15-16

φιλοσοφία

1985



ΑΚΑΔΗΜΙΑ ΑΘΗΝΩΝ

ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ

ΕΠΕΤΗΡΙΣ ΤΟΥ ΚΕΝΤΡΟΥ ΕΡΕΥΝΗΣ
ΤΗΣ ΕΛΛΗΝΙΚΗΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ



15-16 ΑΘΗΝΑΙ **1985-1986**

Φ Ι Λ Ο Σ Ο Φ Ι Α

ΕΠΕΤΗΡΙΣ ΤΟΥ ΚΕΝΤΡΟΥ ΕΡΕΥΝΗΣ ΤΗΣ ΕΛΛΗΝΙΚΗΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ ΤΗΣ ΑΚΑΔΗΜΙΑΣ ΑΘΗΝΩΝ

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

ΕΦΟΡΕΥΤΙΚΗ ΕΠΙΤΡΟΠΗ

ΚΩΝΣΤ. ΤΣΑΤΣΟΣ, Πρόεδρος
ΠΑΝ. ΚΑΝΕΛΛΟΠΟΥΛΟΣ
Γ. ΜΙΧΑΗΛΙΔΗΣ-ΝΟΥΑΡΟΣ, Κ. ΤΡΥΠΑΝΗΣ,
Γ. ΒΛΑΧΟΣ, Κ. ΔΕΣΠΟΤΟΠΟΥΛΟΣ,
Ε. ΜΟΥΤΣΟΠΟΥΛΟΣ, υφυπουργός Εθνικής Παιδείας και Θρησκευμάτων

ΔΙΕΥΘΥΝΤΡΙΑ: ΑΝΝΑ ΚΕΛΕΣΙΔΟΥ

ΣΥΝΤΑΚΤΑΙ: Γ. ΑΛΑΤΖΟΓΛΟΥ-ΘΕΜΕΛΗ,
Δ. ΠΑΠΑΔΗΣ

EDITORIAL BOARD

Prof. C. TSATSOS, President
Prof. P. KANELLOPOULOS,
Prof. G. MICHAELIDIS-NOUAROS,
Prof. K. TRYPANIS, Prof. G. VLACHOS,
Prof. C. DESPOTOPOULOS,
Prof. E. MOUTSOPOULOS, Members of the Academy, Editor of Philosophia
Dr. ANNA KELESSIDOU, Director
Dr. G. ALATZOGLOU-THEMELIS, Dr. D. PAPADIS

ΣΥΝΤΑΞΙΣ

ΚΕΝΤΡΟΝ ΕΡΕΥΝΗΣ ΤΗΣ ΕΛΛΗΝΙΚΗΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ
ΤΗΣ ΑΚΑΔΗΜΙΑΣ ΑΘΗΝΩΝ
ΑΝΑΓΝΩΣΤΟΠΟΥΛΟΥ 14, ΑΘΗΝΑ 106 73, ΤΗΛ. 3600140

EDITORIAL OFFICE - DISTRIBUTION

RESEARCH CENTER FOR GREEK PHILOSOPHY
AT THE ACADEMY OF ATHENS
14, ANAGNOSTOPOULOU St., 106 73 ATHENS, GREECE,
TEL. 3600140

(Price per issue for abroad $ 20)

Τὰ ἄρθρα τῆς Ἐπετηρίδος δημοσιεύονται μὲ τὴν προσωπικὴ εὐθύνη τῶν συγγραφέων ὡς πρὸς τὸ περιεχόμενο καὶ τὴ γλωσσικὴ μορφή.

Φ Ι Λ Ο Σ Ο Φ Ι Α

ΑΚΑΔΗΜΙΑ ΑΘΗΝΩΝ
ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ
ΚΕΝΤΡΟΝ ΕΡΕΥΝΗΣ ΤΗΣ
ΕΛΛΗΝΙΚΗΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ
ΑΡΙΘΜ. ΕΙΣΑΓ. 4547
ΤΑΞΙΝΟΜΗΣΙΣ

ΑΚΑΔΗΜΙΑ ΑΘΗΝΩΝ

ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ

ΕΠΕΤΗΡΙΣ ΤΟΥ ΚΕΝΤΡΟΥ ΕΡΕΥΝΗΣ
ΤΗΣ ΕΛΛΗΝΙΚΗΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ



15-16 ΑΘΗΝΑΙ **1985-1986**

ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΑ ΤΟΥ ΤΟΜΟΥ 15 - 16 (1985 - 1986)

ΣΥΣΤΗΜΑΤΙΚΗ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ

Γ. Βλάχος: Ἡ ἐλευθερία, οἱ ἐλευθερίες καὶ ὁ πολιτισμός 9

Ev. Moutsopoulos: La participation comme fondement des relations sociales 21

Ε. Πλατῆς: Τὰ «Μεταφυσικῆς Προλεγόμενα» τοῦ Παναγιώτη Κανελλόπουλου 30

J.-L. Vieillard-Baron: Phénoménologie de l'aventure 108

Κ. Ἀντωνόπουλος: Ἡ ἰδέα τῆς δημιουργίας ὀργανικῆς ἀπὸ ἀνόργανη ὕλη καὶ ἡ λογικὴ τῶν δύο τιμῶν 134

ΙΣΤΟΡΙΑ ΤΗΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ

Κ. Δεσποτόπουλος: Ὁ Ἱπποκράτης καὶ ἡ φιλοσοφία 143

Χρ. Φίλη: Πυθαγόρας, Ἀρχιμήδης καὶ ἰνδικὲς μαθηματικὲς θεωρίες 156

Α. Κελεσίδου: «Λέγειν - Εἰδέναι» στοὺς Ξενοφάνη καὶ Παρμενίδη 172

Γ. Ἀλατζόγλου-Θέμελη: Ἀπὸ τὸ «Ἐγώ» στὸ «Ἡμεῖς» 186

A. Brancacci: La théologie d'Antisthème 218

F. L. Beeretz: Die Rezeption der Philosophie der Sophisten in der deutch- und englischsprachigen Literatur des 19. und 20. Jahrhunderts 231

Ev. Maraguianou: L'amour, objet d'initiation chez Platon 240

Kl. Ioannides: L'éthos musical chez Platon 254

K. Gloy: Aristoteles, ein Kritiker Platons? 266

Hél. Ioannidi: Qu'est-ce que le «Psychique» 286

Δ. Παπαδῆς: Ἡ ἑνότητα καὶ ἡ πολλότητα τῆς ψυχῆς κατὰ Ἀριστοτέλη, Ἀλέξανδρο Ἀφροδισιέα καὶ Θωμᾶ Ἀκινάτο 298

Chr. Evangeliou: The Aristotelianism of Averroes and the Problem of Porphyry's «Isagoge» 318

C. Niarchos: Aristotelian and Plotinian influences on St. Augustine's views of time 332

D. Dedes: Die wichtigsten Gründe der Apostasie des Georgios Gemistos (Plethon) 352

Ν. Ψημμένος: Ὁ Κ. Μ. Κούμας ὡς ἱστορικὸς τῆς νεοελληνικῆς φιλοσοφίας 376

Γ. Τζαβάρας: Ὁ Ζαρατούστρα τοῦ Νίτσε ὡς κήρυκας τοῦ ὀλέθρου 398

Γρ. Κωστάρας: Ἡ συμφιλίωση πνεύματος καὶ χθονὸς κατὰ τὸν Heidegger 444

G. C. Papademetriou: Some reflections on Heidegger's views on Dasein, Phenomenology, Time and Death 454

S. L. Jaki: The impasse of Planck's Epistemology 467

ΑΝΑΚΟΙΝΩΣΕΙΣ

Α. Κελεσίδου: Τὸ παρμενιδικὸ ποίημα καὶ ἡ ἑρμηνευτική 490

ΠΑΡΟΥΣΙΑΣΗ ΚΑΙ ΚΡΙΤΙΚΗ ΒΙΒΛΙΟΥ

Ἡ νέα σειρὰ «Βυζαντινοὶ Φιλόσοφοι» 495

Α. Κελεσίδου: Β. Τατάκη, Στὴ χώρα τῶν στοχασμῶν, Φιλοσοφικὸς διάλογος 497

Α. Κελεσίδου: E. Μουτσόπουλου, Les structures de l'imaginaire dans la philosophie de Proclus 501

Α. Ρουσέτου-Κακούλλου: C. C. Gould - M. W. Wartofsky, Women and Philosophy. Toward a theory of liberation 503

Π. Σιώπης: Ἴστβαν Πάϊς, Ἡ ἑλληνικὴ φιλοσοφία 505

Τ. Πεντζοπούλου-Βαλαλᾶ: Γ. Μουρέλου, Θέματα αἰσθητικῆς φιλοσοφίας τῆς Τέχνης, τ. Α', Οἱ βιολογικὲς καὶ ψυχολογικὲς βάσεις τῶν Καλῶν Τεχνῶν, τ. Β'. 514

Α. Κελεσίδου: Ἕλλης Παπᾶ, Σπουδὲς στὸ θέμα τῆς ἐλευθερίας 522

Ρ. Ἀργυροπούλου: Πρακτικὰ Πανελληνίου Συμποσίου «Βενιαμὶν Λέσβιος» 525

Ε. Μαραγγιανοῦ: A. Elamrani Jamal, Logique aristotélicienne et grammaire arabe 527

ΕΙΔΗΣΕΙΣ

Κ. Δεσποτόπουλος: Παναγιώτης Κανελλόπουλος †1986 — Προκήρυξη βραβείων γιὰ τὴ συγγραφὴ φιλοσοφικῶν μελετῶν ἀπὸ τὴν Ἀκαδημία Ἀθηνῶν — Νέο διοικητικὸ συμβούλιο τῆς «Ἑλληνικῆς Φιλοσοφικῆς Ἑταιρείας» — Φιλοσοφικὰ συνέδρια — Προσεχὴ διεθνὴ συνέδρια φιλοσοφίας 529

Βιβλία καὶ ἀνάτυπα ἀποσταλέντα πρὸς τὸ Κέντρο Ἐρεύνης τῆς Ἑλληνικῆς Φιλοσοφίας 539

Συντομογραφίες 541

Ἑλληνικὲς περιλήψεις τῶν ξενογλώσσων ἄρθρων 542

Summaries of the Greek Articles in Foreign Languages 542

Οἱ συνεργάτες τοῦ τόμου 15-16 (1985-1986) 543

Γ. ΒΛΑΧΟΣ, τῆς Ἀκαδημίας Ἀθηνῶν

Η ΕΛΕΥΘΕΡΙΑ, ΟΙ «ΕΛΕΥΘΕΡΙΕΣ» ΚΑΙ Ο ΠΟΛΙΤΙΣΜΟΣ

Θὰ μποροῦσε νὰ φανεῖ καθαρὴ κοινοτοπία, τὸ νὰ διατυπώσει κανεὶς τὴν ἄποψη σύμφωνα μὲ τὴν ὁποία ὁ πολιτισμός, ἡ ἀνάπτυξή του καὶ ἡ διάδοσή του ἐξαρτῶνται, κατὰ ἕνα μεγάλο μέρος, ἀπὸ τὴν τήρηση καὶ τὸν σεβασμὸ ἑνὸς ὁρισμένου ἀριθμοῦ ἐλευθεριῶν, καὶ συγκεκριμένα τῶν ἐλευθεριῶν ποὺ ἔχουν περιληφθεῖ ὑπὸ τὴν κοινὴ ὀνομασία τῶν «θεμελιωδῶν δικαιωμάτων καὶ ἐλευθεριῶν». Εἶναι φανερό, πράγματι, ὅτι στὸ πλαίσιο τῆς σημερινῆς οἰκουμενικῆς κοινωνίας, κοινωνίας μὲ ἐξελιγμένη τεχνολογία, μὲ ἐξαιρετικὰ ταχεῖα ἂν ὄχι ἄμεση ἐπικοινωνία καὶ πληροφόρηση, μὲ μιὰ λέξη κοινωνίας ἀνοικτῆς, παρὰ τὰ ἐμπόδια ποὺ ὀρθώνονται —σημαντικὰ μερικὲς φορές— ἐδῶ κι ἐκεῖ, στὴν κυκλοφορία τῶν ἀνθρώπων, τῶν ἰδεῶν καὶ τῶν ἀγαθῶν, ἡ ζωτικότητα τοῦ πολιτισμοῦ προϋποθέτει τὴν τήρηση ἑνὸς ἐλαχίστου ὁρίου ἀρχῶν ποὺ ἐξασφαλίζουν στὰ ἄτομα καὶ στὶς ὁμάδες τὴν ἔμπρακτη συμμετοχή τους στὴ δημιουργία καὶ τὴ διανομὴ τῶν πολιτισμικῶν ἀγαθῶν.

Οἱ αὐταπόδεικτες αὐτὲς ἀλήθειες δὲν εἶναι, ὡστόσο, τόσο ἁπλὲς ὅσο θὰ μποροῦσαν νὰ φανοῦν ἐκ πρώτης ὄψεως. Ἴσως μάλιστα καὶ νὰ μποροῦν νὰ ἀμφισβητοῦνται ἀκόμη σήμερα ἀπὸ μερικούς.

Χωρὶς νὰ ἔχω τὴν πρόθεση νὰ παρουσιάσω, ἔστω καὶ συνοπτικά, ἐκεῖνο ποὺ ὀνομάζουν στὸ συγκριτικὸ δημόσιο δίκαιο «θεμελιώδεις ἐλευθερίες», ὀφείλω πάντως νὰ ὑπενθυμίσω ὅτι οἱ ἐλευθερίες αὐτὲς διεμορφώθησαν προοδευτικά, ἀπὸ τοὺς 17ο καὶ 18ο αἰῶνες καὶ ἐφεξῆς, καὶ ἐνεσωματώθησαν σὲ νομικὰ κείμενα ἐπαυξημένης ἰσχύος, δηλαδὴ σὲ κείμενα συνταγματικῆς τάξεως. Περιέλαβαν οὐσιωδῶς, ἐκτὸς ἀπὸ τὴν ἐλευθερία τῆς συνειδήσεως, τοῦ στοχασμοῦ καὶ τοῦ τύπου, τὴν ἐλευθερία συναθροίσεως καὶ συνεταιρισμοῦ, τὴν ἐλευθερία διακινήσεως, ἐργασίας καὶ ἐμπορίου, ὑπὸ τὴν ἐγγύηση ἑνὸς θεμελιώδους δικαιώματος προσωπικῆς ἀσφαλείας, ἀτομικῆς κτήσεως, οἰκιακοῦ ἀσύλου καὶ ἐλεύθερης μαθήσεως καὶ ἐκπαιδεύσεως.

Γιὰ νὰ γίνει πιὸ σαφὴς ὁ κατάλογος αὐτός, εἶναι χρήσιμο νὰ ὑπομνησθεῖ τὸ θεωρητικὸ ὑπόβαθρο μὲ τὸ ὁποῖο εἶχε προικισθεῖ τὸ ἐμπειρικὸ αὐτὸ σύστημα τῶν θεμελιωδῶν δικαιωμάτων καὶ ἐλευθεριῶν[1].

---

1. Κριτικὴ ἀνάλυση τοῦ θεωρητικοῦ αὐτοῦ ὑποβάθρου τῶν δικαιωμάτων καὶ ἐλευθεριῶν στὴ μελέτη μου: «La structure des droits de l'Homme et le problème de leur réglementation en régime pluraliste:», *Rev. Intern. de Droit Comparé,* 1972, No. 2, σελ. 279-353.

Μὲ ἀφετηρία μιὰ φιλοσοφία ποὺ ἐξαρτοῦσε οὐσιαστικὰ τὴν ὑλικὴ καὶ διανοητικὴ πρόοδο ἀπὸ τὴν ἰδιωτικὴ πρωτοβουλία, εἶχαν σκεφθεῖ, πράγματι, ὅτι ἐκεῖνο ποὺ ἔπρεπε νὰ γίνει ἀντικείμενο νομικῆς προστασίας ἦταν τὸ ἄτομο ἀπέναντι τοῦ κράτους, ἡ ἀπολιτικὴ ἰδιωτικὴ κοινωνία ἀπέναντι τῆς ἐνσαρκωμένης ἀπὸ τὴν θεσμοποιημένη ἐξουσία πολιτικῆς κοινωνίας. Ὑπὸ τὴ σκοπιὰ ἑνὸς τόσο ριζικοῦ διαχωρισμοῦ μεταξὺ τῆς ἰδιωτικῆς κοινωνίας καὶ τοῦ κράτους, ἡ οὐσία τῆς προστασίας στὸ πεδίο τῶν θεμελιωδῶν ἐλευθεριῶν συνοψιζόταν, συνεπῶς, στὸν προσδιορισμὸ ἑνὸς «ἀρνητικοῦ καταστατικοῦ» (statut négatif) τῆς ἐλευθερίας, καταστατικοῦ ποὺ συνεπαγόταν μιὰ ἀπόλυτη ὑποχρέωση ἀποχῆς (nec facere) γιὰ τὸ κράτος καὶ τὰ ὄργανά του. Κατὰ τὴν ὁρολογία τῆς παλαιότερης πολιτικῆς ἀνθρωπολογίας, τὸ «ἀρνητικὸ καταστατικὸ» περιελάμβανε τὶς κυριότερες καὶ πάγιες ρῆτρες τοῦ κοινωνικοῦ συμβολαίου. Ἕνα ὅριο nec plus ultra στὶς ἐπεμβάσεις τῆς ἐξουσίας στὸν τομέα τῶν ἰδιωτικῶν σχέσεων καὶ δεσμῶν κάθε λογῆς.

Στὸ πρῶτο αὐτὸ κοινωνικὸ συμβόλαιο ἦρθε νὰ προστεθεῖ μὲ τὸ χρόνο ἕνα δεύτερο, τὸ «πολιτικὸ συμβόλαιο» ποὺ ἐπῆρε καὶ τὸ ὄνομα τοῦ «ἐνεργητικοῦ καταστατικοῦ» (statut actif) ἢ καταστατικοῦ τοῦ πολίτη, καὶ ποὺ περιελάμβανε τὰ κυρίως λεγόμενα πολιτικὰ δικαιώματα, δηλαδὴ τοὺς τρόπους μὲ τοὺς ὁποίους, σύμφωνα μὲ ὁρισμένες συνταγματικὲς προδιαγραφές, τὰ ἄτομα ποὺ διέθεταν τὴν ἰδιότητα τοῦ πολίτη μποροῦσαν νὰ συμμετέχουν στὸ σχηματισμὸ καὶ τὴν ἄσκηση τῆς κρατικῆς ἐξουσίας.

Σὲ μιὰ προχωρημένη, τέλος, χρονολογία τῶν συνταγματικῶν ἐξελίξεων ἔγινε λόγος καὶ γιὰ ἕνα τρίτο θεμελιῶδες «καταστατικὸ» ὀνομαζόμενο «θετικό» (positif), μὲ τὸ ὁποῖο εἶχαν σκεφθεῖ ἀρχικὰ ὄχι αὐθεντικὰ διικαιώματα ἀλλὰ δυνητικὲς παροχὲς τῆς κοινότητας πρὸς ὄφελος τῶν ἀτόμων, παροχὲς χορηγούμενες κατὰ κάποιον τρόπο στὰ περιθώρια τοῦ συστήματος, καὶ χωρίς, σὲ κάθε περίσταση, νὰ τίθεται ὑπὸ ἀμφισβήτηση ἡ θεμελιώδης διάκριση μεταξὺ τῆς ἰδιωτικῆς κοινωνίας καὶ τοῦ κράτους, καθὼς καὶ ἡ ἐπακόλουθη ἐκδοχὴ τῶν ἐλευθεριῶν ὡς θεσμοποιημένων μέσων ἄμυνας τῆς πρώτης κατὰ τοῦ δευτέρου.

Θὰ ἦταν δυνατὸν νὰ λεχθεῖ, χρησιμοποιώντας ἕνα ὁρισμένο βαθμὸ ἀφαιρέσεως καὶ παραμερίζοντας τὶς διαφοροποιημένες ἱστορικὲς κατόψεις τῶν διαφόρων χωρῶν, ὅτι τὸ παραπάνω διάγραμμα περιέγραφε περίπου τὰ ἐξωτερικὰ ὅρια τῆς ἠθικῆς, νομικῆς καὶ πολιτικῆς κουλτούρας ποὺ μᾶς ἐκληροδότησε ἡ νεώτερη ἱστορία ὑπὸ τὴν ὀνομασία τοῦ φιλελευθερισμοῦ καὶ τῆς φιλελεύθερης δημοκρατίας. Ὁ ὁρισμὸς τοῦ πολιτισμοῦ ποὺ ἀνταποκρινόταν τελικὰ σ' αὐτὸ τὸ σύστημα, συνοψιζόταν στὴν διαβεβαίωση ὅτι τὸ ἄτομο ἔχει δικαίωμα νὰ πράξει κάθε τὶ ποὺ ὁ νόμος δὲν ἀπαγορεύει ἢ, ἀντιστρόφως,

ὅτι κανένας δὲν εἶναι ὑποχρεωμένος νὰ πράξει κάτι ποὺ ὁ νόμος δὲν τοῦ ἐπιβάλλει[2].

Τὸ σύστημα τῶν θεμελιωδῶν ἐλευθεριῶν μὲ τὶς ὁποῖες καθορίζονται τὰ ὅρια τῶν ἐνεργειῶν στὶς ὁποῖες τὸ κράτος δὲν εἶχε δικαίωμα νὰ προβεῖ στὸν χῶρο τῆς ἰδιωτικῆς κοινωνίας καὶ τῆς ἐλεύθερης ἰδιωτικῆς δραστηριότητας, δὲν ἔκανε, στὰ πράγματα, παρὰ νὰ καθιερώσει τὴν κυρίαρχη ἀπὸ τὸν 18ο αἰώνα ἀντίληψη σύμφωνα μὲ τὴν ὁποία ἡ ἰδιωτικὴ ἀνταγωνιστικὴ κοινωνία ἐπαρκεῖ ἡ ἴδια, ἀπὸ κάθε ἄποψη, γιὰ νὰ ἐξασφαλίσει στὰ μέλη της πρόοδο καὶ εὐδαιμονία, ἐνῶ τὸ κράτος ὀφείλει νὰ περιορίσει τὶς δραστηριότητές του σὲ πράξεις ποὺ ἀποβλέπουν στὸ νὰ ἐξασφαλισθεῖ ἡ ἐλεύθερη λειτουργία αὐτῆς τῆς κοινωνίας (δημόσια ὑγεία καὶ ἐκπαίδευση, ἀστυνομία καὶ ἐθνικὴ ἀσφάλεια, ἔργα μὴ παραγωγικὰ γιὰ τοὺς ἰδιῶτες). Σὲ κάθε περίπτωση, ἡ ἀληθινὴ κουλτούρα δὲν μποροῦσε νὰ ἔχει τὴν ἕδρα της παρὰ μόνο στὴν ἐλεύθερη ἀτομικὴ δημιουργία, προστατευμένη ἀπέναντι σὲ κάθε ἄστοχη παρέμβαση τῆς ἐξουσίας ἀπὸ τὰ ὀχυρὰ τῶν θεμελιωδῶν ἐλευθεριῶν.

Μποροῦμε νὰ διερωτηθοῦμε, σήμερα, τί ἄραγε ἀπομένει ὄρθιο ἀπὸ αὐτὲς τὶς ἀντιλήψεις, ἀντιλήψεις ποὺ οἱ νομικοὶ διετύπωσαν μὲ κάθε λεπτομέρεια καὶ ποὺ διατηροῦνται τυπικὰ σὲ μερικὰ τουλάχιστον ἀπὸ τὰ ἰσχύοντα ἀνὰ τὸν κόσμο νομοθετικὰ κείμενα[3].

Πρέπει νὰ σημειωθεῖ, κατὰ πρῶτο λόγο, ὅτι προοδευτικά, κατὰ τὴν τελευταία περίπου πεντηκονταετία, ἐκεῖνο ποὺ ἀπεκαλέσαμε προηγουμένως «θετικὸ καταστατικὸ» τοῦ ἀνθρώπου ἐγνώρισε μιὰ καταπληκτικὴ ἀνάπτυξη. Πραγματικά· στὸ σύνολο σχεδὸν τῶν ἐθνικῶν νομοθεσιῶν καί, ἰδίως μετὰ τὸ τέλος τοῦ β΄ παγκοσμίου πολέμου, καὶ στὸ ἐπίπεδο τῆς διεθνοῦς νομοθεσίας, πλάϊ στὰ ἀτομικὰ δικαιώματα καὶ ἐλευθερίες ἔχει ἀναγνωρισθεῖ ὅτι ὁ ἄνθρωπος διαθέτει κοινωνικὰ καὶ πολιτιστικὰ δικαιώματα: δικαίωμα ὑπάρξεως καὶ ἐργασίας, δικαίωμα ἐκπαιδεύσεως, ἀναπαύσεως καὶ ἐλευθέρου χρόνου, ἀπολαύσεως τῆς φύσεως, διανοητικῆς καὶ καλλιτεχνικῆς δημιουργίας. Τὰ διάφορα αὐτὰ δικαιώματα, πολὺ μακρυὰ ἀπὸ τοῦ νὰ ἀποτελοῦν ὅπως πρὶν ἁπλὲς δυνητικὲς παροχὲς τοῦ κράτους στὰ ἄτομα, ἐνέχουν ἐφεξῆς, ἀπὸ πολλῶν ἀπόψεων, ἐπιτακτικὸ χαρακτήρα, καὶ συνοδεύονται συχνὰ ἀπὸ ἀντί-

---

2. «Dans un état, c'est-à-dire dans une société où il y a des lois, la liberté ne peut consister qu'à pouvoir faire ce que l'on doit vouloir, à n'être point contraint de faire ce que l'on ne doit pas vouloir». Montesquieu, *De l'Esprit des Lois,* L. XI, chap. 3. Σχολιασμὸ αὐτῆς τῆς ἰδέας στὸ βιβλίο μου: *La Politique de Montesquieu,* Notion et Méthode, éd. Montchrestien, Paris 1974, σελ.. 39 ἑπ.

3. Γ. Κ. Βλάχου, *Τὸ Σύνταγμα τῆς Ἑλλάδος,* Ἀθῆναι, Α. Σάκκουλας, 1979, passim, ἰδίως σελ.. 35 ἑπ.

στοιχα καθήκοντα τοῦ κοινωνικοῦ συνόλου. Σ' ἀντιπαράθεση μὲ αὐτά, καὶ στὶς χῶρες ἀκόμη ποὺ ἀρνήθηκαν νὰ ἀκολουθήσουν τὸ κολλεκτιβιστικὸ πρότυπο, παρατηρεῖται μιὰ σχετικοποίηση τοῦ δικαιώματος ἰδιωτικῆς κτήσεως, ἐνῶ παράλληλα, στὴ νομοθετικὴ πρακτικὴ τῶν περισσοτέρων κρατῶν τῆς ὑδρογείου ἡ ἐλευθερία τῶν συμβάσεων, καθὼς καὶ ἐκείνη τοῦ ἐμπορίου καὶ τῆς βιομηχανίας ὑφίστανται οὐσιαστικοὺς περιορισμούς.

Ἀκόμη περισσότερο· τὸ σύνολο τῶν δικαιωμάτων καὶ ἐλευθεριῶν, ποὺ ἀρχικά, ὅπως εἶναι γνωστό, εἶχαν γίνει ἀντιληπτὰ ὡς αὐστηρὲς ἀρχὲς ποὺ καθιέρωναν τρόπους ὑπάρξεως καὶ εὐχέρειες δράσεως χωρὶς περιορισμοὺς —δικαιώματα «ἀπαραβίαστα» καὶ «ἀναπαλλοτρίωτα» κατὰ τὴν ὁρολογία τῆς Διακηρύξεως τοῦ '89— ὑπόκεινται ἐφεξῆς στὸν κανόνα τῆς ἀμοιβαιότητας, ἀμοιβαιότητας ἀνάμεσα στὰ ἄτομα καὶ τὴν κοινότητα καὶ ἀνάμεσα στὰ ἴδια τὰ ἄτομα. Στὴν ἰδέα τοῦ δικαιώματος καὶ τῆς ἐλευθερίας προσαρτᾶται τώρα ἡ ἰδέα τοῦ καθήκοντος, ἐνῶ ἀπαγορεύεται ρητά, σὲ ὁρισμένα συνταγματικὰ κείμενα[4], κάθε «καταχρηστικὴ χρήση» τῶν δικαιωμάτων καὶ ἐλευθεριῶν. Μιὰ γρήγορη ματιὰ στὴ συγκριτικὴ συνταγματικὴ ἐξέλιξη τῶν τελευταίων πενήντα ἐτῶν θὰ ἀρκοῦσε γιὰ νὰ μᾶς πείσει ὅτι μιὰ νέα κοινωνικὴ ἠθικὴ ἔχει προοδευτικὰ ὑποκατασταθεῖ σ' ἐκείνη ποὺ συνοψίσαμε προηγουμένως.

Εἶναι, συνεπῶς, θεμιτὸ νὰ διερωτηθοῦμε κατὰ πόσον ὁ προγενέστερος δεσμὸς ἀνάμεσα στὴν ἐλευθερία καὶ τὸν πολιτισμὸ μὲ τὴν παρεμβολὴ ἑνὸς συστήματος θεμελιωδῶν ἐλευθεριῶν, ἐξακολουθεῖ ἀκόμη νὰ ἔχει κάποια σημασία τόσο γιὰ τὴν παραφυλακὴ τῆς ἀνθρωπίνης ἐλευθερίας ὅσο καὶ γιὰ τὴν προστασία καὶ τὴν πρόοδο τῶν πολιτισμικῶν ἀξιῶν.

Γιὰ νὰ δοθεῖ μιὰ ἔγκυρη ἀπάντηση σ' αὐτὸ τὸ ἐρώτημα, ἐπιβάλλεται νὰ ὑπομνησθεῖ, κατὰ πρῶτο λόγο, ὅτι οἱ ἀλλαγὲς στὰ ἤθη καί, εἰδικότερα, στὴν συνταγματικὴ ἠθικὴ δὲν συντελοῦνται ποτὲ σὲ κλειστὸ χῶρο. Προηγοῦνται, συνοδεύουν ἢ ἀκολουθοῦν, ἀντιθέτως, τὶς ἀδιάκοπες δομικὲς μεταβολὲς ποὺ ὑφίσταται ἡ κοινωνία στὸ σύνολό της. Ἂν τὰ κοινωνικὰ δικαιώματα καὶ οἱ συλλογικὲς ἐλευθερίες ἐνεγράφησαν προοδευτικὰ στὸν κατάλογο τῶν ἀρχῶν καὶ τῶν διαδικασιῶν τοῦ θετικοῦ δικαίου, τοῦτο ὀφείλεται στὸ γεγονὸς ὅτι ἡ κεφαλαιοκρατικὴ συγκέντρωση ὑποκατεστάθη στὴ γενικευμένη ἀτομικὴ ἰδιοκτησία ὡς κυρίαρχος παραγωγικὸς μηχανισμός· καὶ ὅτι ταυτοχρόνως, σὰν συνέπεια τῆς ἴδιας αὐτῆς συγκεντρώσεως τῶν παραγωγικῶν δυνάμεων, ἡ ἀτομιστικὴ κοινωνία παρεχώρησε τὴ θέση της σὲ μιὰ πολύπλοκη πλουραλιστικὴ κοινωνία, στοὺς κόλπους τῆς ὁποίας τὸ ἄτομο εὑρέθη ἐντεταγμένο

4. Αὐτ., σελ. 73-77.

σὲ μιὰ ἢ περισσότερες ὁμάδες: κοινωνικές, ἐπαγγελματικές, ἰδεολογικές, πολιτικές, πολιτιστικές. Στὴν πραγματικότητα, ἐνῶ ἡ ἀρχικὴ πίστη ὅσον ἀφορᾶ στὸν φυσικό, αὐτοματικό, εὐεργετικὸ γιὰ ὅλους χαρακτήρα τῆς ἀνταγωνιστικῆς οἰκονομικῆς κοινωνίας ἐκλονιζόταν, ἡ σχέση ἀνάμεσα στὸ κράτος καὶ τὴν κοινωνία ἐτροποποιεῖτο σιγὰ-σιγά, λίγο ἢ πολὺ ριζικά. Οἱ κοινωνικὲς καὶ οἰκονομικὲς διεκδικήσεις τῶν ὁμάδων προσέφεραν, ἀπ' ἐδῶ κι ἐμπρός, ἄλλες τόσες εὐκαιρίες στὴν ἐξουσία γιὰ νὰ ἐπεμβαίνει στοὺς πιὸ διαφορετικοὺς χώρους τῆς κοινωνίας καὶ τῆς οἰκονομίας. Τὸ «κράτος-νυχτοφύλακα» διαδεχόταν τὸ κράτος-ἐργοδότης, τὸ κράτος προνοίας καὶ τὸ κράτος ἀποκλειστικὸς σχεδιαστὴς τῆς προόδου καὶ τοῦ πολιτισμοῦ.

Μιὰ τέτοια μεταβολὴ δὲν ὀφείλεται, βεβαίως, στὴν τύχη. Στὰ καθεστῶτα ποὺ χαρακτηρίζονται σὰν φιλελεύθερες δημοκρατίες, καθεστῶτα νομικῶς ἰσοπεδωτικὰ ἀλλὰ στὴν οὐσία ἄνισα καί, μερικὲς φορές, καταφανῶς ἐλιτιστικά, ἡ κουλτούρα παρέμενε ὁπωσδήποτε σὰν ἕνα ἀγαθὸ ἐπιφυλαγμένο σὲ μιὰ μειοψηφία. Στὴν πλουραλιστικὴ κοινωνία τῆς ἐποχῆς μας, ἀντιθέτως, ἡ κουλτούρα διεκδικεῖται, στὸ ἐπίπεδο τῶν ὁμάδων καὶ τῶν εὐρυτέρων μαζῶν, ἀπὸ τὸ σύνολο τῶν κοινωνικῶν μετόχων. Διεκδίκηση ποὺ κάνει νὰ μετακινεῖται ὁ πολιτισμός, ὁλοένα καὶ περισσότερο, στὴν τροχιὰ τοῦ κράτους καὶ τῶν ὀργάνων του. Οἱ ἐξουσιαστικὲς ἀποφάσεις καὶ διαδικασίες τείνουν κατ' αὐτὸν τὸν τρόπο νὰ ὑποκατασταθοῦν στὴν ἐλευθερία καὶ τὸν αὐθορμητισμὸ τῶν ἀτόμων. Τὴν ἐλεύθερη δημιουργία, ποὺ προερχόταν ἐκ τῶν κάτω, ὁποιοιδήποτε καὶ ἂν ἦσαν οἱ καταναγκασμοὶ —ἀσφαλῶς ὄχι εὐκαταφρόνητοι— ποὺ περιόριζαν ἄλλοτε τὴν πολιτισμική, ἐπιστημονικὴ ἢ λαϊκὴ παραγωγὴ στοὺς κόλπους τῆς ἀτομιστικῆς κοινωνίας, διαδέχεται ἡ ἐκ τῶν ἄνω διευθυνόμενη ἢ ἐλεγχόμενη δημιουργία, σύμφωνα μὲ ἐπιταγές, πολιτικὲς ἢ ἰδεολογικές, ἐνίοτε αὐστηρὰ προσδιορισμένες ἀπὸ τὰ συμφέροντα ἑνὸς πολιτικοῦ κόμματος ἢ μιᾶς ἰσχυρῆς ὁμάδας.

Μποροῦμε ἄραγε, ἔπειτ' ἀπ' ὅλα αὐτά, νὰ μιλοῦμε ἀκόμη γιὰ μιὰ ἁρμονικὴ ἰσορροπία ἀνάμεσα στὴν ἐλευθερία καί τὴν πολιτισμικὴ δημιουργία, ἰσορροπία ποὺ θὰ μποροῦσε ἀκόμη νὰ ἐξασφαλίζεται ἀπὸ τὸ νομικὸ ὁπλοστάσιο τῶν θεμελιωδῶν ἐλευθεριῶν;

Ἡ ἀπάντηση σ' αὐτὸ τὸ ἐρώτημα εἶναι πολὺ λιγότερο ἁπλῆ ἀπὸ ὅσο θὰ μποροῦσε νὰ νομισθεῖ. Ὡς τώρα, ἡ προβληματική μας περιοριζόταν, ἄλλωστε, στὴν ἀντιπαράθεση δύο συστημάτων, ἐκείνου τοῦ χθεσινοῦ φιλελευθέρου κράτους καὶ ἐκείνου τοῦ σημερινοῦ κοινωνικοῦ καὶ διοικητικοῦ κράτους. Συστημάτων ποὺ λειτουργοῦσαν, καὶ τὸ ἕνα καὶ τὸ ἄλλο, στοὺς κόλπους ἑνὸς καὶ τοῦ αὐτοῦ καθεστῶτος ὑλικῆς παραγωγῆς, δηλαδὴ τοῦ καθεστῶτος τῆς ἀνεπτυγμένης ἢ ἀναπτυσσομένης βιομηχανικῆς κοινωνίας.

