅλα αὐτά, θὰ πηδοῦσε πάνω ἀπ' τὸ στενώτερο αὐλάκι, ἐπειδὴ δὲν ἔχει συνηθίσει νὰ κινεῖται ἔτσι ἀδέσμευτα. Γι' αὐτὸ τὸ λόγο εἶναι μόνο λίγοι αὐτοὶ ποὺ πέτυχαν κατεργαζόμενοι τὸ πνεῦμα τους, νὰ ἀπορρίψουν τὴν κηδεμονία καὶ νὰ βαδίσουν ἐν τούτοις μὲ σίγουρο βῆμα. Πιὸ εὔκολο εἶναι ὅμως νὰ διαφωτιστεῖ τὸ κοινὸ χρησιμοποιώντας τὶς δικές του δυνάμεις. Αὐτὸ γίνεται δέ, ἀναπόφευκτα, ἀρκεῖ νὰ τοῦ ἀφεθεῖ ἡ ἐλευθερία», (Kant, *'Απάντηση στὸ ἐρώτημα: τί εἶναι ὁ διαφωτισμός; Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?*).

'Ενῶ γιὰ τὸν Jaspers ἡ ἀπὸ τὴν πίστη μας περιβαλλόμενη ἐξουσία εἶναι ἀρχικὰ ἡ μοναδικὴ πηγὴ μιᾶς γνήσιας παιδείας, ποὺ διαμορφώνει τὸν πυρήνα τοῦ ἀνθρώπου (πβ. σ. 41), εἶναι αὐτὴ ἡ ἐξουσία γιὰ τὸν Kant μόνο ἡ χρονικὴ ἀφετηρία τῆς ἀσταμάτητης καὶ ἐντεινόμενης αὐτο-ἀπελευθέρωσης καὶ αὐτομεταμόρφωσης τοῦ κοινωνικοῦ ἀνθρώπου, μὲ τὰ λόγια τοῦ Kant, τοῦ κοινοῦ (publikum). 'Ενῶ ὁ πρῶτος ἐπικαλεῖται τὴν προϊοῦσα ἀπελευθέρωση μέσα στὰ πλαίσια τῆς ἐξουσίας, προβλέπει ὁ δεύτερος τὴν ἀπελευθέρωση ἀπὸ τὴν ἐξουσία, τὴν τελικὴ ἀπομάκρυνσή της. Οἱ δυὸ στάσεις ποὺ περιγράψαμε ἔχουν βέβαια καὶ ἕνα σημεῖο ἐπαφῆς. 'Εν τούτοις δὲν μπορεῖ νὰ παραγνωρίσει κανεὶς ὅτι τὸ ἄρθρο τοῦ Kant γιὰ τὸ ἐρώτημα, τί εἶναι ὁ διαφωτισμός, γράφθηκε μὲ τὸ πνεῦμα τῆς Γαλλικῆς ἐπανάστασης καὶ ὅτι στὶς διαλέξεις τοῦ Jaspers γιὰ τὴ φιλοσοφία τῆς ὕπαρξης διατυπώθηκε τὸ πνεῦμα μιᾶς ἀπολιτικῆς φιλοσοφίας ἢ μᾶλλον μιᾶς θεωρητικῆς προσπάθειας, ποὺ περνάει ἀπὸ τὰ προβλήματα τῶν διανθρώπινων σχέσεων κατ' εὐθείαν στὰ πολιτικὰ ὑπερπηδώντας τὰ κοινωνικά, δηλαδὴ τὰ προβλήματα ποὺ δημιουργοῦν οἱ τάξεις, οἱ ἀντιθέσεις τους, ἡ βαθμιαία συγχώνευσή τους καὶ ἡ ἐνδεχόμενη ἐξαφάνισή τους.

Κατὰ τοῦ αὐτάρεσκου διαχωρισμοῦ μιᾶς ὁμάδας ἀνθρώπων ποὺ χαρακτηριζόταν ὡς καθαρῶς ἀρία γιὰ νὰ προχωρήσει ἀπὸ ἐδῶ στὴν ἀπαγωγὴ τοῦ δικαιώματος τῆς κυριαρχίας, ἐπίσης κατὰ τῆς ἀπὸ τὴν προσωπικὴ προσπάθεια ἀπαλλάσσουσας ἀναγνώρισης ἑνὸς ἀλάνθαστου ἀρχηγοῦ, ποὺ στέκεται

σ᾽ ἕνα ἄλλο ξεχωριστὸ ἐπίπεδο πάνω ἀπὸ τὴν ὁμάδα, στρέφονται τὰ ἀκόλουθα λόγια τοῦ Jaspers: «Ἡ ἐξαίρεση δὲν εἶναι ἕνα σπάνιο φαινόμενο ποὺ συναντᾶμε μόνο πλησιάζοντας στὰ ὅρια, ἀλλὰ ὁ πανταχοῦ παρὼν χαρακτήρας κάθε δυνατῆς ὕπαρξης» (πβ. ἀν. σ. 32).

Μὲ τὴ λέξη ἐξαίρεση δὲν ἐννοεῖται ἐδῶ ἡ ἰδιοσυγκρασία τοῦ κάθε ἑνὸς ἀνθρώπου, δὲν ἐπισημαίνεται τὸ γεγονὸς ὅτι καθένας ἔχει ἰδιότητες ποὺ τὸν ξεχωρίζουν ἀπ᾽ ὅλους τοὺς ἄλλους καὶ τοῦ ἀνήκουν ἀποκλειστικά. Αὐτὴ ἡ μοναδικότητα καὶ ἀποκλειστικότητα, ποὺ ὁ Max Stirner τὴν κάνει κεντρικὴ κατηγορία τοῦ ἔργου του *Ὁ μοναδικὸς καὶ ἡ ἰδιοκτησία του* ἀνήκει προφανῶς σὲ κάθε ἄνθρωπο, κατὰ τὸ principium identitatis indiscernibilium τοῦ Leibniz γενικώτερα σὲ κάθε ὄν, ἀκόμη καὶ σὲ δύο σταγόνες νερό. Τὸ θέμα τῆς ἐξαίρεσης γίνεται μόνο ἐκεῖ ἰδιαίτερα ὀξὺ καὶ δύσκολο ὅπου δὲν διαπραγματευόμαστε τὴν ὁριζόντια ποικιλία ἀλλὰ τὴν κάθετη ἱεραρχία τῶν ἀνθρώπων καὶ τῶν ὄντων. Μιὰ τέτοια ἱεράρχηση, μιὰ πρὸς τὴν ἰσότητα καὶ τὴν ἀδελφοσύνη ἀντιφάσκουσα κλιμάκωση τοῦ εἶναι τοῦ ἀνθρώπου, θίγει ὁ Jaspers ἐξετάζοντας τὴν ἔννοια τῆς ἐξαίρεσης. Ξεδιπλώνοντας τὶς διάφορες ὄψεις ἐπιχειρεῖ βέβαια νὰ συμφιλιώσει τὴν ἰσότητα καὶ τὴν ἀνισότητα (ὑπὸ τὴν ἔννοια τῆς κλιμάκωσης). Τὸ κατορθώνει τοποθετώντας ἀμφότερες ἐπάνω στὴ βάση τῆς ὑπαρξιακῆς ἐλευθερίας καὶ διαχωρίζοντας ἐντὸς τῆς ἐλευθερίας τὴ διάσταση τῆς ἁπλῶς δυνατῆς ἐλευθερίας ἀπὸ τὴ διάσταση τῆς πραγματοποιημένης καὶ πραγματικῆς. Ὅλοι οἱ ἄνθρωποι καὶ λαοὶ εἶναι ἴσοι καθόσον εἶναι ἐλεύθεροι, ἀκριβέστερα καθόσον ἔχουν τὴ δυνατότητα, τὴν ἐλευθερία, τὴν εὐκαιρία νὰ ἀφυπνίσουν καὶ νὰ κινητοποιήσουν τὴν ἐντὸς αὐτῶν κατὰ τὸν αὐτὸ τρόπο κοιμωμένη ἐλευθερία. Ἡ ἀνισότητα τῶν ἀνθρώπων ὅμως ἀπὸ τὴν ἄλλη μεριὰ εἶναι ἀναμφισβήτητη. Εἶναι μάλιστα κατὰ τὸν Jaspers δίκαιη καὶ δικαιολογημένη γιατὶ λίγοι —ὄχι ὅλοι—, δηλαδὴ μόνο οἱ ἐξαιρέσεις, ἀνορθώνονται καὶ ἀναγνωρίζουν τὴν ἱκανότητα ποὺ ἔχουν νὰ ἀνυψώσουν τὴ μέσα τους ἐλευθερία ἀπὸ τὴν ὀντολογικὴ στάθμη τῆς δυνατότητας σ᾽ αὐτὴν τῆς πραγματικότητας, καὶ νὰ χρησιμοποιήσουν ἀκολούθως τὴν πραγματωμένη ἐλευθερία γιὰ τὴν ἀνάπτυξη τῆς ὅλης προσωπικότητας. Ἀνάπτυξη ποὺ μὲ τὴ σειρά της ἐπιδρᾶ καὶ ἐνισχύει τὴ μετατροπὴ τοῦ δυνάμει ἐλευθέρου σὲ ἐνεργείᾳ ἐλεύθερο.

Οἱ σκέψεις αὐτὲς τοῦ Jaspers ἐγκλείουν ἕναν ἀληθινὸ πυρήνα. Στὴ δικαίωση τῆς ἐξαίρεσης λείπει ὅμως ἡ ὑπόδειξη ὅτι γιὰ τὴν κινητοποίηση τῆς ἐλευθερίας, εἴτε τῆς δικῆς μας εἴτε τῶν ἄλλων, ἀρκεῖ οὐσιαστικὰ ἡ ἀναστόμωση: ὁ παραμερισμὸς τοῦ ἀντιστεκόμενου ἐμποδίου, ἡ ἀφαίρεση τοῦ πιέζοντος ξένου σώματος, ἡ ρευστοποίηση τοῦ συμπαγοῦς στερεοῦ, δηλαδὴ τοῦ ἤδη ὥριμου, ποὺ ἀνακόπτει τὸ φύεσθαι τοῦ ὑπανάπτυκτου καὶ θέλει νὰ διαιωνίσει τὴν ἐξαιρετικὴ θέση του.

Σ' ἕνα πλῆθος δημοσιεύσεων τῶν πρώτων χρόνων μετὰ τὸν τελευταῖο πόλεμο ἀφιερώνει ὁ Jaspers στὴν κριτικὴ τοῦ ἐθνικοσοσιαλισμοῦ καὶ στὴν πολιτικὴ καὶ φιλοσοφικὴ πολεμικὴ εὐρὺ χῶρο. Ὁ Jaspers μποροῦσε τώρα νὰ μιλάει καὶ νὰ γράφει πάλι δημόσια καὶ νὰ ἐργαστεῖ μαζὶ μὲ τὸν ἱστορικὸ Alfred Weber γιὰ τὴν ἐπαναλειτουργία τοῦ Πανεπιστημίου τῆς Heidelberg. Γιὰ τὶς 14 Ἀπριλίου εἶχε ὁριστεῖ ἡ σύλληψη καὶ μεταφορὰ τοῦ Jaspers καὶ τῆς γυναίκας του, πρᾶγμα ποὺ ἀπεσοβήθη μὲ τὴν εἴσοδο τοῦ ἀμερικανικοῦ στρατοῦ στὴν Heidelberg τὴν 1η Ἀπριλίου.

Ὁ τόνος τῆς κριτικῆς τοῦ Jaspers εἶναι ἐν μέρει ὀξύτατος, μιλάει περὶ «θηρίων» καὶ περὶ τοῦ «κράτους ἐγκληματιῶν». Ἡ ἑρμηνεία του ὅμως τῶν γεγονότων τῆς ναζιστικῆς 12ετίας χρειάζεται συμπλήρωση: Εἶναι πεπεισμένος ὅτι ἡ πολιτικὴ μεταβολὴ πέτυχε τότε χάρη στὴν βίαιη ἐγκαθίδρυση καὶ στὴ μέθη τοῦ πληθυσμοῦ ποὺ ἀκολούθησε (πβ. «Περὶ τοῦ ζῶντος πνεύματος τοῦ Πανεπιστημίου»: στὸ *Rechenschaft und Ausblick*, Μόναχο 1951, σ. 173). Δὲν μνημονεύει ὅτι οἱ ἐθνικοσοσιαλιστὲς μπῆκαν στὴν Κυβέρνηση τηρώντας, τυπικὰ τουλάχιστον, ὅλους τοὺς κανόνες τῆς κοινοβουλευτικῆς δημοκρατίας. Πρῶτα ἐγκαταστάθηκαν καὶ μετὰ κατάργησαν τὰ δημοκρατικὰ ἱδρύματα καὶ τὰ πολιτικὰ κόμματα. Ἡ δὲ μεταβολὴ δὲν στηρίχθηκε τόσο στὴ μέθη τοῦ πληθυσμοῦ ὅσο σ' ἕνα πληθυσμὸ ποὺ ἀφομοίωσε τὰ κηρύγματα τῆς τότε διαδεδομένης, ἀκρωτηριασμένης καὶ διαστρεβλομένης φιλοσοφίας, ποὺ πῆρε στὰ σοβαρὰ καὶ πίστεψε τὶς φράσεις ἐκείνου τοῦ κατασκευασμένου νιτσεϊσμοῦ. Πειθὼ καὶ μέθη, μεθοῦσα πειθὼ καὶ πείθουσα μέθη ἀλληλεπέδρασαν καὶ ἐνισχύθηκαν ἀμοιβαῖα.

* * *

Μέσα στὸν κόσμο τῶν ἐννοιῶν τοῦ Jaspers ὁδηγοῦν ὅλοι οἱ δρόμοι στὸ ὑπερβατικὸ ἐπέκεινα, δηλαδὴ στὸ ἀπὸ τὴν φιλοσοφικὴ πίστη ἀγκαλιασμένο θεῖο. Τὸ ὑπερβατικὸ ἐπέκεινα εἶναι μιὰ ἀπὸ τὶς ὄψεις τοῦ περιέχοντος καὶ τοῦτο θυμίζει τὸ περιέχον τῶν προ-σωκρατικῶν φιλοσόφων τῆς φύσης. Ἡ ἔννοια τοῦ περιέχοντος στὸν Jaspers παραμένει ὅμως ἐντελῶς χωρὶς καθορισμοὺς καὶ χωρὶς ἰδιότητες, κυρίως δὲ χαρακτηρίζεται ἀπὸ μιὰν ἀρνητικὴ ἰδιότητα: δὲν σημαίνει μὲ κανένα τρόπο κάτι ὑλικό. Ἡ ἀπόρριψη κάθε συγκεκριμένου καὶ θετικοῦ προσδιορισμοῦ τόσο στὴν περίπτωση τοῦ περιέχοντος ὅσο καὶ στὴν τοῦ ὑπερβατικοῦ ἐπέκεινα εἶναι ἡ αἰτία τῆς δυσφορίας τοῦ γνωστοῦ θεολόγου τῆς Βασιλείας Karl Barth, ποὺ γράφει, ὑπονοώντας τὸν Jaspers: «Πάρα πολὺ συχνὰ λένε 'Θεὸς' καὶ ἐννοοῦν μ' αὐτὸ τὸ σύμβολο μόνο ἕνα κάτι, δηλαδὴ ἐκεῖνο τὸ ὑπερβατικὸ ἐπέκεινα, τὸ ἀπροσδιόριστο, στεῖρο καὶ τελικὰ φοβερὰ βαρετὸ πού, ἀντὶ νὰ ἀποτελεῖ ἕνα γνήσιο ἀντίκρυ, ἕνα ὁλοκληρωτικὰ καὶ ἀληθινὰ ἄλλο, κάποιο πραγματικὰ ἐξωτερικὸ καὶ

ἀνεξάρτητο θὰ ἑρμηνευθεῖ πολὺ σωστότερα ἂν ὀνομαστεῖ ἀπατηλὴ ἀντανάκλαση τῆς ἀνθρώπινης ἐλευθερίας, προβολή της στὸν κενὸ χῶρο ὅπου ὁποιοδήποτε ἀντικείμενο ἀπουσιάζει». Ὁ Jaspers ἀπαντάει ἐδῶ ὀρθῶς ὅτι ἡ σκέψη τοῦ ἀντίκρυ καὶ τοῦ ἀληθινὰ ἄλλου, τοῦ πραγματικὰ ἐξωτερικοῦ καὶ ἀπὸ τὴν ἀνθρώπινη σκέψη ἀνεξάρτητου θείου πρέπει νὰ θεωρηθεῖ, ὅταν ἐμφανίζεται μέσα στὰ πλαίσια τοῦ φιλοσοφικοῦ στοχασμοῦ, σὰν βλασφημία (πβ. *Ἡ φιλοσοφικὴ πίστη ἀπέναντι στὴν ἀποκάλυψη, Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung*, Μόναχο 1962, σ. 485). Καὶ τονίζει ὅτι ἡ φιλοσοφία εἶναι χρονικὰ πρότερη καὶ ὑπαρξιακὰ ἀρχικότερη ἀπὸ τὴν βιβλικὴ παράδοση, ὅτι εἶναι συγχρόνως σὲ θέση ν' ἀκούσει καὶ τὴν ἀλήθεια τῆς βίβλου καὶ νὰ τὴν καταλάβει. Ἀπαιτεῖ τὴν εἰρηνικὴ καὶ ἔντιμη συνύπαρξη τοῦ πιστεύοντος στὴν θρησκευτικὴ ἀποκάλυψη μὲ τὸν φιλοσοφικὰ πιστεύοντα. Ἡ συνύπαρξη ὅμως δὲν πρέπει, κατὰ τὸν Jaspers, νὰ ὁδηγήσει σὲ μιὰ ἄμβλυνση τῶν δύο αἰχμῶν, δηλ. τοῦ λόγου καὶ τῆς ἀποκάλυψης, καὶ σὲ μιὰ ἀδρανὴ καὶ φιλήσυχη ἀδιαφορία. Ὁ πιστεύων στὴν θεία ἀποκάλυψη καὶ ὁ φιλοσοφῶν θὰ ἔπρεπε μᾶλλον νὰ καταφέρουν νὰ ἐκτιμήσουν ἀλλήλους ἀναλογιζόμενοι ὅτι στὸ ὑπαρξιακὸ βάθος συμπίπτουν καὶ ὅτι ἀπὸ αὐτὸ τὸ βάθος βγαίνει ἕνας κορμὸς ποὺ διακλαδώνεται, ἴσως, σὲ ἑκάστοτε διαφορετικὸ ὕψος, στὶς δύο στάσεις.

Ἡ ἐλευθερία κατὰ τὸν Jaspers δὲν εἶναι αὐτάρκης γιατὶ χρειάζεται τὴν ἐξουσία. Κάθε ἐξουσία ὅμως βασίζεται τελικὰ ἐπάνω στὸ θεῖο ὑπερβατικὸ ἐπέκεινα (πβ. *Φιλοσοφία καὶ κόσμος*, Μόναχο 1958, σσ. 55 κ.ἑξ.).

Στὴν *Εἰσαγωγὴ στὴ Φιλοσοφία* ποὺ ἔχει φθάσει μέχρι τώρα τὶς 106.000 ἀντίτυπα δείχνει ὁ Jaspers τὴν ὁδὸ ποὺ συνδέει κατ' εὐθεῖαν τὴν ἐλευθερία μὲ τὸ θεῖο. «Ὅπου εἶμαι παραγματικὰ ἐλεύθερος», γράφει ἐδῶ, «εἶμαι συγχρόνως βέβαιος ὅτι δὲν τὸ χρωστάω στὸν ἑαυτό μου». (*Εἰσαγωγὴ στὴ Φιλοσοφία, Einführung in die Philosophie*, Μόναχο 1953, σσ. 63 κ.ἑξ.) Αὐτὴ ἡ βεβαιότητα, συνδυασμένη μὲ τὴ σκέψη ὅτι μπορεῖ νὰ εἶμαι ἐλεύθερος μόνο μὲ τὴ βοήθεια κάποιου ποὺ βρίσκεται πέραν τοῦ Ἐγώ μου καὶ πέραν τοῦ περιβάλλοντός μου, ποὺ ἐπιδρᾶ ἐπάνω μου καθορίζοντάς με, μὲ τρέπει, κατὰ τὸν Jaspers, πρὸς τὸ θεῖο καὶ πρὸς τὴ γνώση ὅτι ὡς ἐλεύθεροι ἀποτελοῦμε ἐμεῖς οἱ ἴδιοι τὸ δῶρο ποὺ μᾶς ἐδώρισε ἡ θεότητα. Ἡ συνειδητοποίηση τῆς ἐλευθερίας χρησιμοποιεῖται ἐδῶ γιὰ τὸ πήδημα στὸν βίο ποὺ ἔχει ἐμπιστοσύνη στὴ θεότητα χωρὶς ὅμως νὰ ἐπαφίεται ἀποκλειστικὰ σ' αὐτήν.

Σ' αὐτὸ τὸ σημεῖο πρέπει νὰ παρατηρηθεῖ ὅτι μόνο ἡ ἀντίληψη σύμφωνα μὲ τὴν ὁποία ἡ ἐλευθερία εἶναι κάτι ἕτοιμο, κάτι ποὺ δὲν γνωρίζει βαθμίδες ἢ παραλλαγὲς καὶ ποὺ συνεπῶς πρέπει νὰ ταχθεῖ ἢ στὴν περιοχὴ τοῦ εἶναι ἢ στὴν περιοχὴ τοῦ μηδενός, μὲ ἄλλα λόγια μόνο ἡ μετατροπὴ τῆς ἀναγνωρισμένης ἐλευθερίας σὲ χειροπιαστὸ πρᾶγμα ἐπιφέρει ἀναγκαστικὰ μέσα στὴ συνείδηση τοῦ ἀνθρώπου τὰ ἀποτελέσματα ποὺ θεωρεῖ ὁ Jaspers.

Ἡ ἐλευθερία δὲν εἶναι ὅμως ποτὲ χειροπιαστὸ πρᾶγμα. Χαρακτηρίζεται, αὐτὴ καὶ ὅ,τι τῆς μοιάζει, ἀπὸ τὴν ἱκανότητα νὰ παρουσιάζεται σὲ ἄπειρες βαθμίδες καὶ σὲ ἀναρίθμητες ἀποχρώσεις. Δύναται διατρέχοντας ἕνα ἐντατικὸ συνεχές, νὰ βυθιστεῖ τελικὰ στὴ νύχτα τοῦ μὴ ὄντος καὶ νὰ ἀφανιστεῖ. Μπορεῖ ἐπίσης νὰ κάνει τὴν ἀντίθετη διαδρομὴ καὶ νὰ ξετυλιχθεῖ παίρνοντας σὰν ἀφετηρία τὸν ἴδιο τὸν ἑαυτό του καὶ σύγχρονα τὸ σχεδὸν ἀντίθετό του· στὴν περίπτωση αὐτὴ τὴν μὲ τὴν ἀνελευθερία ταυτόσημη διαφορικὰ μικρὴ ἐλευθερία. Ὁ Jaspers πλησιάζει σ' αὐτὴν τὴν ἑρμηνεία, ποὺ ἀναιρεῖ τὴν ἀντίληψη τῆς ἐλευθερίας ὡς δῶρο, ὅταν δοκιμάζει νὰ συμφιλιώσει τὴν ἰσότητα μὲ τὴν ἀνισότητα ἐκθέτοντας τὸ πρόβλημα τῆς ἐξαίρεσης.

Ὁ Jaspers ἀποδεικνύει τὴν παρουσία τοῦ θεοῦ προϋποθέτοντας τὴν ἐξαρτημένη ἐλευθερία. Αὐτὴ ἡ μέθοδος θυμίζει τὴν εἰσαγωγὴ τοῦ θεοῦ στὴν κριτικὴ τοῦ πρακτικοῦ λόγου ἀπὸ τὸν Kant. Ἡ ἀναμφισβήτητη παρουσία τῆς ἐλευθερίας καὶ τῆς ἠθικῆς συνείδησης καὶ ἡ ἀνάγκη γιὰ τὸν ἠθικὰ καὶ πρακτικὰ προσανατολισμένο λόγο νὰ ἀξιώσει ἕναν κόσμο ὅπου κυριαρχεῖ τὸ ἀγαθὸ καὶ ὅπου τὸ εὖ ζεῖν ἀντανακλᾶ τὸ εὖ πράττειν ὁδηγοῦν κατὰ τὸν Kant τὸν καθαρὸ πρακτικὸ λόγο, δηλαδὴ τὴ βούληση στὴν γιὰ τὴν ἠθικὴ πράξη ἀπαραίτητη ὑπόθεση τῆς ὕπαρξης τοῦ θεοῦ. Ὁ Kant ὀνομάζει αὐτὴ τὴν ἀπαραίτητη ὑπόθεση καὶ προϋπόθεση αἴτημα, postulat. Ἐνῶ ὅμως στὸν Kant αὐτὴ ἡ σύμφωνα μὲ τὴ διδασκαλία του ἀναπόφευκτη διεύρυνση τοῦ λόγου, ἡ ἀποσκοποῦσα στὴ θεμελίωση τῆς ἠθικῆς πράξης καὶ τῆς ἠθικῆς συνείδησης, δὲν δεσμεύει οὐδαμῶς τὸν μεμονωμένο θεωρητικὸ λόγο τὸν ὁποῖο ἐκπροσωποῦν, κατὰ τὸν Kant, οἱ ἀρχαιότατοι Ἕλληνες φιλόσοφοι δηλαδὴ οἱ προσωκρατικοὶ φυσιολόγοι, ἐγκαταλείπει ὁ Jaspers τὸ χωρισμὸ τοῦ λόγου σὲ θεωρητικὸ καὶ σὲ πρακτικὸ καὶ ἀκολούθως δίνει στὴν ἠθικὴ ἀπόδειξη τῆς ὕπαρξης τοῦ θεοῦ μιὰ θεωρητικὴ ἐπίφαση: τὴν ἀνακηρύσσει σὲ ἀπόλυτη φιλοσοφικὴ ἀλήθεια ποὺ ἰσχύει σὲ ὅλους τοὺς τομεῖς τῆς παραστατικῆς δύναμης τοῦ ἀνθρώπου, λοιπὸν καὶ μέσα στὸν τομέα τοῦ θεωρητικοῦ στοχασμοῦ.

Ὁ Jaspers ἀποκρούει τὶς τρεῖς παλαιὲς ἀποδείξεις τῆς ὕπαρξης τοῦ θεοῦ, τὴν κοσμολογική, τὴ φυσικοθεολογικὴ ἢ τελεολογικὴ καὶ τὴν ὀντολογική, συγχρόνως ὅμως ἀποκρούει καὶ τὴν κριτικὴ αὐτῶν τῶν ἀποδείξεων, τὴν κριτικὴ ποὺ τοὺς ἔκανε, μὲ ὑποδειγματικὸ τρόπο, ὁ Kant. Προσπαθεῖ νὰ ἀφαιρέσει ἀπὸ αὐτὲς τὶς ἀποδείξεις τῆς ὕπαρξης τοῦ θεοῦ τὸν αὐστηρὰ συλλογιστικὸ χαρακτήρα, γιὰ νὰ τὶς νοήσει σὰν ὁδοὺς τῆς κατανοούσας αὐτοβεβαίωσης, σὰν δρόμους τῆς σκέψης μὲ τοὺς ὁποίους φθάνουμε στὰ ὅρια ὅπου ἡ παράσταση τοῦ θεοῦ παίρνει μὲ ἕνα ἅλμα αὐτονόητη παρουσία στὴ συνείδηση (πβ. *Εἰσαγωγὴ στὴ Φιλοσοφία*, σ. 41), μὲ ἄλλα λόγια σὰν ἐπιβραδύνουσες καὶ σ' ἕνα ἀδιέξοδο ὁδηγοῦσες λοξοδρομήσεις, ποὺ πλησιάζουν παρ' ὅλα αὐτὰ τὸν ἄνθρωπο ποὺ ὀρέγεται τοῦ θείου στὰ ὅρια καὶ ἔτσι στὴν

ἀφετηρία τοῦ ἅλματος.Ἀπὸ τὰ ἀνωτέρω ἐξάγεται ὅτι ἡ διαπίστωση τοῦ Heine' ὅτι ἡ κριτικὴ τοῦ Kant εἶναι ἡ σπάθη μὲ τὴν ὁποία ἐξετελέσθη ὁ ἐξωθρησκευτικὸς θεϊσμὸς (deismus) στὴν Γερμανία, ἦταν πρώιμη. Ὁ Jaspers τὸν βοήθησε νὰ ἀναγεννηθεῖ. Μετὰ τὸν φυσικοθεολογικὸ ντεϊσμὸ τοῦ δέκατου ὀγδόου αἰώνα ἦρθε ὁ ὑπαρξιακὸς ντεϊσμὸς τοῦ εἰκοστοῦ.

Δίπλα στὴν ἐπιθυμία τοῦ ἀνθρώπου νὰ ζήσει κεκαλυμμένος καὶ προστατευμένος ἀπὸ ἕνα θεὸ παντοδύναμο, πανάγαθο καὶ παντογνώστη ἢ ὅπως προτιμᾶ νὰ διατυπώνει ὁ Jaspers, δίπλα στὴν τόλμη νὰ διαμορφώσουμε τὴ ζωή μας σύμφωνα μὲ τὴν πίστη «ὁ Θεὸς ὑπάρχει» ἀναγνωρίζει ὁ Jaspers σὰν ἰσότιμη τὴν ἐπιθυμία τοῦ ἀνθρώπου νὰ ριχθεῖ στὴν περιπέτεια τῆς ἐπιστήμης, νὰ προελάσει ἐρευνητικὰ στὴν περιοχὴ τῶν αἰτίων καὶ τῶν ἀρχῶν. Θεωρεῖ τὸ φανέρωμα τῆς ἐπιστήμης τῶν νεωτέρων χρόνων, ἀπὸ τὴν ὁποία κατάγεται πνευματικὰ καὶ αὐτὸς ὁ ἴδιος, ὡς τὸ σημαντικώτατο γεγονὸς μετὰ τὸν ἱστορικὸ ἄξονα τοῦ 500 π.Χ., δηλαδὴ μετὰ τὴν ἐποχὴ κατὰ τὴν ὁποία ζοῦσαν στὶς ἀνατολικὲς ἀκτὲς τῆς Μεσογείου οἱ Ἑβραῖοι προφῆτες καὶ οἱ Ἴωνες φιλόσοφοι, στὶς νότιες ὑπώρειες τοῦ Ἰμαλάϊα ὁ Βούδδας καὶ στὴν Ἄπω Ἀνατολὴ ὁ Κονφούκιος. Χωρὶς τὴ δίοδο μέσα ἀπὸ τὴν ἐπιστήμη εἶναι σήμερα —ὅπως ὑπογραμμίζει ὁ Jaspers— ὁ ἀληθινὸς καὶ γνήσιος ἐρευνητικὸς στοχασμὸς ἐντελῶς ἀδύνατος.

Δὲν ἐπιτρέπεται νὰ θεωρήσουμε τὴν ἐπιστήμη οὔτε σὰν ἕνα σκαλὶ ποὺ μποροῦμε ὅταν θέλουμε νὰ ὑπερπηδήσουμε, οὔτε σὰν τὴν σήμερα κυριαρχοῦσα μειονεκτικὴ μορφὴ μιᾶς σπουδαιότερης διανοητικῆς προσπάθειας τοῦ ἀνθρώπου, σὰν ἕνα σταθμὸ τῆς πορείας πρὸς τὸν ὁλοσχερὴ ἀφανισμὸ τοῦ εἶναι (Heidegger).

Ἐπιτυχῶς στρέφεται κατὰ τῆς γνώμης τῶν Spengler, Keyserling καὶ Heidegger ὅτι οἱ ἀπὸ τὴ φιλοσοφία χειραφετημένες ἐπιστῆμες καὶ οἱ φάσεις τῆς χειραφέτησής τους πρέπει νὰ ἀναχθοῦν στὴν ὠμὴ θέληση τῆς δύναμης. Οἱ ἐπιστῆμες ὑποστηρίζονται καὶ ὑποκινοῦνται κατὰ τὸν Jaspers ἀπὸ τὴ θέληση τῆς ἀλήθειας. Θὰ μποροῦσε κανεὶς νὰ συμπληρώσει: ἀπὸ τὴ θέληση τῆς ἀλήθειας ποὺ γίνεται κριτικότερη ἀπέναντι στὸν ἑαυτό της καὶ ποὺ στρέφει τὴν προσοχή της πρὸς τὶς ἀλλοιώσεις τοῦ περιβάλλοντός μας κόσμου. Ἐνῶ ὁ Heidegger προτείνει τὴν ἀπαγωγὴ τῶν κατακτήσεων τῆς φιλοσοφίας ἀπὸ τὸ εἶναι ποὺ κυριαρχεῖ τὸν ἄνθρωπο, διατάσσοντάς τον νὰ νοεῖ καὶ νὰ διανοεῖται, καὶ παράλληλα τὴν ἀπαγωγὴ τῶν ἐπιστημονικῶν κατακτήσεων ἀπὸ τὴ θρασύτητα τοῦ ἀνθρώπου ποὺ τρέπεται ἀποκλειστικὰ πρὸς τὰ σκεύη καὶ τὴν κατασκευή, ἑρμηνεύει ὁ Jaspers τὴ φιλοσοφία καὶ τὶς ἐπιστῆμες σὰν ἀποκρυσταλλώματα τῆς μιᾶς θεωρητικῆς ἐνέργειας ποὺ συγκροτεῖ τὴ φιλοσοφία χωρὶς ὅμως νὰ ἀποτελεῖ, κατὰ τὸν Jaspers τὸ μοναδικὸ συστατικό της. Θὰ μποροῦσε κανεὶς νὰ πεῖ ὅτι ὁ Jaspers ἐπαναλαμβάνει: «πάντες ἄνθρωποι τοῦ εἰδέναι ὀρέγονται φύσει». Ἡ φιλία τῆς γνώσης

καὶ ἡ τάση πρὸς τὸν θεωρητικὸ βίο εἶναι ὅμως στὸν Jaspers κεκραμένη μὲ τὴν ἐπιθυμία τῆς προσωπικῆς γνησιότητας. Ἡ θεωρητικὴ ἀποφυγὴ τῆς ἀναλήθειας καὶ ἡ ἠθικὴ ἀποφυγὴ τοῦ ψεύδους εἶναι συνυφασμένες μεταξύ τους καὶ μὲ τὴν ἀποφυγὴ τῆς αὐταπάτης, δηλαδὴ τὴν ἀπομάκρυνση ἀπὸ τὴν ἀπατηλὴ γνώμη ὅτι ἡ ἀλήθεια εἶναι γιὰ τοὺς θνητοὺς κάτι τὸ ἄφθαστο καὶ ἀπροσπέλαστο.

Παρὰ τὴν θετικὴ στάση ἀπέναντι στὴν ἐπιστήμη τῶν νεώτερων χρόνων καὶ ἀπέναντι στὶς πηγὲς ἀπὸ ὅπου τούτη ξεπήδησε λείπει ἡ ἐπεξήγηση ὅτι οἱ ἐπιστῆμες δὲν στηρίζονται μόνο ἐπάνω στὴν ἀδάμαστη περιέργεια —ποὺ κατὰ τὸν Jaspers λείπει στοὺς Ἕλληνες— γιὰ κάθε τυχοῦσα πραγματικότητα καὶ ὅτι δὲν ἄνοιξαν μόνο ἐντελῶς νέα πεδία γιὰ τὴν παρατήρηση καὶ τὴν ἔρευνα, ἀλλὰ ὅτι καὶ πέραν αὐτοῦ ἀνύψωσαν μαζὶ μὲ μιὰ προσεκτικώτερη φιλοσοφία τὴν ἔλλογο φύση τοῦ λόγον ἔχοντος ζώου ποὺ ὀνομάζεται ἄνθρωπος σ' ἕνα ἀνώτερο ἐπίπεδο. Τὸ καινούργιο ποὺ ἐμφανίστηκε μὲ τὴ βοήθειά τους δὲν ἔχει μόνο τὸν χαρακτήρα τῆς αὔξησης δηλαδὴ τοῦ ἐκτατικοῦ πλέον· πρέπει σύγχρονα νὰ προσαγορευθεῖ σὰν ἔνταση.

Ἂς προστεθεῖ ἐδῶ ὅτι ἡ ἱστορικὴ ἀπαγωγὴ τῶν ἐπιστημῶν βάσει τοῦ ἰσχυρισμοῦ ὅτι γεννήθηκαν ἀπὸ τὴν πίστη στὴν ἀπὸ τὴν Παλαιὰ Διαθήκη περιγραφομένη δημιουργία τοῦ κόσμου ἐκ τοῦ μηδενὸς (πβ. τὴν ὁμιλία τοῦ Jaspers ἐπὶ τῇ εὐκαιρίᾳ τῆς 500ετηρίδας τοῦ Πανεπιστημίου τῆς Βασιλείας ὑπὸ τὸν τίτλο *Ἀλήθεια καὶ Ἐπιστήμη, Wahrheit und Wissenschaft* 1960) δὲν εἶναι ἱκανοποιητική. Κατὰ τὸν Jaspers εἶναι ἡ θεώρηση τοῦ κόσμου σὰν κόσμου δημιουργημένου ἀπὸ τὸν θεὸ ἐκ τοῦ μηδενὸς αὐτὸ ποὺ ὁδηγεῖ στὴν ἀντίληψη ὅτι ὁ κόσμος εἶναι καλός, ὅτι ὅλα ἐντὸς αὐτοῦ, ἀκόμη καὶ τὸ μεμονωμένο τὸ μικρὸ καὶ τὸ ἄσχημο, εἶναι καλὰ καὶ ἄξια νὰ γίνουν ἀντικείμενα τῆς γνώσης. Μὲ τὴν ἐμφάνιση αὐτῆς τῆς ἀντίληψης σχηματίζεται κατὰ τὸν Jaspers ὁ χῶρος ὅπου μποροῦν νὰ φυτρώσουν οἱ ἐπιστῆμες καὶ νὰ ἀναπτυχθεῖ τὸ ἐπιστημονικὸ ἦθος.

Τὴν ἀγάπη ὅμως γιὰ τὴ λεπτομέρεια καὶ γιὰ τὴ φυσιογνωσία τὴν βρίσκουμε ἤδη στὸν Ἀριστοτέλη καὶ στὴ σχολή του. Ἡ φυσικὴ ἐπιστήμη τῶν νεώτερων χρόνων χαρακτηρίζεται ἀπὸ κάτι ἄλλο· ἀπὸ τὴ σκέψη ποὺ καταλύει τὴν ὀπτικὴ ἀπάτη, τὴν ἀπάτη τῶν αἰσθήσεων καὶ αἰσθητηριακῶν κρίσεων γενικώτερα. Μὲ τὴν ὄξυνση τῆς κριτικῆς τῶν φαινομενικῶν δεδομένων τῶν αἰσθήσεων καὶ μὲ τὸν συστηματικὸ σκεπτικισμό, ποὺ εἰσάγει τὸν νοερὸ (Galilei) καὶ τὸν φυσικὸ πειραματισμὸ (Francis Bacon) συμβαδίζει ὁ ἀγώνας κατὰ τῆς Ἀριστοτελοπτολεμαϊκῆς ἀστρονομίας, ποὺ εἶχε καθιερώσει ἡ ἐκκλησία, καὶ κατὰ τῆς ἀρχαϊκῆς θεωρίας τοῦ Ἀριστοτέλη γιὰ τὴν κίνηση. Τὸ θεμέλιο τῆς νεώτερης ἐπιστήμης δὲν ἀποτελεῖ ἡ πίστη «ὅλα εἶναι καλὰ» ἀλλὰ ἡ σκεπτικὴ στάση σύμφωνα μὲ τὴν ὁποία οἱ ἄμεσα δεδομένες ἐμπειρικὲς κρίσεις μας, δηλαδὴ οἱ ἀμέσως μὲ τὶς αἰσθήσεις συνδεδεμένες, εἶναι

κακές. Μὲ ἄλλα λόγια: τὸ στὴν ἀρχὴ πάντα παρουσιαζόμενο μῖγμα τῶν δεδομένων αἰσθήσεων καὶ λογικῶν ἐπεξεργασιῶν εἶναι ἀπατηλό. Πρέπει πρὶν προχωρήσουμε, νὰ ἀποσυντεθεῖ στὰ συστατικά του στοιχεῖα.

Ἡ σκεπτικὴ στάση ποὺ ἀναφέραμε διατυπώνεται κατὰ κλασικὸ τρόπο στὴν πρώτη meditatio τοῦ Descartes. Ἐκφράζει τὸ δυνάμωμα τῆς ἐμπιστοσύνης τοῦ ἀτόμου στὸν ἑαυτό του — τοῦ ἀνθρώπου ποὺ ἐγκαταλείπει τὴν ἑστία του καὶ διασχίζει τοὺς ὠκεανούς, γιὰ νὰ προμηθευθεῖ τὰ ἀκριβὰ μυρωδικὰ καὶ ὑφάσματα ἀπὸ τὸν τόπο τῆς παραγωγῆς, τοῦ ἀνθρώπου, ἐπίσης, ποὺ θέλει νὰ ὑπερπηδήσει τοὺς μεσάζοντες ἀνάμεσα σ' αὐτὸν καὶ στὸν θεὸ καὶ ἀσπάζεται τὸν προτεσταντισμό.

Τόσο ἡ περιφρόνηση τῆς ἐπιστήμης ὅσο καὶ ἡ στὴν ἐπιστήμη ἀναφερόμενη ἁπλοϊκὴ πίστη, δηλαδὴ ἡ ἁπλοϊκὴ ἐμπιστοσύνη στὰ «τελευταῖα πορίσματα» καὶ ἡ παθητικὴ ἀναμονὴ τῆς αὐτόματης προόδου τῆς ἐπιστήμης, ἀπορρίπτονται ἀπὸ τὸν Jaspers. Τὴν ὑπερβολικὴ αὐτοπεποίθηση καὶ ἄτοπη φιλοσοφικὴ ἀξίωση τῆς ἐπιστημονικῆς συνείδησης τὴν βλέπει ὁ Jaspers ἐντοπισμένη κατὰ πρῶτο λόγο στοὺς μαθητὲς τοῦ Marx καὶ τοῦ Freud. Ἑνώνει πάντα τὸν Μαρξισμὸ μὲ τὴν Ψυχανάλυση, γιὰ νὰ δείξει ἀκολούθως ὅτι ἀμφότερες οἱ μορφὲς τοῦ καθορισμοῦ τοῦ ἀνθρώπου, τόσο ὁ καθορισμὸς ποὺ πηγάζει ἀπὸ τὴν κοινωνικὴ τάξη καὶ τὴν ἱστορικὴ στιγμὴ ὅσο καὶ ὁ καθορισμὸς ποὺ προέρχεται ἀπὸ τὴν libido, τὶς καταπιέσεις της καὶ τὶς ἐξευγενισμένες ἐξυψώσεις της, δὲν ἐπιτρέπουν τὴν κατανόηση τοῦ ἀληθινοῦ πυρήνα τοῦ ἀνθρώπου. Δὲν εἶναι κατάλληλες, κατὰ τὸν Jaspers, γιὰ τὴν θεωρητικὴ διείσδυση στὴν τὴν ἀνθρώπινη ἐλευθερία ἐξωτερικεύουσα πλαστικότητα τοῦ ἀνθρώπου.

Σὲ τοῦτο τὸν παραλληλισμό, πρέπει νὰ σημειωθεῖ, ξεφεύγει τοῦ Jaspers ὅτι ἡ ψυχαναλυτικὴ ἐξύψωση ἀφορᾶ στὴν μεταμόρφωση ἑνὸς ἐξωσυνειδησιακοῦ παράγοντος —δηλαδὴ τῆς libido— σὲ ψυχικὲς καταστάσεις ἢ δυνάμεις ποὺ ἀνήκουν στὸ χῶρο τῆς πλατιὰ ἐννοουμένης —συνειδητό, ὑποσυνείδητο (δηλαδὴ μισοσυνειδητό) καὶ ἀσυνείδητο (δηλαδὴ κοιμώμενο συνειδητό)— ἐγκλείουσας συνείδησης, ἐνῶ ὁ ταξικὸς καθορισμὸς ἀφορᾶ στὴν ἐπένδυση καὶ μεταμόρφωση μιᾶς παράστασης καὶ γνώσης, δηλαδὴ στὴ μεταβολὴ ἑνὸς συνειδησιακοῦ στοιχείου σὲ ἕνα ἄλλο, βολικώτερο συνειδησιακὸ στοιχεῖο. Πρέπει δὲ νὰ διευκρινιστεῖ ὅτι τὸν Jaspers δὲν τὸν ἐνδιαφέρουν οἱ ἰδέες τοῦ Karl Marx ἀπὸ ἄποψη γραμματολογική, ἀλλὰ μόνο ὑπὸ τὴ μορφὴ ὑπὸ τὴν ὁποία κέρδισαν τὶς μᾶζες, ὑπὸ τὴν ὁποία τὶς οἰκειοποιήθηκαν οἱ μᾶζες, ὑπὸ τὴν ὁποία μεταβλήθηκαν σὲ ὑλικὴ δύναμη· σὲ μιὰ δύναμη, ποὺ ὅπως φαίνεται νὰ νομίζει ὁ Jaspers, στὴν προέκταση ἀπειλεῖ τὴν ἐλεύθερη παραγωγὴ τῶν ἰδεῶν, παραμερίζοντας τὸν καταμερισμὸ τῆς ἐργασίας καὶ συνεπῶς τὴ διάκριση σὲ ἐξουσιαζόμενους δημιουργοὺς ἀπὸ τὴ μιὰ μεριά, καὶ σὲ ἄρχοντες (ἢ ἀμερόληπτους) ἰδεοπαραγωγοὺς (δηλαδὴ φιλο-

σόφους) ἀπὸ τὴν ἄλλη. Ἀναφέρεται ἀποκλειστικὰ στὴν ἁπλοποιημένη καὶ σχηματικὴ θεωρία ποὺ συναντάει σὲ πολλοὺς μαρξιστές.

Στὴ *Μικρὴ Σχολὴ τῆς Φιλοσοφικῆς Σκέψης* (*Kleine Schule des philosophischen Denkens*, Μόναχο 1965) ἐκθέτει τὴ συζήτηση ποὺ εἶχε σὲ ἕνα σεμινάριό του μὲ ἕνα μαρξιστὴ φοιτητὴ γιὰ τὴν ἔννοια τῆς ἐλευθερίας στὸν Kant. Ἡ ἐπιχειρηματολογία τοῦ φοιτητῆ βασίζεται ἐπάνω στὰ σχετικὰ χωρία τῆς *Γερμανικῆς Ἰδεολογίας*. Σύμφωνα μ' αὐτὰ ὁ Kant εἶναι ἐκπρόσωπος τοῦ λιμπεραλισμοῦ, ὅμως λόγω τῶν λιγώτερο ἀναπτυγμένων οἰκονομικῶν σχέσεων καὶ κοινωνικοπολιτικῶν προστριβῶν στὴ Γερμανία παρουσιάζεται μιὰ διαφορὰ μεταξὺ τοῦ καντιανοῦ καὶ τοῦ πραγματικὰ καὶ συνειδητοποιημένα ταξικὰ συμφέροντα διεκδικοῦντος γαλλικοῦ λιμπεραλισμοῦ: Ὁ Kant γκρεμίζει ὅλες τὶς γέφυρες ποὺ συνδέουν τὴν «ἐλεύθερη βούληση» μὲ τὴν συγκεκριμένα βουλήματα περιέχουσα καὶ τελικὰ μὲ τὴν ἄμεσα σὲ ὑλικὰ κίνητρα ὑπακούουσα βούληση· ἡ μονομέρεια ποὺ πηγάζει ἐξ αὐτοῦ ἀποτελεῖ τὸ ἰδεαλιστικὸ στοιχεῖο τῆς καντιανῆς διδασκαλίας περὶ τῆς ἐλευθερίας (πβ. Karl Marx - Friedrich Engels, *Ἡ γερμανικὴ ἰδεολογία*, *Die deutsche Ideologie*). Ἡ ἑρμηνεία αὐτοῦ τοῦ τμήματος τῆς φιλοσοφίας τοῦ Kant ἀπὸ τὸν Marx ἐκτίθεται ὑπερβολικὰ συνοπτικὰ ἀπὸ τὸν φοιτητή, ποὺ ἀρκεῖται στοὺς ἰσχυρισμούς: «Ἡ καντιανὴ σκέψη πρέπει νὰ νοηθεῖ ὡς ἐποικοδόμημα» ἢ «ἡ ἔννοια τῆς ἐλευθερίας εἶναι μιὰ αὐταπάτη τῆς ἀστικῆς τάξης» (πβ. *Μικρὴ Σχολὴ τῆς Φιλοσοφικῆς Σκέψης* σ. 99). Ὁ Jaspers διαλέγει ἕνα σχετικὰ εὔκολο ἀντίπαλο.

Ἡ δημιουργία τῆς θεωρίας, ποὺ βάζει τὴν καθαρὴ ἐλευθερία τῆς βούλησης στὸ κέντρο τῆς πρακτικῆς φιλοσοφίας δὲν εἶναι, κατὰ τὸν Marx, ἁπλῶς μιὰ ἐλεύθερη πράξη τοῦ ποιητικοῦ νοῦ ἑνὸς ἀνθρώπου. Ἡ ἀπολυτοποίηση μιᾶς ἰδιότητας, ποὺ χαρακτηρίζει τὴν ἀνθρώπινη βούληση καὶ ποὺ ἀνέκαθεν εἶχε διαπιστωθεῖ, δηλαδὴ ἐκείνων τῶν διαφόρων βαθμῶν τῆς ἔντασης στὴν προσπάθεια καὶ ἐπιδίωξη, ἀνάμεσα στοὺς ὁποίους ὁ ἄνθρωπος «παίζει» ἔχοντας συνείδηση αὐτοῦ τοῦ —περισσότερο ἢ λιγώτερο κενοῦ— περιθωρίου, εἶναι δεμένη σὲ ὁρισμένο τόπο, χρόνο καὶ κοινωνικὴ κατάσταση. Ἀκόμα καὶ ἡ «ἐπαναστατικὴ πράξη» ὀνομαζόμενη ἐλεύθερη ἀνάμιξη τοῦ ἀνθρώπου στὸ γίγνεσθαι (ὁ μετασχηματισμὸς τῶν ὡς τώρα σταθερῶν καὶ ἀναλλοίωτων θεωρουμένων συνθηκῶν) δὲν εἶναι μόνον ἐλεύθερη, μὲ ἄλλα λόγια, δὲν εἶναι ἀπόλυτα ἐλεύθερη. Ἡ ὡρίμανση τῆς ἀντικειμενικῆς κατάστασης μέχρι ἕνα σημεῖο εἶναι αὐτὴ ποὺ φωτίζει τὸ μάτι καὶ ἀφαιρεῖ τὰ ἀντικειμενοϋποκειμενικὰ ἐμπόδια, δηλαδὴ τὰ ἀναγκαστικὰ ἐγειρόμενα ὑποκειμενικὰ ἐμπόδια, ποὺ ἀνέκοπταν τὴν προϋπάρχουσα, ἄμεση καὶ φυσικὴ τάση τοῦ ἀνθρώπου, νὰ πάρει τὴ διαμόρφωση τῆς μοίρας του στὰ χέρια του.

Τὸ κορύφωμα τῆς κριτικῆς καὶ τοῦ ἐλέγχου ποὺ διατυπώνει ὁ Jaspers

ἀποτελεῖ ἡ ἐφαρμογὴ τῆς μαρξιστικῆς θεωρίας γιὰ τὴ γένεση τῶν θεωριῶν ἐπάνω στὴ γένεση τῆς ἴδιας τῆς μαρξιστικῆς θεωρίας. Ἀπὸ τούτη τὴν ἐφαρμογὴ θὰ προέκυπτε, κατὰ τὸν Jaspers, ὅτι καὶ αὐτὸς ὁ χαρακτηρισμὸς τῶν πνευματικῶν ἐπιτευγμάτων ὡς ἀντανακλάσεων τῶν ταξικῶν συμφερόντων εἶναι ἐξαρτημένος ἀπὸ τὴ σκοπιὰ μιᾶς ὁρισμένης τάξης καὶ συνεπῶς δὲν ἔχει γενικώτερο κῦρος. Ὁ Jaspers παραβλέπει ἐδῶ ὅτι ὁ κοινωνιολογικὸς καθορισμὸς καὶ ἡ ἐξάρτηση ἀπὸ τὸ κοινωνικὸ περιβάλλον δὲν ἀποκλείουν σὲ κάθε περίπτωση τὴν ἀντίληψη τῆς πραγματικῆς πορείας μέσα στὸν κοινωνικὸ καὶ στὸν φυσικὸ κόσμο. Ἐκείνη ἡ ἐξάρτηση, ἀντιθέτως, καθιστᾶ μερικὲς φορὲς τὴν ἐμφάνιση τῆς ὀρθῆς θεωρίας δυνατὴ καὶ ἀναγκαία.