Ὅμως, ἀποτελεῖ ἤδη χειροπιαστὴ πραγματικότητα τὸ πέρασμα σὲ μιὰ μετα-βιομηχανικὴ κοινωνία, τῆς ὁποίας θὰ ἦταν παράτολμο νὰ προσδιορισθεῖ ἀπὸ τώρα ἡ δομὴ καὶ τὸ ἔθος, ἀλλὰ γιὰ τὴν ὁποία θὰ μποροῦσε νὰ λεχθεῖ, ὅπως τὸ ἔχει καταδείξει ὁ Daniel Bell, ὅτι θὰ χαρακτηρίζεται ἀπὸ τὸν κυρίαρχο καὶ συγκεντρωτικὸ ρόλο τῆς ἐπιστήμης καὶ τῶν ἐπιστημονικῶν ἐφευρέσεων, ἀπὸ τὴν ἰσχυρὴ ὑπεροχὴ τῶν ὑπηρεσιῶν, ἀλλ' ἐπίσης —last but not least— ἀπὸ τὸν πολλαπλασιασμὸ τῶν συγκρούσεων καὶ τῶν ἀποφάσεων πολιτικοῦ χαρακτήρα, ἀντὶ τῶν οἰκονομικῶν συγκρούσεων τοῦ προηγουμένου καθεστῶτος. Καὶ τοῦτο, γιὰ τὸ λόγο ἀκριβῶς ὅτι τὸ κέντρο τοῦ βάρους τῆς μετα-βιομηχανικῆς κοινωνίας θὰ τοποθετεῖται, ὁλοένα καὶ πιὸ πολύ, στὴν πληροφόρηση καὶ τὴν ἐπικοινωνία, πρᾶγμα ποὺ θὰ ὁδηγήσει ἀναπόφευκτα στὸν χωρὶς ὅρια πολλαπλασιασμὸ τῶν διατομικῶν καὶ διασυλλογικῶν σχέσεων. Κάτι ποὺ μᾶς κάνει νὰ σκεφθοῦμε ὅτι ὁ ρόλος τοῦ «δημοσίου» σὲ σχέση μὲ τὸ «ἰδιωτικὸ» μπορεῖ πιθανότατα νὰ ἐνισχυθεῖ ἀκόμη πιὸ πολύ.

Κάτω ἀπὸ αὐτὴ τὴ νέα προοπτικὴ σκοπιά, τὸ ἐρώτημα ποὺ ἐτέθη προηγουμένως σχετικὰ μὲ τὴν σημερινὴ σημασία τῶν θεμελιωδῶν ἐλευθεριῶν, ἀντὶ νὰ ἀμβλύνεται, γίνεται ἀντιθέτως ἀκόμη περισσότερο ἐπιτακτικὸ καὶ περίπλοκο.

Γιὰ νὰ παρακαμφθοῦν οἱ δυσκολίες ποὺ παρουσιάζει, θὰ ἦταν ἴσως σκόπιμο νὰ διευκρινισθοῦν οἱ ὅροι ὑπὸ τοὺς ὁποίους τὸ ἐρώτημα αὐτὸ ἐτέθη ἀπὸ τὴν ἀρχή. Ὅπως ἔγινε ὡς τώρα δεκτό, οἱ θεμελιώδεις ἐλευθερίες ἐχρησίμευσαν κατ' ἐξοχήν, ἀπὸ τὸν δέκατο ὄγδοο αἰώνα καὶ ἐφεξῆς, ὡς ἐξισορροπητικὸ στοιχεῖο τῆς ἐλευθερίας τοῦ ἀτόμου καὶ τῶν πολιτισμικῶν ἀξιῶν, ὑπὸ τὴν αἰγίδα, ἰδιαίτερα, τοῦ ἀστικοῦ στοιχείου καὶ στὸ πλαίσιο τῆς καπιταλιστικῆς ὀργανώσεως καὶ λειτουργίας τῆς οἰκονομίας. Ἡ παραδοχὴ ὅμως αὐτὴ χρειάζεται κάποια ἐπεξήγηση ὅσον ἀφορᾶ στὸ ἐρώτημα ποὺ μᾶς ἐνδιαφέρει.

Ἀληθινά, ἂν ἡ ἰσορροπία ποὺ ἐπετεύχθη ὑπὸ τὸ κράτος τοῦ φιλελευθέρου ἀτομικισμοῦ ἀνάμεσα στὴν ἐλευθερία καὶ τὶς πολιτισμικὲς ἀξίες θεωρηθεῖ ὡς μιὰ ἁπλῆ ἀντανάκλαση τοῦ κεφαλαιοκρατικοῦ τρόπου παραγωγῆς, εἶναι βέβαιο ὅτι μιὰ τέτοια ἰσορροπία θὰ ἦταν ἐφεξῆς χωρὶς καμμιὰ ἰδιαίτερη σημασία. Καὶ τοῦτο, ἐπειδὴ οἱ παραγωγικὲς σχέσεις ποὺ θὰ εἶχαν προσδιορίσει τὴ γέννησή της καὶ τὶς λειτουργίες της ἔχουν ἤδη τροποποιηθεῖ ριζικά, ὅπως αὐτὸ ἔγινε σαφὲς ἀπὸ τὶς προηγούμενες ἀναπτύξεις. Νομίζω, ὡστόσο, ὅτι μιὰ ἑρμηνεία σὰν αὐτὴ δὲν ἀνταποκρίνεται κατὰ κανένα τρόπο στὰ πράγματα. Ὄχι, διότι οἱ παραγωγικὲς δυνάμεις τῆς ἀστικῆς οἰκονομίας δὲν εὐνόησαν τὴν ἀνάπτυξη καὶ τὴν τελικὴ κατοχύρωση αὐτῆς τῆς ἰσορροπίας διὰ τοῦ Δικαίου. Τὸ ἀντίθετο, ὅπως ἐλέχθη ἀνωτέρω, εἶναι ἀληθινό. Ἡ ἑρμηνεία, ὅμως, αὐτὴ εἶναι ἐσφαλμένη ἀπὸ τὸ γεγονὸς ὅτι ἡ φιλελεύθερη, ἀτομοκεντρικὴ καὶ δημοκρατικὴ ἀντίληψη τῆς κοινωνίας καὶ τοῦ πολιτι-

σμοῦ, ἀπὸ τὴν ὁποία ἐπήγασε, στὴν Εὐρώπη, ἡ θεωρία καὶ ἡ πρακτικὴ τῶν θεμελιωδῶν ἐλευθεριῶν, πολὺ μακρυὰ ἀπὸ τὸ νὰ περιορίζεται στὰ ἰδεολογικὰ ὅρια μιᾶς ὁρισμένης φάσεως κατὰ τὴν ἀνάπτυξη τῶν παραγωγικῶν δυνάμεων, προέκυψε, ἀντιθέτως, ἀπὸ τὸ συνολικὸ κίνημα τῆς ἱστορίας ποὺ ὁδήγησε, στὴν Ἀγγλία καὶ στὴν εὐρωπαϊκὴ ἤπειρο, ἀπὸ τὴ μεσαιωνικὴ θεοκρατία στὶς φιλελεύθερες πολιτικο-κοινωνικὲς ἐπαναστάσεις καί, πέρα ἀπὸ αὐτές, στὴ σύγχρονη κρίσιμη περίοδο τῶν ἰδεῶν καὶ τῶν θεσμῶν[5]. Εἶναι ἕνα τέτοιο γενικὸ καὶ σφαιρικὸ κίνημα τὸ ὁποῖο, ὑπὸ τὴν ἐπίδραση πολλαπλῶν παραγόντων: —γεωγραφικῶν, δημογραφικῶν, πολιτικῶν, στρατιωτικῶν, θρησκευτικῶν, διοικητικῶν καὶ καλλιτεχνικῶν—, προσδιόρισε διαδοχικὰ τὴ γέννηση τοῦ ἀτομικισμοῦ τῆς Ἀναγεννήσεως καὶ τὴν πίστη τοῦ Ὀρθολογισμοῦ στὴν ἐπιστήμη· τὸ ὁποῖο ἔθεσε σὲ κίνηση τὸ κριτικὸ καὶ ἀνατρεπτικὸ πνεῦμα τοῦ Διαφωτισμοῦ, καὶ τὸ ὁποῖο συνέβαλε ταυτόχρονα στὴν διαμόρφωση μιᾶς κοινωνικῆς ἠθικῆς, ποὺ τοποθετοῦσε τὸν ἄνθρωπο, καὶ εἰδικότερα τὸν ἐφευρετικὸ καὶ δημιουργικὸ ἄνθρωπο, στὸ ἐπίκεντρο τῆς προόδου, πνευματικῆς καὶ ὑλικῆς. Εἶναι ἀκόμη αὐτὸ τὸ συνολικὸ κίνημα τῆς ἱστορίας ποὺ ἔκανε νὰ πραγματοποιηθεῖ, στοὺς κόλπους τῆς ἀστικῆς τάξεως καὶ τοῦ ἀνερχομένου καπιταλισμοῦ, τὸ μνημονευόμενο ἐδῶ πλησίασμα τῆς ἐλευθερίας καὶ τῶν πολιτισμικῶν ἀξιῶν μὲ τὴ συνδρομὴ μιᾶς θεωρίας καὶ πρακτικῆς τῶν θεμελιωδῶν ἐλευθεριῶν.

Τὸ ὅτι ἡ ἰσορροπία αὐτὴ παρουσίαζε κενά, περιορισμοὺς καὶ ἀδυναμίες, τοῦτο ἀποτελεῖ ἕνα γεγονὸς γιὰ τὸ ὁποῖο κανένας σήμερα δὲν θὰ μποροῦσε νὰ ἀμφιβάλλει· ὅταν γνωρίζομε, ἰδίως, τὸν περιοριστικὸ τρόπο μὲ τὸν ὁποῖο ἡ ἀναρριχημένη στὴν ἐξουσία ἀστικὴ τάξη ἐπέβαλε ἀρχικὰ τὴ λειτουργία τοῦ συστήματος τῶν ἐλευθεριῶν, καθὼς ἐπίσης καὶ τὴ διανομὴ τῶν ἀγαθῶν τοῦ ὑλικοῦ, διανοητικοῦ καὶ καλλιτεχνικοῦ πολιτισμοῦ ἀνάμεσα στὶς εὐρύτερες μᾶζες τοῦ πληθυσμοῦ. Θὰ ἦταν, ὅμως, ἄραγε, λογικὸ νὰ σκεφθοῦμε ὅτι, ἐξαιτίας αὐτῶν τῶν ἀνακολουθιῶν ἢ ἀπὸ τὸ γεγονὸς τοῦ σχηματισμοῦ, σὲ περισσότερο προσφάτους χρόνους, μιᾶς νέας πλουραλιστικῆς καί, ταυτοχρόνως, ἰσοπεδωτικῆς, καὶ σὲ λίγο ἐπίσης πληροφορικῆς καὶ ἐπικοινωνιακῆς κοινωνίας, τὸ μνημονευθὲν σύστημα διασυνδέσεως τῆς ἐλευθερίας καὶ τῶν πολιτισμικῶν ἀξιῶν, μὲ τὴν παρεμβολὴ τῶν θεμελιωδῶν ἐλευθεριῶν, περιέπεσε σὲ ἀχρησία;

Τὸ πρόβλημα εἶναι, χωρὶς ἀμφιβολία, λιγότερο τεχνικὸ ἢ νομικὸ παρὰ φιλοσοφικὸ ἢ ἰδεολογικό, ἂν προτιμᾶ κανεὶς αὐτὸν τὸν ὅρο.

---

5. Γιὰ τὴν ποικιλία τῶν παραγόντων ποὺ συνέβαλαν σ' αὐτὲς τὶς ἐξελίξεις, βλ. τὸ βιβλίο μου: *Εἰσαγωγὴ στὶς πολιτικὲς θεωρίες τῶν Νεωτέρων Χρόνων*, Ἀθῆναι, Β. Παπαζήσης, 1979 (β΄ ἔκδ.).

Ὅσοι σκέπτονται —καὶ εἶναι ἀρκετοὶ στὶς ἡμέρες μας— ὅτι ὁ πολιτισμὸς τῶν νεωτέρων χρόνων —ὅπως προέκυψε ἀπὸ τὴ συνάντηση τοῦ ἑλληνικοῦ στοχασμοῦ καὶ τοῦ Χριστιανισμοῦ ὑπῆρξε μιὰ παρέκκλιση ἢ μιὰ πλάνη, λόγω τοῦ ὅτι ὁ ἄνθρωπος, ἁπλὸ ἀπόκομμα τοῦ ζωϊκοῦ βασιλείου— ἔχει ὡς μοναδικὸ προορισμὸ τοὺς βιολογικοὺς καὶ ψυχολογικοὺς σκοποὺς ποὺ τοῦ ὑπαγορεύει ἡ φύση: τὴ γενετήσια ὁρμὴ καὶ τὴν ἡδονὴ τῶν εὐκόλων ἱκανοποιήσεων, θὰ ἀπαντήσουν ἀσφαλῶς καταφατικὰ σ' αὐτὸ τὸ ἐρώτημα. Καὶ θὰ στρέψουν τὰ νῶτα στὶς ἐλευθερίες ἐν ὀνόματι μιᾶς ἐλευθερίας τῆς ὁποίας ἀγνοοῦν τὴν ἔννοια καὶ σημασία.

Ἐκεῖνοι ὅμως, ἀντιθέτως, ποὺ εἶναι πεπεισμένοι ὅτι ὁ ἄνθρωπος εἶναι μιὰ θεϊκὴ ὕπαρξη —ὄχι, ἀσφαλῶς, κατὰ τὴν ἔννοια μιᾶς ὁποιασδήποτε θρησκείας, ἀλλ' ἀπὸ τὸ γεγονὸς ὅτι εἶναι ἱκανός, παρ' ὅτι ὑπόκειται στοὺς φυσικοὺς ντετερμινισμούς, νὰ ὑψωθεῖ καὶ μὲ τὸ πνεῦμα καὶ μὲ τὴν καρδιὰ στὴ θέα τοῦ καθόλου, καὶ νὰ ἐνταχθεῖ ἔτσι σὲ ἕνα κίνημα τῆς ἱστορίας ποὺ εἶναι ἔργο τῶν ἀνθρώπων—, ἐκεῖνοι, λέγω, θὰ ἀπαντήσουν ὅτι ἕνα τέτοιο κίνημα χαράζει ἤδη ἀπὸ μόνο του, πέρα ἀπὸ κάθε δευτερογενὲς ἱστορικὸ στάδιο ἢ ἐφήμερο πολιτικὸ σύστημα, τὴν κατηγορικὴ προσταγὴ ἑνὸς πολιτισμοῦ σὲ μόνιμη ἰσορροπία μὲ τὴν ἐλευθερία. Ἰσορροπία στοὺς κόλπους τῆς ὁποίας παρεμβάλλεται, κατὰ τρόπο ἀναπόφευκτο, ἡ ἰδέα ἑνὸς συστήματος θεμελιωδῶν ἐλευθεριῶν, ἀναμορφωμένων ἐφεξῆς, ὄχι πιὰ σύμφωνα μὲ τὸ ἐλλειπτικὸ σχῆμα τῆς ἀτομοκεντρικῆς περιόδου, ἀλλὰ λαμβάνοντας ὑπ' ὄψη τὶς σημερινὲς ἢ τὶς ἀναδυόμενες μόλις δομὲς τῆς κοινωνίας, τῆς ἐπιστήμης καὶ τῶν τεχνικῶν τῆς ὑλικῆς παραγωγῆς.

Τοῦτο σημαίνει, μὲ λόγια περισσότερο ἁπλᾶ ἀλλὰ συγκεκριμένα, ὅτι ὁ πολιτισμός, ὁ οὐμανιστικός, πανανθρώπινος, ἀνοικτὸς σὲ ὅλους καὶ ἀδελφικὸς ἀπέναντι ὅλων εὐρωπαϊκός μας πολιτισμός, ἀναγνωρίζοντας τὸν ἑαυτό του στὴν ἰδέα τῆς ἐλευθερίας ὡς πηγῆς ἀπὸ τὴν ὁποία ἀντλεῖ κάθε οὐσιαστική του προσφορά, ἀπαιτεῖ ἀκόμη καὶ πάντα τὴν προστασία καὶ συντήρηση τῆς ἐλεύθερης δημιουργίας, ἀτομικῆς καὶ συλλογικῆς, ἀπέναντι σὲ κάθε δόγμα εἴτε αὐτὸ προέρχεται ἀπὸ μιὰ ὑπερβατικὴ εἴτε ἀπὸ μιὰ κοσμικὴ αὐθεντία. Καὶ δίχως ἄλλο ἡ προσωπικότητα τοῦ ἀνθρώπου, ὅπως αὐτὴ διαμορφώνεται μέσα ἀπὸ μιὰ διανοητικὴ καὶ πολιτισμικὴ ἐξέλιξη πολλῶν χιλιετηρίδων, ἐξακολουθεῖ καὶ σήμερα νὰ εἶναι στὸ ἐπίκεντρο κάθε γόνιμου στοχασμοῦ ἐπάνω στὶς σχέσεις τῆς ἐλευθερίας καὶ τῶν πολιτισμικῶν ἀξιῶν. Ἡ προσωπικότητα, πρὸς τὴν ὁποία στρέφονται καὶ τὴν ὁποία ὀφείλουν, σταθερὰ καὶ μόνιμα, νὰ ὑπηρετοῦν οἱ διαρκῶς ἀνανεούμενες καὶ ἐμπλουτιζόμενες ἀτομικὲς καὶ συλλογικὲς ἐλευθερίες.

LA LIBERTÉ, LES LIBERTÉS ET LA CULTURE

Résumé

Le système des libertés fondamentales mis en oeuvre dans le cadre de la démocratie libérale, ne faisait en fait que consacrer la conception devenue dominante depuis le 18e siècle, conception selon laquelle la société privée concurrentielle se suffit à elle-même, à tous égards, pour assurer à ses membres le progrès et le bien-être; l'État se devant de délimiter son action à des actes destinés à protéger le libre fonctionnement de cette société (éducation adéquate, police, travaux improductifs pour les particuliers). En tout état de cause, la vraie culture ne pouvait avoir son siège que dans la libre création individuelle, garantie et protégée contre les interventions intempestives de l'autorité par le rempart des libertés fondamentales.

On peut se demander ce qu'il reste aujourd'hui de cette conception, minutieusement élaborée par les juristes, et, dans une certaine mesure, formellement maintenue dans certains documents constitutionnels en vigueur.

Il est à remarquer, en premier lieu, à cet égard, que progressivement, depuis une cinquantaine d'années environ, ce qu'on a appelé le «statut positif» de l'homme a connu un développement inouï. En effet, dans la quasi totalité des législations nationales, et depuis surtout la fin de la 2e guerre mondiale, sur le plan de la législation internationale, à côté des droits et libertés individuels il a été reconnu que l'homme possède des droits sociaux et culturels: droit à l'existence et au travail, à l'éducation, au repos et aux loisirs, à la jouissance de la nature et de la création intellectuelle et artistique. Ces différents droits, loin de constituer de simples prestations facultatives de l'État envers les individus, revêtent désormais, à plus d'un égards, un caractère impératif, étant souvent accompagnés de devoirs corrrespondants de la collectivité. En contre-partie, dans le contexte même des Pays qui se sont refusé de suivre le modèle collectiviste on assiste à une relativisation du droit de propriété privée, tandis que dans la pratique législative de la plupart des États du globe, la liberté des contrats et celle du commerce et de l'industrie subissent des restrictions substancielles.

Mieux encore; l'ensemble des droits et libertés, qui étaient initialement conçus, on le sait, comme des principes stricts, instituant des manières d'être et des facultés d'agir intangibles —droits «inviolables» et «inaliénables» selon les termes de la Déclaration de '89— se trouvent désormais subordonnés à la règle de la réciprocité; réciprocité entre les individus et la collectivité et entre les individus eux-mêmes. A la notion de droit et de liberté se joint à

présent celle de devoir, tandis qu'il est formellement interdit, dans certains textes constitutionnels, tout «usage abusif» des droits et libertés. Un rapide coup d'oeil sur l'évolution constitutionnelle comparée de ces dernières cinquante années suffirait pour nous convaincre qu'une nouvelle éthique sociale vient de se substituer progressivement à celle que nous avons résumée brièvement sous le vocable de démocratie libérale.

Il est, dès lors, légitime de se demander dans quelle mesure la liaison antérieure de la liberté et de la culture par le truchement d'un système de libertés fondamentales continue à avoir encore quelque importance aussi bien pour la sauvegarde de la liberté humaine que pour la préservation et le progrès des valeurs culturelles.

Pour répondre à cette question, il convient de rappeler en premier lieu, que les changements dans les moeurs et, en particulier, dans l'éthique constitutionnelle ne se produisent jamais en vase clos. Ils accompagnent, précèdent ou suivent, au contraire, les modifications de structure incessantes que subit la société dans son ensemble. Si les droits sociaux et les libertés collectives ont été inscrits progressivement dans les principes et dans les procédures du droit positif, c'est qu'en même temps la concentration capitaliste a succédé à la propriété privée généralisée en tant qu'appareil productif essentiel; et qu'en même temps, par l'effet de la même concentration des forces productives, la société atomistique a cédé sa place à une société pluraliste complexe, au sein de laquelle l'individu s'est trouvé intégré dans un ou plusieurs groupes sociaux, professionnels, idéologiques, politiques, culturels. De fait, tandis que la foi initiale quant au caractère naturel, automatique, bienfaisant pour tous de la société économique concurrentielle se trouvait ébranlée, le rapport entre l'État et cette société se modifiait petit à petit plus ou moins radicalement. Les révendications sociales et économiques des groupes fournissaient dorénavant autant d'occasions au Pouvoir pour intervenir dans les domaines les plus divers de la société et de l'économie. A l'«État gendarme» succédaient l'État-patron, l'État de bienfaisance et l'État planificateur exclusif du progrès et de la culture.

Peut-on, dès lors, parler encore d'un équilibre harmonieux entre la liberté et la culture, équilibre assuré, justement, grâce à l'armature juridique des libertés fondamentales?

La réponse à cette question est bien moins que par trop simple. Notre problématique se limitait, d'ailleurs, jusqu'ici, à opposer deux systèmes, celui de l'État libéral d'hier et celui de l'État administratif et social d'aujourd'hui; systèmes fonctionnant, l'un et l'autre, au sein du même régime de production matérielle, celui de la société industrielle développée ou en voie de développement. Mais voici que déjà s'annonce le passage à une société post-industrielle,

dont il serait téméraire de prophétiser et les structures et l'éthique, mais dont on peut dire dès à présent, ainsi que Daniel Bell l'a déjà montré, qu'elle sera caractérisée par le rôle central et fortement centralisé de la science et de l'invention scientifique, par la forte prépondérance des services mais aussi, last but not least, par la multiplication des conflits et des décisions d'ordre politique, en lieu et place des conflits économiques du régime antérieur; et ce en raison même du fait que le centre de gravité de la société post-industrielle sera situé dans l'information et la communication, dont il résultera inévitablement la multiplication à l'infini des relations inter-individuelles et groupales. Observation qui nous amène à penser que le rôle du «public» par rapport au «privé» et à l'individuel pourra aller en augmentant. Même sous cet angle prospectif, la question que nous avons posée plus haut, celle de l'importance actuelle des libertés fondamentales, demeure donc entière et réclame une réponse nette.

Si l'on considère l'équilibre établi sous le règne de l'individualisme libéral entre la liberté et la culture comme un simple reflet du mode de production capitaliste, il est évident qu'un tel équilibre serait désormais de peu d'importance, pour la simple raison que les rapports de production qui l'avaient engendré ont déjà été modifiés radicalement. Pareille interprétation ne correspond, à mon avis, en aucune façon à la réalité. Que cet équilibre fût entaché de lacunes, de restrictions et de faiblesses, c'est un fait au sujet duquel il ne saurait y avoir aujourd'hui des doutes. Quand on connaît surtout la façon restrictive avec laquelle la bourgeoisie au pouvoir a conçu initialement le fonctionnement du système des libertés, ainsi que la distribution des biens de la culture matérielle, intellectuelle et artistique parmi les masses plus larges de la population. Serait-il raisonnable, cependant, de penser qu'en raison de ces inconséquences ou à la suite de l'émergence d'une nouvelle société à la fois pluraliste et égalitaire, et bientôt aussi informatisée et communicationnelle, le système mentionné de liaison de la liberté et de la culture par le truchement des libertés fondamentales est devenu définitivement caduc?

Le problème est sans doute moins technique ou juridique que philosophique ou idéologique, si l'on veut.

Ceux qui pensent —et ils sont assez nombreux de nos jours— que la civilisation des temps modernes issue de la rencontre de la pensée grecque et du Christianisme a été une déviation ou une erreur, du fait que l'homme, simple fragment du règne animal, est destiné uniquement aux fins biologiques et psychologiques que lui assigne sa nature: le sexe ou le plaisir de satisfaction naïve, répondront, certes, à cette question par l'affirmative. Et ils tourneront le dos aux libertés au nom d'une liberté dont ils ignorent le sens et la portée.

Mais ceux qui sont convaincus, au contraire, que l'homme est un être divin — non pas au sens d'une religion quelconque, mais par le fait qu'il est capable, tout en étant soumis aux déterminismes naturels de s'élever et par l'esprit et par le coeur à la contemplation de l'universel, et de s'intégrer ainsi à un mouvement de l'histoire qui est l'oeuvre des hommes, ceux-là, dis-je, répondront qu'un tel mouvement trace déjà de lui-même, par delà les stades historiques mineurs ou les systèmes politiques éphémères, l'impératif d'une culture en équilibre durable avec la liberté. Équilibre au sein duquel est impliquée, de manière inéluctable, l'idée d'un système de libertés fondamentales, réaménagées désormais non pas suivant le schéma éliptique de l'ère individualiste, mais en tenant compte des structures actuelles ou à peine naissantes de la société, de la science et des techniques de la production matérielle.

Athènes Georges Vlachos

E. MOUTSOPOULOS, de l'Académie d'Athènes

LA PARTICIPATION COMME FONDEMENT DES RELATIONS SOCIALES

I. L'idée de participation

Le terme de participation suppose la notion d'être, ce dernier étant entendu comme une entité indépendante. Il n'existe toutefois pas de philosophie qui conçoit l'être absolument et inconditionnellement séparé des autres éléments qui en assurent l'existance. Il est caractéristique que même l'être absolu, l'Un, est considéré par Plotin[1] comme se surpassant afin de créer ses dérivés, directs ou indirects, qui, à leur tour, lui demeurent connexes. La philosophie mystique, tout comme le panthéisme ou le panenthéisme qui sont redevables au néoplatonisme, ont contribué à mettre l'accent sur ce lien créatif commun.

L'analyse du terme de *méthexis*, introduit dans le vocabulaire philosophique par Platon[2] dans le but d'indiquer l'état de convergence mutuelle de deux ou de plusieurs entités entre elles, ou, tout au moins, l'aptitude et le pouvoir de l'une d'entre elles d'attirer toutes les autres en les invitant à lui devenir inhérentes, du moins partiellement, permet de comprendre quels sont les fondements réels de la participation en tant qu'effet. Un tel effet consiste à rendre diverses entités essentiellement attachées à une entité qui en principe leur demeure distincte.

Cette situation qui paraît antinomique est loin d'être insoluble. De ce point de vue, et après en avoir éliminé son sens ontologique usuel et courant qui, à un niveau post-aristotélicien (notamment depuis l'interprétation qui a suivi la création du terme de *métaphysique* par Andronicos de Rhodes[3]), est considéré comme significant *après* ou *au-delà de*, on peut attribuer à l'élément

---

1. Cf. Plotin, *Enn.*, V, II, 1, 7-9 : ὃν γὰρ τέλειον τῷ μηδὲν ζητεῖν μηδὲ ἔχειν μηδὲ δεῖσθαι οἷον ὑπερερρύη καὶ τὸ ὑπερπλῆρες αὐτοῦ πεποίηκεν ἄλλο. Cf., par ailleurs, E. Moutsopoulos, sur la participation musicale chez Plotin, *Philosophia*, 1971, pp. 379-389.

2. Cf. Platon, *Parm.*, 132 d; 141 d; 151 a; 152 a: οὐσίας... κοινωνία; *Soph.*, 256 b: κοινωνίαν... θατέρου; *ibid.*, 259 a.

3. Cf. en général P. Moraux, *Les listes anciennes des ouvrages d'Aristote*, Louvain, Éditions Universitaires, 1951.

méta- du terme *méthexis*[4] deux sens bien différents, à savoir ceux qui peuvent être appliqués à une entité possédant en commun avec d'autres au moins une partie (a) de leur propre statut ou (b) du statut d'une entité précise à laquelle elles se réfèrent toutes[5].

Cette possession est entendue comme supposant une rétraction, la captation d'une certaine partie des qualités, caractères ou pouvoirs de l'entité en question, voire de son être; d'où la traduction latine de *méthexis*, dont le terme de participation dérive. On se trouve toutefois ici face à un paradoxe: en effet, une telle captation enrichit visiblement l'être de l'entité qui capte sans diminuer pour autant celui de l'entité à partir de laquelle ces éléments sont captés, sinon cette dernière serait finalement épuisée, ce qui n'est certes pas le cas en l'occurrence. Au contraire, elle demeure une entité nourrissante qui partage avec les autres entités son être sans en être privée elle-même.

Un cas à part est toutefois à envisager à ce niveau et qui concerne ce que j'appelle l'être associé[6]. Ce cas couvre tous les cas particuliers dans lesquels deux ou plusieurs êtres forment une seule unité, en raison du fait que les caractères de chacun d'entre eux déteignent sur ceux des autres à tel point qu'ils cessent de lui appartenir exclusivement. Des notions telles que celles des Dioscures ou des Grâces, par exemple, peuvent être considérées comme des exemples par excellence de tels êtres. Chacun des êtres qui les constituent participe de l'autre ou des autres en vertu de leur similarité, sinon de leur identité, ainsi qu'en vertu de leur situation et de leur manière d'être (ou d'être conçues) commune, ce qui permet que les particularités ou les différences de chacune d'entre elles soient supprimées, dépassées, supérées, transcendées. Ce cas s'avèrera d'une part moins idéal et, d'autre part, plus important pour notre interprétation de la notion de participation qu'il ne s'annonce de prime abord.

II. Participation et relation

La notion de participation évoque l'existence d'un certain lien; elle impose donc l'examen de la notion de relation, qui évoque ce lien également, de façon positive ou négative, c'est-à-dire comme une similitude ou bien comme une

---

4. L'erreur courante consiste à confondre les deux sens de *méta* en tant que proposition construite (a) avec un accusatif (= après) ou (b) avec un génitif (= avec).

5. Même Aristote permet une telle double interprétation grâce à sa distinction de la catégorie de *ekhein*; cf. *Catég.*, 4, 1 b 27; *Top.*, A 9, 103 b 4.

6. Cf. E. Moutsopoulos, L'être associé, *Revue Philosophique*, 1971, pp. 197 et suiv.

différence. En fait, la notion de relation est plus large que celle de participation, et contient cette dernière en tant que représentant son aspect dynamique. Les catégories kantiennes de la classe de la relation donnent la mesure de la portée des possibilités que cette notion implique.[7] Dès lors, la relation serait un état général qui suppose que les éléments sur lesquels il s'étend forment un groupe, ne serait-ce qu'incohérent. Afin qu'un degré de cohérence puisse être atteint dans ce cas, il semble indispensable que la relation en question soit telle que, si l'équilibre entre deux des éléments est dérangé ou interrompu, l'équilibre de l'ensemble soit détruit. Une fonction mathématique, par exemple, pourrait ainsi être considérée comme exprimant un ensemble cohérent.

Dans ces conditions, les termes particuliers d'une relation ne sont pas seulement reliés entre eux, mais aussi interdépendants, chacun demeurant inchangeable de par la seule invariabilité de chacun des autres. Les éléments variables d'une fonction mathématique sont sujets à des altérations, alors que les constantes, elles, en demeurent invariables, tout en influençant les fluctuations des précédentes grâce à leur propre invariabilité. Par ailleurs, la notion de relation, telle qu'elle apparaît dans l'éclectisme, appliquée à un élément de l'être qui assure le lien entre la substance et la forme[8], admet d'être substituée par la notion de structure, qui nous permet d'envisager le rapport entre substance et forme d'une manière plus concrète et, en même temps, plus dynamique[9].

On comprend, dans ce contexte, la différence de signification entre relation et participation. Dans une fonction mathématique, chaque paramètre est relié à un autre par l'intermédiaire de tous les autres, tout en maintenant sa propre particularité ou sa propre identité, sans quoi il est privé de sa raison d'être. Au contraire, la participation suppose, d'une part, on l'a vu, la perte, dans une certaine mesure, de la spécificité des entités qu'elle met en cause; d'autre part, leur corroboration. La relation peut être statique ou fonctionnelle; la participation ne peut être que dynamique, puisqu'elle altère au moins toutes les entités qu'elle concerne, sauf une.

De plus, du point de vue des entités participantes, on devrait procéder à une distinction entre deux formes de participation différentes, une forme passive et une forme active, et qui sont rendues respectivement par les expressions «participer de» et «participer à».La première de ces expressions implique

---

7. Cf. *Critique de la raison pure*, 1ère partie, section 3 (§§ 10-11).

8. Cf. E. Moutsopoulos, La présence dynamique de l'être (en grec), *Annuaire Scientifique de la Fac. de Philos. de l'Université d'Athènes*, 1971-1972, pp. 137-181 notamment pp. 160-163.

9. Cf. *ibid.*

notamment un processus d'émanation qui fait que les entités participantes dépendent entièrement de l'entité dont elles émanent[10]; la seconde, un processus de contribution à l'accomplissement d'un acte[11]. Dans les deux cas cependant, la nuance de la nature de la participation est délibérément dynamique au sens déjà expliqué dans ce qui précède. Toutefois, la forme passive (ou métaphysique) aussi bien que la forme active (ou pratique) de la participation peuvent être considérées comme étant combinées dans des activités accomplies par des groupes humains à l'intérieur d'une société donnée.

III. Participation et activité humaine

Dans la mesure où il s'agit de l'activité humaine, la conscience participe à l'établissement de ses fins en concevant et en réalisant d'avance ce qu'elle a l'intention de réaliser en fait. Si nous entendons l'intentionnalité de la conscience non point à la manière statique de Husserl, mais à la manière dynamique de Bergson, par exemple—, autrement dit non point comme une simple relation avec son objet, donc comme assurant que la conscience soit conscience de cet objet, mais comme en résumant les desseins ou, plus exactement, comme en étant la préfiguration — on peut, comprendre qu'une telle préfiguration agit en tant qu'appel en vue de sa réalisation aussi bien à l'intérieur de la conscience que sur le plan objectif. La conscience devient ainsi d'avance le champ de réalisation du dessein de l'acte.

Il en résulte la création d'une discontinuité intentionnelle, d'une *kairification* (de: *kairos*) du dessein de l'acte prévu par la conscience[12]. En effet, au delà de toute réalité objective, la conscience forge une réalité à partir de son propre dessein (ou préfiguration) de l'action, réalité dans laquelle le dessein en question devient lui-même une réalité. C'est plutôt à cette préfiguration de l'action qu'à son accomplissement objectif que la conscience contribue et participe. Par une telle objectivation du dessein de l'action la conscience participe à cette dernière en la rendant prévisible et réalisable: pour elle, y

---

10. Cf. Descartes, *Discours de la méthode*, IV: «si... j'eusse eu de moi-même tout ce que je participais de l'Être parfait...». Il existe toutefois une tendance à abandonner cette forme de construction; cf. L. Lavelle, *Du temps et de l'éternité*, Paris, Alcan 1945, pp. 17-18: «Je participe à une puissance créatrice que je limite et qui est elle-même sans limitation».

11. Cf. Idem, *De l'acte*, Paris, Alcan 1937, p. 165: «On ne participe qu'à un acte qui est en train de s'accomplir».

12. Cf. E. Moutsopoulos, Maturation et corruption. Quelques réflexions sur la notion de «kairos», *Revue des travaux de l'Académie des Sciences Morales et Politiques et comptes rendus de ses séances*, 130e année, 4e série, 1978, 1er semestre, pp. 1-20.

participer équivaut à l'accomplir, d'où l'assertion de Lavelle, que la spécificité de la participation est pour moi de découvrir une action qui, au moment même où je l'accomplis, me paraît comme mienne et non mienne, comme universelle et comme personnelle à la fois[13].

Cette conception hautement philosophique de la participation, dans le cadre de l'activité humaine en relation avec le monde, n'est pas aussi distante de la conception cosmologique et pratique qui domine la pensée archaïque, telle que Lévy-Bruhl l'a formulée pour désigner une mentalité selon laquelle il existe une correspondance entre objets, êtres et phénomènes qui sont capables d'exister d'une manière aussi indéfinie en soi qu'incompréhensible pour nous, comme eux-mêmes et comme autres à la fois, en émettant et en recevant des forces et des éléments qualitatifs, au delà de toute contradiction, et selon des formes particulières des principes d'identité[14] et de causalité[15].

IV. Modèles de participation sociale

1. Modèles historiques: Ainsi qu'elle a été définie dans ce qui précède, la participation est un principe qui exprime une tendance de cohésion et d'unification des entités auxquelles il est appliqué. L'homme a toujours cherché à former des groupes dont les membres, solidaires entre eux, puissent participer à la vie l'un de l'autre, afin d'assurer leur survie, et de partager intérêts, affection, croyances et idées, bien que la devise plutôt tardive d'Alexandre Dumas père: «tous pour un et un pour tous» n'a jamais été complètement suivie en dehors de groupes professionnels ou ethniques restreints. Les groupes religieux sont généralement cohérents, bien que soumis à quelque hiérarchie cléricale. Le lien qui les unit (cf. *re-lego*) est d'ordre spirituel. Dans la *République*[16], Platon définit des classes sociales désespérément isolées, et sans aucun recours à quelque participation sociale. Ce n'est

13. Cf. L. Lavelle, *De l'acte*, p. 85; *ibid.*, p. 338: «La participation garde toujours en elle-même un caractère personnel, non point seulement parce qu'elle suppose un acte personnel...»; cf. *ibid.*, pp. 163-164; «au lieu de dire comme le sens commun, et peut-être comme le matérialisme, que nous sommes une partie du monde, nous dirons que nous participons à l'opération par laquelle il ne cesse de se faire».

14. Cf. L. Lévy-Bruhl, *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, Paris, Alcan 1910, pp. 75 et suiv.

15. Cf. Idem, *La mentalité primitive*, Paris, Alcan, 1922, pp. 17, 42, 133, 233, 363, 521; Idem, *Le surnaturel et la nature dans la mentalité primitive*, Paris, Alcan 1931, pp. 41 et suiv.; *Les carnets de Lucien Lévy-Bruhl*, Paris, P.U.F. 1949, pp. 77-78.

16. Cf. *Rép.* III, 399 d; cf. *Banquet*, 215 a-b.

que dans les *Lois*[17] que le principe de participation, surtout culturel, est largement accepté. Depuis l'antiquité, la participation dans les groupes esthétiques est demeurée occasionnelle. L'expression la plus haute de la participation concernait l'idéal athlétique: une victoire aux jeux olympiques était célébrée comme une victoire de toute la cité à laquelle le vainqueur appartenait[18]. Les créations artistiques médiévales sont, pour une grande part, des accomplissements de communautés profondément religieuses.

2. Modèles actuels: Le caractère des exigences modernes de participation sociale est, avant tout, économique et politique. Démocratie et justice dans la répartition des richesses des nations sont des postulats qui impliquent l'existence d'un système de lois. A la loi, solution des conflits et des antagonismes dans un esprit de rationalité, de fournir ce que la violence offrait dans le passé. A travers la participation politique, administrative et économique (voire universitaire), aux niveaux local, national et international, les peuples espèrent acquérir, non pas la force, mais la liberté et la sécurité, non pas des moyens d'oppression, mais des chances et des responsabilités dans la préparation commune de l'avenir de l'humanité. On trouve encore des pseudo-modèles de participation à l'Est comme en Occident. Cependant, de ce point de vue, l'expérience acquise contemporaine essentielle nous enseigne clairement que de tels pseudo-modèles sont incapables de résister soit à la raison soit au temps, bien que, dans la plupart des cas, ils ne soient que de prétendues applications d'idéologies rationalistes, et ne puissent survivre que grâce au fanatisme.

3. Modèles possibles futurs: A long terme, et à l'aide de la technologie, l'aspiration ancestrale de l'homme à une expansion existentielle[19] l'encouragera probablement à constituer de nouvelles espèces de groupes pour l'exploration et l'exploitation poussées de l'espace extérieur, et donnera à son effort une dimension cosmique, tout en l'aidant à organiser sa vie au niveau planétaire. La participation sociale pourrait perdre son aspect d'antagonisme, et devenir un besoin universel. Il est également prévisible que plus la pratique de l'expansion tendra à provoquer une dislocation spatiale de l'homme, et plus le gros de la population de la terre, tout comme les colonies humaines dans l'espace, essaieront de renforcer leur cohésion et leurs liens mutuels

17. Cf. *Lois*, II, 657 a-b; 668 d; VII, 798 e et suiv.

18. Cf. Pindare, *Ol.*, E, 4 - 16.

19. Cf. E. Moutsopoulos, Phénoménologie de l'expansion humaine, *Akten des XIV. Internationallen Kongresses für Philosophie*, t. 6, Wien 1968, pp. 431-435.

pour leur propre salut. Comme un idéal et comme un postulat, la participation sociale sera éventuellement remplacée par ceux de participation interhumaine. Et, finalement, l'appel de la réalité cosmique permettra à l'homme de concilier la fierté de ses propres exploits à la survivance de ses croyances archaïques, et de se sentir le dominateur, faible et tardif, il est vrai, de l'univers, dans un monde où des conflits pourraient n'être plus tolérés[20].

En conclusion, il ressort des analyses, ontologiques et autres, qui précèdent que la relation de l'homme à l'homme l'aide finalement à se transcender et à se rapprocher d'un *plus-être*, non plus directement, il est vrai, par intensification de son être, mais par réfléchissement de son ouverture envers les autres, de façon à s'élargir lui-même en s'identifiant, ne serait-ce que partiellement, à l'humanité à travers le processus de sa participation *à* elle.

La coïncidence des deux formes de participation, qui, ainsi qu'il vient d'être dit, correspondent aux expressions «participer de» et «participer à», est ici caractéristique. Participer de l'humanité, notamment, ne signifie pas simplement «participer d'un être». En effet, l'humanité est sans doute un être collectif, une fonction ontique. Elle est cependant loin de n'être que cela. Elle est elle-même un être en accomplissement, un acte. En participant de l'humanité, en participant d'une société particulière, l'homme participe essentiellement à son accomplissement tout en s'accomplissant lui-même.

En participant ne serait-ce que d'un *tu*, l'homme participe de l'humanité entière; il participe à l'acte qui le conduit vers son intégration dans l'univers, en tant que personnalité accomplie, personnalité qui est en mesure de condenser en une seule entité particulière l'itinéraire de l'entité consciente d'elle-même la plus large possible, vers un *plus-être*.

---

20. Cf. Idem, Verso una reintegrazione dell' uomo nella natura (*VII Incontro Internaz. «Il mondo di domani. Verso il terricidio»*, Perugia 1970), *Proteus*, 1971, pp. 193-198.

Η ΜΕΘΕΞΗ ΩΣ ΘΕΜΕΛΙΟ ΤΩΝ ΚΟΙΝΩΝΙΚΩΝ ΣΧΕΣΕΩΝ

Π ε ρ ί λ η ψ η

Ἡ ἰδέα τῆς μεθέξεως προϋποθέτει τὴν ἔννοια τοῦ ὄντος, νοουμένου ὡς ἀνεξάρτητης ὀντότητος, ἀλλ᾽ ὄχι καὶ ὡς ἀπόλυτα διαχωρισμένου ἀπὸ κάποια στοιχεῖα ποὺ ἐπιβεβαιώνουν τὴν ὕπαρξή του.

Ὁ ὅρος *μέθεξη* εἰσάγεται στὸ φιλοσοφικὸ λεξιλόγιο ἀπὸ τὸν Πλάτωνα, προκειμένου νὰ ὑποδηλώσει τὴν κατάσταση τῆς ἀμοιβαίας συμπτώσεως δύο ἢ περισσοτέρων ὀντοτήτων ἢ τὴ δύναμη τῆς μιᾶς ἀπ᾽ αὐτές, νὰ ἑλκύει ὅλες τὶς ἄλλες, ὥστε νὰ καθίστανται, τουλάχιστον μερικῶς, συναφεῖς, πρὸς ἐκείνην, ἐνῶ ἡ ἴδια διατηρεῖ ταυτόχρονα τὸν ἰδιαίτερο χαρακτήρα της, τροφοδοτῶντας τις κι ἐμπλουτίζοντάς τις, χωρὶς τίποτε νὰ χάνει ἀπὸ τὴν οὐσία της.

Ἡ ἔννοια τῆς *μεθέξεως* διαφέρει ἀπὸ ἐκείνην τῆς *σχέσεως* ποὺ ἐνδέχεται νὰ ἔχουν δύο ἀντικείμενα μεταξύ τους, ἀφοῦ, στὴν τελευταία περίπτωση, αὐτὰ συνδέονται μεταξύ τους θετικῶς ἢ ἀρνητικῶς, διατηρώντας πάντα τὴν ταυτότητά τους, πρᾶγμα ποὺ δὲν συμβαίνει στὴν μέθεξη, ὅπου οἱ ὀντότητες χάνουν, σὲ κάποιον βαθμό, τὴν ἰδιοτυπία τους, ἐμπλουτιζόμενες συγχρόνως διὰ νέων στοιχείων. Ἔτσι, ἡ *σχέση* εἶναι δυνατὸν νὰ ἐμφανίζεται στατικὴ ἢ λειτουργική, ἐνῶ ἡ *μέθεξη* δὲν εἶναι δυνατὸν νὰ εἶναι παρὰ δυναμική, ἀνεξάρτητα ἀπὸ τὴν παθητικὴ ἢ τὴν ἐνεργητικὴ μορφὴ ποὺ προσλαμβάνει. Θεωρούμενη στὸ πλαίσιο τῆς ἀνθρώπινης δραστηριότητος, ἡ ἔννοια τῆς μεθέξεως ἀναφέρεται ἀναμφισβήτητα στὴν συνείδηση ἡ ὁποία μετέχει στὴν πραγματοποίηση τῶν σκοπῶν της, συλλαμβάνοντας ἐκ τῶν προτέρων ἐκεῖνο ποὺ προτίθεται νὰ ἐκπληρώσει, καὶ δημιουργώντας μὲ τὸν τρόπο αὐτόν, πέρ᾽ ἀπὸ κάθε ἀντικειμενικὴν πραγματικότητα, μιὰν ἄλλη ποὺ ἐκκινεῖ ἀπὸ τὸ ἰδικό της σχέδιο πράξεως.

Μιλῶντας γιὰ κοινωνικὴ μέθεξη ἐπιτρέπεται νὰ διακρίνουμε τὰ ἀκόλουθα πρότυπα. Πρῶτον, *ἱστορικά*, παρατηρώντας πὼς ὁ ἄνθρωπος ἀνέκαθεν προσπάθησε νὰ σχηματίσει ὁμάδες, τῶν ὁποίων τὰ μέλη, ἀλληλέγγυα μεταξύ τους, νὰ μετέχουν τὸ ἕνα στὴ ζωὴ τοῦ ἄλλου, προκειμένου νὰ ἐξασφαλίσουν τὴν ἐπιβίωσή τους καὶ νὰ μοιρασθοῦν ἀπὸ κοινοῦ συμφέροντα, ἀγάπη, πεποιθήσεις καὶ ἰδέες· ἰδανικὸ ἀνέφικτο, ἀφοῦ δὲν ἐφαρμόσθηκε ποτὲ ἔξω ἀπὸ περιωρισμένες ἐπαγγελματικές, ἐθνικές, θρησκευτικὲς ἢ καλλιτεχνικὲς ὁμάδες. Δεύτερον, πρότυπα *σύγχρονα*, διαπιστώνοντας πὼς ἡ κοινωνικὴ μέθεξη, στὴν ἐποχή μας, εἶναι κυρίως οἰκονομικῆς ἢ πολιτικῆς φύσεως, καὶ πώς, διὰ μέσου αὐτῆς, σ᾽ ἐπίπεδα τοπικά, ἐθνικά, καθὼς καὶ διεθνῆ, οἱ λαοὶ ἐλπίζουν ν᾽ ἀποκτήσουν ἐλευθερία καὶ ἀσφάλεια, ἐπειδὴ πιστεύουν ὅτι στὴν θέση τῆς βίας καὶ τῶν συγκρούσεων τοῦ παρελθόντος εἶναι δυνατὸν νὰ ὑπει-

σέλθει ἕνα σύστημα νόμων θεμελιωμένο στὴν λογικὴ διανόηση. Τρίτον πρότυπα *μελλοντικῶς πραγματοποιήσιμα*, θεωρῶντας πώς, μὲ τὴν βοήθεια τῆς τεχνολογίας, ὁ ἄνθρωπος εἶναι ἱκανὸς νὰ δημιουργήσει στὸ μέλλον νέες ἐκτάσεις ἐγκαταστάσεώς του σὲ πλανητικοὺς χώρους. Ἡ κυριαρχία του αὐτὴ στὸ σύμπαν ποὺ τὸν περιβάλλει θὰ δημιουργήσει ἕνα νέο κοσμικὸ κάλεσμα, ὅπου οἱ συγκρούσεις θὰ δώσουν τὴν θέση των σ' ἀμοιβαίους δεσμοὺς ἀλληλεγγύης καὶ σὲ κοινωνικὴ μέθεξη πανανθρώπινη.

Εἶναι, συνεπῶς, δυνατὸν νὰ συμπεράνει κανεὶς πὼς ἡ σχέση μεθέξεως μεταξὺ ἀνθρώπων τοὺς βοηθεῖ νὰ ὑπερβοῦν τὸν ἑαυτό τους, καὶ νὰ ἐπεκτείνουν τὴν ὕπαρξή τους. Συμμετέχοντας στὴν ἀνθρωπότητα ἡ ὁποία δὲν εἶναι ἁπλῶς ἕνα συλλογικὸ εἶναι, ἀλλὰ καὶ μιὰ πράξη τελειώσεως, ὁ ἄνθρωπος προχωρεῖ πρὸς στὴν ἴδια τὴν του ὁλοκλήρωση, συμπυκνώνοντας στὸ πρόσωπό του τὴν πορεία μιᾶς ὅσο τὸ δυνατὸν εὐρύτερης συνειδητῆς ὀντότητος πρὸς ἕνα *πλέον-εἶναι*.

Ε. Μουτσόπουλος

(Ἑλληνικὴ περίληψη ὑπὸ Εὐαγγελίας Μαραγγιανοῦ)

Ε. Ν. ΠΛΑΤΗΣ, Ἀθήνα

ΤΑ *ΜΕΤΑΦΥΣΙΚΗΣ ΠΡΟΛΕΓΟΜΕΝΑ* ΤΟΥ ΠΑΝΑΓΙΩΤΗ ΚΑΝΕΛΛΟΠΟΥΛΟΥ

ΑΠΟΡΗΤΙΚΗ ΜΕΛΕΤΗ (συνέχεια ἀπὸ τὸν προηγούμενο τόμο)

Γ. Ὁ χῶρος καὶ τὸ ἄπειρο

1

Τὰ κεφάλαια Ε΄ καὶ Στ΄ τοῦ ἔργου ἀποτελοῦν θὰ ἔλεγα προσπάθειες γιὰ ἐνατένιση, μὲς ἀπὸ κάποιες σχισμὲς τοῦ φυσικοῦ ἢ μᾶλλον τοῦ φυσικοεπιστημονικοῦ καὶ τοῦ φυσικοφιλοσοφικοῦ κόσμου, πρὸς τὸ παγκόσμιο πνεῦμα — ποὺ γιὰ τὸ συγγραφέα εἶναι ὄχι μόνο «ἡ οὐσία τοῦ κόσμου», ὅπως εἴπαμε (βλ. Β 1 ΙΙ), ἀλλὰ καὶ «τὸ ἀπόλυτο» (Ζ΄ 2,186· Ζ΄ 15,232· Ζ΄ 17,237 κ.ἀ.· βλ. Θ΄ 14,283)[1] — καὶ εἰδικότερα πρὸς τὶς δύο θὰ ἔλεγα διαστάσεις ποὺ τοῦ ἀποδίδει, τὴν ἀπειροσύνη (ποὺ σὲ στενὴ ἔννοια ἀντιστοιχεῖ στὸ χῶρο) καὶ τὴν αἰωνιότητα (ποὺ ἀντιστοιχεῖ στὸ χρόνο). Εἶναι συγκλονιστικὲς αὐτὲς οἱ προσπάθειες, ἐπειδὴ ἐπιτελοῦνται σὲ συνεχὴ δραματικὸ ἀγώνα μὲ τὴν ἐπιστήμη τῆς ἀνόργανης φύσης, ἰδίως τὴ σύγχρονη, καθὼς καὶ μὲ τὴ φιλοσοφία τῆς ἀνόργανης φύσης, τῆς ὀργανικῆς, τοῦ ἀνθρώπου καὶ τῶν μαθηματικῶν. Περιορίζομαι ἐδῶ στὸ Ε΄ κεφάλαιο, ποὺ ἀναφέρεται στὴν ἀπειροσύνη.

Στὸ Ε΄ 1,97, τίθεται: «Μόνο σὲ συνάρτηση μὲ τὸ ἄπειρο μπορεῖ νὰ νοηθεῖ τὸ ἀδύνατο». Κρίνω τὴν ἄποψη αὐτὴ δογματικὴ ἢ ἀκριβέστερα ὑπερβολική. Ἰσοδυναμεῖ ἢ μᾶλλον εἶναι ἕνα πόρισμα τῆς ἀντίληψης τοῦ συγγραφέα ποὺ παρέθεσα στὸ Β 5 ΙΙΙ, ὅτι ἡ πραγματοποίηση τοῦ ἀδύνατου «προϋποθέτει τὴν παντοδυναμία» (Δ΄ 10,76). Ἂν τὸ ἀδύνατο εἶναι τὸ θαῦμα, ὅλα τὰ συγκεκριμένα δεδομένα θαύματος ποὺ ἔχουμε μᾶς ὁδηγοῦν ὄχι στὴν παντοδυναμία ἀλλὰ στὴ μεγαλοδυναμία — γιὰ νὰ χρησιμοποιήσω κι ἐδῶ τὸν εὔστοχο, στὴ φιλοσοφία τοῦ Μπερξὸν βασισμένο, χαρακτηρισμὸ τοῦ Καζαντζάκη (*Ἀσκητική*) γιὰ τὸν Θεό. Ἡ ζωή, ἂν εἶναι —σύμφωνα ὄχι μόνο μὲ τὸν Μπερξὸν ἀλλὰ καὶ μὲ τὸν Κάυζερλινγκ ποὺ ἀγαπᾶ ὁ συγγραφέας (βλ. Δ΄ 8,73-74)— θαυματουργική, πάντως ὅλα τὰ δεδομένα πείθουν

ὅτι δὲν εἶναι παντοδύναμη· οὔτε τὸ πνεῦμα τοῦ Μπὰχ ὑπῆρξε παντοδύναμο ἢ ὅποιου ἄλλου πνευματικοῦ δημιουργοῦ — ἐφόσον κάθε πνευματικὴ δημιουργία διαπλάσσει δημιουργικὰ ἕνα δεδομένο ὑλικό, δὲν τὸ δημιουργεῖ δηλ. ἐκ τοῦ μηδενὸς ὥστε νὰ τῆς εἶναι ἀπολύτως δεκτικό. Φυσικά, τὸ γενηθήτω τοῦ κόσμου φαίνεται εὔλογο νὰ συναρτηθεῖ μὲ τὴν παντοδυναμία. Ὡστόσο ἂς μὴν παραβλέψουμε κι ἐδῶ ὅτι, τουλάχιστο γιὰ τὸ συγγραφέα, ὁ κόσμος εἶναι πεπερασμένος. Γιατί λοιπὸν νὰ μὴν ἀρκοῦσε κι ἐδῶ μιὰ ὑπερμεγαλοδυναμία;

Ἴσως ὅμως νὰ μπορεῖ νὰ τεθεῖ κι ἀλλιῶς τὸ ζήτημα. Μποροῦμε νὰ δεχθοῦμε ὅτι ὁ ἐκ τοῦ μηδενὸς δημιουργὸς εἶναι ἀπέναντι στὸ δημιούργημά του, κατὰ βάση τουλάχιστο, παντοδύναμος. Ὄχι ὅμως ὁ δημιουργικὸς μορφωτὴς ἑνὸς παράλληλά του ὑπαρκτοῦ ὑλικοῦ· γιατὶ τὸ τελευταῖο ἀποκλείεται νὰ εἶναι ἀπολύτως δεκτικὸ τῆς δημιουργικῆς ἐνέργειας —παραλογιζόμαστε ἂν τὸ σκεφθοῦμε ἔτσι—, ἐφόσον διαθέτει κάτι δικό του, κάτι ἀπολύτως ἀνεξάρτητο ἀπὸ τὸ μορφωτή: τὸ αὐτοΰπαρκτο περιεχόμενό του. Γιὰ τὸ δυϊστὴ λοιπὸν (Θεὸς - ὕλη) ὁ δημιουργικὸς μορφωτὴς —ποὺ καταχρηστικὰ λέγεται κι ἐδῶ δημιουργός— δὲν εἶναι παντοδύναμος· πῶς ἄλλωστε νὰ εἶναι παντοδύναμος, ἀφοῦ οὔτε καὶ ἄπειρος μπορεῖ νὰ εἶναι ἐπειδὴ τὸ ὑλικό του μὲ μόνο τὸ δεδομένο τῆς αὐθυπαρξίας του ἀποτελεῖ τὸ ὅριο τοῦ μορφωτῆ; Ὁ συγγραφέας δὲν εἶναι δυϊστής· ἀλλ', ὅπως εἴδαμε στὸ Β 5 V, οὔτε τὴν ἐκ τοῦ μηδενὸς δημιουργία υἱοθετεῖ (βλ. καὶ Ε 3-4). Γι' αὐτόν, «τὸ γίγνεσθαι ἔχει προκύψει... ἀπὸ τοὺς κόλπους τοῦ εἶναι» (Β΄ 8,30). Ὅ,τι κι ἂν πιὸ συγκεκριμένα ἐννοεῖ μ' αὐτὴ τὴ ρήση —θὰ τὸ ἀναπτύξει ἰδίως στὸ κεφάλαιο Ζ΄—, πάντως βάζοντας στὴ θέση τοῦ εἶναι τὸ δημιουργό, καὶ συγκεκριμένα τὸ παγκόσμιο πνεῦμα, καὶ σ' ἐκείνη τοῦ «γίγνεσθαι» τὸν κόσμο, μποροῦμε ἤδη νὰ δεχθοῦμε τὸ παγκόσμιο πνεῦμα ὡς ἀπέναντι τουλάχιστον στὸ δημιούργημά του, τὸν κόσμο, παντοδύναμο (ἀφοῦ τὸ βγάζει ἀπὸ τὸν κόλπο του).

2

Ι. Αὐτὰ τὰ δογματικὰ ὡς πρὸς τὴν παντοδυναμία καὶ τὴ θαυματουργικότητά της. Ὅμως τὸ σύστοιχό της, τὴν ἀπειροσύνη, τὴν ὑποστηρίζει μὲ ἀξιόλογα ἐπιχειρήματα ὁ συγγραφέας· ἐπιχειρήματα ποὺ συγκροτεῖ ἀκροπατώντας στὶς ἔσχατες κατακτήσεις τῆς σύγχρονης φυσικῆς καὶ στὰ ἐρωτήματα ποὺ ἀνακύπτουν ἀναγκαῖα ἀπὸ αὐτές.

Στὴν ἀρχὴ τοῦ κεφαλαίου μας παρακολουθεῖ διεξοδικὰ τὴ συζήτηση γιὰ τὸ περατὸ ἢ τὸ ἄπειρο τοῦ κόσμου στὴν προσωκρατικὴ φιλοσοφία, στὸν Πλάτωνα, τὸν Ἀριστοτέλη, τὸν Ἐπίκουρο, τὸν Λουκρήτιο· περνᾶ ὕστερα στὸν Κάντ καὶ στὸν Νεύτωνα· καὶ ἀφοῦ μνημονεύσει γιὰ μιὰ στιγμὴ κάποιες ἐκπληκτικὲς ἐνοράσεις τοῦ Νοβάλις, σταματᾶ στὸν Ἀϊνστάιν, τοῦ ὁποίου

τὴν ἀντίληψη γιὰ τὸ φυσικὸ σύμπαν, τὸ «τετραδιάστατο συνεχές» (Ε΄ 12,136), ὡς «κυρτό, κλειστό, πεπερασμένο» (Ε΄ 11,132) υἱοθετεῖ. Στὴ συνέχεια συνδυάζει τὴ θεωρία αὐτὴ τοῦ Ἀινστάιν μ' ἐκείνη τῆς σύγχρονης κοσμολογίας, ὅτι ὁ φυσικὸς κόσμος ξεκίνησε ἀπὸ ἕναν ἀρχικὸ πυρήνα ποὺ κάποτε ἄρχισε νὰ διαστέλλεται. Καὶ πάνω σ' αὐτὴ τὴ διπλὴ βάση προβαίνει σὲ μιὰ σειρὰ κριτικὲς παρατηρήσεις, διατυπώνει μιὰ σειρὰ ὁριακὰ ἐρωτήματα, ἀπὸ τὰ ὁποῖα ἂς παρατεθοῦν ἐδῶ τὰ ἑξῆς:

«Ἂν ὁ τετραδιάστατος κόσμος εἶναι κυρτὸς καὶ κλειστός, δὲ μπορεῖ νά 'ναι κυρτὸς καὶ κλειστὸς μόνο σχετικὰ μὲ τὶς τρεῖς διαστάσεις ποὺ συνιστοῦν τὸ χῶρο, ἀλλὰ πρέπει νά 'ναι κυρτὸς καὶ κλειστὸς καὶ σχετικὰ μὲ τὴν τέταρτη διάσταση ποὺ εἶναι ὁ χρόνος. Τί σημαίνει ὅμως αὐτό; Ὑποστηρίχτηκε ὅτι αὐτὸ σημαίνει μιὰν αἰώνια περιοδικότητα στὸ παγκόσμιο γίγνεσθαι. Μ' ἄλλα λόγια, τὰ πάντα ξαναγίνονται ἀδιάκοπα σὲ κανονικὲς ἀποστάσεις χρόνου. Ἀλλὰ καὶ ἡ ἐκδοχὴ αὐτὴ ἀπομονώνει τὸ χρόνο καὶ ξεφεύγει ἀπὸ τὴ θεωρία τῆς σχετικότητας» (Ε΄ 11,133).

«Ἡ γενεαλογικὴ ἔρευνα τῆς ὕλης καὶ τῆς ἐνέργειας στὸ σύμπαν ὁδηγεῖ πάντως στὴν ὑπόθεση ὅτι κάποιος πυρήνας ἦταν ἡ πρώτη φάση τοῦ σύμπαντος... καὶ ὅτι ὁ πυρήνας αὐτὸς... ἄρχισε κάποτε νὰ διαστέλλεται καὶ νὰ σχηματίζει τὸ φυσικὸ κόσμο... Καὶ τώρα ρωτάω: ἡ διαστολή, τὸ μεγάλωμα, τὸ φούσκωμα τοῦ μπαλονιοῦ ἢ τῆς σαπουνόφουσκας ποὺ εἶναι ὁ κόσμος... πρὸς ποιὰ κατεύθυνση, πρὸς τὴν κατεύθυνση ποιανοῦ χώρου ἢ κενοῦ σημειώνεται; Γιὰ νὰ διασταλεῖ ὁ πυρήνας τοῦ φυσικοῦ κόσμου, πρέπει νὰ πιάσει τόπο ποὺ δὲν ἔπιανε πρὶν διασταλεῖ. Ποιὸς εἶναι ὁ τόπος αὐτὸς καὶ ποιὰ εἶναι ἡ σύσταση καὶ τὰ ὅριά του; Κι ἂν ἀκόμα υἱοθετήσουμε τὴν πραγματικὰ σημαντικὴ θεωρία τοῦ Τόλμαν ποὺ λέει ὅτι ἡ διαστολὴ καὶ ἡ συστολὴ εἶναι δύο καταστάσεις ποὺ διαδέχονται ἡ μία τὴν ἄλλη 'αἰώνια', καὶ πάλι τὸ ἐρώτημα ποὺ ἔθεσα παραπάνω εἶναι θεμιτό. Τί γίνεται ὁ χῶρος ποὺ ἀδειάζει καὶ πού, γιὰ ν' ἀδειάζει, παύει νά 'ναι τετραδιάστατος, δηλαδὴ συναρτημένος μὲ τὸ χρόνο;» (Ε΄ 12,136-137).

«Βασικὴ ἀρχὴ τῆς θεωρίας τῆς σχετικότητας εἶναι ἡ ἀνυπαρξία χώρου κενοῦ ἢ ἀπόλυτου, καὶ εἰδικότερα χώρου ποὺ νὰ μπορεῖ νὰ νοηθεῖ ἀνεξάρτητα ἀπὸ τὸ χρόνο. Οἱ κοσμογονικὲς ὅμως ἔρευνες, ποὺ τὰ πορίσματά τους δὲν τά 'χει ἀπορρίψει ὁ Ἄινσταϊν, στέκουν ἀποφασιστικὰ στὸ κρίσιμο αὐτὸ σημεῖο, δηλαδὴ στὸ ὅτι ὁ κόσμος ξεκίνησε ἀπὸ κάτι ποὺ ἄρχισε νὰ διαστέλλεται καὶ νὰ μεγαλώνει... Τί ὑπάρχει 'ἔξω' ἀπὸ τὸν τόπο ποὺ περιέχει ἐνέργεια καὶ ὕλη; Ὑπάρχει, τάχα, τόπος ἔξω ἀπὸ τὸν τόπο αὐτόν; Ὁ Ἄινσταϊν λέει ὄχι. Κι ἔχει βέβαια δίκιο. Ἀλλὰ δὲ μᾶς λέει ὁ Ἄινσταϊν πῶς συμβαίνει ὥστε αὐτὸ τὸ 'ὄχι', αὐτὸ τὸ ἀδύνατο, αὐτὸ τὸ 'μὴ ὄν' ποὺ κάμποσοι Ἀρχαῖοι Ἕλληνες ὑποψιάστηκαν ὅτι, ἂν καὶ 'μὴ ὄν', ὑπάρχει ἐξίσου ὅπως τὸ ὄν, μετατρέπεται σὲ φύση, σὲ πληρωμένο χῶρο, σὲ χωρόχρονο, σὲ ἀναγκαία

πραγματικότητα. Δὲ μᾶς λέει ἡ φυσικὴ ἐπιστήμη —καὶ δὲ μπορεῖ νὰ μᾶς τὸ πεῖ, ὅσο κι ἂν εἶναι μαθηματικὰ θεμελιωμένη— πῶς συμβαίνει ὥστε ὁ φυσικὸς κόσμος νά 'χει, ἔξω ἀπὸ τὸ συνυφασμένο μαζί του χῶρο, χῶρο ἀκόμη περισσότερο γιὰ νὰ πραγματοποιήσει τὴ διαστολή του. Καὶ δὲ μᾶς λέει, οὔτε θὰ μᾶς πεῖ ποτέ, πῶς συμβαίνει ὥστε ὁ χῶρος αὐτὸς — ὁ φυσικὰ ἀνύπαρκτος ποὺ γίνεται μὲ τὴ διαστολὴ τοῦ κόσμου ὑπαρκτὸς — φθάνει μονάχα ὡς ἕνα ὅριο καὶ ὄχι πέρ' ἀπὸ τὸ ὅριο αὐτό. Καὶ ἂν εἶναι σωστὸ ὅτι τὴ διαστολὴ τοῦ φυσικοῦ κόσμου ὡς τὸ ὅριο αὐτὸ τὴ διαδέχεται ἡ συστολή του (τὸ ξεφούσκωμα τοῦ μπαλονιοῦ), δὲ μᾶς λέει ἡ φυσικὴ ἐπιστήμη τί συμβαίνει μὲ τὸ χῶρο ποὺ παύει νά 'ναι χῶρος φυσικός, δηλαδὴ γεμάτος, ἢ χωρόχρονος, δηλαδὴ τετραδιάστατος κόσμος» (Ε' 12,137-138).

ΙΙ. Εἶναι συγκλονιστικὰ τὰ ἐρωτήματα αὐτὰ τοῦ συγγραφέα, καὶ δὲν εἶναι, ὅπως εἶπα, τὰ μόνα στὸ Ε' κεφάλαιο. Ἕνας φυσικὸς θὰ παρατηροῦσε ἴσως, καθησυχαστικὰ καὶ μὲ τὴν καθιερωμένη θετικοεπιστημονικὴ αἰσιοδοξία, ὅτι οἱ κοσμολόγοι ἁπλῶς ἔφτασαν, μὲ βάση καὶ τὸν Ἀινστάιν, σὲ συμπεράσματα ποὺ τὸν ξεπερνοῦν, καὶ ὅτι χρειάζεται ἑπομένως ἕνα καινούργιο φυσικομαθηματικὸ ἑρμηνευτικὸ σχῆμα —ἕνας νέος λοιπὸν Νεύτων ἢ Ἀινστάιν ἢ Πλάνκ— τὸ ὁποῖο νὰ περιλαμβάνει καὶ τὸ «ἔξω» ἀπὸ τὸν κοσμικὸ χωρόχρονο, ἢ τουλάχιστο νὰ δαμάζει πάντως αὐτὸ τὸ «ἔξω» (καὶ βέβαια νὰ εἶναι συμβιβάσιμο λίγο-πολὺ μὲ τὰ δύο ὑφιστάμενα ἤδη σχήματα, τῆς κλασικῆς καὶ τῆς ἀτομικῆς φυσικῆς). Ὡστόσο, ἂν αὐτὸ τὸ «ἔξω» ἀπὸ τὸν κοσμικὸ χωρόχρονο εἶναι πράγματι «ἔξω», εἶναι ἐξώκοσμο, ἡ ἐλπίδα ὅτι θὰ συλληφθεῖ κάποτε ἀπὸ τὴν ἔτσι κι ἀλλιῶς ἐνδοκοσμικὴ φυσικὴ μοιάζει μ' ἐλπίδα νὰ πραγματοποιηθεῖ κάποτε κάτι ποὺ εἶναι στὴν οὐσία του μὴ πραγματοποιήσιμο, νὰ συντεθοῦν δηλαδὴ δύο παράγοντες ποὺ ὁ ἕνας τους δὲν ἀγγίζει μὲ κανέναν τρόπο τὸν ἄλλον· ἐκτὸς ἂν αὐτὸ τὸ «ἔξω» ἀπὸ τὸν κοσμικὸ χωρόχρονο εἰσέρχεται ἐντούτοις μὲς στὸν κόσμο ὡς φυσικὸ ἀλλὰ καὶ ὑποταγμένο στὸν κοσμικὸ χωρόχρονο. Ὁ συγγραφέας εὔλογα λοιπὸν ἀρνεῖται τὴ δυνατότητα μιᾶς τέτοιας ἐπέκτασης τῆς φυσικῆς. Ἡ σκέψη του εἶναι ἡ ἑξῆς: Μὲ τὴ νευτώνεια θεωρία γιὰ τὸ ἀπόλυτο, ἑπομένως καὶ τὸ ἄπειρο, τοῦ χώρου (ὅπως καὶ τοῦ χρόνου), ἡ μέσα στὸ χῶρο (ἀλλὰ καὶ στὸ χρόνο) ὕπαρξη τοῦ φυσικοῦ κόσμου δὲν παρουσιάζει πρόβλημα. Μὲ τὸ χῶρο ὅμως καὶ τὸ χρόνο ἐνυφασμένους μέσα στὸν πεπερασμένο φυσικὸ κόσμο, μιὰ χωρικὰ καὶ χρονικὰ ἐξώκοσμη ἀπειροσύνη εἶναι γιὰ τὸ στοχασμὸ ἀναπότρεπτη, ἐπειδὴ ἔτσι μόνο δυνατοποιεῖται τόσο ἡ γένεση αὐτῆς τῆς αἰτιοκρατικῆς συνάρτησης ποὺ εἶναι ὁ φυσικὸς κόσμος ὅσο καὶ ἡ διαστολή της μέσα σὲ κάτι ποὺ εἶναι «ἔξω» ἀπὸ τὸ χωρόχρονό της. Καὶ ἡ ἐξωκοσμική, καὶ ἄρα ἐξωφυσικὴ αὐτὴ ἀπειροσύνη δὲν μπορεῖ παρὰ νὰ εἶναι μεταφυσική. «Ἐδῶ διαπιστώνεται μιὰ συγκλονιστικὴ ἀντινομία, ποὺ τὴν ὑπερνίκησή

της καμιὰ ἐπίκληση τοῦ στοιχείου τῆς ἀναγκαιότητας ἢ τῆς φυσικομαθηματικῆς πιθανότητας δὲν μπορεῖ νὰ προωθήσει. Εἶναι ἀδύνατο νὰ συλληφθεῖ ὁ ἴδιος ὁ φυσικὸς κόσμος, χωρὶς νὰ ἐπικαλεσθοῦμε τὴ βοήθεια τοῦ στοιχείου ἐκείνου ποὺ ὀνομάσαμε τὸ ἀδύνατο. Ἡ θεμελίωση τοῦ ἀδύνατου ὡς στοιχείου τοῦ κόσμου δὲν εἶναι ἀνάγκη νὰ προκύψει ἀπὸ μεταφυσικοὺς συλλογισμούς. Προκύπτει ἀπὸ συλλογισμοὺς βασισμένους στὴ φυσικὴ ἐπιστήμη. Μ' ἄλλα λόγια, ἡ ἴδια ἡ μεταφυσικὴ πηγάζει ἀπὸ τὴ φυσικὴ ἐπιστήμη. Ἡ ἴδια ἡ φύση ὁδηγεῖ πέρ' ἀπὸ τὴ φύση» (Ε΄ 12,137).