Ἡ κοινωνιολογικὴ ἑρμηνεία τῶν νοημάτων καὶ τῆς ἐμφάνισης τῶν ἰδεῶν καὶ θεωριῶν εἶναι ἡ νέα καὶ ἐπιστημονικὴ μορφὴ τῆς παλαιᾶς φιλοσοφικῆς ἀρχῆς, σύμφωνα μὲ τὴν ὁποία μόνο ἀπὸ τὸ ὅμοιό του γνωρίζεται τὸ ὅμοιο, δηλαδὴ μόνο αὐτὸ ποὺ εἶμαι ἐγὼ ὁ ἴδιος προσλαμβάνω, βλέπω ἀπέναντί μου, διαπιστώνω γύρω μου. Μὲ τὴν ἀνανέωση τῆς παλαιᾶς ἀρχῆς γίνεται ὅμως καὶ μιὰ προσθήκη: Ὅταν αὐτὸ ποὺ μὲ ἀποτελεῖ παρατείνει περισσότερο τὴ ζωή του μένοντας ἀγνοημένο καὶ ἀπρόσεκτο, τότε δὲν βλέπω ἀκριβῶς αὐτὸ ποὺ μὲ ἀποτελεῖ (δηλαδὴ αὐτὸ ποὺ εἶμαι ἐγὼ ὁ ἴδιος), οὔτε σὲ μένα, οὔτε γύρω μου. Ἡ διάγνωση ἔχει τόση γενικότητα, ὥστε τὸ ἰδιάζον καὶ χαρακτηριστικό, ὡς τέτοιο, ἐξαφανίζεται. Ἡ περικαλύπτουσα γενίκευση γίνεται στὴν περίπτωση αὐτὴ ὄργανο τῆς τέχνης τῆς ἐπιβράδυνσης.

Οἱ μετατοπίσεις τοῦ τόνου, οἱ μὲ τὴ βοήθεια ἑνὸς ἀπορητικὰ καὶ ἀγνωστικὰ ἑρμηνευμένου Kant ἐπιτυγχανόμενοι συμβιβασμοὶ καὶ συνθέσεις στὸ ἔργο τοῦ Jaspers, καὶ ἡ προγραμματικὴ ἐγκατάλειψη τῆς ἐξαντλητικῆς διερεύνησης τῶν τελευταίων, κατὰ τὸν Jaspers αἰωνίως αἰωρουμένων προβλημάτων, ποὺ δὲν πρέπει ἀπὸ τὴν ἄλλη μεριὰ νὰ ἀντιμετωπίσουμε μὲ τὴν πυρρώνεια «ἐποχή», μποροῦν νὰ ἐπιδράσουν στὴν φιλοσοφικὴ σκέψη ἢ θετικά, δηλαδὴ ἀνησυχαστικά, ἢ ἀρνητικά, δηλαδὴ ἡσυχαστικά· ἡ ὑφὴ τῆς διανοητικῆς ἱκανότητας τοῦ δέκτη ἀποφασίζει. Ἔχουν δὲ συμπτωματικὴ σημασία γιὰ μιὰ κοινωνία στὴν ὁποία τὰ σταθεροποιημένα ἐνδιάμεσα στρώματα εἶναι ἰδιαιτέρως πολυπληθῆ καὶ ρωμαλέα, ὅμως συγχρόνως ἀμφιβάλλουν ὡς πρὸς τὴν κοινωνικὴ ἔνταξη καὶ πολιτικοποίησή τους καὶ τοποθετοῦν τὸ κοινὸ —μὲ τὸ νόημα τοῦ τὴν ρίζα ἀποτελοῦντος συλλογικοῦ —σὲ μιὰ ἀπρόσιτη, τελικὰ τὴν ἀδιαφορία προκαλοῦσα ἀπόσταση.

Σὲ ἀνθρώπους μὲ αὐτὴ τὴ στάση ἀπευθύνεται ὁ Walter Rathenau ὅταν ζητάει νὰ μὴν θεωροῦμε τὸ κράτος σὰν κάτι ποὺ ἐνδιαφέρει μόνο τοὺς προνομιούχους εἰδικούς, τοὺς γόνους ἀπὸ «τζάκια», τὶς ὁμάδες τῶν κομμάτων, καὶ τὶς τυποποιημένες κοσμοθεωρίες, ἀλλὰ ὅλους, ὄντας ἡ res publica, τὸ πρᾶγμα τοῦ δήμου.

Ἡ φιλοσοφία τοῦ Jaspers θὰ μποροῦσε νὰ χαρακτηριστεῖ «μιὰ ὄψιμη φάση τῆς ἱστορίας τοῦ ἀστικοῦ ἀτομικισμοῦ». Θὰ ἔπρεπε ὅμως νὰ προστεθεῖ, ὅτι δίπλα στὴν ὕπαρξη ἀποτελεῖ ὁ λόγος καὶ ἡ ἐξ αὐτοῦ πηγάζουσα ὑπερατομικὴ κοινότητα τὴν δεύτερη ἑστία.

Ἡ ὀνομασία «ἀστικὸς ἀτομικισμὸς» διαλύεται ἐξ ἄλλου ὅταν τὴν κοιτάξουμε ἀπὸ κοντά, γιατὶ ὁ ἀτομικιστὴς Max Stirner προβάλλει ἀντιαστικὰ αἰτήματα ἐνῶ ὁ ἀντιπροσωπευτικὸς ἀστικὸς φιλόσοφος John Locke δὲν μπορεῖ νὰ ἀποκληθεῖ ἀτομικιστής. Τὸ σημαντικώτερο γνώρισμα στὸ μέχρι τώρα ἔργο τοῦ Jaspers εἶναι ἡ ἐπιδίωξη νὰ ζωντανέψει καί, χωρὶς νὰ τὸ κομματιάσει, νὰ σκορπίσει τὸ κοινὸ ποὺ εἴτε μὲ τὴν ὄψη τοῦ πλατωνικοῦ «ταυτοῦ ἐπὶ πᾶσι» εἴτε μὲ τὴν ὄψη τοῦ κοινωνικὰ συλλογικοῦ, συγγενεύει πάντα μὲ τὸ πνεῦμα, ἂν καὶ οἱ βαθμοὶ συγγενείας εἶναι πολλοί, καὶ πολλὲς φορὲς πετρώνει καὶ μεταβάλλεται στὸ ἁπλῶς ἀφηρημένο γενικὸ (σχολαστικὴ μάθηση) καὶ τὸ προσωποποιημένο κοινό (προσωπολατρεία). Ὁ Jaspers θέλει νὰ τὸ παρουσιάσει μὲ μιὰ μορφὴ ποὺ δὲν ξενίζει καὶ ποὺ γίνεται ἀποδεκτή. Στρεφόμενος πρὸς τὴν εἰδυλλιακὴ αὐτάρκεια καὶ αὐτοκατάφαση γράφει: «Ὁ κίνδυνος τοῦ ἀνθρώπου ἔγκειται στὴ βεβαιότητα ποὺ ἔχει ὅτι εἶναι ἤδη ἐκεῖ ὅπου θὰ μποροῦσε νὰ φθάσει» (*Ἡ φιλοσοφικὴ πίστη, Der philosophische Glaube*, 1948).

KARL JASPERS

Zusammenfassung

In dem umfangreichen schriftstellerischen Werk von Karl Jaspers lassen sich vier Gruppen von Schriften unterscheiden und folgenden Stichworten zuordnen: Psychopathologie; Ausarbeitung des eigenen existenz-philosophischen Ansatzes; Auseinandersetzung mit Gestalten der Geschichte der Philosophie; Geschichtsphilosophie und Zeitkritik.

Alle aufgezählten Gruppen dokumentieren das eine und sich durchhaltende Anliegen. Es besteht in der Entfaltung der Problematik der Freiheit, genauer in der Absicherung des Bewußtseins der Freiheit. Dieses Bewußtsein wird in der Psychopathologie methodologisch, in der Existenz-philosophie phänomenologisch-appellativ, in der Geschichte der Philosophie metaphysisch und in der Zeitkritik metakritisch, das heißt durch die Formulierung einer Kritik an den zeitgenössischen Formen der Zurückweisung der Entscheidungsfreiheit des einzelnen gestützt. Kurt Rossmann, der Nachfolger von Karl Jaspers auf dem Lehrstuhl der Universität Basel, bemerkt zu Recht: «Wollte man Jaspers' Philosophie auf einen Namen bringen, so könnte man sie nur

eine Philosophie der Freiheit nennen. Sie bestimmt sich als die im Denken über das Denken hinausverweisende Vergewisserung der Freiheit des Menschen, die sich nur realisieren kann in der Kommunikation mit seinesgleichen (K. R., Nachwort zu Karl Jaspers: *Über Bedingungen und Möglichkeiten eines neuen Humanismus*, Stuttgart 1951, 89).

Durch das Bestreben geleitet, die Freiheit der Selbstbestimmung vor theoretischen —und nicht nur theoretischen— Angriffen zu retten, läßt sich Jaspers auf die Auseinandersetzung mit Positionen ein, die sich auch politisch artikuliert haben und in der Geschichte wirksam geworden sind. Er verwirft sowohl den Fatalismus der national-sozialistischen Rassenideologie als auch den Fatalismus in dem marxistischen Konzept des Bedingtseins des Bewußtseins durch das Leben und das gesellschaftliche Sein. In den Rahmen derselben Kritik gehört auch die Weigerung, der Freudschen Psychoanalyse eine philosophisch-anthropologische Relevanz zuzugestehen. Im Hinblick auf die Art und Weise, in der die marxistische Philosophie und die Freudsche Anthropologie durch die breite öffentliche Meinung, die stets auf der Suche nach einfachen Erklärungsschemata ist, rezipiert worden und Bestandteile der Allgemeinbildung geworden sind, ist die von Jaspers geleistete Metakritik sinnvoll, beunruhigend, unerläßlich. Man vermißt jedoch das Aufnehmen der Diskussion mit den Autoren selbst, das heißt mit den authentischen Versionen der Versuche, sich von dem emphatischen, auf die unmittelbare Evidenz des Freiheitsgefühls appellierenden Freiheitsbegriff zu distanzieren und Autonomie und Gewissen vor dem Hintergrund der Geschichtlichkeit —sowohl individualgenetisch als auch gattungsgenetisch— vorzuführen. Das Bleibende und Wertvolle in den (meta)kritischen Überlegungen von Karl Jaspers gehört mithin eher der treffenden Zeitdiagnostik an — nicht der philosophischen Analyse und Rekonstruktion.

Hamburg Christos Axelos

GEORGES VLACHOS, de l' Académie d'Athènes

LA THÉORIE DU PLURALISME INTERNATIONAL DE GEORGES SCELLE

I. Sous l'angle de la science politique, on peut qualifier de pluraliste tout système social comportant des pouvoirs de décision diversifiés et multiples, dont chacun correspond à des structures distinctes mais reliées entre elles selon une loi de coordination nécessaire ou d'action concertée.

Il n'est pas pluraliste, un système qui ramène toutes les décisions socialement importantes à un centre de décision unique, ou qui fait de ces décisions l'objet d'accords volontaires parmi les entités indépendantes qui le composent.

Le système centraliste a trouvé son expression la plus typique dans l'État-nation moderne. Le modèle du système contractuel, volontariste et fondamentalement anarchique est celui de la société d'États souverains et égaux en droits, telle que la doctrine des juristes des dix-huitième et dix-neuvième siècles l'a élaborée. Cette société ne saurait être qualifiée de pluraliste du fait même qu'elle faisait de chaque État le siège d'un pouvoir originaire, doté d'une volonté libre et capable de prendre des décisions souveraines dans un domaine qui lui était réservé en exclusivité. En fait, et quel que fut le rayonnement théorique du principe de la souveraine égalité entre les États, le pouvoir étatique de cette période pouvait étendre son action aussi loin que lui permettait sa force et la façon dont il pouvait interpréter ses «intérêts vitaux»[1]. Le système colonial, ainsi que toutes les interventions —guerres, immixtions de toutes sortes dans les affaires des autres— soulignent le caractère fondamentalement anarchique de cette société internationale.

Si la pensée de Georges Scelle doit être évoquée ici, au sujet, en particulier, de la théorie du droit international, ce n'est pas uniquement parce que l'éminent juriste a pu formuler la critique la plus radicale de cette société anarchique; c'est aussi et surtout parce qu'il a su lui opposer une interprétation neuve et pénétrante des idées et des institutions naissantes de la société du vingtième siècle, interprétation qui lui assure, à mon sens, le titre du fondateur de la doctrine pluraliste, dans le domaine aussi bien interne qu'international.

---

1. George Scelle, *Précis de Droit des Gens*, t. I, Paris, Sirey, 1932, pp. 34 et suiv.

Il me paraît utile, avant d'aborder de plus près les caractéristiques essentielles de la conception pluraliste scellienne, de me référer brièvement aux fondements épistémologiques et méthodologiques de cette interprétation.

Au moment où Georges Scelle élabore sa doctrine, la science politique est encore dominée par le Droit. Il y a, certes, en France, une école de sociologie florissante, celle d'Émile Durkheim, mais cette école est elle-même fortement influencée par la pensée juridique, qui fournit à la sociologie positiviste ses concepts essentiels: l'idée de conscience collective contraignante, la norme impérative et la sanction. Georges Scelle conservera lui-même jusqu'au bout un vrai culte pour le Droit, en le considérant comme une «science d'aboutissement». Mais le Droit dont parle le théoricien de la société internationale se trouve déjà fort éloigné du formalisme des juristes positivistes et se tourne avec décision vers l'anthropologie, la sociologie et l'histoire. Ce qui l'interesse est ce qui se trouve derrière les pures formes de vie juridique: la réalité sociale à partir de laquelle le formalisme juridique acquiert lui-même un sens social et humain. Si sa philosophie ne s'écarte pas fondamentalement de l'empirisme rationaliste, son orientation épistémologique rejoint des courants de pensée plus récents, pour rapprocher finalement en une synthèse originale le Droit, la sociologie et l'histoire. Il parle lui-même, dans l'admirable Introduction de son *Précis de Droit des Gens*, d'une «sociologie historique»[2], qu'il propose comme base essentielle de tout son effort d'analyse des phénomènes juridiques. C'est à cette sociologie historique qu'il puise sa méthode d'investigation principale dans le domaine des relations et des institutions internationales.

Grâce à ces sources diverses de son information scientifique, Georges Scelle est à même de comprendre que les sociétés humaines ont traversé, au cours de leur évolution, des formes très diverses d'organisation sociale et politique, l'État territorial moderne n'étant qu'une de ces formes[3]. Or, s'il est vrai que chaque forme d'organisation politique est en elle-même historiquement contingente, ces différentes formes se lient néanmoins entre elles par

---

2. Ibid., pp. 1-2. Le pluralisme de Scelle est alimenté, par ailleurs, par le Droit Social, dont il fut également, en France, l'un des promoteurs. Voir son *Précis élémentaire de législation industrielle*, Paris, Sirey, 1927.

3. «L'État ne se distingue des autres sociétés politiques que par son degré d'intégration et d'accomplissement». Il possède, néanmoins, pour cette raison, une importance accrue pour l'étude des institutions juridiques, mais aussi pour l'étude du pouvoir, dont il est l'organisation dans les limites de l'éthique. Sur ce dernier terme, voir plus loin dans notre texte. La distinction entre l'État et la société politique a permis à Georges Scelle d'anticiper sur les évolutions ultérieures de l'épistémologie contemporaine, en libérant la science politique du carcan étatiste et de la tutelle du positivisme juridique.

une logique juridique qui nous permet de les classer et les interpréter comme des moments successifs d'un ou de plusieurs processus évolutifs. Quelle est donc cette logique juridique? Et comment pourrait-on superposer à la contingence historique une logique du Droit qui serait aussi, en quelque sorte, le fondement d'une vraie logique de l'histoire?

Émile Durkheim avait déjà dit l'essentiel sur la sociabilité naturelle de l'homme, en distinguant notamment entre la «sociabilité par similitudes» (ou mécanique) et la «sociabilité par division du travail» (ou organique). Georges Scelle n'envisage pas de réviser ces concepts mais seulement de les utiliser dans une nouvelle optique du fait social, celle du Droit élevé au rang d'une science sociologique privilégiée. Dans le *Manuel de Droit International* (1943), il apporte à ce sujet quelques éclaircissements qui précisent suffisamment le sens de l'orientation que l'on relève déjà dans son *Précis*.

«Le fait social», écrit-il, «c'est l'existence même des groupements humains, c'est un phénomène constant. L'homme est un 'animal politique'. Bien qu'on sache cela depuis Aristote, on n'en tire pas encore toutes les conséquences scientifiques. L'homme est à la fois individuel et social, façonné par le milieu dans lequel il se trouve ou plutôt par les milieux, notamment par les différents groupements, en nombre indéfini, auxquels il appartient. Ce façonnement est particulièrement notable en ce qui concerne sa psychologie, à tel point que les sociologues ont prétendu, non sans exagération, que l'intelligence même était un produit du social. Nous croyons qu'elle est au contraire, un *donné individuel* (s.p.Sc.), mais conditionné par les milieux. De toute façon, les hommes sont essentiellement *interdépendants* (s.p.Sc.) les uns des autres, à tel point qu'ils ne peuvent pas vivre et satisfaire leurs besoins les plus élémentaires que par les échanges sociaux: échanges de produits, de services, d'idées, de connaissances, de sentiments»[4].

Sans point nier l'importance de la solidarité par similitudes, au niveau de la famille, du clan, des categories sociales, des nations, Georges Scelle met pourtant l'accent aux solidarités qui résultent des échanges, entre individus et entre groupes; échanges liés à la division du travail et s'étendant de plus en plus avec elle. Les solidarités de cette nature sont caractérisées, justement, par leur dynamisme, tandis que l'importance de l'individu y est constamment accrue. «C'est à elle», écrit-il, «que nous devons le mouvement de l'histoire et le progrès[5]. Ce qui intéresse, toutefois, notre propos actuel, c'est moins le sens du progrès, matériel, moral ou esthétique, que la légalité qui en

4. *Manuel*, p. 12.
5. *Précis*, p. 29.

régit le déroulement». Car il y a, comme nous venons de le noter, aux yeux de Georges Scelle, une légalité et une logique des procès évolutifs qui sont déclenchés précisément par le jeu des solidarités et particulièrement par le jeu de la solidarité organique.

Je ne pense pas qu'il faille insister, ici, sur une terminologie un peu singulière et qui pourrait donner lieu à des malentendus quant au contenu véritable de la doctrine scellienne. L'éminent juriste parle, en effet, souvent de «nécessité biologique»[6] régissant la naissance et la direction de ces processus. Ce qui vient d'être dit, il y a un instant, par Scelle lui-même au sujet de l'insertion de l'individu dans la société, pourrait sans doute nous dispenser de développements plus étendus sur ce point. Adversaire de toute conception organiciste[7], l'auteur du *Précis*, quand il emploie l'adjectif «biologique», veut dire seulement que les dits processus sont «naturels et nécessaires», au sens de l'interdépendance créée par ce qui éloigne justement l'homme de la bestialité: la division du travail social. La solidarité sociale et, par conséquent, le Droit objectif, qui sera fondé sur elle de la façon que nous aurons à préciser bientôt, ne possède donc pas une signification biologique ou physique, mais spécifiquement humaine et culturelle.

II. Avant de nous avancer plus loin dans l'explication des processus évolutifs mentionnés, il est utile de nous arrêter sur un autre point, qui est lui aussi souligné dans le passage précédemment reproduit du *Manuel*. Scelle y rappelle, en effet, que l'homme appartient à d'innombrables groupements, mais qu'il n'en est pas le produit pur et simple. Il considère donc l'individu comme une donnée aussi primitive que les groupes, dont la multiplicité se présente aussi comme étant liée étroitement à la mobilité originaire de l'individu. Cette conception possède une importance capitale pour la doctrine scellienne dans son ensemble. Elle a comme corollaire le rejet le plus radical de la théorie de la personnalité morale, et en particulier de la théorie de l'État-personne. Elle merite que nous nous y arrêtions brièvement.

Tout en reconnaissant, ainsi que nous venons de l'indiquer, l'importance des intérêts collectifs, l'auteur du *Précis* souligne que les collectivités diverses ne sont pas des «réalités personnelles» mais des «réalités phénoménales», en ce sens que «les intérêts collectifs ne cessent pas d'être des intérêts individuels», dans la mesure notamment où ils sont nécessairement gérés par des

---

6. Ibid., p. 3, 5.

7. Ibid., p. 12, où Scelle s'attaque à l'anthropomorphisme de la personnalité morale. Cf. plus loin dans notre texte.

individus-personnes, bien que leurs effets puissent être attribués par le Droit à tel ou tel but intéressant une pluralité d'individus ou une oeuvre sociale.

Laissons plutôt le professeur Scelle de nous révéler lui-même le sens de sa critique:

«Des sociologues et des juristes ont cherché à démontrer la réalité physique de la personne morale, mais ne sont parvenus qu'à établir des analogies ou à répandre des fables. On n'a jamais démontré l'existence du cerveau ou des organes d'une collectivité...». «Pratiquement, par le dédoublement qu'elle opère entre le sujet du droit qui agit réellement et celui qui est censé agir, la fiction aboutit à voiler d'abord, à faire disparaître ensuite la responsabilité...».

Et cela vaut autant pour les collectivités privées que pour les collectivités publiques:

«Lorsqu'on dit que la Commune veut, que l'État commande, on dissimule les agissements, la volonté, l'ordre donné par le maire ou par le gouvernement; on cède à une mystique qui attribue des qualités immanentes à des êtres fictifs, mais qui bénéficie à des personnes réelles devenues irresponsables et toutes puissantes derrière l'écran qui les dissimule...».

Et Georges Scelle de conclure:

«L'introduction de cette fausse notion de personnalité morale dans le droit public nous paraît être une cause essentielle des retards et des déviations de son évolution. Il en est spécialement ainsi en droit international»[8].

La critique de l'État-personne entraîne, en effet, celle de la notion de souveraineté étatique. Cette notion est fausse pour deux raisons principales. Premièrement, le pouvoir absolu qu'elle implique «n'existe pas en fait dans une société, car le pouvoir humain est toujours limité par les résistances du milieu». Deuxièmement, parce que la souveraineté aboutit à reconnaître en faveur de son titulaire la compétence de définir sa propre compétence, ce qui est «incompatible avec la notion de Droit»[9].

III. Jusqu'ici, la doctrine de Georges Scelle ne fait peut-être que reprendre et préciser davantage la critique que Léon Duguit avait adressée au formalisme juridique de la tradition[10]. Cependant, la pensée du premier, pour avoir rejeté les notions de personnalité morale et de souveraineté, n'en révèle pas moins un sens plus aigu du collectif. Un tel rejet ne fait, en effet, que dévoiler le

8. Ibid., pp. 11-12.

9. Ibid., p. 13.

10. Léon Duguit, critique le formalisme et rejette comme métaphysique la doctrine de la personnalité morale de l'État. Voir, *Droit constitutionnel*, 2e éd., 1, 1921, pp. 466 et suiv.

«fait social», dans toute sa diversité et dans toute sa complexité. La sociologie historique dont Scelle se réclame, lui permet d'attester non seulement la multiplicité des formes d'organisation politique mais aussi et surtout la multiplicité et la diversité des groupements engendrés par l'extension de la solidarité organique. Et cela l'aide aussi à saisir la naissance et la mission du pouvoir non pas en fonction d'une idée *a priori* liée à telle ou telle forme d'organisation politique, mais en rapport étroit avec les réalités sociales sous-jacentes, c'est-à-dire, fondamentalement, avec la diversité des milieux auxquels s'analyse le fait social par-delà les formes institutionnelles.

Il importe de préciser davantage ce point important de la doctrine.

En vrai durkheimien, Georges Scelle ne songe pas un seul instant à éliminer de son système les notions de contrainte et de pouvoir. Sa parenté avec Proudhon[11] ne va pas, en fait, beaucoup plus loin que la forme logique de l'opposition du pouvoir et de la liberté[12] ou l'idée abstraite du principe fédératif. «Le pouvoir», écrit-il, «est... l'élément de base de toute organisation sociale»[13]. Élément de base, mais non pas élément premier ou élément dominant. Déjà nous savons que tout pouvoir, y compris le pouvoir d'État n'est pas illimité. Non seulement parce qu'un tel caractère serait contradictoire à la notion de Droit, mais aussi parce que ce que l'on nomme le pouvoir n'exprime que l'une des nombreuses contraintes sociales que résume, dans la terminologie scellienne, l'«éthique sociale». Comme il est noté dans le *Manuel* de 1943[14], «le pouvoir doit être accepté et n'est durable que s'il satisfait l'éthique, qui englobe toutes les contraintes, exprime toutes les forces morales, intellectuelles, religieuses»[15]. Autrement dit, c'est l'éthique et non pas le pouvoir incarné par une personne ou par une classe politique distincte qui conditionne le comportement aussi bien des gouvernants que des gouvernés[16]. Dans un langage mieux façonné pour la science politique, nous parlerions aujourd'hui de pluralité des milieux et des forces politiques, dont le jeu incessant sert à révéler les nécessités profondes de l'ordre social sous-jacent. Au surplus, il y a cette zone de «non-Droit», pour employer une terminologie chère au pro-

---

11. Dans son étude: «La théorie du fédéralisme», in *La Technique et les Principes du Droit public*, Études en l'Honneur de Georges Scelle, Paris LGDJ, 1950, I, pp. 397 et suiv., Michel Mouskhély fait un rapprochement avec Proudhon, qui va, à notre avis, au delà des intentions véritables de Georges Scelle.

12. Cf. plus loin dans notre texte, et *Précis*, pp. 23 et suiv.

13. *Précis*, p. 13.

14. *Manuel de Droit International*, Paris 1943, p. 13.

15. *Précis*, p. 23.

16. *Manuel*, p. 13: «'L'éthique' a un sens large et englobe 'toutes les contraintes'. Son idée n'implique en aucune façon une orientation traditionaliste».

fesseur Jean Carbonnier[17], que Georges Scelle désigne du nom de domaines réservés des «libertés naturelles» ou «essentielles», pour indiquer par là que le Droit, en conférant et en délimitant les compétences[18] laisse aux individus et aux collectivités concernés la quantité de «pouvoir discrétionnaire» que rend nécessaire la division du travail social et son extension incessante à travers les systèmes sociaux et intersociaux.

Il convient de bien préciser, que cette délimitation des domaines respectifs de la contrainte et de la liberté ne reproduit en aucune façon, dans la pensée de Georges Scelle, l'opposition dogmatique de la société et de l'État, opposition qui a servi de base à l'élaboration de la doctrine critiquée de l'État-personne et de la souveraineté étatique. Du fait même que la contrainte juridique et le pouvoir politique sont une émanation des forces sociales, elles se trouvent nécessairement en rapport dialectique avec ces forces, et leur domaine est «en perpétuel devenir, se rétrécit ou s'élargit selon l'époque, le lieu, l'évolution psychologique»[19]. En des termes différents, ce ne sont pas le pouvoir et le droit positif qui définissent librement le contenu et l'étendue des normes, des sanctions et des institutions. Dans une perspective macroscopique, celles-ci sont déterminées par les nécessités que résume le terme de «fait social», c'est-à-dire par l'ensemble des solidarités, mécaniques et organiques, qui donnent lieu à un «droit naturel variable», qualifié du nom de «droit objectif»[20].

IV. Georges Scelle n'ignore pas, certes, les usurpations de pouvoirs, les désordres historiques, les insuffisances du droit positif eu égard souvent à des besoins tout à fait élémentaires de la société, insuffisances encore plus flagrantes dans le domaine du droit international. Mais il pense avoir découvert, ainsi qu'il a été indiqué plus haut, à travers le desordre apparent des faits et des institutions, la logique d'un système dont la vertu consiste à dévoiler les conditions de réalité d'un ordre fondé sur le Droit.

Le point de départ de cette réflexion est que le Droit et le pouvoir ne ré-

---

17. Dont la pensée allie également le libéralisme éthique à un esprit rigoureusement sociologique et réaliste. Voir son livre: *Flexible Droit*, 2e éd., LGDJ, Paris 1971.

18. «On appelle compétence le pouvoir conféré aux individus membres de la société d'émettre des actes de volonté qui se réaliseront dans le milieu social». *Précis*, pp. 7-8. Sur le plan des compétences conférées par le Droit aux gouvernants et à leurs agents,on distingue trois fonctions essentielles: législation, exécution, juridiction, que Georges Scelle prend comme base de ses classements et de ses analyses du Droit international (*Précis*, t. II, passim).

19. *Précis*, p. 35.

20. «Le droit positif est une traduction plus ou moins exacte du droit objectif, qui est la source profonde de toutes les contraintes». V. *Précis*, pp. 5-6.

sultent pas de la rencontre volontaire ou occasionnelle d'individus isolés, mais de l'activité d'individus agissant nécessairement à travers une multitude croissante de groupements engendrés à partir de solidarités organiques omnipotentes. Laissons plutôt l'auteur du *Précis* nous l'expliquer:

«On peut... considérer toute société comme un complexe de sociétés, car de nos jours il n'y a plus —y en a-t-il jamais eu?— de sociétés simples, homogènes et indifférenciées. Un État se présente comme une société de sociétés; mais si l'on n'est pas dupe de mots, on voit que ces différentes sociétés ou collectivités composantes sont, comme la société complexe qui les englobe, formées d'individus, et que les mêmes individus sont souvent à la base de chacune d'elles. Ce qui diffère c'est le rôle social et la compétence des sujets de droit. Toutefois, chaque société composante est différente, dans sa propre composition et son organisation, de ses voisines comme de la collectivité globale»[21].

Ce processus de diversification et de synthèse demeure cependant toujours ouvert; il s'étend à la totalité des manifestations sociales et ne s'arrête qu'au sommet d'une société universelle en voie de développement:

«Pas plus que nous ne rencontrons de société entièrement homogène et indifférenciée, pas plus n'en rencontrons nous de totalement étanche et isolée. Le phénomène de solidarité déborde les sociétés étatiques pour former des sociétés internationales. Il joue sous ses deux formes, celle des similitudes et celle de la division du travail. Similitudes lorsque la communauté de race, de culture, de langue, de besoins, tend à réunir les individus par-dessus les frontières qui les départissent. Mais division du travail, surtout, car plus les différents groupes humains s'intègrent et se spécialisent, plus ils sentent le prix de la collaboration et prennent conscience de leurs aspects complémentaires. Ils ne peuvent satisfaire leurs besoins que par des échanges continus de produits, de services, d'idées... Au surplus, le développement prodigieux des moyens modernes de communication racourcit les distances, épargne le temps et multiplie les contacts. C'est la chaîne sans fin du progrès, dont l'histoire devrait servir de substratum à celle du Droit international»[22].

Un monde divers et complexe, irrationnel quant à ses origines mais obéissant néanmoins à une nécessité structurale certaine, se produit ainsi par l'extension des solidarités et par la prolifération des groupements. On assiste, en effet, à la naissance «chaque jour de nouveaux systèmes de solidarité entre individus appartenant à des collectivités politiques distinctes»[23].

---

21. *Précis*, p. 28.
22. Ibid. pp. 28-29.
23. Ibid. p. 29.

«Or, *chacun de ces nouveaux systèmes* est lui-même une *société nouvelle*, un *groupement intersocial* (s.p.Sc.), avec son potentiel de développement. On ne s'en aperçoit pas d'ordinaire, car ces phénomènes de solidarité n'intéressent parfois qu'un petit nombre d'individus et leur formation peut être épisodique, rester éphémère. Mais d'autres créent un lien social durable, englobent des collectivités nombreuses, s'organisent. Certaines sociétés internationales sont spécialisées à la satisfaction d'intérêts isolés; d'autres ont un caractère de solidarité générale; les unes donnent satisfaction à des intérêts privés; d'autres sont intégrées, hiérarchisées, organisées aussi parfaitement que les sociétés étatiques, tandis que beaucoup apparaissent comme diffuses, anarchiques, et empruntent à d'autres groupements politiques leurs institutions et leurs cadres»[24].

Tout compte fait, la fiction de l'État-personne une fois éliminée, le pluralisme international n'apparaît pas d'une autre nature que celui que nous rencontrons à des niveaux inférieurs[25]. Dans les deux cas, l'idée d'organisation, de pouvoir et de contrainte repose invariablement sur une structure correspondante, le «droit objectif», que nous connaissons maintenant comme étant composé de structures et de systèmes partiels, mais distincts, et dont le contenu est rempli par l'accomplissement de rôles et de compétences diversifiées (ordonnancement juridique)[26]. Cependant, il est démontré en même temps, que ces systèmes ou structures ne sont pas simplement superposés ou parallèles, ni fermés ou isolés. Ils se lient, au contraire, entre eux selon une nécessité que Scelle nommera, une fois encore, «biologique», pour en souligner le caractère d'inéluctable nécessité[27]. La raison en est qu'ils naissent de relations humaines qui, devenues conscientes, et incarnées par des normes de contrainte «s'imposeront non seulement aux individus membres du groupe intersocial qui vient d'apparaître, mais *aux deux sociétés* jusque là étrangères, ainsi qu'à *leurs gouvernants* (s.p.Sc.)[28]. Ainsi, par le jeu naturel des solidarités intersociales engendrées par les activités individuelles, les ordres et les

24. Ibid.

25. Ibid. pp. 29-30.

26. La notion d'«ordonnancement juridique» possède dans la doctrine de Scelle une importance majeure. Des individus qui accomplissent les compétences juridiques ne sont pas en effet de simples exécutants; ils participent activement à la production et à la réalisation des règles sociales par l'ensemble des situations juridiques dont ils sont les auteurs. C'est par là justement que l'ordre juridique devient dynamique et créateur Cf. *Précis*, pp. 7-8, 15.

27. *Précis*, p. 31.

28. Ibid.

systèmes s'entrecroisent, produisant automatiquement des aires de contrainte sociale —droit normatif et droit constructif— superposées et formant dans leur ensemble une hiérarchie normative et pragmatique, comportant aussi bien des fusions que de simples coordinations. Le théorème qui sert de base à l'interprétation du phénomène étant toujours le même:

«Toute norme intersociale prime toute norme interne en contradiction avec elle, la modifie ou l'abroge ipso facto».[29]

C'est la prémisse même du fédéralisme, dont la portée s'étend pourtant à présent à la totalité des manifestations intersociales, pour établir, d'une part, la primauté du droit international sur le droit interne — plus exactement leur unicité et leur agencement hiérarchique[30], et pour substituer, d'autre part, l'idée de «société oecuménique» à la société simplement inter-étatique.

L'hypothèse d'une telle société résulte naturellement, aux yeux de Georges Scelle, de l'idée initiale selon laquelle les solidarités organiques n'ont pas de limites spatiales, débordent les frontières et tissent des liens pouvant s'étendre à l'échelle planétaire. De toute façon, la notion de société oecuménique nous situe exactement aux antipodes de l'exclusivisme étatique: exclusivisme à deux faces, puisqu'il se manifeste par la tendance à l'«asservissement des systèmes juridiques intra-étatiques» (centralisme étatique)[31] aussi bien que par «la répulsion du système juridique étatique à se fondre dans des solidarités sociales plus vastes»[32]. L'universalisme suppose, au contraire, à la fois la multiplicité et la diversité des groupes et leur liaison nécessaire selon une idée de hiérarchie des ordres normatifs; hiérarchie qui ne supprime ni opprime l'originalité de chacun d'entre eux, étant donné que c'est toujours l'initiative et l'action d'individus provenant de traditions et de cultures diverses qui sert de base à la création et au maintien des différentes solidarités régionales ou universelles qui les sous-tendent.

V. Nous pouvons relever à présent les enseignements généraux qui se dégagent des analyses précédentes, en ce qui concerne la logique des relations internationales.

1. Ces relations ne peuvent être que modelées selon les données sous-jacentes du fait social international. Elles doivent être analysées, interprétées et classées conformément à la notion de rôle, telle qu'elle est définie par le droit objectif. Elles se décomposent, en conséquence, en un faisceau de com-

29. Ibid. p. 31.
30. Ibid. pp. 34-42.
31. Ibid. Cf. pp. 74-75.
32. Ibid. p. 34.

pétences, liées ou discrétionnaires, mais toujours vérifiables et contrôlables conformément à la règle que toute norme supérieure (internationale) prime toute norme inférieure (interne).

2. Ces relations comportent l'accomplissement cumulatif de rôles diversifiés selon l'imbrication des rôles individuels dans plusieurs ordres de droit objectif, correspondant à la pluralité horizontale et verticale des groupements humains. Ainsi, la même personne peut accomplir des fonctions relevant de deux ordres superposés, en l'occurence interne et international, phénomène que l'on qualifie depuis Scelle de «dédoublement fonctionnel», mais dont la portée sous l'angle de la science et de la psychologie politiques n'est pas encore explorée[33].

3. Les relations internationales se déploient dans un espace qui s'étend du groupe primitif à la société oecuménique, en passant par des niveaux d'action et de structuration intermédiaires. Le passage d'un niveau de solidarités à un niveau superposé engendre la production d'un ordonnancement juridico-politique et social nouveau, mais lié au précédent; ce qui fait que nous assistons, non pas à une collection d'ordres et de systèmes séparés ou seulement juxtaposés, mais à une hiérarchie complexe de structures reliées entre elles par les solidarités qui en déterminent la naissance.

Le contraste de ce modèle théorique avec celui de la société inter-étatique est total. Comme il a été dit plus haut, cette dernière est caractérisée par la tendance de plus en plus poussée d'uniformisation intérieure, tandis qu'elle repose en entier sur le principe d'égalité et de souveraineté dans les relations entre gouvernants nationaux. La technique juridique, telle que Georges Scelle la conçoit, permet au contraire d'admettre la possibilité d'intégration à un niveau supérieur, sans que soit impliquée la disparition des ordres et des structures existantes ou l'exclusion d'une intégration ultérieure à des niveaux encore plus élevés. Inversement, la hiérarchie des ordres normatifs rend nécessaire la mise en harmonie des ordres du même niveau ou de niveaux superposés. Un tel processus, tout en comportant des modifications éventuelles dans l'agencement des règles et des compétences, n'annule pas la multiplicité des rôles et la pluralité des solidarités. Fondé sur la double prémisse de la solidarité par similitudes —qui implique la différence au niveau des groupes—

33. Sur les multiples incidences juridiques de la loi du dédoublement fonctionnel voyez, dans *La Technique et les Principes du Droit public*, t.II, les études de Lazare Kopelmanas (pp. 753 et suiv.) et de François Luchaire (pp. 815 et suiv.). Il serait intéressant d'étudier sous l'angle de la psychologie politique en liaison avec l'analyse fonctionnelle l'importance du dédoublement des compétences sur les mécanismes d'élaboration des décisions politiques.

et la solidarité par division du travail —qui engendre la complémentarité des tâches—, il conduit inexorablement à une conception à la fois personnaliste et pluraliste de la société internationale; il barre la route aussi bien à l'anarchie inter-étatique qu'à l'idée de domination mondiale et de super-puissance: l'ordre hiérarchiquement le plus élevé, pas plus que n'importe quel autre ordre ou système social n'est pas le fait d'une volonté arbitraire; il est l'expression d'une répartition des rôles et des compétences engendrés par les solidarités sous-jacentes des individus et des groupes; il renvoie lui-même à une synthèse d'essence pluraliste, qui exclut à l'avance aussi bien l'anarchie que l'empire nivélateur et oppressif. A tous les niveaux, les activités des gouvernants et de leurs agents, alors même qu'elles résultent de compétences «discrétionnaires» demeurent soumises aux principes de vérification et de contrôle. La pluralité des ordres n'exclut pas mais postule au contraire la légalité.

Soucieux d'étendre et d'affirmer le règne du Droit à l'ensemble des gouvernants et des agents internationaux, Georges Scelle n'explore pas moins les principes et les méthodes d'organisation succeptibles d'assurer la réalisation de cet objectif. Il étudie avec une force de pénétration jusqu'alors inégalée les différentes manifestations du fédéralisme constructif, dans l'histoire et dans l'actualité de l'époque[34]. Il démontre la diversité et la souplesse du système, sans se départir du modèle général, dont nous avons essayé de présenter les caractéristiques principales dans les pages qui précèdent. Nous ne saurions pas nous étendre, ici, sur toutes ces analyses appréciables, bien que nous soyons convaincu qu'elles suscitent autant d'intérêt politique que juridique. Nous tenons à livrer plutôt nos réflexions sur l'extrême utilité de la doctrine de Georges Scelle pour l'étude de la démarche pluraliste dans le domaine des relations internationales.

VI. En observant l'évolution du monde depuis la fin de la 2e guerre mondiale, l'on constate que les situations et les institutions internationales se trouvent désormais plus près du modèle élaboré par Georges Scelle, que de

---

34. Georges Scelle étudie le «phénomène fédératif» au chapitre II du tome Ier de son *Précis*. Cf. *Manuel*, pp. 190-218. «Le fédéralisme», fait-il remarquer (p. 186), «relève du domaine de l'association — par opposition à différents phénomènes de domination» (colonies, tutelle, etc.) qu'il avait étudié auparavant. L'association implique certes 'le consentement libre' et 'l'accord conventionnel des volontés' (ibid.). Cependant il ne faudrait pas se méprendre sur la signification véritable de ces termes. L'aspect contractuel concerne le procédé au moyen duquel les solidarités sous-jacentes (le droit objectif) sont transmuées en droit positif. Cette traduction se fait dans le domaine du fédéralisme constructif selon les règles de la démocratie, qui étend ainsi son empire du droit social au droit intersocial.

celui de ses adversaires, partisans de la société inter-étatique et du dualisme du droit international et du droit interne. Plusieurs indices attestent puissamment cette affirmation.

L'effondrement de la S.d.N., dont le professeur Scelle critiquait jadis les imperfections et les faiblesses[35], et la guerre mondiale dévastatrice qui en a confirmé l'extinction, n'ont pas empêché mais rendu au contraire plus impérieuse l'organisation politique à l'échelle planétaire. L'allure mondialiste du modèle scellien a trouvé dans la Charte de l'ONU la confirmation la plus éclatante, quelles que fussent réellement les concessions faites à l'État, à la souveraineté, au domaine réservé exorbitant des gouvernants nationaux. Sur le plan des principes et, dans une mesure malheureusement plus limitée sur le plan du droit constructif[36], la société universelle se présente désormais comme une donnée objective incontestable.

Elle se présente, d'ailleurs, exactement dans le sens et suivant la direction qui lui avait été tracée par Georges Scelle: à la conjonction des deux solidarités, celle des similitudes et celle de la division du travail. La première, ainsi qu'il a été dit plus haut, engendre la diversité, les particularismes et la différence, tandis que la seconde, sans nier la différence, tisse les liens, multiplie les initiatives et les projets d'action commune, rapproche les idées et les collectivités, les croise et les conduit à des actions coordonnées ou concertées, en fournissant les matériaux pour une application de plus en plus étendue du fédéralisme constructif. La Charte des Nations-Unies, dans plus d'une de ses dispositions fait place au régionalisme[37]. Elle témoigne, par là, de la nécessité d'une organisation internationale souple mettant à profit les ressources du fédérali-

---

35. La centralisation des unions administratives prévue par l'article XXIV du Pacte de la S.d.N. eût pu être, de l'avis de Scelle, un procédé plus fecond que l'aménagement de la compétence législative préconisée finalement (Conseil et Assemblée, organismes techniques): *Précis* II, p. 494. Cette vue anticipe dans une certaine mesure sur les procédés adoptés dans l'organisation de l'Europe des Communautés. Parmi les faiblesses du Pacte, Scelle signalait la mauvaise rédaction de l'article XXI concernant les groupements régionaux. Il notait que la pratique avait obligé la S.d.N. de prendre acte de l'existence de ces groupements ainsi que des différents services décentralisés. Mais il admettait que le principe du primat de l'ordre superposé sur les ordres inférieures devrait rester valable dans ce domaine également. La S.d.N. n'était pourtant qu'une simple confédération d'États: *Précis* I, pp. 246 et suiv., 271 et suiv., cf. *Manuel,* pp. 220 et suiv., où Scelle note, entre autres, le manque d'universalité de cette institution.

36. Dans ses cours et conférences postérieurs à la 2e guerre mondiale, Georges Scelle se félicitait du caractère universel de l'ONU tout en continuant à attribuer une importance certaine aux groupements régionaux.

37. Art. 52-54, 57 et suiv.

sme. Les provisions de la Charte et les décisions ultérieures de l'Organisme international au sujet de la protection internationale de l'individu et des différentes catégories sociales, ne font que confirmer les analyses du fait social, national et international, menées par Georges Scelle.

Tout n'est pas aplani, certes, dans ces différents domaines, bien que des progrès notables aient été accomplis, ici et là, dans ces deux domaines respectifs. Cependant, d'un autre côté, il est visible aujourd'hui, que la suprématie militaire des deux super-puissances, leurs actions parallèles ou concomitantes en vue de ramener l'équilibre mondial à un schéma d'organisation bi-polaire, n'a pas donné les fruits escomptés de part et d'autre. L'échec, à peu près égal, des tentatives qui ont été faites pour fonder l'hégémonie sur un modèle uniforme, capitaliste ou socialiste, en exportant la technologie, la révolution ou le capital, est manifeste[38]. La diversité des traditions, des coutumes, du patriotisme local, régional ou national s'est avérée plus puissante que les projets technocratiques, les slogans idéologiques, les artifices de la diplomatie et la stratégie des guerres locales. La société mondiale, consciente de sa diversité, tente au contraire de s'organiser, elle s'organise, ici et là, en systèmes régionaux ou inter-régionaux. Cette organisation se complète, d'ailleurs, sur le plan régional ou mondial, par la création d'agences et d'organismes spécialisés, d'associations libres, économiques, politiques et culturelles, exactement comme le professeur Scelle les décrivait dès la troisième décade de ce siècle. Si l'État se survit encore, sur le plan de l'aménagement technique des compétences, comme l'unité organisationnelle de base, il n'en est pas moins pratiquement évincé sur le plan des équilibres effectifs, dans le domaine économique, politique et culturel. Les idéologies et les forces politiques se modèlent, en effet, de plus en plus dans le cadre d'espaces géopolitiques divers et fluctuants, les frontières nationales étant désormais moins des barrières infranchissables que des voies de communication et d'interpénétration. La loi du «dédoublement fonctionnel» proposée par Georges Scelle revêt, dans ces conditions, une importance autrement déterminante qu'en droit inter-étatique classique. Liés à des niveaux multiples et complexes, les gouvernants actuels feraient piètre figure s'il ne se réclamaient que d'intérêts nationaux exclusifs et purement sectoriels. Les données de la morale et de la psychologie politique

38. L'échec des tentatives qui ont été faites après la guerre en vue de subordonner la croissance des pays sous-développés à des modèles uniformes et sans tenir compte des solidarités intersociales plus larges créées par la nature et par l'histoire, repose naturellement le problème du régionalisme sur une base entièrement renouvelée. Voyez le reflet de cette problématique générale dans le livre des Mihajlo Mesarovic et Eduard Pestel, *Stratégie pour demain*, trad. franç. Paris, Seuil, 1974 (2e Rapport au Club de Rome).

étant aujourd'hui différentes de celles du temps de Macchiavel, il serait tout aussi impropre de parler de «raison d'État» ou «d'intérêt vital» exclusif. Régionale ou nationale, la politique actuelle s'insère progressivement dans des réseaux d'intérêts plus larges et plus complexes, dont les plus importants atteignent les dimensions de la planète. Sur le plan de l'économie, de la défense et de la culture, les systèmes socio-politiques contemporains s'avèrent ainsi à la fois dynamiques et ouverts. Ils sont également liés entre eux par les liens plus ou moins invisibles des solidalités humaines qui en sont le support effectif. Toutes ces caractéristiques se retrouvent dans le modèle pluraliste élaboré par Georges Scelle. Ce modèle, nous l'avons déjà noté, a comme présupposition et comme aboutissement dernier la reconnaissance de l'individu comme sujet de droit et en tout cas comme élément essentiel de l'ordre juridique transnational et super-étatique. Le pluralisme, dans le domaine international et dans le domaine interne, suppose le personnalisme et le confirme. Sur ce point encore, les textes qui ont été votés, promulgués et en partie du moins appliqués effectivement, en droit constitutionnel interne et en droit international, confirment amplement la large place que le professeur Georges Scelle a aménagée dans son système aux droits et libertés essentiels[39].

Quand le professeur Scelle publiait son *Précis de Droit des Gens*, en 1932-1934, l'édifice fragile de la Société des Nations donnait les premiers signes de son effondrement prochain. La publication du *Manuel de Droit International* a eu lieu sous l'Occupation allemande de la France (1943). Ces évènements douloureux n'ont pas ébranlé la conviction de l'auteur de ces ouvrages sur la justesse de ses vues mondialistes, pluralistes, et fédéralistes. La crise dans laquelle se trouve plongée à nouveau l'humanité, pourrait nous rendre sceptiques nous-mêmes sur la valeur du modèle qu'il avait proposé aux générations déconcertées des deux guerres mondiales et des projets pacifistes qui leur ont succédé. Mais la sociologie historique dont Scelle se réclame apporte une vision des choses humaines qui défie, justement, toutes les crises et désordres de l'histoire. En offrant une analyse des faits, valable pour tout le temps, elle fournit en quelque sorte une logique du Droit et de la politique nourrie d'expérience et de sagesse historique, mais largement indépendante de l'histoire événementielle. Elle rejoint par là l'espoir du moraliste qui postule un monde meilleur sur la base de celui qui existe, moins ses défauts et ses imperfections.

---

39. Voir les importants développements consacrés aux «libertés individuelles et collectives» au IIe volume du *Précis*, chap. 1er, pp. 1-297.

Η ΘΕΩΡΙΑ ΤΟΥ ΔΙΕΘΝΟΥΣ ΠΛΟΥΡΑΛΙΣΜΟΥ ΤΟΥ GEORGES SCELLE

Π ε ρ ί λ η ψ η

Ἀντικείμενο τῆς μελέτης εἶναι νὰ καταδείξει, ἀπὸ τὸ ἕνα μέρος, τὴ συμβολὴ τοῦ Georges Scelle στὴ θεωρία τοῦ νομικοῦ πλουραλισμοῦ καὶ γενικότερα στὴν κοινωνιολογία καὶ φιλοσοφία τοῦ δικαίου, καί, ἀπὸ τὸ ἄλλο μέρος, νὰ ἐπισημάνει τὴν εὐρύτερη σημασία της στὴν ἐν γένει μεθοδολογία τῶν κοινωνικῶν ἐπιστημῶν.

Ἡ θεωρητικὴ κατασκευὴ τοῦ δικαίου ἀπὸ τὸν Scelle ξεκινάει ἀπὸ μιὰ ἀρνητικὴ τοποθέτηση καὶ κριτικὴ τῆς θετικιστικῆς θεωρίας τῆς νομικῆς προσωπικότητας, ἰδιαίτερα τῆς νομικῆς προσωπικότητας τοῦ κράτους καὶ τῆς συναφοῦς πρὸς αὐτὴν ἀντιλήψεως τῆς διεθνοῦς κοινωνίας ὡς ἁπλῶς διακρατικῆς κοινωνίας. Στὴν ἀντίληψη αὐτὴ ὁ Γάλλος θεωρητικὸς τοῦ δικαίου καὶ τοῦ κράτους ἀντιτάσσει τὴν ἔννοια τοῦ ἀτόμου ὡς ἀποκλειστικῆς νομικῆς προσωπικότητας. Ἀντιλαμβάνεται ὡστόσο τὸ ἄτομο ὄχι ὡς μεμονωμένη ὑποκειμενικὴ βούληση καὶ ἐνέργεια, ἀλλ' ὡς φορέα καὶ ἐκτελεστὴ ἑνὸς συγκεκριμένου, ἁπλοῦ ἢ πολλαπλοῦ ρόλου, τοῦ ὁποίου ἡ σημασία προσδιορίζεται ἀντικειμενικά, στὴν τομὴ τῶν ἀντιθετικῶν πόλων ποὺ χαράσσει, στὴν ἀενάως ἐξελισσόμενη ζωὴ τῶν ἀνθρωπίνων κοινωνιῶν, ἡ διαλεκτικὴ τῶν δύο ἀντιθετικῶν μορφῶν ἀλληλεγγύης τῆς ντουρκαϊμικῆς κοινωνιολογίας: μηχανικῆς καὶ ὀργανικῆς, ἀπαλλαγμένης ὅμως τώρα ἀπὸ τὸν ἄκρατο κοινωνιολογισμὸ τοῦ Durkheim.