ΙΙΙ. Θὰ μποροῦσε ὡστόσο κανεὶς ν' ἀντιπαρατηρήσει: «Ἀσφαλῶς, μιὰ δημιουργικὴ πραγμάτωση στὴ ρίζα τῆς αἰτιοκρατικῆς γενεσιακῆς συνάρτησης τοῦ φυσικοῦ κόσμου εἶναι νοητή. Δὲν ἀρκεῖ ὅμως ἡ ὑπόθεση τοῦ μηδενὸς ὡς τοῦ «ἔξω» ἀπὸ τὸν φυσικὸ κόσμο, μέσα στὸ ὁποῖο αὐτὸς πραγματοποιεῖ τὴ διαστολή του, ἴσως καὶ τὴ συστολή του;». Ὁ συγγραφέας δὲν ἀντιμετωπίζει μιὰ τέτοιαν ἀντίρρηση. Ὑπάρχουν μάλιστα τρία χωρία στὸ ἔργο ποὺ κατὰ τὸ πρῶτο κοίταγμα δημιουργοῦν τὴν ἐντύπωση ὅτι δέχεται τὸ κοσμικὸ μηδέν. Εἶναι στὸ ἑπόμενο, τὸ Στ΄ κεφάλαιο· ἀπ' αὐτὰ παραθέτω ἐδῶ τὰ σχετικὰ μὲ τὸ χῶρο ἀποσπάσματα: «...παίρνει καὶ ὁ χῶρος... νόημα, ἀνεξάρτητο [ἐνν. ἀπὸ τὸ χρόνο] καὶ δικό του, τόσο δικό του ποὺ καὶ ὡς κενὸς χῶρος, ποὺ κάθε τόσο γεμίζει καὶ ἀδειάζει, δὲν πρέπει ν' ἀποκλεισθεῖ. Μήπως ἔχει δίκαιο ὁ Δημόκριτος καὶ μετὰ τὸν Ἂινσταῖν; Μήπως εἶναι τὸ κενὸ μιὰ πραγματικότητα ἰσοδύναμη μὲ τὸ πλῆρες;» (Στ΄ 7,172). «Τὸ χάος, τὸ κενό, τὸ ἀνύπαρκτο γίνεται φύση, δηλαδὴ κόσμος συλληπτός» (Στ΄ 8,173). Ἀλλὰ καὶ στὸ παρὸν κεφάλαιο γίνεται στὸ παρατεθειμένο λίγο πιὸ πρὶν (Γ 2 Ι) χωρίο τοῦ Ε΄ 12,137-138, εὐνοϊκὴ μνεία τῆς «ὑποψίας κάμποσων Ἀρχαίων Ἑλλήνων» γιὰ τὸ «μὴ ὄν», ὅτι δηλαδὴ «ἂν καὶ 'μὴ ὄν' ὑπάρχει ἐξίσου ὅπως τὸ ὄν». Ὡστόσο, πρέπει νὰ προσέξουμε: ὁ συγγραφέας χρησιμοποιεῖ ἐκφράσεις ὅπως «τὸ χάος», «τὸ κενό», «τὸ ἀνύπαρκτο», «τὸ 'μὴ ὄν'», χρησιμοποιεῖ ἀκόμη —ἀλλ' ἀναφορικὰ μὲ τὸ χρόνο— τὴν ἔκφραση: «εἶναι ἴσως κάτι σὰν τὸ χεῖλος τῆς αἰώνιας ἀβύσσου» (Στ΄ 8,173), ἀλλὰ ὄχι τὸν ὅρο «μηδέν». Ἡ ὀρθὴ ἑρμηνεία θὰ δοθεῖ μὲ βάση τὶς ἀναπτύξεις τοῦ Ζ΄ κεφαλαίου, ἀπὸ τὶς ὁποῖες ἀντλῶ ἐδῶ τὸ ἑξῆς χωρίο: «Ἂν γιὰ τὴ φύση ὑπάρχει ἡ ἀνυπαρξία, γιὰ τὴν ἀπόλυτη ὕπαρξη, ποὺ εἶναι τὸ παγκόσμιο πνεῦμα ὡς ἄπειρο σύμπαν, δὲν ὑπάρχει ἀνυπαρξία. Ὅ,τι δὲν ὑπάρχει στὸ φυσικὸ κόσμο... δὲν εἶναι ἀπόλυτο μηδέν, ἀλλὰ εἶναι μόνο καὶ μόνο κάτι τὸ φυσικὰ ἀνύπαρκτο... Τὸ φυσικὰ ἀνύπαρκτο δὲν ἀποτελεῖ διόλου κενὸ καὶ μηδὲν μέσα στὴν ἄπειρη ὕπαρξη τοῦ παγκόσμιου πνεύματος» (Ζ΄ 10,211). Σὲ ὅλα λοιπὸν τὰ πιὸ πάνω χωρία ὁ λόγος εἶναι γιὰ τὸ σχετικό, τὸ ὡς πρὸς τὸν κόσμο μηδέν, ὄχι γιὰ τὸ ἀπόλυτο μηδέν.

Ὅπως θὰ ἐκτεθεῖ στὸ Ε΄ 3-4 ὁ συγγραφέας ἀρνεῖται τὸ ἀπόλυτο μηδέν.

Ἡ ἀπάντησή του λοιπὸν στὴ διατυπωμένη πιὸ πρὶν ἀντίρρηση θὰ ἦταν ἡ ἑξῆς: Ἀφοῦ ὁ φυσικὸς κόσμος προῆλθε ἀπὸ ἕναν ἐξωφυσικό, ἕναν μεταφυσικὸ παράγοντα, ὁ τελευταῖος θὰ πρέπει νὰ εἶναι κάτι ἀπόλυτο, καὶ συγκεκριμένα νὰ εἶναι τὸ ἀπόλυτο εἶναι. Τοῦτο ὅμως ἀποκλείει τὴν παράλληλην ὕπαρξη ἀπόλυτου μηδενός. Ἐκεῖνο λοιπὸν ποὺ γιὰ τὸν φυσικὸ κόσμο εἶναι τὸ «χάος», τὸ «κενό», τὸ «μὴ ὄν», τὸ «ἀνύπαρκτο», ἡ «ἄβυσσος», δὲν εἶναι παρὰ ὁ ἴδιος ὁ μεταφυσικὸς δημιουργικὸς παράγοντας, ποὺ τὸν ἔχει πραγματώσει καὶ τώρα τὸν ἀνακρατεῖ στοὺς κόλπους του, δυνατοποιώντας τὴν ἐντός του διαστολή, ἴσως κάποτε καὶ τὴ συστολή του.

Οἱ σκέψεις αὐτὲς προσκρούουν ἐντούτοις στὴν ἑξῆς ἀπορία: Πῶς μπορεῖ νὰ εἶναι γιὰ τὸν φυσικὸ κόσμο χάος, κενό, ἀνύπαρκτο, ἄβυσσος ἐκεῖνο ἀκριβῶς ποὺ τὸν ἔχει δημιουργήσει καὶ τὸν ἀνακρατεῖ ἔκτοτε στοὺς κόλπους του, δυνατοποιώντας μάλιστα συνεχῶς καὶ τὴν ἐξέλιξή του; Ἀσφαλῶς, ἀπαντήσεις στὴν ἐρώτηση μποροῦν νὰ δοθοῦν, καὶ ὄχι μία μόνο, ἀλλὰ ἡ ἀπορία εἶναι, νομίζω, ἰσχυρότερη ἀπὸ οἱεσδήποτε ἀπαντητικὲς ἐπινοήσεις.

3

Ι. Ὑπενθυμίζω τὴ στάθμιση, ποὺ ἔκανα στὸ Β 5 I-III, ἐκείνου ποὺ ἀποκάλεσα «τὸ δεύτερο συμπέρασμα» τοῦ συγγραφέα: Ὑποστήριξα δηλαδὴ ἐκεῖ ὅτι ἡ δημιουργικὴ ἐπενέργεια τοῦ μεταφυσικοῦ παράγοντα πάνω στὸν δημιουργημένο ἤδη φυσικὸ κόσμο πρέπει νὰ θεωρηθεῖ ὄχι ὡς συνεχὴς καὶ καθολικὴ —ὅπως διδάσκει ὁ συγγραφέας— ἀλλὰ ὡς μερικὴ καὶ ἐνδεχόμενη. Ἐὰν ὅμως εὐσταθεῖ τὸ συμπέρασμα τῆς προηγούμενης παραγράφου Γ 2 III, ὅτι δηλαδὴ ἡ διαστολὴ-συστολὴ τοῦ δημιουργημένου ἤδη φυσικοῦ κόσμου δυνατοποιεῖται συνεχῶς ἀπὸ τὸν μεταφυσικὸ παράγοντα ποὺ τὸν ἀνακρατεῖ, ἔπεται ὅτι ὡς πρὸς τὸ τελευταῖο αὐτὸ ἡ δημιουργικὴ ἐπενέργεια εἶναι συνεχὴς καὶ ἀναφέρεται πάντως στὸν κόσμο ὡς ὁλότητα. Ὁ συγγραφέας βέβαια ὑποστηρίζει ὅτι αὐτὸ ἀσκεῖται πάνω «σὲ καθετὶ τὸ ἀνύπαρκτο ποὺ γίνεται ὑπαρκτὸ μὲς στὸ σχηματισμένο σύμπαν» (Β′ 8,28). Τοῦτο εἶναι ὅμως ἕνα maximum, στὸ ὁποῖο δὲν εἶμαι καθόλου βέβαιος ὅτι μποροῦμε νὰ μεταπηδήσουμε ἀπὸ τὸ minimum ποὺ ἐδῶ κατακτήθηκε, τῆς συνεχοῦς δηλαδὴ ἀλλὰ πάνω στὸν κόσμο ὡς ὁ λ ό τ η τ α ἀσκούμενης δημιουργικῆς ἐπενέργειας.

Δὲν κρίνω ἄσκοπο νὰ παραθέσω καὶ τὸ ἑξῆς χωρίο: «Στὸ τέταρτο κεφάλαιο εἶπα: Τὸ ἀδύνατο ὡς θαῦμα, ὡς διάψευση τοῦ φυσικὰ ἀναγκαίου ἢ πιθανοῦ, πρέπει νὰ θεωρηθεῖ σὰν μιὰ παρατεταμένη δυνατότητα, σὰν μιὰ δυνατότητα αἰώνια καὶ ἄπειρη, δηλαδὴ ἀσύγκριτα ἐπικρατέστερη ἀπὸ τὴν πεπερασμένη δυνατότητα ποὺ ἐνσαρκώνεται στὴ φύση καὶ στοὺς φυσικοὺς νόμους· ἂν δὲν παραδεχθοῦμε ὡς σωστή, δηλαδὴ ὡς πνευματικὰ ἀναπόφευ-

κτη, τὴ σκέψη αὐτή, καμιὰ φυσικὴ ἐπιστήμη δὲ μπορεῖ νὰ σταθεῖ, ὁ κόσμος ὡς φύση δὲ μπορεῖ νὰ σταθεῖ. Νομίζω ὅτι, ὕστερ' ἀπὸ τὶς παρατηρήσεις ποὺ ἔκανα στὸ κεφάλαιο τοῦτο, ἡ σκέψη αὐτὴ προβάλλει καθαρότερη. Ἂς σταθῶ μάλιστα εἰδικότερα στὴν παρατήρηση τὴ σχετικὴ μὲ τὴ διαστολὴ τοῦ φυσικοῦ κόσμου. Ἡ διαστολὴ αὐτὴ (ἢ καὶ ἡ συστολή του, ἂν εἶναι σωστὸ ὅτι ἡ μιὰ διαδέχεται τὴν ἄλλη) εἶναι μιὰ παρατεταμένη παρουσία τοῦ ἀδύνατου μὲς στὸ φυσικὸ κόσμο, εἶναι μιὰ παρατεταμένη καὶ ἀδιάκοπη δράση τοῦ στοιχείου ποὺ ὀνομάσαμε 'τὸ ἀδύνατο' μέσα στὸ ἀναγκαῖο καὶ τὸ πιθανό. Ὄχι μόνο ἡ γένεση τοῦ φυσικοῦ κόσμου, ἀλλὰ καὶ ἡ ἀνάπτυξη καὶ τὸ ἁπλωμά του πρὸς τὰ 'ἔξω' σημαίνει κάτι ποὺ εἶν' ἔξω ἀπὸ τὴ φύση, ἔξω ἀπὸ τὸ ἀναγκαῖο καὶ τὸ πιθανό, ἔξω ἀπὸ τὸ τυχαῖο ἀκόμα (ποὺ κι αὐτὸ δὲ μπορεῖ νὰ νοηθεῖ παρὰ μόνο στὰ ὅρια τοῦ φυσικοῦ καὶ τοῦ μὴ φυσικοῦ)» (Ε΄12, 137-138).

ΙΙ. Ὅπως βλέπει κανείς, οἱ δύο βασικὲς ὑποψίες τοῦ συγγραφέα, ὅτι ἕνας μεταφυσικὸς παράγοντας δημιούργησε τὸν φυσικὸ κόσμο καὶ ὅτι ἐξακολουθεῖ νὰ ἐπενεργεῖ διαπλαστικὰ μέσα του (ἀπόρροια τῆς δεύτερης εἶναι ἡ τρίτη, ὅτι δηλαδὴ κάποτε-κάποτε παρεμβαίνει μὲ περισσότερη ριζικότητα δημιουργικὰ ἐδῶ κι ἐκεῖ ἐντός του), οἱ δύο λοιπὸν βασικὲς αὐτὲς ὑποψίες βρίσκουν στὴ σύγχρονη φυσικὴ κάποια ἐρείσματα, ἰσχυρότερα ἡ πρώτη, πιὸ ἀσθενικὰ ἡ δεύτερη — καὶ ἄλλωστε ὄχι ὅπως τὴ θέτει ὁ συγγραφέας ἀλλὰ μὲ τὴν τροποποίηση ὅτι ἡ ἐξακολουθητικὴ αὐτὴ ἐπενέργεια ἀσκεῖται πάνω στὸν κόσμο ὡς ὁλότητα καὶ συνίσταται στὴ δυνατοποίηση τῆς κοσμικῆς διαστολῆς-συστολῆς. Πρέπει βέβαια νὰ δυσπιστοῦμε στὴ μεταφυσικὴ ποὺ ἀκουμπᾶ σὲ θετικοεπιστημονικὰ συμπεράσματα. Ὅμως ἐδῶ δὲν πρόκειται παρὰ γιὰ μιὰ συμπληρωματικὴ στήριξη, ἢ μᾶλλον γιὰ ἐπισήμανση κενῶν μέσα στὸ οἰκοδόμημα τῆς φυσικῆς ἐπιστήμης ποὺ ἐπιτρέπουν νὰ ὑψώσουμε τὰ μάτια μας μὲ τὴν εὔλογη φιλοσοφικὴν ὑποψία ὅτι διαβλέπουμε ἐκεῖνο ποὺ ἡ μυστική μας διαίσθηση ὀσφραίνεται: τὸ μεταφυσικὸ ἄπειρο, ποὺ περιβάλλει καὶ ἀνακρατεῖ καὶ θάλπει στὴν ἀγκαλιά του τὸν φυσικὸ κόσμο.

Δ. Ὁ χρόνος καὶ ἡ αἰωνιότητα

1

Ι. Τὸ Στ΄ κεφάλαιο εἶναι ἴσως τὸ ὡραιότερο τοῦ ἔργου· συγκροτεῖ μιὰν ἐπίμονη, σχεδὸν ἀπηνὴ θὰ ἔλεγα προσπάθεια τοῦ συγγραφέα, δεξιότατα διεξαγμένη, γιὰ νὰ ἐπιτύχει, μὲς ἀπὸ σημαντικότατες φιλοσοφικὲς ἀντιλήψεις γιὰ τὸ χρόνο ἀλλὰ καὶ γιὰ τὸν ἐνδεχομένως ἀνάλογό του ἀπὸ μιὰν ἄποψη

μαθηματικὸ ἀριθμὸ καὶ τὸ μαθηματικὸ ἄπειρο, μιὰ σύλληψη τοῦ χρόνου δική του, τέτοια ποὺ νὰ τοῦ ἐπιτρέψει νὰ ὑψώσει ἀπ' αὐτὴ τὸ βλέμμα πρὸς τὴν αἰωνιότητα.

Ὕστερα ἀπὸ μιὰ σύντομη ἀναδρομὴ στὸν Ἀριστοτέλη καὶ τὸν Πλωτῖνο, ἀλλὰ καὶ στὸν Αὐγουστίνο, παρουσιάζει ὁ συγγραφέας, κάνοντας καὶ ἀναφορὲς σὲ μεγάλους Εὐρωπαίους μαθηματικούς, τὸ πρόβλημα τῶν μαθηματικῶν «ἀριθμῶν» ἀπείρου καὶ μηδενὸς καί, σὲ σύντομη καὶ ὀξυνούστατη καὶ εὔστοχη ἀναμέτρηση μὲ τὸν Μπέρτραντ Ράσσελ (ποὺ θὰ τὴ συνεχίσει μάλιστα στὸ ἑπόμενο κεφάλαιο, βλ. Ε 3), καταδεικνύει ὅτι τὸ μηδὲν «εἶναι πλασματικό» (Στ΄ 3,147), κι ἐπίσης τὸ ἄπειρο, ὅτι ἀκριβέστερα «στὶς μαθηματικὲς πράξεις τὸ ἄπειρο καὶ τὸ μηδὲν εἶναι σύμβολα ποὺ δὲν τὰ ἐνσαρκώνουν ἀριθμοί» (Στ΄ 3,148). «Οἱ ἀριθμοὶ —οἱ ὁποιοιδήποτε ἀριθμοί— εἶναι ὡς ξεχωριστὲς ἀτομικότητες πεπερασμένοι, ἐνῶ ὡς σύνολο μοιάζουν νά 'ναι ἄπειροι» (Στ΄ 3,153). Ὅμως ἄπειροι οὔτε γίνονται οὔτε εἶναι. «Δὲ μποροῦν βέβαια νὰ γίνουν... ἄπειροι, γιατὶ ἁπλούστατα εἶναι πεπερασμένοι» (Στ΄ 3,148)), γιατὶ δηλαδὴ ὅσο κι ἂν προχωροῦμε φτάνουμε σὲ πεπερασμένο ἀριθμό. Ἀλλ' οὔτε ἄπειροι μπορεῖ νὰ εἶναι ἐπειδὴ τὸ ὑποτιθέμενο ἄπειρο σύνολό τους, ὁ ἄπειρος ἀριθμός (π.χ. ὁ ἄπειρος ἀριθμὸς τῶν ἀκεραίων ἀριθμῶν, ἐκεῖνος τῶν κλασματικῶν κ.ο.κ.), θὰ ἦταν ἕνας ἀριθμὸς «πέρ' ἀπὸ κάθε ἰδιότητα ποὺ ἔχουν οἱ ἀριθμοί. Λέγοντας λοιπὸν ὅτι οἱ ἀριθμοὶ εἶναι ἄπειροι, ἀναιροῦμε καθετὶ ποὺ συνδέουμε στὸ νοῦ μας μὲ τὴν ἔννοια τοῦ ἀριθμοῦ» (Στ΄ 3,153).

ΙΙ. Κατόπιν ὁ συγγραφέας προβληματίζεται πάνω στὴν ἐνδεχόμενη ἀναλογία τῆς «λογικὰ ἀσύλληπτης (καὶ μάλιστα λογικὰ ἀπαράδεκτης) σχέσης τῶν ἀριθμῶν πρὸς τὸ ἄπειρο... μὲ τὴ σχέση τοῦ χρόνου πρὸς τὴν αἰωνιότητα» (Στ΄ 4,154). Θέτει πρῶτα ὅτι, ἀντίθετα ἀπὸ τοὺς ἀριθμούς, ποὺ πάντως εἶναι «διανοητικὰ στοιχεῖα», «ὁ χρόνος εἶναι ὁπωσδήποτε εἴτε ἡ μορφὴ μιᾶς πραγματικότητας εἴτε καὶ αὐτούσια πραγματικότητα» (ὅλα Στ΄ 3,156). Καὶ συμπεραίνει ὅτι, καὶ ἂν ἀκόμα δεχθοῦμε δίπλα στὸν «πεπερασμένο ἀριθμὸ» ἕναν «ἀπόλυτα διαφορετικοῦ γένους», ἕναν «ἄπειρο ἀριθμό» (ὅλα Στ΄ 4,155) —αὐτὸν ποὺ μόλις πιὸ πρὶν εἶχε καταδείξει ὡς πλασματικό—, πάντως δὲν εἶναι δυνατὸ νὰ ὑπάρχουν τῆς πραγματικότητας ποὺ εἶναι ὁ χρόνος δύο γένη, ἕνας πεπερασμένος χρόνος κι ἕνας ἄπειρος, ἐπειδὴ ὁ δεύτερος θ' ἀνήκει στὸ Ἀπόλυτο, τὸ ὁποῖο θεωρεῖ αὐτονόητα ὡς «ἀναλλοίωτο... εἶναι» (Στ΄ 4,157), κι ἑπομένως σ' αὐτὸ ἡ ἀπειροσύνη τοῦ χρόνου δὲν μπορεῖ νὰ εἶναι ἄλλη ἀπὸ τὴν αἰωνιότητα. «Ὁ χρόνος... ἀπαρτίζεται ἀπὸ πεπερασμένες διάρκειες... Οἱ διάρκειες τοῦ χρόνου —καὶ τὶς παίρνω, γιὰ νά 'ναι ἁπλούστερη ἡ διατύπωση, σὰ νά 'ταν ἄσχετες ἀπὸ τὶς τρεῖς διαστάσεις τοῦ χώρου — δὲ μπορεῖ ν' ἀπαρτίζουν ὅλες μαζὶ τὴν ἀπόλυτη διάρκεια τοῦ ἄπειρου

χρόνου. Καὶ δὲ μπορεῖ νὰ συμβαίνει αὐτό, ὄχι μόνο γιὰ τὸ λόγο ὅτι ἀπὸ τὴ σκοπιὰ τῆς λογικῆς καὶ οἱ ἀριθμοὶ δὲ μπορεῖ ν' ἀθροισθοῦν ὅλοι μαζὶ καὶ ν' ἀπαρτίσουν τὸ ἄπειρο, ἀλλὰ καὶ γιὰ τὸν πιὸ οὐσιαστικὸ λόγο ὅτι ὁ ἄπειρος χρόνος πρέπει νά 'ναι ταυτόσημος μὲ τὴν αἰωνιότητα. Ἐνῶ ὅμως ὁ χρόνος εἶναι τὸ γίγνεσθαι, ἡ αἰωνιότητα εἶναι πέρ' ἀπὸ τὸ γίγνεσθαι. Ἂν πάρουμε βέβαια τὸν ἄπειρο χρόνο σὰν κάτι ποὺ αἰώνια γίνεται, ξεγίνεται καὶ ξαναγίνεται [ἐνν. κατὰ τὸ σχῆμα διαστολὴ-συστολὴ τῶν κοσμολόγων], τότε θὰ μποροῦσε νὰ διακριθεῖ ὁ ἄπειρος χρόνος ἀπὸ τὴν αἰωνιότητα, ἀλλὰ καὶ στὸν τέτοιον ὁρισμὸ τοῦ ἄπειρου χρόνου εἰσάγουμε τὸ στοιχεῖο τοῦ αἰώνιου, λέγοντας ὅτι ὁ ἄπειρος χρόνος γίνεται καὶ ξαναγίνεται α ἰ ώ ν ι α, πράγμα ποὺ σημαίνει μιὰν ὑπόθεση αὐθαίρετη ποὺ δὲ μπορεῖ νὰ σταθεῖ ὡς φιλοσοφικὴ ὑποψία. Τὸ αἰώνιο μπορεῖ νὰ μετουσιώνεται σὲ χρόνο, ἀλλὰ δὲ μπορεῖ νὰ κάνει τὸν ἴδιο τὸ χρόνο ἄπειρο καὶ αἰώνιο. Ἂν τὸν ἔκανε ἄπειρο καὶ αἰώνιο, θά 'ταν ἁπλούστατα ὁ ἴδιος ὁ χρόνος ἡ αἰωνιότητα. Ἂν ὅμως ὁ ἴδιος ὁ χρόνος ἦταν ἡ αἰωνιότητα, τότε θά 'ταν συνυφασμένος ὁ χρόνος ὄχι μὲ τὸ γίγνεσθαι ἀλλὰ μὲ τὸ ἀναλλοίωτο αἰώνιο εἶναι. Καὶ αὐτὸ δὲ μοῦ φαίνεται ὅτι μπορεῖ νὰ ὑποστηριχθεῖ. Δὲ μπορῶ ν' ἀφαιρέσω ἀπὸ τὸ χρόνο τὴν ἀλλαγή, τὴν ἀρχὴ καὶ τὸ τέλος, τὴ γέννηση καὶ τὸ θάνατο, τὸ χτὲς καὶ τὸ αὔριο, χωρὶς νὰ πάψει ὁ χρόνος νά 'ναι χρόνος» (Στ΄ 4,157-158· βλ. καὶ Στ΄ 9,177, καὶ Στ΄ 11,181-182).

ΙΙΙ. Θεματοποιώντας κατόπιν ὁ συγγραφέας τὸ χρόνο, ἐκκινεῖ ἀπὸ τὶς ἐμπνευσμένες ἀναλύσεις τοῦ Αὐγουστίνου, τὶς ὁποῖες ὅμως ξεπερνᾶ μὲ τὴν κριτικὴ παρατήρηση ὅτι ὁ χρόνος δὲν εἶναι μόνο «ὑποκειμενικὸ περιστατικὸ τοῦ ἀνθρώπινου πνεύματος» ἀλλὰ «κι ἕνα ἀντικειμενικὸ περιστατικὸ τοῦ φυσικοῦ κόσμου» (ὅλα Στ΄ 5,160, βλ. καὶ σσ. 161-162). Προχωρεῖ ὕστερα στὴν ἑξῆς σύλληψη τοῦ χρόνου — πρωτότυπη, ὅσο ξέρω, ἀλλὰ βέβαια καὶ μὲ ὑπόβαθρο τὴν εὐρύτατη ἔρευνα τῆς τελευταίας ἑκατονταετίας πάνω στὸν ἐσωτερικὸ χρόνο: «Τὰ βασικὰ καὶ μεγάλα φαινόμενα τοῦ χρόνου εἶναι τὰ κρίσιμα καὶ μεγάλα ὅρια τῆς ἀλλαγῆς. Καὶ τὰ κρίσιμα αὐτὰ ὅρια... εἶναι ἡ ἀρχὴ καὶ τὸ τέλος. Στὰ ἀκραῖα ὅρια τῆς ἀλλαγῆς ὑλοποιεῖται ὁ ἴδιος ὁ χρόνος μὲ τρόπο ὁλοφάνερο ποὺ κάνει τὴν παρουσία του αὐταπόδεικτη... Σημειώνεται τάχα ἡ ἀλλαγὴ καὶ μὲ βήματα λιγότερο ἀκραῖα ἀπὸ ἐκεῖνα ποὺ ὀνομάζονται ἀρχὴ καὶ τέλος; Ἡ ἀπάντησή μου πρέπει νά 'ναι ἀρνητική. Ἡ ἀλλαγὴ ἔγκειται μόνο καὶ μόνο σὲ ἀκραῖα ὅρια. Ἀρχὴ καὶ τέλος εἶναι ὁ ἴδιος ὁ ὁρισμὸς τῆς ἀλλαγῆς. Δὲν ὑπάρχει ἀλλαγὴ ποὺ νὰ μὴν εἶναι ἀρχὴ καὶ τέλος... Παραπάνω... ἄφησα ἐπίτηδες νὰ νομισθεῖ ὅτι, ἐκτὸς ἀπὸ τὰ ἀκραῖα ὅρια τῆς ἀλλαγῆς ποὺ εἶναι ἡ ἀρχὴ καὶ τὸ τέλος, ὑπάρχει καὶ ἡ μέση κατάσταση τῆς ἀλλαγῆς. Μέση κατάσταση δ ὲ ν ὑπάρχει στὴ διαδικασία τῆς ἀλλαγῆς. Ἡ διαδικασία αὐτὴ δὲν ἐμφανίζει παρὰ μόνον ἄκρα, ὅρια.

Καὶ τὰ ἄκρα αὐτὰ δὲ διακρίνονται κὰν σὲ κάτι ποὺ σημειώνει μιὰν ἀρχὴ καὶ σὲ κάτι ἄλλο ποὺ σημειώνει ἕνα τέλος. Δὲν ὑπάρχει τίποτε στὴ διαδικασία τῆς ἀλλαγῆς ποὺ νὰ μὴν εἶναι ταυτόχρονα κ α ὶ ἀρχὴ κ α ὶ τέλος... Ὅριο ἀλλαγῆς εἶναι τὸ καθετὶ στὴν ἀλλαγή. Ὅριο ἀρχῆς καὶ ὅριο τέλους. Στὶς φράσεις αὐτὲς βρίσκεται ἀκριβῶς καὶ ἡ οὐσία τοῦ χρόνου... Ἡ οὐσία του εἶναι ἡ ἐναλλαγὴ ἀρχῆς καὶ τέλους καὶ ἡ σύμπτωση τῆς ἀρχῆς μὲ τὸ τέλος καὶ τοῦ τέλους μὲ τὴν ἀρχή. Ἡ οὐσία τοῦ χρόνου βρίσκεται στὸ γεγονὸς ὅτι τὸ καθετὶ ἀρχίζει καὶ τελειώνει, καὶ ταυτόχρονα τελειώνει καὶ ἀρχίζει» (Στ΄ 5,161-163).

2

Ι. Ἀνασκοπῶ αὐτὴ τὴ σύλληψη, ὅπως εἶπα, τοῦ χρόνου. Ὁ συγγραφέας ἐκθέτει γενικὰ —ἀλλὰ παραλείποντας μερικὰ οὐσιώδη στοιχεῖα της— τὴ συνειδητοποίηση τοῦ χρόνου ἀπὸ τὸν Μπερξόν, τὴν υἱοθετεῖ αὐτονόητα, τὸν κακίζει ὅμως ὅτι «περιόρισε... τὸ χρόνο σ᾽ ὅ,τι εἶναι ζωντανό». Ὁ χρόνος τοῦ Μπερξὸν εἶναι ὁ ἐγγενὴς στὴν ψυχοπνευματικὴ ἐσωτερικότητα ἀλλὰ κι εὐρύτερα στὴ ζωὴ χρόνος, ριζικὰ διάφορος ἀπὸ τὸν μαθηματικὰ συλληπτὸ χρόνο τῆς ἀνόργανης φύσης — ποὺ μάλιστα γιὰ τὸν Μπερξόν, ὅπως ὀρθὰ ἑρμηνεύει ὁ συγγραφέας, «στὸ βάθος δ ὲ ν ὑπάρχει». Ὡστόσο μετὰ τὸν Ἀινστάιν, παρατηρεῖ ὁ συγγραφέας, δὲν μποροῦμε πιὰ νὰ θεωροῦμε τὸν τελευταῖο αὐτὸν ὡς προσγεγραμμένον ἁπλῶς στὴν ἀνόργανη φύση ἀπὸ τὴ διάνοια, ἀλλ᾽ ὀφείλουμε νὰ τὸν ἀναγνωρίσουμε —ὅπως τέθηκε ἀπὸ τὴν ἀρχὴ τοῦ ἔργου (βλ. Β 1 Ι)— ὡς ἐγγενὴ (ἢ ἔστω ὡς λίγο-πολὺ ἐγγενή) στὴν ἀνόργανη φύση, μόνο ποὺ πρέπει παράλληλα νὰ τὸν δεχθοῦμε καὶ ὡς μὴ «αὐτοτελὴ» (ὅλα Στ΄ 6,164) ἀλλὰ συνυφασμένον μὲ τὸν τριδιάστατο χῶρο.

Ἀπὸ τὸν ἀινσταϊνικὸ αὐτὸν χρόνο, ποὺ δὲν εἶναι παρὰ «ἡ τέταρτη διάσταση τοῦ τετραδιάστατου ᾽συνεχοῦς᾽» (Στ΄ 6,166), ξεχωρίζει ριζικὰ ὁ συγγραφέας τὸ χρόνο ποὺ ἔχει συλλάβει ὁ ἴδιος, τὸν «αὐτοτελὴ καὶ ἄσχετο ἀπὸ τὸ χῶρο» (Στ΄ 6,165). Ἡ ὑποψία τοῦ συγγραφέα εἶναι ὅτι τέτοιος χρόνος ὑπάρχει σὲ ὅλον τὸ φυσικὸ κόσμο. Ὡστόσο περιορίζεται νὰ καταδείξει τὴν ὕπαρξή του στὴν «πνευματικὴ καὶ ψυχικὴ ζωὴ τοῦ ἀνθρώπου» (Στ΄ 6,167), σὲ περιοχὴ δηλαδὴ στενότερη ἀπὸ ἐκείνη τοῦ Μπερξόν — καὶ αὐτὸ ἐπειδή, ὅσο κι ἂν θεωρεῖ «κενὸ» τὴν «ἀπόσταση τῆς ὀργανικῆς ἀπὸ τὴν ἀνόργανη φύση» (ὅλα Στ΄ 6,166), πάντως «ἀπόλυτο χάσμα, ποὺ λογικὰ ἀποκλείεται νὰ μειωθεῖ καὶ μάλιστα νὰ λείψει», βρίσκει μόνο «ἀνάμεσα στὴ φύση γενικά, τὴν ἀνόργανη καὶ τὴν ὀργανική, τὴ φύση ὡς συνισταμένη τῆς ὕλης καὶ τῆς ἐνέργειας, καὶ στὸν ψυχικὸ καὶ πνευματικὸ κόσμο» (ὅλα Στ΄ 6,166-167). Ἐδῶ λοιπὸν παρατηρεῖ ὀρθότατα ὁ συγγραφέας: «Ὅταν γεννιέται ἕνα αἴσθημα ἢ μιὰ σκέψη, ἡ λειτουργία αὐτὴ τῆς ψυχῆς ἢ τοῦ πνεύματος εἶναι ἡ

ἴδια 'χρόνος', λειτουργία χρόνου. Οἱ τρεῖς διαστάσεις τοῦ χώρου καὶ ὁ φυσικομαθηματικὸς χρόνος ὡς τέταρτη διάσταση τοῦ κόσμου δὲν ἔχουν καμιὰ σχέση μὲ τὸ χρόνο ποὺ ἐνσαρκώνεται στὸ αἴσθημα ἢ στὴ σκέψη μου... 'Ο χρόνος ποὺ ἐνσαρκώνεται στὸ αἴσθημα ἢ στὴ σκέψη μου δὲν εἶναι μόνο ἔξω ἀπὸ τὸ χῶρο, ἀλλὰ εἶναι ἔξω —ὅσο παράδοξη κι ἂν θὰ φανεῖ αὐτὴ ἡ διατύπωση— κι ἀπ' αὐτὸν τὸ χρόνο, ὅπως τὸν συλλαμβάνει ἡ φυσικὴ ἐπιστήμη. Ναί, ὑπάρχει χρόνος ποὺ εἶν' ἔξω ἀπὸ τὸν ἴδιο τὸ χρόνο. 'Ολα ἐξαρτῶνται ἀπὸ τὸ νόημα ποὺ δίνουμε σὲ κάθε λέξη. Καὶ ἡ ἴδια λέξη μπορεῖ νά 'χει δυὸ νοήματα. 'Ο χρόνος ἔχει πολλά» (Στ΄ 6,167).

ΙΙ. Περνάει ὡστόσο καὶ στὸ ἄλλο ἄκρο ὁ συγγραφέας: στὸ ἀρχικὸ γενηθήτω τοῦ φυσικοῦ κόσμου· ἐκτείνεται μάλιστα καὶ σ' ἐκεῖνο ποὺ μποροῦμε νὰ ὑποψιαζόμαστε ὡς συνεχὴ δημιουργικὴ ἐπενέργεια τοῦ μεταφυσικοῦ παράγοντα, ἂν ὄχι μέσα στὸν κόσμο, τουλάχιστο πάνω στὸν κόσμο μὲ τὴ δυνατοποίηση τῆς κοσμικῆς διαστολῆς-συστολῆς (βλ. Γ 3). Καί, βασισμένος στὶς δύο αὐτὲς ὑποψίες, εἰκάζει μὲ ἀνάλογη βασιμότητα τὴν ὕπαρξη κι ἐδῶ ἑνὸς χρόνου διαφορετικοῦ ἀπὸ ἐκεῖνον τοῦ φυσικοῦ κόσμου, αὐτοτελοῦς καὶ αὐτοῦ: «Ἂν ὁ κόσμος ἄρχισε κ ά π ο τ ε, ξεκινώντας ἀπὸ 'κάτι', νὰ διαστέλλεται καὶ νὰ διαμορφώνεται, πρέπει αὐτὸ τὸ 'κάποτε', ποὺ εἶν' ἐξίσου μυστηριῶδες ὅπως τὸ 'κάτι', νά 'ναι μιὰ ἀφετηρία χρόνου ἄσχετη καὶ ἀνεξάρτητη ἀπὸ τὸ χῶρο, ἀφοῦ ὁ χῶρος εἶναι γιὰ τὸν Αἰνσταῖν νοητὸς μόνο στὸ τετραδιάστατο 'συνεχές', ἐνῶ ἡ διαστολὴ τοῦ πρωταρχικοῦ 'κάτι' ἔγινε πρὸς τὴν κατεύθυνση ἑνὸς οὐδέτερου ἀπὸ τὴν ἄποψη τοῦ χώρου καὶ τοῦ χρόνου διαστήματος. Καὶ δὲν ἔγινε μόνο μονομιᾶς ἡ διαστολὴ τοῦ πρωταρχικοῦ πυρήνα τοῦ κόσμου πρὸς τὴ φυσικὰ ἀσύλληπτη ἢ ἀνύπαρκτη διεύθυνση, ἀλλὰ σημειώθηκε (ἢ σημειώνεται) σὰν μιὰ παρατεταμένη διαδικασία. Ἂν ἡ παρατεταμένη αὐτὴ διαδικασία σημειωνόταν μέσα σ' ἕναν πάγιο τετραδιάστατο κόσμο, θὰ μποροῦσε ἴσως ὁ χρόνος νὰ μὴν ὑπολογισθεῖ ὡς χρόνος 'αὐτοτελής'. Ἀφοῦ ὅμως ἡ φυσικὴ ἐπιστήμη, παράλληλα μὲ τὴν πρόοδο τῆς θεωρίας τῆς σχετικότητας, ἔφθασε στὴ βάσιμη ὑπόθεση ὅτι ὁ κόσμος δ ὲ ν εἶναι πάγιος καὶ ἀδιάκοπα 'ὁλόκληρος', ἀλλὰ διαστέλλεται (ἢ καὶ συστέλλεται ξανὰ σὲ ὁρισμένα διαστήματα χρόνου), ὁ χρόνος παίρνει, ἄσχετ' ἀπὸ τὸ χῶρο, ἕνα ἀνεξάρτητο κυρίαρχο νόημα... Μόνο μὲ τὴν ὑπόθεση ὅτι ὑπάρχει χρόνος αὐτοτελὴς καὶ ἀνεξάρτητος ἀπὸ τὶς διαστάσεις τοῦ χώρου... μπορεῖ νὰ σταθεῖ ἡ ἐκδοχὴ ὅτι ὁ φυσικὸς κόσμος διαστέλλεται πέρ' ἀπὸ τὸ χῶρο ποὺ περιέχει ὕλη καὶ ἐνέργεια καὶ ποὺ διέπεται ἀπὸ σχετικὲς (καὶ μονάχα σχετικές) κινήσεις καὶ ταχύτητες... Ἡ ἐπέκταση αὐτὴ πέρ' ἀπὸ τὴ 'φύση' δὲ μπορεῖ νὰ ἐκτιμηθεῖ μὲ τὰ κριτήρια τοῦ 'φυσικοῦ' κόσμου, δηλαδὴ μὲ τὰ κριτήρια τοῦ σχετικοῦ χώρου καὶ τοῦ σχετικοῦ χρόνου

ποὺ ἔχει θεσπίσει καὶ μαθηματικὰ θεμελιώσει ἡ φυσικὴ ἐπιστήμη» (Στ΄ 7, 171-173).

Τὸ ἐρώτημα εἶναι ἂν αὐτὸς ὁ χρόνος —πού, ἂν ὀρθὰ ἑρμηνεύω, δὲν εἶναι ἐξωκοσμικὸς ἀλλὰ οὔτε καὶ ἐνδοκοσμικὸς παρά, θὰ ἔλεγα, κοσμικός, συνυφασμένος μὲ τὴν ἀρχικὴ γένεση καὶ τὴν καθολικὴ στὴ συνέχεια διαστολὴ-συστολὴ τοῦ φυσικοῦ κόσμου— εἶναι αὐτοτελὴς καθὼς ὁ ψυχοπνευματικός μας χρόνος ἢ διαφορετικά. Ὁ συγγραφέας ἀρκεῖται νὰ σημειώσει πάντως καὶ σ' αὐτὸν —ἀλλὰ φυσικὰ ὄχι βασισμένος ἐδῶ σὲ ἄμεση ἐμπειρία παρὰ μὲ θεωρητικὴ εἰκασία καὶ μετὰ ἀπὸ παρεισαγωγὴ τοῦ σχετικοῦ μηδενός (τοῦ «χάους», τοῦ «ἀνύπαρκτου», τῆς «ἀβύσσου»)— τὶς ἴδιες «στιγμὲς» ποὺ ἐπισήμανε στὸν ψυχοπνευματικὸ χρόνο: «Τὸ χάος, τὸ κενό, τὸ ἀνύπαρκτο, γίνεται φύση, δηλαδὴ κόσμος συλληπτός. Αὐτὸ τὸ 'γίγνεσθαι' εἶναι χρόνος, εἶναι ἀλλαγή, εἶναι ἡ ἀέναη ἐναλλαγὴ ἀρχῆς καὶ τέλους, εἶν' ἕνα ἀκραῖο ὅριο ποὺ μένει ἀδιάκοπα ἀκραῖο, ὅριο ποὺ ἑνώνει τὴν ἀρχὴ μὲ τὸ τέλος καὶ τὸ τέλος μὲ τὴν ἀρχή. Δὲν ὑπάρχει στὸ σύμπαν τίποτε τὸ δραματικότερο ἀπὸ τὸ ἀκραῖο αὐτὸ ὅριο. Εἶναι ἴσως σὰν τὸ χεῖλος τῆς αἰώνιας ἀβύσσου. Καὶ τὸ καθετὶ στὸν κόσμο —στὸ φυσικὸ κόσμο— βρίσκεται ἀδιάκοπα ἐκεῖ, κινεῖται ἐκεῖ, ἀρχίζει καὶ τελειώνει σ' ἕνα σημεῖο ποὺ εἶναι ταυτόχρονα ἡ ἀρχὴ ἑνὸς τέλους καὶ τὸ τέλος μιᾶς ἀρχῆς. Κι αὐτὸ συμβαίνει —δὲ μπορεῖ παρὰ νὰ συμβαίνει— ἄσχετα ἀπὸ κάθε σχετικότητα, ἄσχετα ἀπὸ τὸ χῶρο, ἄσχετα (ἂν θέλετε) καὶ ἀπὸ τὸ 'χρόνο' ἐκεῖνο ποὺ ὡς τέταρτη διάσταση τοῦ φυσικοῦ κόσμου εἶναι συνυφασμένος μὲ τὸ χῶρο» (Στ΄ 8,173).

III. Μετὰ τὴ διαπίστωση αὐτοτελοῦς χρόνου στὴν ψυχοπνευματικὴ περιοχὴ καὶ τὴ φιλοσοφικὴν ὑποψία ἑνὸς αὐτοτελοῦς καὶ αὐτοῦ χρόνου στὰ κράσπεδα τοῦ φυσικοῦ κόσμου —κατὰ τὶς κύριες μάλιστα πάντως «στιγμὲς» ὅμοιου μὲ τὸν ψυχοπνευματικό— προχωρεῖ ὁ συγγραφέας (μὲ οὐσιαστικὰ τὴν ἴδια συλλογιστικὴ μὲ τὴν ὁποία ἔφθασε πιὸ πρὶν [στὸ Β΄ 8,28-29] σ' ἐκεῖνο ποὺ ἔχω ἀποκαλέσει «τὸ δεύτερο συμπέρασμα» καὶ μάλιστα κατὰ τὸ maximum τῆς ἔκτασής του [βλ. Β 5 I-III, Γ 3]) στὴν εἰκασία ὅτι ὑπάρχει τέτοιος χρόνος καὶ μέσα στὸν φυσικὸ κόσμο. Τὸ προτελευταῖο παρατεθειμένο χωρίο ἀπὸ τὸ Στ΄ 7,171-173, συνεχίζεται ὡς ἑξῆς: «Καὶ ἂν αὐτὸ εἶναι σωστό, τότε δὲ μπορῶ ν' ἀποκλείσω τὸν αὐτοτελὴ παράγοντα τοῦ χρόνου οὔτε μὲς στὸ διαμορφωμένο καὶ ἀδιάκοπα ἀλλοιούμενο φυσικὸ σύμπαν» (Στ΄ 7,173). Ἀναλογίζεται βέβαια κανεὶς τοὺς βιολογικοὺς ὀργανισμούς. Ὁ συγγραφέας ὅμως ἔχει τὴν τόλμη νὰ εἰκάσει —μὲ βάση τὴν πιὸ πάνω συλλογιστική— τὸν αὐτοτελὴ χρόνο καὶ στὰ μεγάλα γεγονότα τοῦ ἀνόργανου κόσμου, ὅπως εἶναι ἡ «ἀνάπτυξη ἑνὸς κοσμικοῦ κονιορτοῦ σ' ἕνα ὁλόκληρο ἄστρο μὲς στὸν ἴδιο τὸ σχηματισμένο φυσικὸ κόσμο» (Στ΄ 7,172). Οἰακίζει λοιπὸν —αὐτὸ εἶναι τὸ maximum τῆς σχετικῆς φιλοσοφικῆς ὑποψίας τοῦ

συγγραφέα— καὶ τοῦ ἀνόργανου κόσμου τὴν ἐξέλιξη μὲ τὴ δημιουργική του ἐπενέργεια διακριτικὰ ὁ μεταφυσικὸς παράγοντας.

3

I. Ἐξετάζω τώρα κριτικότερα τὰ πιὸ πάνω: Ἑνὸς αὐτοτελοῦς χρόνου ἔχουμε ἄμεση ἐμπειρία: τοῦ χρόνου τῆς ψυχοπνευματικῆς μας ἐσωτερικότητας. Τὸν ἀπομονώνω κατὰ τὸ δυνατὸ ἀπὸ τὴ συναφή του ἀποβλεπτικὴ (intentional) συνείδηση-γιὰ-τὸ-χρόνο. Καὶ ἀναρωτιέμαι: Εἶναι στοιχειωδῶς οὐσιαστικὸς ὁ πιὸ πάνω χαρακτηρισμός του, ἡ πιὸ πάνω σύλληψή του ἀπὸ τὸ συγγραφέα; Τί ἄλλο σημαίνει αὐτὴ ἡ σύλληψη ἂν ὄχι ὅτι ὁ χρόνος εἶναι μιὰ ἀκατάπαυτη «διαδικασία ἀλλαγῆς», μιὰ ἀκατάπαυτη ἀλλαγή; Ὑπομιμνήσκω ἀπὸ τὸ πιὸ πάνω (Δ 1 ΙΙΙ) σχετικὸ παράθεμα (μὲ στοιχεῖα Στ΄ 5,161-163) τὶς ἑξῆς φράσεις: «...Ἡ ἀλλαγὴ ἔγκειται μόνο καὶ μόνο σὲ ἀκραῖα ὅρια. Ἀρχὴ καὶ τέλος εἶναι ὁ ἴδιος ὁ ὁρισμὸς τῆς ἀλλαγῆς. Δὲν ὑπάρχει ἀλλαγὴ ποὺ νὰ μὴν εἶναι ἀρχὴ καὶ τέλος... Μέση κατάσταση δὲ ν ὑπάρχει στὴ διαδικασία τῆς ἀλλαγῆς. Ἡ διαδικασία αὐτὴ δὲν ἐμφανίζει παρὰ μόνον ἄκρα, ὅρια. Καὶ τὰ ἄκρα αὐτὰ δὲν διακρίνονται κὰν σὲ κάτι ποὺ σημειώνει μιὰν ἀρχὴ καὶ σὲ κάτι ἄλλο ποὺ σημειώνει ἕνα τέλος. Δὲν ὑπάρχει τίποτε στὴ διαδικασία τῆς ἀλλαγῆς ποὺ νὰ μὴν εἶναι ταυτόχρονα κ α ὶ ἀρχὴ κ α ὶ τέλος... Ὅριο ἀλλαγῆς εἶναι τὸ καθετὶ στὴν ἀλλαγή. Ὅριο ἀρχῆς καὶ ὅριο τέλους. Στὶς φράσεις αὐτὲς βρίσκεται ἀκριβῶς καὶ ἡ οὐσία τοῦ χρόνου... Ἡ οὐσία του εἶναι ἡ ἐναλλαγὴ ἀρχῆς καὶ τέλους καὶ ἡ σύμπτωση τῆς ἀρχῆς μὲ τὸ τέλος καὶ τοῦ τέλους μὲ τὴν ἀρχή. Ἡ οὐσία τοῦ χρόνου βρίσκεται στὸ γεγονὸς ὅτι τὸ καθετὶ ἀρχίζει καὶ τελειώνει, καὶ ταυτόχρονα τελειώνει καὶ ἀρχίζει». Ἂν λοιπὸν ἡ κανελλοπουλικὴ σύλληψη τοῦ χρόνου τῆς ψυχοπνευματικῆς μας ἐσωτερικότητας σημαίνει τὴν ἀκατάπαυτη ἀλλαγή, τότε τῆς λείπουν καὶ ἄλλα οὐσιώδη, ἀλλὰ πάντως τῆς λείπει κι ἕνα θεμελιακό, εἰδοποιὸ θὰ ἔλεγα στοιχεῖο του, τὸ ὁποῖο σὲ πρώτη, ἐξωτερικὴ θεώρηση μπορεῖ ν᾽ ἀποκληθεῖ: τὸ ἀνεπίστροφο, τὸ ἐγγενῶς ἀνεπίστροφο, Στὴν ψυχοπνευματική μας δηλαδὴ ἐσωτερικότητα ὑπάρχει μὲν ἀρχὴ ἀκατάπαυτα — ἐπειδὴ εἶναι «ἀδιάκοπη δημιουργία», ἐπειδὴ «σὲ κάθε στιγμὴ ἡ ζωὴ δημιουργεῖ κάτι» (ὅλα Στ΄ 6,165) (γιὰ νὰ παραθέσω φράσεις τοῦ συγγραφέα ποὺ ἀποδίδουν τὴ μπερξονικὴ διδασκαλία)—, ὅμως δὲν ὑπάρχει τέλος, ἢ ἔστω ὑπάρχει μόνο ἐπιφανειακὰ τέλος, δεδομένου ὅτι τὸ καθετὶ ποὺ γίνεται δὲν τελειώνει ἀλλὰ διατηρεῖται ὡς γενόμενο, ὡς παρελθόν, καὶ συνεχῶς κατακαθίζει καὶ δέχεται νεώτερα γενόμενα ἐντός του καὶ πάνω του, καὶ ὅλο αὐτὸ τὸ συνεχῶς αὐξανόμενο παρελθὸν καὶ ἐπηρεάζει τὸ ἑκάστοτε νέο γινόμενο καὶ ἐπηρεάζεται ἀπὸ τοῦτο, ἀκατάπαυτα ἔτσι κι αὐτὸ ἀλλοιούμενο

ἀλλὰ καὶ παρὰ τὴν ἀκατάπαυτη τούτη ἀλλοίωση διατηρούμενο ὡστόσο οὐσιακὰ μ' ἕναν τρόπο. Τὸ ἀποτέλεσμα εἶναι ὅτι ἡ ψυχοπνευματική μας ἐσωτερικότητα ἔχει ἡ λ ι κ ί α, ποὺ σημαίνει ὅτι τὸ γίγνεσθαί της εἶναι ἐσωτερικό, ὁ χρόνος της εἶναι ἐσωτερικός.

Mutatis mutandis τέτοιος εἶναι καὶ ὁ χρόνος τῶν βιολογικῶν ὀργανισμῶν, τῶν φυτῶν, τῶν ζώων: ἀνεπίστροφος, χρόνος-ἡλικία, ἐσωτερικός.

II. Ἄλλωστε, ἁπλὴ «διαδικασία ἀλλαγῆς», ἁπλὴ ἀκατάπαυτη ἀλλαγὴ (ποὺ σύμφωνα μὲ τὰ πιὸ πάνω σημαίνει κατὰ τὸ συγγραφέα : «...ἐναλλαγὴ ἀρχῆς καὶ τέλους καὶ σύμπτωση τῆς ἀρχῆς μὲ τὸ τέλος καὶ τοῦ τέλους μὲ τὴν ἀρχή...») χαρακτηρίζει καὶ ὁλόκληρη τὴν ἀνόργανη φύση, ἄρα καὶ τὸ χρόνο της, κι ἂς εἶναι αὐτὸς ἀπὸ ἄλλη ἄποψη συναρτημένος μὲ τὸ χῶρο, μὴ «αὐτοτελής». Ἀλλὰ κι ἂν ἐπιμένει κανεὶς ὅτι τὸ τελευταῖο δημιουργεῖ νέα κατάσταση, πάντως ἂς τοποθετηθοῦμε γιὰ μιὰ στιγμὴ στὴν προαϊνσταϊνικὴ ἐποχὴ τοῦ Μπερξὸν καὶ ἂς υἱοθετήσουμε τὴ διδασκαλία του γιὰ τὸ χρόνο τῆς ζωῆς γενικά (ἀπ' αὐτὴν ἀντλήθηκε ἡ πιὸ πρὶν [στὸ I] ἀντίρρησή μας). Ἂν λοιπὸν τότε μᾶς πεῖ κάποιος ὅτι τὸ γίγνεσθαι τῆς ἀνόργανης φύσης εἶναι ἀκατάπαυτη ἀλλαγή, θὰ τὸ ἀποκρούσομε; Προφανῶς ὄχι· ἀλλὰ θὰ τὸ δεχθοῦμε, καὶ παράλληλα βέβαια θὰ ἔχουμε τὴν ἀντίληψη ὅτι ὁ χρόνος τῆς ἀνόργανης φύσης εἶναι αὐτοτελής. Ἂν τότε ὁ συνομιλητής μας, δίδοντας στὸ σχετικὸ κανελλοπουλικὸ χωρίο τὴν ἴδια ἑρμηνεία ποὺ τοῦ δώσαμε πιὸ πρίν, μᾶς πεῖ ὅτι ἀκατάπαυτη ἀλλαγὴ σημαίνει «ἐναλλαγὴ ἀρχῆς καὶ τέλους καὶ σύμπτωση τῆς ἀρχῆς μὲ τὸ τέλος καὶ τοῦ τέλους μὲ τὴν ἀρχή...» κι ἐμεῖς συμφωνήσουμε, θὰ δεχθοῦμε μαζί του ὅτι σὲ τοῦτο ἔγκειται «ἡ οὐσία τοῦ χρόνου» τῆς ἀνόργανης φύσης; Ναί, κατὰ λογικὴ ἀνάγκη. Κι ἂν τότε μαζὶ μὲ τὸ συγγραφέα μᾶς πεῖ ὅτι σὲ τοῦτο ἔγκειται καὶ «ἡ οὐσία τοῦ χρόνου» τῆς ἐσωτερικότητάς μας, θὰ τὸ δεχθοῦμε; Ὄχι, ἐπειδὴ θὰ πρέπει νὰ συμπεράνουμε ὅτι οἱ δύο χρόνοι (τῆς ἀνόργανης φύσης καὶ τῆς ἐσωτερικότητάς μας — ἀλλὰ καὶ γενικότερα τῆς ζωῆς) εἶναι οὐσιακὰ ἴδιοι, καὶ αὐτὸ γιὰ μᾶς μαθητὲς τοῦ Μπερξὸν εἶναι καταφανῶς ἐσφαλμένο. Θὰ ἀντιμετωπίσουμε ἑπομένως κριτικὰ τώρα τὶς ἀπόψεις τοῦ συνομιλητῆ μας καὶ θὰ τοῦ παρατηρήσουμε αὐτὸ ποὺ παρατηρήθηκε ἐδῶ πιὸ πρίν: ὅτι δὲν ἔγκειται μόνο σὲ τοῦτο ἡ οὐσία τοῦ χρόνου τῆς ζωῆς ἀλλὰ καὶ στὸ ἀνεπίστροφο, στὴ συγκρότηση ἡλικίας συνεχῶς αὐξανόμενης, συνεχῶς ἐπηρεάζουσας ὡς παρελθὸν τὸ ἑκάστοτε γινόμενο, τὸ ἑκάστοτε παρόν, καὶ συνεχῶς ἐπηρεαζόμενης ἀπὸ τοῦτο· καὶ θὰ προσθέσουμε ὅτι τὸ νέο αὐτὸ γνώρισμα μόνο ἐπιφανειακὰ ὑπάγεται στὴν ἔννοια τῆς ἀκατάπαυτης ἀλλαγῆς, τῆς ἀκατάπαυτης ἐναλλαγῆς ἀρχῆς καὶ τέλους, ἐνῶ στὸ βάθος πρόκειται ὄχι γιὰ τέλος ἀλλὰ γιὰ διατήρηση μ' ἕναν τρόπο.

Τὸ πόρισμα ὅλων αὐτῶν εἶναι ὅτι ἡ κανελλοπουλικὴ σύλληψη τοῦ

χρόνου τῆς ψυχοπνευματικῆς μας ἐσωτερικότητας εἶναι ἀνεπαρκής, τῆς ἔχει διαφύγει ἡ εἰδοποιὸς διαφορά. Διατηρῶ ὡστόσο τὴν ἐπιφύλαξη μήπως τὴν ἔχω παρανοήσει, μήπως δὲν σημαίνει μόνο τὴν ἀκατάπαυτη ἀλλαγὴ ἀλλὰ καὶ κάτι ἐσωτερικότερο. Πάντως κι ἂν ἐννοεῖ κάτι τέτοιο, μποροῦσε νὰ ἦταν σαφέστερη.

4

Ι. Ἐπανατοποθετοῦμαι σ' αὐτὴ τὴ σύλληψη. Γιὰ νὰ διευκολυνθῶ στὶς πιὸ πέρα σκέψεις μου, προβαίνω σὲ μιὰ χοντρικὴ ἀσφαλῶς γραφικὴ παράσταση αὐτῆς τῆς ἀκατάπαυτης διαδικασίας ἀλλαγῆς, τῆς ἀδιάλειπτης διαδοχῆς «ταυτόχρονων ἀρχῆς καὶ τέλους» ποὺ εἶναι κατὰ τὸ συγγραφέα ὁ ψυχοπνευματικός, ἀλλὰ καὶ οἱοσδήποτε ἄλλος αὐτοτελὴς χρόνος: Ἂν ἀπὸ ἕνα σημεῖο μετακινούμενο πάνω σὲ εὐθεία γραμμὴ σχηματίσουμε μὲ μιὰ δεδομένη ἀκτίνα ἀλλεπάλληλες ἡμιπεριφέρειες, τὰ διαδοχικὰ σημεῖα ὅπου αὐτὲς τέμνονται ἀνὰ δύο ἀνήκουν τὸ καθένα καὶ στὴν προηγούμενη, ἡ ὁποία τελειώνει, καὶ στὴν ἑπόμενη, ἡ ὁποία ἀρχίζει, ἀποτελοῦν ἑπομένως μ' ἕναν τρόπο μιὰν ἀδιάλειπτη σειρὰ «ταυτόχρονων ἀρχῆς καὶ τέλους».

Ἀπὸ τὴ σύλληψη λοιπὸν αὐτὴ ἀνέρχεται ὁ συγγραφέας στὴν ἑξῆς, ἐξαιρετικὰ ρηξικέλευθη ἀλλὰ καὶ ὄχι λιγότερο παρακινδυνευμένη, ἐνορατικὴ ὑποψία: «Ἡ σχέση τοῦ χρόνου μ' ἕνα αἴσθημα ἢ μὲ μιὰ σκέψη πρέπει νὰ συλληφθεῖ μὲ τέτοιο τρόπο ποὺ νά 'ναι ἡ ἴδια —δηλαδὴ ἡ σχέση αὐτή — χρόνος, ἀλλαγή, ἀκραῖο ὅριο ἀλλαγῆς, ἀρχὴ καὶ τέλος. Ὅταν συλλάβουμε τὸ χρόνο μ' αὐτὸ τὸν τρόπο, τότε ὁ χρόνος προβάλλει πέρα γιὰ πέρα ἄσχετος ἀπὸ τὸ χῶρο. Καὶ στὴν περίπτωση αὐτὴ παίρνει ἴσως καὶ ἡ στιγμὴ κάποιο νόημα. Ὡς φυσικὸ δεδομένο ἡ στιγμὴ εἶναι ἀνύπαρκτη. Εἶναι ἀνύπαρκτη γιατὶ δὲν ἔχει διάρκεια. Ὅ,τι ὅμως εἶναι ταυτόχρονα ἀρχὴ καὶ τέλος, ἀκραῖο ὅριο ἀλλαγῆς, δὲν ἔχει διάρκεια. Μήπως πρέπει νὰ καταλήξουμε στὸ συμπέρασμα ὅτι ὁ χρόνος δὲν ἔχει διάρκεια;... Ναί, ὑποψιάζομαι ὅτι ὁ χρόνος δὲν ἔχει διάρκεια. Ἂν συστατικὰ στοιχεῖα τοῦ χρόνου —ὁρόσημά του— εἶναι τὰ ἀκραῖα ὅρια τῆς ἀλλαγῆς ποὺ ὀνομάζουμε ἀρχὴ καὶ τέλος, τότε ἀνύπαρκτη εἶναι ἡ διάρκεια καὶ ὄχι ἡ στιγμή. Καὶ ἂν ὁ χρόνος δὲν ἔχει διάρκεια, τότε πρέπει γιὰ ἕνα λόγο παραπάνω νὰ ποῦμε ὅτι ὁ χρόνος εἶναι ἀνεξάρτητος ἀπὸ τὸ χῶρο» (Στ΄ 6,167-168).

ΙΙ. Εἶναι πράγματι ρηξικέλευθη αὐτὴ ἡ ὑποψία, ἐπειδὴ κατὰ τὴν καθιερωμένη ἀντίληψη ὁ ψυχοπνευματικὸς πάντως χρόνος δὲν εἶναι διαδοχὴ στιγμιαίων ἀλλὰ διάρκεια, διάρκεια περιεχομένων ποὺ ἀλληλοεισχωροῦν. Ὁ συγγραφέας λοιπὸν συλλαμβάνοντάς τον ὡς διαδοχὴ «ἀκραίων ὁρίων ἀλλαγῆς», διαδοχὴ «ταυτόχρονων ἀρχῆς καὶ τέλους», διαδοχὴ ἑπομένως —

κατ' ἀνάγκην αὐτὸ ὑπονοεῖται— ἀντινομικὰ δισυπόστατων, θὰ ἔλεγα διπρόσωπων ὅπως ὁ Ἰανός, στιγμῶν, καὶ ἀναγνωρίζοντας ὅτι κάθε τέτοιο «ὅριο», κάθε τέτοιο ποὺ εἶναι «ταυτόχρονα ἀρχὴ καὶ τέλος», κάθε τέτοιο λοιπὸν στιγμιαῖο, «δὲν ἔχει διάρκεια», καταλήγει στὸ συμπέρασμα ὅτι αὐτὸς «ὁ χρόνος δὲν ἔχει διάρκεια». Τὸ συμπέρασμα ὅμως τοῦτο εἶναι ἐκτεθειμένο σὲ μιὰ κριτικὴ σὰν τοῦ Μπερξὸν κατὰ τοῦ συμπεράσματος τοῦ Ζήνωνα ὅτι τὸ ἱπτάμενο βέλος στὴν πραγματικότητα δὲν κινεῖται: Ὁ Ζήνων, παρατηρεῖ ὀρθὰ ὁ Γάλλος φιλόσοφος, μετέγραψε ἐκεῖνο ποὺ στὴν πραγματικότητα εἶναι ἀδιαίρετη κίνηση σὲ διαδοχὴ ἀκίνητων σημείων· ἡ μεταγραφὴ ὑπῆρξε λοιπὸν στρεβλωτικὴ τῆς πραγματικότητας· ἀπὸ τοῦτο καὶ τὸ στρεβλὸ συμπέρασμα τοῦ μεταγραφέα. Μήπως λοιπὸν καὶ τὸ πιὸ πάνω συμπέρασμα γιὰ τὸ χρόνο πάσχει λογικά, καὶ πάσχει ἐπειδή, ὅσο ὀρθὴ καὶ νὰ εἶναι ἡ ἐπισήμανση: «ταυτόχρονα ἀρχὴ καὶ τέλος», πάντως ἔχει προέλθει —καὶ εἶναι τοῦτο ποὺ ἔχει παραγνωρισθεῖ— ἀπὸ διανοητικὴ κάθετη τομὴ πάνω σ' ἐκεῖνο ποὺ εἶναι συνεχής, ἀδιαχώριστα ἀλληλεισχώρητη προχώρηση-ἀποχώρηση, ἢ μᾶλλον: προχωρητικὴ ἀποχώρηση (ἢ ἀποχωρητικὴ προχώρηση) περιεχομένων;

5

Εἶναι ἀλήθεια ὅτι ὁ συγγραφέας εὐθὺς μετὰ τὸ πιὸ πάνω ἀπόσπασμα ἐκθέτει τὴν ἀντίληψη τοῦ Γιάσπερς γιὰ τὸν «ὑπαρξιακὸ χρόνο» (existentielle Zeit), τονίζοντας ὅτι στὴν ἀντίληψη αὐτὴ «ἀνταποκρίνεται λίγο ἢ πολὺ» (ὅλα Στ΄ 6,168) ἡ πιὸ πάνω δική του. Διαφαίνεται ἤδη ποῦ θέλει νὰ φτάσει ὁ συγγραφέας μὲ τὸ «ὁ χρόνος δὲν ἔχει διάρκεια»: στὴν αἰωνιότητα, ὅπου φτάνει μὲ τὴ δική του ἀνάλυση τοῦ ὑπαρξιακοῦ χρόνου ὁ Γιάσπερς. Ἡ διαφορὰ ὅμως εἶναι ριζική: Ὁ Γιάσπερς ἀνυψώνεται ὁμαλά, ἀποκαλύπτοντας κρυμμένες βιωματικὲς πτυχὲς μέσα μας, στὴν —ὑπαρξιακὴ βέβαια— αἰωνιότητα· ἀντίθετα ὁ συγγραφέας δὲν πατεῖ παρὰ σ' ἕνα συλλογισμό. Γι' αὐτό, τὴν ἀνύψωση πρὸς τὴν αἰωνιότητα δὲν τὴν ἐπιχειρεῖ σ' αὐτὴ τὴ συνάρτηση τοῦ κεφαλαίου, ἀλλὰ σὰν νὰ ὑπονοεῖ στὸν ἀναγνώστη ὅτι «ἐδῶ ποὺ φτάσαμε (στὴν ἀντίληψη δηλαδὴ ὅτι ὁ χρόνος δὲν ἔχει διάρκεια) ἔχει περίπου φτάσει καὶ ὁ Γιάσπερς, ὁ ὁποῖος ἰδοὺ κατόπιν πῶς ἀνέρχεται στὴν αἰωνιότητα — τὴν ὑπαρξιακὴ ἀσφαλῶς· δικαιούμαστε λοιπὸν κι ἐμεῖς ν' ἀτενίσουμε πρὸς τὰ ἐκεῖ — πρὸς τὴ μεταφυσικὴ ἐμεῖς αἰωνιότητα». Ἔτσι, περιορίζεται νὰ δώσει ἑρμηνευτικὰ τὴν ἀντίληψη τοῦ Γιάσπερς. Ὅμως ὅσο κι ἂν τὴ δίνει ἐπηρεασμένος ἀπὸ τὴ δική του, δὲν κατορθώνει ν' ἀποφύγει κάποιες ἔννοιες καὶ τὶς συναφεῖς τους προτάσεις, οἱ ὁποῖες δὲν βρίσκουν —μερικὲς δὲν μποροῦν νὰ βροῦν— θέση σὲ ὅσα ἔχει ἄς τώρα ἀναπτύξει. Τέτοιες εἶναι ἡ ἔννοια τῆς «στιγμῆς» τοῦ Γιάσπερς, ἐκείνη τοῦ «αἰώνιου παρόντος», ἡ σχέση «χρονικοῦ», «ἄχρονου», «αἰώνιου» κ.ἄ.

Γενικά, τὸ πρόβλημα γιὰ τὸ συγγραφέα εἶναι τώρα, πῶς θ' ἀνέλθει ἀπὸ τὸ χρόνο, ὅπως τὸν ἔχει συλλάβει, στὴν αἰωνιότητα. Στὴν ἀρχή, λὲς γιὰ νὰ προετοιμάσει ψυχολογικά, κινεῖται δοκιμιακά: Ἐκθέτει τὴν πλατωνικὴ ἀντίληψη (στὸν *Τίμαιο*) γιὰ τὸ χρόνο καὶ τὴν αἰωνιότητα, προβληματίζεται γύρω της (: «Ἴσως... νά 'ναι ὁ ἀριθμὸς ὁ συνδετικὸς κρίκος ἀνάμεσα στὴν αἰωνιότητα καὶ τὸ χρόνο, ἀνάμεσα στὸ μεγάλο πρότυπο καὶ τὸ ἀντίγραφο». «Συλλαμβάνοντας τὸ χρόνο ὡς εἰκόνα τῆς αἰωνιότητας, τὸν συλλαμβάνουμε —ἂν καὶ διέπει τὴ φύση— πέρ' ἀπὸ τὴ φύση. Ἀφοῦ πάει νὰ μοιάσει στὴν αἰωνιότητα, στὴν οὐσία τοῦ κόσμου, ξεφεύγει ἀπὸ τὸ φυσικὸ κόσμο, εἶναι μιὰ μεταφυσικὴ τάση μὲς στὴν ἴδια τὴ φύση» — ὅλα Στ΄ 9,178· κ.ἀ.), καὶ ἀκόμη ἀγγίζει τὸν Πλωτῖνο. Γυρίζοντας κατόπιν στὴ δική του νοηματικὴ συνάρτηση, αὐτοπεριορίζεται στὸν ψυχοπνευματικὸ χρόνο, τονίζει τὴν αὐτοτέλειά του ἀπέναντι στὸ χῶρο, ἐπομένως καὶ τὴν ἑτερογένειά του ἀπὸ τὸ χρόνο τοῦ φυσικοῦ κόσμου, τὸν ξεχωρίζει ἀκόμα καὶ ἀπὸ τὸ «χρόνο τῆς φυσικῆς ζωῆς τοῦ ἴδιου τοῦ ἀνθρώπου ποὺ μέσα του ζεῖ τὸ πνεῦμα ἢ ἡ ψυχή, ἡ σκέψη ἢ τὸ αἴσθημα» (δηλαδὴ ἀπὸ τὸν βιολογικὸ χρόνο), καὶ καταλήγει: «Τὸ ἀνθρώπινο πνεῦμα εἶναι χρόνος, ἀλλὰ δὲν εἶναι μόνο χρόνος. Εἶναι καὶ κάτι ἄλλο» (ὅλα Στ΄ 10,181).

6

Αὐτὸ τὸ ἄλλο εἶναι ἡ αἰωνιότητα: «Ὅσο εἶναι ὁ χρόνος ἕνα καθεστὼς τοῦ πνεύματος ἢ τῆς ψυχῆς μας, ἄλλο τόσο καὶ ἡ αἰωνιότητα». Ὅμως γιὰ ν' ἀναδείξει ὁ συγγραφέας αὐτὴ τὴ σκέψη σὲ φιλοσοφικὴν ὑποψία, ἀφορμᾶται καὶ πάλι δοκιμιακά, ἀπὸ τὸν Νοβάλις, καταλήγει σχεδὸν δοκιμιακά, μὲ τὸν Μπλέικ, καὶ μόνο ἐνδιάμεσα παρουσιάζει μιὰ διττὴ ἔνδειξη μὲ ἀξία φιλοσοφική: Ἑρμηνεύει πρῶτα τὴν ἀγωνία ὡς «ἕνα σημεῖο ..., ἕνα μήνυμα ποὺ ἔρχεται ἀπὸ τὰ βάθη τοῦ ἑαυτοῦ μας». Τί εἴδους σημεῖο; Ἀγωνιοῦμε γιὰ τὴ συνεχὴ ἀλλοίωση τῆς ἐσωτερικότητάς μας — «γιὰ τὴν πορεία, τὴν ἀέναη ἀλλαγὴ τῆς ἴδιας μας τῆς ἀγάπης, τῆς ἴδιας μας τῆς καλοσύνης, τῆς ἴδιας τῆς στροφῆς τοῦ νοῦ μας πρὸς τὸν Θεό» — «νιώθοντας τὸν ἴλιγγο ποὺ προκαλεῖ τὸ χεῖλος τῆς ἀβύσσου, τὸ ἀκραῖο ὅριο», δεδομένου ὅτι τέτοιος εἶναι ὁ χρόνος μας, «διαδικασία ἀλλαγῆς, [ὅπου] τὸ καθετὶ εἶναι ἀκραῖο ὅριο, εἶν' ἕνα χεῖλος ἀβύσσου» (ὅλα Στ΄ 11,182)· ἡ ἀγωνία μας λοιπὸν — τοῦτο, ἂν δὲν κάνω λάθος, ὑπονοεῖται— εἶναι ἕνα σημεῖο ὅτι ὑπάρχει καὶ κάτι μέσα μας ποὺ ἀντιμάχεται τὴ χρονική μας ἀλλοίωση, ἕνας ἄλλος πόλος, ἡ αἰωνιότητα: «Ἂς πάρουμε τώρα, συνεχίζει ὁ συγγραφέας συμπληρώνοντας ἔτσι μὲ δεύτερη ἔνδειξη τὴν πρώτη, εἰδικὰ τὴν καλοσύνη, ποὺ εἶν' ἕνα αἴσθημα γεμάτο σκέψη καὶ μιὰ σκέψη γεμάτη αἴσθημα. Ὑπάρχει τάχα ἡ καλοσύνη μέσα στὸ πνεῦμα μας (ἢ στὴν ψυχή μας) μόνο καὶ μόνο ὡς συνάρ-

τηση τοῦ χρόνου, δηλαδὴ σὰν κάτι ποὺ ἀδιάκοπα ἀλλάζει, αὐξομειώνεται, γεννιέται καὶ σβήνει, ἀρχίζει καὶ τελειώνει;... Ἂν ἔλεγα ὅτι ὑπάρχει μόνο ἔτσι..., θά 'πρεπε νὰ καταλήξω στὸ συμπέρασμα ὅτι δὲν ὑπάρχει διόλου. Γιὰ νὰ μπορῶ νὰ σκεφθῶ μὲ καλοσύνη, πρέπει... νὰ ὑπάρχει μέσα μου ἡ οὐσία τῆς καλοσύνης, τὸ αἰώνιο πρότυπο» (Στ΄ 11,183).