Στηριζόμενος στὶς παραπάνω διευκρινίσεις, ὁ Scelle ἀντιλαμβάνεται τὴ γένεση καὶ τὴ φθορὰ τῶν νομικῶν τάξεων στὴν προέκταση μιᾶς «ἱστορικῆς κοινωνιολογίας», ποὺ εἶναι λιγότερο ἱστορισμὸς καὶ περισσότερο λογικὴ τοῦ δικαίου, στὴν ἀπέραντη ἔκταση τῶν μοναδικῶν του ἐκφάνσεων διὰ μέσου τῆς ἱστορίας.

Ἡ διαλεκτικὴ τῆς μηχανικῆς καὶ ὀργανικῆς ἀλληλεγγύης τοῦ ἐπιτρέπει, πράγματι, νὰ ἀντιληφθεῖ τὸ κοινωνικὸ γίγνεσθαι ὡς μιὰ ἀτελεύτητη σειρὰ σχηματισμοῦ ὁμάδων καὶ ποικιλιῶν, μὲ τὴ δική της ἡ καθεμιὰ πρωτοτυπία καὶ συνοχή, ἀλλὰ ταυτόχρονα καὶ ὡς μιὰ ἀδιάκοπη παραγωγὴ νομικῶν τάξεων, ποὺ διασταυρώνονται καὶ ἀναπαράγονται ἀπὸ τὸ κατώτατο στάδιο τῆς πρωταρχικῆς ἀνθρώπινης ἀδιαφοροποίητης ἀγέλης ὡς τὴν οἰκουμενικὴ κοινωνία, μὲ ἔρεισμα πάντοτε τὴν ἀνωτέρω διαλεκτική.

Κατὰ τὸν τρόπο αὐτό, τὸ δίκαιο στὸ σύνολό του ἐμφανίζεται ὡς μιὰ ἀέναη διαδικασία διαφοροποιήσεως καὶ συνθέσεως, ποὺ μᾶς ἐπιτρέπει νὰ ἀντιληφθοῦμε καὶ τὴν ἐγκυρότητα τοῦ νομικο-κοινωνικοῦ πλουραλισμοῦ ἀλλὰ καὶ τὴν ἱεράρχηση τῶν νομικῶν κανόνων καὶ τῶν νομικῶν τάξεων.

Ἀντίληψη πού, σὲ τελευταία ἀνάλυση, δὲν ἐνδιαφέρει μόνο τὴ Γενικὴ Θεωρία τοῦ Δικαίου, ἀλλὰ προσφέρει ταυτόχρονα σὲ ὅλους τοὺς κλάδους τῶν κοινωνικῶν ἐπιστημῶν μιὰ πολύτιμη μεθοδολογικὴ σκοπιὰ γιὰ τὴν καλλίτερη διευκρίνιση τόσο τῶν μηχανισμῶν τοῦ κοινωνικοῦ βίου τῶν ἀνθρώπων ὅσο καὶ τῆς πολλαπλότητας καὶ τῆς πρωτοτυπίας τῶν ρόλων τοὺς ὁποίους τὸ ἄτομο καλεῖται νὰ διαδραματίσει στὴν ἀδιάκοπη ροὴ τῶν κοινωνικῶν σχηματισμῶν καὶ τῶν κοινωνικῶν διαδικασιῶν.

Τὸ ἔργο τοῦ Georges Scelle, ποὺ τοποθετεῖται στὶς δεκαετίες 1930-1950, μπορεῖ νὰ θεωρεῖται ὡς μιὰ ἀπὸ τὶς μεγαλύτερες συμβολὲς αὐτοῦ τοῦ αἰώνα στὴ Γενικὴ Θεωρία τοῦ Δικαίου ἀλλὰ καὶ στὴν ἐπιστημολογία καὶ μεθοδολογία τῶν κοινωνικῶν ἐν γένει ἐπιστημῶν.

Ἀθήνα Γ. Βλάχος

SOCRATIS DELIVOYATZIS, Salonique

LE CONTINU ET LE DISCONTINU CHEZ BACHELARD*

Il y a chez G. Bachelard une sorte de «poésie de la science» en ce sens que la connaissance reste fondamentalement inachevée et ouverte, produit des instants privilégiés. Ainsi la raison entre en contact avec l'imagination créatrice» et le «matérialisme rationnel» alterne avec le «rationalisme appliqué». Cela met en valeur ce que nous pourrions appeler «la vérité de l'erreur»[1] ou encore, avec Bachelard, «loi psychologique de la bipolarité des erreurs»[2]. «L'intelligibilité se gagne contre un obstacle, une résistance au savoir qui n'est jamais isolable, mais toujours impliquée dans le contexte d'une démarche d'ouverture, d'élargissement de l'horizon de l'être. Il n'y a pas deux pôles nettement séparés, l'identité et la réalité, mais l'existence spéculative qui est le devenir de l'intelligibilité»[3]. Aussi la raison devient-elle imagination productrice qui dépasse son obscurité en généralisant son propre usage. On est toujours à la recherche du sens qui nous donne une connaissance approchée, «les processus de vérification nous révélant que c'est l'accident, l'aberration, l'exceptionnel apparent qui deviennent l'occasion de généralisation»[4].

A la suite de la tentative méta-philosophique — celle de Marx, de Nietzsche et de Freud— d'une pensée ouverte et toujours renouvelée, Bachelard procède d'une «dialectisation»[5] du savoir en élargissant ses bases par une rectification de concepts — rectification qui prend encore la forme de dépassement. Ceci implique le recours à un rationalisme qui s'applique ou encore à un matérialisme qui s'achève dans le rationnel, c'est-à-dire se modifie sans «poser ses prin-

---

* Texte de communication présenté au «Colloque international sur Gaston Bachelard», qui s'est tenu à l'Université de Dijon les 22, 23 et 24 novembre 1984.

1. «Un vrai sur fond d'erreur, telle est la forme de la pensée scientifique. L'acte de rectification efface les singularités attachées à l'erreur. Sur un point particulier la tâche de dépsychologisation est achevée». (*Le rationalisme appliqué*, Paris, P.U.F., 1949, p. 48.)

2. *La formation de l'esprit scientifique*: contribution à une psychanalyse de la connaissance objective, Paris, Vrin, 1938, p. 20.

3. J. Hippolyte, *Figures de la pensée philosophique*, II, Paris, P.U.F., 1971, p. 643.

4. *La philosophie du non*, Paris, P.U.F., 1940, p. 138.

5. J. Hippolyte, *Figures de la pensée philosophique*, II, p. 643.

cipes comme intangibles, ses premières vérités comme totales»[6]. Ainsi, Bachelard est amené à opposer une philosophie qui affirme «un esprit constitué, pourvu de toutes les catégories indispensables pour comprendre le réel», à la science qui part d'un esprit sans structure préalable, sans connaissances toutes faites[7]. La raison ne peut pas être «absolue et immuable»[8]; elle doit entrer en contact avec l'expérience particulière, rester à l'écoute d'une pédagogie de sa propre manifestation en suivant de près «les occasions de raisonner», en cherchant «la variété des raisonnements, ou mieux les variations du raisonnement»[9]. La pratique qui en découlerait par un tel fonctionnement de la raison serait la dialectique comme «conscience de complémentarité et de coordination des concepts»[10]. Tout en restant un exercise continuel de la négation cette dialectique n'active pourtant pas la contradiction comme moteur central de toute synthèse (à la différence de la dialectique hégélienne qui identifie l'être pur et le néant pur en situant leur vérité dans le passage de l'un à l'autre ou bien encore dans la métamorphose de l'un et de l'autre en son contraire)[11]; elle juxtapose les systèmes en les mettant en rapport de complémentarité «sans nier deux choses à la fois»: «la logique non-aristotélicienne n'est pas incompatible avec la logique aristotelicienne mais la nouvelle logique est simplement plus générale que l'ancienne. Tout ce qui est correct en logique restreinte reste naturellement correct en panlogique. La réciproque seulement n'est pas vraie»[12].

Or, il y a une organisation rationnelle bordée par une organisation «surrationnelle» en ce sens que la raison dépasse perpétuellement elle-même, psy-

---

6. *La philosophie du non*, p. 7.
7. Ibid., p. 7.
8. Ibid., p. 145.
9. Ibid., pp. 144-5.
10. G. Canguilhem, «Dialectique et philosophie du non chez Gaston Bachelard», *Revue internationale de philosophie*, 1963 (4), n. 66, p. 441.
11. Il y a dans la *Science de la Logique* ces deux idées apparemment contradictoires: «l'être pur et le néant pur sont la même chose. Ce qui est vrai, ce ne sont ni l'être ni le néant, mais le passage, et le passage déjà effectué de l'être au néant et de celui-ci à celui-là. Mais il est tout aussi vrai que, loin d'être la même chose, l'être et le néant *différent absolument* l'un de l'autre, tout en étant inséparés et inséparables, *chacun disparaissant dans son contraire*. Leur vérité consiste donc dans ce mouvement de disparition directe de l'un dans l'autre: dans le *devenir*; mouvement qui, en même temps qu'il fait ressortir leur différence, la réduit et la supprime». (I, trad. de S. Jankélévitch, Paris, Aubier/Montaigne, 1975, p. 73.) Bachelard garderait de ce texte aussi bien l'idée du passage que celle du devenir; mais il n'accepterait pas «la contradiction interne». (Cf. *La philosophie du non* p. 135.)
12. *La philosophie du non*, p. 114.

chanalyse la connaissance objective, découvre des obstacles épistémologiques, lie la réalisation des phénomènes à leur conception mathématique[13]. Ainsi la négation fonctionne toujours à l'intérieur d'un système de formes; le postérieur ne nie pas complètement ce qui le précède mais l'inclut: «la géométrie non-euclidienne enveloppe la géométrie euclidienne; la mécanique non-newtonienne enveloppe la mécanique newtonienne; la mécanique ondulatoire enveloppe la mécanique relativiste»[14]. Plutôt que de contradiction il faudrait parler d'opposition ou encore de diversité de sens entre l'expérience actuelle et la connaissance ancienne en vue d'une rectification du réel échappant aussi bien au matérialisme naïf (en soi) qu'à l'immatérialisme (pour soi). Cela unit étroitement l'homme à la nature, le psychologique tendant à être absorbé dans une intersubjectivité épistémologique qui suit les évènements de la raison: «le problème de la connaissance du monde extérieur ne peut plus être détaché de ses caractères culturels. L'histoire de la connaissance, amenée jusqu'à l'actualité, déclasse les questions d'origine, les aspects d'immédiateté, l'acceptation passive des phénomènes naturels»[15]. On n'accède pas à une conscience de soi objective sans se référer à d'autres consciences et surtout à tout ce qu'une conscience apporte de nouveau. Nous sommes ainsi loin tant de la réminiscence idéaliste de Platon, rappel de ce qui avait autrefois eu lieu, que de l'entéléchie aristotélicienne ou simple actualisation (ἐνεργείᾳ ὄν) d'une possibilité (δυνάμει ὄν); la «phénoménologie dirigée» emploie une technique créatrice, procède d'une activité de construction et organise sans cesse le réel en gardant ce qui résiste à l'expérience de la raison.

En conséquence, nous avons affaire à un rationalisme ouvert ou encore dialectique mais pas au sens logique, traitant les notions comme des choses: «il faut qu'il soit culturel, c'est-à-dire que ce n'est pas dans... la méditation de possibilités plus ou moins évanescentes d'un esprit personnel qu'il s'élabore. Il faut que le rationalisme s'attache à la science telle qu'elle est, ...qu'il s'instruise de l'évolution de la science humaine et ...qu'il accepte une longue préparation pour recevoir la problématique de son temps»[16]. Cela met manifestement l'accent sur l'importance de l'histoire et de sa dialectique qui sanctionne le dépassé ou le non fonctionnel vu sous l'angle du regard actuel. Par exemple, «la théorie du phlogistique est périmée puisqu'elle repose sur une

---

13. Cf. «phénoménotechnique» et «phénoménologie dirigée» dans *Le matérialisme rationnel*, Paris, P.U.F., 1953, p. 65.

14. *La philosophie du non*, p. 137.

15. *Le matérialisme rationnel*, pp. 198-9.

16. «La nature du naturalisme», *Bulletin de la société française de philosophie*, t. XLIV, 1950, p. 52.

erreur fondamentale, sur une contradiction de la chimie pondérale»[17]. Le temps se présente ainsi comme le moteur principal de la découverte scientifique, régit la dialectique de la rectification et sous-tend les «sédimentations», comme dirait Merleau-Ponty, ou «formations progressives de la vérité». La science devient une sorte de récit continu (Lyotard) qu'interromp la «finalité du présent» instituant un irréversible de rationalité comme diminution du non-sens[18]. Nous nous cheminons alors vers une dialectique absolue du progrès scientifique, car elle n'a qu'une finalité: le savoir en tant que tel. Cette tâche ne se réduit pas à une anthropologie visant simplement à approfondir l'expérience commune mais se développe selon une nécessité quasi-autonome et localise son objet dans sa matérialité et son expression dans le langage mathématique. Bachelard veut se concentrer par excellence sur le savoir scientifique qui cesse d'être triomphant pour devenir conquérant, militant, cohérent socialement: *appliqué*. «En somme la science instruit la raison. La raison doit obéir à la science, à la science la plus évoluée, à la science évoluante. La raison n'a pas le droit de majorer une expérience immédiate; elle doit se mettre au contraire en équilibre avec l'expérience la plus richement structurée. En toutes circonstances, *l'immédiat* doit céder le pas au construit»[19].

Bachelard applique cette idée d'une restructuration de l'expérience au phénomène du temps dont la continuité —doctrine bergsonienne exprimée notamment dans *La pensée et le mouvant* (1934)— est plutôt *inférée*, n'apparaissant «que dans un examen sans méthode, grossier et inattentif»[20]. Il

---

17. *L'activité rationaliste de la physique contemporaine*, Paris, P.U.F., 1953, p. 25.

18. L'histoire des sciences obéit à une dialectique du continu et du discontinu au sens où la rationalité du temps avec ses sédimentations offre au présent vivant la possibilité de devenir autre et même complètement. Une discontinuité s'instaure alors à l'intérieur de l'acquis historique et une rupture dans l'évolution. Le travail rationnel prend ainsi un caractère révolutionnaire: l'ancien est surplombé par le nouveau mais un nouveau qui contient l'ancien dépassé. Par exemple, «les mécaniques contemporaines: mécanique relativiste, mécanique quantique, mécanique ondulatoire sont des sciences sans aïeux. ...Il faut penser le noyau de l'atome dans une dynamique de l'énergie nucléaire et non plus dans une géométrie de l'agencement de ses constituants. Une telle science n'a pas d'analogie dans le passé. ...Et cependant, malgré son caractère révolutionnaire, malgré son caractère de rupture avec l'évolution historique régulière, une doctrine comme la mécanique ondulatoire est une synthèse historique parce que l'histoire, arrêtée deux fois dans deux pensées bien faites: les pensées newtoniennes et les pensées fresnelliennes, reprend un nouveau départ et tend à une nouvelle esthétique des pensées scientifiques». (Ibid., pp. 23-4.)

19. *La philosophie du non*, p. 144.

20. «La continuité et la multiplicité temporelles», *Bulletin de la société française de philosophie*, t. XXXVII, 1937, p. 55.

s'agit d'une thèse conforme au schéma de l'«imagination créatrice», que nous avons indiqué en commençant cet exposé et qui accentue le côté organisateur d'une raison face à un être défini par sa complexité. Et c'est cette complexité lacuneuse qui nous conduit, selon Bachelard, à poser la multiplicité et la discontinuité du temps et à parler des superpositions temporelles: «le temps a plusieurs dimensions; le temps a une épaisseur. Il n'apparaît continu que sous une certaine épaisseur, grâce à la superposition de plusieurs temps indépendants. Réciproquement, toute psychologie temporelle unifiée est nécessairement dialectique»[21]. Quant à la durée[22], elle ne représente qu'un temps vide, un néant, privé des relations qui permettent de le mesurer; elle n'est qu'une métaphore. Ainsi, la vraie liaison temporelle a une valeur, pourrait-on dire, structrurale; elle puise son sens dans la somme d'instants aussi grande que possible. Ce point de vue oblige à une connaissance médiate du temps, à un examen des relations temporelles à l'intérieur «d'une vie qui opère par diastole et systole, d'une vie qui est un amas de rythmes plus ou moins bien orchestrés»[23]. L'importance donnée au présent, à la phase provisoirement finale d'un processus, devient manifeste: il faut partir des expériences fondamentales qui saisissent le temps dans sa corrélativité et nous en tenir à l'«instant» qui totalise l'observant et l'observé, où s'effectue le passage d'un état à l'autre[24]. Le passé nous échappe car la mémoire est fantomatique: le devenir comme le changement ont lieu dans le discontinu dont le rythme quasi-régulier pourrait constituer justement une sorte de continuité —continuité du discontinu— s'exprimant par «la conscience d'un progrès de notre être intime»[25] — progrès qui oppose justement le présent au passé et «trouve son point culminant dans

---

21. *La dialectique de la durée*, Paris, P.U.F., 1935, p. 92.

22. Bergson définit la durée comme «la continuité indivisible et indestructible d'une mélodie où le passé entre dans le présent et forme avec lui un tout indivisé en dépit de ce qui s'y ajoute à chaque instant, ou plutôt grâce à ce qui s'y ajoute». (*La pensée et le mouvant*, cité par A. Robinet in *Bachelard*, Colloque de Cerisy, Paris, 10/18, 1974, p. 360).

23. «La continuité et la multiplicité temporelles», p. 59.

24. Chez Bergson c'est l'inverse qui se passe: «la liberté consiste à prolonger, peut-être imprévisiblement, son être et par conséquent, loin de rompre avec lui, au contraire, à l'exprimer de telle façon que l'acte libre soit celui dans lequel on pourrait presque redevenir tout le passé de l'être». (Intervention de R. Poirier in *Bachelard*, Colloque de Cerisy, 362.) Ou encore, comme le remarque Bachelard lui-même, Bergson «a réservé une solidarité entre le passé et l'avenir, une viscosité de la durée, qui fait que le passé reste la substance du présent, ou, autrement dit, que l'instant présent n'est jamais que le phénomène du passé». (*La dialectique de la durée*, p. 2.)

25. *L'intuition de l'instant*, Paris, Stock, 1932, p. 115.

le moment même de la décision. ...Le resserrement d'une action sur l'instant décisif constitue donc à la fois l'unité et l'absolu de cette action»[26].

Or Bachelard accorde un ton dynamique d'ouverture et de dépassement que l'acceptation d'une continuité temporelle aurait du mal à privilégier enfermée comme elle est dans la pensée primaire et dans une conception archaïque de la vie. Le temps purement ontologique —vide et négatif—, le temps sans formes manque d'une esthétique de transcendance qui seule peut nous offrir les moyens d'approcher l'état lacuneux de l'expérience temporelle. Le rejet de toute référence à un temps absolu s'explique par l'effort constant de Bachelard de saisir la durée comme évolution, comme pluralité et comme devenir, c'est-à-dire, finalement, comme non-durée: autrement dit, «la continuité est essentiellement dialectique, elle résulte d'une conciliation des contraires et, temporellement, elle est faite de rejet, de report sur l'avenir ou de reflux vers le passé»[27]. Ainsi, c'est le rythme qui discipline et préserve la diversité des énergies, exprime le rapport à la fois d'immanence et de transcendance (:rapport dialectique) qu'entretient la conscience avec son objet. L'étude de la temporalité devient donc une véritable *rythmanalyse*[28], car «pour durer, il faut se confier à des rythmes, à des systèmes d'instants. Les évènements exceptionnels doivent trouver en nous des résonnances pour nous marquer profondement»[29].

La dialectique de la pensée bachelardienne, comme nous le voyons dans son analyse du temps, déplace l'a priori de la raison à la science et à son histoire. Nous avons ainsi affaire non pas à une évolution de la raison mais plutôt à une évolution de la science: «l'arithmétique n'est pas fondée sur la raison. C'est la doctrine de la raison qui est fondée sur l'arithmétique élémentaire. Avant de savoir compter, je ne savais guère ce qu'était la raison»[30]. Une raison qui évolue[31] supposerait en effet une préhistoire, des étapes antérieures à son

---

26. *La dialectique de la durée*, p. 17.
27. Ibid., p. 125.
28. Cf. Ibid., pp. 129 sqq.
29. Ibid., p. IX.
30. *La philosophie du non*, p. 144.
31. Bachelard utilise bien sûr l'expression «progrès de la raison» en entendant par raison celle qui régit les notions scientifiques. Cf. par exemple: «Insistons un instant sur cette notion de *progrès philosophique*. C'est une notion qui a peu de sens en philosophie pure. Il ne viendrait à l'esprit d'aucun philosophe de dire que Leibniz est en avance sur Descartes, que Kant est en avance sur Platon. Mais le sens de l'évolution philosophique des notions scientifiques est si net qu' il faut conclure que la connaissance scientifique ordonne la pensée, que la science ordonne la philosophie elle-même. La pensée scientifique fournit donc un principe pour la classification des philosophies». (Ibid., pp. 21-2.)

commencement fondamental d'évolution — et cela laisserait entrevoir un essentialisme et une sorte de métaphysique de la raison. Pour Bachelard la norme du savoir relève directement du τόπος de la science en tant que réalisatrice d'un dialogue permanent entre la raison et l'expérience[32]: les formes *a priori* de la connaissance perdent tout leur sens hors du rapport à la matière informée ou loin d'une application et d'un «échange d'applications»[33]. Or cette dialectique qui assimile la raison à la science —une science qui valorise l'avenir en se servant du doute, non seulement méthodique mais durable et général, et en développant une liberté de variation plutôt qu'une «volonté de négation»[34]—, cette dialectique donne naissance à des *rationalismes régionaux* qui déterminent les «fondements d'un secteur particulier du savoir». «Fonder la science électrique dans sa régionalité c'est la fonder directement, conférer à ses lois une valeur apodictique autonome, sans recours à un autre type d'apodicticité, par exemple du mécanisme»[35]. Et c'est justement cette régionalité du rationalisme qui accentue le rôle du discontinu chez Bachelard, la continuité consistant dans une activité de structuration et d'intégration qu'effectue la raison elle-même. Les rationalismes régionaux (=discontinus) s'inscrivent donc dans le cadre d'un rationalisme intégrant (= continu); ce dernier loin d'être «absolu» et «unitaire» assimile les connaissances nouvelles et transforme d'une facon radicalement active le domaine de l'expérience tant scientifique que philosophique.

ΤΟ ΣΥΝΕΧΕΣ ΚΑΙ ΤΟ ΑΣΥΝΕΧΕΣ ΣΤΟΝ BACHELARD

Π ε ρ ί λ η ψ η

Ἡ σκέψη τοῦ G. Bachelard τοποθετεῖται στὰ πλαίσια ἑνὸς ἀνοίγματος τῆς γνώσης — ὕστερα ἰδίως ἀπὸ τὴν ἀπομυθοποιητικὴ παρέμβαση στὸ χῶρο τῆς φιλοσοφίας τῶν Nietzsche, Marx καὶ Freud— μέσο μιᾶς διεργασίας

32. Cf. G. Mourélos, *L'épistémologie positive et la critique meyersonienne*, Paris P.U.F., 1962, pp. 193 sqq.

33. *Le rationalisme appliqué*, p. 157: «Il y a un *échange d'applications*, de sorte qu'on peut voir un rationalisme d'une géométrie qui s'applique algébriquement et un rationalisme d'une algèbre qui s'applique géométriquement».

34. *La philosophie du non*, p. 135.

35. G. Canguilhem, «Dialectique et philosophie du non, chez Gaston Bachelard» p. 447.

συνεχοῦς ἀναθεώρησης τῶν ἐννοιῶν, ποὺ παίρνει ἐνίοτε τὴ μορφὴ ὑπέρβασης. Τοῦτο συνεπάγεται ἕναν «ὀρθολογισμὸ ποὺ ἐφαρμόζεται» ἢ ἀκόμα ἕναν ὑλισμὸ ποὺ ὁλοκληρώνεται μέσα στὸ ὀρθολογικὸ στοιχεῖο, δηλαδὴ τροποποιεῖται χωρὶς νὰ παγιώνεται. Ὁδηγούμαστε, ἔτσι, σὲ μιὰ ἀντίληψη τῆς ἐπιστήμης ὡς διαλεκτικῆς τῆς συμπληρωματικότητας καὶ ὡς ἄσκησης τῆς *ἀρνητικότητας* χωρὶς ἀναγκαστικὰ ἐνεργοποίηση τῆς «ἐσωτερικῆς ἀντίφασης», πράγμα ποὺ θὰ παρέπεμπε εὐθέως σὲ ἀντίστοιχες ἐγελιανὲς διατυπώσεις (πβ. *Wissenschaft der Logik* — Die Lehre vom Sein —). Τὸ λογικὸ (raison) ξεπερνάει διαρκῶς τὸν ἑαυτό του, «ψυχαναλύει» τὴν ἀντικειμενικὴ γνώση, ἀνακαλύπτει ἐπιστημολογικὰ ἐμπόδια, συνδέει τὰ φαινόμενα μὲ τὴ μαθηματική τους ἔκφραση. Ἡ ἄρνηση λειτουργεῖ πάντα στὸ ἐσωτερικὸ ἑνὸς συστήματος μορφῶν: ὅ,τι ἀκολουθεῖ δὲν ἀρνιέται πλήρως αὐτὸ ποὺ προηγεῖται μὰ τὸ περικλείει. Συναφῶς, ἀντὶ γιὰ ἀντίφαση θὰ ἦταν ἀκριβέστερη ἡ χρήση τοῦ ὅρου ἀντίθεση ἢ μᾶλλον «διαφοροποίηση σημασίας» ἀνάμεσα στὴν παροντικὴ καὶ τὴν προγενέστερη γνώση, ἐνόψει μιᾶς ἀναθεώρησης τοῦ πραγματικοῦ ποὺ ξεφεύγει τόσο τὸν ἁπλοϊκὸ ὑλισμὸ (en soi) ὅσο καὶ τὴν αὐλοκρατία (pour soi).

Ὁ δεσμὸς τοῦ ἀνθρώπου μὲ τὴ φύση παίρνει ἄρα ἕναν ἰδιαίτερο χαρακτήρα· τὸ ψυχολογικὸ στοιχεῖο τείνει νὰ ἀπορροφηθεῖ μέσα σὲ μιὰ διυποκειμενικότητα ποὺ παρακολουθεῖ τὰ γεγονότα τῆς λογικῆς. Σὲ κάθε περίπτωση, δὲν ἔχουμε πρόσβαση σὲ μιὰ «ἀντικειμενικὴ» αὐτοσυνείδηση χωρὶς ταυτόχρονη ἀναφορὰ σὲ ἄλλες συνειδήσεις, προπάντων σὲ ὅ,τι καινούργιο φέρνει ἡ συνείδηση τοῦ ἄλλου. Ὁ Bachelard χρησιμοποιεῖ τὸν ὅρο «κατευθυνόμενη φαινομενολογία» (phénoménologie dirigée), προκειμένου νὰ ἀποδώσει μιὰ κατασκευαστικὴ δραστηριότητα τῆς ἀνθρώπινης νόησης ποὺ ὀργανώνει ἀδιάκοπα τὸ πραγματικό, διατηρώντας ὅ,τι ἀντιστέκεται στὴν ἐπιστημονικὴ ἐμπειρία. Ὑπὸ τὴν ὀπτικὴ αὐτή, ὁ χρόνος παρουσιάζεται ὡς τὸ ἐλατήριο τῆς ἐπιστημονικῆς ἀνακάλυψης, διέπει τὴ διαλεκτικὴ τῆς διορθωτικῆς ἀναθεώρησης, ὑποβαστάζει τὶς «διαστρωματώσεις» (Merleau-Ponty) ἢ τοὺς «προοδευτικοὺς σχηματισμοὺς τῆς ἀλήθειας». Ἡ ἐπιστήμη γίνεται ἕνα εἶδος συνεχοῦς «διήγησης» (Lyotard) ποὺ διακόπτει «ἡ τελεολογία τοῦ παρόντος», καθὼς ἐγκαθιδρύει μιὰ μὴ-ἀντιστρέψιμη ὀρθολογικότητα ὡς ἐλάττωση τοῦ μὴ-νοήματος. Δὲν πρόκειται λοιπὸν γιὰ μιὰ ἁπλὴ ἀνθρωπολογία, ποὺ ἀποσκοπεῖ στὸ νὰ ἐμβαθύνει τὴν κοινὴ ἐμπειρία, ἀλλὰ γιὰ μιὰ ἐπιστημολογικὴ φιλοσοφία, ποὺ ἀναπτύσσεται σύμφωνα μὲ κάποια σχεδὸν αὐτόνομη δραστηριότητα, ἡ ὁποία ἐντοπίζει τὸ ἀντικείμενό της στὴν ὑλικότητα τῆς ἔκφρασής του μέσα ἀπὸ τὴ μαθηματικὴ γλώσσα.

Ὁ Bachelard ἐφαρμόζει τὴν ἰδέα αὐτὴ μιᾶς συνεχοῦς ἀναδόμησης τῆς ἐμπειρίας στὸ φαινόμενο τοῦ χρόνου, ἡ «συνέχεια» τοῦ ὁποίου δὲν εἶναι πρωτογενής, ὅπως στὸν Bergson, ἀλλὰ προκύπτει ἐκ τῶν ὑστέρων. Ἡ ἐλλει-

πτική περιπλοκότητα τοῦ πραγματικοῦ, ἀπὸ τὴ μιὰ μεριά, καὶ τὸ σχῆμα τῆς «δημιουργικῆς φαντασίας», ἀπὸ τὴν ἄλλη, μᾶς ὁδηγοῦν στὸ νὰ θέσουμε τὴν πολλαπλότητα καὶ τὴν ἀσυνέχεια τοῦ χρόνου καὶ νὰ μιλήσουμε γιὰ «χρονικὲς ὑπερθέσεις» (superpositions temporelles). Συναφῶς, ἡ διάρκεια δὲν παριστάνει παρὰ ἕνα μηδενικὸ χρόνο, ἀφοῦ στερεῖται ἐκεῖνες τὶς σχέσεις ποὺ θὰ ἐπέτρεπαν τὴ μέτρησή της· δὲν εἶναι παρὰ μιὰ «μεταφορά». Ἡ ἀληθινὴ διάσταση τοῦ χρόνου ἔγκειται ἄρα στὴν ἀσυνέχειά του, καὶ ἡ σημασία τῆς στιγμῆς τοῦ παρόντος καθίσταται προφανής: ξεκινοῦμε ἀπὸ τὶς θεμελιώδεις ἐμπειρίες ποὺ συλλαμβάνουν τὸ χρόνο στὴ συσχετικότητά του, θεωρώντας τὴ «στιγμὴ» (instant) ὡς τόπο καθολικοποίησης τόσο τοῦ ὑποκειμένου ὅσο καὶ τοῦ ἀντικειμένου καὶ ὅπου συντελεῖται τὸ πέρασμα ἀπὸ τὴ μιὰ κατάσταση στὴν ἄλλη. Τὸ παρελθὸν μᾶς διαφεύγει γιατὶ ἡ μνήμη εἶναι «φαντασματική»: τὸ γίγνεσθαι ὅπως καὶ ἡ ἀλλαγὴ συντελοῦνται μέσα στὸ ἀσυνεχές, ὁ σχεδὸν-κανονικὸς ρυθμὸς τοῦ ὁποίου θὰ μποροῦσε νὰ συστήσει κάποιο εἶδος ἀσυνέχειας - ἢ συνέχειας τοῦ ἀσυνεχούς. Ἔτσι, δὲ μένει παρὰ ἕνα παρόν πού, ὡς πρόληψη τοῦ μέλλοντος, δίνει τὴ δυνατότητα νὰ συλληφθεῖ ἡ διάρκεια στὴν πολλαπλότητα τοῦ γίγνεσθαί της, δηλαδὴ ὡς μὴ-διάρκεια.

Ἔχουμε, συνεπῶς, νὰ κάνουμε μὲ μιὰ διαλεκτικὴ τῆς ἐπιστήμης πού, μέσω μιᾶς ὄχι μόνο μεθοδικῆς ἀλλὰ διαρκοῦς καὶ γενικῆς ἀμφιβολίας, ἀναπτύσσει μιὰ ἐλευθερία διαφοροποίησης μᾶλλον παρὰ «μιὰ βούληση καθαρῆς ἄρνησης» — μιὰ διαλεκτικὴ ποὺ ἐνεργοποιεῖ «περιφερειακοὺς ὀρθολογισμούς», οἱ ὁποῖοι προσδιορίζουν τὰ «θεμέλια ἑνὸς ἰδιαίτερου τομέα τῆς γνώσης». Καὶ εἶναι ἀκριβῶς ἡ περιφερειακότητα αὐτὴ τοῦ ὀρθολογισμοῦ ποὺ ὑπογραμμίζει τὸ ρόλο τοῦ ἀσυνεχοῦς στὸν Bachelard, ἐνῶ ἡ συνέχεια συνίσταται σὲ μιὰ δραστηριότητα δόμησης καὶ ἕνταξης ποὺ ἐπιτελεῖ τὸ ἴδιο τὸ λογικό. Οἱ περιφερειακοὶ ὀρθολογισμοὶ (=ἀσυνεχές) ἐγγράφονται, λοιπόν, στὸ πλαίσιο ἑνὸς ρυθμιστικοῦ ὀρθολογισμοῦ (=συνεχές)· ὁ τελευταῖος, χωρὶς νὰ εἶναι «ἀπόλυτος» καὶ «ἑνοποιητικός», ἀφομοιώνει τὸ καινούργιο καὶ μεταμορφώνει ριζικὰ τὸ χῶρο τῆς ἐμπειρίας, τόσο ἐπιστημονικὸ ὅσο καὶ φιλοσοφικό.

Θεσσαλονίκη Σ. Δεληβογιατζής

ÉVANGHÉLOS MOUTSOPOULOS, de l'Académie d'Athènes

L'ENSEIGNEMENT UNIVERSITAIRE DE LA PHILOSOPHIE EN GRÈCE

1. Position du problème

La distinction entre «faire de la philosophie» et «philosopher» ne date pas d'hier; elle souligne deux activités de la conscience, complémentaires, certes, mais combien divergentes quant à leurs inspirations, leurs ressources, leurs méthodes et leurs fins respectives. Plus intime, plus douloureuse, plus authentique, mais aussi plus conforme aux aspirations mêmes de l'existence, la deuxième répond au besoin profond de la conscience de saisir l'être, notamment *son* être, dans sa structure et ses dimensions propres autant que par rapport à ce qui, indirectement, en définit la situation: réalité sensible, vécue, absolue; extérieure, mais aussi plus positive, plus palpable et mieux définissable, la première répond au besoin d'acquisition des connaissances nécessaires à l'exercice de l'autre, sans risque de tomber dans la facilité, la banalité ou le galimatias, et ouvre, dans une large mesure, la voie vers des conceptions originales, tout en encourageant, par ailleurs, chez certains esprits, l'abandon d'une attitude d'originalité dans le truisme, d'insolite dans le poncif, de relief dans l'impersonnel. De tous temps, les relations entre ces deux activités ont été marquées par une dialectique assez complexe dont Platon, après Parménide[1], a donné la définition la plus adéquate[2], et aux termes de laquelle la connaissance concrète préalable des problèmes philosophiques est nécessaire à leur propre supération[3]. La «philosophie» devient, de la sorte, une propédeutique au «philosopher» lequel alimente, à son tour, la précédente, en en élargissant et en en enrichissant le champ: éternel rapport réversible entre donné et suggéré, possédé et désiré, définitif et recommencé, et que rappelle l'image bergsonienne du jet de vapeur qui, arrivé à une certaine hauteur, se refroidit pour retomber sous forme de gouttes d'eau; image qui illustre éga-

1. Cf. Parménide, fr. 1 B, D.-K., *Vors.*[16], vv. 30-32.
2. Cf. Platon, *Philèbe,* 15 c-d; 51 c.
3. Cf. Idem, *République,* VII, 530 e-531 d.

lement la notion de complémentarité cyclique à travers laquelle l'activité autocompréhensive de la conscience est saisissable.

2. Rétrospectives

Les pratiques de l'enseignement philosophique ont, depuis toujours, visé à préparer les esprits à se situer face au monde et à eux-mêmes, en leur fournissant un matériel de réflexion suffisamment riche et malléable pour être assimilable de façons diverses et personnalisées, mais selon des méthodes rigoureusement appropriées à la nature de l'un et des autres. L'«apophtégmatisme» dogmatique des écoles pythagoriciennes; le scepticisme relativiste sophistique qui, au-delà de la maïeutique innéiste de Socrate, de la dialectique idéocentriste platonicienne ou du réalisme critique du Lycée, s'est prolongé dans l'enseignement de l'Académie moyenne; le pragmatisme (avant la lettre) des «petites» écoles socratiques, et les notionnalismes réalistes méthodiques du Portique et du Jardin, joints à l'intuitionnisme objectiviste néoplatonicien, ont réussi à définir un certain *curriculum* d'acceptation plus ou moins commune, et une didactique quasi universelle qui, au moment de la fermeture des écoles philosophiques d'Athènes par Justinien en l'an 529 de notre ère, s'était déjà constitué un ensemble unitaire de disciplines et de méthodes concrètes d'enseignement visant à exercer, puis à former les intelligences à penser «correctement», mais aussi efficacement, leur propre réalité face aux réalités de la nature et du surnaturel[4].

Platonisme néoplatonisant et aristotélisme furent les sources d'alimentation et de consolidation philosophique de la pensée médiévale, grecque autant que latine. La logique aristotélicienne qui, par sa neutralité spirituelle, se prêtait mieux à jouer le rôle d'*ancilla* philosophique de la pensée religieuse, a plutôt prévalu en Occident où la querelle des universaux (qui en a marqué l'expression ontologique) a débouché sur une scolastique aristotélisante hautement dominée par un souci de rationalité fortement hiérarchisée sous l'influence du néoplatonisme chrétien[5]. Le même élément s'est manifesté, bien

---

4. Cf. E. Moutsopoulos, «Byzance et l'hellénisme médiéval», *Bulletin de l'Assoc. G. Budé*, 1960, pp. 389-396; «Platon et la philosophie byzantine», *Ἐπετηρὶς τῆς Ἑταιρείας Βυζαντινῶν Σπουδῶν*, 67, 1969-1970, pp. 76-84; «Arts libéraux et philosophie à Byzance», *Actes du IVe Congrès International de Philosophie Médiévale*, Montréal (1967), Inst. d'Études Médiévales (Paris, Vrin), 1969, pp. 79-88.

5. Cf. Idem, *La pensée scolastique: souche et formation*, Athènes, Grigoris, 1978, pp. 79 et 85; «Thomisme et aristotélisme à Byzance», *Actes du XVIe Congrès Internat. d'Études Byzantines*, Vienne, 1981; «L'hellénisation du thomisme au XIVe siècle», *Atti del Congresso*

que de façon moins évidente, à Byzance où la présence d'un esprit platonisant était prédominante. Platonisme et aristotélisme se rejoignent, voire s'unifient, dans la pensée d'un esprit comme Michel Psellos, représentant de l'universalité de la pensée médiévale grecque, précurseur de Pierre d'Espagne-le-Portugais, et dont l'oeuvre reflète l'enseignement philosophique offert à l'université de Constantinople au XIe siècle[6]. L'aristotélisme byzantin s'est conservé vivant en raison d'une tradition bien établie de commentateurs qui se sont succédés à une allure constante, perpétuée sans interruption jusqu'au milieu du XVIIIe siècle.

Par une curieuse coïncidence, qui n'a pourtant rien d'absolu et de rigide, on pourrait soutenir que le platonisme s'est *grosso modo* affirmé à Byzance au cours de périodes d'éclosion libérale; l'aristotélisme, au cours de périodes de repli conservateur. Le dernier conflit entre les deux enseignements s'est produit autour de 1453. L'école de Mystra, illustrée par Pléthon, a tenté de rattacher directement l'hellénisme moderne à l'hellénisme antique moyennant la mise entre parenthèses du christianisme et la diffusion d'une philosophie inspirée à la fois du platonisme et du stoïcisme[7], alors qu'à la faveur des circonstances défavorables créées par la chute de Constantinople, l'aristotélisme, sous l'impulsion de Scholarios, s'imposera, puis demeurera, même après Corydalée, le dernier commentateur du Stagirite[8], triomphant jusqu'au milieu du XVIIIe siècle[9].

Internazionale Tommaso d' Aquino, nel suo settimo centenario, t. 2, Napoli, Ed. Domen. Ital., 1974, pp. 324-328; «Influences aristotéliciennes dans les traductions des oeuvres de saint Thomas par Démétrius Cydonès», *Actes du VIe Congrès Internat. de Philosophie Médiévale* (1977); «La technique de reconstitution des citations aristotéliciennes chez D. Cydonès», *Proceedings of the World Congress on Aristotle,* Thessaloniki 1978, t. 2, pp. 162-167.

6. Cf. Idem, «Les fonctions de l'imaginaire chez Psellos», *Actas del 5o Congress Internacional de Filosofia Medieval,* Madrid (1972), Assoc. Esp. de Filos. Med., t. 2, 1979, pp. 1027-1034, et *Diotima,* 8, 1980, pp. 81-90.

7. Cf. L. Bargeliotes, *La critique d'Aristote chez Pléthon, comme expression de l'anti-aristotélisme au XVe siècle* (en grec), Athènes 1980 (Publ. de la Fondation de Recherches et d'Éditions de Philosophie Néohellénique, série *Recherches,* no 1).

8. Cf. C. Noica, *Oeuvres philosophiques de Théophile Corydalée,* t. 1, Introduction à la Logique, Bucarest 1970, Avant-propos, p. X: «Les oeuvres philosophiques... de Théophile Corydalée... ont fourni la base de l'enseignement supérieur dans tout le Sud-Est européen pendant 150 ans».

9. Cf. E. Moutsopoulos, «The Roots and the Present Dimensions of Contemporary Greek Philosophy», dans John R. Burr (ed.), *Handbook of World Philosophy, Contemporary Developments since 1945,* Westport, Connect., Greenwood Press, 1980, pp. 117-123, notamment p. 117.

C'est précisement à cette époque que le cartésianisme et surtout l'empirisme anglais, par l'intermédiaire de la pensée française, envahissent la Grèce, et, s'emparant des esprits, portent un coup décisif à la tradition philosophique séculaire. L'enseignement philosophique, jusque là réservé à quelques esprits initiés, et prodigué au sein de l'enseignement ecclésiastique, passe entre les mains de laïcs progressistes, mais sous forme d'un encyclopédisme didactique naïf autant que stérile. Affaiblie, la pensée philosophique se voit bientôt écartée au profit d'une idéologie nationaliste, malgré les efforts, de caractère universitaire, de Bambas[10] et de Braïlas[11], eux-mêmes représentants des divers éclectismes français.

3. Actualité

La fin du XIXe siècle a marqué une nouvelle période de l'enseignement universitaire de la philosophie en Grèce. Le modèle en est emprunté aux universités allemandes, mais des apports de diverses autres provenances ne s'en font pas moins sentir. Tout est encore cependant du ressort de la méthode des essais et des erreurs. Ainsi, le *curriculum* pour la licence comprend, en principe, du point de vue de l'histoire de la philosophie, l'étude de l'antiquité, du moyen âge et des temps modernes, en des volumes, de contenu plus ou moins doxographique, que leur a respectivement consacrés Constantin Logothétès[12]; du point de vue de la philosophie générale, dite «systématique», l'étude de la psychologie[13], de la logique, de la morale, ainsi qu'une introduction à la philosophie: disciplines elles-mêmes concrétisées en des volumes, de caractère plus ou moins didactique, que Théophile Boréas leur a, de son côté, consacrés sous le titre général d'*Académiques*. De formation néokantienne, Jean Théodoracopoulos sut appliquer une méthode assez rigoureuse à l'étude de Platon

---

10. Cf. Idem, «Néophyte Bambas et sa place dans la pensée grecque du XIXe siècle», *Université d'Athènes, Discours officiels,* 1969-1970, pp. 267-282.

11. Cf. Idem, *Pétros Braïlas-Arménis,* New York, Twayne 1974, pp. 133-134.

12. Cf. Idem, «La philosophie de saint Bonaventure dans la pensée grecque contemporaine», dans *Interrogations philosophiques,* t. 2, Athènes, Éditions de l'Université, pp. 239-246; «Les fondements gnoséologiques du thomisme selon la philosophie grecque contemporaine», ibid., pp. 250-255.

13. C'est sur notre initiative qu'une chaire de psychologie générale fut créée à l'Université d'Athènes en 1976, à laquelle fut rattaché le laboratoire de psychologie expérimentale créé en 1931 par Th.Boréas; Une chaire de psychologie sociale y fut également créée en 1979. Il va de soi que l'enseignement de la psychologie ainsi affranchie est complété par celui des disciplines pédagogiques ayant trait à la psychologie de l'enfant etc., l'enseignement de la sociologie faisant, lui, partie des activités des facultés du Droit.

et à celle de l'idée d'hellénisme[14]. Avec lui l'enseignement universitaire de la philosophie est directement passé du niveau didactique au niveau de la contemplation, en escamotant le niveau de l'initiation à la recherche. Il a donc fallu déchanter, et c'est précisément au niveau de la recherche qu'il a été par la suite jugé nécessaire de s'attarder sérieusement pour la première fois[15]. Dès lors, des failles considérables dans l'infrastructure de l'armature philosophique du potentiel estudiantin sont apparues. Dans l'ensemble, elles sont dues aux conditions et aux modalités de l'enseignement des matières philosophiques dans le secondaire, et constituent des obstacles difficiles à surmonter pour ajuster l'enseignement et la recherche philosophiques dans les universités en fonction de critères contemporains et de techniques d'avant-garde.

Depuis longtemps, dans le secondaire, l'étude de la philosophie se fait soit sur une base quasi empirique et occasionnelle, en rapport avec celle des lettres classiques (philosophie des valeurs, philosophie de l'art) ou celle de la religion (morale chrétienne) — il n'est même pas question d'aborder les problèmes de la philosophie de la science, ne serait-ce qu'incidemment, en rapport avec l'enseignement des disciplines «scientifiques» proprement dites (physique, biologie etc.) ou «exactes» (mathématiques etc.); soit sur une base quasi scholastique (logique), tout à fait énumérative des formes syllogistiques, par exemple — les éléments de gnoséologie qui devraient accompagner en principe ceux d'une logique exclusivement classique ne sont que rarement enseignés.

Cette situation entraîne deux conséquences. En premier lieu, les connaissances philosophiques des étudiants de première année des facultés des Lettres sont médiocres au point qu'un cours de niveau universitaire normal leur paraisse, le plus souvent, difficile à suivre. Environ cinq pour cent seulement des étudiants de première année sont préparés à un enseignement d'un tel niveau; de sorte que des cours de répétition, assurés par des assistants, doivent être organisés. En deuxième lieu, un faible pourcentage d'étudiants optent, aussitôt terminée leur première année d'enseignement commun, pour la section de philosophie. Ce sont les sujets les plus brillants, certes, ceux qui ont été convertis à la cause de la philosophie. Les autres subissent les effets d'une propagande injuste, mais exacte à plusieurs égards, et aux termes de

---

14. Cf. E. Moutsopoulos, «Jean Théodoracopoulos», *Diotima*, 9, 1981, pp. 177-178; Idem, «La temporalité historique dans la philosophie de J. Théodoracopoulos», *Δεσμός*, Athènes, 1975, pp. 369-379; Cf. Idem, «J. N. Théodoracopoulos et la pensée grecque contemporaine», *Université d'Athènes, Discours officiels*, 10, 1978, pp. 151-154.

15. Dès 1966 l'Université de Thessalonique a créé une section plus ou moins autonome de philosophie, suivie, dans cette voie, depuis 1978, par l'Université d'Athènes.

laquelle l'enseignement secondaire (auquel quatre-vingt-cinq pour cent environ des étudiants des facultés des Lettres sont destinés) défavorise les licenciés en philosophie, condamnés à enseigner les lettres classiques aux classes inférieures, et les matières philosophiques, considérées d'importance secondaire, en terminale. Il résulte de cette hémorragie une baisse des effectifs estudiantins et un affaiblissement des sections de philosophie dans les universités. Bien entendu, la philosophie est également enseignée dans toutes les autres sections des facultés des Lettres, ainsi que dans les facultés de Théologie, des Sciences etc. sur une base obligatoire, mais ce sont surtout les sections de philosophie mêmes qui intéressent ici. Si l'on ajoute à ce qui précède qu'environ trois pour cent seulement des étudiants en philosophie s'engagent dans des carrières de recherche —les autres s'orientant vers l'enseignement, sans d'ailleurs trop d'empressement (du moins philosophique), en raison des conditions déjà décrites—, il est à craindre que, dans un avenir proche, le renouvellement des effectifs en matière d'enseignement universitaire de la philosophie sera à jamais compromis à cause même de ce cercle vicieux qui, en plus des responsabilités des universités, mais surtout des programmes en vigueur dans le secondaire, implique —autre complication néfaste— celles des facteurs qui, au départ, contribuent à la confusion, créée déjà chez les élèves du secondaire, entre philosophie et idéologie.

4. Perspectives

Ce cercle vicieux, voire néfaste, comment en sortir? En fait, il est tributaire d'un autre cercle vicieux, de caractère «légal», celui-là. En effet, l'enseignement d'une matière quelconque est interdite, dans le secondaire, en l'absence d'un manuel conforme au programme. Quand, il y a quelques années, l'enseignement autonome de la philosophie comme matière à option a été proposé et décidé, il fallut attendre, pour appliquer la mesure, que des manuels *ad hoc* fussent écrits et imprimés. La qualité de ces manuels laissant à désirer et l'incompétence des enseignants aidant, l'innovation fut un échec. Sur notre initiative, la Faculté des Lettres de l'Université d'Athènes a approuvé en 1980 une motion adressée au Ministrère de l'Éducation en demandant que l'enseignement de la philosophie dans le secondaire soit promu en enseignement principal, afin d'éviter dans l'avenir les inconvénients actuels. Il suffirait d'éliminer les préjugés dont souffre la philosophie: confusion avec l'idéologie ou, au contraire, avec la religion, pour améliorer l'enseignement philosophique dans les facultés, en vue de l'abandon progressif, chez les jeunes, de tout esprit de critique, au profit du renforcement de leur esprit critique et de leur sentiment de liberté. Le projet fut jugé différemment, selon les responsables

contactés. Au niveau du pouvoir de discrétion, il a rencontré le plus grand scepticisme. La motion a toutefois été de nouveau approuvée par la Faculté qui entend entreprendre de nouvelles démarches en ce sens.

Seule l'amélioration de la situation dans le secondaire entraînera la formation d'esprits exigeants au niveau universitaire. L'initiation à la recherche philosophique favorisera l'approfondissement et le renouvellement des sujets, et créera de nouveaux intérêts thématiques quant à la licence, au doctorat et aux études avancées. Ce n'est qu'alors qu'il sera possible de passer de la phase des «perspectives» à celle d'une véritable prospective; de la phase des initiatives exclusivement personnelles des professeurs d'université à celle d'une programmation structurelle organisée comprenant la généralisation de l'institution des séminaires d'entraînement et de recherche qui n'existent aujourd'hui que sporadiquement. D'ores et déjà la Faculté des Lettres de l'Université d'Athènes a approuvé la création d'un séminaire supérieur, essentiellement destiné à des philosophes, mais aussi à des recherches interdisciplinaires, sous notre direction. Il est entendu que ce genre d'activité sera graduellement généralisé, et qu'il pourra être intégré dans le cadre des mesures destinées à la restructuration des universités.