Φοβοῦμαι ὅτι δὲν ἔχει ἱκανοποιητικὴ κάπως ἀνθεκτικότητα φιλοσοφικὴ ἡ διττὴ αὐτὴ στήριξη ποὺ προβάλλει ὁ συγγραφέας ὑπὲρ τῆς φιλοσοφικῆς του ὑποψίας γιὰ τὴν αἰωνιότητα καὶ τήν, ἂς πῶ ἔτσι, ἐνοίκησή της μὲς στὴν ἀνθρώπινη ἐσωτερικότητα. Τὸ πρῶτο ἐπιχείρημα —ξεκινημένο ἀπὸ τὸν Κίρκεγκωρ εἴτε τὸν Χάιντεγγερ— μᾶς βρίσκει ἀπροετοίμαστους γιὰ τὴν ἀπόδοση ὀντολογικῆς ἀποκαλυπτικότητας σὲ μιὰ θυμικὴ κατάσταση, δὲν εἶναι μέσα στὸ κλίμα τοῦ βιβλίου μιὰ τέτοια συμπερασματική· ὕστερα εἴμαστε πιὰ χορτάτοι ἀπὸ τέτοιες ἑρμηνεῖες καὶ ὁ νοῦς μας ἔχει ἀρχίσει νὰ βλέπει ὅτι «χάσμα μέγα ἐστήρικται» ἀνάμεσα στὴν κατὰ περίπτωση ἑρμηνευόμενη θυμικὴ κατάσταση καὶ τὴν ὁποια — ἐπειδὴ εἶναι πολλὲς δυνατές — ὀντολογική της ἑρμηνεία. Περνῶ στὸ δεύτερο ἐπιχείρημα: Ἀπὸ τότε πού, μὲ τὸν Σωκράτη καὶ τὸν Πλάτωνα, ἐπισημάνθηκε ἕνα ἄχρονο περιεχόμενο ἰδεατό, στὸ ὁποῖο μ' ἕναν τρόπο μετέχει ἡ βιωματικότητά μας, ἔχουν δοθεῖ τόσες ἑρμηνεῖες, ὥστε δυσκολεύομαι νὰ δεχθῶ τὴν τόσο σύντομη καὶ φιλοσοφικὰ ἀπροπαράσκευη καὶ ἀόριστη ἑρμηνεία τοῦ συγγραφέα. Ἴσως ὅμως ὁ συγγραφέας ξεπερνᾶ τὴν ἀδυναμία αὐτὴ στὸ Θ΄ κεφάλαιο (εἰδικότερα στὴν παρ. 8, σσ. 308-309, καὶ στὶς παρ. 9-10, σ. 316). Διαβάζουμε ἐκεῖ ὅτι ἡ καλοσύνη —ὅπως καὶ ἡ ἀγάπη, ἡ φιλία, ἡ ταπεινοφροσύνη κ.ἄ.τ. — στὴν οὐσία της «εἶναι μιὰ μερικότερη ἀναγωγὴ τῆς ψυχῆς καὶ τοῦ πνεύματος τοῦ ἀνθρώπου ... πρὸς τὸν Θεό», εἶναι μιὰ ἀπὸ τὶς «αἰώνιες δυνατότητες... ποὺ τὶς ἔχει ἐκχωρήσει ὁ Θεός» (ὅλα σσ. 307-308), ἀποτελεῖ λοιπὸν ἕνα «ὑπερβατικὸ δεδομένο» (σ. 316) καὶ ὡς τέτοια συγκροτεῖ τὸ «αἰώνιο πρότυπο» (σ. 308, πρβλ. σ. 316) τῆς ἐντὸς μας καλοσύνης. Ὥστε ἂς ἐπιφυλαχθοῦμε, μέχρις ὅτου μελετήσουμε τὶς συναφεῖς ἀναπτύξεις τοῦ Θ΄ κεφαλαίου (στὸ Z 2 II).

Ὁπωσδήποτε, ἀπὸ τὴ διττὴ αὐτὴ στήριξη, ἰδίως ἀπὸ τὸ δεύτερο σκέλος, ἀνάγεται ὁ συγγραφέας, ἀκουμπώντας γιὰ λίγο καὶ στὸν Μπλέικ, σὲ γενικότερη θεώρηση: «Τὸ πνεῦμα μου λοιπὸν εἶναι συνυφασμένο μὲ τὸ χρόνο καὶ τὴν αἰωνιότητα, ζεῖ τὴ σκέψη του μὲς στὸ χρόνο ἀλλὰ τὴν ἀντλεῖ ἀπὸ τὴν αἰωνιότητα. Δὲ μπορεῖ νὰ γεννιέται ἡ σκέψη μονάχα ὅταν τὴν κάνουμε μέσα στὸ πνεῦμα μας συνειδητή... Τὸ ἀνθρώπινο πνεῦμα εἶναι συνυφασμένο μὲ τὸ χρόνο, ἕνα χρόνο αὐτόνομο (δηλαδὴ ἀνεξάρτητο ἀπὸ τὸ χῶρο), ἀλλὰ ἐγγίζει στὸ βάθος του καὶ τὴν αἰωνιότητα. Τὸ ἀνθρώπινο πνεῦμα ἐγγίζει τὸ ἄπειρο ἢ τὴν αἰωνιότητα σὲ βάθη τέτοια ποὺ ἐμεῖς οἱ ἴδιοι —οἱ φορεῖς τοῦ πνεύματος αὐτοῦ— μπορεῖ νὰ μὴν τὰ φθάνουμε. Κανένας ἄνθρωπος δὲ φθά-

νει ὡς τὸν ἑαυτό του. Ὡστόσο ὁ ἑαυτός του ἐγγίζει τὴν αἰωνιότητα» (Στ΄ 11,183-184).

7

Ι. Θὰ κλείσω μὲ δύο κριτικὲς παρατηρήσεις καὶ μιὰν ἑρμηνευτική. Αὐτοὶ οἱ ὑψηλοὶ στοχασμοὶ θὰ μποροῦσαν νὰ περιβληθοῦν τὸ κύρος τῆς φιλοσοφικῆς ὑποψίας, ἂν ὁ συγγραφέας εἶχε ἀντιμετωπίσει τὸ θέμα «αἰωνιότητα» ὅσο καὶ τὸ χρόνο ἢ ἄλλα προηγούμενα θέματα· ἂν εἶχε μελετήσει φιλοσοφικὰ αὐτὸ τὸ παράδοξο δεδομένο τῆς ἰδεατῆς ἐνύπαρξης μὲς στὴ βιωματική μας ροὴ ἄχρονων νοηματικῶν περιεχομένων —τῶν νοημάτων μας— καὶ ἂν παράλληλα εἶχε προσεγγίσει συνειδητοποιητικὰ τὸ βίωμα τῆς αἰωνιότητας. Ὁ συγγραφέας δείχνει σὰν νὰ βιάστηκε. Ἡ ἁπλὴ δοκιμιακότητα εἶναι γοητευτικὴ ὁδὸς ἀλλὰ καὶ εὔκολη.

Ἐξ ἄλλου ὁ συγγραφέας μιλάει γιὰ τὴν αἰωνιότητα χωρὶς νὰ προσπαθήσει νὰ μᾶς τὴν κάνει νοηματικὰ καὶ βιωματικὰ προσιτή, νὰ μᾶς δώσει νὰ νιώσουμε κάτι ἀπὸ ἐκεῖνο ποὺ βιώνει καὶ νοεῖ. Προσωπικά, ἕως τὸ Στ΄ 8,174, εἶχα σχηματίσει τὴν ἐντύπωση ὅτι τὴν ταυτίζει με τὸ ἄχρονο — ἀφοῦ ἡ μόνη νοηματικὴ διαύγασή της ἀπὸ τὸ συγγραφέα βρίσκεται στὸ Στ΄ 4,157, ἢ μᾶλλον δὲν βρίσκεται ἀλλὰ μπορεῖ ν᾽ ἀντληθεῖ συμπερασματικὰ ἀπὸ ἐκεῖ, καὶ συγκεκριμένα ἀπὸ τὴν ἑξῆς φράση (ἀπὸ τὴν ὁποία ὅμως τὸ ἐνδιάμεσο ἐπίθετο «αἰώνιο» πρέπει ν᾽ ἀφαιρεθεῖ γιὰ ν᾽ ἀποφευχθεῖ ἡ ταυτολογία): «Ἂν ὅμως ὁ ἴδιος ὁ χρόνος ἦταν ἡ αἰωνιότητα, τότε θά ᾽ταν συνυφασμένος ὁ χρόνος ὄχι μὲ τὸ γίγνεσθαι ἀλλὰ μὲ τὸ ἀναλλοίωτο αἰώνιο εἶναι»· μὲ τὴν ταύτιση μάλιστα διαφωνοῦσα, ἐπειδὴ ἐπιτέλους ἀναλλοίωτα καὶ μὲ τοῦτο ἄχρονα εἶναι, ὅπως εἶπα πρὶν ἀπὸ λίγο, ὅλα μας τὰ νοήματα, καὶ ὅταν τὰ βιώνουμε (ἀκριβέστερα ὅταν βιώνουμε νοώντας τα) δὲν βιώνουμε βέβαια τὴν αἰωνιότητα· ἂς ἀντιπαραβάλει κανεὶς τὶς ἀναλύσεις τοῦ Πλωτίνου (*Ἐνν.* III 7), ἀπ᾽ ὅπου παραθέτω τὰ ἑξῆς δύο σύντομα ἀποσπάσματα: «Οὕτω δὴ καὶ συνθεὶς πάλιν αὖ εἰς ἓν ὁμοῦ, εἶναι ζωὴν μόνην ἐν τούτοις, τὴν ἑτερότητα συστείλας καὶ τῆς ἐνεργείας τὸ ἄπαυστον καὶ τὸ ταυτὸν καὶ οὐδέποτε ἄλλο, καὶ οὐκ ἐξ ἄλλου νόησιν ἢ ζωήν, ἀλλὰ τὸ ὡσαύτως καὶ ἀεὶ ἀδιαστάτως, ταῦτα πάντα ἰδών, αἰῶνα εἶδεν, ἰδὼν ζωὴν μένουσαν ἐν τῷ αὐτῷ ἀεί, παρὸν τὸ πᾶν ἔχουσαν. (...) Γίνεται τοίνυν ἡ περὶ τὸ ὂν ἐν τῷ εἶναι ζωὴ ὁμοῦ πᾶσα καὶ πλήρης καὶ ἀδιάστατος πανταχῇ τοῦτο, ὃ δὴ ζητοῦμεν, αἰών» (III 7, 3).

Ὡστόσο στὴ σ. 174, διαβάζοντας νὰ μεταφέρεται ἀπὸ τὸ συγγραφέα καὶ στὴν αἰωνιότητα ὁ περίφημος χαρακτηρισμὸς τοῦ Πρόκλου γιὰ τὸ ἀρχέγονο Ἐπέκεινα: «τὸ πάσης σιγῆς ἀρρητότερον» (*Εἰς τὴν Πλάτωνος Θεολογίαν* Β΄, ια΄, 110 ἄνω), ἄρχισα νὰ ἐλπίζω —καίτοι βρῆκα ὑπερβολικὴ τὴ

μεταφορά— πάντως σὲ μιὰ μυστικότερη βίωση· καὶ ἡ ἐλπίδα μου αὐτὴ ἐνισχύθηκε ἀπὸ τὴν ἑξῆς φράση τοῦ Στ΄ 9,177: «Τὴν αἰωνιότητα μποροῦμε νὰ τὴ σκεφθοῦμε ἢ νὰ τὴ ζήσουμε ἄδηλα μὲς στὴν ψυχή μας ὡς πρότυπο τοῦ χρόνου». Ὡστόσο τίποτε ἐσωτερικότερο, καμιὰ ἐσωτερικότερη ἔκφραση δὲν ἀκολούθησε. Ἡ ἀντίληψή μου λοιπὸν εἶναι ὅτι, ὅταν ἕνας συγγραφέας κάνει λόγο γιὰ τὴν αἰωνιότητα, κάτι ἐννοεῖ καὶ κάτι νιώθει, κάποιο νοηματικὸ καὶ βιωματικὸ περιεχόμενο ζεῖ σ᾽ αὐτὴ τὴ λέξη· ἂν λοιπὸν δὲν προσπαθεῖ νὰ μᾶς μεταγγίσει αὐτὸ ποὺ ζεῖ καὶ στὸ ὁποῖο ἀναφέρεται μέσα στὸ κείμενό του, τότε ἢ δὲν μᾶς δίνει κανένα περιεχόμενο ἢ μᾶς ἀφήνει νὰ βάλουμε ἐμεῖς τὸ περιεχόμενο ποὺ ἔχουμε μέσα μας προσχηματισμένο. Ὁπότε εἶναι δυνατὸ νὰ ἐννοεῖ καὶ βιώνει αὐτὸς ἄλλα καὶ ἄλλα ἐμεῖς. Ὅμως κι ἂν αὐτὸ δὲν συμβεῖ, πάλι μένουμε μὲ τὸ αἴτημα νὰ μᾶς φωτίσει καὶ πλουτίσει μὲ τὴ σοφία του ὁ συγγραφέας ἀνικανοποίητο, καὶ μάλιστα σ᾽ ἕναν τομέα ὅπου κατ᾽ ἐξοχὴν χρειαζόμαστε τὸ φῶς καὶ τὸ πλοῦτος του. Ἂς μὴν ξεχνοῦμε ὅτι οἱ μεγάλοι μυστικοί, καὶ μάλιστα οἱ συγγραφεῖς, ἀγωνίζονταν νὰ μεταγγίσουν αὐτὸ ποὺ ἦταν ἀποκεκαλυμμένο καὶ τὸ ζοῦσαν μέσα τους.

Μόνο λίγες σελίδες πρὶν ἀπὸ τὸ τέλος τοῦ βιβλίου, στὸ Θ΄ 8,321-322, παρουσιάζεται ἕνα ἄμεσο ἄγγιγμα, ὄχι καὶ πάλι τῆς αἰωνιότητας, ἀλλὰ τοῦ μεταιχμίου θὰ ἔλεγα πέρ᾽ ἀπὸ τὸ ὁποῖο ἐκτείνεται τὸ μυστικὸ φέγγος τοῦ αἰωνίου. Τὸ παραθέτω περικεκομμένο (θὰ ἐπανέλθω στὸ Z 2 III) γιὰ νὰ συνειδητοποιήσουμε ποῦ ἐπιδιώκει ὁ συγγραφέας νὰ φτάσει μελετώντας τὸ χρόνο: «Ἂν μποροῦσε ὁ ἄνθρωπος νὰ δοθεῖ στὸν Θεὸ ἢ στὸ φίλο του... μὲ τέτοιο τρόπο ποὺ ἡ αὐταπάρνηση καὶ ἡ θυσία νά ᾽ναι ἀπόλυτη καὶ πρὶν σημειωθεῖ μὲ τὸ θάνατο, μὲ τὴ σταύρωση, μὲ τὸ ὁλοκαύτωμα, τότε θὰ μποροῦσε νὰ ζήσει ταυτόχρονα —ἂς ποῦμε, ἐμπειρικά— στὸ χρόνο καὶ στὴν αἰωνιότητα. Αὐτὸ ὅμως δὲν τὸ κατορθώνει ὁ ἄνθρωπος. Τὴ στιγμὴ ποὺ τὸ κατορθώνει —καὶ τὸ κατορθώνει μόνο ὅταν, ἀφοῦ πεῖ ᾽τετέλεσται᾽, κλίνει τὴν κεφαλὴ καὶ πεθαίνει— δὲν ἀνήκει πιὰ στὴν ἐγκόσμια ζωὴ κι ἔχει ἀπαλλαγεῖ ἀπὸ τὰ φυσικὰ δεσμά. Ἡ στιγμὴ αὐτὴ εἶναι ἡ ἴδια ἡ αἰωνιότητα».

Ἐρωτῶ: τί ἀντίκρισμα ἔχει μέσα μας αὐτὴ ἡ φράση τοῦ συγγραφέα γιὰ τὴν ἐπιθανάτια τούτη «στιγμὴ [ποὺ] εἶναι ἡ ἴδια ἡ αἰωνιότητα», τί ἀντίκρισμα ἔχει μέσα στὸν ἴδιο τὸ συγγραφέα; Τυπικά, θέλω νὰ πῶ: μὲ τὸν ἀπόλυτο διαχωρισμὸ ποὺ θέτει, κανένα. Ὡστόσο, ὁ συγγραφέας δὲν ἔχει λάβει ὑπόψη τὴ διαίσθηση. Γιὰ μένα δηλαδή, ἡ αἰωνιότητα βιώνεται στὴν ἔκσταση — βιώνεται βέβαια ὄχι στὴ μέγιστη ἀλλὰ στὴ μεγαλύτερη δυνατὴ στὸν ἄνθρωπο γνησιότητα καὶ πληρότητα· ἀλλὰ βιώνεται ἀκόμη καὶ σὲ κάποιους ἀπόηχους, κάποιους ἀντικτύπους της μέσα στὴ διαίσθησή μας κατὰ κάποιες μεγάλες ἱερὲς στιγμές: στὴν κατάνυξη τῆς προσευχῆς, στὸν λατρευτικὸ θαυμασμό, στὴ λατρευτικὴ πληρότητα τοῦ ἔρωτα, στὴν ὁλοῦπρακτα καταφασκό-

μενη θυσία καὶ σὲ ἄλλα τέτοια, καὶ ἀκόμη κατὰ τὴν ἀφομοίωση ἀπὸ τὴν ἐσωτερικότητά μας αὐτοῦ ποὺ εἶναι πραγματωμένο σὲ μερικὰ μάλιστα, καίριας εὐστοχίας, ἔργα τέχνης. Συνειδητοποιοῦμε μὲ βάση αὐτὴ τὴν ἄμεση ἢ διαισθητικὴ βίωση ὅτι ἡ αἰωνιότητα δὲν εἶναι οὔτε χρόνος οὔτε ἄχρονο ἀλλὰ κάτι τρίτο — πηγὴ ἴσως τῶν δύο πρώτων. Μιὰ τέτοια λοιπὸν ἀκολουθία ἱερῶν στιγμῶν εἶναι ὅταν προσεγγίζουμε στὸ ὅριο τῆς ὁλοκλήρωσης, μὲ τὸ θάνατο, τῆς θυσίας μας:

«Μνήσθητι, Κύριε, εἶναι κοντά· μνήσθητι, Κύριε, ἐφάνη...

Σὲ τέτοιες καταστάσεις διαβρώνεται ἡ ἐμπειρική, ἡ χρονική μας συνειδητότητα, ἐνδεχομένως καὶ ἡ σωματικότητα, καὶ εἰσχωρεῖ, διαποτίζοντάς την καὶ κάπως μεταστοιχειώνοντάς την, κάτι ἀπὸ ἐκεῖνο τὸ τρίτο ποὺ δὲν εἶναι οὔτε χρόνος, οὔτε ἄχρονο, ἀπὸ τὴν αἰωνιότητα· (παραπέμπω στὸ ἀπόσπασμα 9 ἀπὸ τὸ Σχεδίασμα Β΄ τῶν *Ἐλεύθερων Πολιορκημένων*) (βλ. καὶ Z 2 II-III).

II. Ἡ ἑρμηνευτικὴ τέλος παρατήρηση συνδέεται μὲ τὴ διαστολὴ τῆς ἀπειροσύνης ἀπὸ τὴν αἰωνιότητα. Στὸ Ε΄ κεφάλαιο ἡ μεταφυσικὴ ἀπειροσύνη προσεγγίζεται ἀπὸ τὸ χωρικὰ πεπερασμένο τοῦ φυσικοῦ κόσμου καὶ κλίνει ἔτσι κανεὶς νὰ τὴν ἐννοήσει ὡς κάτι σὰν χωρικὴ ἀπειροσύνη, σὰν ἀπειροσύνη ποὺ δυνατοποιεῖ τὸ χῶρο. Ὡστόσο στὸ Στ΄ κεφάλαιο ἀντιμετωπίζεται τὸ θέμα τοῦ ἄπειρου χρόνου, ὁ ὁποῖος τίθεται ὡς «ταυτόσημος μὲ τὴν αἰωνιότητα» (Στ΄ 4,157). Τονίζει μάλιστα ὁ συγγραφέας: «Τὸ ἄπειρο εἶναι τὸ ἀπόλυτο. Καὶ ἡ αἰωνιότητα εἶναι τὸ ἀπόλυτο... Τὸ ἀπόλυτο δὲ μπορεῖ νά 'χει δυὸ φάσεις, τὴ φάση τοῦ ἀπείρου καὶ τὴ φάση τῆς αἰωνιότητας. Δὲ μπορεῖ δηλαδὴ νά 'χει δυὸ φάσεις στὴν ἴδια του τὴ φύση, στὴν ἴδια του τὴν οὐσία... Ἂν λοιπὸν τὸ ἄπειρο καὶ ἡ αἰωνιότητα σημαίνουν καὶ τὰ δυὸ τὸ ἀπόλυτο, δὲ μπορεῖ νὰ σημαίνουν τὸ ἀπόλυτο ὡς δυὸ ξεχωριστὰ πράγματα, ἀλλὰ ὡς ἕνα καὶ τὸ αὐτὸ πράγμα» (Στ΄ 4,156-157). Ἐντούτοις ὁ συγγραφέας προτιμᾶ διαφανῶς τὸν ὅρο αἰωνιότητα ἀπὸ τὸν ὅρο ἄπειρος χρόνος. Εἶναι φανερό: θέλει ν' ἀποφύγει τὸ δεύτερο σκέλος τοῦ δεύτερου ὅρου, ἐπειδὴ πράγματι δὲν ἔχει τὴ θέση του ἐδῶ. Γιὰ τὸν ἴδιο λόγο μιλάει ἁπλῶς γιὰ ἄπειρο καὶ ὄχι γιὰ ἄπειρο χώρου (ἢ ἄπειρο χῶρο), μολονότι ἐννοεῖ κάτι ποὺ ἀντιστοιχεῖ στὸν φυσικὸ χῶρο. Θὰ ἑρμήνευα λοιπὸν ὅτι γιὰ τὸ συγγραφέα τὸ ἀπόλυτο εἶναι ἕνα, καὶ κατὰ τὴν ὀπτικὴ γωνία τῆς θεώρησης νοεῖται ὡς ἄπειρο (δηλαδὴ ἄπειρο χωρικά) ἢ ὡς αἰώνιο (ἢ ἄπειρο χρονικά). Τὸ ἐρώτημα εἶναι ἂν μπορεῖ ν' ἀποδοθοῦν στὸ ἀπόλυτο κάτι σὰν δυὸ διαστάσεις, ἡ ἀντίστοιχη στὸ χῶρο ἀπειροσύνη καὶ ἡ αἰωνιότητα. Ἀπὸ τὰ *Μεταφυσικῆς Προλεγόμενα* ὠθεῖται κανεὶς στὸ συμπέρασμα ὅτι κατὰ κάποιο τρόπο μπορεῖ.

Ε. Τὸ παγκόσμιο πνεῦμα

1

Μετὰ ἀπὸ τὶς δύο «διαστάσεις» θὰ ἔλεγε ἴσως κανείς, τὶς δύο ἀκριβέστερα ἀπόψεις, ποὺ κατέκτησε ὡς τώρα, τοῦ παγκόσμιου πνεύματος, τὴν ἀπειροσύνη καὶ τὴν αἰωνιότητα, προχωρεῖ ὁ συγγραφέας (κεφάλαιο Ζ΄) σὲ θεματικὸ προβληματισμὸ πάνω στὸ ἴδιο τὸ παγκόσμιο πνεῦμα ἀλλὰ καὶ στὴ σχέση του μὲ τὸ ἀνθρώπινο. Μὲ τὴ διαφορὰ ὅτι, τώρα ποὺ προσπελάζει στὰ ὕψιστα, ἡ ἄλλωστε καὶ ἕως ἐδῶ ἀκροσφαλὴς κατὰ πολλά, μολονότι ἀκμαία φιλοσοφικότητά του κάμπτεται. Τὸ περιεχόμενο βέβαια τοῦ κεφαλαίου, ὅπως καὶ τῶν ὑπόλοιπων δύο, εἶναι πλουσιότατο —ἴσως πλουσιότερο ἀπὸ τῶν προηγούμενων δύο— καὶ σὲ βιωματικοὺς καὶ σὲ διανοητικοὺς στοχασμούς. Ὅμως κατὰ τὸ μεγαλύτερο μέρος του εἶναι φιλοσοφικὰ ἐπίπεδο, διαρρέει εἴτε σὲ ἀναιρετικὲς ἀναμετρήσεις μὲ ἀντιλήψεις ἄλλων φιλοσόφων —ὀξυνούστατες ἀσφαλῶς καὶ ἐπιχειρηματολογικὰ εὑρηματικότατες ἀλλὰ πολὺ λίγο ὑποβοηθητικὲς τῆς φιλοσοφικῆς πρόβασης καὶ ἀνόδου— εἴτε σὲ ἁπλῶς δοκιμιακὴ διαπραγμάτευση — καθ' ἑαυτὴν θαυμαστὴ γιὰ τὴ μυστικὴ προπάντων καὶ ἐνημέρωση καὶ σοφία της, ὅμως χωρὶς τὴν ἀναγκαία φιλοσοφικὴ ὄχι μόνο δόμηση ἀλλὰ σὲ πολλὰ σημεῖα, ἰδίως πρὸς τὸ τέλος, οὔτε ὀργάνωση. Θὰ προσπαθήσω ἐδῶ νὰ παρουσιάσω —ἀσκώντας καὶ τὴ σχετικὴ κριτική— τὴ φιλοσοφικὴ ἀνέλιξη τοῦ κεφαλαίου.

Στὴν ἀρχὴ ὁ συγγραφέας ἐπαναλαμβάνει τὸ κύριο καὶ ἄλλωστε —ὅσο τουλάχιστο, μὲ βάση τὶς προϋποθέσεις του, βλέπω— ὀρθότατο ἔρεισμα τῆς μεταφυσικῆς του: Τὸ ἀνθρώπινο πνεῦμα εἶναι ποιοτικὰ ἑτερογενὲς ἀπὸ τὴ φύση· ἄρα δὲν εἶναι φύση· ἑπομένως «δὲ μπορεῖ νὰ γεννιέται ἀπὸ τὴ φύση» (Ζ΄ 3,187)· ἀναντίρρητα, ἔχει προϋπόθεση τὶς βιολογικές, κυρίως τὶς φυσιολογικὲς λειτουργίες τοῦ ἀνθρώπινου ὀργανισμοῦ· ἀλλὰ τοῦτο δὲν μπορεῖ νὰ σημαίνει παρὰ ὅτι ἁπλῶς «συζεῖ μὲ τὴ φύση, ... συνυφαίνεται μὲ τὴν ὕλη καὶ τὴν ἐνέργεια» (Ζ΄ 4,191), ὄχι ὅμως πὼς εἶναι προϊόν τους. Ἀπὸ τὸ ἄλλο μέρος τονίζει καὶ πάλι ὁ συγγραφέας ἐκεῖνο ποὺ ἐκθέσαμε καὶ σταθμίσαμε στὸ Β 5 I-II: ὅτι ὁ φυσικὸς κόσμος, ὡς αἰτιοκρατούμενη συνάρτηση, προϋποθέτει τὸν ἐξωφυσικὸ παράγοντα ποὺ τὸν δημιούργησε: «Τὸ λιγότερο βέβαιο ἀπ' ὅλα εἶναι ὅτι ὁ φυσικὸς κόσμος εἶναι αὐτοδύναμος, ὅτι τὸ σύμπαν εἶναι μόνο φύση, ὅτι ἡ φύση εἶναι αὐτόνομη. Πῶς μπορεῖ νά 'ναι δυνατὸ τὸ ἀναγκαῖο ἢ τὸ πιθανὸ στὸν κόσμο, χωρὶς νὰ ὑπάρχει ἡ δύναμη ποὺ κάνει τὸ ἀναγκαῖο νὰ γίνεται ἀναγκαῖο καὶ τὸ πιθανὸ νὰ γίνεται πιθανό;... Τὸ κάτι αὐτὸ ποὺ κάνει τὸ ἀναγκαῖο νά 'ναι ἀναγκαῖο, τὸ δυνατὸ νά 'ναι δυνατό, τὴ φύση νά 'ναι φύση, τὸ ἀδύνατο νά 'ναι ἀδύνατο (ἀλλὰ καὶ νὰ γίνεται δυνατό) εἶναι τὸ μέγα καὶ ἀσύλληπτο 'ἕτερον'... Αὐτὸ τὸ 'ἕτερον' τὸ λέμε πνεῦμα» (Ζ΄ 5,193).

Δὲν εἶναι βέβαια καθόλου ἀβάσιμη ἡ ὑποψία ὅτι, ἀφοῦ ἔχουμε μέσα μας, ἀφοῦ ἡ ἐσωτερικότητά μας εἶναι κάτι ἐξωφυσικὸ καὶ ἀφοῦ ἡ φύση πρέπει νὰ ἔχει δημιουργηθεῖ ἀπὸ κάτι ἐξωφυσικό, πιθανότατα μάλιστα καὶ νὰ ἐνυπάρχει μέσα του, ἄρα αὐτὸ τὸ μεταφυσικὸ ἐξωφυσικὸ ἔχει μιὰ συγγένεια μὲ τὸ ἀνθρώπινο, τὴ συγγένεια ποὺ κάτι ἔχει μ' ἐκεῖνο ποὺ προέρχεται ἀπ' αὐτό, μὲ τὸ παράγωγό του· (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;», Α΄ 10,11. «Δὲ μπορεῖ νὰ γεννιέται ἡ σκέψη μονάχα ὅταν τὴν κάνουμε μὲς στὸ πνεῦμα μας συνειδητή, οὔτε μπορεῖ νὰ παύει νὰ ὑπάρχει ὅταν παύει νά 'ναι μέσα μας συνειδητή», Στ΄ 11,183). Ὡστόσο, ἐφόσον θέτουμε ὡς βάση μας τὴν ἀπὸ τὴ μεταφυσικὴ ἐξωφυσικότητα δημιουργία τῆς φύσης, θὰ ἐνισχυόταν ἡ ὑποψία τῆς συγγένειάς της μὲ τὴ δική μας ἐξωφυσικότητα, ἂν ἀναγνωρίζαμε στὴν τελευταία πραγματώσεις πού, μὲ ἀναλογικὴ σκέψη, θὰ μποροῦσαν νὰ ἑρμηνευθοῦν ὡς συγγενικὲς μ' ἐκεῖνες τῆς πρώτης. Ὁ συγγραφέας ἐνδιέτριψε στὴν πνευματικὴ κυρίως δημιουργικότητα τοῦ ἀνθρώπου, αὐτὴ ὅμως δὲν μπορεῖ ν' ἀρκέσει ἐπειδὴ ἀποτελεῖ ἐνδοπνευματικὴ διεργασία (βλ. Β 6 ΙΙΙ-ΙV). Ἀσφαλῶς ὑπάρχει τὸ δεδομένο τῆς ἀπὸ τὸ ἀνθρώπινο πνεῦμα συγκρότησης τοῦ «φαινομένου» τοῦ κόσμου, τὸ ὁποῖο μάλιστα κατὰ τὸ συγγραφέα δὲν εἶναι ἁπλῶς ἀνθρώπινα ὑποκειμενικό, ἀλλὰ συμπίπτει μερικῶς καὶ ἀτελῶς μὲ τὴν ἴδια τὴν ἀντικειμενικότητα τοῦ κόσμου, μὲ τὸν ἴδιο τὸν κόσμο (βλ. Β 1 Ι-ΙΙ). Ὅμως τὴν πλευρὰν αὐτὴ τοῦ θέματος δὲν τὴν ἔχει ἐπεξεργασθεῖ περαιτέρω ὁ συγγραφέας.

2

Τὸ πρόβλημα ποὺ ἀντιμετωπίζει στὴ συνέχεια ὁ συγγραφέας εἶναι ἡ γενικότατη νοηματικὴ σύλληψη αὐτοῦ ποὺ ἐπισήμανε (βλ. Ε 1) ὡς «τὸ μέγα καὶ ἀσύλληπτο ' ἕτερον '» καὶ ἀποκάλεσε πνεῦμα, παγκόσμιο πνεῦμα· ἡ σύλληψη κάποιων στοιχείων τῆς νοηματικῆς του οὐσίας. Σὲ μαχητικὴ ἀναμέτρηση μὲ τὴν ἀντίστοιχη νοηματοδοσία του ἀπὸ τὸν Σοπενάουερ (= τυφλὴ Βούληση) καὶ ἀπὸ τὸν Ἔγελο (= λόγος ἀντικειμενοποιημένος ὡς φύση καὶ αὐτοσυνειδητοποιούμενος μὲ τὸν ἄνθρωπο) —ἀναμέτρηση ποὺ μαζὶ μὲ τὸν Ἔγελο ἐκτείνεται καὶ στὸν Σέλλινγκ καὶ ποὺ ἀπέναντι στὸν Σοπενάουερ ψυχολογίζει κάπου—, θέτει ὁ συγγραφέας αὐτὸ τὸ «ἕτερον» ὡς σκέψη μὲ συνείδηση πάντως, καὶ πάνω σ' αὐτὴ τὴ βάση προβληματίζεται μὲ διάφορες δυνατὲς συνειδητοποιητικὲς «ἐκδοχές»:

Ἀφοῦ τὸ παγκόσμιο πνεῦμα εἶναι ἐνσυνείδητο, ἄρα πρέπει ν' ἀποτελεῖ ἕνα ἐγώ. Τοῦτο ὅμως ἐπιβάλλει τὴν ἐγκατάλειψη τῆς ἄλλης βάσης, ὅτι δηλαδὴ τὸ παγκόσμιο πνεῦμα εἶναι τὸ «πᾶν», τὸ «ἀπόλυτο, ἄπειρο, μοναδι-

κό». Τὸ παγκόσμιο δηλαδὴ πνεῦμα, θεωρημένο «ὡς τὸ ἀπόλυτο ἢ ἄπειρο Ἐγώ,... περιέχει μιὰ φοβερὴ ἀντινομία: ἡ ἀπόλυτη μοναξιὰ τοῦ Ἐγὼ αἴρει τὴν ὕπαρξη τοῦ Ἐγώ». Ἐγκαταλείπει λοιπὸν —ἀλλὰ προσωρινά— τὴ βάση τῆς ἀπολυτοσύνης ὁ συγγραφέας καὶ προβληματίζεται μὲ τὶς διανοιγόμενες δυνατότητες: Ἀπέναντι στὸ μὴ ἀπόλυτο παγκόσμιο Ἐγὼ ὑπάρχει ἀναγκαῖα «κάποιος συνομιλητής, κάποιος γείτονας, κάποιος ἄλλος, κάποιο ‘Ἐσύ’». Τέτοιος συνομιλητὴς μπορεῖ νὰ εἶναι ἢ ὁ ἄνθρωπος ἢ ὁ Θεός. Ἂν εἶναι ὁ ἄνθρωπος, αὐτὸ θὰ ἐσήμαινε ὅτι «τὸ μικρὸ καὶ ἀσήμαντο ἀνθρώπινο ‘κάτι’ θ’ ἀρκοῦσε γιὰ νὰ κάνει τὸ πᾶν νὰ μ ὴ ν εἶναι τὸ πᾶν». Ὥστε, εὐλογότερη φαίνεται «ἡ ἄλλη ἐκδοχή, δηλαδή... ὅτι ὁ συνομιλητὴς τοῦ παγκόσμιου πνεύματος εἶναι ὁ Θεός». Ἐντούτοις ὁ συγγραφέας ἀρνεῖται τελικὰ νὰ ἐγκαταλείψει τὴ βάση τῆς ἀπολυτοσύνης τοῦ παγκόσμιου πνεύματος καὶ δηλώνει ὅτι πρέπει ν’ ἀναλογισθοῦμε πὼς ἡ ἀρχὴ τῆς ἀντίφασης εἶναι «συνυφασμένη μὲ τὴν ἀδυναμία τοῦ ἀνθρώπινου μυαλοῦ» (ὅλα Ζ′ 7,200). Ἔτσι, γιὰ μιὰ στιγμὴ μελετᾶ τὴ δυνατότητα ποὺ εἶχε πιὸ πρὶν λογικὰ ἀπορρίψει: νὰ μὴν αἴρει τὴν ὕπαρξη τοῦ Ἐγὼ ἡ ἀπόλυτη μοναξιά, ἀλλὰ νὰ ἰσχύει πάνω στὸ παγκόσμιο πνεῦμα ἡ ὑποψία τοῦ Ἐμπεδοκλῆ: «Φρὴν ἱερὴ καὶ ἀθέσφατος ἔπλετο μοῦνον» (Diels-Kranz, 31,B 134,4). Καὶ παρατηρεῖ — μὲ στοχασμὸ πιὰ ἐδῶ ὄχι διανοητικὸ ἀλλὰ βιωματικό: «Ἔχει κάτι τὸ μεγάλο μέσα της ἡ σύλληψη τῆς ἀπόλυτης μοναξιᾶς, τῆς ἄπειρης ἐρημιᾶς τοῦ παγκόσμιου πνεύματος, τοῦ παγκόσμιου ἐγώ. Μήπως δὲν ὑπάρχουν στιγμὲς —ἢ ἔστω ἄπιαστες στιγμὲς στιγμῶν— ποὺ καὶ τὸ δικό μας πνεῦμα, τὸ ἀνθρώπινο, κυριεύεται ἀπὸ τὸ αἴσθημα τῆς ἀπόλυτης ἐρημιᾶς, ἀπὸ τὸ αἴσθημα ὅτι ἀποτελεῖ ἕνα ‘ἐγὼ’ δίχως καμιὰν ἀνταπόκριση, δίχως κανένα ‘ἐσύ’; Θὰ πεῖτε ἴσως ὅτι οἱ στιγμὲς αὐτὲς εἶναι στιγμὲς ἀδυναμίας... Δὲν ξέρω... Ὅταν ‘πνεῦμα Θεοῦ ἐπεφέρετο ἐπάνω τοῦ ὕδατος’, δὲν ἦταν τὸ πνεῦμα αὐτὸ ἀπόλυτα ἔρημο ἀλλὰ ταυτόχρονα πανίσχυρο καὶ ὑπέροχο στὸ μεγαλεῖο του; Ἡ ποιητικὴ λοιπὸν σύλληψη τοῦ παγκόσμιου πνεύματος στὴν ἀπόλυτη μοναξιά του, ὅσο κι ἂν ἔρχεται σὲ ἀντίθεση μὲ ὅ,τι μπορεῖ νὰ συλλάβει λογικὰ ἡ σκέψη μας, ἔχει μέσα της μιὰ μεγάλη ἠθικὴ ὁμορφιά. Καὶ ὅ,τι διαμορφώνει ἡ ποιητικὴ σκέψη ὡς ἠθικὰ ὡραῖο, μπορεῖ νά ’ν’ ἕνας δρόμος ποὺ ὁδηγεῖ στὴν ἀλήθεια» (Ζ′ 7,201-202).