5. Conclusions

Née en Grèce, la philosophie y fut de tous temps à l'honneur. Les vicissitudes dont elle a souffert, accentuées par des complications dues à son enseignement traditionnel au milieu du XVIIIe siècle, n'ont pas suffi à en dissimuler l'importance. Les difficultés surgies à son égard dans le domaine de l'enseignement universitaire ne sont pas inhérentes à sa nature propre, mais résultent du malaise organique de l'enseignement secondaire, et partant des débouchés restreints que celui-ci offre actuellement aux licenciés. Il est non seulement souhaitable, mais aussi prévisible que la situation s'améliorera sous la pression de l'opinion publique et des enseignants eux-mêmes. Une discussion publique organisée récemment a montré combien la solution de ces problèmes est ressentie comme urgente. Si elle n'est pas envisagée d'en-haut, elle le sera bientôt, et à coup sûr, d'en-bas. C'est aux universités mêmes qu'il appartiendra, en dernière analyse, de fixer les nouveaux modèles d'enseignement et de recherche universitaires relatifs à une discipline qui, débarrassée de ses liens avec l'idéologie, est destinée à rendre l'homme conscient par excellence de ses propres responsabilités.

Η ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΔΙΔΑΣΚΑΛΙΑ ΤΗΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ ΣΤΗΝ ΕΛΛΑΔΑ

Περίληψη

Γεννημένη στὴν Ἑλλάδα, ἡ φιλοσοφία ἐτιμήθη ἀνέκαθεν σ᾽ αὐτήν. Οἱ περιπέτειες ἀπὸ τὶς ὁποῖες ἡ ἴδια διῆλθε, καὶ οἱ ὁποῖες ἐνετάθησαν ἐξ αἰτίας τῶν περιπλοκῶν ποὺ συνεπήχθη ἡ μεταβολὴ τῆς παραδοσιακῆς της διδασκαλίας κατὰ τὸν δέκατον ὄγδοον αἰῶνα, δὲν ἤρκεσαν γιὰ ν᾽ ἀποκρύψουν τὴν σπουδαιότητά της. Οἱ δυσχέρειες ποὺ ἡ ἴδια συναντᾶ στὴν περιοχὴ τῆς πανεπιστημιακῆς διδασκαλίας, χωρίς, βέβαια, νὰ ὀφείλωνται στὴν φύση της, ἀπορρέουν ἀπὸ τὴν ὀργανικὴ καχεξία τῆς δευτεροβαθμίου ἐκπαιδεύσεως, καί, συνεπῶς, τῶν περιωρισμένων ἐπαγγελματικῶν δυνατοτήτων ποὺ ἡ ἐκπαίδευση αὐτὴ προσφέρει στοὺς πτυχιούχους τῶν πανεπιστημίων. Εἶναι ὄχι μόνο εὐκταῖον, ἀλλὰ καὶ προβλεπτόν, ὅτι ἡ κατάσταση θὰ βελτιωθῆ ὑπὸ τὴν πίεση τῆς κοινῆς γνώμης καὶ τῶν ἰδίων τῶν διδασκόντων. Μιὰ δημόσια συζήτηση ποὺ ὠργανώθη πρόσφατα ἔδειξε πόσο ἡ ἐπίλυση τῶν προβλημάτων αὐτῶν γίνεται ἀντιληπτὴ ὡς ἐπείγουσα. Ἂν ἡ ἐπίλυση αὐτὴ δὲν γίνει ἀντικείμενο θεωρήσεως ἐκ τῶν ἄνω, θὰ γίνει σίγουρα ἐκ τῶν κάτω. Τὰ ἴδια τὰ πανεπιστήμια δικαιοῦνται, σὲ τελευταίαν ἀνάλυση, νὰ προσδιορίσουν τὰ νέα πρότυπα διδασκαλίας καὶ ἐρεύνης, ποὺ σχετίζονται πρὸς μίαν ἐπιστήμην ἡ ὁποία, ἀπηλλαγμένη τῶν προσφάτων δεσμῶν της πρὸς τὴν ἰδεολογία, προορίζεται νὰ βοηθήση τὸν ἄνθρωπο ν᾽ ἀποκτήση συνείδηση τῶν ἴδιων του τῶν εὐθυνῶν.

Ἀθῆναι Ε. Μουτσόπουλος

ΑΝΑΚΟΙΝΩΣΕΙΣ

Dr. ANNA POTAGA, Kos, Juli 1979

SEIN UND *WERDEN* BEI PARMENIDES

Bei dieser Reise auf dem Meere mit der uralten Geschichte weckseln sich die von den Niriiden erweckte Heiterkeit ab mit der Dankbarkeit dem feuchten Element gegenüber für die künstlerischen Begeisterungen und die philosophischen Einsichten, zu denen es unsere altionischen Vorväter inspirierte. Daneben aber taucht immer wieder eine Ehrfurcht auf für alle notgedrungenen Menschen, die über das selbe Meer nach einer neuen Heimat segelten, und es drängt mich, bei der Gelegenheit unserer heutigen Konferenz, diesen zu Ehren, eines Mannes von ionischer Herkunft, des allergrössten, des κατ' ἐξοχὴν Philosophen des Seins, Parmenides, zu gedenken.

Zweifelsohne waren alle alten Ionier in erster Linie Ontologen, denn, auf die eine oder die andere Weise —erklärend, begründend, beschreibend— des Seins pflegten sie immer! Ob allmächtige oder abenteuerliche Gottheiten, ob Heroen oder Dämonen, philosophische Prinzipien von reinster Geistigkeit oder physikalischer Natur, alle kündeten das Sein! Dennoch als der erste, der reinste, der eigentliche Philosoph des Seins gilt für alle Zeiten Parmenides. Bei ihm ist das Sein weder Stoff, Substrat, beharrende Substanz, noch Gottheit, Symbol oder das Leben durchwaltende Kraft und Sinn. Bei ihm ist das Sein schlicht und einfach, wörtlich und bildlich genommen. So schlicht und einfach wie eine archaische Mädchenstatue[1], welche gänzlich Sein duftend, dasteht, unerschütterlich, ausgeglichen, in vollkommener Identität mit dem Sein in seiner Ganzheit, Unteilbarkeit, und Zusammenhängigkeit im Jetzt.

Dieses Mädchen kennt nichts von der Ewigkeit, im Sinne einer uralten Wesenheit mit ewiger Dauer. Es kennt die Zeit auch nicht. Ihr geht nichts vorüber. Ihr Sein ist ἀτρεμές, unerschütterlich, sie schuldet dem Sein nichts, sie geniesst es nur, indem sie es IST, indem sie es darstellt in ihrer heiteren Anwesenheit. Ihr Sein ist ein Gemeinsam-Zusammenhängendes, nicht zerstreut

---

1. Dabei denke ich an die Peplos-Kore, ein Meisterwerk datiert um 540 v. Chr. wegen ihrer imponierenden Einfachheit berühmt unter den Korenstatuen des Akropolismuseums.

nach irgendeiner Ordnung, um dann wieder zusammenzuballen. Ohne Zweifel, dieser archaischen Mädchenstatue, einer echten Schilderung des Parmenideischen Seins, mangelt keines von den Merkmalen, die Parmenides dem Sein zuschreibt.

Parmenides' Sein genauso ganz in seinem Bau und unerschütterlich, sowie ohne Ziel ist im Jetzt zusammenvorhanden als Ganzes, Eines, Zusammenhängendes. Auch teilbar ist es nicht, weil es gleichartig ist, ganz von Seienden erfüllt, und als Dasselbe und in Demselben verharrend, ruht es für sich und so verharrt es standhaft an Ort und Stelle (Fr. 8. 5, 6, 23, 25, 30, 31).

Vergegenwärtigen wir uns die Seinsnähe des griechischen Mythos, der griechischen Kunst, der altionischen Philosophie, dann gewinnt diese einfache und naive Auslegung Selbstverständlichkeit, die keine andere allzu gelehrte, verwickelte oder schwärmerische Interpretation zulässt.

Ebensoschlicht und einfach ist Parmenides' Hauptäusserung in seinem Lehrgedicht: «ταὐτὸ νοεῖν τε καὶ εἶναι»: *Dasselbe ist Denken und Sein* (Fr. 3), derzufolge er irrtümlicherweise zum Vater des Idealismus erklärt wurde. Dass Parmenides weder mit einem Idealismus noch mit einem Panlogismus etwas gemeinsames hat, bestätigt die Erläuterung des oben angeführten Satzes, die er uns gibt, indem er gleich fortfährt: Schaue mit dem Geist wie durch den Geist das Abwesende anwesend ist mit Sicherheit (Fr. 4). Also um die vollständige Anwesenheit des Seins geht es hier, für welche nur das Denken bürgt.

Ob nun dieses «Noεῖν», dieses Denken als Erkennen, Erleben, Erfahren, Erfassen, Erlauschen, Behirten oder sonstwie interpretiert wird, ist für uns belanglos. Wichtig für uns ist, dass die Identität von Sein und Denken, die Parmenides in seinem Gedicht ausspricht, die Anwesenheit des Seins als Ganzes und Zusammenhängendes im Jetzt versichert; Denn in Fragment 8.5 sagt er ausdrücklich: Es war nie und wird nie sein, weil es im J e t z t zusammenvorhanden ist als Ganzes, Eines Zusammenhängendes (ἓν συνεχές).

Gerade dies J e t z t ist es, was es Parmenides verbietet, dem Werden sowohl als dem Vergehen ein Sein beizulegen. Das Sein, weil identisch mit dem Denken, befindet sich immer im J e t z t, denn wie er sagt in Fr. 8.20... entstand es, so ist es nicht und ebensowenig, wenn es erst in Zukunft einmal sein sollte.

Statt aber das Werden und Vergehen völlig auszustreichen, bewahrt er sie weiterhin gleichsam als *verlöscht* und *verschollen* weit in die Ferne verschlagen (Fr. 8.21, 8.28), d.h. ausserhalb der Identität des Denkens und Seins. Denn das Denken, welches nicht vom Gedanken (Νόημα) des Seins zu trennen ist, sagt den Gedanken des Seins immer in Präsenz aus, immer im J e t z t verhaftet: «Dasselbe ist Denken und der Gedanke, dass IST ist», lautet Fr. 8.35. Dieser Gedanke ist die hic et nunc Aussage des Seins, ist die Un-

mittelbarkeit des Seins, zur Versinnbildlichung derer die archaische Kore im Anfang zur Hilfe genommen wurde.

Das Fehlen dieser Unmittelbarkeit zwingt also Parmenides, Werden und Vergehen als verlöscht in die Ferne hinauszuschieben und sie lediglich als von den Menschen gesetzte Namen zu betrachten.

Wie aber schon früher gesagt, leugnet Parmenides sie nicht ganz, sondern er duldet sie noch, wie er auch die Meinungen der Sterblichen im zweiten Teil seines Gedichts duldet, indem er die Göttin dem Jüngling eine Kosmologie, nicht vom Üblichen abweichend, vortragen lässt. Dass Parmenides die Meinungen der Sterblichen nur duldet, ohne ihnen beizustimmen, zeigt Fr. 8.54, 55, wo er die Gelegenheit ergreift, um aufzuzeigen, dass der Irrtum der Menschen in ihrer zwiespältigen Seinsauffassung liegt, die zur Setzung von zwei Prinzipien, des Lichtes und der Nacht, führt. Diese Prinzipien ihrerseits oder, besser gesagt, das eine von diesen, nämlich die Nacht, welche nach Parmenides die Menschen nicht ansetzen sollten, scheint verantwortlich für die Zerstückelung des Seins, für den Verlust seiner Anwesenheit, seines Zusammenhanges und seiner Einheit, zu sein. Also verantwortlich für das Eintreten von Werden und Vergehen.

Ob nun diese zwei Prinzipien allegorische oder physikalische Bedeutung haben, für uns kommt es aufs Gleiche hinaus; Denn ihre Annahme bedingt in beiden Fällen einerseits die Auffassung des Seins von den Menschen als in Akte, in Momente, d.h. in Werden und Vergehen geteilt, und andererseits, das Versagen des Seins als Ganzen den Menschen zu erscheinen.

Bei der allegorischen Bedeutung, welche auch die wahrscheinlichste ist, weil sie die Kontinuität, die Beziehung, zwischen dem ersten und zweiten Teil des Lehrgedichts herstellt, kann man Licht und Nacht mit der Wahrheit beziehungsweise dem Fehlen der Wahrheit gleichsetzen. Diese Gleichsetzung beabsichtigt auch Parmenides mit den Versen des *Prooemion*, wo die Heliadenmädchen beim Verlassen des Hauses der Nacht die Hüllen vom Haupte zurückstossen, um den Jüngling lichtwärts zu führen. Dieses Lichtwärts ist nun der Ort der Göttin, die den Jüngling huldreich aufnimmt und ihm die Wahrheit kundet. Also das Licht erhellt die Wahrheit, welche bei Parmenides nur eine ist: Das Sein, ganz in seinem Bau und unerschütterlich sowie ohne Ziel, im J e t z t zusammenvorhanden, als Ganzes, Eines, Zusammenhängendes, von Seiendem erfüllt. Die Nacht dagegen Kann nichts anderes bedeuten als die Verdunkelung, Verschleierung, das Verlöschen des Seins. Dadurch wird mit einem Male verständlich, warum Parmenides Werden und Vergehen als *verlöscht* bezeichnet.

Hält Parmenides Licht und Nacht trotzdem für physikalische Elemente, dann ist es wieder das Nachtelement, was die Menschen daran hindert, das

Sein als Ganzes zu erfassen. Denn einerseits wird das Lichtelement, welches, wie wir sahen, nur das Sein bedeuten kann, von dem Dazwischentreten des Nachtelements durchbrochen, verschleiert, verlöscht und dadurch den Menschen nicht in seiner Ganzheit gegenwärtig, sondern im Werdegang begriffen. Andererseits verhindern die den Menschengliedern beigemischten Licht- und Nachtelemente das Erfassen, das Einigwerden mit dem allein gegenwärtigen Elemente. Mit anderen Worten: sie sind verantwortlich für die Gegenwart oder Abwesenheit des Seins. Also auch in diesem Falle macht das Nachtelement das menschliche Auge blicklos. Diese Richtung weisend ist auch Fr. 16, wo ausdrücklich gesagt wird: «... denn dasselbe ist es, was denkt, die innere Beschaffenheit der Glieder bei den Menschen allen und jedem: (nämlich) das Mehr (vom Licht- oder Nachtelement) ist der Gedanke».

Hätte aber Parmenides bei dieser Deutung bleiben wollen, wäre er dann selbst, und nicht erst Demokrit, beim Atomismus angelangt, und das Fürsichsein des Nichts, notwendiger Bestandteil des Werdens auch nach Parmenides, wäre dann ins Leere verwandelt, wie dies beim Atomismus der Fall ist. Parmenides hat jedoch keinen Grund bei dieser Auffassung zu verweilen, denn die Nacht, das Nichts, ist von ihm, wie schon gezeigt, negativ aufgefasst. Damit wird auch sein Zorn auf die Menschen verständlich, die er Doppelköpfe, Verblödete, unentschiedene Haufen nennt, weil sie eben einerseits das Sein mit dem Nichtsein gleichsetzen, andererseits «von der vielerfahrenen Gewohnheit gezwungen, auf die gegenstrebige Bahn des Seins und Nichtseins schwanken».

Wenn also Parmenides dem Werden und Vergehen ein Sein nicht ganz abspricht, heisst dies nicht, dass er ihnen ein Fürsichsein zubilligt. Sowohl ihre Gleichsetzung mit blossen, von den Menschen gesetzten Namen, als auch ihr in die Ferne Verschlagensein weisen doch auf irgendeine Beziehung zum Sein, die keine andere sein kann als die Möglichkeit, vom Denken hervorgerufen in die Gegenwart zu treten. Parmenides sagt ausdrücklich: Schaue mit dem Geist, wie durch den Geist das Abwesende anwesend ist mit Sicherheit; denn das Seiende wird auf Keinen Fall von seinem Zusammenhang mit dem Seienden abgetrennt.

Die Grossartigkeit der Philosophie des Parmenides, die in seiner Lehre von Sein und Werden beruht, kann schliesslich ein jeder verstehen; Denn die eigene Person erweist sich ja als der nächstliegende Ort einer Begegnung von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, wie auch der Ort der Herstellung des Seinzusammenhangs.

ΤΟ *ΕΙΝΑΙ* ΚΑΙ ΤΟ *ΓΙΓΝΕΣΘΑΙ* ΚΑΤΑ ΤΟΝ ΠΑΡΜΕΝΙΔΗ

Π ε ρ ί λ η ψ η

Πολὺ σημαντικὴ γιὰ τὴν ἔννοια τοῦ Εἶναι στὸν Παρμενίδη εἶναι ἡ γνωστὴ ταύτιση τοῦ Εἶναι μὲ τὸ «νοεῖν». Μιὰ ταυτότητα ποὺ δὲν πρέπει νὰ συγχέεται οὔτε μὲ τὸν ἰδεαλισμὸ οὔτε μὲ τὴν ἀπόλυτη ἰδεοκρατία (Hegel). Τὸ ἀληθινὸ νόημα αὐτῆς τῆς ταυτότητας μᾶς τὸ δίνει ὁ ἴδιος ὁ Παρμενίδης, ὁ ὁποῖος ἀντιλαμβάνεται τὸ Εἶναι (Sein) ὡς παρουσία τῆς μιᾶς καὶ ἑνιαίας πραγματικότητας. Προϋπόθεση ὅμως αὐτῆς τῆς παρουσίας, τῆς ἀποκάλυψης δηλαδὴ τῆς πραγματικότητας τοῦ Κόσμου, εἶναι τὸ Νοεῖν. Τὸ Εἶναι δηλαδὴ ἀποκαλύπτεται μέσα ἀπὸ τὸ Νοεῖν, γι' αὐτὸ καὶ βρίσκεται σὲ ἀναγκαία συνάρτηση μὲ τὸ τώρα, γιατὶ ἡ νοητικὴ σύλληψη τῆς πραγματικότητας δὲν μπορεῖ νὰ εἶναι οὔτε παρελθοντικὴ οὔτε μελλοντική. Αὐτὸ εἶναι τὸ νόημα τῶν λόγων τοῦ Παρμενίδη: «εἰ γὰρ ἐγένετ', οὐκ ἔστι, οὐδ' εἴ ποτε μέλλει ἔσεσθαι» (Fr. 8.20). Ἡ ταύτιση δηλ. τοῦ Εἶναι μὲ τὸ νοεῖν δὲν σημαίνει τίποτ' ἄλλο παρὰ τὴν ἐγγύηση τοῦ Νοεῖν γιὰ τὴν ὕπαρξη τοῦ Εἶναι: «λεῦσσε δ' ὅμως ἀπεόντα νόῳ παρεόντα βεβαίως» (Fr. 4). Τὴν ἀναγκαία αὐτὴ συνάρτηση ποὺ ὑπάρχει ἀνάμεσα στὸ Εἶναι καὶ τὸ Νοεῖν, καὶ κατὰ συνέπεια ἀνάμεσα στὴν ὀντολογία καὶ τὴ γνωσιολογία, ἔρχεται νὰ ἐπισημάνει πρῶτος ὁ Παρμενίδης. Καὶ αὐτὸ ἀκριβῶς ἀποτελεῖ τὴ μεγάλη του προσφορά.

Μετάφραση: Δ. Παπαδῆς

ΓΕΩΡΓΙΟΣ ΑΝΤΩΝΟΠΟΥΛΟΣ, Ἀθήνα

Ο ΑΝΘΡΩΠΟΣ ΕΙΣ ΤΟ Β΄ ΜΕΡΟΣ ΤΗΣ *ΚΡΙΤΙΚΗΣ ΤΟΥ ΚΑΘΑΡΟΥ ΛΟΓΟΥ**

Ἡ πρώτη (1781) καὶ ἡ δεύτερη (1787) ἔκδοση τῆς *Κ.Κ.Λ.* θέτουν ὡς γνωστὸ στὴ «Methodenlehre» τρεῖς ἐρωτήσεις: 1) Τί δύναμαι νὰ γνωρίσω; 2) Τί πρέπει νὰ πράξω; 3) Τί μοῦ ἐπιτρέπεται νὰ ἐλπίζω;[1] Ἀργότερα σὲ μιὰ ἐπιστολή του πρὸς τὸν Staudlein (4 Μαΐου 1793) ἐπαναλαμβάνει ὁ φιλόσοφος τὶς τρεῖς ἐρωτήσεις ἐπεξηγώντας ὅτι τὸ ἐδῶ καὶ πολλὰ χρόνια συνθεμένο πρόγραμμα τῶν φιλοσοφικῶν του ἐρευνῶν «ἐπὶ τοῦ πεδίου τῆς καθαρᾶς φιλοσοφίας» ἀπέβλεπε στὴ λύση τῶν τριῶν τούτων ἐρωτήσεων, προσέθεσε ὅμως καὶ ἄλλη μία, ἡ ὁποία «ἔπρεπε νὰ ἀκολουθήσει»: τί εἶναι ὁ ἄνθρωπος;

Τὸ ἐρώτημα ποὺ θέτουμε στὴν ἀνακοίνωσή μας εἶναι πῶς βλέπει ὁ Kant τὸ πρόβλημα τοῦτο στὸ Β΄ μέρος τῆς *Κ.Κ.Λ.* καὶ ποιὲς ἀποφασιστικὲς λύσεις προσφέρει χωρὶς νὰ μποροῦμε νὰ ἐπεκταθοῦμε περιοριζόμενοι σὲ ὁρισμένα κύρια σημεῖα, στὴ μεταφυσικὴ καὶ ὑπαρξιακὴ ἀγωνία τοῦ Kant γιὰ τὸν ἄνθρωπο, τὴ σύλληψη καὶ προβολὴ τοῦ ἠθικοῦ κόσμου καὶ τὴν εἰκόνα τοῦ ἀνθρώπου ὡς φορέως ἰδεῶν.

Ὅπως προκύπτει ἀπὸ τὰ προηγούμενα ὁ Kant δὲν ἔθεσε ρητὰ στὴ *Κ.Κ.Λ.* τὴν ἐρώτηση τί εἶναι ὁ ἄνθρωπος. Ἡ ἐρώτηση ἀνέκυψε ἀργότερα καὶ πρέπει νὰ θεωρηθεῖ κυρίως ὡς μία συνένωση τῶν τριῶν προηγουμένων. Ἤδη ὅμως ἡ πρώτη *Κριτική* δὲν ἄνοιξε μόνο τὴν ὁδὸ —ὅπως ὁ ἴδιος ὁ Kant μᾶς λέγει— πρὸς τὴν «ἐπιστήμη τοῦ ἀνθρώπου»[2], ἀλλὰ περιέχει τὰ κύρια θέματα τῆς καντιανῆς ἀνθρωπολογίας καὶ βασικὲς θέσεις καὶ ἀπόψεις ποὺ καθορίζουν τὴ θέση τοῦ ἀνθρώπου μέσα στὸν κόσμο ὡς ἀποφασιστικὲς φιλοσοφικὲς κατακτήσεις τοῦ κριτικοῦ ἰδεαλισμοῦ — ὄχι ὅμως τελικὲς κατακτήσεις.

---

* Ἀνακοίνωση στὸ Ε΄ Διεθνὲς Συνέδριο Kant, Mainz, Ἀπρίλιος τοῦ 1981.

1. Βλ. *Kritik der reinen Vernunft Band II*, σελ. 677, ἀπὸ τὴν ἔκδοση *Immanuel Kant, Werke in sechs Bänden*, Herausgegeben von Wilhelm Weischedel, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1956.

2. Βλ. Georg Antonopoulos, *Der Mensch als Bürger zweier Welten. Ein Beitrag zur Entwicklungsgeschichte von Kants Philosophie*, Bonn 1958, σελ. 19.

Τὸ ἐνδιαφέρον τοῦ φιλοσόφου γιὰ τὸ θέμα ἄνθρωπος ἐκτείνεται σὲ ὅλο τὸ ἔργο του. Ὁ Kant ὅμως ἐνδιαφέρεται γιὰ τὸν ἄνθρωπο εἰδικώτερα: γιὰ τὸ τί εἶναι καὶ τί πρέπει νὰ εἶναι, ἄποψη ποὺ τὸν χωρίζει ἀπὸ τὴ σύγχρονη ἐποχή. Ἡ φιλοσοφικὴ ἀνθρωπολογία τοῦ Kant τείνει εἰς τὴν ἀνάγκη καὶ τὸν καθορισμὸ τοῦ ἀνθρώπινου Λόγου καὶ μὲ τοῦτο στὸν καθορισμὸ τῆς ἠθικῆς προσωπικότητος, ὅπως συντελεῖται εἰς τὴν πρακτικὴ φιλοσοφία του μετὰ τὴ συγγραφὴ τῆς *Κ.Κ.Λ.*

Ὁ Kant εἶναι κριτικὸς φιλόσοφος καὶ οὐδέποτε ἐξέρχεται τῶν ὁρίων τοῦ κριτικοῦ ἰδεαλισμοῦ, οὐδέποτε ξεφεύγει ἀπὸ τὶς ἀρχὲς καὶ τὴ μέθοδο τῆς κριτικῆς φιλοσοφίας. Στὴν *Κ.Κ.Λ.* —ἕνα ἔργο ποὺ ὡς γνωστὸν δημιουργεῖ μιὰ νέα ἐποχή— καὶ ἐγκαινιάζεται ἡ κύρια κριτικὴ φάση τοῦ ἔργου τοῦ Kant, ὁ ἄνθρωπος ὁρίζεται ὡς «νομοθέτης τῆς φύσεως», ὡς θεωρητικὴ προσωπικότης. Τὴν ἰδέα αὐτὴ δὲν τὴν ἐγκαταλείπει ὁ Kant καὶ τὴν παρακολουθεῖ, παρ' ὅλη τὴν ὑπεροχὴ τοῦ πρακτικοῦ λόγου, μέχρι καὶ τῶν τελευταίων συγγραφῶν, ὅπου ὁ ἄνθρωπος ὡς γνωστικὸ ὂν καθορίζεται ὡς «κοσμοθεωρός» (kosmotheoros).[3]

Βασικὸ συμπέρασμα ὡς γνωστὸν τῆς κριτικῆς φιλοσοφίας εἶναι ὁ περιορισμὸς τῆς ἀνθρώπινης γνώσεως ἐντὸς τῶν ὁρίων τῆς φαινομενικῆς ἐμπειρίας. Ἡ φιλοσοφικὴ πραγματικότης τόσον ὑποκειμενικῶς ὅσον καὶ ἀντικειμενικῶς διαιρεῖται εἰς «Φαινόμενα» καὶ «Νοούμενα». Μιὰ διάκριση ἀποφασιστικῆς σημασίας γιὰ τὴν κριτικὴ φιλοσοφία[4].

Μετὰ τὴν ὁλοκλήρωση τῆς Ἀναλυτικῆς τῆς Διανοίας προβαίνει ἀμέσως ὁ φιλόσοφος σὲ μιὰ περιγραφή, σύντομη μέν, τῆς θέσεως τοῦ ἀνθρώπου μέσα στὸν κόσμο, ποὺ μᾶς παρέχει ὅμως μιὰ ἰδιαίτερα ταραγμένη εἰκόνα τῆς ἀνθρώπινης μοίρας. Ὁ ἄνθρωπος παρομοιάζεται μὲ θαλασσοπόρο ἀποκλεισμένο σὲ μιὰ νῆσο ποὺ περιβάλλεται ἀπὸ ἕνα ἀπέραντο τρικυμιώδη ὠκεανό. Στὸν ποντοπόρο —χωρὶς γαλήνη καὶ ἀνάπαυση— εἶναι δοσμένο νὰ πλανιέται μὲ ἄδειες ἐλπίδες καὶ νὰ περιπλέκεται σὲ ἀπατηλὲς ἀνακαλύψεις, νὰ ἐμπλέκεται σὲ περιπέτειες, τὶς ὁποῖες ποτὲ δὲν μπορεῖ νὰ ἐγκαταλείψει, μολονότι ποτὲ δὲν μπορεῖ νὰ φέρει εἰς πέρας[5].

---

3. Βλ., στὸ ἴδιο σελ., 42.

4. Βλ., *Κ.Κ.Λ.* Von dem Grunde der Unterscheidung aller Gegenstände überhaupt in Phaenomena und Nooumena, σελ., 267.

5. Βλ., *Κ.Κ.Λ.* σελ., 267. «Ἔχουμε τώρα ἤδη ὄχι μόνο διασχίσει τὴ χώρα τῆς καθαρᾶς διανοίας ἐξετάζοντας αὐτὴν προσεκτικά, ἀλλὰ ἔχουμε ἐπίσης μετρήσει αὐτὴν καὶ καθορίσαμε σ' αὐτὴν τὴ θέση κάθε πράγματος. Ἡ χώρα αὐτὴ ὅμως εἶναι μία νῆσος καὶ ἀπὸ τὴ φύση ἔχει κλεισθεῖ σὲ ἀμετακίνητα σύνορα. Εἶναι ἡ χώρα τῆς ἀληθείας (μιὰ ὀνομασία γοητευτική), περιτριγυρισμένη ἀπὸ ἕνα ἀπέραντο καὶ τρικυμιώδη ὠκεανό, αὐτὸς τοῦτος ὁ τόπος τῆς ἀπάτης, ὅπου ὁμίχλες καὶ πάγοι ποὺ λυώνουν προσφέρουν τὴν ἀπατηλὴ ἐμφά-

Σὲ αὐτὴ τὴ θέση τῶν ἀντιθέσεων καὶ ἐντάσεων ὄχι μόνον ὁ ἄνθρώπινος νοῦς ἀλλὰ ὁ ἄνθρωπος ὡς ὕπαρξη, ὡς χρονικό, περιορισμένο ὄν, ἐγκεκλεισμένο σὲ ἀμετακίνητα σύνορα, κινδυνεύει νὰ πέσει καὶ νὰ παραμείνει σὲ ἕνα πλῆρες ἀδιέξοδο. Ἀκριβῶς γιὰ τοῦτο ἡ περιγραφὴ δὲν ἀποτελεῖ ἕνα δεῖγμα τῶν μεταφυσικῶν ἀνησυχιῶν καὶ τοῦ βιωματικοῦ κόσμου τοῦ φιλοσόφου, ἀλλὰ ἔκφραση τοῦ βαθύτερου προβληματισμοῦ γιὰ τὴ θέση καὶ τὸ ρόλο τοῦ ἀνθρώπου μέσα στὸν κόσμο — προβληματισμοῦ ποὺ συνυπάρχει μὲ τὶς ἀναπτύξεις τῆς *Κ.Κ.Λ.*

Ἀνακύπτει τὸ ἐρώτημα, πῶς εἶναι δυνατὸ νὰ δοθεῖ βοήθεια στὸν ἀγωνιζόμενο θαλασσοπόρο. Διαφορετικὰ ἐπαναλαμβάνουμε τὰ προηγούμενα τρία ἐρωτήματα καὶ καταλήγουμε στὸ τρίτο ἐρώτημα: τί μπορεῖ νὰ ἐλπίζει ὁ ἄνθρωπος; Ἡ *Κ.Κ.Λ.* δημιουργεῖ τὶς προϋποθέσεις καὶ ἀνοίγει διέξοδο γιὰ τὴ λύση: Ὁ Kant μᾶς δίδει τὴν ἀπάντηση ὁ ἠθικὸς κόσμος, ποὺ ὑπάρχει μέσα στὸν ἄνθρωπο[6], θὰ σώσει τὸν ἄνθρωπο. Ὁ νοῦς τοῦ ἀνθρώπου ὡς ἔσχατη καὶ ὕψιστη πνευματικὴ ὑπόσταση τοῦ ἀνθρώπινου πνεύματος, εἰδικώτερα ὁ καθορισμὸς τῶν δυνατοτήτων τοῦ ἀνθρώπινου Λόγου, ὁ «ἀρχιτεκτονικὸς νοῦς»[7] θὰ ἀναλάβει τὴ σωτηρία τοῦ ἀνθρώπου. Στὴν *Κ.Κ.Λ.* γιὰ πρώτη φορὰ διανοίγεται ὁ «κόσμος» τῆς ἐλευθερίας καὶ ὁρίζεται ὁ ἄνθρωπος ὡς φορεὺς ἰδεῶν.

Ὁ Kant ὀνομάζει τὸν κόσμο ἐκεῖνο ποὺ διέπεται ἀπὸ τὸ νόμο τῆς ἐλευθερίας, τὸν ἠθικὸ νόμο, ἕνα ἠθικὸ κόσμο. Εἶναι ὁ κόσμος τῶν «νοουμένων», ποὺ μπορεῖ νὰ ὑπάρχει κοντά, μαζὶ μὲ τὸν κόσμο τῶν «φαινομένων». Ὁ ἠθικὸς κόσμος διέπεται ἀπὸ μιὰ ἄλλη νομοθεσία ὄχι ἀπὸ τοὺς νόμους τῆς ὑλικῆς ἀναγκαιότητος. Στὸν κόσμο τῆς φύσεως, τῶν φαινομένων, ἰσχύει ἡ φυσικὴ ἀναγκαιότης, ἡ αἰτιότης ποὺ καθορίζει τὴ διαδοχὴ τῶν φαινομένων. Στὸ χῶρο τοῦ ἠθικοῦ κόσμου ἰσχύει μιὰ ἄλλη νομοθεσία, ὁ νόμος τῆς ἠθικῆς ἐλευθερίας, ὁ νόμος τῆς ἐλευθερίας τοῦ ἀνθρώπου[8]. Ἀναλαμβάνει ὁ ἴδιος ὁ ἄνθρωπος τὴ μοῖρα του μὲ τὶς δικές του πνευματικὲς δυνάμεις, πράττει, δημιουργεῖ μὲ τοὺς δικούς του στόχους καὶ σκοπούς, ποὺ γεννάει καὶ συλλαμβάνει πρωταρχικὰ καὶ ἐλεύθερα ὁ νοῦς του καὶ καθορίζει τὴν πορεία του, δηλαδὴ τὴν πολιτική, τὴν πολιτιστική, τὴν ἱστορική του πορεία. Μὲ τὴν ἰδέα τοῦ ἠθικοῦ κόσμου γεννήθηκε στὴν *Κ.Κ.Λ.* καὶ ἡ ἰδέα τῆς ἐλευθερίας, ἀλλὰ ὁ καθορισμὸς τοῦ ἠθικοῦ ὑποκειμένου ὡς πρακτικοῦ ὑπο-

---

νιση νέων χωρῶν καὶ ἐνῶ ἐξαπατοῦν ἀσταμάτητα μὲ κενὲς ἐλπίδες τὸν θαλασσοπόρο ποὺ ὀνειρεύεται ἀνακαλύψεις, τὸν ἐμπλέκουν σὲ περιπέτειες, τὶς ὁποῖες δὲν ἠμπορεῖ ποτὲ νὰ ἀποφύγει ἀλλὰ καὶ ἀπὸ τὶς ὁποῖες δὲν ἠμπορεῖ ποτὲ νὰ ἀπαλλαγεῖ».

6. Βλ. *Κ.Κ.Λ.* σελ. 679.
7. Βλ. *Κ.Κ.Λ.* σελ. 695.
8. Βλ. *Κ.Κ.Λ.* σελ. 701.

κειμένου, ὡς κέντρου προσωπικῶν ἀποφάσεων τοῦ ἐλεύθερου ὑποκειμένου, ὡς Ἐγώ, γίνεται ἀργότερα ἀπὸ τὴν Πρακτικὴ φιλοσοφία, ἀπὸ τὴν *Κ.Π.Λ.*

Ὁ Kant κατέχεται ἀπὸ βαθειὰ ἀνησυχία γιὰ τὴ μοῖρα τοῦ ἀνθρώπου καὶ συχνὰ ἐκφράζει τὴ μεταφυσικὴ ἀγωνία ποὺ συνδέεται μὲ τὴ χρονικότητα, μὲ τὴ μηδαμινότητα, μὲ τὴν «ἀθλιότητα» τοῦ ἀνθρώπου ὡς ὑλικοῦ ὄντος παροδικοῦ καὶ περιορισμένου. Μιὰ χαρακτηριστικὴ περιγραφὴ μᾶς δίδει καὶ ἡ *Κ.Κ.Λ.* αὐτὴ ποὺ ἤδη ἀναφέραμε[9]. Ἀλλά, ἐὰν ὁ Kant ἔχει συνείδηση τῆς χρονικότητος τῆς ἀνθρώπινης ὑποστάσεως, ἔχει καὶ συνείδηση τῆς ὑπεροχῆς τοῦ ἀνθρώπου καὶ ἀκριβῶς αὐτὴν ἐπιχειρεῖ μεταξὺ ἄλλων στὸ γιγάντιο ἔργο τῆς *Κ.Κ.Λ.* νὰ καθορίσει, καλύτερα, νὰ δημιουργήσει τὶς προϋποθέσεις καθορισμοῦ. Ἔτσι, ἀργότερα θὰ δυνηθεῖ ὁ Kant στὴν ἀνθρώπινη ἀθλιότητα νὰ ἀντιπαραθέσει τὸ μεγαλεῖο τοῦ ἀνθρώπου, αὐτὸ ποὺ εἰδικὰ κάνει τὸν ἄνθρωπο «ἄνθρωπο», δηλαδὴ τὶς δυνάμεις καὶ δυνατότητες ἐκεῖνες ποὺ τοῦ ἐπιτρέπουν νὰ ὑπερβεῖ, ὅσο εἶναι δυνατόν, τὴν ἀθλιότητα τῆς ἀνθρώπινης ὑλικῆς ὑποστάσεως. Διότι ἡ κριτικὴ φιλοσοφία θεμελίωσε τὴν κριτικὴ θεωρία τῆς γνώσεως, καθόρισε τὴν ἔννοια, τὸ νόημα καὶ τὶς δυνατότητες τοῦ ἀνθρώπου ὡς γνωστικοῦ ὄντος, καὶ ὅλα τοῦτα εἶναι ἕνα μεγάλο θετικὸ ἔργο βέβαια, ἀπεκάλυψε ὅμως καὶ τὶς ἀδυναμίες τοῦ ἀνθρώπου ὡς γνωστικῆς ὑποστάσεως (τῆς θεωρητικῆς προσωπικότητος). Σὲ ἄλλη περιοχὴ κατὰ συνέπεια πρέπει νὰ ἀναζητήσει διέξοδο ὁ φιλόσοφος (τί πρέπει νὰ πράξω; τί μοῦ ἐπιτρέπεται νὰ ἐλπίζω;), ὄχι στὴ νῆσο τῆς γνώσεως.

Ἀποτελεῖ εὐτύχημα τὸ γεγονὸς ὅτι ὁ λόγος (νοῦς) τοῦ ἀνθρώπου ἐνώπιον τῶν ὑψίστων προσδοκιῶν τοῦ ἀνθρώπινου πνεύματος μεταπίπτει σὲ ἕνα ἀδιέξοδο ἀντιθέσεων καὶ ἐντάσεων, εὐτύχημα, διότι ἐπιτρέπει τὴν ἐπέμβαση τοῦ Πρακτικοῦ Λόγου νὰ ἀνεύρει διέξοδο στὸ ἀδιέξοδο ποὺ περιπίπτει ὁ Θεωρητικὸς Λόγος[10]. Καὶ τοῦτο τὸ ἔργο ἀποτελεῖ ἕνα κατόρθωμα τῆς φιλοσοφίας καὶ μόνο, ἡ ὑπέρτερη ἀξία τῆς ὁποίας ἀπέναντι τῆς ἐπιστήμης ἀποτελεῖ καὶ τὴ μόνη ἐγγύηση μιᾶς θετικῆς ἐξόδου, μιᾶς θετικῆς λύσεως[11].

Ὁ ἠθικὸς κόσμος τὸν ὁποῖον ἐπισημαίνει καὶ ἀπομονώνει γιὰ πρώτη φορὰ εἰς τὴν *Κ.Κ.Λ.*, ὅπως εἴπαμε ἤδη, ἀναλύεται[12] σὲ μιὰ σειρὰ ἐννοιῶν

---

9. Ἡ περιγραφὴ αὐτὴ ἔχει ἰδιαίτερη σημασία γιατὶ ὑπάρχει στὴν *Κ.Κ.Λ.* Ἀνάλογες βιωματικὲς καταστάσεις, ἀρνητικές, τῆς θέσεως τοῦ ἀνθρώπου μέσα στὸν κόσμο δὲν εἶναι κάτι σπάνιο τόσο στὸ προκριτικὸ ἔργο ὅσο καὶ τὸ μετακριτικό. Βλ. Γεωργίου Ἀντωνοπούλου: *Kant καὶ Pascal*, Ἀθῆναι 1975, σελ.. 18 κ.ἑ. ὅπως καὶ 36 κ.ἑ. γιὰ τὴ φύση, τὸ νόημα καὶ τὴ σημασία τῶν περιγραφῶν τούτων.

10. Βλ.. *Κ.Κ.Λ.* σελ.. 442.

11. Βλ.. *Κ.Κ.Λ.* σελ.. 441 καὶ σελ.. 491 κ.ἑ.

12. Βλ.. *Κ.Κ.Λ.* σελ.. 495 κ.ἑ., 677 κ. ἑ. καὶ σελ.. 700 ὁ φιλόσοφος.

συνδεομένων μὲ τὸν ἀνθρώπινο λόγο καὶ εἰδικώτερα μὲ τὸν Πρακτικὸ Λόγο τοῦ ἀνθρώπου, δηλαδὴ μὲ τὸ ἠθικὸ ὑποκείμενο: Ἀκριβῶς σὲ αὐτὲς τὶς ἔννοιες ἐντοπίζεται τὸ κύριο πρόβλημα: «ἐλευθερία», «πρακτικὸ ὑποκείμενο», «νοούμενον», «νοῦς», «αὐθορμησία», «ἰδία τάξις κατὰ τὴν τάξιν ἰδεῶν», «ὁ πρακτικὸς συμβιβασμὸς τοῦ ἀνθρώπου», «τὸ δέον», «μιὰ νέα σκοποθεσία», «πράξεις ποὺ θὰ ἠδύναντο νὰ εἰσέλθουν εἰς τὴν ἱστορίαν τοῦ ἀνθρώπου», ὁ ἄνθρωπος (ὡς φιλόσοφος)[13] δὲν εἶναι ἕνας ἀνεύθυνος λογοκόπος ἰδεῶν ἀλλὰ «νομοθέτης τοῦ ἀνθρώπινου νοῦ», ὅπου ὁ νοῦς εἶναι αἰτία τῆς αὐτοδημιουργίας του, παράγει, θέτει, ὁ ἴδιος τὸν ἑαυτό του.

Ἀλλὰ ἡ ὅλη ἀνάλυση τοῦ ἠθικοῦ κόσμου παραμένει μετέωρη, ἐὰν δὲν δοθεῖ ἀπάντηση στὸ ἐρώτημα: Πῶς εἶναι δυνατὸν νὰ κυριαρχήσει ὁ ἄνθρωπος θεωρητικὰ καὶ πρακτικὰ ἐπὶ τοῦ ὅλου πεδίου τῆς ἐμπειρίας, ἢ διαφορετικά, πῶς εἶναι δυνατὴ ἡ πραγματοποίηση σκοπῶν καὶ στόχων ἐντὸς τοῦ πεδίου τῆς πραγματικότητος; Ἡ ὅλη ἀξία τῶν ἀναπτύξεων τοῦ λόγου ἐδῶ ἀκριβῶς θὰ φανεῖ μὲ τὴν ἐπαφή, μὲ τὴ συνένωση, μὲ τὴν πραγματοποίηση τῶν ἰσχυρισμῶν τοῦ λόγου μέσα εἰς τὸν χῶρο τῆς ἐμπειρίας[14].

Ὁ νοῦς τοῦ ἀνθρώπου καθορίζεται στὴν *Κ.Κ.Λ.* ὡς ἡ ὕψιστη δυνατότης νὰ συλλαμβάνει καὶ νὰ διαμορφώνει τὸ Ὅλο «συστηματικὰ καὶ ἑνιαῖα». Ὁ φιλόσοφος καθορίζοντας τὴν ἀρχιτεκτονικότητα τοῦ νοῦ μᾶς ὁμιλεῖ περὶ τῆς δυνατότητος τούτου νὰ συλλαμβάνει ἕνα μοναδικὸ ὕψιστο καὶ ἐσωτερικὸ σκοπό, ποὺ καθιστᾶ δυνατὸ τὸ Ὅλον, τὴ δυνατότητα νὰ διαμορφώνει τὸ Ὅλον ἀρχιτεκτονικά, νὰ γεννᾶ, νὰ δημιουργεῖ τὴν ἀρχιτεκτονικὴ δομὴ ὅλων τῶν γνώσεων ἀπὸ τὸν καθαρὸ νοῦ. Ἡ ἔννοια τῆς Ὁλότητος τοῦ νοῦ σημαίνει ἐδῶ καὶ ἐκφράζει τὴν ὁλότητα τῶν καθαρῶν δημιουργικῶν πνευματικῶν δυνάμεων τοῦ ἀνθρώπου ποὺ καθιστᾶ δυνατὴ καὶ περιέχει τὴν ἐμπειρία ὡς ὁλότητα καὶ συνθέτει τὸν κόσμο του σὲ ἕνα ἑνιαῖο καὶ συστηματικὸ σύνολο. Ὁ ἀρχιτεκτονικὸς λόγος, ἡ ἀρχιτεκτονικότης τοῦ νοῦ ἐκφράζει στὴν *Κ.Κ.Λ.* τὴν παντοδυναμία (χωρὶς νὰ παρερμηνεύουμε) τοῦ ἀνθρώπινου λόγου νὰ κυριαρχεῖ καὶ νὰ ἐλέγχει τὴν πραγματικότητα καὶ νὰ ἐπιβάλλει ἐπάνω στὴν ἐμπειρία τὸ νόμο τῆς ἐλευθερίας, τὴν ἀναγκαιότητα τῆς ἐλευθερίας σὲ μιὰ ἀπεριόριστη προοπτικὴ καὶ ἐπέκταση πρὸς τὸ μέλλον.

Εἰς τὴν *Κ.Κ.Λ.* ἐμφανίζεται γιὰ πρώτη φορά, ὡς καρπὸς τῶν ἀναλύσεων τοῦ λόγου, καὶ ὡς ἐσχάτη κατάκτηση, στὴν ἰδέα τοῦ ἀνθρώπου, τοῦ ἀνθρώπου φιλοσόφου, ὁ ἄνθρωπος ὡς αὐστηρὴ συστηματικὴ ἑνότης ὡς νομοθέτης τοῦ ἀνθρώπινου λόγου. Καὶ σύμφωνα μὲ τὴν καθόλου ἐκτίμηση

---

13. Βλ.. *Κ.Κ.Λ.* σελ.. 678, καὶ 441. Ἡ ἀξία καὶ τὸ μεγαλεῖο τοῦ Λόγου ἐδῶ ἀκριβῶς φαίνεται, στὴ συνένωσή του μὲ τὴν ἐμπειρία.

14. Βλ.. *Κ.Κ.Λ.* σελ.. 695: *Die Architektonik der reinen Vernunft.*

καὶ ἀξιολόγηση προβάλλει ὡς ἀρχιτέκτων τῆς ἐλευθερίας, δημιουργὸς καὶ κύριος τοῦ μέλλοντός του, ἀρχιτέκτων τῆς ζωῆς του. Ἔχει τὴ δύναμη νὰ σχεδιάζει, νὰ προγραμματίζει ἐλεύθερος καὶ νὰ διαμορφώνει τὴ ζωή του δυναμικὰ καὶ πρωταρχικά, σύμφωνα μὲ τὶς ὕψιστες προσδοκίες ἀλλὰ καὶ τὶς ἔσχατες προοπτικὲς ποὺ τοῦ διανοίγει ὁ λόγος πρὸς τὴν ἰδέα κατὰ τὴν ὕψιστη σκοποθεσία[15].

Ἡ *K.K.A.* δημιούργησε τὶς προϋποθέσεις γιὰ νὰ γίνει ὁ ἄνθρωπος ἐλεύθερη προσωπικότης. Μόνο ὁ ἄνθρωπος ἔχει, ὡς ἐλεύθερη προσωπικότης τὴ δυνατότητα —, ἕνα ἀποφασιστικῆς σημασίας γνώρισμα τῆς ὑπεροχῆς του— νὰ καλύπτει μὲ τὸ εὖρος τῆς σκοποθεσίας του τὸ μακρινὸ μέλλον καὶ νὰ ἀντιμετωπίζει τοὺς πόνους καὶ τὶς μέριμνες ποὺ τοῦ ἐμπνέει ἡ σκοτεινὴ καὶ ἀβέβαιη αὐτὴ προοπτικὴ μὲ τὴν καθοριστικὴ δύναμη τοῦ δικοῦ του νόμου[16].

LA CONCEPTION DE L'HOMME DANS LA 2me PARTIE DE LA *Kr.d.r.V.* DE KANT

Résumé

La révolution de la pensée de la *Kr.d.r.V.* ne se limite pas à la théorie de la connaissance de la 1ère partie, mais je dirais qu'une série de révolutions se manifeste dans la 2me partie, et je pense notamment à l'idée de la liberté et la création de l'homme libre, à la théorie de la raison et à la position de l'homme dans le monde.

Par conséquent nous essayons de donner l'image de l'homme et plus précisément d'interpréter l'angoisse métaphysique de l'homme due à sa position spécifique dans le monde, l'idée et le «monde» de la liberté, la conception «architectonique» de la raison humaine, la position de l'homme dans le monde comme un être libre, comme «personnalité morale» —pas encore à cette phase de l'évolution de la philosophie kantienne dans sa forme définitive— capable d'agir, de poser et de prescrire spontanément les buts et les perspectives de sa vie et de ses actes.

15. Βλ. *K.K.A.*, σελ. 700.

16. Βλ. Immanuel Kant, *Mutmasslicher Anfang der Menschengeschichte*, Ausgewählte Kleine Schriften, Felix Meiner, 1914, σελ. 67.

A côté de la révolution de la pensée, Kant nous offre avec la *Critique* la révolution de l'individu, la grandeur de l'existence, la réponse à sa question «Was ist der Mensch», une conception de l'existence libre que la crise de la philosophie politique et de la philosophie sociologique contemporaines ne doit pas ignorer.

Athènes G. Antonopoulos

ΑΝΝΑ ΚΕΛΕΣΙΔΟΥ, Ἀθῆναι

Ο ΚΟΡΑΗΣ ΚΑΙ Η «ΠΑΘΟΛΟΓΙΑ» ΤΗΣ ΕΙΡΗΝΗΣ

«Ὁ λόγος εἶναι περὶ ἐλευθερίας τῆς Ἑλλάδος, πράγματος μεγάλου, πράγματος θείου, καὶ ὁ καιρὸς πολλὰ στενός, καὶ πλέον ἀκόμη ἐπικίνδυνος...».

«...Ἀλλὰ τί μᾶς ὠφελεῖ τῆς ἐλευθερίας ἡ ἀνάκτησις, ἂν δὲν φροντίσωμεν καὶ νὰ τὴν φυλάξωμεν»;[1] «Νὰ κρημνίσῃ τις τὴν οἰκοδομὴν μεγάλη σοφία δὲν χρειάζεται... Ἡ μεγάλη καὶ τρομερὰ δυσκολία εἶναι εἰς τὴν ἀνοικοδομήν»[2].

Ἀρχίζω μὲ τὶς φράσεις αὐτὲς τοῦ Ἀδαμάντιου Κοραῆ, ἐπειδὴ νομίζω ὅτι μὲ τὸ νόημά τους σπάζουν τὸ φράγμα τοῦ χρόνου καὶ ταιριάζουν σ᾽ αὐτὸ ἐδῶ τὸ Συνέδριο γιὰ τὸ Αἰγαῖο καὶ τὸν πολιτισμό του, μιὰ ἐποχὴ ποὺ τὸ πρῶτο δημιούργημα τοῦ πολιτισμοῦ, ἡ εἰρήνη χρειάζεται τὸ μεγάλο της προστάτη, τὴ γνώση τῆς ἀρετῆς. Γιατί, ὅπως ἡ ὑπόθεση τοῦ πολέμου χρειάζεται τὸν ἡρωισμό, ἡ ὑπόθεση τῆς εἰρήνης χρειάζεται τὴν ἠθικὴ εὐθυτένεια κι ὄχι νέους ἀ ν δ ρ α π ο δ ι σ μ ο ύ ς[3].

Μέσα σὲ ὅσα ὀφείλει ὁ ἑλληνικὸς πολιτισμὸς στὸ Αἰγαῖο, σὲ ὅσα πρόσφεραν γιὰ τὴν πνευματικὴ προκοπὴ τοῦ τόπου μας αὐτοὶ ποὺ κατάγονται ἀπὸ κάποιο νησί του, σημαντικὴ εἶναι ἡ προσφορὰ τοῦ Κοραῆ στὸ χῶρο τῆς πολιτικῆς φιλοσοφίας. «Ἡ πολιτικὴ ἐπιστήμη», λέει ὁ Κοραῆς, «...ἄλλο δὲν εἶναι παρὰ ἡ τέχνη πῶς νὰ συζῶσι μετ᾽ ἀλλήλων εἰρηνικῶς οἱ ἄνθρωποι, πῶς νὰ ἀπολαύωσι, τὸν ὁποῖον ὅλοι χωρὶς ἐξαίρεσιν στοχάζονται καὶ πολλὰ ὀλίγοι ὅμως κτυποῦν σκοπόν, τὴν εὐδαιμονίαν»[4]. Ὁ ἴδιος, ἀναπλάθοντας τὸ ἀριστοτελικὸ «πρὸς τὴν πολιτείαν βλέποντας παιδεύειν»[5], συνδέει τὴν ἔννοια τῆς φιλοπατρίας μὲ τὴν ἰδέα τοῦ φωτισμοῦ τῶν πολιτῶν.

Ὁ λόγος τῆς ἴδιας τῆς Φιλοσοφίας εἶναι γόνιμος, ὅταν δὲν εἶναι ἀπόηχος

---

1. Α. Κοραῆ, *Προλεγόμενα*, Ἀριστοτέλους *Πολιτικά*, (Γ. Βαλέτα, *Κοραῆ, Ἅπαντα τὰ πρωτότυπα ἔργα*, τ. Α Ι, Δωρικός, Ἀθήνα 1964, 282.
2. *Γράμμα τοῦ Κοραῆ στὸν Π. Βλαστό*, 23 Μαΐου 1821.
3. Ὁ Κοραῆς χρησιμοποιεῖ τὸν ὅρο «ἀνδράποδα» (ὅ.π. 288).
4. Ὅ.π. 285.
5. *Πολιτικῶν* 1260b 15.

δημαγωγικῆς[6] ἢ «σπουδαρχικῆς» διάθεσης τῶν ἐπαγγελματιῶν τῆς φιλοσοφίας, πού, καί σήμερα ἐπαληθεύουν τήν κριτική τοῦ Κοραῆ μέ τό νά κάνουν «κέρδους καί τιμῆς ἐργαστήριον» τή φιλοσοφική γνώση[7], «πολυπραγμονοῦντες περί τόν κόσμον, περί δέ τῆς ἑαυτῶν ἀκοσμίας οὐ φροντίζοντες»[8]. «Τῆς φιλοσοφίας ἔργον», ἔλεγε ὁ Κοραῆς, «εἶναι νά ἐλευθερώνῃ ἀνακαλύπτουσα τάς ἀληθεῖς τῶν πραγμάτων αἰτίας, τούς ἀνθρώπους ἀπό τήν δεισιδαιμονίαν, καί νά διδάσκῃ τήν ἀρετήν»[9].

Ἐλευθεροποιός εἶναι ἐκεῖνος ὁ λόγος πού καλλιεργεῖ τήν «ἥμερον ἁπλότητα τῶν ἠθῶν»[10], καί πρόοδος τῆς φιλοσοφίας εἶναι ἡ πραγμάτωση τῆς δικαιοσύνης[11]. Ὁ «ἐρωτομανής τῆς ἐλευθερίας Κοραῆς» ἦταν, ὅπως λέχθηκε[12] «ἐρωτομανής πρώτιστα τῆς δικαιοσύνης».

Διάλεξα τό θέμα τῆς εἰρήνης καί τῆς ἐλευθερίας, πού μαζί μέ τό θέμα τῆς εὐδαιμονίας ἀποτελοῦν τήν τρισυπόστατη θεότητα τῆς πολιτικῆς φιλοσοφίας στόν Κοραῆ, γιά νά μεταφέρω μερικά ἀπό τά ὑπερχρονικά στοιχεῖα τῆς σκέψης του. Τά στοιχεῖα αὐτά ἀνήκουν στήν περίοδο πού ὁ Κοραῆς ἀποβλέπει «πρός τήν πολιτικήν, ἠθικήν καί κοινωνικήν παρασκευήν καί στοιχείωσιν τῆς ἀναγεννωμένης Ἑλλάδος»[12], εἶναι στοιχεῖα πείρας, ἱστορικῆς γνώσης[13] καί φιλοσοφικῆς παιδείας.

Ἐλευθερία, εἰρήνη, δικαιοσύνη — πού στή δημοκρατική ἰδεολογία[14] ἐκφράζεται ὡς ἰσονομία καί ὡς τό «κατ᾽ ἀξίαν ἴσον»[15], εἶναι τά ἀντιστύλια τῆς συλλογικῆς ζωῆς. Ἡ διατήρησή τους ὅμως εἶναι δυσκολότερη ἀπό τήν κατάκτησή τους. Τήν ἀπόλυτη πράξη τῆς πραγμάτωσής τους διαδέχεται συχνά ἡ «ὕβρις» ἢ μιά διαβρωτική σχετικοποίηση, ὅπως τήν ἔνταση ἢ τήν ἀγρύπνια τῆς ἐπιθυμίας συχνά ἀκολουθεῖ ἡ ἀφρόντιστη κατοχή τοῦ ἀντικειμένου της[16]. Ὁ Κοραῆς, πού τό πρῶτο ἀπό τά ἀγαθά, τήν ἐλευθερία, τή

---

6. Πβ. *Προλεγ. Πολιτ.* 284 καί 285. Πβ. *Γράμμα στόν Π. Βλαστό*, ὅ.π.: «Ἔχομεν πολλούς ἡμισόφους, πολλούς σχολαστικούς, οἱ ὁποῖοι, ἂν ἐπιθυμῶσι νά γίνωσι δημαγωγοί καί δημοκόποι εἰς λαόν ἀκόμη ἀπαίδευτον, φοβοῦμαι...».

7. Βλ. ὅ.π. 166.

8. Ὅ.π. 165.

9. Ὅ.π. 168.

10. Πβ. *Πολιτ.* 321, ὑπ. 62.

11. Βλ. *Προλεγ. Πολιτ.* 293. Πβ. Ἀριστοτέλης, *Ἠθικά Νικομάχεια* Ε 1129b 28-30.

12. Δ. Θερειανός, *Ἀδαμάντιος Κοραῆς*, τ. ΙΙΙ, Τεργέστη 1890, 35.

13. Βλ. *Προλεγ. Πολιτ.* 281.

14. Βλ. Βαλέτας, *Κοραῆς* 279.

15. Πβ. Θουκυδίδης Β 37: «Κατά μέν τούς νόμους πρός τά ἴδια πᾶσι τό ἴσον, κατά δέ τήν ἀξίωσιν, ὡς ἕκαστος ἔν τῳ εὐδοκιμεῖ, οὐκ ἀπό μέρους πλέον εἰς τά κοινά ἢ ἀπ᾽ ἀρετῆς προτιμᾶται».

16. Πβ. Θερειανός, ὅ.π., ὑπ. 4 καί 5.

«λαχτάρησε μὲ τὸ πάθος τοῦ ὑπόδουλου» καὶ τὴ γνώρισε «σὲ ὅλη της τὴ δόξα, μὲ ἀκέρια τὴ δύναμή της, μέσα στὸ ἐπαναστατημένο Παρίσι», ἀλλὰ «πάλι εἶδε ἀκριβῶς μέσα στὸ ἐπαναστατημένο Παρίσι τὴν ὑπερβολή της»[17], ἔφτασε στὸ καθολικὸ αἴτημα τῆς ἐλευθερίας: τῆς ἐλευθερίας ὄχι μόνο ὡς ἐθνικῆς ἀνεξαρτησίας ἢ ἐλευθερίας τῶν λίγων, ἀλλὰ τῆς ἔλλογης καὶ ἔννομης. «Τί μᾶς ὠφελεῖ νὰ ἀποτινάξωμεν τὸν ἄνομον ζυγόν, ἂν δὲν φροντίσωμεν νὰ φυλαχθῶμεν ἀπὸ νέους ζυγοὺς χαλκευμένους ἀπὸ τὰς ἰδίας ἡμῶν ἀνομίας; μόνη τοιαύτη προφύλαξις νὰ ὑποταχθῶμεν ὅλοι ἐξ ἴσου εἰς ζυγὸν δικαίων νόμων»[18].

Σ' αὐτὴ τὴν ἀριστοτελικῆς ποιότητας στάση, ὅπου μόνο στὴν ἀρετὴ δὲν χωρᾶ τὸ «μᾶλλον καὶ τὸ ἧττον», ἔφτασε ὁ Κοραῆς τὴν πιὸ μεγάλη στιγμὴ τοῦ νέου ἑλληνισμοῦ συλλαμβάνοντας γι' αὐτὸ ὄχι μόνο τὴ σημασία τῶν ἀγαθῶν τῆς εἰρήνης καὶ τῆς ἐλευθερίας γιὰ τὸν πολιτισμό, ἀλλὰ καὶ τὴν ἀνάγκη τῆς κάθαρσής τους ἀπὸ τὶς ὑπερβολὲς ἢ τὶς ἐλλείψεις τῆς πραγμάτωσής τους. «Ὁ μὲν γὰρ πόλεμος», λέει χαρακτηριστικὰ ὁ Κοραῆς, ἐπαναλαμβάνοντας μιὰ ἐκτίμηση τῶν πολιτικῶν πραγμάτων ποὺ ἔχει γίνει ἀπὸ τὸν Ἀριστοτέλη[19], «ἀναγκάζει δικαίους εἶναι καὶ σωφρονεῖν· ἡ δὲ τῆς εὐτυχίας ἀπόλαυσις καὶ τὸ σχολάζειν μετ' εἰρήνης ὑβριστὰς ποιεῖ μᾶλλον»[20]. Καὶ ὅπως ὁ Σταγιρίτης ὑποστηρίζει τὴν ἀποφυγὴ τῆς ἀκρότητας, ὁ Νεοέλληνας σοφὸς ἐπισημαίνει τὸ μεγάλο ὑπονομευτὴ τῆς εἰρήνης, τὰ προσωπικὰ πάθη, ποὺ ἀνατρέπουν τὴν ἠθικὴ τάξη: τὴν «πολυκέφαλον ὕδραν τῆς τυραννίας τῶν ἰδίων μας παθῶν»[21], τὴν «σπουδαρχικὴν κενοδοξίαν», ποὺ «μᾶς κάμει ἀντὶ ἀδελφῶν ὑβριστάς», τὴν «κατάρατον φιλαρχίαν» ποὺ «γεννᾶ τὴν διχόνοιαν»[22]. Ὁ εἰρηνικὸς φιλοσοφικός του λόγος, λειτουργώντας ἔτσι ὅπως τὸ σωκρατικὸ δαιμόνιο, προτείνει «διόρθωσιν τῶν παθῶν»[23].

Τὰ θεωρητικὰ θεμέλια αὐτῆς τῆς φιλοσοφικῆς ἀνθρωπολογίας καὶ τῆς πολιτικῆς φιλοσοφίας ὑπάρχουν στὸν Πλάτωνα καὶ στὸν Ἀριστοτέλη.

Ὁ Πλάτων (*Νόμοι Γ'* 687c - 688) λέει: «Πάντων ἀνθρώπων ἐστὶ κοινὸν ἐπιθύμημα ἓν τι ... τὸ κατὰ τὴν τῆς αὐτοῦ ψυχῆς ἐπίταξιν τὰ γιγνόμενα γίγνεσθαι ... Οὐκοῦν ἐπείπερ βουλόμεθα πάντες τὸ τοιοῦτον ἀεί, παῖδες τε ὄντες καὶ ἄνδρες καὶ πρεσβῦται, τοῦτ' αὐτὸ καὶ εὐχόμεθ' ἀναγκαίως διὰ τέλους ... ἕπεσθαι πάντα τῇ ἑαυτοῦ βουλήσει ...». Καὶ στὴ συνέχεια (731d - 732) καταγ-

17. Κ. Δημαρᾶς, *Τὸ πολιτικὸ θέμα στὸν Κοραῆ*, Ἀθήνα 1963, 17.
18. Ὅ.π. 356.
19. Βλ. *Πολιτικῶν* Η 15 1334a 25-28.
20. Ὅ.π. 324, ὑπ. 109.
21. Ὅ.π. 313.
22. *Γράμμα* 10.1.1822.
23. Ὅ.π. 308.

γέλλει τὴ φιλαυτία ὡς τυφλότητα ἀπέναντι στὴ δικαιοσύνη: «Φίλος αὐτῷ πᾶς ἄνθρωπος φύσει τέ ἐστιν καὶ ὀρθῶς ἔχει τὸ δεῖν εἶναι τοιοῦτον. Τὸ δὲ τῇ ἀληθείᾳ γε πάντων ἁμαρτημάτων διὰ τὴν σφόδρα ἑαυτοῦ φιλίαν αἴτιον ἑκάστῳ γίγνεται ἑκάστοτε· τυφλοῦται γὰρ περὶ τὸ φιλούμενον ὁ φιλῶν, ὥστε τὰ δίκαια καὶ τὰ ἀγαθὰ καὶ τὰ καλὰ κακῶς κρίνει, τὸ αὐτοῦ πρὸ τοῦ ἀληθοῦς ἀεὶ τιμᾶν δεῖν ἡγούμενος»[24]. Καὶ ὁ Κοραῆς (*Προλεγόμενα στὰ Πολιτικὰ* τοῦ Ἀριστοτέλη) λέει: «Ἀπὸ τὰ διάφορα πάθη, ὅσα ἡ φύσις ἔβαλε εἰς τὰς ψυχάς μας, τὸ σφοδρότερον εἶναι ἡ φιλαρχία· ἤγουν καθεὶς ἐξ ἡμῶν ἐπιθυμεῖ, νὰ γίνωνται ὅλων τῶν ὁμοίων τῶν ἀνθρώπων αἱ πράξεις καθὼς αὐτὸς ὀρέγεται καὶ προστάσσει. Τοῦτο εἶναι τὸ κοινὸν ἐπιθύμημα εἰς πᾶσαν ἡλικίαν εἰς μικροὺς καὶ μεγάλους, εἰς πλουσίους καὶ πένητας».

Στὸν Ἀριστοτέλη[25] ἀναφέρεται ὁ ἴδιος ὁ Κοραῆς, ὅταν διακρίνει τὸ νόμιμο πάθος τῆς ἀγάπης γιὰ τὸν ἑαυτό μας, τὴν «φιλαυτίαν»[26], ἀπὸ τὸν ἐγωισμό, τὴν «περιφιλαυτίαν».

Η ΦΩΤΙΣΜΕΝΗ ΕΛΕΥΘΕΡΙΑ

α) Ἐλευθερία καὶ φρόνηση

Στὴν κοραϊκὴ πολιτικὴ σκέψη ἡ σχέση ἐλευθερίας - φρόνησης νοεῖται ὡς ἀλληλεξάρτηση καὶ ὡς ταυτότητα, ὅπως ἡ σχέση εἰρήνης - δικαιοσύνης: θυγατέρα τῆς πρώτης εἶναι γιὰ τὸν Κοραῆ ἡ δεύτερη, ἀλλὰ καὶ δύναμη ἀξιοποίησης τῆς εἰρήνης εἶναι ἡ δικαιοσύνη. Ἡ ἐλευθερία εἶναι πολιτικὴ πράξη, λύση ἀπὸ τὰ δεσμὰ τῆς τυραννίας, ἀλλὰ καὶ φρόνηση ποὺ ἐμποδίζει τὴν πτώση σὲ ἄλλα δεσμὰ - ἤθη[27]. Τὸ πολιτικὸ γεγονὸς γίνεται ἔτσι ἠθικὸ γεγονός. Ἡ πλατωνικὴ - ἀριστοτελικὴ ἀπόρριψη τῆς αὐθαιρεσίας ἀναβιώνει στὴν κοραϊκὴ σύλληψη τῆς ἐλευθερίας. «Ἡ ἐλευθερία ... εἶναι νὰ πράττῃ» κανεὶς ὄχι ὅ,τι θέλει ἀλλ' ὅ,τι συγχωροῦν οἱ νόμοι». Ὁ Ἀριστοτέλης μνημονεύεται

---

24. Πβ. Ἄννας Κελεσίδου, *Ἡ ἔννοια τῆς σωτηρίας στὴν πλατωνικὴ πολιτικὴ φιλοσοφία*, ἔκδ. Ἀκαδημίας Ἀθηνῶν 1982, 78-79.

25. «Τὸ δὲ φίλαυτον εἶναι ψέγεται δικαίως· οὐκ ἔστι δὲ τοῦτο φιλεῖν ἑαυτόν, ἀλλὰ τὸ μᾶλλον ἢ δεῖ φιλεῖν.

26. *Πολιτικὰ Προλεγόμενα* 294.

27. Πρὶν ὁρίσει τὴν ἐλευθερία ὁ Κοραῆς παρατηρεῖ τὸ θέμα στὴν πράξη: «Ἡ πλέον ἐπικίνδυνος στιγμὴ τοῦ δούλου εἶναι ἡ στιγμή, ὅταν συντρίβῃ τὰ δεσμά του καὶ ἐκπηδᾷ ἀγανακτισμένος ἀπὸ τὴν φυλακὴν τοῦ τυράννου» (*Προλεγ. Πολιτ.* 298). Τὸ ζήτημα εἶναι «μὴ ἡ δικαία ἀγανάκτησις μᾶς ταράξῃ τὴν φρόνησιν». Ἡ φρόνηση θὰ ἀπελευθερώσει ἀπὸ «τὰ ἄγρια τῶν τυράννων ἤθη».

ἀπὸ τὸν Κοραῆ στὰ *Προλεγόμενα στὰ Πολιτικὰ*[28] μὲ τὴν ἀναφορὰ στὴν ἐσωτερικὴ πολιτικὴ διχοστασία, στὴν ἄγνοια τοῦ οὐσιαστικοῦ περιεχόμενου τῆς ἐλευθερίας ἀπὸ τοὺς πολίτες· ὁ Πλάτων μνημονεύεται μὲ τὴν κριτικὴ τῆς δημαγωγικῆς ἐκμετάλλευσης τῆς ἐλευθερίας ἢ τῆς ἐλευθερίας στὴν «ἄκρατη» πραγμάτωσή της[29]. Χαρακτηριστικὸ τῆς ἰδιαίτερης γιὰ τὸν Κοραῆ σημασίας τῆς μετατροπῆς τοῦ θεωρητικοῦ πιστεύω σὲ πράξη θεωρῶ τὸν εἰλικρινὴ καὶ αὐθόρμητο τρόπο τῆς ἀναφορᾶς στὸ πλατωνικὸ χωρίο τῆς *Πολιτείας* 562e-563d, ὅπου ὁ Πλάτων παριστάνει δραματικὰ τὶς συνέπειες τῆς «ἄγαν» ἐλευθερίας φέρνοντας στὴ σκηνὴ τοῦ λόγου ἀλλεπάλληλα ἐπίπεδα ἀνεστραμμένης ἱεραρχίας: «πατέρα μὲν ἐθίζεσθαι παιδὶ ὅμοιον γίγνεσθαι καὶ φοβεῖσθαι τοὺς υἱεῖς καὶ μήτε αἰσχύνεσθαι μήτε δεδιέναι τοὺς γονέας ... μέτοικον δὲ ἀστῷ καὶ ἀστὸν μετοίκῳ ἐξισοῦσθαι ... διδάσκαλός τε ... φοιτητὰς φοβεῖται καὶ θωπεύει, φοιτηταί τε διδασκάλων ὀλιγωροῦσιν ... οἱ μὲν νέοι πρεσβυτέροις ἀπεικάζονται καὶ διαμιλλῶνται καὶ ἐν λόγοις καὶ ἐν ἔργοις, οἱ δὲ γέροντες ξυγκαθιέντες τοῖς νέοις εὐτραπελίαις τε καὶ χαριεντισμοῦ ἐμπίπλανται μιμούμενοι τοὺς νέους ... ἀτεχνῶς γὰρ αἵ τε κύνες κατὰ τὴν παροιμίαν οἷαί περ αἱ δέσποιναι, γίγνονταί τε δὴ καὶ ἵπποι καὶ ὄνοι πάνυ ἐλευθέρως καὶ σεμνῶς εἰθισμένοι πορεύεσθαι, κατὰ τὰς ὁδοὺς ἐμβάλλοντες τῷ ἀεὶ ἀπαντῶντι ἐὰν μὴ ἐξίστηται· καὶ τἆλλα πάντα οὕτω μεστὰ ἐλευθερίας γίγνεται».

Ὅ,τι λέει ὁ Πλάτων ὁ Κοραῆς τὸ διδάχθηκε καὶ ἀπὸ τὴν πείρα: «Εἰς τὸν καιρὸν τοῦ Ροβεσπιέρου καὶ τῶν ἄλλων κακῶν κεραστῶν τῆς ἐλευθερίας δημαγωγῶν, οἱ ἀμαξάριοι, μεστοὶ καὶ μεθυσμένοι καὶ αὐτοὶ ἀπὸ τὴν ἐλευθερίαν (ὡς λέγει ὁ Πλάτων) δὲν ἐφρόντιζον οὔτε τῶν ἀλόγων τὴν ἐλευθερίαν νὰ κολάσωσιν...»[30].

β) Πεῖρα καὶ ἀρετή

Στὰ *Πολιτικὰ* (1310a 14-16) ὁ Ἀριστοτέλης νοηματοδοτεῖ τὴν πολιτειακὴ σωτηρία ὄχι μόνο μὲ τὴν ἰδέα τῆς διάσωσης τοῦ πολιτεύματος, ἀλλὰ καὶ μὲ τὴν ἰδέα τοῦ «βελτίονος ἤθους»[31] καὶ τῆς παιδείας τῶν πολιτῶν: «Πρὸς τὸ διαμένειν τὰς πολιτείας, οὗ νῦν ὀλιγωροῦσι πάντες, τὸ παιδεύεσθαι πρὸς τὰς πολιτείας. ὄφελος γὰρ οὐδὲν τῶν ὠφελιμωτάτων νόμων καὶ συνδεδοξασμέ-

28. Ὑπ. 64.

29. Βλ. Ἄννας Κελεσίδου, *Ἡ ἔννοια τῆς σωτηρίας στὴν πλατωνικὴ πολιτικὴ φιλοσοφία*, 56 κ.μ.

30. Ὅ.π. 322, ὑπ. 67.

31. «Τὸ γὰρ ἦθος πολιτείας ἑκάστης τὸ οἰκεῖον φυλάττειν εἴωθε τὴν πολιτείαν καὶ καθίστησαν ἐξ ἀρχῆς ... ἀεὶ δὲ τὸ βελτίον ἦθος».

νων ὑπὸ πάντων τῶν πολιτευομένων, εἰ μὴ ἔσονται εἰθισμένοι καὶ πεπαιδευμένοι ἐν τῇ πολιτείᾳ». Ὁ Ἀδαμάντιος Κοραῆς, στὴν ἴδια γραμμή, ὑποστηρίζει ὅτι αὐτοὶ ποὺ θὰ ὑπηρετήσουν τὴν πολιτεία πρέπει νὰ εἶναι ξεχωριστοὶ ἀπὸ τοὺς ἄλλους, φυσικὰ προικισμένοι μὲ χρηστὴ ἀνατροφή, μὲ εἰδικὴ κατάρτιση στὴν ἐπιστήμη τους, μὲ πεῖρα καὶ ἀρετή, ποὺ δείγματά της νὰ ἔχουν δώσει στὴν ἰδιωτική τους ζωή[32]. «Ὅ,τι μάλιστα βλάπτει τὰς πολιτείας εἶναι ἡ κακὴ ἐκλογὴ τῶν πολιτῶν εἰς τὰ πολιτικὰ ἐπαγγέλματα. Ὅταν αὐτὰ δίδωνται εἰς ἀνθρώπους, οἱ ὁποῖοι δὲν ἔχουν τὴν ἀναγκαίαν πεῖραν καὶ φρόνησιν νὰ ἐνεργήσωσι, τὸ πολίτευμα βαδίζει εἰς τὴν φθοράν του»[33].

«Ἡμεῖς», λέει πάλι ὁ Κοραῆς, ἐπαναλαμβάνοντας τὴν πλατωνικὴ καὶ ἀριστοτελικὴ ἰδέα τῆς κατ᾽ ἀναλογίαν ἰσότητας καὶ καταγγέλλοντας μιὰ ἀπὸ τὶς συνηθισμένες ἀρρώστιες τῆς εἰρήνης, τὴν προσωποληψία, «καὶ ἂν ἤμεθα ποτὲ ἄνισοι, μᾶς ἐξίσωσεν ὅλους ὁ τυραννικὸς ζυγός» (ἀφήνω νὰ θυμηθεῖ ὁ καθένας μας μιὰ ἀνάλογη τῆς πρόσφατης πολιτικῆς μας ζωῆς ἐμπειρία) «καὶ ἐλευθερωμένοι ἀπ᾽ αὐτόν, ἄλλην ἀνισότητα δὲν πρέπει νὰ γνωρίζωμεν εἰς τὸ ἑξῆς παρὰ τὴν ἐκ τῆς ἀρετῆς καὶ παιδείας νόμιμον ἀνισότητα, κατὰ τὴν ὁποίαν ἐκλέγονται εἰς τὰ πολιτικὰ ἐπαγγέλματα οἱ ἐνάρετοι καὶ ἔμπειροι νὰ ἐνεργήσωσι τὸ ἐπάγγελμα ... Ἔξω ταύτης τῆς ἀνισότητος, καὶ οἱ ἐκλεγόμενοι καὶ οἱ παραβλεπόμενοι μένουν ἴσοι πολῖται, ὅταν κυβερνῶνται ἀπὸ τοὺς αὐτοὺς νόμους χωρὶς προσωποληψίαν»[34].

γ) Εὐδαιμονία καὶ κοινότητα, κακοδαιμονία καὶ ἀμετρία

Τὸ πρόβλημα τῆς εἰρήνης καὶ τῆς ἐλευθερίας συνδέεται στὸν Κοραῆ μὲ τὴν εὐδαιμονία καὶ τὴν ἰσόνομη κατανομὴ ἡδονῶν - κόπων, ζημιῶν καὶ κερδῶν: «Οὔτε οἰκογένεια ... εὐδαιμονεῖ ... ἂν αἱ ζημίαι καὶ τὰ κέρδη δὲν μοιράζωνται μὲ ἀνάλογον ἰσονομίαν εἰς ὅλους τοὺς κοινωνούς»[35]. Ἡ σολώνεια ἀρχὴ τοῦ μέτρου καὶ ἡ ἀριστοτελικὴ θεώρηση τῆς ἀρετῆς ἀναβιώνουν στὴν κοραϊκὴ ρεαλιστικὴ σύλληψη τοῦ κοινωνικοῦ κακοῦ ὡς ἀποτελέσματος τῆς ἀμετρίας. Ὁ Κοραῆς ἐνοχοποιεῖ τὴν ἀκρασία καὶ τὸ σφετερισμὸ τῶν ἡδονῶν ὡς αἴτια φιλονικιῶν, διχόνοιας, πολέμων «εἰς ἕνα λόγον τὴν κακοδαι-

---

32. Βλ. Χατζηστεφάνου, *Ἡ φιλοσοφία τοῦ Ἀριστοτέλη στὸ ἔργο τοῦ Κοραῆ*, 439. Βλ. καὶ Κοραῆς, *Ἅπαντα*, ἔκδ. Βαλέτα 300, 301, 304, 314-315.

33. *Προλεγόμενα* 314.

34. 303.

35. 297.

μονίαν, καὶ τέλος τὴν διάλυσιν καὶ φθορὰν εἰς ὅλας τῶν ἀνθρώπων τὰς κοινωνίας»[36].

Ἔτσι, ἀφοῦ ἀναφέρεται —ὅπως ἔχει κάνει ἤδη ὁ Ἀριστοτέλης— στὴ φυσικὴ ἐπιθυμία τῆς εὐδαιμονίας στὸν ἄνθρωπο, ὁ Κοραῆς δείχνει τὶς συνέπειες τῆς ἀμετρίας στὴν ὁμάδα, καὶ στὴ συνέχεια στὴ μεγάλη οἰκογένεια, τὴν πολιτικὴ ποὺ ὑπακούει στοὺς ἴδιους νόμους, ὅταν εὐτυχεῖ ἢ δυστυχεῖ. Ὑποστηρίζεται ἐδῶ ἡ μεγάλη πλατωνικὴ ἰδέα τῆς σωτηριακῆς ἑνότητας[37] καὶ δείχνεται ἡ ὀλέθρια γιὰ τὴν πολιτειακὴ ζωὴ ἐπίδραση τῆς ἀντικατάστασής της ἀπὸ τὴν ἰδιοτέλεια. «Καθόσον ἕκαστος ἀπὸ τοὺς κοινωνοὺς ἀποβλέπει εἰς τὸ κοινὸν ὅλων τῶν συγκοινωνῶν, καὶ ὄχι μόνον αὐτοῦ τὸ ἴδιον συμφέρον»[38]. Τὸ «παράδειγμα» δίνεται ἀπὸ τὴ σύγχρονη γιὰ τὸν Κοραῆ ἱστορικὴ πραγματικότητα: ἡ «παροῦσα ταραχή, ἡ μέλλουσα ἀπώλεια τῆς ἀνισονόμου καὶ ἀκοινωνήτου τυραννίας τῶν Τούρκων»[39]. «Εἰς αὐτοὺς καὶ αἱ κατὰ μέρος κοινωνίαι κυβερνῶνται ἀνόμως, καὶ ἡ πολιτική των κυβέρνησις εἶναι ληστῶν καὶ ὄχι πολιτῶν κοινωνία».

Ὅπως ἤδη ὁ Θουκυδίδης ἔχει προσδιορίσει ὡς «πρόφασιν» τοῦ πολέμου τὴν ὑπερβολὴ τῆς δύναμης, μὲ τὸ ρεαλισμὸ δηλαδὴ μιᾶς ἰατρικῆς διείσδυσης στὴν παθολογία, ὁ Κοραῆς βρίσκει ἀντικειμενικὰ τὴ νομοτελειακὴ σχέση ταραχῆς καὶ ἀνισόνομης τυραννίας. Δὲν ἐπιχείρησα τυχαῖα τὸν παραλληλισμό: ὁ Νεοέλληνας σοφὸς ἐπαναλαμβάνει τὴν ἰδέα τῆς φυσικῆς ὁμοιότητας τῶν ἀνθρώπων καθὼς ἀναφέρεται στοὺς πολίτες, ὅπως ὁ θεμελιωτὴς τῆς ἐπιστημονικῆς ἱστοριογραφίας δέχεται ὅτι ἡ ἀνθρώπινη φύση παραμένει ἡ ἴδια. Ὁ Κοραῆς ὅμως, ἐπηρεασμένος καὶ ἀπὸ τὸν Ἀριστοτέλη σκέπτεται ἠθικά, συνδέει τὸ πρόβλημα μὲ τὴν ἀρετὴ ὡς δικαιοσύνη, τὴν ὁποία ταυτίζει μὲ τὴν ἀγάπη καὶ φροντίδα τοῦ κοινοῦ συμφέροντος. Ἡ δικαιοσύνη ὁρίζεται ἀρχικὰ ὡς ταυτόσημη μὲ τὴν ἰσόνομη κοινωνία κόπων καὶ ἡδονῶν: «Ἡ δικαιοσύνη τί ἄλλο παρὰ διάθεσις εὐνοϊκὴ τῆς ψυχῆς, κατὰ τὴν ὁποίαν ὁ πολίτης, συλλογιζόμενος ὅτι ὅλοι του οἱ συμπολῖται, ὄντες ὅμοιοι τὴν φύσιν ἄνθρωποι ... τὸ αὐτὸ δίκαιον ἔχουν νὰ ἀπολαύωσιν ἀναλόγως τὰ ἀγαθά»[40]. Ἡ ἰδέα κορυφώνεται στὴ σχέση δικαιοσύνης - ἀρετῆς, μὲ ἀναφορὰ στὸν Ἀριστοτέλη, ὅπου ἡ δικαιοσύνη εἶναι ὄχι «ἕξις», ἀλλ' ἐνέργεια πολιτική. «Ἐκ δὲ τούτου», συμπεραίνει ὁ Κοραῆς, «χωρὶς τὴν ἀρετὴν εἶναι τῶν ἀδυνάτων νὰ εὐδαιμονήσῃ πόλις ἢ πολίτης»[41].

---

36. Ὅ.π.
37. Βλ. Ἄννας Κελεσίδου, *Ἡ ἔννοια τῆς σωτηρίας στὴν πλατωνικὴ πολιτικὴ φιλοσοφία*. 61 κ.μ.
38. Ὅ.π. 297. Πβ. 304.
39. Ὅ.π.
40. Ὅ.π., 297.
41. Ὅ.π.

Η ΠΑΘΟΛΟΓΙΑ ΤΗΣ ΕΙΡΗΝΗΣ: Η ΑΔΙΚΙΑ ΤΗΣ ΥΠΕΡΒΟΛΗΣ ΚΑΙ Η ΤΡΑΓΩΔΙΑ ΤΟΥ ΔΙΚΑΙΟΥ

Οἱ τρεῖς σημαντικὲς ἀρρώστιες τῆς εἰρήνης ἑστιάζονται στὸν Κοραῆ στὴν ἰδέα τῆς ἀδικίας ὡς παρεκτροπῆς ἀπὸ τὴ μεσότητα, καὶ μὲ τὴν ἰδέα αὐτὴ τῆς ὑπερβολῆς σχετίζονται μεταξύ τους· οἱ ἀρρώστιες αὐτὲς εἶναι ἡ πλεονεξία, τὸ ὀλιγαρχικὸ αἴσθημα στὸ χῶρο τῆς παιδείας, ἡ φιλαρχία.

Ἡ πρώτη, ποὺ ἀνήκει στὸ ἐπίπεδο τῆς οἰκονομίας, πηγή της ἔχει τὸν πλοῦτο καὶ θεραπεία της, ὅπως εἴδαμε, τὴν «ἀνάλογον μοιρασίαν»[42]. Ἐδῶ πάλι ὁ Κοραῆς βρίσκεται στὴ γραμμὴ τοῦ Ἀριστοτέλη, ἀφοῦ ἐνστερνίζεται μιὰ βασικὴ ἀρχὴ τῆς ἀριστοτελικῆς πολιτικῆς σκέψης, σύμφωνα μὲ τὴν ὁποία ἡ ὀλιγωρία, «τὸ παρορᾶν τὸ μικρόν»[42], εἶναι αἴτιο ἀρνητικῆς μεταβολῆς τῆς πολιτείας καὶ «ἄνευ στάσεως». «Καὶ κανείς», λέει ὁ Κοραῆς, νὰ «μὴ πλουτίζεται ἀδίκως, μηδὲ νὰ μεταχειρίζεται τὸν δίκαιον πλοῦτον εἰς ἄλλο παρὰ εἰς τὴν κοινὴν ὠφέλειαν τῆς πατρίδος. Καὶ τὰ δύο δυνάμεθα νὰ κατορθώσωμεν, ἂν προσέχωμεν ἐξ ἀρχῆς εἰς τὰ μικρὰ φαινόμενα κακά, τῶν ὁποίων ἡ ἀμέλεια φέρει ἔπειτα τὰς μεγάλας τῶν ἐθνῶν δυστυχίας».

Ἡ πλεονεξία ἔχει καὶ μιὰ ἄλλη ὄψη: ἐδῶ, ἡ ἀνθρωπολογικὴ καὶ πολιτικὴ σκέψη τοῦ Κοραῆ δείχνεται ἐπικεντρισμένη στὴν ἰδέα τοῦ συγκρουσιακοῦ χαρακτήρα τῆς συμβίωσης. Τὴν ἀπόδειξη τῆς θέσης αὐτῆς δίνει στὸν Κοραῆ ἡ ἱστορία, ἀπὸ τὴν ὁποία ἀντλώντας ἔχει καταλήξει στὴν ἴδια ἰδέα καὶ ὁ Ἀριστοτέλης: «ἀεὶ γάρ,» λέει ὁ Σταγιρίτης, «ζητοῦσιν τὸ ἴσον καὶ τὸ δίκαιον οἱ ἥττους, οἱ δὲ κρατοῦντες οὐδὲν φροντίζουσιν». «Ἀποκλειόμενοι», ὑποστηρίζει ὁ Κοραῆς, «διὰ τὴν πλεονεξίαν τῶν δυνατῶν καὶ πλουσίων ἀπὸ τὰ καλὰ τῆς πολιτείας, ἐρεθιζόμενοι καθημέραν ἀπὸ τὴν ὑπεροψίαν αὐτῶν, καὶ βαρυνόμενοι ὄχι πλέον ἀπὸ νόμους, ἀλλ' ἀπὸ δυνατῶν προνόμια, στασιάζουν διὰ τὴν ἄδικον ἀνισότητα ταύτην..., καὶ διὰ τὸν φόβον μὴ ζευχθῶσι πάλιν εἰς αὐτόν, γίνονται καὶ αὐτοὶ πλεονέκται καὶ τύραννοι τῶν δυνατῶν». «Τοιοῦτοι», συνεχίζει ὁ Κοραῆς, εἶναι οἱ φαρμακεροὶ καρποὶ τῆς πλεονεξίας· ἀφοῦ μίαν φορὰν πλεονεκτήσῃ τὸ ἓν ἢ τὸ ἄλλον μέρος τῶν πολιτῶν, ἀφανίζεται ἀπὸ τὰς ψυχὰς ὅλων ἡ ἔννοια τῆς ἀληθινῆς ἰσότητος, καὶ ἡ δύναμις νὰ ὑποταχθῶσι πλέον εἰς αὐτήν»[43]. Ἡ Κοραϊκὴ ἀντιμετώπιση τῆς

---

42. Βλ. Α. Κελεσίδου, *Διασυνδέσεις τῆς ἑνότητας «πολιτεία - σωτηρία» στὴν ἀριστοτελικὴ πολιτικὴ σκέψη*, Ἐπιστ. Ἐπετ. Παντείου Α.Σ.Π.Ε., Ἀθήνα 1981, 161. Ὁ Κ. μνημονεύει (322, 84) τὸν Ἀριστοτέλη: «ἐν ἀρχῇ γὰρ γίνεται τὸ ἁμάρτημα, ἡ δ' ἀρχὴ λέγεται ἥμισυ εἶναι παντός, ὥστε καὶ τὸ ἐν αὐτῇ μικρὸν ἁμάρτημα ἀνάλογόν ἐστι πρὸς τὰ ἐν ἄλλοις μέρεσιν» (1303b 28).

43. *Προλεγ. Πολιτ.*, 294.

πλεονεξίας ἔχει μιὰ δραματικὴ ἐπικαιρότητα, ὅταν συνδέεται εἰδικὰ μὲ τὴν πολιτισμικὴ πρόοδο[43α].

Ἡ ἄλλη παραβίαση τῆς δικαιοσύνης ἀφορᾶ τὸν πνευματικὸ τομέα καὶ ἔχει γενεσιουργὸ αἰτία τὸν περιορισμὸ τῆς γνώσης στοὺς λίγους[44]. Ἀπ' αὐτὴν τὴν ἀδικία ἀναβλασταίνουν οἱ «σοφολογιώτατοι σχολαστικοί». «Καθὼς ὁ πλοῦτος, παρόμοια ὁ φωτισμὸς τῆς διανοίας τότε μόνον ὠφελεῖ τὴν πολιτείαν, ὅταν διασπείρεται ἀναλόγως εἰς ὅλους τοὺς πολίτας»[45]. Ὅπως ὁ Πλάτων καὶ ὁ Ἀριστοτέλης, ὁ Κοραῆς, ποὺ μνημονεύει ἄλλωστε στὸ σημεῖο αὐτὸ τὸν Σταγιρίτη[46], δὲν πιστεύει ὅτι ἡ πολιτικὴ ἢ οἱ νόμοι μόνο ἔχουν τὴ δύναμη νὰ πλάσσουν ἀνθρώπους, νὰ ἡμερώσουν τὰ ἤθη: «οἱ νόμοι τὰ δεσμεύουν πρὸς καιρόν, ἀλλὰ δὲν ἰσχύουν νὰ τὰ ἡμερώσωσιν, ἂν δὲν προσλάβωσι σύμμαχον τὴν χρηστὴν ἀνατροφὴν τῶν νέων καὶ τὸν φωτισμὸν ὅλων χωρὶς ἐξαίρεσιν τῶν πολιτῶν, ἀνάλογον μὲ τοῦ καθενὸς τὴν τάξιν καὶ τὸ ἐπιτήδευμα»[47].

Τὴ φιλαρχία - σπουδαρχία καταδικάζει ὁ Κοραῆς θεωρώντας την ἐχθρὸ τῆς ἐλευθερίας. «Ἂν ἀληθῶς ἀγαπᾶτε τὴν ἐλευθερίαν, πρέπει νὰ φεύγετε τὴν σπουδαρχίαν. Εὐθὺς ἀφοῦ τολμήσωσιν οἱ πλούσιοι ν' ἀγοράζωσι ψήφους, δωροδοκοῦντες ἢ κολακεύοντες τοὺς πένητας, γίνονται δοῦλοι τῶν πενήτων, τόσον πλειοτέρας καταφρονήσεως ἄξιοι, ὅσον ἀδικοῦν καὶ τοὺς πένητας, φθείροντες τὰ ἤθη των, καὶ τοὺς ἄλλους συμπολίτας, μὴ συγχωροῦντες εἰς αὐτοὺς τὴν ἐλευθερίαν νὰ ἐκλέγωσι τοὺς ἀξίους»[48].

Τὴν τρίτη μορφὴ καπηλείας τῆς ἐλευθερίας καὶ τῆς εἰρήνης, τὴ φιλαρχία, ἐπαληθεύει γιὰ τὸν Κοραῆ ἡ σύγχρονή του πολιτικὴ πραγματικότητα: «Ἡ χρείαν ἔχουσα θεραπείας ἀρρωστία εἶναι ἐκεῖ ὅπου οἱ περιβόητοι τὴν πλεονεξίαν καὶ πρὸ τῆς παρούσης μεταβολῆς Κοτζαμπασίδαι, φαίνεται, κατὰ τὰ θρυλούμενα, ὅτι μεταχειρίζονται τὴν ἐλευθερίαν ὡς ὄργανον τῆς φιλαρχίας των»[49].

Ἡ ἀρρώστια τῆς εἰρήνης, ποὺ δὲν ἀναφέρει ἄμεσα ὁ Κοραῆς, ἀλλὰ συνάγεται ἔμμεσα ἀπὸ τὴν κριτική του γιὰ τὴ φιλαυτία - φιλαρχία καὶ ὅλη

43α. Ὅ.π. 300-301.

44. 306: «Ἀπὸ τὸν περιορισμὸν πάλιν τῆς σοφίας εἰς πολλὰ μικρὸν ἀριθμὸν πολιτῶν ἀναβλαστάνουν οἱ σοφολογιώτατοι σχολαστικοί, οἱ ὁποῖοι ἐμποδίζουν τὸν φωτισμὸν τοῦ κοινοῦ λαοῦ, διὰ τὸν φόβον μὴ τοὺς καταφρονήσει ὁ κοινὸς λαός, καὶ διὰ τὴν ἐλπίδα ὅτι τοὺς χυδαίους θέλουν εὑρεῖν βοηθούς, ἐὰν τοὺς ἔλθῃ ὄρεξις νὰ θεραπεύσωσι τὰ πάθη των». Πβ. τὴ σύνδεση ἀργίας - ἀπαιδευσίας (φθαρτικῶν δυνάμεων γιὰ τὰ ἤθη) 315.

45. Ὅ.π.

46. Γιὰ τὸν Πλάτωνα βλ. π.χ. 284, 285, 288, 290, 293. Γιὰ τὸν Ἀριστοτέλη βλ. 294.

47. Ὅ.π.

48. *Προλεγόμενα*, 315.

49. Βλ. Θερειανός, ὅ.π. τ. 3, 8.

τὴ θεωρία του γιὰ τὴ δικαιοσύνη, εἶναι ἡ ἀνίατη ἀρρώστια τῆς μισαλλοδοξίας τὴν ὁποία μαρτυροῦν ἡ ἱστορικὴ ζωὴ (κοινωνικὴ καὶ πολιτική) καὶ ἡ φιλοσοφία. Πρόκειται γιὰ τὴν τραγωδία τοῦ δίκαιου, δεῖγμα τῆς τραγικότητας τῆς ἱστορίας καὶ τοῦ πολιτισμοῦ. Μοναδική, στὴ δραματικότητά της, εἶναι στὸ σημεῖο αὐτὸ ἡ πλατωνικὴ ἀναφορά. «Σ' ἕνα κράτος διεφθαρμένο, ὅπου «οὐδὲν ὑγιὲς» (*Πολιτεία* 496e) οἱ ἐπιεικέστατοι ὑποφέρουν: «χαλεπὸν τὸ πάθος τῶν ἐπιεικεστάτων» (488a). Ἐνῶ ἡ δικαιοσύνη σώζει τὴν πολιτεία, στὴν πολιτεία τῆς ἀδικίας ὁ δίκαιος σταυρώνεται γιὰ τὴ δικαιοσύνη του. Τὸ τίμημα τῆς ἄρνησης νὰ θέλει νὰ φαίνεται δίκαιος —καὶ τῆς θέλησης νὰ εἶναι— εἶναι τὰ βασανιστήρια»[50]. «...οὕτω διακείμενος ὁ δίκαιος μαστιγώσεται, στρεβλώσεται, δεδήσεται, ἐκκαυθήσεται τὼφθαλμώ, τελευτῶν πάντα κακὰ παθὼν ἀνασχινδυλευθήσεται καὶ γνώσεται ὅτι οὐκ εἶναι δίκαιον, ἀλλὰ δοκεῖν δεῖ ἐθέλειν» (*Πολιτεία* 361e).

Ὁ Κοραῆς δέχθηκε ὁ ἴδιος τὰ βέλη τῆς μισαλλοδοξίας. «Ἔχων, γράφει ὁ Λουκᾶς Σακελλαρίδης[51], «τοιαύτην παιδείαν, τοιαύτην δόξαν καὶ ἀρετὴν δὲν διέφυγε τὸν φθόνον καὶ τὰς κατηγορίας τινῶν συγχρόνων του· ἀφοῦ ἀπέθανεν ὅμως καὶ αὐτοὶ οἱ πλέον ἄσπονδοι ἐχθροὶ δὲν ἔλειψαν νὰ τιμήσωσι τὴν μνήμην του μὲ εὐφημίας καὶ ἐγκώμια, τὰ ὁποῖα ἀποκαθιστάνουν λαμπροτέραν τὴν δόξαν τοῦ Κοραῆ· διότι μαρτυροῦν τρανῶς ὅτι καὶ κατὰ τοῦτο ἐμέθεξε τῆς τύχης τῶν μεγάλων ἀνδρῶν, οἵτινες ζῶντες κατατρέχονται, περιφρονοῦνται, διώκονται, καὶ ἀποθανόντες τιμῶνται». Ἀλλοίμονο στὴ ζωὴ ποὺ χρειάζεται τὸ θάνατο γιὰ νὰ δικαιωθεῖ: ἢ ἀλλοίμονο στὴν εἰρήνη ποὺ χρειάζεται τὸν πόλεμο γιὰ νὰ γιατρευτεῖ ἀπὸ τὴν παθολογία της.

---

50. Α. Κελεσίδου, *Ἡ ἔννοια τῆς σωτηρίας*, 40.

51. Στὸ λόγο ποὺ ἐκφώνησε τὸν Αὔγουστο τοῦ 1836 στὴν Ἑρμούπολη τῆς Σύρου σὲ μιὰ προσπάθεια «νὰ περιφρουρηθεῖ ἡ φήμη ἀπὸ κάθε παρερμηνεία καὶ συκοφαντία καὶ νὰ συντηρηθεῖ ἡ ἀγαθὴ μνήμη τοῦ μεγάλου Χιώτη», Στ. Φασουλάκης, *Κοραῆ, Ἐγκώμιον, Εἰσαγωγή, σχόλια, εὑρετήριο*, β΄ ἔκδοση, Ἑλλ. Κουλτούρα, Ἀθήνα 1983, 13.

ΘΕΟΧΑΡΗΣ ΚΕΣΣΙΔΗΣ, Τσάλκα, ΕΣΣΔ

Η ΑΡΧΑΙΟΤΗΤΑ ΚΑΙ Η ΣΥΓΧΡΟΝΗ ΕΠΟΧΗ*

Ἡ Γ΄ ἐπιστημονικὴ συνδιάσκεψη ὅλων τῶν Ἑλλήνων γιὰ τὰ προβλήματα τῆς ἀρχαίας ἑλληνικῆς φιλοσοφίας (*Ἀριστοτέλεια ἀναγνώσματα*) δὲν εἶναι μόνο ἔκφραση ἐκτίμησης καὶ σεβασμοῦ ἀπέναντι στοὺς ἀρχαίους Ἕλληνες στοχαστές, ἀλλὰ καὶ ἕνα εἶδος διαλόγου μ' αὐτούς. Ἐκτὸς ἀπὸ τὸ ἱστορικὸ ἐνδιαφέρον ποὺ παρουσιάζει ἡ μελέτη τῶν προβλημάτων ποὺ ἀπασχολοῦσαν τοὺς φιλοσόφους τῆς ἀρχαιότητας, ἡ ἀνάγκη τοῦ διαλόγου ὑπαγορεύεται καὶ ἀπὸ πολλοὺς ἄλλους λόγους. Ἀρκεῖ νὰ ποῦμε ὅτι χωρὶς τὴ βαθιὰ ἀφομοίωση τῆς ἱστορίας τῆς φιλοσοφικῆς σκέψης, ἰδιαίτερα τῆς ἀρχαιοελληνικῆς, ὅπου στὴν ἀρχική τους μορφὴ περιέχονται ὅλα τὰ μεταγενέστερα φιλοσοφικὰ ρεύματα, εἶναι ἀδύνατο νὰ ὑπάρξει καλλιεργημένη σκέψη καὶ βαθιὰ κατανόηση τῶν προβλημάτων τῆς σύγχρονης φιλοσοφίας.

Σ' αὐτὸ τὸ σημεῖο ἐμφανίζεται τοῦτο τὸ ἐρώτημα: Πῶς μπορεῖ τὸ παρελθὸν καί, πολὺ περισσότερο, ἡ ἀπὸ πολλοῦ περασμένη ἀρχαιότητα, ποὺ βυθίστηκε στὴν ἀνυπαρξία, νὰ ἀσκεῖ κάποια, ἔστω καὶ ἐλάχιστα αἰσθητή, ἐπίδραση στὰ σημερινὰ πράγματα καὶ στὸ μέλλον ποὺ μποροῦμε νὰ ἀγκαλιάσουμε μὲ τὸ βλέμα μας, μιὰ καὶ «τὸ παρελθὸν» εἶναι κάτι ποὺ ὑπῆρξε, ἀλλὰ δὲν ὑπάρχει πιά; Ἤ, ἂν θέλουμε νὰ χρησιμοποιήσουμε τὴ φιλοσοφικὴ ὁρολογία, μπορεῖ ἄραγε ἡ ἀνυπαρξία νὰ ἐπιδρᾶ στὴν ὕπαρξη, αὐτὸ ποὺ δὲν ὑπάρχει σ' αὐτὸ ποὺ ὑπάρχει;

Μιλῶντας γενικά, τὴν ἀπάντηση σ' αὐτὸ τὸ ἐρώτημα καὶ εἰδικότερα στὸ πρόβλημα τοῦ συσχετισμοῦ ἀνάμεσα στὰ δύο ἀντίθετα —τὴν ὕπαρξη

---

* Στὴν πόλη Τσάλκα, κέντρο τῆς περιοχῆς μὲ ἑλληνικὸ πληθυσμὸ τῆς ΣΣΔ Γεωργίας, τὸ Σεπτέμβρη τοῦ 1984 πραγματοποιήθηκε ἡ Γ΄ ἐπιστημονικὴ συνδιάσκεψη γιὰ τὰ προβλήματα τῆς ἀρχαίας ἑλληνικῆς φιλοσοφίας (*Ἀριστοτελικὰ ἀναγνώσματα*). Στὶς ἐργασίες της πῆραν μέρος 65 φιλόσοφοι καὶ ἐπιστήμονες ἀπὸ διάφορες Δημοκρατίες καὶ πόλεις τῆς Σοβιετικῆς Ἕνωσης. Πρωτεργάτης, ὀργανωτὴς καὶ δραστήριος μέτοχος σὲ κάθε τέτοια συνδιάσκεψη εἶναι ὁ καθηγητὴς Θ. Κεσσίδης, ἐπιστήμονας τοῦ Ἰνστιτούτου Φιλοσοφίας τῆς Ἀκαδημίας Ἐπιστημῶν τῆς ΕΣΣΔ, ὁ ὁποῖος κατάγεται ἀπὸ τὸ χωριὸ Σάντα τῆς περιοχῆς τῆς Τσάλκας. Τὸ ἄρθρο αὐτὸ εἶναι εἰσήγηση τοῦ Θ. Κεσσίδη ποὺ παρουσιάστηκε στὴ Συνδιάσκεψη.