Ἀνεξάρτητα πάντως ἀπὸ τὴν ὀλιγόστιγμη αὐτὴ παράδοση στὸν ποιητικὸν ὁραματισμό, ὁ συγγραφέας ἐμμένει καὶ στὴν ὕπαρξη τοῦ Θεοῦ ὡς συνομιλητῆ τοῦ καὶ ἀπόλυτου καὶ ἐνσυνείδητου παγκόσμιου πνεύματος. Ἔτσι, ὁ προβληματισμός του στρέφεται γύρω ἀπὸ τὴ συνειδητότητα τοῦ τελευταίου: «Τὸ παγκόσμιο πνεῦμα μπορεῖ νὰ βρίσκεται πέρ’ ἀπὸ τὴ διάκριση ἀνάμεσα στὸ ‘ἐγὼ’ καὶ στὸ ‘ἐσύ’. Μπορεῖ μάλιστα τὸ ‘ἐσὺ’ —καὶ ὄχι τὸ ‘ἐγὼ’— νά ’ναι ἡ οὐσία τοῦ παγκόσμιου πνεύματος. Μπορεῖ μ’ ἄλλα λόγια τὸ παγκόσμιο πνεῦμα νά ’χει συνείδηση ὅλων τῶν ἄλλων ὄντων, ἀκόμα

καὶ τοῦ Θεοῦ, ὄχι ὅμως τοῦ ἑαυτοῦ του. Μπορεῖ ν' ἀπευθύνεται σὲ ὅλα, χωρὶς ν' ἀπευθύνεται στὸν ἑαυτό του. Μπορεῖ νὰ λέει ἀδιάκοπα 'ἐσύ', χωρὶς νὰ λέει ποτέ του 'ἐγώ' (Ζ' 7,202). (Στὸ τελευταῖο μάλιστα κεφάλαιο, τὸ Θ', συμπληρώνει αὐτὴ τὴν ὑποψία ὡς ἑξῆς: «Δὲν ξέρω... ἂν αὐτὸ [δηλαδὴ τὸ παγκόσμιο πνεῦμα] λέει ποτέ του 'ἐγώ'. Ἴσως λέει μονάχα ' 'Εσὺ' ἀπευθύνοντας τὸ λόγο στὸν Θεό. Μὴ λέγοντας ὅμως ποτέ του 'ἐγώ', μπορεῖ ἴσως νὰ γνωρίζει τὸν ἑαυτό του πολὺ περισσότερο ἀπ' ὅ,τι γνωρίζουμε ἐμεῖς τὸν ἑαυτό μας, ἐμεῖς ποὺ λέμε ἀδιάκοπα 'ἐγώ' [Θ'11,321]). Λίγες παραγράφους πιὸ κάτω (στὸ Ζ' κεφάλαιο) προεξαγγέλλει ὁ συγγραφέας πῶς ἐννοεῖ αὐτὸν τὸ συνομιλητὴ τοῦ παγκόσμιου πνεύματος Θεό — μολονότι θὰ ἐκθέσει τὴν ὅλη του ἀντίληψη στὸ ἑπόμενο κεφάλαιο: Τὸν ἐννοεῖ ὡς τὸ «ὑπεραπόλυτο πνεῦμα» (Ζ' 17,237). Καταφανῶς ἀδιαφορεῖ καὶ πάλι γιὰ τὴν ἀντίφαση (ἡ ἔννοια τοῦ ἀπολύτου ἀποκλείει ἐκείνη τοῦ ὑπεραπολύτου)· πρέπει ὅμως νὰ ὁμολογηθεῖ ὅτι στηρίζεται στὶς ἐπαναλαμβανόμενες μέσα στοὺς αἰῶνες κατακτήσεις μεγάλων μυστικῶν (βλ. Στ' 1).

3

Μὲ τεθειμένη τὴ βάση τῆς ἀπολυτοσύνης τοῦ παγκόσμιου πνεύματος, ἐξετάζει κατόπιν ὁ συγγραφέας τὴ δυνατότητα τῆς ὕπαρξης καὶ τοῦ ἀπόλυτου μηδενός. Τὴν ἀρνεῖται. Τὸ θεμελιακό του ἐπιχείρημα εἶναι ὅτι «τὸ ὂν τοῦ μηδενὸς θά 'ταν τὸ μηδὲν τοῦ ὄντος· καὶ αὐτὸ σὲ σημασία ἀπόλυτη» (Ζ' 8,207). Ἀναλυτικότερα ἐκφράζεται στὸ ἑξῆς χωρίο τοῦ προηγούμενου ἔργου του *Ὁ χριστιανισμὸς καὶ ἡ ἐποχή μας* (κεφ. Ε', παρ. 2, σσ. 100-101), τὸ ὁποῖο παραθέτει ἐδῶ. «Τὸ μηδὲν μπορεῖ νὰ συλληφθεῖ ὡς ἔννοια ἢ ὡς μαθηματικὸς ὅρος, ποτὲ ὅμως ὡς πραγματικότητα, γιατὶ εἶναι ἁπλούστατα ἡ ἀπόλυτη ἄρνηση κάθε πραγματικότητας. Καὶ δὲν εἶναι κὰν μόνον αὐτό. Τὸ μηδέν, ὡς φυσικὸ μηδέν, θά 'πρεπε νά 'ναι, ἂν κατ' ἀρχὴν ὑπάρχει, κάτι ἀπόλυτο. Ἂν δὲν εἶναι ἀπόλυτο τὸ μηδέν, τότε ἁπλούστατα δὲν εἶναι μηδὲν ἀλλὰ εἶναι κάτι. Ἀπὸ τὴ στιγμή, ὅμως, ποὺ θὰ παραδεχθοῦμε ὅτι εἶναι ἀπόλυτο, δὲ μπορεῖ ν' ἀναφέρεται μόνο σὲ κάτι, ἀλλὰ πρέπει ν' ἀναφέρεται στὸ πᾶν. Κι ἂν ἀναφέρεται στὸ πᾶν, τότε τὸ πᾶν εἶναι μηδέν. Τὸ μηδὲν δὲ συμβιβάζεται μὲ τὴν πραγματικότητα καὶ μὲ τὴν ὕπαρξη. Τὸ μηδὲν εἶναι ἀσυμβίβαστο μὲ ὁτιδήποτε ἄλλο (δηλαδὴ μὲ ὁτιδήποτε ἄλλο ποὺ δὲν εἶναι μηδέν)» (Ζ' 8,202-203).

Ὅπως βλέπει κανείς, ἡ ἄρνηση τοῦ ἀπόλυτου μηδενὸς στηρίζεται στὴν ἔννοια τοῦ ἀπολύτου: Ὅ,τι εἶναι ἀπόλυτο, δὲν ἀνέχεται τίποτε «ἔξω» ἀπὸ τὸν ἑαυτό του, ἐπειδὴ ἔτσι παύει νὰ εἶναι ἀπόλυτο· ἂν λοιπὸν εὔλογα δεχόμαστε τὸ ἀπόλυτο ὄν, εἴμαστε ὑποχρεωμένοι ν' ἀποκλείσουμε τὸ ἀπόλυτο μηδέν. Εἴδαμε (Δ 7 ΙΙ) καὶ κατὰ τὴν ἀντιμετώπιση τῆς σχέσης τοῦ ἀπείρου μὲ

τὸ αἰώνιο νὰ χρησιμοποιεῖ ὁ συγγραφέας τὴν ἴδια ἐπιχειρηματολογικὴ βάση (βλ. τὸ παρατεθειμένο χωρίο ἐκεῖ ἀπὸ τὸ Στ΄ 4,156-157). Στὴν περίπτωση ὅμως τοῦ ἐρωτήματος γιὰ τὸ ἀπόλυτο μηδὲν ἡ ἔτσι κι ἀλλιῶς δογματικὴ αὐτὴ ἐπιχειρηματολογία εἶναι, ἐπειδὴ ἀναφέρεται ὄχι πιὰ σὲ ἰδιότητες ἀλλὰ στὴν ἴδια τὴν οὐσία τοῦ ἀπολύτου, ἀκόμη πιὸ παρακινδυνευμένη — κι αὐτὸ ἀνεξάρτητα ἀπὸ τὸ ὅτι ἡ κριτικὴ ἀναμέτρηση τοῦ συγγραφέα μὲ τίς, ἂς πῶ ἔτσι, «ὀντολογίες τοῦ μηδενὸς» τοῦ Ἐγέλου καὶ τοῦ Σὰρτρ (στὸν Χάιντεγγερ δὲν γίνεται ἀναφορὰ γιὰ τὸ θέμα αὐτό) (βλ. Ζ΄ 8,205-207) εὐστοχεῖ. Ὁ λόγος εἶναι ἐσωτερικός: Ἀπὸ τὴ στιγμὴ δηλαδὴ ποὺ ἔχει θέσει ὁ συγγραφέας πάνω ἀπὸ τὸ ἀπόλυτο τὸ ὑπεραπόλυτο, τίποτε δὲν ἀποκλείει τὴ διαλεκτικὴ —ἢ ὅπως ἀλλιῶς κι ἂν πρέπει νὰ τὴν ἀποκαλέσουμε— διακλάδωση τοῦ τελευταίου σὲ ἀπόλυτο ὂν καὶ σὲ ἀπόλυτο μηδέν.

Ἰδιαίτερα ἀπασχολεῖται ὁ συγγραφέας μὲ τὸ μαθηματικὸ μηδὲν σὲ ἀναμέτρηση μὲ τὸν Ράσσελ καὶ ἄλλους μαθηματικοὺς καὶ καταδεικνύει πειστικότατα κάτι ἀνάλογο μ' ἐκεῖνο ποὺ κατέδειξε στὸ κεφάλαιο Στ΄ (βλ. Δ 1 Ι) ἀναφορικὰ μὲ τὸ μαθηματικὸ ἄπειρο: ὅτι καὶ τὸ μαθηματικὸ μηδὲν δὲν ἔχει «ὀντολογικὴ ὑπόσταση» (Ζ΄ 9,209) ἀλλὰ εἶναι ἁπλούστατα ἕνα σκέτο πλάσμα ποὺ μᾶς χρειάζεται ὡς σύμβολο τοῦ μ η ἀ ρ ι θ μ ο ῦ, ὡς σύμβολο τῆς ἀπουσίας κ ά θ ε μεγέθους» (Ζ΄ 9,210).

4

Ἀπορρίπτοντας ὁ συγγραφέας τὸ ἀπόλυτο μηδέν, ἀπορρίπτει καὶ τὴ δυνατότητα νὰ ἔχει γεννηθεῖ ὁ φυσικὸς κόσμος «ἐκ τοῦ μηδενός», ἀπὸ τὸ ἀπόλυτο τίποτα. Ἄρα ὁ κόσμος πρέπει, καὶ πρὶν ἀποκτήσει φυσικὴν ὕπαρξη, νὰ ὑπῆρξε — ποῦ ἀλλοῦ ἂν ὄχι μέσα στοὺς κόλπους τοῦ ἀπόλυτου ὄντος, τοῦ παγκόσμιου πνεύματος, μὲς στὸ ὁποῖο μάλιστα, ὡς ἄπειρο καὶ αἰώνιο, δὲν τίθεται ζήτημα παρελθόντος ποὺ δὲν εἶναι καὶ παρὸν καὶ μέλλον. «Κάτι ποὺ δ ὲ ν ἔχει ἀκόμα ὑπάρξει —καὶ μάλιστα ὁλόκληρος ὁ φυσικὸς κόσμος πρὶν δημιουργηθεῖ ὁ πρωταρχικὸς πυρήνας του— προέρχεται ἀπὸ κάτι τὸ φυσικὰ ἀνύπαρκτο, ποὺ ὡστόσο δ ὲ ν εἶναι μηδέν. Καὶ κάτι ποὺ ἔπαψε νὰ ὑπάρχει μπαίνει ἐπίσης σὲ μιὰ κατάσταση φυσικῆς ἀνυπαρξίας ποὺ κι αὐτὴ δ ὲ ν εἶναι μηδέν. Μ' ἄλλα λόγια τὸ ἀνύπαρκτο σὲ σχέση μὲ τὸ φυσικὸ κόσμο εἶναι ὑπαρκτὸ μέσα στὸ παγκόσμιο πνεῦμα. Ἔτσι ἀναιρεῖται ἡ ἀνυπαρξία ὡς ἀπόλυτη κατάσταση καὶ ὑπάρχει μόνο ὡς κατάσταση σὲ σχέση μὲ τὴ φύση. Ἡ ἀνυπαρξία εἶναι μιὰ σχετικὴ ἀπουσία, δὲν εἶναι τὸ μηδέν. Τὸ παγκόσμιο πνεῦμα περιέχει μέσα του καὶ ὅσα δὲν ὑπάρχουν ἢ, ἂν προτιμᾶτε μιὰ παράδοξη διατύπωση, περιέχεται καὶ σὲ ὅσα δὲν ὑπάρχουν, δηλαδὴ σὲ ὅσα δὲν ἄρχισαν ἀκόμα νὰ ὑπάρχουν ἢ ἔπαψαν νὰ ὑπάρχουν» (Ζ΄ 8,203).

5

Ι. Τὸ ἐρώτημα εἶναι πῶς ἐννοεῖ ὁ συγγραφέας αὐτὴ τὴν μέσα στὸ παγκόσμιο πνεῦμα ἐνύπαρξη τοῦ κόσμου. Ἀκουμπᾶ σὲ μερικὲς ἀπόψεις τοῦ ἐμπνευσμένου ἀπὸ τὴ σοφία τῆς Ἀνατολῆς, ἰδίως τὴν ἰνδική, Πὼλ Μπρῶντον (μολονότι ἀποκρούει τὸν πανθεϊσμό του), διατυπωμένες στὸ ἔργο τοῦ τελευταίου *Ἡ σοφία του ὑπερεαυτοῦ* (Paul Brunton, *The Wisdon of the Overself*). Παραθέτω: «Λέει ὁ Μπρῶντον... ὅτι ἡ δυνατότητα νὰ δημιουργηθεῖ κάτι ἀπὸ τὸ τίποτε ἢ νὰ ἐξαφανισθεῖ καὶ νὰ γίνει τίποτε εἶναι ἀπόλυτα ἀστήρικτη. "Ἂν ἀτενίσουμε', λέει ὁ Μπρῶντον, 'τὸ σύμπαν ἀπ' ἔξω, προέρχεται ἀπὸ τὸ μηδὲν καὶ ἐξαφανίζεται στὸ μηδέν. Ἂν ὅμως τὸ ἀτενίσουμε ἀπὸ μέσα, στὸ βάθος του ὑπῆρξε πάντοτε μιὰ αἰώνια κρυμμένη πραγματικότητα. Ἡ πραγματικότητα αὐτὴ εἶναι τὸ Πνεῦμα. Ὁ κόσμος εἶναι μόνο ἡ ἐκδήλωσή του.... Τὸ παγκόσμιο πνεῦμα δὲν ἔχει ἀνάγκη νὰ δημιουργήσει τὸ σύμπαν ἀπὸ τὸ τίποτε, ἀφοῦ μπορεῖ νὰ τὸ γεννήσει μὲς ἀπὸ τὸν ἴδιο τὸν ἑαυτό του'. Καὶ ὅπως δὲν ἔρχεται τίποτε ἀπὸ τὸ τίποτε, ἔτσι καὶ τίποτε δὲν πάει στὸ τίποτε» (Ζ΄ 7,204-205).

Ὡστόσο, στὴν ἀντίληψη τὴν ἐκφρασμένη μὲ τὴν τελευταία περίοδο —ποὺ κι ἕνας ὑλιστὴς θὰ τὴ δεχόταν, ἐννοώντας τη βέβαια μέσα στὶς συντεταγμένες τοῦ κοσμικοῦ ὑλισμοῦ του— ὁ συγγραφέας ἐπιφέρει μιὰν ὑπέρογκη διεύρυνση, καὶ ἀρκεῖται σὲ γενικότατη διατύπωσή της χωρὶς νὰ τὴν κάνει πιὸ συγκεκριμένη καὶ ἀντιμετωπίσει ἔτσι τὰ ἐρωτήματα ποὺ ἀνακύπτουν ἀπ' αὐτή. Τὸ χωρίο ὅπου ἡ διεύρυνση αὐτὴ διατυπώνεται σὲ ὅλη της τὴν ἔκταση μὲ σαφήνεια εἶναι τὸ ἑξῆς: «Ἂν γιὰ τὴ φύση ὑπάρχει ἡ ἀνυπαρξία, γιὰ τὴν ἀπόλυτη ὕπαρξη, ποὺ εἶναι τὸ παγκόσμιο πνεῦμα ὡς ἄπειρο σύμπαν, δὲν ὑπάρχει ἀνυπαρξία. Ὅ,τι δ ὲ ν ὑπάρχει στὸ φυσικὸ κόσμο, εἴτε γιατὶ δὲν ὑπάρχει ἀ κ ό μ α εἴτε γιατὶ ἔ π α ψ ε νὰ ὑπάρχει εἴτε γιατὶ δὲ θὰ ὑπάρξει π ο τ έ, δὲν εἶναι ἀπόλυτο μηδὲν ἀλλὰ εἶναι μόνο καὶ μόνο κάτι τὸ φ υ σ ι κ ὰ ἀνύπαρκτο, ὅπως φυσικὰ ἀνύπαρκτη εἶναι καὶ ἡ σκέψη. Τὸ φ υ σ ι κ ὰ ἀνύπαρκτο δὲν ἀποτελεῖ διόλου κενὸ καὶ μηδὲν μέσα στὴν ἄπειρη ὕπαρξη τοῦ παγκόσμιου πνεύματος» (Ζ΄ 9,211)..

ΙΙ. Ἐπανέρχομαι στὸ ἐρώτημα, πῶς ἐννοεῖ ὁ συγγραφέας ἢ μᾶλλον — ἐπειδὴ ὁ συγγραφέας δὲν ἔχει προχωρήσει σὲ ἀποσαφήνιση— πῶς εἶναι νὰ ἐννοηθεῖ, μέσα στὰ πλαίσια μάλιστα τοῦ τελευταίου παραθέματος, ἡ ἐνύπαρξη τοῦ κόσμου μὲς στὸ παγκόσμιο πνεῦμα. Θὰ στηριχθῶ κατὰ τὴν ἑρμηνευτική μου προσπάθεια σὲ μερικὲς συναφεῖς ἀντιλήψεις τοῦ συγγραφέα κατεσπαρμένες μέσα στὸ ἔργο. Ἡ παρατεθειμένη πιὸ πρὶν φράση: «...ὅπως φυσικὰ ἀνύπαρκτη εἶναι καὶ ἡ σκέψη» μὲ κάνει ν' ἀναλογισθῶ τὸ ἑξῆς χωρίο ἀπὸ τὸ Στ΄ 11,183 (ἡ πρώτη του πρόταση ἔχει ἤδη παρατεθεῖ στὸ τέλος τοῦ

Δ 6, μέσα στὸ ἀπόσπασμα ἀπὸ τὸ Στ΄ 11,183-184): «Δὲ μπορεῖ νὰ γεννιέται ἡ σκέψη μονάχα ὅταν τὴν κάνουμε μὲς στὸ πνεῦμα μας συνειδητή, οὔτε μπορεῖ νὰ παύει νὰ ὑπάρχει ὅταν παύει νά 'ναι μέσα μας συνειδητή. Ὁ Οὐίλλιαμ Μπλέικ... ρωτάει σ' ἕνα στίχο του...: 'Πές μου, ποῦ κατοικοῦν οἱ σκέψεις, ποὺ ἔχουν λησμονηθεῖ, ὡς τὴν ὥρα ποὺ τὶς καλεῖς ξανὰ κοντά σου;' Καὶ τὸ ἐρώτημα αὐτὸ τὸ θέτει... ἀφοῦ εἶχε θέσει προηγουμένως ἕνα ἄλλο σημαντικὸ ἐρώτημα: 'Πές μου, τί εἶναι μιὰ σκέψη καὶ ἀπὸ ποιά οὐσία εἶναι φτιαγμένη;'... Μιὰ σκέψη εἶναι φτιαγμένη ἀπὸ μ ι ὰ ν οὐσία ποὺ πάντως δ ὲ ν εἶναι φυσική, δ ὲ ν εἶναι ὕλη καὶ ἐνέργεια. Καὶ ὅταν, ὑπακούοντας στὸ χρόνο ἢ καὶ προκαλώντας τον νὰ ἐκδηλωθεῖ, ἀλλάζει μιὰ σκέψη μέσα μας ἢ χάνεται, δὲ μπορεῖ νὰ παύει νὰ ὑπάρχει, ὅπως δὲ μπορεῖ καὶ ν' ἀρχίζει νὰ ὑπάρχει ὅταν τὸ πνεῦμα μας τὴν κάνει συνειδητή». Ἀναλογίζομαι ἀκόμη τὴν τεθειμένη ἀπὸ τὸ συγγραφέα ὁμοιογένεια τοῦ παγκόσμιου μὲ τὸ ἀνθρώπινο πνεῦμα καθὼς καὶ τὴν προσέρεισή του στὴν ἀνατολικὴ σοφία τοῦ Μπρῶντον. Καὶ καταλήγω στὴν ἑρμηνεία ὅτι, γιὰ τὸ συγγραφέα, τὰ ἐγκόσμια ἐνυπάρχουν μὲς στὸ παγκόσμιο πνεῦμα ὡς σκέψεις καὶ ὁ κόσμος ὡς ἡ ἐνιαία συμπεριληπτική τους σκέψη. Λαμβάνοντας ἀκόμη ὑπόψη τὴν ἄλλη θέση τοῦ συγγραφέα, ὅτι τὸ παγκόσμιο πνεῦμα εἶναι ἡ οὐσία τοῦ κόσμου, προσθέτω ὅτι ἡ οὐσία τοῦ κόσμου εἶναι πάντως σκέψη καὶ πάντως σκέψη εἶναι κατὰ τὴν οὐσία του τὸ κάθε ἐγκόσμιο. Τὸ παγκόσμιο ἄρα πνεῦμα, κι ἂν δὲν ξέρω τί ἄλλο εἶναι, πάντως εἶναι σκέψεις καὶ —ὅπως ἔχει, μὲ τὸ συγγραφέα, τεθεῖ στὸ Ε 2— συνείδηση τῶν σκέψεων καὶ ἱκανότητα ὑλοποίησης σκέψεων μὲ τὴ μορφὴ τοῦ κόσμου καὶ τῶν ἐγκοσμίων.

Πῶς θὰ ἐννοήσουμε ἑρμηνευτικὰ αὐτὲς τὶς «σκέψεις»; Εἶναι νοήματα ἢ παραστάσεις; Δύο χωρία τοῦ ἔργου ὑποκινοῦν πρὸς μιὰν ἀπάντηση: «Δὲν εἶναι ὅμως οἱ ἦχοι ποὺ κάνουν τὴ μουσικὴ νά 'ναι μιὰ ἄμεση ἀντικειμενικοποίηση τοῦ ὄντος, ἄρα μιὰ ἄμεση δημιουργία. Ἄμεση δημιουργία εἶναι τὸ νόημα τῆς μουσικῆς, ὅπως μπορεῖ νά 'ναι καὶ τὸ νόημα ἑνὸς ποιητικοῦ στίχου ποὺ δὲν ἔχει τίποτε τὸ προηγούμενο στὸ φυσικὸ κόσμο. Ἴσως δημιουργία εἶναι κ α ὶ τὸ νόημα τῆς μουσικῆς αὐτὸ καθαυτὸ ἀλλὰ κ α ὶ τὸ νόημα τῆς συγκεκριμένης ἐκείνης μουσικῆς ποὺ βγῆκε ἀπὸ τὸ πνεῦμα τοῦ Μπὰχ ἢ τοῦ Μπετόβεν» (Δ΄ 15,90-91). Τὸ χωρίο αὐτὸ ἄγει στὴν ἑρμηνεία τῶν σκέψεων τοῦ παγκόσμιου πνεύματος ὡς νοημάτων (γενικότερων ἢ εἰδικότερων). Ἰδοὺ τώρα τὸ δεύτερο χωρίο: «Τὴν ὥρα ποὺ ὁ Σεβαστιανὸς Μπάχ... συναρμολογοῦσε μὲ τὰ δάχτυλα τῆς ψυχῆς του μιὰ φούγκα, τί ἄκουγε τάχα; Καὶ ἀπὸ ποῦ ξεκινοῦσαν οἱ ἦχοι, ποὺ μὲ τὴ μυστικὴ παρέμβαση τῆς ἐσωτερικῆς του ἀκοῆς ἔγιναν νοήματα ποὺ δὲν τὰ χωροῦν ὅλες μαζὶ οἱ λέξεις τοῦ κόσμου;» (Α΄14,15).

Ἡ φράση «...οἱ ἦχοι ποὺ ἔγιναν νοήματα» μοῦ ἐπιτρέπει —δεδομένου ὅτι οἱ ἦχοι, ὅπως ἄλλωστε καὶ κάθε ἄλλη καλλιτεχνικὴ παράσταση, ἀνήκουν

στὸν ἐμπειρικό, τὸν φυσικὸ κόσμο— ν' ἀπαλλαγῶ ἀπὸ τὴν πλατωνικὴ ἔννοια τοῦ νοήματος ὡς τοῦ ταυτοῦ (ἀδιάφορο ἂν γενικότερου ἢ εἰδικότερου) μέσα στὸ βάθος τῆς συνεχοῦς ροῆς, τῆς ἀκατάπαυτης ἀλλοίωσης τῶν παραστάσεων, τῶν ἐμπειρικοτήτων, τῶν ἐγκοσμίων. Μὲ τὴν κάθε ἀλλοίωση μιᾶς καλλιτεχνικῆς παράστασης ἀλλοιώνεται ipso facto καὶ τὸ οἰκεῖο της νόημα — κι ἔτσι μονάχα εἶναι δικαιωμένη καὶ ἡ παραμικρὴ ἀλλοίωση, ὅπως ἄλλωστε καὶ ὁ ὅλος ἀλλοιωτικὸς ροῦς, ποὺ τὸ κάθε στοιχεῖο του εἶναι ἀναντικατάστατο μέρος τοῦ καλλιτεχνήματος καὶ ἡ ἑνότητα τοῦ ὅλου του εἶναι ἡ ἑνότητα τοῦ ὅλου τῶν μερῶν τοῦ καλλιτεχνήματος. Εἶναι λοιπόν, γιὰ νὰ πῶ ἔτσι, νοηματισμένες παραστάσεις οἱ σκέψεις ποὺ ἀποτελοῦν τὴν οὐσία τῶν ἐγκοσμίων, εἶναι παραστημένα νοήματα, ἀποτελοῦν πλήρη συνύφανση νοήματος καὶ παράστασης, ὥστε εἶναι καὶ νοήματα ποὺ ἀλλοιώνονται συνεχῶς ὅπως οἱ παραστάσεις καὶ παραστάσεις ποὺ διατηροῦν τὴν ἑνότητά τους ὅπως τὰ νοήματα, ποὺ ἀνήκουν σὲ μιὰν ἑνότητα τὴν ὁποία στὴ ροή τους ὡς μέρη ἑνὸς ὅλου σχεδιαγραφοῦν καὶ μὲ τὸ σύνολό τους συνθέτουν. Ἡ ἀλλοιωτότητα λοιπόν, ἡ ροὴ τῶν ἐμπειρικοτήτων, τῶν ἐγκοσμίων, δὲν ἀποτελεῖ ἐμπόδιο νὰ εἶναι στὴν οὐσία τους σκέψεις, σκέψεις ὅμως ὄχι σὰν τὰ πλατωνικὰ νοήματα, ποὺ χρειάζονται καὶ τὴν ὕλη γιὰ νὰ συγκροτήσουν τὰ ἐγκόσμια, ἀλλὰ σὰν τὶς καλλιτεχνικὰ πραγματούμενες «σκέψεις» ἑνὸς καλλιτέχνη, ποὺ εἶναι ἐξ ὁλοκλήρου —καὶ στὰ ἐλάχιστα καὶ στὰ μείζονα καὶ στὸ μέγιστο, καὶ στὰ ἐπιμέρους καὶ στὸ ὅλο— καὶ νοήματα καὶ παραστάσεις.

III. Μὲ τὴν ἑρμηνεία αὐτὴ μπορῶ νὰ προωθήσω πρὸς μερικὴ ἀποδοχὴ τὴ θέση τοῦ συγγραφέα ὅτι μὲς στὸ παγκόσμιο πνεῦμα ὑπάρχουν καὶ ὅποια «δὲ θὰ ὑπάρξουν ποτὲ» μὲς στὸν φυσικὸ κόσμο, δὲν θὰ ἐγκοσμιοποιηθοῦν ποτέ. Ὑποστηρίζω ὅτι τὰ τελευταῖα διαιροῦνται σὲ δύο τάξεις: σ' ἐκεῖνα ποὺ δὲν πρόκειται νὰ θελήσει ποτὲ τὴν ἐγκοσμιοποίησή τους τὸ παγκόσμιο πνεῦμα καὶ σ' ἐκεῖνα ποὺ ἡ ἐγκοσμιοποίησή τους εἶναι ἀδύνατη. Εἶναι ἀλήθεια ὅτι ὁ συγγραφέας ἀποκλείει τὴν ἔννοια τοῦ ἀδύνατου ἀπὸ τὸν Θεὸ — πού, ὅπως θὰ ἐκτεθεῖ στὸ Στ, αὐτὸς εἶναι ποὺ ἔχει «ἐκχωρήσει» (Η΄ 15,283 καὶ Θ΄ 8,308) ὅλα τὰ περιεχόμενα στὸ παγκόσμιο πνεῦμα— καὶ κατακρίνει τὴ διδασκαλία τοῦ Θωμᾶ Ἀκινάτου ὅτι ὁ Θεὸς «΄δύναται' ὅλα ὅσα εἶναι δυνατὰ» μὲ τὸ ἐπιχείρημα ὅτι ὁ μεγάλος σχολαστικὸς ἔχει κάνει τὸ λάθος ν' ἀποπειραθεῖ «νὰ συλλάβει λογικά, μὲ τὴν ὑπερβολικὰ ἀνθρώπινη ἀρχὴ τῶν ἀντιφάσεων, τὸ ἀδύνατο καὶ τὴν παντοδυναμία» (ὅλα Η΄ 15,284). Πρόκειται ὅμως γιὰ καθαρὰ δογματικὴ θέση, ποὺ πάντως δὲν μπορεῖ νὰ ἐπηρεάσει τὸν ἐδῶ συγκεκριμένο προβληματισμό. Σύμφωνα λοιπὸν μὲ τὰ συνειδησιακά μας δεδομένα, εἶναι ἀδύνατη ἡ ἐγκοσμιοποίηση τῶν ἑξῆς: α) τῶν μὴ συνδυατῶν (ὅπως ἑνὸς περιοδικὰ ἐφαπτόμενου στὸν ἥλιο καὶ περιοδικὰ ἀπομακρυνόμενου οὐράνιου σώματος μὲ μόνιμο στερεοποιημένο φλοιὸ καὶ μὲ συστατικὰ

ὑλικὰ σὰν τῆς γῆς· ἢ ὅπως ἑνὸς εἴδους ζώου πάνω στὴ γῆ μὲ ἐναλλασσόμενες δίποδες, τρίποδες, τετράποδες κ.ο.κ. γενεές)· β) τῶν ἀντιφατικῶν (π.χ. ἀνέκτατο σῶμα, περιορισμένο ἄπειρο, ἄχρωμο χρῶμα, πενταγώνιο τετράγωνο)· καὶ γ) τῶν ἀνόητων (Unsinn) (ὅπως εἶναι οἱ ἀπόπειρες νοηματικῆς ἑνότητας «τοῦτο παίζω εἶναι πράσινο» ἢ «ἕνα δέντρο εἶναι καὶ» ἢ «ἕνα κυκλικὸ ἢ» ἢ «ἕνας ἄνθρωπος καὶ εἶναι» ἢ «βασιλιὰς ὅμως ἢ ὅμοια καὶ» — βλ. E. Husserl: *Logische Untersuchungen* 2, IV, § 10, § 12 κ.ἀ.). Ἐρωτᾶται: αὐτὰ τὰ μὴ ἐγκοσμιοποιήσιμα μπορεῖ νὰ ὑπάρχουν μὲς στὸ παγκόσμιο πνεῦμα; Γιὰ νὰ ὑπάρχουν ἐκεῖ, θὰ ὑπάρχουν (κατὰ τὴν ἑρμηνεία ποὺ δόθηκε στὸ Ε 5 ΙΙ) ὡς σκέψεις, ἀκριβέστερα: ὡς «παραστημένα νοήματα». Τοῦτο ὅμως δὲν εἶναι δυνατὸ παρὰ γιὰ τὰ μὴ συνδυνατά: ἐπειδὴ εἶναι καὶ νοήσιμα καὶ παραστήσιμα. Ἀντίθετα, τ᾽ ἀντιφατικὰ εἶναι μόνο νοήσιμα, καὶ τὰ ἀνόητα δὲν εἶναι οὔτε νοήσιμα. Μόνο λοιπὸν ὡς πρὸς τὰ μὴ συνδυνατὰ μὲς στὸν κόσμο μπορῶ νὰ δεχθῶ τὴν πιὸ πάνω θέση τοῦ συγγραφέα.

Δὲν προσκρούει σὲ μικρότερες δυσχέρειες ἡ θέση του ὅτι ὅλα τὰ ἐγκοσμιοποιημένα καὶ τὰ στὸ μέλλον ἐγκοσμιοποιήσιμα, ὅλα τὰ φυσικὰ ὄντα τοῦ παρελθόντος, τοῦ παρόντος καὶ τοῦ μέλλοντος, ὑπάρχουν μὲς στὸ παγκόσμιο πνεῦμα. Ἡ παραψυχολογία μᾶς ἐπιτρέπει νὰ μὴν ἀποκρούσομε ἀλλὰ νὰ δεχθοῦμε τὴ δυνατότητα νὰ εἶναι τὰ ἐγκόσμια σκέψεις ὑλοποιημένες (τὰ παρελθόντα σκέψεις ὑλοποιημένες στὸ παρελθὸν καὶ ἤδη ἀναπνευματοποιημένες, τὰ μέλλοντα σκέψεις ὑλοποιήσιμες στὸ μέλλον). Ἔχουμε ὅμως δεδομένα, ἔχουμε ἐνδείξεις σκέψεων αὐτονομημένων, πρόσκαιρα ἴσως καὶ μερικά, ἀπὸ τὸν δοτήρα τους, ἀπὸ τὸ σκεπτόμενο ὑποκείμενο; Γιατὶ ὁ ἀνόργανος κόσμος, ὡς καθολικὴ ἀναγκαιοκρατούμενη καὶ πιθανοκρατούμενη συνάρτηση, παρουσιάζει μιὰ λειτουργικὴ αὐτονομία, κι ἂν ὄχι ὁλοκληρωτικὴ ἴσως —τουλάχιστον στὸ βαθύτερο στρῶμα τῆς πιθανοκρατίας—, πάντως σὲ πάρα πολὺ ὑψηλὸ βαθμό. Τὰ ὄντα πάλι τῆς ζωῆς, τὰ φυτά, τὰ ζῶα, οἱ ἄνθρωποι, ποὺ σὲ ὅλα τους ἰσχύει τὸ principium individuationis, ἡ ἀτομικὴ ἑνότητα τοῦ σύνθετου ὅλου τους, ὄχι μόνο ἀνήκουν στὴν καθολικὴ ἀνόργανη αὐτονόμηση, ἀλλὰ πέρ᾽ ἀπ᾽ αὐτὴ διαθέτουν κι ἕνα ποσοστὸ δικῆς τους, ἀτομικῆς αὐτονομίας, καὶ τοῦτο ὄχι μόνο ἐπειδὴ ὕψιστη ποὺ τὰ διέπει ἀρχὴ εἶναι ἡ αὐτοδιατήρηση ἀλλὰ καὶ ἐπειδὴ ὁ βίος τους ἀποτελεῖ σὲ τελευταία ἀνάλυση μιὰν ἐξέλιξη δημιουργική. Καὶ τὸ ποσοστὸ αὐτονομίας, αὐταρχίας, εἶναι αὐξημένο στὴ βαθμίδα τοῦ ἀνθρώπου, λιγότερο ἢ περισσότερο αὐξημένο ἀνάλογα μὲ τὸ πόσο ἕνας ἄνθρωπος ἀποτελεῖ ἐντός του προσωπικότητα. Ἂν λοιπὸν ὅλα τὰ ἐγκόσμια, τ᾽ ἀνόργανα, τ᾽ ἄλλα ἔμβια, οἱ ἄνθρωποι, εἶναι σκέψεις, πρέπει αὐτὲς οἱ σκέψεις νὰ εἶναι λιγότερο ἢ περισσότερο πρόσκαιρα, λιγότερο ἢ περισσότερο μερικά, αὐτονομημένες ἀπὸ τὸ δοτήρα τους, τὸ παγκόσμιο πνεῦμα. Μποροῦμε νὰ εἰκάσουμε μὲ κάποια βασιμότητα, νὰ «ὑποψιασθοῦμε», κάτι τέτοιο;

Εἶμαι ἑρμηνευτὴς καὶ δὲν αἰσθάνομαι τὸ δικαίωμα νὰ προχωρήσω σὲ προσπάθεια ἀπαντητική. Προσθέτω μόνο ὅτι, ἂν αὐτὸ εἶναι ὄχι αὐθαίρετα εἰκάσιμο, ὁδηγεῖ καὶ στὸ πόρισμα ὅτι μέσα στὴν οὐσία τοῦ κόσμου καὶ τοῦ κάθε ἐγκοσμίου λειτουργεῖ μιὰ παγκόσμια συνείδηση, ἡ συνείδηση τοῦ δοτήρα τῶν οὐσιῶν, τῶν σκέψεων αὐτῶν: τοῦ παγκόσμιου πνεύματος. Ὁπότε γεννᾶται τὸ πρόβλημα τῆς σχέσης τῆς συνείδησης αὐτῆς γιὰ τὰ ἐγκόσμια μὲ τὴν ἀσυνειδησία τῶν ἀνόργανων ἐγκοσμίων, μὲ τὴ συνείδηση τῶν ἄλλων ἐκτὸς ἀπὸ τὸν ἄνθρωπο ἐμβίων — ἡ ὁποία εἶναι ἀτομικὰ ἑστιασμένη, ἀναφέρεται σὲ κάποιες περίγυρες ἀτομικότητες καὶ στὰ μὲν φυτὰ εἶναι ὑποτυπώδης, στὰ ζῶα ἐνισχύεται βαθμιαῖα μὲ τὴν ἄνοδο στὴ ζωικὴ κλίμακα—, καὶ τέλος μὲ τὴ συνείδηση τῶν ἀνθρώπων — ἡ ὁποία εἶναι κι αὐτὴ μερικὴ καὶ λίγο-πολὺ παραμορφωτική, εἶναι ἑστιασμένη στὸ ἐγώ, καὶ δὲν εἶναι μόνο συνείδηση ἐξωτερικοτήτων ἀλλὰ καὶ αὐτοσυνείδηση. Πρόβλημα ἐπίσης μπορεῖ νὰ τεθεῖ ἀναφορικὰ μὲ τὶς ἀσυνείδητες διεργασίες τῶν ἐγκοσμίων καὶ πάντως τῶν ἐμβίων ὅλων, μὲ τὶς ἐνστικτώδεις κ.ἄ.τ.