καὶ τὴν ἀνυπαρξία — μπορεῖ νὰ τὴ βρεῖ κανεὶς στὴ διδασκαλία τοῦ Ἡράκλειτου τοῦ Ἐφέσιου. Ἂς σημειώσουμε στὴν ἀρχὴ ὅτι ὁ Ἡράκλειτος ἦταν ὁ πρῶτος ποὺ πρόσεξε τὴ διαλεκτικὴ (ἀντιφατική) φύση τοῦ χρόνου καὶ τῆς ἴδιας τῆς πραγματικότητας. Ἡ διαλεκτικὴ τοῦ χρόνου συνίσταται στὴν ταυτόχρονη παρουσία καὶ ἀπουσία τοῦ παρελθόντος μέσα στὸ παρόν. Συγκρίνοντας τὴ ροὴ τοῦ χρόνου μὲ τὸ ἀεικίνητο νερὸ τοῦ ποταμοῦ, ὁ Ἡράκλειτος ἔλεγε ὅτι «μέσα στὸν ἴδιο πάντα ποταμὸ μπαίνουμε καὶ δὲν μπαίνουμε». Μποροῦμε νὰ ὑποθέσουμε ὅτι ὁ ἀρχαῖος φιλόσοφος, ποὺ διατύπωσε αὐτὴ τὴ παράδοξη κρίση, ἀποροῦσε γιὰ τὴ φύση τοῦ χρόνου, ἰδιαίτερα τοῦ παρόντος.

Δὲν ὑπάρχει, θὰ νόμιζε κανείς, τίποτε πιὸ ἐξόφθαλμο καὶ προσιτὸ ἀπὸ τὸ παρόν, ποὺ τὸ ἐκφράζουμε μὲ τὴν ἔννοια τοῦ «τώρα». Οὔτε μᾶς φαίνεται παράδοξη ἡ κρίση, σύμφωνα μὲ τὴν ὁποία τὸ κάθε «τώρα» εἶναι, ταυτόχρονα, τέλος τοῦ παρελθόντος καὶ ἀρχὴ τοῦ μέλλοντος, δηλαδὴ εἶναι κάτι τὸ συνεχές, ἀλλὰ συγχρόνως εἶναι καὶ κάποιο ὅριο ἀνάμεσα στὸ παρελθὸν καὶ τὸ μέλλον. Ἀπὸ δῶ καὶ πέρα ὅμως, συναντᾶμε σοβαρὲς δυσκολίες. Γιατὶ αὐτὸ τὸ ὅριο εἶναι ἄπιαστο! Τὸ κάθε «τώρα», μόλις ἐμφανιστεῖ, χάνεται τὴν ἴδια στιγμὴ στὸ παρελθόν, γίνεται «μὴ τώρα». Τὸ μέλλον πλησιάζοντας γίνεται παρόν. Ἀλλὰ ἡ ἐμφάνιση τοῦ παρόντος εἶναι ταυτόχρονα ἡ ἀποχώρησή του στὸ παρελθόν. Ἄρα, τὸ κάθε «τώρα» εἶναι ταυτόχρονα καὶ «μὴ τώρα», μὲ ἄλλα λόγια τὸ κάθε παρὸν (ὕπαρξη) περικλείει μέσα του τὸ παρελθόν (ἀνυπαρξία). Στ' ἀλήθεια τὸ παρελθόν, ἐνῶ ἀπουσιάζει, ὑπάρχει μέσα στὸ παρόν. Ἄρα δὲν ὑπάρχει κανένα «νεκρὸ» παρελθόν. Γιὰ τὸν ἄνθρωπο ποὺ ἔχει τὴν αἴσθηση τοῦ ἱστορισμοῦ, τὸ παρελθὸν εἶναι οἱ ζωντανοὶ ἄνθρωποι, τὰ ἔργα τους, οἱ σκέψεις καὶ οἱ συγκινήσεις τους, ποὺ ἐγγίζουν τὰ δικά μας ἔργα, σκέψεις καὶ συγκινήσεις. Πάει χρόνος πολὺς ἀπὸ τότε ποὺ ἔζησαν ὁ Μιλτιάδης, ὁ Φειδίας καὶ ὁ Εὐριπίδης, ἐνῶ οἱ πράξεις καὶ τὰ ἔργα τους εἶναι ἀθάνατα στὴ μνήμη τῆς ἀνθρωπότητας.

Τὰ θεωρητικὰ προβλήματα ποὺ ἀπασχολοῦσαν τὸ Δημόκριτο, τὸν Πλάτωνα καὶ τὸν Ἀριστοτέλη μᾶς ἀπασχολοῦν καὶ σήμερα. Τὶς δυσκολίες ποὺ συναντοῦσαν ὁ Ηράκλειτος, ὁ Παρμενίδης καὶ ὁ Σωκράτης τὶς συναντᾶμε κι ἐμεῖς. Εἶναι φανερὸ ὅτι καμιὰ βαθιὰ κατανόηση κάποιου σύγχρονου φιλοσοφικοῦ καὶ θεωρητικοῦ προβλήματος δὲν εἶναι δυνατὴ γενικὰ χωρὶς τὴ συναναστροφή μας μὲ τοὺς ἀρχαίους στοχαστές, ἔξω ἀπὸ τὸ διάλογο μ' αὐτοὺς καὶ χωρὶς τὴν ἀφομοίωση τῆς θεωρητικῆς ἐμπειρίας τους.

Ὁ ἄνθρωπος εἶναι ὄν ἱστορικό, εἶναι ὀργανικὸ στοιχεῖο τῆς ἱστορίας. Οἱ ἱστορικὲς δοκιμασίες ποὺ ἔλαχαν στὸν Περικλῆ καὶ τὸ Δημοσθένη δὲν ἔπαψαν νὰ μᾶς βασανίζουν ἐπειδὴ ὁ Περικλῆς καὶ ὁ Δημοσθένης ἔπαψαν νὰ συμμετέχουν στὴν ἱστορικὴ διαδικασία, κομμάτι τῆς ὁποίας εἴμαστε ἐμεῖς. Συγκινούμαστε, ὑποφέρουμε καὶ χαιρόμαστε μαζὶ μὲ τοὺς ἀρχαίους Ἕλληνες, γιατὶ οἱ λῦπες καὶ οἱ χαρές τους εἶναι οὐσιαστικὰ καὶ δικές μας

λῦπες καὶ χαρές. Σ' αὐτὴν ἀκριβῶς τὴν ἱκανότητα νὰ συμμεριζόμαστε τὶς ξένες συγκινήσεις ἔγκειται ἡ αἴσθηση τοῦ ἱστορισμοῦ, χωρὶς τὴν ὁποία δὲν ὑπάρχει οὔτε ὁ ἄνθρωπος, οὔτε ὁ ὑψηλὸς ἀνθρώπινος πολιτισμός.

Ἡ ἱστορικὴ διαδικασία σὰν ἐναλλαγὴ ἐποχῶν καὶ γενιῶν, σὰν κίνηση καὶ ἀλλαγή, δὲν μπορεῖ νὰ νοηθεῖ ἔξω ἀπὸ τὸ χρόνο, ἔξω ἀπὸ τὴ ροή του ἀπὸ τὸ παρελθὸν πρὸς τὸ μέλλον. Ἀλλὰ ἡ ἱστορία δὲν εἶναι χρόνος. Ὅπως σωστὰ παρατήρησε ὁ Ἀριστοτέλης «ὁ χρόνος δὲν εἶναι κίνηση, ἀλλὰ οὔτε καὶ ὑπάρχει χωρὶς τὴν κίνηση». Ἡ ροὴ τοῦ χρόνου ὑλοποιεῖται καὶ διαιωνίζεται μέσα ἀπὸ τὶς πράξεις καὶ τὰ ἔργα τῶν ἀνθρώπων, τὰ ἔθιμά τους, τὸν τρόπο ζωῆς καὶ τὴ σκέψη τους. Ὁ σεβασμὸς ποὺ δείχνουμε στὰ ἔθιμα καὶ τὶς παραδόσεις, εἶναι μιὰ σαφέστατη ἀπόδειξη τῆς σχετικῆς κυριαρχίας τοῦ παρελθόντος ἐπὶ τοῦ παρόντος. Ἀπὸ δῶ πηγάζει ἡ ἰσχυρὴ ἀκτινοβολία τοῦ παρελθόντος, ποὺ ἐπηρεάζει τὸ παρὸν καὶ τὸ διαμορφώνει κιόλας ἀπὸ πολλὲς ἀπόψεις.

Μὲ μιὰ ὁρισμένη ἔννοια τὸ παρελθὸν εἶναι πιὸ δυνατὸ ἀπὸ τὸ παρὸν καὶ τὸ μέλλον, ἀπὸ τὴν ἄποψη ὅτι ἤδη ὑπῆρξε, ἔχει ὑλοποιηθεῖ στὴν ἱστορικὴ πεῖρα τῶν ἀνθρώπων, ἐνῶ τὸ παρὸν ἀκόμα ρέει καὶ τὸ μέλλον πρόκειται ἀκόμα νά 'ρθει. Ἄλλωστε, τὸ μέλλον (ἐν μέρει καὶ τὸ παρόν) μᾶς ἐπιφυλάσσει διάφορα ἀπρόοπτα. Δὲν εἶναι ἁπλὴ σύμπτωση ποὺ ἡ ἰδέα τῆς Μοίρας καὶ τῆς τυφλῆς Τύχης, ποὺ χαλᾶνε τὰ σχέδια τῶν θνητῶν, εἶναι ἕνα ἀπὸ τὰ κύρια θέματα τῆς ἀρχαίας ἑλληνικῆς τραγωδίας.

Ὁποιοδήποτε πρόγραμμα —κοινωνικό, πολιτικό, ἐπιστημονικὸ ἢ φιλοσοφικό— πρέπει νὰ ἔχει γιὰ ἀφετηρία του ὄχι μόνο καὶ ὄχι τόσο τὸ ἀναμενόμενο μέλλον, ὅσο τὸ παρελθὸν καὶ τὸ παρόν. Γιατὶ ἐμεῖς δὲν ἔχουμε καμιὰ ἄλλη ἱστορικὴ πεῖρα ἐκτὸς ἀπὸ τὴν πεῖρα τῶν περασμένων γενιῶν. Γιὰ νὰ ρίξουμε μιὰ ματιὰ στὸ μέλλον καὶ νὰ κάνουμε μιὰ σωστὴ ἐπιλογή, χρειάζεται κάθε φορὰ νὰ κοιτάζουμε πρὸς τὰ πίσω καὶ νὰ συνειδητοποιοῦμε τὴν περασμένη ἱστορία. Πιὸ ἁπλά, ἡ κατανόηση τοῦ παρελθόντος εἶναι ἐγγύηση ἑνὸς αἴσιου μέλλοντος. Δὲν εἶναι τυχαῖο ποὺ ἡ λαϊκὴ σοφία τῶν Καυκασιανῶν λέει: «Ὅποιος ρίξει μιὰ πιστολιὰ στὸ παρελθόν, θὰ χτυπηθεῖ ἀπὸ μιὰ κανονιὰ τοῦ μέλλοντος». Κι ἂς λένε πὼς τὸ μόνο ποὺ διδάσκει ἡ ἱστορία εἶναι ὅτι δὲν ἔχει μάθει τίποτε σὲ κανένα. Ἡ ἱστορία δὲν διδάσκει μόνο ἐκείνους ποὺ δὲν θέλουν νὰ διδαχθοῦν ἀπ' αὐτήν.

Ἀσφαλῶς τὰ ὅσα εἴπαμε δὲν ἰσοδυναμοῦν μὲ παρελθοντολατρεία, μὲ προσκύνημα σ' αὐτή, μὲ ἀναγνώριση τῆς ἀμέριστης κυριαρχίας τοῦ παρελθόντος ἐπὶ τοῦ παρόντος καὶ τοῦ μέλλοντος. Κάθε ἄλλο. Αὐτὸ ποὺ θέλουμε νὰ ποῦμε συνοψίζεται στὴν ἁπλὴ ἀλήθεια, ὅτι ἡ βαθιὰ κατανόηση τῶν σύγχρονων προβλημάτων προϋποθέτει μιὰ οὐσιαστικὴ μελέτη τῆς περασμένης πείρας τῆς ἀνθρωπότητας, τὴ φιλοσοφικὴ ἑρμηνεία τῆς ἱστορικῆς διαδικασίας. Σ' αὐτὸ ὅμως τὸ σημεῖο μπορεῖ εὔκολα νὰ διερωτηθεῖ κανείς: Καὶ τότε ποιός εἶναι ὁ ρόλος τοῦ μέλλοντος στὴ ζωὴ καὶ τὴ δραστηριότητα τῶν ἀν-

θρώπων; Κατά τὴ γνώμη μας ὁ ρόλος αὐτὸς εἶναι σημαντικός. Ἂν καὶ ἀπὸ ἀντικειμενικὴ ἄποψη τὸ μέλλον χάνει σὲ σύγκριση μὲ τὸ ὑλοποιημένο παρελθόν, ἀπὸ τὴν ἄποψη ὅμως τῆς ὑποκειμενικῆς δραστηριότητας καὶ τῶν συγκινήσεων τῶν ἀνθρώπων, τὸ μέλλον δὲν ὑστερεῖ παρὰ στὸ ἐλάχιστο ἀπὸ τὸ παρελθόν. Παρ' ὅλο ποὺ τὸ ἀναμενόμενο μέλλον ἀκόμα δὲν ὑπάρχει, αὐτό, ὅπως καὶ τὸ παρελθὸν ποὺ δὲν ὑπάρχει πιά, βρίσκεται σὲ ἐπαφὴ μὲ τὸ παρόν. Τὸ ἀναπόφευκτο τοῦ μέλλοντος, ὅπως καὶ τὸ ἀναπότρεπτο ὁρισμένων φαινομένων (π.χ., ἡ ἐναλλαγὴ τῶν ἐποχῶν τοῦ χρόνου ἢ τῶν ἀνθρώπινων γενιῶν), κάνει τὸ ἀναμενόμενο μέλλον, ὡς ἕνα βαθμό, πραγματικότητα, πραγματικὸ γεγονὸς τὸ ὁποῖο μερικὲς φορὲς συγκινεῖ τὸν ἄνθρωπο πιὸ ἔντονα ἀπὸ τὸ παρόν, γιὰ νὰ μὴν ἀναφέρουμε καὶ τὸ παρελθόν.

Ὁ ἄνθρωπος εἶναι ὂν θνητό. Τὸ ὅτι ὁ ἄνθρωπος συνειδητοποιεῖ τὸ ἀναπόφευκτο τοῦ θανάτου του, δίνει στὴ ζωή του μιὰ ἰδιαίτερη ἰδιότητα καὶ καθορίζει σ' ἕνα σημαντικὸ βαθμὸ τὰ αἰσθήματα καὶ τὶς συγκινήσεις του. Στὴν προσπάθειά του νὰ ὑπερνικήσει τὸ θάνατο, νὰ σταθεῖ πάνω ἀπὸ τὸ χρόνο, ὁ ἄνθρωπος κατέφευγε (καὶ καταφεύγει μερικὲς φορὲς καὶ σήμερα), σὲ προφητεῖες, μαντεῖες καὶ χρησμολογικὰ ὄνειρα, πράγματα ποὺ συνδέονται μὲ τὴ μοιρολατρεία καὶ τὴν πίστη στὴν ὕπαρξη ὑπερφυσικῶν δυνάμεων καὶ ὄντων. Ἀπὸ δῶ καὶ ἡ προσπάθεια τοῦ ἀνθρώπου νὰ ἀσκήσει ἐπίδραση στὸ μέλλον μὲ ξόρκια καὶ μάγια. Ταυτόχρονα ὁ ἄνθρωπος, σὲ ὅλους τοὺς καιρούς, προσπαθοῦσε νὰ προβλέψει τὸ μέλλον μὲ τέτοιο τρόπο, ὥστε νὰ συμβάλει στὸν ἐρχομὸ τῶν γεγονότων καὶ φαινομένων ποὺ ἐπιθυμοῦσε, καὶ νὰ ἀποτρέψει τὰ ἀνεπιθύμητα. Ὡστόσο ὅμως, ὁ ἄνθρωπος εἶναι ὂν θνητό, καὶ δὲν εἶναι στὸ χέρι του νὰ νικήσει τὸ θάνατο, νὰ ξεπεράσει τὸν περιορισμένο χαρακτήρα τῆς φύσης του. Τὴν ἀθανασία του στὴν ἱστορία καὶ στὴ μνήμη τῶν γενιῶν ὁ ἄνθρωπος τὴν κατακτᾶ μὲ τὰ καλὰ ἔργα καὶ τὴ δημιουργικὴ ἐργασία.

Ὁ ἄνθρωπος εἶναι ὂν ἱστορικὸ μὲ τὴν ἔννοια ὅτι ὑπάρχει στὸ χρόνο καί, σὰν ἕνας κρίκος στὰ ἔργα τῶν ἀνθρώπων καὶ τῶν λαῶν, μπαίνει στὴν ἐνιαία ἁλυσίδα τῆς Ἱστορίας. Ὁ ἄνθρωπος ἔξω ἀπὸ τὴν ἱστορία καὶ ἔξω ἀπὸ τὴ χρονική του διάρκεια εἶναι, ἂν τὸ ποῦμε στὸ πνεῦμα τοῦ Ἀριστοτέλη, θεὸς εἴτε ζῶο, ἀλλὰ ὄχι ἄνθρωπος. Οἱ ἴδιοι οἱ ἄνθρωποι δημιουργοῦν τὴν ἱστορία τους, ὅμως ὄχι αὐθαίρετα, ἀλλὰ σύμφωνα μὲ τὶς διαμορφωμένες πιὰ συνθῆκες καὶ περιστάσεις. Αὐτὸ σημαίνει ὅτι ἡ κάθε νέα ἀνθρώπινη γενιὰ ποὺ μπαίνει στὴ ζωὴ δὲν ἐπιλέγει τὶς συνθῆκες ζωῆς καὶ δράσης, ἀλλὰ τὶς δέχεται σὰν κάτι τὸ δοσμένο, σὰν κάτι ποὺ δὲν ἐξαρτᾶται ἀπὸ βούληση καὶ συνείδηση. Πιὸ ἁπλά, δὲν μποροῦμε νὰ διαλέξουμε οὔτε γονεῖς, οὔτε ἱστορία.

Οἱ ὑλικὲς καὶ πνευματικὲς συνθῆκες τῆς ζωῆς, ποὺ τὶς βρίσκει ἡ δοσμένη γενιὰ τῶν ἀνθρώπων, εἶναι ἀντικειμενοποιημένα ἀποτελέσματα τῆς δράσης τῶν προηγούμενων γενιῶν. Ἔτσι ἡ ἱστορία καθορίζει τὴ δράση τῶν ἀνθρώ-

πων, τὴ βούληση, τὶς σκέψεις, τοὺς ἀξιακοὺς προσανατολισμούς τους, καὶ ταυτόχρονα καθορίζεται ἀπὸ τὴ δράση τους. Μποροῦμε νὰ ποῦμε ὅτι οἱ ἄνθρωποι, οἱ ὁποῖοι δημιουργοῦν τὸ σενάριο ποὺ λέγεται Ἱστορία, εἶναι ταυτόχρονα καὶ ἠθοποιοὶ ποὺ τὸ παίζουν. Εἶναι πάλι οἱ ἴδιοι οἱ ἄνθρωποι ποὺ προβάλλουν στὸ ρόλο τῶν «κριτικῶν» καὶ ἑρμηνευτῶν τοῦ σεναρίου ποὺ χρησιμοποιοῦν. Μὲ ἄλλα λόγια ἡ ἀνθρωπότητα προσπαθεῖ νὰ καταλάβει τὴν ἱστορία της, νὰ κατανοήσει τὶς ἱστορικές της τύχες, νὰ προβλέψει τὸ μέλλον καὶ νὰ καθορίσει τοὺς δρόμους τῆς παραπέρα ἀνάπτυξής της.

Ἡ ἱστορία σὰν μιὰ συνεχὴς διαδικασία τῆς δράσης τῶν ἀνθρώπων καὶ τῆς κατανόησης τῆς θύμησης γι' αὐτὴ τὴ δράση εἶναι σύγκραση αὐτοῦ ποὺ ὑπῆρξε μ' αὐτὸ ποὺ ὑπάρχει καὶ μ' αὐτὸ ποὺ θὰ ὑπάρξει. Νά γιατὶ ἡ τόσο θά 'λεγε κανεὶς περασμένη γιὰ μᾶς ἀρχαιότητα βρίσκεται πραγματικὰ τόσο κοντά μας. Τὸ παρελθὸν ἐνυπάρχει πάντα στὸ παρόν. Οἱ ἰδέες καὶ τὰ ἔργα τῶν μεγάλων Δημιουργῶν τῆς ἀρχαιότητας δὲν ὑπακούουν στὸ νόμο τοῦ θανάτου· εἶναι πάντα σύγχρονα. Αὐτὴ ἡ Συνδιάσκεψή μας εἶναι μιὰ εὔγλωττη ἀπόδειξη.

ΠΑΡΟΥΣΙΑΣΗ ΚΑΙ ΚΡΙΤΙΚΗ ΒΙΒΛΙΟΥ

Aristoteles, *Kategorien*. Übersetzt und erläutert von Klaus Oehler, Berlin, Akademie-Verlag (Aristoteles. Werke in deutscher Übersetzung. Begründet von Ernst Grumach, herausgegeben von Helmut Flashar, Bd. 1, Teil 1) 1984, 296 σελ.

Ὕστερα ἀπὸ δώδεκα χρόνια ἔχουμε πάλι ἕνα νέο τόμο τῆς Σειρᾶς, *Ἀριστοτέλης. Τὰ ἔργα του σὲ γερμανικὴ μετάφραση*, ποὺ ἵδρυσε ὁ Ernst Grumach καὶ διευθύνει τώρα ὁ Helmut Flashar. Πρόκειται γιὰ ἕνα ἐντυπωσιακὸ ἐγχείρημα, ποὺ δὲν πρέπει μὲ κανένα τρόπο νὰ διακοπεῖ. Ὡς σήμερα ἔχουν ἐκδοθεῖ ἐννέα ἀπὸ τοὺς τριαντατρεῖς προγραμματισμένους τόμους ἢ ἡμιτόμους καὶ τώρα κυκλοφορεῖ ὁ βασικότερος ὅλων. Δεκαπέντε σελίδες στὴν ἔκδοση Bekker, εἰκοσιτέσσερεις στὴ νέα γερμανικὴ μετάφραση τοῦ Klaus Oehler καλύπτουν οἱ ἀριστοτελικὲς *Κατηγορίες*, κι ὅμως χρειάσθηκε νὰ συντελεσθεῖ μιὰ τεράστια ἐργασία. Ὅποιος ἀναλαμβάνει σήμερα νὰ μεταφράσει καὶ νὰ σχολιάσει τὶς *Κατηγορίες* εἶναι ὑποχρεωμένος ν' ἀκολουθήσει μιὰ παράδοση, ποὺ δὲν ἔχει ὅρια. Κανένα ἄλλο ἔργο στὴν ἱστορία τῆς φιλοσοφίας δὲν ἔχει μελετηθεῖ καὶ χρησιμοποιηθεῖ περισσότερο. Αὐτὸ καὶ μόνο, ἀνεξάρτητα ἀπὸ τὴν οὐσιαστικὴ ἀξία ποὺ ἔχει ἀπομείνει στὸ ἔργο, δικαιώνει τὴ σπουδή του.

Ὁ Klaus Oehler[1] προσφέρει τὰ πιὸ οὐσιαστικὰ σχόλια, ποὺ θὰ μπορού-

---

1. Ὁ καθηγητὴς τῆς Φιλοσοφίας τοῦ Πανεπιστημίου τοῦ Ἀμβούργου Klaus Oelher, ἀντεπιστέλλον μέλος τῆς Ἀκαδημίας Ἀθηνῶν, ἔχει δημοσιεύσει καὶ τὰ ἑξῆς βιβλία καὶ ἄρθρα, ποὺ ἐντάσσονται στὶς σύγχρονες ἀριστοτελικὲς σπουδὲς καὶ κυρίως στὴ σπουδὴ τῆς ἀριστοτελικῆς Λογικῆς (Σ.τ.Μ.):

— *Die Lehre vom Noetischen und Dianoetischen Denken bei Platon und Aristoteles. Ein Beitrag zur Erforschung der Geschichte des Bewusstseinsproblems in der Antike,* München, 1962.

— *Ein Mensch zeugt einen Menschen. Über den Missbrauch der Sprachanalyse in der Aristotelesforschung,* Frankfurt a.M. 1963.

— Στὸν τόμο *Antike Philosophie und Byzantinisches Mittelalter,* München 1969:
  — «Der Beweis für den Unbwegten Beweger bei Aristoteles» (1955)
  — «Thomas von Aquin als Interpret der aristotelischen Ethik» (1957)
  — «Zur Metaphysik-Ausgabe von Werner Jaeger» (1959)

σαμε σήμερα νὰ ἀπαιτήσουμε. Πρὶν ἀπὸ τὴν διεξοδικὴ συζήτηση τῶν προβλημάτων κάθε κεφαλαίου προηγεῖται μιὰ γενικὴ ἱστορία τῆς διδασκαλίας γιὰ τὶς κατηγορίες, τὸ ἱστορικὸ τῆς παράδοσης καὶ τῆς ἑρμηνείας τοῦ ἔργου καθὼς καὶ μιὰ συνθετικὴ ἔκθεση τῆς ἴδιας τῆς ἀριστοτελικῆς διδασκαλίας τῶν κατηγοριῶν, ποὺ ἐμφανίζεται, ὅπως εἶναι γνωστό, πρῶτα στὰ *Τοπικὰ* καὶ ἐξελίσσεται ἀργότερα μὲ πολλὲς διαφοροποιήσεις στὰ *Μετὰ τὰ Φυσικά* (ἡ χρονολογικὴ αὐτὴ σειρὰ δὲν πρέπει φυσικὰ νὰ ἰσχύει παρὰ ὡς ἁπλὸ σχέδιο ἐργασίας). Ὁ συγγραφέας ἔχει ἀκόμα καταρτίσει ἕνα Πίνακα ὅλων τῶν σχετικῶν μὲ τὶς κατηγορίες παραθεμάτων στὸ ἀριστοτελικὸ Corpus[2] καθὼς καὶ Βιβλιογραφία, ποὺ σὲ πληρότητα μόνο ὁ χρόνος θὰ ξεπεράσει[3].

Στὶς «Σημειώσεις» του (σελ. 153-288) ὁ Oehler ἐπεξεργάζεται τὶς ἀντιπαραθέσεις, ποὺ οἱ *Κατηγορίες* ἔχουν προκαλέσει ἀπὸ τὴν ἀρχαιότητα ὡς τὴ νεώτατη βιβλιογραφία, καὶ δίνει στὰ προβλήματα ποὺ παραμένουν ἀνοιχτὰ τὴ σύγχρονη λογικὴ διατύπωσή τους. Μὲ σημερινὸ βλέμμα ὁ Ἀριστοτέλης ἐμφανίζεται ἀρκετὲς φορὲς ἀνακριβὴς ἢ ἀπρόσεκτος, παραβλέπει διαφορὲς (ὅταν π.χ. ἀντιμετωπίζει τὸ κατηγόρημα «εἶναι μέγας» ὡς σχετικὸ ἀντὶ νὰ πεῖ «εἶναι μεγαλύτερος ἀπὸ...»: σελ. 235) ἢ δὲν τὶς ἑρμηνεύει (π. χ. τὴ διαφορὰ μεταξὺ *πάθους* καὶ *ποιότητος* ἢ μεταξὺ *ἕξεως* καὶ *διαθέσεως*, οἱ

— «Aristoteles in Byzanz» (1964)
— «Der geschichtliche Ort der Entstehung der formalen Logik» (1966)
— «Zum Ursprung des Geistesmetaphysik» (1968)
— «Die systematische Integration der aristotelischen Metaphysik. Physik und Erste Philosophie im Buch Λ» (1969)
— «Aristotle on Self-Knowledge», *Proceedings of the American Philos. Society* 118 (1974) 493-506.
— «Ansätze zur Relationenlogik bei Aristoteles», *Πρακτικὰ Παγκ. Συνεδρίου Ἀριστοτέλης* (Θεσ/νίκη 1978), τόμ. 3 (1982) 202-208.
— «Peirce contra Aristotle. Two Forms of the Theory of Categories», *Proceedings of the C. S. Peirce Bicentennial Intern. Congress,* Texas Tech. Univ. Press 1981, 335-342.
— «Die Anfänge der Relationenlogik und der Zeichenschluß bei Aristoteles», K. Oehler (Hrsg.), *Die Aktualität der altgriechischen Semiotik, Zeitschrift für Semiotik* 4 (1982) 259-266 (ἀγγλικὰ στό: *Ars semeiotica*, Intern. Journal of American Semiotic 4 (1981) 237246)).
— *Der Unbewegte Beweger des Aristoteles*, Frankfurt a.M. 1984, 130 σελ.

2. Γιὰ τὸ χωρίο *Μεταφ.* 1088 a 23 θὰ πρέπει νὰ θεωρηθεῖ ὡς ἀβλεψία τὸ ὅτι τὸ *ἥκιστα* κατὰ κανόνα ἀποδίδεται μὲ τὸ *οὐκ*.

3. Μόνο ἡ ἐπισκόπηση τῶν μεσαιωνικῶν Σχολίων εἶναι πολὺ περιορισμένη (σελ. 122 καὶ πβ. 42 ἑπ.). Μιὰ καταγραφὴ τῶν ἔργων, ποὺ σώζονται σὲ χειρόγραφη μορφή, δὲν μποροῦμε βέβαια νὰ περιμένουμε, λείπει ὅμως π.χ. ἡ μνεία τῶν τυπωμένων Σχολίων τοῦ Ockham (*Opera philosophica* II) καὶ πολὺ περισσότερο τοῦ Albertus Magnus, τοῦ Johannes Buridan κ.ἄ. Ἀπὸ τοὺς Σχολιαστὲς τῆς Ἀναγεννήσεως θὰ ἀναφέραμε ἐνδεικτικὰ τὸν Faber Stapulensis.

ὁποῖες χαρακτηρίζονται ὡς ποιότητες καὶ ὡς σχέσεις: σελ. 258 ἑπ.). Ὁ Ἀριστοτέλης δὲν γνωρίζει φυσικὰ τὴν σύγχρονη πολύσθενη Λογικὴ (σελ. 235, 253) καὶ πολὺ περισσότερο τὸ πρόβλημα τῆς συγχρονικότητας, ποὺ ἔθεσε ὁ Einstein (σελ. 284). Χαρακτηριστικὰ ἐπισημαίνονται τὰ ὅρια τοῦ συστήματος τῶν κατηγοριῶν, ὅταν π.χ. ἡ θερμότητα ὑπάγεται στὴν ποιότητα, στὴν ποσότητα καὶ στὰ συσχετικά (σελ. 265). Ἀπὸ τὴν ἄλλη μεριὰ ὁ Ἀριστοτέλης ἐμφανίζεται πολὺ προοδευτικὸς γιὰ τὴν ἐποχή του, π.χ. στὴν ἔννοια τοῦ συνεχοῦς (σελ. 228), ἂν δὲν προηγεῖται ἀρκετῶν νεώτερων μαθηματικῶν (σελ. 230). Οἱ ἀναλύσεις τοῦ Oehler γίνονται μικρὲς πραγματεῖες σὲ θέματα ὅπως ὁ προβληματισμὸς τοῦ Ἀριστοτέλη σχετικὰ μὲ τὸ *πρός τι* (σελ. 239 ἑπ. — στὸ τέλος τοῦ 7ου κεφαλαίου τῶν *Κατηγοριῶν* ὁ Ἀριστοτέλης ἀνατρέπει τὸν ἀρχικὸ ὁρισμό, καὶ μᾶς ἀφήνει, θὰ λέγαμε, νὰ παρακολουθήσουμε τὴν κοπιαστικὴ πορεία τῆς σκέψης του), ἡ διαφοροποίηση τῆς ἔννοιας τῆς ἀντίθεσης (σελ. 270 ἑπ.) καὶ κυρίως ἡ ἐκδίπλωση τῆς διδασκαλίας του γιὰ τὴν *οὐσία* (σελ. 94 ἑπ., 199 ἑπ.).

Ὅπως εἶναι γνωστό, ἡ διάκριση μεταξὺ πρώτων καὶ δευτέρων οὐσιῶν δὲν διατηρήθηκε στὴ *Μεταφυσική*. Ἀλλὰ καὶ ἀνεξάρτητα ἀπὸ αὐτὸ οἱ *Κατηγορίες* δὲν μποροῦν νὰ ἀντιμετωπισθοῦν ὡς βασικὸ μέρος τῆς ἀριστοτελικῆς Ὀντολογίας (σελ. 101), πολὺ περισσότερο ποὺ «δὲν μπορεῖ νὰ συναχθεῖ μιὰ συνθετικὴ ἑνότητα τῶν ποικίλων κατηγοριῶν» (σελ. 97). Ἀλλὰ καὶ ἡ ἴδια ἡ ἔννοια τῆς κατηγορίας ἀφήνει ἀναπάντητα μερικὰ ἐρωτήματα. Ὁ Ἀριστοτέλης δὲν ἔδωσε ποτὲ στὴν ἀναμφισβήτητα γνήσια συγγραφή του αὐτὸν τὸν τίτλο. Ἡ σύνδεση τῶν κεφαλαίων 1-3 (οἱ πέντε λογικὲς ἔννοιες: *γένος*, *εἶδος*, *διαφορά*, *ἴδιον*, *συμβεβηκός* — τὰ praedicabilia τῶν Μεσαιωνικῶν σχολιαστῶν) μὲ τὰ κεφάλαια 4-9 (οἱ δέκα κατηγορίες — praedicamenta) παρουσιάζει κι αὐτὴ προβλήματα (σελ. 113), ἀλλὰ καὶ ἡ σχέση τους μὲ τὸ τελευταῖο τμῆμα (κεφ. 10-15, γιὰ τὰ λεγόμενα postpraedicamenta, τὶς ἔννοιες ποὺ προέρχονται ἀπὸ τὶς κατηγορίες) εἶναι πολὺ προβληματική (σελ. 111). Μὲ τὸν ὅρο *κατηγορία* πρέπει καλύτερα νὰ ἐννοοῦμε — ὅπως εἰσηγήθηκε ὁ Michael Frede — τὸ περιεχόμενο τοῦ γερμανικοῦ ὅρου «Prädikation» (σελ. 75), πράγμα ποὺ ὁ Oehler παραλλάσσει σὲ «Metaprädikate» ἢ «Prädikate von Prädikaten» (σελ. 107) καὶ δὲν παραλείπει εὐκαιρία νὰ τονίζει (ὅπως ἄλλωστε καὶ ὁ συγγραφέας τῆς ἀγγλικῆς σχολιασμένης ἔκδοσης τοῦ 1963 John L. Ackrill), ὅτι δὲν εἶναι ἡ γλώσσα ἀλλὰ τὰ πράγματα ποὺ χρειάζονται ταξινόμηση, αὐτὸ ποὺ ἀποτελεῖ τὴ «συγκρότηση τῆς πραγματικότητας» (σελ. 106). Ὁ Ἀριστοτέλης βέβαια δὲν ἀπέβλεψε ποτὲ σὲ ὁριστικὲς λύσεις, κι αὐτὸ ἦταν πάρα πολὺ σωστό, ὅπως μᾶς διδάσκει ἡ περίπτωση τοῦ Kant.

Σὲ ἀντίθεση μὲ ἄλλα ἀριστοτελικὰ ἔργα οἱ *Κατηγορίες* ἐπιτρέπουν νὰ παρακολουθήσουμε τὴν συγκεκριμένη θεματική τους μέσα σὲ ὅλη τὴν ἱστορία τῆς φιλοσοφίας ὡς σήμερα. Ὁ Oehler προσφέρει μιὰ ἐπιβλητικὴ ἐπισκό-

πηση, ποὺ ἀρχίζει ἀπὸ τὴν ἐξειδικευμένη ἑρμηνεία τοῦ Ἀριστοτέλη, περνάει ἀπὸ τὴν μεταγενέστερη διαφοροποιημένη φιλοσοφικὴ ἐξέλιξη τῶν Θωμᾶ Ἀκινάτη, Ockham, Kant καὶ Husserl καὶ φθάνει στὴν κορύφωση τῶν νεώτερων χρόνων, τὸ ἔργο τοῦ Charles Sanders Peirce, ποὺ μὲ τὴ χρησιμοποίηση τῆς «Relationenlogik» ἔδωσε νέες διαστάσεις στὴν Λογική, θέλοντας μάλιστα νὰ καλλιεργήσει μιὰ φιλοσοφία «like that of Aristotle» (σελ. 56)[4].

Μιὰ σύγκριση τῶν μεταφράσεων τῶν *Κατηγοριῶν* (τοῦ Oehler εἶναι ἡ δέκατη γερμανικὴ σὲ ἐννέα αἰῶνες) δείχνει ὅτι ὁ Oehler εἶναι συνειδητὰ πλησιέστερα πρὸς τὴ μετάφραση τοῦ Eugen Rolfes (1920), ἡ ὁποία παραμένει ἀσφαλῶς σὲ πολλὰ ἀξεπέραστη, ὅπως κανεὶς μεταφραστὴς τῆς *Μεταφυσικῆς* δὲν μπορεῖ νὰ ἀγνοήσει τὸν Bonitz. Ἂς σημειωθεῖ ἀντίθετα ὅτι ὁ Olof Gigon (1961) στὴ δική του μερικὴ μετάφραση —παραλείπει τὸ τρίτο μέρος— ἀκολουθεῖ συχνὰ στὴν ὁρολογία τὸν Paul Gohlke (1951).

Πολὺ σωστὴ θεωροῦμε τὴν χρησιμοποίηση εἰδικῶν ὅρων τῆς (λατινικῆς) ἐπιστημονικῆς παράδοσης. Ἔτσι ὁ Oehler τὸ *συμβεβηκὸς* ἀποδίδει μὲ τὸν ὅρο «Akzidentell» (ὅπως ὁ Gigon) ἀντὶ τοῦ «Mitfolgend» τοῦ Rolfes, καὶ τὰ *ἀντιστρέφοντα* μὲ τὸ ἀκριβέστερο «reziproke Korrelativa» ἀντὶ τοῦ κάπως πολύπλοκου «sich wechselweise folgend» τοῦ Rolfes. Γιὰ τὸν ἀριστοτελικὸ ὅρο *διάθεσις* τὸ «Disposition» τοῦ Rolfes δὲν ἀποδείχθηκε ἐπιτυχημένο, καὶ ὁ Oehler γράφει, ὅπως καὶ οἱ Gigon καὶ Gohlke, «Zustand». Γιὰ τὸ *ὑποκείμενον* ὁ γερμανικὸς ὅρος «Subjekt» φαίνεται σήμερα πολυσήμαντος. Ὁ Oehler, ὅπως καὶ ὁ Gigon, μεταφράζουν «Zugrundeliegendes». Γιὰ τὸν ὅρο *ἕξις* θὰ μποροῦσε τελικὰ νὰ κρατηθεῖ τὸ «Habitus», ἀλλὰ ὁ Oehler προτίμησε τὸ «Haltung», προφανῶς ἐξαιτίας τοῦ δυσδιάκριτου πληθυντικοῦ (στὸν Gigon ἄκλιτο: «Die Habitus», ἐνῶ τὸ «Habitusse» τοῦ Rolfes δὲν εἶναι καθόλου ὡραῖο). Ἀνεπαρκὴς εἶναι κατὰ τὴ γνώμη μου ἡ δικαιολογία τῆς ἀποφυγῆς τοῦ ὅρου «Privation» γιὰ τὸ *στέρησις*. Ὁ Oehler μεταφράζει ἄλλοτε «Mangel» (σελ. 26, ὅπως ὁ Gohlke) καὶ συχνότερα «Beraubung» (σελ. 27 κ.ἀ.), ποὺ παρὰ τὸ ὅτι ἔχει ἀσφαλῶς μεγαλύτερη ἀντιστοιχία, ἠχεῖ πολὺ σκληρά.

Καθὼς τέλος ἡ ἔκθεση τῆς ἱστορίας τῆς ἔρευνας γιὰ τὶς ἀριστοτελικὲς *Κατηγορίες* (μὲ ἀναφορὲς στοὺς Trendelenburg, Bonitz, Apelt, Kapp, von Fritz, Ackrill, Frede καὶ Aubenque) καθὼς καὶ ὅλων τῶν προβλημάτων τῆς παράδοσης τοῦ ἔργου ἱκανοποιοῦν κάθε προσδοκία καὶ ἀνάγκη, τὸ ἔργο

---

4. Πρβλ.. τώρα Klaus Oehler, «Peirce als Interpret der aristotelischen Kategorien. Zur Bedeutung des Ausdrucks τὰ λεγόμενα in *Cat.* 2, 1 a 16 und 4, 1 b 25», *Semiosis* 9 (1984) 24-33.

τοῦ Klaus Oehler θὰ ἀντιπροσωπεύει ἀσφαλῶς γιὰ πάρα πολλὰ χρόνια τὴ συνισταμένη τῆς ἔρευνας στὴν περιοχὴ τῶν ἀριστοτελικῶν *Κατηγοριῶν*.

(Μετάφραση: Λίνου Γ. Μπενάκη) Dr. Karl Allgaier

Peter Brown, *The Making of Late Antiquity*, Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1978, pp. xii+135.

The period known as Late Antiquity, spanning from the late second to the fourth century, was one of those ages of ideological transition whose understanding is critical for the comprehension of mutations in human culture. It was the period that witnessed the gradual retreat of an ancient pagan tradition and the rise of a transformed Christianity as the prevailing framework of thought. In this lucid and provokative essay one of the foremost authorities on the period attempts an interpretation of the spiritual content of this ideological transition. This book deserves the attention of students of political theory because it opens a new perspective on the foundations of Medieval political thought. It does so by pointing to the intense preoccupation with the character of supernatural power and its workings in the world, registered in a protracted «debate on the holy». The doubts of such critics of the mentality of the age as Marcus Aurelius and Lucian, were exceptions which only underlined the prevailing collective moods. The spiritual quests of late antique thought nurtured a conception of exceptional individuals, enjoying intimate ties with the divine and capable of mediating the relations of transcendental power with the world. In considering these problems, Peter Brown's greatest contribution is that he takes spiritual issues seriously and examines them on their own grounds so as to reveal their inner strength and their import in human life and thus in historical change. He consequently achieves a perception that is much more substantive and profound than earlier essentially reductionist interpretations of the period, either psychological such as E. R. Dodds' or structural like that proposed by M. Rostovtzeff.

The distinct social and psychological characteristics of the period contributed in their turn to the ferment of ideological transformation. The disintegration of control mechanisms over aristocratic ambition unleashed strong competitive urges in social behaviour. This is what made Late Antiquity an «age of ambition». To contain these disruptive tendencies and to nurture a cohesive culture, traditional collective cults were resurrected while an invocation of the older oracular tradition and an Atticizing revival gave a last flare-up to civic paganism. Julian's failure however dramatized the extent to

which the rediscovered symbolism of civic paganism instead of reviving the classical collective ethic, was in fact absorbed in the search of personal aggrandizement of state and local «potentes».

The triumph of Christianity was the outcome of a confluence of the two chief currents of thought and behaviour characteristic of the age. The Christians achieved prominence throught their own radical contribution to the debate on the modes of human contact with the divine. The emergence of a Christian group of special «friends of God» who mediated those modes of contact and brought divine power to work wonders on earth, contributed to the consolidation of a parallel hierarchy besides that of local potentales. Representative of this alternative transcendental road to power was the rise of the Christian bishop in the third and of the holy man of the desert in the fourth century. Cyprian of Carthage typified the rise of the bishops while Anthony and Pachomius gained prominence for desert monasticism. Finally, the traditions of the «potents» and of the «friends of God» converged on the person of Constantine, who believed that the gifts of a friend of God could be applied to the governance of the world. With him the transformation of a spiritual tradition into political theory was complete.

The prominence of the friends of God contributed also to the consolidation of the Christian community. Prophecy nurtured the cohesion of the group. The Christian communities of evangelical neighbours, independent of other attachments and involvements, provided a new kind of fellowship to replace the disintegrating older forms of localism and kinship. But precisely because the Christian community of faithful rested on the individual's choice to join it, it confirmed the «basically egoistical quality of the age» (p. 78). The crisis in human relations to which the new Christian community was a response, motivated another form of individual assertion, the «anachoresis», retreat to the desert, which generated the wave of fourth century monasticism. Those who opted for this form of social disengagement, acted out before an oppressive society the role of the utterly autarkic individual. Asceticism involved a long process of self-discovery and a redirection of the era's pursuit of power (and ambition): the monks gained power by rejecting it. «Anachoresis» resolved definitively the long debate on the holy by foreclosing all spiritual alternatives and confirming the dominance of a spiritual elite who wielded power over late Roman society by reason of their exceptional relations with the supernatural. This provided the spiritual foundation to fledging new hierarchies and legitimized the position of Christian leaders in late Roman society.

Thus, the tradition of classical politics was submerged by the spiritual force of the intense preoccupation with personal salvation. Concurrently

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

Athens Paschalis M. Kitromilides

Θ. Χ. Κ ε σ σ ί δ η, *Ὁ Σωκράτης*, ἔκδ. ΟΔΕΒ, Ἀθήνα 1984, 176 σελ.

Ἡ πρόσφατη ἔκδοση στὴ γλώσσα μας τῆς μελέτης τοῦ Θεοχάρη Χ. Κεσσίδη γιὰ τὸν Σωκράτη[1] εἶναι μιὰ ἀναμφισβήτητη συμβολὴ στὴ συζήτηση ποὺ μένει ἀνοιχτή, αἰῶνες τώρα, γύρω ἀπὸ τὸν ἀρχαῖο τοῦτο στοχαστὴ καὶ τὸν ρόλο του στὴν ἀνάπτυξη τῆς φιλοσοφικῆς σκέψης.

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

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

1. Ἡ πρωτότυπη ρωσικὴ ἔκδοση εἶναι τοῦ 1976.

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

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

*

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

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

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

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

Τὴ μέθοδο τοῦ Σωκράτη, ποὺ περιοριζόταν στὸν ὁρισμὸ τῶν ἠθικῶν ἐννοιῶν, ὁ Πλάτων θὰ τὴν ἐπεκτείνει στὸ σύνολο τῆς φιλοσοφίας καὶ μάλιστα, γιὰ νὰ θεμελιώσει πιὸ στέρεα, ὅπως νόμιζε, τὴν ἀξία τῆς ἔννοιας καὶ συνακόλουθα τῆς ἐπιστήμης, θὰ μετατρέψει τὴν ἔννοια σὲ ὑπερβατικὴ ὀντότητα, χωρισμένη ἀπὸ τὸν αἰσθητὸ κόσμο.

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

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

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

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

Στὸ κεφάλαιο μὲ τὰ Συμπεράσματα ὁ συγγραφέας καταπιάνεται μὲ τὸ

ζήτημα τῆς δίκης τοῦ Σωκράτη, ποὺ ἔδωσε λαβὴ σὲ τόσες συζητήσεις καὶ ἔχει ἐμπνεύσει τόσους ποιητές, φιλοσόφους, ζωγράφους κλπ. Ὁ Θ. Κ. καταλήγει στὸ συμπέρασμα ὅτι «ὁ Σωκράτης πῆγε πρὸς τὸ θάνατο ὄχι σὰν φανατικὸς μάρτυρας, ὄχι σὰν τυφλὸς θιασώτης τῆς ἰδέας ἢ τῆς πίστης ποὺ κήρυττε, ἀλλὰ σὰν μάρτυρας τῆς φιλοσοφίας, σὰν πεπεισμένος σοφός, ποὺ ἔκανε ἐλεύθερη ἐκλογὴ ἀνάμεσα στὴ ζωὴ καὶ στὸ θάνατο... Μὲ τὴ δίκη αὐτὴ ἀποκαλύφθηκε τὸ βαθὺ χάσμα ποὺ χώριζε τὶς πεποιθήσεις τοῦ Σωκράτη ἀπὸ τὴν κοινωνικὴ συνείδηση τῆς ἐποχῆς του». Ὁ συγγραφέας δὲν συμφωνεῖ ὡστόσο μὲ τοὺς ἐρευνητὲς ἐκείνους ποὺ χαρακτηρίζουν τὴ θανάτωση τοῦ Σωκράτη ὡς δολοφονία ποὺ τὴν ὀργάνωσαν τάχα «ὀπισθοδρομικοί, ἀντιδραστικοὶ καὶ σκοταδιστές». Ἐμεῖς θ' ἀρκεστοῦμε νὰ ἐπισημάνουμε τοῦτο τὸ γεγονός: παρὰ τὸ γεμάτο πάθη πολιτικὸ κλίμα τῆς ἡττημένης Ἀθήνας, ποὺ γνώρισε λίγο πρωτύτερα τὴν τυραννία τῶν Τριάκοντα (ἀνάμεσά τους φιγουράριζε ὁ Κριτίας, ἀκροατὴς τοῦ Σωκράτη) καὶ τὴν προδοσία τοῦ Ἀλκιβιάδη (φίλου τοῦ Σωκράτη), παρὰ τὰ «καινὰ δαιμόνια» καὶ τὸν «ἐσωτερικό του δαίμονα» —τὴ μυστικὴ σύνδεσή του μὲ τὸν Θεό— ποὺ ἀπειλοῦσε τὰ θρησκευτικὰ θέσμια τῆς πολιτείας, 220 ἀπὸ τοὺς 500 δικαστὲς τῆς Ἡλιαίας ψήφισαν κατὰ τῆς καταδίκης τοῦ Σωκράτη. Αὐτὸ τὸ γεγονός, ὄχι μόνο δείχνει ὅτι δὲν ὑπάρχει ἕνα «στίγμα στὴν ἱστορία τοῦ ἀρχαίου πνεύματος», ὅπως ἔγραψε ὁ Ἰ. Θεοδωρακόπουλος (*Εἰσαγωγὴ στὴ Φιλοσοφία*) τόμ. Α', σελ. 320), ἀλλὰ καὶ τιμᾶ τὴν ἀθηναϊκὴ δημοκρατία, ἂν μάλιστα θελήσουμε νὰ κάνουμε συγκρίσεις μὲ πρόσφατα ἀντίστοιχα γεγονότα. Ὅσο γιὰ τοὺς ἄλλους δικαστές, αὐτοὶ πίστεψαν, λαθεμένα βέβαια, ὅτι ὑπηρετοῦσαν τὴν πολιτεία. Λαθεμένα καὶ καθυστερημένα διότι τὸ καινούργιο πνεῦμα τοῦ ἐλεύθερου στοχασμοῦ εἶχε κιόλας κερδίσει πάρα πολλὲς συνειδήσεις καὶ ἡ ζωὴ τῆς παλιᾶς θρησκείας καὶ τοῦ κοινωνικοῦ καθεστῶτος, τοῦ ὁποίου ἦταν ὁ καθρέφτης καὶ ὁ ἐγγυητής, βρισκόταν στὸ τέρμα της.

Πρὶν νὰ κλείσουμε τοῦτο τὸ σημείωμα, ὀφείλουμε νὰ κάνουμε μιὰ μικρὴ μνεία γιὰ τὴν πλούσια βιβλιογραφία ποὺ παραθέτει στὸ τέλος ὁ συγγραφέας. Θὰ μᾶς ἐπιτραπεῖ μόνο νὰ παρατηρήσουμε τὴν ἀπουσία ἀπὸ τὸν κατάλογο δύο κλασικῶν πιὰ ἔργων: τοῦ Heinrich Maier, *Sokrates, sein Werk und seine geschichtliche Stellung* (*Σωκράτης, τὸ ἔργο του καὶ ἡ θέση του στὴν Ἱστορία*), Tübingen 1913 καὶ τοῦ A. E. Taylor, *Socrates*, London 1933. Προφανῶς, πρόκειται γιὰ ἀκούσια παράλειψη.

Ἐπίσης ὀφείλουμε νὰ ἐκφράσουμε τὴ λύπη μας γιὰ τὴν παρουσία ἀρκετῶν σφαλμάτων τόσο μεταφραστικῶν ὅσο καὶ γλωσσικῶν καὶ ὁρολογίας, καθὼς καὶ γιὰ τὴν ἀνεξήγητη καὶ συχνότατη παράλειψη, ἀπὸ τὶς βιβλιογραφικὲς ἐνδείξεις τῶν παρατιθεμένων χωρίων, τοῦ τίτλου τοῦ ἀντίστοιχου ἔργου (βλέπε λογουχάρη στὶς σελίδες 92, 110, 111, 112-13, 118, 123, 132 κλπ.), ποὺ δὲν ὑπάρχει οὔτε στὸν γενικὸ κατάλογο τῆς βιβλιογραφίας.

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

Γ. Τ. Κρητικός

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

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

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

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

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

μορφισμοῦ, ἐνῶ ὁ ἀριστοτελικὸς καταλήγει μὲ τὴ σειρά του, μετὰ ἀπὸ μιὰ ἀναδιάταξη, στὸ λόγο τῶν Στωϊκῶν, ὁ ὁποῖος ἀποτελεῖ μιὰ ἑνοποιὸ αἰτία, ἐνεργὸ καὶ δημιουργική, ποὺ ταυτίζεται μὲ τὸ Θεὸ καὶ διαχέεται μέσα στὸν κόσμο γιὰ νὰ τὸν ὀργανώσει (σπερματικὸς λόγος). Ἐπὶ πλέον ἐνυπάρχει στὴ Φύση, τὸ Πεπρωμένο ἢ τὴν Πρόνοια παίρνοντας τὴ σημασία τοῦ «λογικοῦ» καὶ τοῦ «λογισμοῦ» ποὺ ἀπαιτεῖ κάθε τέχνη.

Μετὰ τὸ Ζήνωνα ὁ ἑλληνικὸς Λόγος ταυτίζεται μὲ τὸν ὀρθολογισμό, ἐνῶ ἡ σύνθεση ἀνάμεσα στὸν πλατωνισμὸ καὶ τὸ στωϊκισμὸ συντελεῖται μὲ μιὰ σειρὰ ἀπὸ στοχαστὲς ὅπως ὁ Ἀντίοχος ἀπὸ τὸν Ἀσκάλωνα καὶ οἱ μαθητές του, ὁ Σενέκας, ὁ Πλούταρχος, ὁ Φίλων ὁ Ἀλεξανδρεύς. Ὁ τελευταῖος αὐτὸς θεωρεῖ τὸ Λόγο σὰν μιὰ ἀρχετυπικὴ πραγματικότητα, ποὺ ἀποτελεῖ τὴν ἀπαραίτητη προϋπόθεση τῆς διάταξης τόσο τοῦ αἰσθητοῦ ὅσο καὶ τοῦ νοητοῦ κόσμου. Μὲ τὸ Φίλωνα ὁ Λόγος (Ὁμιλία) τῆς Παλαιᾶς Διαθήκης προσεγγίζει τὸ «Λογικὸ» τῶν Ἑλλήνων γιὰ νὰ δώσει μιὰ νέα διάσταση στὴν ἰουδαϊκὴ παράδοση, μετασχηματίζοντας ἐν μέρει τὸ Λόγο - ὁμιλία σὲ Λόγο - ἀρχέτυπο. Ἡ συνάντηση αὐτὴ ἑλληνισμοῦ καὶ ἰουδαϊσμοῦ ἔγινε πραγματικότητα μὲ τὸ Χριστιανισμὸ ποὺ κατόρθωσε νὰ ἀφομοιώσει μέσα στὴν πρακτική του τὰ δυὸ ρεύματα σκέψης.

Στὴν Παλαιὰ Διαθήκη ἡ δημιουργικὴ πράξη τοῦ Θεοῦ καὶ ἡ φανέρωσή της στὸν ἄνθρωπο (Μωϋσῆ) συμπληρώνονται μὲ τὸ Λόγο. Ὁ Θεὸς «λέγει» καὶ κάτι γεννιέται· ὅταν δημιουργεῖ τὸν ἄνθρωπο μὲ τὸ Λόγο, τοῦ παρουσιάζει τὰ πράγματα ποὺ τὸν περιβάλλουν γιὰ νὰ τὰ ὀνομάσει. Οἱ «γιοὶ τῶν ἀνθρώπων» ὅμως προσπάθησαν νὰ διατηρήσουν αὐτὴ τὴ μοναδικὴ γλώσσα χτίζοντας τὸν πύργο τῆς Βαβέλ, γιὰ νὰ μὴ διασκορπιστοῦν ποτέ· ὕψωσαν ἔτσι τὸ σύμβολο τῆς ἀπόλυτης ἑνότητας (ποὺ ἁρμόζει μόνο στὸ θεῖο) καὶ τῆς γλωσσικῆς σύγχυσης ποὺ δημιουργήθηκε μὲ τὴ θεϊκὴ παρέμβαση γιὰ νὰ ἀναχαιτιστεῖ αὐτὴ ἡ ὑπερβολικὴ ἀνθρώπινη ἀξίωση. Ἀπὸ τὴ στιγμὴ ἐκείνη καὶ ἑξῆς ὁ Θεός, ἀπομακρυσμένος ἀπὸ τοὺς ἀνθρώπους, δὲν ἐπικοινωνεῖ πιὰ μαζί τους παρὰ μόνο μὲ μεσάζοντες (τὸν Μωϋσῆ, τοὺς ἀγγέλους, τοὺς προφῆτες καὶ ἀργότερα τοὺς Μεσσίες), ἐνῶ ἡ ἀπουσία Του δὲν μπορεῖ ποτὲ νὰ συμπληρωθεῖ μὲ τὸ Λόγο, ποὺ παραμένει πάντα μόνο ἕνα σῆμα, μιὰ ἀνταν άκλαση ἢ ἕνα σύμβολο τῆς θεϊκῆς παρουσίας.

Ὁ Φίλων ὁ Ἀλεξανδρεὺς ἀρνούμενος νὰ δεχτεῖ μιὰ παρόμοια σημασία τοῦ Λόγου, τὸν θεωρεῖ κάτι συγχρόνως θεῖο καὶ ἐνδιάμεσο ἀνάμεσα σ' αὐτὸ ποὺ ὑπάρχει καὶ στὰ πράγματα. Εἶναι «Ὁμιλία», «Εἰκόνα», «Σκιὰ» ἢ «Σφραγίδα τοῦ Θεοῦ», κάτι ἐξωτερικὸ καὶ ταυτόχρονα ταυτόσημο μ' Αὐτόν. Ὁ Ἀλεξανδρινὸς φιλόσοφος ἂν καὶ μονοθεϊστής, προτείνει γιὰ τὴ σύσταση τοῦ θείου μιὰ σύνθετη καὶ πολυνυμικὴ ἐξήγηση (Λόγος, Σοφία, Θεός, Κύριος, κλπ.) ποὺ ὀφείλεται στὴν ἀδυναμία τοῦ ἀνθρώπου νὰ τὸ συλλάβει. Ὁ νοητὸς κόσμος εἶναι ὁ Λόγος τοῦ Θεοῦ, ἀκριβῶς ὅπως μιὰ πνευματικὴ

πολιτεία ἀποτελεῖ τὸ λογισμὸ τοῦ δημιουργοῦ της. Διὰ μέσου αὐτοῦ τὸ θεῖο γίνεται ἐνέργεια καὶ πραγματοποιεῖται ἡ μεταβολὴ τοῦ ἀτάκτου σὲ κάτι ποὺ ἔχει τάξη, ποιότητα, ζωή, ὁμοιογένεια, ταυτότητα, συμφωνία. Ἔτσι ὁ Λόγος παρουσιάζεται σὰν ἕνα εἶδος ὑπερβατικοῦ Νοῦ καὶ συγχρόνως σὰν μιὰ Πρόνοια ποὺ ἐνεργεῖ μέσα στὸν κόσμο (σπερματικοὶ λόγοι), σὰν εἰκόνα καὶ ἰδέα ἰδεῶν. Ἀποτελεῖ τὸ μέσο μὲ τὸ ὁποῖο τὸ θεῖο προσφέρεται στὴν ἀνθρώπινη γνώση, τὸ ὄργανο τῆς κοσμικῆς δημιουργίας, τὸ ἀρχέτυπο ὅλων τῶν πραγμάτων.

Ὑφιστάμενη συνεχῶς νέους μετασχηματισμοὺς διὰ μέσου μιᾶς ὁλοὲν ἀκριβέστερης σύνθεσης τοῦ ἰουδαϊσμοῦ καὶ τοῦ ἑλληνισμοῦ, ἡ ἔννοια τοῦ Λόγου κατὰ τοὺς δυὸ πρώτους αἰῶνες τοῦ χριστιανισμοῦ προσωποποιεῖται στὴ μορφὴ τοῦ Χριστοῦ, ποὺ δὲν εἶναι πιὰ μόνο ἕνας ἀγγελιοφόρος τοῦ Θεοῦ, τὸ φερέφωνό του, ἀλλὰ ὁ ἴδιος ὁ Θεὸς ποὺ ἔγινε ἄνθρωπος καὶ συγχρόνως ὁ Λόγος Του. Γεφυρώνει ἔτσι τὸ χάσμα ποὺ εἶχε δημιουργηθεῖ ἀνάμεσα στὸ Θεὸ καὶ τὸν ἄνθρωπο μετὰ τὸ ἐπεισόδιο τοῦ πύργου τῆς Βαβέλ. Ὁ «Λόγος» στὶς ἐπιστολὲς τοῦ Παύλου καθὼς καὶ στὸ Εὐαγγέλιο τοῦ Ἰωάννη, μπορεῖ νὰ ἑρμηνευθεῖ τόσο σὰν ὁμιλία ὅσο καὶ σὰν λογικό. Ὁ Χριστιανισμὸς προσπαθώντας ἔτσι νὰ ἀπομυθοποιήσει τὶς γενεαλογικὲς (Πατὴρ - Υἱός) καὶ τεχνικὲς (μοντέλο - εἰκόνα) σχέσεις μὲ τὴν ἐνσάρκωση τοῦ Υἱοῦ καὶ τὴν πραγμάτωση τῆς εἰκόνας, ὀρθολογικοποιεῖ αὐτὸ ποὺ ἦταν ἀκόμα μυθικὸ στὸν Πλάτωνα καὶ τὸ Φίλωνα, μετασχηματίζει δηλαδὴ ὅ,τι ἀνῆκε γι' αὐτοὺς στὴν περιοχὴ τῆς μυθικῆς γνώσης σὲ ἀντικείμενο ἀνθρώπινης σύλληψης, γεγονὸς ποὺ προκάλεσε ἀργότερα ἀνυπέρβλητα θεολογικὰ προβλήματα. Γι' αὐτὸ δὲν εἶναι τυχαῖο ὅτι κατὰ τὴ διάρκεια τῶν χριστολογικῶν ἐριδων (κατὰ τὸν 6ο αἰώνα), παρατηρεῖται στὸ ἔργο τοῦ ψευδο-Διονύσιου μιὰ ἐπιστροφὴ σὲ δυὸ ἀρχαῖες ἀλλὰ κατὰ πολὺ ἀνανεωμένες, χάρις στὸ νεοπλατωνισμό, προβληματικές: τὸ συμβολισμὸ καὶ τὶς θεϊκὲς προσωνυμίες.

Ὁ Ἰουστῖνος ἀποδίδει στὸ θεῖο μιὰ πολυνυμία ποὺ ἀποτελεῖ σύνθεση τῶν φιλώνειων καὶ τῶν στωϊκῶν ἰδεῶν. Τὸ ἀποκαλεῖ Δόξα Κυρίου, Υἱό, Σοφία, Ἄγγελο, Θεό, Κύριο καὶ Λόγο, Δημιουργό, κλπ., προσδιορίζοντας ὅτι αὐτὰ δὲν εἶναι ὀνομασίες ἀλλὰ χαρακτηρισμοὶ ποὺ ἀπορρέουν ἀπὸ τὰ ἔργα Του. Ὁ Τατιανός, ξεκινώντας ἀπὸ τὶς θεωρίες αὐτὲς τοῦ Ἰουστίνου, προσθέτει στὸ Λόγο τοῦ Ἰωάννη τὴν ἰδιότητα τῆς λογικῆς δύναμης καθὼς κι ἐκείνη τῆς ὑπόστασης. Πάντως καὶ στοὺς δύο ὁ Λόγος σημαίνει συγχρόνως τὴν ὁμιλία καὶ τὴ λογική. Τὴν ἴδια διφορούμενη σημασία διατηρεῖ καὶ στὰ κείμενα τοῦ Ἀθηναγόρα, ὅπου ὁ Υἱὸς εἶναι ὁ Λόγος τοῦ Πατρὸς «ἐν ἰδέᾳ καὶ ἐνεργείᾳ» ἢ τοῦ Θεόφιλου, ὅπου ὁ Λόγος διακρίνεται σὲ προφορικὸ καὶ ἐνδιάθετο. Κατὰ τὸν Ὠριγένη ὁ Λόγος εἶναι συγχρόνως ἡ ἀρχετυπικὴ εἰκόνα τοῦ Πατρὸς καὶ ὁ μεσάζων ἀνάμεσα σ' Ἐκεῖνον καὶ τὰ πνευματικά Του δημιουργήματα (Λογικοί).

Ὁ μετασχηματισμὸς τοῦ Λόγου σὲ Ρῆμα ἀποτελεῖ λοιπὸν τὴ θεαματικότερη ἔκφραση τῆς μεταφυσικῆς θεμελίωσης τοῦ χριστιανισμοῦ πάνω στὴν παράδοση τοῦ ἑλληνισμοῦ, ὁ ὁποῖος συνιστᾶ ἕνα ἀπὸ τὰ σημαντικότερα στάδια τῶν διαδοχικῶν μεταλλαγῶν του.

Ὁ Jean Hadot ἐρευνᾶ τὴ σχέση *Ἑλληνισμοῦ καὶ Χριστιανισμοῦ* γιὰ νὰ καταλήξει στὸ συμπέρασμα ὅτι ἡ χριστιανικὴ θρησκεία ἐπηρεάστηκε ἀπὸ τὴν ἑλληνικὴ σκέψη, ὄχι ἐπιφανειακὰ —στὸ ἐπίπεδο τῆς ρωμαϊκῆς αὐτοκρατορίας— ἀλλὰ σὲ βάθος, σχεδὸν ἀδιόρατα, στοὺς κόλπους τοῦ ἑλληνισμοῦ, ὅπου συντελέστηκε μιὰ παράξενη ὥσμωση ἀνάμεσα στοὺς Ἕλληνες καὶ τοὺς «βαρβάρους». Ἔτσι ἡ γέννηση τοῦ χριστιανισμοῦ προετοιμάστηκε ἐπὶ πολὺ καιρὸ ἀπὸ τὴ γόνιμη ἕνωση ἑλληνισμοῦ καὶ ἰουδαϊσμοῦ.

Ἀκολουθεῖ τὸ ἄρθρο τοῦ Jean Pepin: *Ἀλληγορία καὶ αὐτο-ερμηνευτική*, ὅπου ὑποστηρίζεται ἡ ἄποψη πὼς τὸ βιβλικὸ κείμενο περικλείει ἐν ἑαυτῷ τὴν ἀρχὴ τῆς ἑρμηνείας τῶν ἀλληγορικῶν του χωρίων· γι' αὐτὸ πρέπει νὰ ἐμπιστευθοῦμε στὴν ἴδια τὴν Ἁγία Γραφὴ τὴ φροντίδα τῆς ἐξήγησής της, θεωρώντας την σὰν τὸν κύριο ἑρμηνευτὴ τῶν μηνυμάτων της.

Ὁ Hervé Savon ἐντοπίζει τὴν ἔρευνά του στὴ *Φυσικὴ τῶν φιλοσόφων καὶ κοσμολογία τῆς Γένεσης στὸν Βασίλειο τῆς Καισαρείας καὶ τὸν Ἀμβρόσιο τοῦ Μιλάνου*, ὁ H. D. Saffrey στὴν *Ἀφοσίωση τοῦ Πρόκλου στὸν Ἥλιο*, ὁ Jean Trouillard στὴν *Προκλιανὴ μετενσωμάτωση καὶ τὴν ἐριγενιανὴ ἐσχατολογία*, ὅπου παρατηρεῖ ὅτι τόσο γιὰ τὸν Πρόκλο ὅσο καὶ γιὰ τὸν Ἰωάννη Σκῶτο, ὁ ἄνθρωπος διαχωρίζεται ταυτόχρονα σὲ πολλὰ ἐπίπεδα. Ὁ καθένας μας εἶναι συγχρόνως μυστικιστής, θεωρητικὸς ὀρθολογιστὴς καὶ αἰσθητικο-ορθολογικὸ ὄν, ποὺ μάχεται μέσα στὸ γίγνεσθαι γιὰ νὰ πραγματοποιήσει στὴν πράξη καὶ τὴ συνείδηση, ὅσο τοῦ εἶναι δυνατόν, τὸ σπέρμα τῆς σοφίας ποὺ ἐνυπάρχει στὴν ψυχή του. Παρὰ τὶς ὁμοιότητες ὅμως τῆς σκέψης τῶν δυὸ στοχαστῶν, παρατηρεῖται καὶ μιὰ σημαντικὴ διαφορὰ ἀνάμεσά τους ὅσον ἀφορᾶ στὸ θέμα τῶν ἀνθρώπινων δυνατοτήτων. Ὁ Ἐριγένης πιστεύει ὅτι ὁ ἄνθρωπος προετοιμάζει μέσα στὸ χρόνο τὴν αἰωνιότητα, περιμένοντας τὴ στιγμὴ ποὺ ἡ πράξη του θὰ γίνει θέαση. Ὁ Πρόκλος, ἀντίθετα, ἀρκεῖται στὴν πίστη ὅτι ἡ θεία «μονὴ» διαχεόμενη στὸ χρόνο ἐπαναποστέλλει στὸν ἄνθρωπο τὴ διαρκῶς ἀνανεούμενη συνείδηση τῆς παρουσίας του. Ἔτσι ἡ προκλιανὴ ἐσχατολογία μετασχηματίζεται σὲ χρονικὴ προτεραιότητα, ἐνῶ ἐκείνη τοῦ Ἐριγένη ἀνακαλύπτει τὴ σημασία τῆς ἱστορίας στὴν τελική της πλήρωση.

Ἡ Anne-Marie Roviello ἐκθέτει τὶς ἀπόψεις της πάνω στὸν *Kant καὶ τὸ Χριστιανισμό*, ὑποστηρίζοντας ὅτι οἱ καντιανὲς θεωρίες ἀποτελοῦν τὴ βάση τῆς καταδίκης κάθε δογματικῆς πίστης ποὺ θὰ ἤθελε νὰ ἐπιβάλει τὴν «παγκοσμιότητά» της χρησιμοποιώντας ἐξωτερικὸ καταναγκασμό. Ἡ μόνη

ἀληθινὰ παγκόσμια θρησκεία εἶναι λοιπὸν ἐσωτερική, βασίζεται στὴν ἐλευθερία τῆς συνείδησης καὶ δέχεται στοὺς κόλπους της ὅλους «ὅσους σκέπτονται σωστά».

Ὁ Robert Vander Gucht παρουσιάζει τὸ ἄρθρο του: *Ὁ νεαρὸς Marx ἔναντι τῆς θρησκείας καὶ τοῦ Χριστιανισμοῦ. Μιὰ ἄποψη πάνω στὴν ἐξέλιξη τῆς σκέψης του ὡς τὶς ἀρχὲς τοῦ 1844.* Ἐδῶ ἡ κριτικὴ τῆς θρησκείας ποὺ ἀποκαλύπτει τὴν ἀπάτη τῆς θρησκευτικῆς ψευδαίσθησης, θεωρεῖται μιὰ ἁπλὴ εἰσαγωγὴ στὴν κοινωνικὴ κριτική. Στὰ νεανικὰ κείμενα τοῦ Marx αὐτὸ ποὺ κρίνεται οὐσιαστικὰ δὲν εἶναι ὁ οὐρανός, ἀλλὰ ἡ γῆ. Ἀκολουθοῦν οἱ μελέτες τοῦ Michel Grodent: *Πέρα ἀπὸ τὸ Χριστιανισμὸ καὶ τὸν Παγανισμό*, βασιζόμενη στὸ *Δωδεκάλογο τοῦ Γύφτου* τοῦ Κωστῆ Παλαμᾶ, καὶ τοῦ Jacques Dewitte: *Ὁ Χριστιανισμὸς σὰν συνείδηση τοῦ πεπερασμένου. Ἡ φιλοσοφία τῆς θρησκείας* τοῦ Leszek Kolakowski, ὅπου ὑποστηρίζεται ἡ ἄποψη ὅτι ὁ Kolakowski ἐπανερμηνεύει φιλοσοφικὰ τὴν κληρονομιὰ τοῦ Χριστιανισμοῦ μὲ τὴν εἰσαγωγὴ τῆς ἰδέας τοῦ ἀνεκπλήρωτου καὶ τῆς ἀβεβαιότητας τοῦ ἀνθρώπου, ἔχοντας σὰ στόχο του νὰ κρατήσει ἀνοιχτὸ τὸ πνεῦμα τῆς ἔρευνας καὶ τῆς κριτικῆς καὶ ὄχι νὰ πολεμήσει τὰ δόγματα τῆς χριστιανικῆς θρησκείας.

Ἡ συλλογὴ τελειώνει μὲ πρακτικά, ὅπου παρουσιάζονται τὰ ἀκόλουθα βιβλία: F. Jacques, *Différence et subjectivité*, Paris, Aubier, 1982· *Justifications de l'éthique*, Éditions de l'Université de Bruxelles, 1984· J. Taminiaux, *Recoupements*, Éd. Ousia, Bruxelles 1982· M. Laqueux, *Le marxisme des années soixante*, (Québec), Hurtubise 1982, καθὼς καὶ μὲ ἕνα χρονικὸ τοῦ ἰνστιτούτου φιλοσοφίας καὶ ἠθικῶν ἐπιστημῶν (1983).

Ὅπως ἔγινε φανερό, τὸ ἔργο ποὺ παρουσιάστηκε περικλείει μιὰ μεγάλη ποικιλία ἀπόψεων καὶ προοπτικῶν, ποὺ εἶναι ὅλες ἐξαιρετικὰ ἐνδιαφέρουσες καὶ σωστὰ συγκροτημένες, ἀποτελώντας ἔτσι μιὰ σημαντικὴ συμβολὴ στὴν ἔρευνα ἑνὸς τόσο καίριου ὅσο καὶ ἐκτεταμένου θέματος ποὺ ἀπασχόλησε καὶ ἀπασχολεῖ πάντα τὴν ἀνθρωπότητα.

Ἀθῆναι Εὐαγγελία Μαραγγιανοῦ

ΕΙΔΗΣΕΙΣ

ΑΚΑΔΗΜΙΑ ΑΘΗΝΩΝ
ΚΕΝΤΡΟΝ ΕΡΕΥΝΗΣ ΤΗΣ ΕΛΛΗΝΙΚΗΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ

Στὶς 25 Ἰουνίου 1984 ἔγιναν στὸ χῶρο τοῦ Κέντρου Ἐρεύνης Ἑλληνικῆς Φιλοσοφίας τῆς Ἀκαδημίας Ἀθηνῶν τὰ ἀποκαλυπτήρια τῆς προτομῆς τοῦ Ἰωάννη Ν. Θεοδωρακόπουλου ποὺ εἶχε φιλοτεχνήσει ὁ ἀείμνηστος Ἀκαδημαϊκὸς Βάσος Φαληρέας. Ὡμίλησαν ὁ Πρόεδρος τῆς Ἀκαδημίας Ἀθηνῶν Ἀκαδημαϊκὸς κ. Γ. Μιχαηλίδης-Νουάρος καὶ ὁ κ. Καραγκούνης, Πρόεδρος τοῦ Ροταριανοῦ Ὁμίλου ποὺ προσέφερε τὴν προτομή.

Ἐπακολούθησε συνεστίαση στὸ ξενοδοχεῖο τῶν Ἀθηνῶν King George ὑπὸ τὴν αἰγίδα τῆς Ἀκαδημίας, ὅπου ὕστερα ἀπὸ προσφώνηση τοῦ Ἀκαδημαϊκοῦ καὶ Γενικοῦ Γραμματέως τῆς Ἀκαδημίας κ. Κωνσταντίνου Τρυπάνη, διαδόχου τοῦ τιμωμένου στὴ θέση αὐτή, καὶ σύντομη προσλαλιὰ τοῦ πρώην Προέδρου τῆς Δημοκρατίας, Ἀκαδημαϊκοῦ Κωνσταντίνου Τσάτσου, μίλησε διεξοδικὰ γιὰ τὴ ζωὴ καὶ τὸ ἔργο τοῦ Ι. Ν. Θεοδωρακοπούλου ὁ Ἀκαδημαϊκὸς Κωνσταντῖνος Δεσποτόπουλος, παλαιὸς συνεργάτης καὶ συνεχιστὴς ἤδη τοῦ ἔργου του γιὰ τὴ σύνταξη φιλοσοφικοῦ Λεξικοῦ τῶν προσωκρατικῶν. Αὐτοπρολογίσθηκε μὲ τὶς φράσεις: «Ὡς φίλος τοῦ Ἰωάννου Θεοδωρακοπούλου 'δι' ἐλευθέρας παιδείας κοινωνίαν' ἐπὶ ἥμισυ αἰώνα καὶ ὡς ὀφειλέτης πνευματικὰ στὸ λόγο του καὶ στὸ ἔργο του ἔχω τὸ ἠθικὸ προνόμιο νὰ ἠχήσει ἀπόψε ἡ φωνή μου, ἀφηγητικὴ τοῦ βίου του καὶ περιγραφικὴ τοῦ ἔργου του καὶ δίκαια ὑμνητικὴ τοῦ προσώπου του».

Καὶ τερμάτισε τὴν ἔξαρση τοῦ «πνευματικοῦ μεγέθους Ἰωάννης Θεοδωρακόπουλος» μὲ τὰ ἑξῆς: «Ἂς μοῦ ἐπιτραπεῖ νὰ συναγάγω ἀπὸ τὸν βίο του καὶ τὸ ἦθος του καὶ τὸ ἔργο του ὁρισμένες παραινέσεις πρὸς τοὺς ὑπευθύνους γιὰ τὴν παιδεία τοῦ ἑλληνικοῦ λαοῦ.

» Εἴποτε καὶ ἄλλοτε πρέπει νὰ ὑπάρξει γνήσια ἑλληνικὴ παιδεία. Δίχως αὐτὴν εἶναι προβληματικὴ σήμερα ἡ ἐπιβίωση τοῦ ἑλληνικοῦ ἔθνους. Ἡ θέση τοῦ ἑλληνικοῦ ἔθνους στὴν προκείμενη ὥρα τῆς Ἱστορίας ἐκφράζεται μὲ τὸ μυθικὸ σύμβολο κινδύνου δυαδικοῦ, Σκύλλα καὶ Χάρυβδις.

» Ἡ Σκύλλα εἶναι ὁρατή. Ὀφείλομε νὰ κατονομάσομε τὴ Χάρυβδι, δηλαδὴ τὴν τεράστια χοάνη τῆς Εὐρώπης, ὅπου κινδυνεύει νὰ καταποθεῖ ἡ πνευματικὴ φυσιογνωμία τοῦ Ἑλληνικοῦ λαοῦ καὶ νὰ καταντήσει τὸ ἔνδοξο ἔθνος τῶν Ἑλλήνων ἀσήμαντο περιφερειακὸ ἐθνάριο. Στοὺς αἰῶνες δέκατο πέμπτο, δέκατο ἕκτο, δέκατο ἕβδομο ἀγωνιοῦσε τὸ Γένος καὶ ἀγωνιζόταν νὰ μὴν τουρκέψει, ἀλλὰ καὶ νὰ μὴ φραγκέψει. Ἂς ἔχει καὶ ἡ γενιά μας ἐπίγνωση τοῦ δυαδικοῦ κινδύνου.

» Καὶ ἂς μὴ λησμονοῦμε τὶς διάτορες ἐκκλήσεις τοῦ τιμώμενου ἀπόψε πατριάρχου τῆς ἑλληνικῆς φιλοσοφίας στὸν αἰώνα μας, νὰ θεωροῦμε τὴ

μέριμνα γιὰ τὴ συντήρηση καὶ τὴ διάδοση τῆς ἑλληνικῆς γλώσσας ὡς τὴ σύγχρονη Μεγάλη Ἰδέα τοῦ ἑλληνισμοῦ καὶ νὰ ἐντείνομε τὴ δημιουργικὴ διακονία τῆς φιλοσοφίας μὲ ἀφετηρία τὰ κείμενα τῆς κλασικῆς ἑλληνικῆς φιλοσοφίας, ὥστε νὰ ὑπάρχει ἀκμαία συνέχεια τῆς πνευματικῆς λαμπαδηδρομίας τῶν Ἑλλήνων καὶ πιστὴ θεματοφυλακὴ τῶν οἰκουμενικῶν ἀγαθῶν τῆς ἑλληνικῆς παιδείας».

ΣΥΝΕΔΡΙΟ *ΚΟΡΑΗΣ ΚΑΙ ΧΙΟΣ*

Μὲ τὴν εὐκαιρία τῆς συμπλήρωσης 150 χρόνων ἀπὸ τὸ θάνατο τοῦ Κοραῆ ὀργανώθηκε ἀπὸ τὶς 11 ὡς τὶς 15 Μαρτίου 1983 ἀπὸ τὸ «Ὁμήρειον Πνευματικὸν Κέντρον» τῆς Χίου ὑπὸ τὴν αἰγίδα τοῦ Ὑπουργείου Πολιτισμοῦ καὶ Ἐπιστημῶν τὸ συνέδριο *Κοραῆς καὶ Χίος*. Τὸ συνέδριο τίμησαν μὲ τὴν παρουσία τους οἱ τοπικὲς ἀρχές, καθὼς ἐπίσης καὶ πολλοὶ Ἀκαδημαϊκοὶ καὶ Καθηγητὲς Πανεπιστημίου.

Ἀπὸ τοὺς συνέδρους, ἀνάμεσα στοὺς ὁποίους ἦσαν οἱ Ἀκαδημαϊκοὶ Π. Ζέπος, Κ. Τρυπάνης καὶ Κ. Μπόνης, ἡ διευθύντρια τοῦ ἑλληνικοῦ Ἰνστιτούτου τῆς Σορβόνης κ. Αἰκ. Κουμαριανοῦ, ὁ Ἄγγλος ἱστορικὸς C. M. Woodhouse καὶ ὁ Ὁλλανδὸς ἱστορικὸς B. J. Slot, ὁ Ἀκ. κ. Κ. Δεσποτόπουλος, ὁ κ. Λ. Μπενάκης καὶ ἡ κ. Κελεσίδου, ἀναπτύχθηκαν ἐνδιαφέροντα θέματα, ὅπως: *Αἱ περὶ θρησκείας καὶ Ἐκκλησίας ἰδέαι τοῦ Κοραῆ καὶ ἡ ἐποχή μας, Ὁ Κοραῆς καὶ ὁ ἑλληνικὸς ἐμπορικὸς κόσμος τῶν χρόνων 1770-1776, Ἡ στάση τοῦ Κοραῆ ἀπέναντι στὴν Ἑλληνικὴ καὶ Γαλλικὴ Ἐπανάσταση καὶ στὸ γλωσσικὸ ζήτημα, Ἡ σημασία τῆς ἀλληλογραφίας τοῦ Κοραῆ γιὰ τὴ μελέτη τῆς προσωπικότητάς του* κ.ἄ.

ΝΕΟ ΔΙΟΙΚΗΤΙΚΟ ΣΥΜΒΟΥΛΙΟ ΤΗΣ «ΕΛΛΗΝΙΚΗΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΚΗΣ ΕΤΑΙΡΕΙΑΣ»

Ἡ Γενικὴ Συνέλευση τῆς «Ἑλληνικῆς Φιλοσοφικῆς Ἑταιρείας», σύμφωνα μὲ τὶς διατάξεις τοῦ Καταστατικοῦ τῆς Ἑταιρείας, ἀνέδειξε στὶς 2-4-1983 νέο Διοικητικὸ Συμβούλιο γιὰ τὴ διετία 1983-1985. Οἱ ἐκλεγέντες συγκροτήθηκαν σὲ σῶμα ὡς ἑξῆς: Ε. Μουτσόπουλος, Πρόεδρος, Ε. Θεοδώρου, Ἀντιπρόεδρος, Κ. Βουδούρης, Γεν. Γραμματεύς, Α. Κελεσίδου-Γαλανοῦ, Ταμίας, Γ. Ἀντωνόπουλος, Θ. Βέικος, Λ. Μπενάκης, Μέλη.

Β΄ ΠΑΝΕΛΛΗΝΙΟ ΣΥΝΕΔΡΙΟ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ: *Η ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ ΣΗΜΕΡΑ*

Ὑπὸ τὴν αἰγίδα τοῦ Ὑπουργείου Πολιτισμοῦ καὶ Ἐπιστημῶν ὀργανώθηκε στὴν Ἀθήνα ἀπὸ τὶς 26 ὡς τὶς 28 Σεπτεμβρίου 1983 ἀπὸ τὴν Ἑλληνικὴ Φιλοσοφικὴ Ἑταιρεία καὶ μὲ τὴ συμπαράσταση τοῦ Δήμου Ἀθηναίων

τὸ Β΄ Πανελλήνιο Συνέδριο Φιλοσοφίας μὲ θέμα *Ἡ φιλοσοφία σήμερα*. Στὴ διοργάνωση τοῦ συνεδρίου συμμετεῖχε καὶ τὸ διοικητικὸ συμβούλιο τῆς Φιλοσοφικῆς Ἑταιρείας Κύπρου.

Τὸ συνέδριο, ὅπου ἔγιναν πολλὲς καὶ ἐνδιαφέρουσες ἀνακοινώσεις καὶ συζητήσεις, ἔδειξε ὅτι τὸ ἐνδιαφέρον γιὰ τὴ Φιλοσοφία καὶ τὰ σύγχρονα γενικὰ προβλήματα εἶναι πολὺ μεγάλο, ἀφοῦ τὸ παρακολούθησαν πάρα πολλοὶ καὶ κυρίως φοιτητές.

Οἱ θεματικὲς ἑνότητες τοῦ συνεδρίου ἦταν κυρίως:

1. *Ἔννοια, περιεχόμενο καὶ ἀποστολὴ τῆς φιλοσοφίας*,
2. *Ἡ φιλοσοφία καὶ τὰ σύγχρονα προβλήματα*.

Ἐνδεικτικὰ ἀναφέρουμε ὁρισμένα μόνο ἀπὸ τὰ τόσο ἐνδιαφέροντα θέματα τοῦ συνεδρίου: *Ἡ φιλοσοφία καὶ ὁ σύγχρονος ἄνθρωπος* (Ε. Μουτσόπουλος), *Ἡ ἀποστολὴ τῆς φιλοσοφίας στὴ σύγχρονη Ἑλλάδα* (Κ. Δεσποτόπουλος), *Μεταφυσικὴ καὶ Τεχνική* (Λ. Κουλουμπαρίτσης), *Κρίση φιλοσοφίας - κρίση φιλοσόφων* (Α. Κελεσίδου), *Σύγχρονες κριτικὲς ἀπόψεις γιὰ τὴ φιλοσοφία* (Θ. Βέϊκος), *Φιλοσοφικὴ μέθοδος* (Κ. Βουδούρης), *Ὁ φιλοσοφικὸς στοχασμὸς καὶ ἡ χαλεπότης τῶν καιρῶν μας* (Χ. Μαλεβίτσης), *Ἡ ἑνότητα ἐπιστημῶν καὶ φιλοσοφίας* (Ε. Μπιτσάκης), κλπ.

Γενικὰ τὸ Β΄ Πανελλήνιο Συνέδριο Φιλοσοφίας παρουσίασε ἄρτια ὀργάνωση καὶ ὑψηλὴ ἐπιστημονικὴ στάθμη.

Α΄ ΔΙΕΘΝΕΣ ΣΥΝΕΔΡΙΟ ΓΙΑ ΤΟΝ ΔΗΜΟΚΡΙΤΟ

Τὸ «Διεθνὲς Δημοκρίτειο Ἵδρυμα» ὀργάνωσε ὑπὸ τὴν αἰγίδα τῆς Unesco καὶ τοῦ Ὑπουργείου Πολιτισμοῦ καὶ Ἐπιστημῶν τὸ Α΄ Διεθνὲς Συνέδριο γιὰ τὸν Δημόκριτο ἀπὸ τὶς 6 ὡς τὶς 9 Ὀκτωβρίου 1983 στὴν Ξάνθη.

Οἱ θεματικὲς ἑνότητες τοῦ συνεδρίου ἦταν:

Α. *Φιλοσοφία καὶ ἐπιστήμη στὸ ἔργο τοῦ Δημοκρίτου*.

Β. *Ὁ Δημόκριτος καὶ ἡ μεταγενέστερη φιλοσοφία καὶ ἐπιστήμη*.

1. Ἑλληνικὴ καὶ ρωμαϊκὴ ἀρχαιότητα.
2. Μεσαίωνας (στὸ Βυζάντιο, στὸ Ἰσλὰμ καὶ στὴ Δύση).
3. Ἀναγέννηση καὶ νεώτερη ἐποχή.

Γ. *Ὁ Δημόκριτος σήμερα*.

Οἱ ἀνακοινώσεις κάλυψαν ὅλους τοὺς τομεῖς τῆς φιλοσοφίας καὶ ἕνα πλῆθος τῶν ἐπιμέρους ἐπιστημῶν μὲ ἀποτέλεσμα νὰ φωτιστεῖ ἀπ᾽ ὅλες τὶς πλευρὲς ὁ πολυδιάστατος φιλοσοφικὸς στοχασμὸς τοῦ μεγάλου Ἀβδηρίτη. Οἱ περισσότερες ἀνακοινώσεις ἦταν πρωτότυπες καὶ χαρακτηρίζονταν ἀπὸ βαθιὰ γνώση καὶ σοβαρὸ προβληματισμό. Στὸ συνέδριο ἀντιπροσωπεύτηκαν ἡ Ἀκαδημία Ἀθηνῶν, τὰ Πανεπιστήμια τῆς χώρας καὶ πῆραν μέρος Ἕλληνες ἐπιστήμονες τοῦ ἐξωτερικοῦ. Ἀπὸ τὸ Κέντρο Ἐρεύνης τῆς Ἑλληνικῆς Φιλοσοφίας ἔλαβαν μέρος μὲ ἀνακοινώσεις οἱ Ἀκ. κ.κ. Ε. Μουτσόπουλος καὶ Κ. Δεσποτόπουλος, ὁ τ. Διευθυντὴς τοῦ Κέντρου κ. Λ. Μπενάκης καὶ ἡ κ. Α. Κελεσίδου.

ΠΑΝΕΛΛΗΝΙΟ ΣΥΜΠΟΣΙΟ: *Ο KARL MARX ΚΑΙ Η ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ*

Ἀπὸ τὸ Φιλοσοφικὸ Τμῆμα τοῦ Πανεπιστημίου Ἰωαννίνων καὶ ὑπὸ τὴν αἰγίδα καὶ μὲ τὴν ἐνίσχυση τοῦ Ὑπουργείου Πολιτισμοῦ καὶ Ἐπιστημῶν ὀργανώθηκε στὰ Γιάννενα ἀπὸ τὶς 3 ὡς τὶς 5 Νοεμβρίου 1983 Πανελλήνιο Συμπόσιο μὲ θέμα: *Ὁ Karl Marx καὶ ἡ φιλοσοφία.*

Οἱ ἀνακοινώσεις εἶχαν ὡς ἀντικείμενο τὰ ἑξῆς κυρίως θέματα:

1. Οἱ ἀπόψεις τοῦ Marx γιὰ τὴν ἀρχαία ἑλληνικὴ φιλοσοφία, καὶ συγκεκριμένα γιὰ τὸν Ἡράκλειτο, τὸν Πλάτωνα καὶ τὸν Ἀριστοτέλη.

2. Ἡ σχέση Ἐγέλου καὶ Marx.

3. Μαρξισμὸς καὶ σύγχρονος προβληματισμὸς γιὰ τὶς κοινωνικὲς ἐπιστῆμες.

4. Κριτικὴ θεώρηση τοῦ ἔργου τοῦ Marx καὶ τῆς σχέσης του μὲ παλαιότερα καὶ σύγχρονα φιλοσοφικὰ ρεύματα.

5. Ἀναλύσεις καὶ ἀξιολογήσεις τῆς μαρξικῆς οἰκονομικῆς θεωρίας.

Στὸ Συμπόσιο κυριάρχησαν δύο τάσεις: α) Ἡ τεκμηριωμένη κριτικὴ ἀποτίμηση τοῦ ἔργου τοῦ Marx, καὶ β) ἡ ὑπεράσπιση τῆς παραδοσιακῆς ἀντίληψης περὶ τοῦ Μαρξισμοῦ.

ΦΙΛΟΣΟΦΙΚΟ ΣΥΜΠΟΣΙΟ

Τὸ Κέντρο Πολιτισμοῦ «Δημήτρης Γληνὸς» ὀργάνωσε τριήμερο Φιλοσοφικὸ Συμπόσιο (5-7 Ἀπριλίου 1984) μὲ θέμα: *Ὁ ἀρχαῖος ὑλισμός: 2500 χρόνια ἀπὸ τὴ γέννηση τοῦ Δημόκριτου.* Ἀπὸ πολλοὺς εἰσηγητὲς ἔγιναν ἐνδιαφέρουσες εἰσηγήσεις πάνω στὴν ἔννοια καὶ τὴ σημασία τοῦ ἀρχαίου ὑλισμοῦ.

Β΄ ΔΙΕΘΝΕΣ ΣΥΜΠΟΣΙΟ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ

Ἡ Ἑλληνικὴ Φιλοσοφικὴ Ἑταιρεία σὲ συνεργασία μὲ τὴ Φιλοσοφικὴ Ἑταιρεία Κύπρου καὶ τὸ Διεθνὲς Δημοκρίτειο Ἵδρυμα ὀργάνωσε στὴν Ἀθήνα ἀπὸ τὶς 24 ὡς τὶς 26 Μαΐου 1984 ὑπὸ τὴν αἰγίδα τοῦ Ὑπουργείου Πολιτισμοῦ καὶ Ἐπιστημῶν τὸ Β΄ Διεθνὲς Συμπόσιο Φιλοσοφίας.

Τὸ θέμα τοῦ Συμποσίου ἦταν: *Γλώσσα καὶ πραγματικότητα στὴν ἑλληνικὴ Φιλοσοφία.* Οἱ εἰσηγητές, Ἕλληνες καὶ ξένοι, ἐξέτασαν τὶς σχέσεις γλώσσας καὶ πραγματικότητας στὴν προσωκρατική, πλατωνική, ἀριστοτελικὴ καὶ μεταριστοτελικὴ φιλοσοφία. Ἀπὸ τὸ Κέντρο Φιλοσοφίας στὸ Συμπόσιο πῆραν μέρος οἱ Ἀκ. Εὐ. Μουτσόπουλος καὶ Κ. Δεσποτόπουλος, καὶ ἡ κ. Α. Κελεσίδου.

Στὸ τέλος κάθε συνεδρίας γίνονταν ἐνδιαφέρουσες συζητήσεις, τὶς ὁποῖες παρακολούθησε πλῆθος ἀκροατῶν, ἀνάμεσα στοὺς ὁποίους ἦταν

καὶ πολλοὶ φοιτητές. Τὸ Β΄ Διεθνὲς Συμπόσιο Φιλοσοφίας σημείωσε μεγάλη ὀργανωτικὴ καὶ ἐπιστημονικὴ ἐπιτυχία.

ΕΝΑΤΟ ΔΙΕΘΝΕΣ ΒΙΤΤΓΚΕΝΣΤΑΪΝΙΚΟ ΣΥΜΠΟΣΙΟ

Ἡ αὐστριακὴ ἑταιρεία «Ludwig Wittgenstein» ὀργάνωσε ἀπὸ τὶς 19 ὡς τὶς 26 Αὐγούστου 1984 στὸ Kirchberg / Wechsel τῆς Αὐστρίας συμπόσιο μὲ θέμα: *Φιλοσοφία τοῦ πνεύματος - Φιλοσοφία τῆς ψυχολογίας.*

ΕΚΤΟ ΔΙΕΘΝΕΣ ΑΝΘΡΩΠΙΣΤΙΚΟ ΣΥΜΠΟΣΙΟ

Ἡ Ἑλληνικὴ Ἀνθρωπιστικὴ Ἑταιρεία ὀργάνωσε ἀπὸ τὶς 16 ὡς τὶς 20 Σεπτεμβρίου 1984 τὸ ἕκτο της διεθνὲς συμπόσιο μὲ γενικὸ θέμα τὴν ἔννοια τῆς οὐτοπίας ποὺ ἀναλύθηκε σὲ τέσσερις ἐπιμέρους θεματικὲς ἑνότητες:

Α. *Βασικὲς θέσεις καὶ στοιχεῖα τῆς οὐτοπίας,*
Β. *Ἱστορία τῆς οὐτοπίας,*
Γ. *Δυνατότητες καὶ ὅρια τῆς οὐτοπίας στὴ σύγχρονη ἐποχή,*
Δ. *Προοπτικὲς τῆς οὐτοπίας γιὰ τὸ μέλλον.*

Παρουσιάστηκαν 35 συνολικὰ ἐνδιαφέρουσες ἀνακοινώσεις ἀπὸ Ἕλληνες καὶ ξένους ἐπιστήμονες διαφόρων εἰδικοτήτων, ἀνάμεσα στοὺς ὁποίους ἦταν καὶ οἱ: Α. Σκιαδᾶς, Πρόεδρος τῆς Ἑταιρείας, O. Gigon (Bern), H. Flashar (München), Κ. Δεσποτόπουλος, Α. Κελεσίδου καὶ πολλοὶ ἄλλοι. Τὶς ἀνακοινώσεις ἀκολουθοῦσαν δημιουργικὲς καὶ ἐνδιαφέρουσες συζητήσεις ποὺ συνέβαλαν σημαντικὰ στὴ βαθύτερη κατανόηση τῆς δύσκολης ἔννοιας τῆς οὐτοπίας. Γενικὰ τὸ συμπόσιο σημείωσε μεγάλη ἐπιτυχία.

Γ΄ ΔΙΕΘΝΗΣ ΕΒΔΟΜΑΔΑ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ ΚΑΙ ΤΕΧΝΗΣ

Ἡ Ἑλληνικὴ Ἑταιρεία Φιλοσοφικῶν Μελετῶν σὲ συνεργασία μὲ τὴ Διεθνὴ Ἀκαδημία Φιλοσοφίας τῆς Τέχνης, μὲ τὸ Ἵδρυμα Ἔρευνας καὶ Ἐκδόσεων Νεοελληνικῆς Φιλοσοφίας καὶ μὲ τὴν ἐνίσχυση τοῦ Ὑπουργείου Πολιτισμοῦ καὶ Ἐπιστημῶν ὀργάνωσε ἀπὸ τὶς 23 ὡς τὶς 28 Σεπτεμβρίου 1984 τὴν Τρίτη Διεθνὴ Ἑβδομάδα Φιλοσοφίας τῆς Τέχνης στὴν Κέρκυρα μὲ τὸ γενικὸ θέμα: *Ὀντολογία καὶ ἀξιολογία τοῦ ἔργου τέχνης.* Στὴν Γ΄ Διεθνὴ Ἑβδομάδα πῆραν μέρος πάρα πολλοὶ Ἕλληνες καὶ ξένοι εἰδικοὶ σὲ θέματα φιλοσοφίας τῆς τέχνης. Ἐκτὸς ἀπὸ τὶς ἀνακοινώσεις μεγάλο ἐνδιαφέρον παρουσίασαν καὶ οἱ συζητήσεις ποὺ ἔγιναν στὸ τέλος κάθε συνεδρίας.

Β΄ ΔΙΕΘΝΗΣ ΣΥΝΑΝΤΗΣΗ ΕΠΙΣΤΗΜΟΛΟΓΙΑΣ

Ἡ «Ὁμάδα Διεπιστημονικῆς Ἔρευνας» ὀργάνωσε στὴν Ἀθήνα, ἀπὸ τὶς 24 ὡς τὶς 28 Σεπτεμβρίου 1984 τὴ δεύτερη Διεθνὴ Συνάντηση Ἐπιστημολογίας μὲ θέμα: *Μορφὲς φυσικῆς αἰτιοκρατίας*.

Στὴ Συνάντηση πῆραν μέρος πολλοὶ Ἕλληνες καὶ ξένοι ἐπιστήμονες ποὺ μὲ τὶς εἰσηγήσεις τους κάλυψαν ἕνα εὐρὺ φάσμα προβλημάτων. Τὸ κύριο θέμα τῆς συνάντησης ἦταν τὰ ἀποτελέσματα τῆς θεωρητικῆς καὶ ἱστορικῆς ἔρευνας στὸ χῶρο τῆς κβαντικῆς μηχανικῆς καὶ τῆς θεωρίας τῆς σχετικότητας σὲ συνάρτηση μὲ τὰ φιλοσοφικὰ προβλήματα τοῦ ρεαλισμοῦ καὶ τῆς ὀντολογικῆς διάστασης τῶν αἰτιακῶν σχέσεων.

Οἱ συζητήσεις ποὺ ἔγιναν ἦταν πολὺ ἐνδιαφέρουσες καὶ φώτισαν πολλὲς πτυχὲς ἀνοιχτῶν προβλημάτων.

ΣΥΜΠΟΣΙΟ ΓΙΑ ΤΗΝ *ΤΕΧΝΗ*

Τὸ Τελλόγλειο Ἵδρυμα Θεσσαλονίκης σὲ συνεργασία μὲ τὸ Ἀριστοτέλειο Πανεπιστήμιο Θεσσαλονίκης ὀργάνωσε ἀπὸ τὶς 12 ὡς τὶς 14 Ὀκτωβρίου 1984 *Συμπόσιο γιὰ τὴν τέχνη*.

Ἀπὸ τὶς εἰσηγήσεις ποὺ ἔγιναν ξεχώρισαν οἱ ἑξῆς: *Ἐξωγενεῖς καὶ ἐνδογενεῖς παράγοντες στὴν ἑρμηνεία τῆς τέχνης* (Γ. Μουρέλος), *Ἐπιδράσεις εὐρωπαϊκοῦ συμβολισμοῦ στὴν ἑλληνικὴ ζωγραφική* (Ε. Κουντουρᾶς), *Ἡ ἀνάγνωση τοῦ ἔργου τέχνης* (Ι. Μανωλιδάκη), *Παρατηρήσεις γύρω ἀπὸ τὴ γένεση τῆς Νεοελληνικῆς Τέχνης* (Α. Ξύδης), *Ἡ ἑλληνικὴ λαϊκὴ ζωγραφικὴ καὶ οἱ εὐρωπαϊκὲς καλλιτεχνικὲς Σχολές* (Μακρῆς), *Ἡ ζωγραφικὴ στὴ Θεσσαλονίκη ἀπὸ τὸν 4ο ὡς τὸν 15ο μ. Χ. αἰώνα καὶ ἡ θέση τῆς ἔρευνας* (Ν. Νικόνανος) καὶ *Τὸ κυνήγι τοῦ θησαυροῦ* (Α. Κωτίδης).

Θ΄ ΔΙΕΘΝΕΣ ΣΥΜΠΟΣΙΟ ΑΙΓΑΙΟΥ

Μὲ θέμα: *Τὸ Αἰγαῖο καὶ ἡ πρωτοποριακὴ συμβολή, ἰδιαίτερα τῆς Δωδεκανήσου στὸ νεοελληνικὸ πολιτισμό*, ἔγινε ἀπὸ τὴν 1 ὡς τὶς 5 Νοεμβρίου 1984 στὴ Ρόδο τὸ 9ο Διεθνὲς Συμπόσιο τοῦ Αἰγαίου. Στὸ συμπόσιο, ποὺ ὀργάνωσε ἡ Ἑταιρεία Μελετῶν τοῦ Αἰγαίου, ἐξετάστηκαν θέματα τῆς ἱστορίας, τῆς τέχνης, τῆς φιλοσοφίας καὶ τῆς λαογραφίας τοῦ Αἰγαίου ἀπὸ τὰ προϊστορικὰ χρόνια μέχρι σήμερα.

Τὸ συμπόσιο εἶχε τὴ συμπαράσταση τοῦ Ὑπουργείου Πολιτισμοῦ καὶ Ἐπιστημῶν καὶ τὴν ἠθικὴ καὶ ὑλικὴ βοήθεια τοῦ Δήμου Ροδίων. Στόχος του, ὅπως καὶ τῶν προηγουμένων συμποσίων τῆς Ἑταιρείας Μελετῶν τοῦ Αἰγαίου, ἦταν «ἡ διάσωση τῶν νησιῶν μας ἀπὸ τὸν τουριστικὸ κατακλυσμὸ καὶ ἡ ἐνίσχυση τῆς ἱκανότητας νὰ διατηρήσουν ἀλώβητη τὴν ἐθνικολαϊκή τους ταυτότητα». Στὸ συμπόσιο πῆραν μέρος ἐνενήντα περίπου εἰδικοὶ ἐπιστή-

μονες διαφόρων εἰδικοτήτων, ἀπὸ τοὺς ὁποίους εἴκοσι πέντε ἦσαν Δωδεκανήσιοι.

Κατὰ τὴ διάρκεια τοῦ συμποσίου λειτούργησε πολὺ ἐνδιαφέρουσα Ἔκθεση δωδεκανησιακοῦ βιβλίου καὶ τύπου.

Τὸν πανηγυρικὸ τοῦ συμποσίου ἐκφώνησε ὁ Ἀκαδημαϊκὸς Καθηγητὴς κ. Κων/νος Δεσποτόπουλος μὲ θέμα: *Ἡ Ρόδος τῶν μεγάλων παραδόσεων στὴν ἱστορία τοῦ πνεύματος καὶ τῆς φιλοσοφίας*. Ἀκολούθησαν πολὺ ἐνδιαφέρουσες εἰσηγήσεις Ἀκαδημαϊκῶν, Καθηγητῶν Πανεπιστημίου καὶ ἄλλων εἰδικῶν. Ἡ Διευθ. τοῦ ΚΕΕΦ κ. Α. Κελεσίδου παρουσίασε ἀνακοίνωση μὲ θέμα: *Ο Κοραῆς καὶ ἡ παθολογία τῆς Εἰρήνης*.

ΦΙΛΟΣΟΦΙΚΟ ΣΥΜΠΟΣΙΟ: *Ο ΜΕΘΩΝΗΣ ΝΙΚΟΛΑΟΣ*

Ἡ Ἑταιρεία Φιλοσοφικῶν Μελετῶν ὑπὸ τὴν αἰγίδα τοῦ Ὑπουργείου Πολιτισμοῦ καὶ Ἐπιστημῶν καὶ μὲ τὴ συμπαράσταση τῆς Ι. Μ. Μεσσηνίας, τοῦ Δήμου Καλαμάτας, τῆς Κοινότητας Μεθώνης καὶ τοῦ Ἱδρύματος Ἐκδόσεων καὶ Ἐρεύνης τῆς Νεοελληνικῆς Φιλοσοφίας ὀργάνωσε στὴ Μεθώνη καὶ στὴν Καλαμάτα ἀπὸ τὶς 23 ὡς τὶς 25 Νοεμβρίου 1984 συμπόσιο πρὸς τιμὴ τοῦ λόγιου ἱεράρχη Νικολάου Μεθώνης. Οἱ εἰσηγητὲς ποὺ πῆραν μέρος στὸ συμπόσιο ἀνέπτυξαν ἐνδιαφέροντα θεολογικά, φιλοσοφικά, φιλολογικὰ καὶ ἱστορικὰ θέματα.

ΕΠΙΣΤΗΜΟΝΙΚΟ ΣΥΜΠΟΣΙΟ ΓΙΑ ΤΟΝ ΘΕΟΦΙΛΟ ΚΑΪΡΗ

Ὁ Θεόφιλος Καΐρης ἀποτελεῖ μιὰ ἀπὸ τὶς μεγαλύτερες μορφὲς λογίων ἀγωνιστῶν τῆς προεπαναστατικῆς ἀλλὰ καὶ τῆς ἀμέσως μετεπαναστατικῆς περιόδου. Εἶναι ὁ στοχαστὴς ποὺ συγκέντρωσε, καὶ ταυτόχρονα συνδύασε στὸ πρόσωπό του, καλύτερα ἀπὸ κάθε ἄλλον σύγχρονό του, τὰ χαρακτηριστικὰ τοῦ φιλοσόφου, τοῦ ἐπιστήμονα, τοῦ δασκάλου, τοῦ ἀγωνιστῆ. Καὶ ἡ πολυεδρική του σκέψη, γιὰ νὰ περιοριστοῦμε μόνο στὴν πνευματική του παρουσία, προσέφερε νέα ἀξιόλογα στοιχεῖα στὴ συλλογικὴ σκέψη τοῦ ἑλληνισμοῦ τῶν χρόνων τῆς ἐθνικῆς καὶ κοινωνικῆς του ἀναγέννησης· στοιχεῖα στὸν τομέα τῆς φιλοσοφίας, τῆς ἐπιστήμης, τῆς θρησκείας, τῆς ἐκπαίδευσης.

Ἂν δὲν θέλουμε νὰ δοῦμε τὸ φαινόμενο Καΐρη ξεκομμένο ἀπὸ τὴν ἐποχή του καὶ τοὺς συγχρόνους του, ἀλλὰ ὡς προϊὸν τῶν ἱστορικοκοινωνικῶν συνθηκῶν στὶς ὁποῖες ἐμφανίστηκε καὶ ἔδρασε, καὶ ποὺ ὡς ἕνα βαθμὸ καταλυτικὰ ἐπηρέασε, θὰ πρέπει νὰ ποῦμε ὅτι τὸ ἔργο του —ἡ προσπάθειά του γιὰ τὴν ἀνάπτυξη τῆς φιλοσοφικῆς ἐπιστημονικῆς σκέψης καὶ παιδείας, ἡ καλλιέργεια γενικότερα ἑνὸς νέου πνεύματος, ποὺ στοὺς βασικούς του συντελεστὲς ἐρχόταν σὲ ἀντίθεση, καὶ πολλὲς φορὲς σὲ ρήξη, μὲ τὸ παραδοσιακὸ πνεῦμα— ἐντάσσεται σὲ μιὰ γενικότερη προσπάθεια ἀνάπτυξης τῆς ἐπιστημονικῆς σκέψης καὶ παιδείας, μετακένωσης, ἀπὸ διάφορους δρόμους τῆς

εὐρωπαϊκῆς σκέψης, ἐπιστημονικῆς καὶ φιλοσοφικῆς, τῆς σκέψης τοῦ εὐρωπαϊκοῦ Διαφωτισμοῦ, σὲ κέντρα τοῦ τουρκοκρατούμενου καὶ κυρίως τοῦ περιφερειακοῦ ἑλληνισμοῦ. Μιὰ προσπάθεια, πολλὲς φορὲς σισύφεια, ποὺ τελικὰ κατόρθωσε ν' ἀνοίξει δρόμο μέσα ἀπὸ μιὰ συνεχὴ πάλη μὲ τὶς δυνάμεις ἐκεῖνες ποὺ ἀντιτάσσονταν σὲ κάθε ἐκσυγχρονισμὸ τῶν ἐκπαιδευτικῶν προγραμμάτων, ἀλλὰ καὶ τῆς σκέψης γενικότερα καὶ μὲ μιὰ ἐκπαιδευτικὴ ὑποδομὴ ποὺ κάθε ἄλλο παρὰ εὐνοοῦσε τὴν πλατιὰ ἐξάπλωση ἀλλὰ καὶ συνειδητὴ ἀφομοίωση τῶν νέων κατακτήσεων τοῦ εὐρωπαϊκοῦ πνεύματος.

Τὸ ἔργο αὐτὸ τοῦ Θεόφιλου Καΐρη, τοποθετημένο μέσα στὸ πνευματικοκοινωνικὸ κλίμα τῆς ἐποχῆς του, μελέτησε —καὶ μποροῦμε νὰ ποῦμε ὅτι μελέτησε σὲ βάθος— τὸ Ἐπιστημονικὸ Συμπόσιο ποὺ πραγματοποιήθηκε στὴν Ἄνδρο κατὰ τὴν περίοδο 6-9 Σεπτεμβρίου 1984.

Τὸ γεγονὸς ὅτι ἀπὸ τοὺς μετέχοντες οἱ περισσότεροι ἦσαν γνωστοὶ μελετητὲς τοῦ καϊρικοῦ ἔργου, στὸ σύνολό του ἢ ἐπιμέρους θεμάτων, καὶ πάντως ὅλοι ἐρευνητὲς - μελετητὲς τῆς ἐποχῆς ποὺ ἔδρασε ὁ ἄνδριος λόγιος, ὅπως ἐπίσης καὶ ἡ συγκεκριμένη θεματολογία τοῦ Συμποσίου, στὴν ὁποία θ' ἀναφερθοῦμε παρακάτω, δείχνουν ὅτι στὴν ἐπιστημονικὴ αὐτὴ συνάντηση ἡ ἱστορικὴ μνήμη δὲν λειτούργησε μονοσήμαντα, ἀλλὰ πρὸς ὅλες τὶς κατευθύνσεις πρὸς τὶς ὁποῖες στράφηκε ἡ σκέψη καὶ ἡ δράση τοῦ Θεόφιλου Καΐρη, ἀπορρίπτοντας ἐνδεχόμενες *a priori* ἀντιλήψεις, μέσα σὲ ἕνα χῶρο προβληματισμοῦ, ποὺ ὁριοθετεῖ ὁ ἴδιος ὁ φιλοσοφικὸς προβληματισμὸς ἀλλὰ καὶ ἡ πρακτικὴ παιδαγωγικὴ - ἀγωνιστικὴ δραστηριότητα τοῦ Θεόφιλου Καΐρη. Καὶ ὅπως ἦταν ἐπόμενο, ἰδιαίτερη προσοχὴ ἔδωσαν οἱ μετέχοντες στὶς φιλοσοφικὲς ἀντιλήψεις, ποὺ ἀποτέλεσαν καὶ τὸν καμβὰ πάνω στὸν ὁποῖο ὑφάνθηκε ὁλόκληρη ἡ δραστηριότητα τοῦ μεγάλου αὐτοῦ νεοέλληνα λογίου. Αὐτὸ ἦταν ἐξ ἄλλου καὶ τὸ ἀντικείμενο τῆς κεντρικῆς εἰσαγωγικῆς ὁμιλίας, *Ἔννοια καὶ περιεχόμενο τῆς φιλοσοφίας κατὰ τὸν Θεόφιλο Καΐρη*, ποὺ ἄνοιξε, μετὰ τὶς ἐπίσημες προσφωνήσεις, τὸ ἐπιστημονικὸ μέρος τοῦ Συμποσίου, καὶ στὴν ὁποία ὁ ὁμιλητής, Βασίλης Κύρκος, καθηγητὴς τῆς ἱστορίας τῆς φιλοσοφίας στὸ Πανεπιστήμιο Ἰωαννίνων, ἔδωσε ἰδιαίτερη ἔμφαση στὰ ὀντολογικὰ καὶ γνωσιολογικὰ προβλήματα τῆς καϊρικῆς φιλοσοφικῆς σκέψης.

Ὁ προβληματισμὸς γύρω ἀπὸ τὴ φιλοσοφία τοῦ Θεόφιλου Καΐρη συνεχίστηκε μὲ τὶς ἀνακοινώσεις τοῦ Νίκου Χρόνη: *Οἱ ἀπόψεις τοῦ Θεόφιλου Καΐρη γιὰ τὴ φιλοσοφία καὶ τὶς προϋποθέσεις ἀνάπτυξής της στὴν Ἑλλάδα* καὶ τοῦ Νίκου Ψημμένου: *Μία κριτικὴ τῆς κριτικῆς τοῦ Καλλιγᾶ γιὰ δύο ἔργα τοῦ Θεόφιλου Καΐρη*, ἐνῶ οἱ Γιάννης Καρᾶς (*Ἡ φυσικὴ σκέψη τοῦ Θεόφιλου Καΐρη καὶ ἡ εὐρωπαϊκὴ φυσικὴ σκέψη τοῦ καιροῦ του. Ἡ ὑπόθεση τοῦ ἐνύλου*), Λεων. Καραπιπέρης (*Ἕνα χειρόγραφο φυσικῆς καὶ ἀστρονομίας μαθητῆ τοῦ Θεόφιλου Καΐρη*) καὶ Βασίλης Παππᾶς (*Ἡ φυσικὴ τοῦ Θεόφιλου Καΐρη*), ἀναφέρθηκαν κυρίως στὴ συμβολὴ τοῦ Καΐρη στὴ διάδοση τῶν φυσικῶν - θετικῶν ἐπιστημῶν στὸν ἑλληνικὸ χῶρο, στὰ νέα στοιχεῖα ποὺ τὸ ἔργο αὐτὸ παρουσιάζει, καθὼς καὶ στὶς φιλοσοφικές του προεκτάσεις.

Ὁ παιδαγωγὸς Καΐρης, ὁ ρόλος του στὴν καθιέρωση μιᾶς νέας, πρωτοπόρας παιδαγωγικῆς ἀντίληψης, ποὺ ἐξέφραζε τὶς εὐρωπαϊκὲς ἐπιστημονικὲς ἀρχὲς τοῦ κλάδου, καθὼς καὶ ὁ ἀντίκτυπος τοῦ ἔργου αὐτοῦ στὴν τότε ἑλλη-

νικὴ κοινωνία καὶ εἰδικότερα στὴν ἐξουσία ποὺ ἔλεγχε τὰ ἐκπαιδευτικὰ πράγματα, ἀποτέλεσαν τὸ ἀντικείμενο τῶν ἀνακοινώσεων τῶν Φαν. Βώρου: *Ἀπὸ τὴν ἐκπαιδευτικὴ προσπάθεια στὴ δίωξη τοῦ Θεόφιλου Καΐρη*, Στρατῆ Πέτρου: *Ἡ παιδαγωγικὴ τοῦ Θεόφιλου Καΐρη*, Στ. Φασουλάκη: *Ἡ ἀνασύσταση τοῦ Γυμνασίου Χίου (1839) καὶ τὰ καϊρικὰ* καὶ τοῦ Ἀγαμ. Τσελίκα: *Λωδεκανησιακὰ χειρόγραφα μαθητῶν τοῦ Θεόφιλου Καΐρη*. Οἱ Βασίλης Σφυρόερας (*Ὁ Καΐρης καὶ ἡ Ἐπανάσταση τοῦ 1821*), Μαρία Μαντουβάλου (*Καΐρης - Μακρυγιάννης*), Γ. Δαρδανός (*Καΐρης - Μπαλλῆς*), Λὰρς Νόργκααρντ, ἀπὸ τὴ Δανία (*Ὁ Θεόφιλος Καΐρης στὴ Δανία*) καὶ Β. Ι. Σλότ, ἀπὸ τὴν Ὁλλανδία (*Ὁ Ὁλλανδὸς πρόξενος στὴν Ἀθήνα γιὰ τὸν Θεόφιλο Καΐρη*) ἀναφέρθηκαν, στηριζόμενοι σὲ ἀρχειακὸ ὑλικό, στὸ ρόλο τοῦ Καΐρη στὴν Ἐπανάσταση τοῦ 1821 καὶ στὸ νεοσύστατο ἑλληνικὸ κράτος, ἐνῶ ὁ Δημ. Πολέμης παρουσίασε τὰ προβλήματα ποὺ παρουσιάζει ἡ ἔκδοση τῆς ἀλληλογραφίας τοῦ Θεόφιλου Καΐρη, ποὺ προετοιμάζει γιὰ ἔκδοση.

Ὅπως ἦταν ἐπόμενο, ἔντονες συζητήσεις διεξήχθηκαν γύρω ἀπὸ τὶς «καινοτομίες» τοῦ Θεόφιλου Καΐρη στὰ προβλήματα τῆς ὀρθόδοξης χριστιανικῆς θρησκείας καὶ τὴ στάση του ἀπέναντι στὴν Ἐκκλησία, ὅπως καὶ τὸ διωγμό του.

Σημειώνουμε ἐδῶ τὴν ἀνακοίνωση τοῦ πρωτοπρεσβύτερου Γ. Μεταλληνοῦ: *Τὸ λατρειακὸ σύστημα τοῦ Θεόφιλου Καΐρη· ἡ πρακτικὴ τοῦ θεοσεβισμοῦ*, καθὼς καὶ τὶς ἀνακοινώσεις: *Ὁ καϊρικὸς μυστικισμός* (Βασίλης Πανούσης), *Ἡ πορεία τῆς «θεοσέβειας» ἀπὸ τὸν Κ. Μ. Κούμα στὸν Θεόφιλο Καΐρη* (Ρωξ. Ἀργυροπούλου), *Τὸ πολιτικὸ καὶ θρησκευτικὸ κλίμα τῆς ἐποχῆς τοῦ Θεόφιλου Καΐρη* (Χάρης Μίκογλου), *Τρεῖς ἀναφορὲς τοῦ ἐπάρχου Ἄνδρου γιὰ τὸν Θεόφιλο Καΐρη* (Ἑλ. Κούκκου), *Δύο πατριαρχικὰ σιγγίλια γιὰ τὸν Θεόφιλο Καΐρη καὶ τοὺς μαθητές του* (Ι. Ἀναστασίου), *Περιπέτειες τοῦ Θεόφιλου Καΐρη κατὰ τὴν ἐπίσκεψή του στὴν Κωνσταντινούπολη τὸ 1842* (Γ. Τουσίμης), *Ὁ Θεόφιλος Καΐρης ἱεροεξεταζόμενος — μιὰ δραματικὴ μορφὴ* (Κων. Ν. Πετρόπουλος) καὶ *Θηραϊκὰ ἔγγραφα γιὰ τὸν περιορισμὸ τοῦ Θεόφιλου Καΐρη στὴ μονὴ Προφήτη Ἠλία στὴ Θήρα* (Ματθ. Μηνδρινός).

Ἡ παράθεση, αὐτὴ καὶ μόνο, χωρὶς ἰδιαίτερο ἐπιμέρους σχολιασμό, τῶν τίτλων τῶν ἀνακοινώσεων ποὺ παρουσιάστηκαν (στὸν τόμο τῶν *Πρακτικῶν* ἡ εἰκόνα θὰ συμπληρωθεῖ καὶ μὲ τὶς μελέτες ὅσων δήλωσαν συμμετοχὴ ἀλλὰ δὲν μπόρεσαν νὰ ἔρθουν καὶ οὔτε νὰ στείλουν τὴν ἀνακοίνωσή τους), πιστεύω ὅτι ἀρκεῖ γιὰ νὰ ἀντιληφθεῖ κανεὶς τὸ εὖρος τοῦ προβληματισμοῦ γύρω ἀπὸ τὴν καϊρικὴ σκέψη ποὺ ἐπικράτησε στὸ Συμπόσιο αὐτό. Σ' αὐτὸ συνέβαλε, ἀναμφίβολα, καὶ ἡ πλατιὰ συμμετοχὴ στὶς ἐργασίες του, (στὸν μεστὸ καὶ χωρὶς δογματικὲς προκαταλήψεις διάλογο ποὺ διεξήχθηκε μετὰ τὸν κάθε κύκλο), λογίων τοῦ τόπου καὶ ἄλλων κατοίκων τοῦ νησιοῦ, γύρω στοὺς 150 καθημερινά.

Συγκρατῶ, τέλος, μεταξὺ τῶν προτάσεων ποὺ ἔγιναν κατὰ τὶς συζητήσεις, τὴν ἰδέα γιὰ τὴν ἔκδοση, μὲ κρατικὴ φυσικὰ ἐπιχορήγηση, τῶν μέχρι σήμερα ἀνέκδοτων ἔργων τοῦ Θεόφιλου Καΐρη, γεγονὸς ποὺ θὰ προσέφερε ἀξιόλογη συμβολὴ στὴ γνωριμία, ἀλλὰ καὶ στὴν παραπέρα μελέτη τῆς καϊρικῆς σκέψης, καὶ ἤδη ἐκδηλώθηκε ἐνδιαφέρον, ἀπὸ τοὺς ἱστορικοὺς Γιάννη Καρᾶ καὶ Ἀγαμέμνωνα Τσελίκα, γιὰ τὸν ἐντοπισμὸ καὶ τὴ λεπτομερὴ κατα-

λογογράφηση τῶν διασωθέντων χειρογράφων του, σὰν ἕνα πρῶτο στάδιο πρὸς τὴν πραγμάτωση τοῦ παραπάνω ἔργου.

Ἀθῆναι Γιάννης Καρᾶς

FOLIA NEOHELLENICA V

Κυκλοφόρησε ὁ 5ος τόμος (1983) τοῦ διεθνοῦς ἐπιστημονικοῦ περιοδικοῦ *Folia Neohellenica*, ποὺ ἵδρυσε ἡ καθηγήτρια Ἰσιδώρα Ρόζενταλ-Καμαρινέα τὸ 1975 ὡς ὄργανο τῶν Νεοελληνικῶν Σπουδῶν στὸ ἐξωτερικὸ (ἐκδότης Adolf M. Hakkert, Ἀμστερνταμ, διεύθυνση καὶ ἐπιμέλεια Ἰσιδώρα Ρόζενταλ-Καμαρινέα σὲ συνεργασία μὲ τὸν πανεπιστημιακὸ βοηθὸ Δρ. Gerhard Emrich, Μπόχουμ).

Τὸ περιοδικὸ εἶναι ἀφιερωμένο στὶς νεοελληνικὲς σπουδές: νεοελληνικὴ φιλολογία καὶ γλώσσα, καθὼς καὶ λαογραφικὴ καὶ πολιτιστικὴ ἔρευνα τῶν μεταβυζαντινῶν χρόνων.

Σκοπός του εἶναι ὁ συντονισμὸς καὶ ἡ ἐνίσχυση τῶν νεοελληνικῶν σπουδῶν καὶ ἡ ζωντανὴ καὶ γιὰ τὶς σπουδὲς αὐτὲς πολὺ πρόσφορη ἐπικοινωνία τῶν ἐρευνητῶν ἀπὸ τὶς διάφορες χῶρες.

Ὁ 5ος τόμος (1983) εἶναι ἀφιερωμένος στὸ Νίκο Καζαντζάκη γιὰ τὴν ἑκατοστὴ ἐπέτειο ἀπὸ τὴ γέννησή του καὶ περιέχει σὲ περίπου 250 σελίδες μελέτες καὶ ἄρθρα νεοελληνιστῶν καὶ ἐρευνητῶν ἀπὸ τὴν Ἑλλάδα, Κύπρο, Γερμανία καὶ τὶς Ἡνωμένες Πολιτεῖες γιὰ τὸ μεγάλο Ἕλληνα συγγραφέα.

Ο ΝΕΟΣ ΤΟΜΟΣ ΤΟΥ ΠΕΡΙΟΔΙΚΟΥ HELLENIKA

Κυκλοφόρησε ὁ νέος τόμος (1983) 246 σελ. τοῦ γερμανόφωνου περιοδικοῦ *Hellenika* ποὺ διευθύνει καὶ ἐπιμελεῖται ἡ καθηγήτρια Νεοελληνικῆς καὶ Βυζαντινῆς Φιλολογίας στὸ Πανεπιστήμιο τοῦ Μπόχουμ (Δυτ. Γερμανίας) Ἰσ. Ρόζενταλ-Καμαρινέα. Ἰδιαίτερο χαρακτηριστικὸ τοῦ νέου τόμου εἶναι ὅτι ἕνα μεγάλο μέρος του εἶναι ἀφιερωμένο στὸ Νίκο Καζαντζάκη γιὰ τὰ ἑκατόχρονα ἀπὸ τὴ γέννησή του.

Τὸ περιοδικὸ *Hellenika* παρουσιάζει στὸ γερμανόφωνο χῶρο τὴ σύγχρονη πνευματικὴ ζωὴ στὴν Ἑλλάδα καὶ τὸν ἑλληνικὸ πολιτισμὸ σ' ἕνα εὐρύτερο πλαίσιο θεμάτων, προβάλλοντας ὅμως κατὰ προτίμηση τὴ νεοελληνικὴ λογοτεχνία σὲ μεταφράσεις ἔργων ποιητικῶν καὶ πεζῶν, σὲ μελέτες καὶ σὲ ἐκτενὴ βιβλιογραφία νεοελληνικῶν λογοτεχνικῶν ἐκδόσεων.

Τὰ *Hellenika*, ποὺ δὲν ἀπευθύνονται μόνο στοὺς νεοελληνιστὲς ἀλλὰ καὶ σ' ἕνα εὐρύτερο ἀναγνωστικὸ κοινό, ἔχουν γίνει κρίκος ἐπικοινωνίας μὲ ἐνδιαφερόμενους ἀνὰ τὸν κόσμο. Τὰ *Hellenika* εἶναι σήμερα τὸ μόνο περιοδικὸ σ' ὅλο τὸ γερμανόφωνο χῶρο ποὺ δημοσιεύει νεοελληνικὴ λογοτεχνία καὶ μελέτες μὲ ἀποκλειστικὰ νεοελληνικὰ θέματα σὲ γερμανικὴ γλώσσα. Κυκλοφορεῖ ἀπὸ τὸ 1964-1972 ὡς τετραμηνιαῖο περιοδικὸ καὶ ἀπὸ τὸ 1973 ὡς ἐτήσιο περιοδικὸ (ἐπετηρίδα).

ΒΙΒΛΙΑ ΚΑΙ ΑΝΑΤΥΠΑ ΑΠΟΣΤΑΛΕΝΤΑ ΠΡΟΣ ΤΟ ΚΕΝΤΡΟ ΕΡΕΥΝΗΣ ΤΗΣ ΕΛΛΗΝΙΚΗΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ

Βιβλία

Πάνου Στ., *Λογικὴ τοῦ Γίγνεσθαι (Θέματα Ὀντολογίας)*, ἐκδόσεις Κατσανιώτη, Ἀθῆναι 1983, 97 σελ..

Panou St., *Handlungstheorie und Sozialphilosophie*, Verlag Uni-Druck, München 1984, 35 p.

Panou St., *Geist, Leben und Selbstbewusstsein*, Ἀθῆναι 1983.

Ramnoux Cl., *Parmenide*, éd. du Rocher, 1979, 180 p.

Ramnoux Cl., *Études Présocratiques*, éd. Klincksieck, 1983, 238 p.

Folia Neohellenica, Nikos Kasantzakis, Verlag Adolf M. Hakkert, Amsterdam 1983, 252 p.

Παρασκευᾶ Ι. Θ., *Τὰ χρηστὰ ἤθη καὶ ἡ νομικὴ αὐτῶν θεμελίωσις*, Ἀθῆναι 1983, 72 σελ..

Σφενδόνη-Μέντζου Δ., *Ἡ Φιλοσοφία τοῦ Πραγματισμοῦ τοῦ C. S. Peirce. «Πῶς νὰ κάνουμε σαφεῖς τὶς ἰδέες μας»*, ἐκδόσεις Σάκκουλα, Θεσσαλονίκη 1984, 85 σελ..

Anton-Preus (editors), *Essays in Ancient Greek Philosophy B'*, New York 1983, 541 p.

Atti del Symposium Heracliteum 1981, vol. 1, Roma 1983, 475 p.

Atti del Symposium Heracliteum 1981, vol. 2, Roma 1984, 279 p.

Μουτσόπουλος Ε., *Ἡ προσωκρατικὴ διανόησις*, Ἀθῆναι 1978, 79 σελ..

Ἀντωνόπουλος Κ., *Ἡ ἔννοια τῆς ἀτομικότητος καὶ ἡ λογικὴ τοῦ ἀμοιβαίου ἀποκλεισμοῦ στὴ φιλοσοφία τοῦ Bohr*. Διδακτορικὴ διατριβή, Ἰωάννινα 1983, 507 σελ..

Ἑλληνικὴ ἀνθρωπιστικὴ Ἑταιρεία, Ἀναζητήσεις 3-4, Ἀθήνα 1982, 198 σελ..

Ἀγγέλου Ἀθαν., (ἐκδ.) *Νικόλαος Μεθώνης. Ἀνάπτυξις τῆς Θεολογικῆς Στοιχειώσεως Πρόκλου Πλατωνικοῦ Φιλοσόφου*. Ἀκαδημία Ἀθηνῶν, Ἀθῆναι - Leiden 1984.

Πρακτικὰ τοῦ Α' Διεθνοῦς Συνεδρίου γιὰ τὸν Δημόκριτο Α' καὶ *Β'*, Ξάνθη 1984, 544 καὶ 388 σελ..

Κουμάκης Γ. Χ., *Νίκος Καζαντζάκης. Θεμελιώδη προβλήματα στὴ φιλοσοφία του*, Ἀθήνα 1982, 142 σελ..

Revue de Philosophie Ancienne, No 1 & 2, Οὐσία 1983, La métaphysique d'Aristote.

Maria do Carmo Tavares de Miranda, *O Homen e o Tempo*, Recife 1983, 50 p.

Ἀνάτυπα

Κελεσίδου Α., «Λόγοι» καὶ «Μαθήσεις» «Πρὸς ἀρετὴν» στοὺς Πληθωνικοὺς Νόμους, *Λακωνικαὶ Σπουδαί*, τόμ. 7 (1983), 45-55.

Panou St., L'«éthique» du mal, *XIXe congrès de l'association des sociétés de philosophie de langue française* (Bruxelles - Louvain-la-Neuve: 6-9 Septembre 1982).

Panou St., Entelechie et substance, *IV. Internationaler Leibniz-Kongress*, Hannover, 14. bis 19. November 1983.

Panou St., Technik und Kultur. Anthropologische Voraussetzungen der Technik, *XII Deutscher Kongress für Philosophie*, Innsbruck 29. September - 3. Oktober 1981.

Axelos Chr., Die Einheit von Ontologie, Ethik und Revolutionstheorie, *Μνήμη Ε. Παπανούτσου*, Ἀθήνα 1984, 91-110.

Μιχαηλίδης-Νουάρος Γ., Σκέψεις γιὰ τὸν ὀρθὸ λόγο καὶ τὸν ἀνορθολογισμὸ στὴν ἱστορία καὶ στὴ σύγχρονη ζωή, *Ὁμιλία στὴν Ἀκαδημία Ἀθηνῶν* (12-1-1984), Ἀθήνα 1984, 12 σελ.

Ψημμένος Ν., Ἡ αὐτοβιογραφία τοῦ Κωνσταντίνου Κούμα ὡς φιλοσοφικὴ μαρτυρία, *Μνήμη Ε. Παπανούτσου*, Ἀθήνα 1984, 271-284.

Κελεσίδου Α., Γίγνεσθαι καὶ Εἶναι στὰ προσωκρατικὰ ἀποσπάσματα, *Ἀκαδημία Ἀθηνῶν Σύλλογος ἐπιστημονικοῦ προσωπικοῦ, Ἐπιστημονικὲς ἀνακοινώσεις* (20 Νοεμβρίου - 5 Δεκεμβρίου 1979), Ἀθήνα 1984, 185-194.

Κουλουμπαρίτσης Λ., Φυσικὴ καὶ ἀνθρωπολογία στὸν Δημόκριτο, *Πρακτικὰ τοῦ Α' Διεθνοῦς Συνεδρίου γιὰ τὸν Δημόκριτο* (Ξάνθη 6-9 Ὀκτωβρίου 1983), Ἀθήνα 1984, 79-97.

Κελεσίδου Α., Γίγνεσθαι καὶ Εἶναι στὰ δημοκρίτεια ἀποσπάματα, *Πρακτικὰ τοῦ Α' Διεθνοῦς Συνεδίου γιὰ τὸν Δημόκριτο* (Ξάνθη 6-9 Ὀκτωβρίου 1983), Ἀθήνα 1984, 159-175.

Κουλουμπαρίτσης Λ., Οἱ ρίζες τῆς ἰδεολογίας στὴ δυτικὴ σκέψη, *Δωδώνη* 11, Ἰωάννινα 1982, 321-340.

Μούκανος Δ. Δ., Ἡ ἔννοια τῆς πρώτης φιλοσοφίας στὸ Α2 τῶν «Μετὰ τὰ Φυσικὰ» τοῦ Ἀριστοτέλους, *Παρνασσός*, ΚΕ' («Τιμητικὸς τόμος εἰς μνήμην Γεωργίου Θ. Ζώρα»), Ἀθῆναι 1983, 179-186.

Μπενάκης Λ., Βυζαντινὴ Φιλοσοφία : Κατάφαση τῆς ἐλευθερίας τοῦ ἀνθρώπου («αὐτεξούσιον») καὶ ἀναγωγὴ τῆς ἀναγκαιότητας στὴν βούληση καὶ δύναμη τοῦ Θεοῦ («Θεία Πρόνοια» *Ε' Διεθνὲς Ἀνθρωπιστικὸ Συμπόσιο*, Ἀθήνα 1984, 163-178.

Ψημμένος Ν., Βιβλιογραφία γιὰ τὴν Ἤπειρο (1982-83). Φιλοσοφία, *Ἠπειρωτικὰ Χρονικὰ* 26, Ἰωάννινα 1984, 354-362.

Ψημμένος Ν., Ἡ Σοφιστικὴ στὴν ἱστορικοφιλοσοφικὴ θεώρηση τοῦ Hegel, *Πρακτικὰ τοῦ Συμποσίου γιὰ τὴν «Ἀρχαία Σοφιστική»*, Ἀθήνα 1984, 294-311.

Ψημμένος Ν., Εὑρετήριο «ἀληθοῦς εὐδαιμονίας» τοῦ Ἀθ. Ψαλίδα, *Εὑρετήρια Κειμένων Νεοελληνικῆς Φιλοσοφίας*, Γιάννινα 1983, 7-32.

Μπενάκης Λ., Ὁ Δημόκριτος καὶ οἱ Βυζαντινοὶ Φιλόσοφοι, *Πρακτικὰ τοῦ Α' Διεθνοῦς Συμποσίου γιὰ τὸν Δημόκριτο*, Ξάνθη 1984, 267-276.

Moukanos D., Philosophie der Mathematik bei Platon, *Ἐπιστημονικὴ Ἐπετηρίδα τῆς Φιλοσοφικῆς Σχολῆς τοῦ Πανεπιστημίου Ἀθηνῶν* ΚΖ' (1979), Ἀθῆναι 1980, 230-241.

Μούκανος Δ., Ἡ ἀρχαία ἑλληνικὴ τραγωδία κατὰ τὸν Νίτσε καὶ ἡ καταξίωση τοῦ Θεοῦ Διονύσου (Ἐπισήμανση καιρικῶν στιγμῶν στὸ διονυσιακὸ καὶ ἀπολλώνειο πνεῦμα), *Θρακικὰ Γ'*, Ἀθῆναι 1980-1981, 139-144.

Μούκανος Δ., Ἀλέξανδρος ὁ Ἀφροδισιεὺς ὡς ἑρμηνευτὴς προβλημάτων τῆς ἀρχαίας Ἀκαδημίας, *Μνήμη Ἀναστασίου Γιανναρᾶ* (1920-1977), Ἀθήνα, Ἐκδόσεις Παπαζήση 1981, 116-125.

Ζοῦμπος Α. Ν., Σχόλιον εἰς Ἡράκλειτον, παρατηρήσεις εἰς Ἀναξαγόραν. *Πλάτων* 34/35 (τεύχη 67-70), Ἀθῆναι 1983, 173-174.

Mette H. J., (ἐκδ.) International Forschungsberichte aus dem Bereich des Klassischen Altertums, *Lustrum* 25 (1983).

Μιχαηλίδης Κ. Π., Ὁμηρικὰ θέματα στὴν ἀρχαϊκὴ φιλοσοφία, *Στασινός*, Ζ' (1979-1980), Λευκωσία 1981, 53-60.

Μιχαηλίδης Κ. Π., Ἡ ἔννοια τοῦ παιγνιδιοῦ στὸν Ἡράκλειτο καὶ τὴ νεότερη σκέψη, *Ζήτων* 3, Λευκωσία 1982, 35-43.

Μιχαηλίδης-Νουάρος Γ., Οἱ αἰτίες τῶν ἐπαναστάσεων κατὰ τὸν Ἀριστοτέλη, *Πρακτικὰ τοῦ Παγκοσμίου Συνεδρίου Ἀριστοτέλης*, Ἀθῆναι 1983, 319-337.

Brisson Luc., La réalité de l'apparence / l'apparence de la réalité, *Dialogue* XXII (1983) 131-136.

Φίλη Χρ., Ἡ ἀλχημεία καὶ ὁ Ἱερώνυμος Μπός, *Νέα Ἑστία*, Αὔγουστος 1984, 1090-1096.

Φίλη Χρ., Τέχνη καὶ Γεωμετρία, Δυὸ παράλληλες ἀναζητήσεις, *Τομές*, Ὀκτώβριος 1984, 36-48.

Δραγώνα-Μονάχου Μ., Ὁ «νόμος τῆς φύσεως» στὴ Στοά, *Μνήμη Ε. Παπανούτσου*, Ἀθήνα 1984, 133-163.

Ioannidi Hél., Les Notions de Partie ou corps et d'organe, *Actes du IVe Colloque International Hippocratique* (Lausanne 21-26 Sept. 1981), Genève 1983, 327-330.

Καρᾶς Ι., Στοιχεῖα τῆς ἐπιστημονικῆς εὐρωπαϊκῆς σκέψης στὸ θεσσαλικὸ χῶρο κατὰ τὸν προεπαναστατικὸ αἰώνα. *Πρακτικὰ Β' Διεθνοῦς Συνεδρίου Θεσσαλικῶν σπουδῶν* (17-21 Σεπτεμβρίου 1980), Ἀθήνα 1980, 339-349.

Ἀλατζόγλου-Θέμελη Γ., Νόμος-ἡγεμὼν καὶ Νόμος-τύραννος στὴν Ἀρχαία Σοφιστική, *Πρακτικὰ τοῦ Συνεδρίου «Φιλοσοφία καὶ Πολιτική»*, Ἀθήνα 1982, 187-195.

Ἀλατζόγλου-Θέμελη Γ. (βιβλιοκρ.) P. Feyerabend, Ἐνάντια στὴ Μέθοδο, *Ὁ Πολίτης* 64-65, Νοέμβριος-Δεκέμβριος 1983, 120-125.

Ἀλατζόγλου-Θέμελη Γ., Οἱ ἀντικείμενοι λόγοι τοῦ Πρωταγόρα, *Πρακτικὰ τοῦ Συμποσίου γιὰ τὴν «Ἀρχαία Σοφιστική»*, Ἀθήνα 1984, 64-79.

Tilliette Xavier, Microcosme et Macrocosme, *Les Études philosophiques 2*, 1983, 195-207.

Vieillard-Baron Jean-Louis, La notion de matière et le matérialisme vrai selon Hegel et Schelling à l'époque d'Iéna, *Hegel-Studien* 20, 1980, 197-206.

Vieillard-Baron Jean-Louis, Platonisme et Kabbale dans l'oeuvre de Johann Reuchlin, L'Humanisme allemand (1480-1540), *coll. «de Pétrarque à Descartes»*, tom. 37, Fink Verlag et Vin, Paris-München, 1979, 159-167.

Tielsch Elfriede Walesca, Platons «Idee des Guten» in der zeitgenössischen Kritik, *Festschrift für W. Heistermann*, Berlin 1978, 11-22.

Μουτσόπουλος Ε., Πρὸς τὴν ὀντολογικὴν ὁλοκλήρωσιν, *Π.Α.Σ.Π.Ε.*, Ἀθήνα 1973, 179-191.

Ἀναστασίου Γιάννης, Ἡ πιθανολόγηση ὡς μέθοδος ἀπόδειξης τοῦ Γοργία. *Δευκαλίων* 36 (1981), Ἀθήνα 1983, 339-354.

Κελεσίδου Α., Critique de la Sophistique par Plethon, *Revue de Philosophie Ancienne* 2, 1984, 29-40.

ΣΥΝΤΟΜΟΓΡΑΦΙΕΣ ΤΟΥ ΤΟΜΟΥ 13-14 (1983-84)

AJPh	American Journal of Philology. Baltimore, Johns Hopkins Pr.
AC	L'Antiquité Classique. Louvain-la-Neuve, Place Blaise-Pascal 1.
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
CR	Classical Review. Oxford Univ. Pr.
CPh	Classical Philology
CQ	Classical Quarterly
DOP	Dumbarton Oaks Papers
DK	H. Diels - W. Kranz, Die Fragmente der Vorsokratiker
ΕΕΦΣΠΑ	Ἐπιστ. Ἐπετ. Φιλοσ. Σχολῆς Πανεπ. Ἀθηνῶν
EPh	Études Philosophiques
HSPh	Harvard Studies in Classical Philology
JPh	Journal of Philosophy
LGDJ	Librairie Générale de Droit et de Jurisprudence
MH	Museum Helveticum. Revue suisse pour l'Étude de l'Antiquité classique. Bâle, Schwabe (1944)
ΠΑΑ	Πρακτικά Ἀκαδημίας Ἀθηνῶν
PG	Patrologia Graeca
PhQ	Philosophical Quarterly
PhR	Philosophical Review
RE	Real-Encyclopädie
REB	Revue des Études Byzantines
REG	Revue des Études Grecques
RPhilos	Revue Philosophique
SVF	Stoicorum Veterum Fragmenta
TAPhA	Transactions and Proceedings of the American Philological Assoc. Cleveland, Ohio, Pr. of the Case Western Reserve Univ.
VS	Die Fragmente der Vorsokratiker (H. Diels - W. Kranz)
ZphF	Zeitschrift für philosophische Forschung

ΕΛΛΗΝΙΚΕΣ ΠΕΡΙΛΗΨΕΙΣ ΤΩΝ ΞΕΝΟΓΛΩΣΣΩΝ ΑΡΘΡΩΝ

J. L. Viellard-Baron, Σύγκρουση καὶ ἀγάπη στὴν ἀναγνώριση τοῦ ἄλλου 88
Th. Kessidis, Οἱ κοινωνικοπολιτικὲς ἀπόψεις τοῦ Ἡρακλείτου 106
A. Potaga, Ἡ ἔννοια ἄτομον: προέλευση - ἰδιότητες 140
D. Dombrowski, Κριτικὴ τοῦ Rorty γιὰ τὸν Πλάτωνα ὡς παιδαγωγό 154
T. Digby, Τίμαιος 48 e-51 b: Ἡ πλατωνικὴ θεωρία τοῦ χώρου 162
Kl. Ioannidis, Ὁ ἄρχοντας φιλόσοφος θεατὴς καὶ δημιουργὸς κατὰ τὸν Πλάτωνα 188
O. Gigon, Ὁ Ἀριστοτέλης καὶ ἡ συγκρότηση τῆς φιλοσοφίας 298
G. Kostaras, Ἡ φύση ὡς θεωρία στὸν Πλωτίνο 323
C. Niarchos, Ἡ διδασκαλία τοῦ Πρόκλου γιὰ τὸν «μεθεκτὸν» ἢ τὸν «ἀμέθεκτον» νοῦν καὶ ἡ κριτικὴ τοῦ Νικολάου Ἐπισκόπου Μεθώνης 343
E. Moutsopoulos, Μορφὴ καὶ σκοπιμότης στὴν καντιανὴ αἰσθητική 351
H. Ioannidi, Νεανικὰ κείμενα τοῦ Νίτσε: Ἀνάγνωση σχολιασμένη 380
G. Vlachos, Ἡ θεωρία τοῦ διεθνοῦς πλουραλισμοῦ τοῦ Georges Scelle 444
S. Delivoyiatzis, Τὸ συνεχὲς καὶ τὸ ἀσυνεχὲς στὸν Bachelard 452
E. Moutsopoulos, Ἡ πανεπιστημιακὴ διδασκαλία τῆς φιλοσοφίας στὴν Ἑλλάδα 462
A. Potaga, Τὸ εἶναι καὶ τὸ γίγνεσθαι κατὰ τὸν Παρμενίδη 467

SUMMARIES OF THE GREEK ARTICLES IN FOREIGN LANGUAGES

K. Despotopoulos, Introduction à la théorie du travail 36
E. Theodorou, The relationship between Value and Reality 38
E. N. Platis, Die Prolegomena zur Metaphysik von Panayotis Kanellopoulos 76
G. Dellis, Diodorus Siculus on Democritus 125
A. Kélessidou, Le concept de salut dans la pensée religieuse de Platon 207
D. Papadis, Der mythische Zugang zum tranzententen Seelenbegriff bei Platons Phaidros und Politeia 236
A. Christodoulidou-Mazaraki, La notion fonctionelle du rêve à la pensée platonicienne 247
K. M. Livadas, Le problème de l'esclavage chez Aristote 316
T. Bougas, Nietzsche und die Verwelltlichung der Welt 403
Chr. Axelos, Karl Jaspers 427
G. Antonopoulos, La conception de l'homme dans la 2me partie de la Kr. d.r.V. de Kant 473

ΟΙ ΣΥΝΕΡΓΑΤΕΣ ΤΟΥ ΤΟΜΟΥ 13 - 14 (1983 - 1984)

Ἀντωνόπουλος Γεώργιος, Ἀναπληρωτὴς Καθηγητὴς Π.Α.Σ.Π.Ε. (Πάρνηθος 19, 154 52 Ψυχικό).

Ἀραβαντινοῦ-Μπουρλογιάννη Ἄννα, Φιλόλογος (Θεμιστοκλέους 19, 175 10 Παλ. Φάληρο).

Axelos Christos, Professor der Philosophie an der Universität Hamburg (Belmannstr. 3, 2000 Hamburg 52, Deutschland).

Βλάχος Γεώργιος, Ὁμότιμος Καθηγητὴς Π.Α.Σ.Π.Ε.-Ἀκαδημαϊκός (Ἀργολίδος 68, 115 23 Ἀθῆναι).

Δελημπογιατζὴς Σωκράτης, Λέκτορας Φιλοσοφίας (Κομοτινῆς 4, Νέα Παραλία, 546 55 Θεσσαλονίκη).

Δελλῆς Ἰωάννης, Λέκτορας Πανεπιστημίου Πατρῶν (Φαβιέρου 31, 262 23 Πάτραι).

Δεσποτόπουλος Κωνσταντῖνος, Ὁμότιμος Καθηγητὴς Π.Α.Σ.Π.Ε. - Ἀκαδημαϊκός (Πρατίνου 99, 116 34 Ἀθῆναι).

Digby Tomas, Professor of Philosophy, Transylvania University (Lexington, KY 40508 USA).

Dombrowski Daniel, Professor of Philosophy (Philosophy Department, Creighton University Omaha, Nebraska 68178 USA).

Gigon Olof, Professor für Philosophie der Universität Bern - Korrespondierendes Mitglied der Akademie Athen (Seminar für Klassische Philologie und Antike Philosophie, Gesellschaftstrasse 6, 3012 Bern, Schweiz).

Θεοδώρου Εὐάγγελος, Καθηγητὴς Θεολογικῆς Σχολῆς Πανεπιστημίου Ἀθηνῶν (Ἀγαθουπόλεως 44, 112 52 Ἀθῆναι).

Ioannidi Hélène, Ingénieur au C.N.R.S. (43 rue Vasco de Gama, 75015 Paris, France)

Ἰωαννίδης Κλεῖτος, Δρ. Φιλοσοφίας (Κέντρον Ἐπιστημονικῶν Ἐρευνῶν, Τ. Κ. 1952 Λευκωσία, Κύπρος).

Κελεσίδου Ἄννα, Δρ. Φιλοσοφίας, Διευθύντρια τοῦ Κ.Ε.Ε.Φ. τῆς Ἀκαδημίας Ἀθηνῶν - Καθηγήτρια Φιλοσοφίας Τμήματος Κοινωνικῆς Ἐργασίας Τ.Ε.Ι. Ἀθήνας (Πίνδου 42, 112 55 Ἀθῆναι).

Kessidis Theocharis, Professor of Philosophy, Institute of Philosophy, Academy of Sciences of the USSR (Volchonka 14, Moscow, USSR).

Κιτρομηλίδης Πασχάλης, Δρ. Φιλοσοφίας (Μάρκου Δράκου 54, 114 76 Ἀθῆναι).

Κωσταρᾶς Γρηγόριος, Ἐπίκουρος Καθηγητὴς Φιλοσοφίας (Φαίδωνος 8-10, 116 34 Ἀθῆναι).

Λιβαδᾶς Κυριάκος-Μπέης, Ἄμισθος Ἐπίκουρος Καθηγητὴς Ἰατρικῆς Πανεπιστημίου Ἀθηνῶν (Χάρητος 26, 106 75 Ἀθῆναι).

Μαζαράκη-Χριστοδουλίδη Ἀγγελική, Λέκτορας Π.Α.Σ.Π.Ε. (Ἀλκυονίδων 135-137, 166 73 Βούλα).

Μουτσόπουλος Εὐάγγελος, Καθηγητὴς Πανεπιστημίου Ἀθηνῶν - Ἀκαδημαϊκός (Ὑψηλάντου 40, 115 21 Ἀθῆναι).

Μπενάκης Γ. Λίνος, Δρ. Φιλοσοφίας - τέως Διυθυντὴς τοῦ Κ.Ε.Ε.Φ. τῆς Ἀκαδημίας Ἀθηνῶν (Σίνα 58, 106 72, Ἀθῆναι).

Μπουγᾶς Τάσος, Ἀναπληρωτὴς Καθηγητὴς Φιλοσοφίας Πανεπιστημίου Κρήτης (Φιλοσοφικὴ Σχολή, Περιβόλια Ρεθύμνου, 741 00 Ρέθυμνο).

Νιάρχος Κωνσταντῖνος, Λέκτορας Φιλοσοφίας (Δαφνομήλη 23, 114 71 Ἀθῆναι).

Παπαδῆς Δημήτριος, Δρ. Φιλοσοφίας - Συντάκτης τοῦ Κ.Ε.Ε.Φ. τῆς Ἀκαδημίας Ἀθηνῶν (Προφ. Ἠλία 13, 153 41 Ἁγ. Παρασκευή).

Πλατῆς Ν. Ἐλευθέριος, Φιλόλογος - τέως Γενικὸς Ἐπιθεωρητὴς Μέσης Ἐκπαίδευσης (Κορωναίου 19, 157 71 Ζωγράφου).

Πόταγα Ἄννα, Δρ. Φιλοσοφίας (Ὑμηττοῦ 98, 116 34 Ἀθῆναι).

Vieillard-Baron Jean-Louis, Professeur de Philosophie, Université Fr. Rabelais Département de Philosophie (3 rue des Tanneurs, Tours, France).

ΓΡΑΦΙΚΕΣ ΤΕΧΝΕΣ
ΕΥΑΓ. ΜΠΟΥΛΟΥΚΟΣ - ΑΝΤ. ΛΟΓΟΘΕΤΗΣ Ο. Ε.
Φωτομάρα 54 Νέος Κόσμος - Τηλ. 92.38.933
Ἐπιμέλεια καὶ διορθώσεις Ο. ΔΗΜΗΤΡΕΛΙΑ