IV. Ἐγκαταλείπω τὶς ἀπόπειρές μου γιὰ ἑρμηνευτικὲς προσεγγίσεις καὶ περιορίζομαι στὶς τεθειμένες ἀπὸ τὸ συγγραφέα γενικότητες: ὅτι ἡ οὐσία τοῦ κόσμου εἶναι τὸ παγκόσμιο πνεῦμα, ὅτι εἶναι «μὲ συνείδηση» ἀλλὰ ὄχι «ἀνάλογη μ' ἐκείνη ποὺ ἔχει τὸ ἀνθρώπινο πνεῦμα» (ὅλα Ζ' 7,200) καὶ ὅτι μέσα του ὑπάρχουν ὅλα τὰ ἐγκόσμια τοῦ παρελθόντος, τοῦ παρόντος καὶ τοῦ μέλλοντος καθὼς καὶ ὅποια δὲν θὰ ἐγκοσμιοποιηθοῦν ποτέ. Πάνω στὴν τελευταίαν αὐτὴ ἀντίληψη παρατηρῶ κριτικὰ ὅτι ὁδηγεῖ οὐσιαστικὰ σὲ ἀποχρωματισμὸ τῆς ἔννοιας τῆς δημιουργίας. Τὰ *Μεταφυσικῆς Προλεγόμενα* τίποτε δὲν ἔχουν τονίσει μὲ τόση ἔμφαση ἀπὸ τὴν ἀρχὴ ὅσο τὸ «ἀδύνατο», τὸ δημιουργικό, τὸ θαῦμα. Τώρα λοιπὸν εἴμαστε ὑποχρεωμένοι νὰ συμπεράνουμε ὅτι αὐτὰ ἀποτελοῦν ἔννοιες καθαρὰ σχετικὲς πρὸς τὸν κόσμο, πρὸς ἐμᾶς. Τὸ παγκόσμιο πνεῦμα τίποτε δὲν δημιουργεῖ· ἁπλῶς «ἐκδηλώνει» —κατὰ τὴν παρατεθειμένη πιὸ πρὶν (Ε 5 Ι) διατύπωση τοῦ Μπρῶντον— ἤ, ἂν θέλουμε, ἁπλῶς «βγάζει ἀπὸ τοὺς κόλπους του» (Β' 8,30· βλ. Β 5 V) μερικὰ ἀπὸ τὰ «πάντα» ποὺ ἔχει μέσα του. Μοιάζει λοιπὸν μ' ἕναν ποὺ διαθέτει ἀπειράριθμες μετοχές —τοῦ τὶς ἔχει «ἐκχωρήσει» τὸ «ὑπεραπόλυτο», ὁ Θεός—, ποὺ ἔχει ἐξαργυρώσει ἕνα μεγάλο ποσὸ ἀπ' αὐτὲς ὥστε νὰ ὑπάρχει κίνηση στὴν ἀγορά, καὶ ποὺ ἀκατάπαυτα ἀποσύρει ἀπὸ τὰ κινούμενα στὴν ἀγορὰ χρήματά του ἀνὰ ἕνα ποσὸ καὶ ξανακάνει μετοχὲς γιὰ τὸ θησαυροφυλάκιό του ἐνῶ παράλληλα βγάζει ἀπὸ ἐκεῖ ἄλλες μετοχὲς καὶ τὶς ἐξαργυρώνει πρὸς ἀναπλήρωση. Ὥστε δὲν μένει παρὰ ὅτι ἡ δημιουργία εἶναι κατόρθωμα τοῦ ἀνθρώπου, καθὼς καὶ τοῦ Θεοῦ, ἀλλὰ ὄχι πάντως —ἐκτὸς τὸ πολὺ μὲ καταχρηστικὴ ἔννοια— τοῦ παγκόσμιου πνεύματος.

6

Ι. Μὲ αὐτὲς τὶς προκείμενες ἀγωνίζεται ὁ συγγραφέας νὰ ὑποστηρίξει τὴν ἀθανασία τῆς προσωπικότητας. Μάταια: Ἀπὸ τὸ «τίποτε δὲν χάνεται» δὲν ἔπεται ὅτι μιὰ σύνθετη ἑνότητα —ὅπως προφανῶς εἶναι ἡ προσωπικότητα— παραμένει «εἰς τὸν αἰώνα», ὅταν γιὰ κάθε ἄλλη σύνθετη ἑνότητα (ἀναφέρεται συγκεκριμένα τὸ ἀνθρώπινο σῶμα, ἀλλ' αὐτονόητα περιλαμβάνονται καὶ τὰ φυτὰ καὶ τὰ ζῶα) ἀναγνωρίζεται ἡ διάλυση. Παραθέτω τὰ οὐσιώδη τῆς ἐπιχειρηματολογίας: «Δὲ μπορεῖ σὲ καμιὰ περίπτωση νὰ 'ναι ὁ θάνατος ἀνυπαρξία ἀπόλυτη. Ὅπως δὲ μπορεῖ νὰ προέρχεται ἡ προσωπικότητα τοῦ ἀνθρώπου ἀπὸ τὸ μηδέν, ἔτσι δὲ μπορεῖ καὶ νὰ καταλήγει στὸ μηδέν» (Ζ΄ 8,205). «Ἂν πάρουμε τὸ σῶμα ἀνεξάρτητα ἀπὸ τὴ συνείδηση ποὺ τὸ θεωρεῖ δικό της, τότε τὸ σῶμα ὡς σκέτη ὕλη δὲν πεθαίνει. Ἁπλούστατα, μεταμορφώνεται... Ἡ ἀπόλυτη ἀνυπαρξία δὲν εἶναι νοητὴ σὲ σχέση μὲ κάτι τὸ συγκεκριμένο χωρὶς νὰ τὴν ἐπεκτείνω στὸ πᾶν. Κι ἀφοῦ δὲν εἶναι νοητὴ οὔτε σὲ σχέση μὲ κάτι τὸ συγκεκριμένο οὔτε φυσικὰ σὲ σχέση μὲ τὸ πᾶν, πρέπει καὶ τὸ θάνατο ὡς τὸ ἐπίγειο βιολογικὸ τέλος τοῦ ἀνθρώπου... νὰ τὸν θεωρήσω σὲ σχέση καὶ... μὲ τὴν πνευματική μου ὑπόσταση σὰν κάτι ποὺ δὲ σημαίνει σὲ καμιὰ περίπτωση τὴν ἀπόλυτη ἀνυπαρξία» (Ζ΄ 10,211-212). Μὲ τὸ ἐπιχείρημα τῆς ἀνυπαρξίας τοῦ ἀπόλυτου μηδενὸς σώζεται ἀπὸ τὴ διάλυση ἐκεῖνο μόνο ποὺ εἶναι ἁπλό, ἀλλὰ οὔτε ὑποστηρίζεται κάτι τέτοιο γιὰ τὴν ἀνθρώπινη προσωπικότητα, γιὰ τὴν ἀνθρώπινη «ἠθικὴ καὶ πνευματικὴ ὑπόσταση» (Ζ΄ 10,211), γιὰ τὸν πυρήνα της ἔστω, οὔτε θὰ μποροῦσε νὰ ὑποστηριχθεῖ· γιατὶ θ' ἀνέτρεπε τὴ θέση τῆς ἀπολυτοσύνης τοῦ παγκόσμιου πνεύματος.

Πάντως ὁ συγγραφέας ἑρμηνεύει τὸ θάνατο ὡς «παλιννόστηση τοῦ ἀνθρώπινου πνεύματος στὸν ἑαυτό του,... γυρισμὸ τοῦ πνεύματός μας —ὕστερ' ἀπὸ τὴν περιπέτεια ποὺ συνδυάζεται μὲ τὴν ὑλική του ἐνσάρκωση— στὴν ἀληθινή του ἑστία» (Ζ΄ 10,212), στὸ παγκόσμιο πνεῦμα.

ΙΙ. Ἐδῶ ὅμως ἀνακύπτουν νέες δυσκολίες, τὶς ὁποῖες ὁ συγγραφέας ἀντιμετωπίζει μὲ πνευματικὴ ἐντιμότητα : «Παλιννοστεῖ τάχα τὸ πνεῦμα ὡς ἀτομικὸ πνεῦμα στὴν πατρίδα του ποὺ εἶναι τὸ παγκόσμιο πνεῦμα; Ὡς ἀτομικὸ πνεῦμα εἶναι τὸ πνεῦμα πεπερασμένο. Στὸ παγκόσμιο πνεῦμα, ποὺ εἶναι ἄπειρο καὶ ἀπόλυτο, μὲ ποιά μορφὴ ξαναγυρίζει τὸ ἀνθρώπινο πνεῦμα; Πῶς μπορεῖ τὸ σχετικὸ καὶ πεπερασμένο νά ' ναι μέρος καὶ τμῆμα τοῦ ἀπείρου καὶ ἀπόλυτου ποὺ δὲν τεμαχίζεται καὶ δὲ μερίζεται;» (Ζ΄ 15,232). Τὴ δυσχέρεια τὴν ἀντιμετώπισε καὶ προηγουμένως ὁ συγγραφέας, ὅταν ἔθεσε τὴ θαυματουργία ὡς «καὶ... ἀνθρώπινη δυνατότητα» (Δ΄ 14,83· βλ. Β 6 ΙΙΙ). Τώρα τὴν ἀντιμετωπίζει πιὸ προβληματισμένα: Ἀποκρούει καὶ πάλι τὴν ἑρμηνεία ὅτι ἡ

ἀνθρώπινη θαυματουργικότητα «προϋποθέτει... ἕνα κομμάτιασμα τῆς παντοδυναμίας, ἄρα τὴν ἄρση τῆς ἴδιας τῆς οὐσίας της», ἔχει δηλαδὴ «σὲ σχέση μὲ τὸ 'ὅλον' τῆς παντοδυναμίας τὴ σχέση τῆς μικρότερης ποσότητας πρὸς μιὰ ποσότητα μεγαλύτερη, πρὸς τὴ μέγιστη ποσότητα»· καὶ θέτει πάλι τὴν ὑποψία ὅτι πρόκειται γιὰ «γεγονὸς ποιοτικὸ καὶ ὄχι ποσοτικό» (ὅλα Ζ΄ 15, 232). Καὶ ἤδη προχωρεῖ: Προσπαθεῖ νὰ ἑρμηνεύσει αὐτὸ τὸ δυσσύληπτο τῆς σχέσης τοῦ «σχετικοῦ, πεπερασμένου καὶ ἀτομικοῦ» ἀνθρώπινου πνεύματος πρὸς τὸ ἀπόλυτο ὡς «ποιοτικῆς μεταξύ τους σχέσης» (Ζ΄ 15,233)· καὶ καταλήγει στὴν ἑξῆς ὑποψία: «Τὸ ἀνθρώπινο πνεῦμα δὲν ἔχει τὴν ποιότητα τοῦ ἀπείρου, δηλαδὴ τοῦ ἀπόλυτου παγκόσμιου πνεύματος, ἀλλὰ εἶναι μιὰ ἀπὸ τὶς ἄπειρες ποιοτικὲς φάσεις τοῦ παγκόσμιου πνεύματος» (Ζ΄ 15,233-234). Ὡστόσο ἀναγνωρίζει τὴ δυσχέρεια: «Ἡ φράση αὐτὴ περιέχει βέβαια μιὰν ἀντίφαση, γιατὶ ὅσο καὶ νὰ λέμε ὅτι οἱ φάσεις τοῦ παγκόσμιου πνεύματος, ποὺ ἀντιστοιχοῦν στὸ πνεῦμα τοῦ κάθε ἀνθρώπου, εἶναι ἄπειρες, ἀπὸ τὴ στιγμὴ ποὺ θεωροῦμε τὸ παγκόσμιο πνεῦμα ὡς τὴ βασικὴ συνάρτηση τῶν φάσεων αὐτῶν, μπαίνει στὴ μέση ἡ κατηγορία τῆς ποσότητας, ποὺ κάνει καὶ τὸ παγκόσμιο πνεῦμα νὰ μὴν εἶναι ἄπειρο καθὼς καὶ τὶς ποιοτικές του φάσεις νὰ 'ναι μονάχα ἀναρίθμητες ἀλλὰ ὄχι ἄπειρες» (Ζ΄ 15,234). Κατὰ τὴ γνώμη μου, ἡ ἔννοια τῆς φάσης εἶναι ἀδιαχώριστη ἀπὸ τὴν ἔννοια τῆς παροδικότητας. Ἂν εἶναι αἰώνια, τότε δὲν εἶναι φάση ἀλλὰ πλευρά. Ὁπωσδήποτε, ἀτομικὴ ψυχὴ σημαίνει ὑπεύθυνη (πυρηνικὰ πάντως) αὐτενέργεια, καὶ καμιὰ «φάση», καμιὰ «πλευρὰ» δὲν μπορεῖ νὰ σημαίνει κάτι τέτοιο. Ὅσο μπορῶ νὰ δῶ, οἱ προκείμενες τοῦ συγγραφέα ὁδηγοῦν στὴν ἐπιστροφὴ καὶ τὴν ἀπορρόφηση τοῦ κάθε ἀνθρώπινου πνεύματος μὲς στὸ παγκόσμιο πνεῦμα. Διανοίγει ἴσως καὶ ὁ συγγραφέας περιθωριακὰ πρὸς μιὰ τέτοιαν ὑποψία: «Τό... ἀνθρώπινο πνεῦμα... ὡς π ν ε ῦ μ α δὲ μπορεῖ νά 'ναι μ ό ν ο ἀνθρώπινο. Ἴσως μάλιστα νὰ μὴν εἶναι δ ι ό λ ο υ ἀνθρώπινο» (Ζ΄ 16,235).

7

Ἀναφέρω τώρα τὰ ἄλλα περιεχόμενα — τὰ ὁποῖα, ἐπειδὴ ἔχουν ἐκτεθεῖ ἀρκετὰ πλατιὰ ἀπὸ τὸ συγγραφέα, καταλαμβάνουν τὶς περισσότερες σελίδες τοῦ κεφαλαίου. Εἶναι πρῶτα οἱ ἀναιρετικὲς ἀναμετρήσεις —ἔκανα ἤδη λόγο γιὰ μερικές— μὲ φιλοσοφικὲς ἀπόψεις ὅπως τοῦ Σοπενάουερ, τοῦ Ἐγέλου, τοῦ Σέλλινγκ, τοῦ Ἐμπεδοκλῆ, τοῦ Σάρτρ, τοῦ Χάιντεγγερ, τοῦ Γιάσπερς, τοῦ Χοῦσσερλ καὶ ἄλλων γιὰ τὴν οὐσία τοῦ παγκόσμιου πνεύματος καὶ γι' ἄλλα μεγάλα μεταφυσικὰ προβλήματα, καθὼς καὶ μὲ μαθηματικὲς ἀντιλήψεις, προπάντων τοῦ Ράσσελ, γιὰ τὸν ἀριθμὸ μηδέν. Ἐξαίρετη ἀλλά, κατὰ τὴν κρίση μου, ἁπλῶς δοκιμιακή, θεολογίζουσα μάλιστα σὲ καίρια σημεῖα ἢ καὶ καθαρὰ θεολογική, εἶναι ἡ διαπραγμάτευση γιὰ τὸ θάνατο καὶ γιὰ τὴν

ἀθανασία τοῦ πνεύματος τοῦ κάθε ἀνθρώπου, γιὰ τὴν ἀνάσταση τῶν σωμάτων, γιὰ τὸ νόημα τοῦ πόνου. Καὶ αὐτὴ ἀκουμπᾶ κάθε τόσο σὲ ἀπόψεις μεγάλων στοχαστῶν —τοῦ Πλάτωνα, τοῦ Παύλου, τοῦ Αὐγουστίνου, τοῦ Ἔκχαρτ, τοῦ Πασκὰλ καὶ ἄλλων—, ἐνῶ ἕνα μέρος της διατίθεται σὲ ἀναιρετικὲς ἀναμετρήσεις μὲ μερικοὺς ἀπὸ τοὺς φιλοσόφους ποὺ ἀνέφερα προηγουμένως. Τὸ κεφάλαιο περιέχει καὶ κάποιες γνωσιοθεωρητικὲς ἀπόψεις, ποὺ θὰ μᾶς ἀπασχολήσουν ὅταν θὰ μελετήσουμε (στὸ Ζ) τὸ τελευταῖο (Θ΄) κεφάλαιο τοῦ ἔργου.

Σημειώνω ἀκόμη ὅτι, ἐνῶ καὶ γιὰ τὸ συγγραφέα, ὅπως καὶ γιὰ τὸν Μπρῶντον, ἡ οὐσία τοῦ κόσμου εἶναι τὸ παγκόσμιο πνεῦμα, ὅμως ὁ τελευταῖος «ταυτίζει οὐσιαστικὰ τὸ φυσικὸ σύμπαν μὲ τὸ παγκόσμιο πνεῦμα, λέγοντας ὅτι, ἂν θέλουμε, μποροῦμε νὰ τ᾽ ὀνομάσουμε καὶ Θεό» (Ζ΄ 8,204) — γι᾽ αὐτὸ καὶ διδάσκει τὴν αἰωνιότητα τοῦ φυσικοῦ σύμπαντος, τοῦ κόσμου. Ἀντίθετα, γιὰ τὸ συγγραφέα τὸ παγκόσμιο πνεῦμα εἶναι μὲν ἡ οὐσία τοῦ κόσμου ἀλλὰ καὶ τὸν ὑπερβαίνει, ὁ κόσμος ὄντας πεπερασμένος χωρικὰ καὶ χρονικὰ καὶ κατὰ τὸ φυσικό του πάντως στρῶμα ἀδρανὴς καὶ ἀναγκαιοκρατούμενος εἴτε πιθανοκρατούμενος, ἐνῶ τὸ παγκόσμιο πνεῦμα εἶναι ἄπειρο, αἰώνιο, τοῦ κόσμου γεννητικὸ μ᾽ ἕναν τρόπο.

Στ. Ὁ Θεός

1

Ι. Ἡ κορύφωση τῆς μεταφυσικῆς πορείας τοῦ συγγραφέα συντελεῖται στὸ Η΄ κεφάλαιο μὲ τὴ διαπραγμάτευση περὶ τοῦ Θεοῦ. Γιὰ τὸ συγγραφέα, ὁ Θεὸς εἶναι αὐτὸ ποὺ —στὸν δυτικὸ τουλάχιστο χῶρο— πρωτοαποκαλύφθηκε στὸν Πλάτωνα ὡς τὸ «ἐπέκεινα τῆς οὐσίας πρεσβείᾳ καὶ δυνάμει ὑπερέχον» (*Πολιτεία* 509 b) καὶ μελετήθηκε κατόπιν διεξοδικὰ ἀπὸ τὸν Πλωτῖνο, γιὰ ν᾽ ἀποτελέσει στὴ συνέχεια (κυρίως ἀπὸ τὸν αὐτοονομαζόμενο Διονύσιο τὸν Ἀρεοπαγίτη καὶ ὕστερα) τὸ σταθερὸ ἀγώνισμα τοῦ χριστιανικοῦ μυστικισμοῦ: τὸ ἄρρητο καὶ νοητικὰ ἀσύλληπτο, ἐκεῖνο πού, κι ἂν δέχεται, ὅμως καθ᾽ ἑαυτὸ ὑπερβαίνει καὶ τὶς πιὸ ὑπερκόσμιες ἔννοιες μὲ τὶς ὁποῖες νοοῦμε καταφατικὰ τὸν Θεό (ὅπως: ἄπειρο, αἰωνιότητα, ἀπόλυτο ὄν) καὶ γιὰ τοῦτο μόνο ἀποφατικὰ μπορεῖ νὰ ἐπισημανθεῖ καθ᾽ ἑαυτὸ μὲ τὸ λόγο (εἴτε μὲ τὸ ἀρνητικὸ «ἀ-» εἴτε, πρὸς ὑποδήλωση τῆς ὑπερβατικότητάς του, μὲ τὸ «ὑπέρ-») ἀλλὰ καὶ ποὺ ἀποκαλύπτεται μυστηριακὰ κατὰ τὴν ἔκσταση, κατὰ τὴν ἕνωση τοῦ μυστικοῦ μαζί του. Παραθέτω μερικὲς χαρακτηριστικὲς φράσεις τοῦ Διονυσίου τοῦ Ἀρεοπαγίτη, ἀρκετὰ διαφωτιστικὲς γιὰ τὴν κατανόηση τοῦ κεφαλαίου μας:

Ἀπὸ τὸ *Περὶ θείων ὀνομάτων*: Ἀλογία καὶ ἀνοησία καὶ ἀνωνυμία».

«Αἴτιον μὲν τοῦ εἶναι πᾶσιν, αὐτὸ δὲ μὴ ὄν, ὡς πάσης οὐσίας ἐπέκεινα καὶ ὡς ἂν αὐτὴ περὶ ἑαυτῆς κυρίως καὶ ἐπιστητῶς ἀποφαίνοιτο» (ὅλα Α 1). «Ἡ ὑπερούσιος καὶ κρυφὴ θεότης» (Α 2). «Ἡ τῆς ὑπεραγαθότητος ὑπερύπαρξις» (Α 5). «Καὶ ἔστιν αὐτοῦ καὶ νόησις καὶ λόγος καὶ ἐπιστήμη καὶ ἐπαφὴ καὶ αἴσθησις καὶ δόξα καὶ φαντασία καὶ ὄνομα καὶ τὰ ἄλλα πάντα· καὶ οὔτε νοεῖται οὔτε λέγεται οὔτε ὀνομάζεται· καὶ ἐν πᾶσι πάντα ἐστὶ καὶ ἐν οὐδενὶ οὐδέν». «Καὶ ἔστιν αὖθις ἡ θειοτάτη τοῦ Θεοῦ γνῶσις ἡ δι' ἀγνωσίας γινωσκομένη κατὰ τὴν ὑπὲρ νοῦν ἕνωσιν, ὅταν ὁ νοῦς τῶν ὄντων ἁπάντων ἀποστάς, ἔπειτα καὶ ἑαυτὸν ἀφείς, ἑνωθῇ ταῖς ὑπερφαέσιν ἀκτῖσιν, ἐκεῖθεν καὶ ἐκεῖ τῷ ἀνεξερευνήτῳ βάθει τῆς σοφίας καταλαμπόμενος» (ὅλα Ζ 3).

Ἀπὸ τὸ *Περὶ μυστικῆς θεολογίας*: «Ὁ θεῖος γνόφος» (Α΄, ἐπιγραφή). «Ὁ ὑπέρφωτος τῆς κρυφιοτάτης σιγῆς γνόφος». «Ἡ ὑπεράγνωστος καὶ ὑπερφυὴς καὶ ἀκροτάτη κορυφή» (ὅλα Α 1). «Οὔτε ἔχει δύναμιν οὔτε δύναμίς ἐστιν... οὔτε ἐπιστήμη οὔτε ἀλήθειά ἐστιν... οὔτε σοφία· οὐδὲ ἓν οὐδὲ ἑνότης οὐδὲ θεότης ἢ ἀγαθότης οὐδὲ πνεῦμά ἐστιν ὡς ἡμᾶς εἰδέναι· οὔτε υἱότης οὔτε πατρότης... οὐδὲ αὐτὴ γινώσκει τὰ ὄντα ᾗ ὄντα ἐστὶν οὐδὲ λόγος αὐτῆς ἐστιν οὔτε ὄνομα οὔτε γνῶσις οὔτε σκότος ἐστὶν οὔτε φῶς· οὔτε πλάνη οὔτε ἀλήθεια· ἐπεὶ καὶ ὑπὲρ πᾶσαν θέσιν ἐστὶν ἡ παντελὴς καὶ ἑνιαία τῶν πάντων αἰτία, καὶ ὑπὲρ πᾶσαν ἀφαίρεσιν ἡ ὑπεροχὴ τοῦ πάντων ἁπλῶς ἀπολελυμένου καὶ ἐπέκεινα ὅλων» (Ε 1). «Καὶ μὴ οἴεσθαι τὰς ἀποφάσεις ἀντικειμένας εἶναι ταῖς καταφάσεσιν» (Α 2). «Πρὸς τὴν ἕνωσιν, ὡς ἐφικτόν, ἀγνώστως ἀνατάθητι τοῦ ὑπὲρ πᾶσαν οὐσίαν καὶ γνῶσιν· τῇ γὰρ ἑαυτοῦ ἀσχέτῳ καὶ ἀπολύτῳ καθαρῶς ἐκστάσει πρὸς τὴν ὑπερούσιον τοῦ θείου σκότους ἀκτῖνα πάντα ἀφελὼν καὶ ἐκ πάντων ἀπολυθεὶς ἀναχθήσῃ» (Α 1). «Ὁ λόγος... ὅλως ἄφωνος ἔσται καὶ ὅλως ἑνωθήσεται τῷ ἀφθέγκτῳ» (Γ).

ΙΙ. Ὅπως βλέπει κανείς, πρὸς τὸν ἔτσι τεθειμένο Θεὸ ἀνοίγονται δύο ὁδοί : ἡ διανοητική, ποὺ φτάνει ὥς τὸ πρὸς τὴ νόηση σύνορό του* καὶ ἡ μυστική, τῆς ἔλλαμψης κατὰ τὴν ὑπέρλογη ἕνωση μαζί του. Ὁ συγγραφέας περιορίστηκε στὴ διανοητικὴ ὁδό. Οὐσιαστικά, ἔδωσε ἀφομοιωμένο, μὲ δική του διατύπωση, κατὰ ἕνα μέρος κι ἐπιχειρηματολογία, ἐκεῖνο ποὺ οἱ μεγάλοι «θεο-λόγοι», θέλω νὰ πῶ στοχαστὲς τοῦ Θεοῦ, ἔχουν διανοητικὰ σχεδιαγραφήσει ἐκεῖ στὸ σύνορό μας πρὸς αὐτὸ τὸ ἀνάπλεο «Ἄδειο», ποὺ εἶναι γιὰ τοὺς τοῦ ἀρχέγονου Βυθοῦ μυστικοὺς ὁ Θεὸς κατὰ τὸν ἑαυτό του, ὁ Θεὸς ὡς ὁ ἐπέκεινα. Ὅμως τὸ ἔδωσε σὰν κάπως βιαστικά, σὰν χωρὶς νὰ τοῦ ἔχει ὁ σχετικὸς λογισμὸς διαφορισθεῖ προβληματισμένα καὶ συγκροτηθεῖ σὲ πληρότητα ὅλου, μὲ ὑπερευλύγιστη ἀλλὰ καὶ κάθε τόσο αὐταρχικό-

---

* Δὲν γράφω μὲ κεφαλαῖο τὸ ταῦ, ἐπειδὴ στὴν κριτικοαπορητικὴ αὐτὴ ἐργασία τὸ πρόσθιο πεδίο τῆς συνείδησής μου διακατέχεται ἀπὸ τὴ διανόηση, ὄχι ἀπὸ τὴν εὐλάβεια.

τατη ἐπιχειρηματολογία καὶ μὲ μιὰ ρητορικότητα ὑπερεντεταμένη, ποὺ δημιουργεῖ τὴν ἐντύπωση τῆς ἔμφασης καὶ τῆς ὑπερβολῆς καὶ ὑστερεῖ ἔτσι σὲ πειθώ. Ἡ κυριότερη ὅμως ἀδυναμία εἶναι ὅτι, ὅπως εἶπα, ἀγνοήθηκε ἡ ἄλλη ὁδός, τῆς unio mystica, ἡ μόνη ποὺ παρέχει ἕνα ἔδαφος χωρὶς τὸ ὁποῖο οἱ ἀκροβασίες τῆς διανόησης γίνονται κατὰ τὸ μεγαλύτερο τουλάχιστο μέρος τους ἀεροβασίες. Δὲν θὰ ζητοῦσα προσωπικὰ βιώματα ἀπὸ τὸ συγγραφέα, ἀλλὰ μιὰ δοκιμιακὴ ἐπεξεργασία ἀποκαλυπτικῶν ἐμπειριῶν —τόσο πειστικῶν ἄλλωστε— μεγάλων μυστικῶν τοῦ «θείου γνόφου», μάλιστα τοῦ Μάιστερ Ἔκχαρτ. Αὐτὴ τὴν ὁδὸ πολὺ λίγοι στοχαστὲς τοῦ Θεοῦ ὡς τοῦ ἐπέκεινα τὴν ἔχουν παραβλέψει. Μιλῶ γιὰ δοκιμιακὴ ἐπεξεργασία, ἐπειδὴ μπροστὰ σὲ τέτοια βάθη ἡ φιλοσοφία εἴτε σταματᾶ εἴτε δίνει τὸ χέρι της καὶ χειραγωγεῖται, ὄχι ἀπὸ τὴν πίστη (αὐτὴ εἶναι κρυσταλλωμένο σύνθεμα ποικιλότατων καὶ ποιοτικὰ ἀνισότατων περιεχομένων) ἀλλ' ἀπὸ τὴ μυστικὴ σοφία —τούτη εἶναι, καὶ μ' ὅλες τὶς ἀδυναμίες της, ἡ ἄ λ λ η ἐμπειρία τῆς ἀνθρωπότητας—, χειραγωγεῖται καὶ φωτίζεται ἀδογμάτιστα, κριτικὰ κατὰ τὸ δυνατό, ἐλεύθερα.

III. Ἡ σημαντικότερη προκειμένη εἶναι ὅτι «ἡ ἰδέα... τοῦ Θεοῦ εἶναι κάτι τὸ πνευματικὰ ἀναπότρεπτο» (Η΄ 2,247). Ἔχει μιὰ βασιμότητα ἡ ἀντίληψη αὐτή. Φυσικά, θὰ μποροῦσε κανεὶς νὰ παρατηρήσει κριτικά: κι ἂν ὁδηγεῖ στὸ «ἀπόλυτο», ὄχι ὅμως στὸ «ὑπεραπόλυτο», ὅπως ἐννοεῖ ὁ συγγραφέας ἐδῶ τὸν Θεό. Ἡ σκέψη ὡστόσο τοῦ συγγραφέα κινεῖται, θὰ ἐρμήνευα, ἀπὸ ἄλλη ὁδό, ποὺ θὰ τὴ διατύπωνα ὡς ἑξῆς: «Ἀφοῦ ἔφτασα στὴν ὑποψία ἑνὸς ἀπολύτου καὶ ἀπείρου, ποὺ εἶναι ἡ οὐσία τοῦ κόσμου, ἡ οὐσία τῶν πάντων, δὲν μοῦ εἶναι πνευματικὰ ἐπιβεβλημένο, πνευματικὰ ἀναπότρεπτο, δὲν ὀφείλω πνευματικά, νὰ προχωρήσω καὶ σ' ἐκεῖνο πού, γιὰ νὰ δημιουργεῖ τὰ πάντα τόσο κατὰ τὴν ἐπιφάνεια ὅσο καὶ κατὰ τὴν οὐσία τους, ἄρα τὰ ὑπερβαίνει ὡς τὸ 'ἐπέκεινα ὅλων', ὡς τὸ ἐπέκεινα ἑπομένως καὶ τῆς ἀπόλυτης οὐσίας τους, ὡς τὸ 'ὑπεραπόλυτο';» Ἀνάλογα πρέπει νὰ κατανοήσουμε καὶ τὴν ἀκόλουθη προκειμένη — ποὺ παρέχει, θὰ ἔλεγα, μιὰ πρώτη πλήρωση στὴν προηγούμενη: «Ὁ Θεὸς εἶναι ἡ προϋπόθεση ὅλων τῶν προϋποθέσεων» (Η΄ 9,269): Τυπικολογικὰ σημαίνει τὸ ἄγνωστο χ, ποὺ βαστάζει ὡς προϋπόθεση ὅλα τὰ γνωστὰ καὶ τὰ γνωρίσιμα, σὲ τελευταία ἀνάλυση ὅλα τὰ ὄντα, τὰ πάντα. Ὡς τέτοιον ἄγνωστο θέτει καὶ ὁ συγγραφέας τὸν Θεό, μὲ τὴ διαφορὰ ὅτι, νοώντας λιγότερο ἀποφατικὰ τὴ λειτουργία του, λέγει ὅτι δημιουργεῖ καὶ παρέχει ὅλα τὰ καταφατικὰ γνωρίσματα, καὶ τὰ ὑπέρτατα (ἀπολυτοσύνη, ἀπειροσύνη, αἰωνιότητα), ἐνῶ παράλληλα τὰ ὑπερβαίνει ὡς τὸ ὑπεραπόλυτο, «τὸ ὑπεράπειρο καὶ ὑπεραιώνιο» (Η΄ 9,268). Προφανῶς, τοῦτο, παραβιάζει τὰ τυπικολογικὰ πλαίσια. Ἀλλά, γιὰ τὴ σκέψη τοῦ συγγραφέα, αὐτὴ ἡ παραβίαση τοῦ τυπικολογικοῦ χ εἶναι δικαιωμένη ἐπειδὴ συνιστᾶ διανοη-

τικὰ ἐπιτρεπτὴ ἀπογείωση ἀπὸ τὴν ὑποψιακὰ κατακτημένη κορυφὴ τῆς ἐννοιολογικῆς σύλληψης, δηλαδὴ ἀπὸ τὴν «καταφατικὴ θεολογία» (ἐννοῶ: θεοθεωρία) τῆς ἀπολυτοσύνης καὶ ἀπειροσύνης καὶ αἰωνιότητας τῆς οὐσίας τῶν πάντων.

IV. Εἶναι ὡστόσο καιρὸς νὰ παραθέσω ἐκφραστικὰ ἀποσπάσματα ἀπὸ τὸν ἴδιο τὸ λόγο τοῦ συγγραφέα: «Ὁ Θεὸς βρίσκεται παντοῦ καὶ στὸ καθετί, ὄχι ὅμως γιατὶ τὸ καθετὶ εἶναι μ έ σ α στὸν Θεό, ὅπως λέει ὁ Σπινόζα [ἤ, θὰ πρόσθετα ἐγὼ πειραστικά, ὅπως εἶπε ὁ Παῦλος στοὺς Ἀθηναίους: ' Ἐν αὐτῷ γὰρ ζῶμεν καὶ κινούμεθα καὶ ἐσμέν', *Πρ. Ἀπ.* ιζ', 28], ἀλλὰ γιατὶ ὁ Θεὸς εἶναι ἀκριβῶς πέρ' ἀπὸ τὸ καθετί, πέρ' ἀπὸ τὸ πᾶν, πέρ' ἀπὸ τὸ ἄπειρο, πέρ' ἀπὸ τὸ παγκόσμιο πνεῦμα. Καὶ ἀφοῦ εἶναι ὁ Θεὸς πέρ' ἀπὸ τὸ καθετί, αὐτὸ σημαίνει ὅτι ὁ Θεὸς εἶναι ὑπέρτερος ἀπὸ τὸ καθετί, εἶναι πανταχοῦ παρὼν χωρὶς ὅμως νὰ ταυτίζεται μὲ τὸ καθετί. Δὲν ταυτίζεται ὁ Θεὸς μὲ τίποτε. Καὶ αὐτὸ τὸ σύμπαν ἢ καὶ αὐτὸ τὸ ἄπειρο παγκόσμιο πνεῦμα, εἶναι πολὺ μικρὸ καὶ λίγο γιὰ νὰ μπορεῖ νὰ ταυτισθεῖ μὲ τὸν Θεό. Ὁ Θεὸς εἶναι πανταχοῦ παρὼν καὶ πληροῖ τὰ πάντα, ἀλλὰ βρίσκεται καὶ πολὺ πιὸ πέρ' ἀπὸ παντοῦ, καὶ πληροῖ πολὺ πιὸ πέρ' ἀπὸ τὰ πάντα, τὸν ἑαυτό Του. Ὁ Θεὸς λοιπὸν δὲν ταυτίζεται παρὰ μόνο μὲ τὸν ἑαυτό Του, μ' ἄλλα λόγια ε ἶ ν α ι ὁ Θεὸς καὶ δὲν εἶναι τίποτε ἄλλο, οὔτε ὁ κόσμος οὔτε τὸ πνεῦμα... τοῦ κόσμου» (Η' 4,252-253). «Μὲ τὸ ἴδιο δικαίωμα ποὺ μᾶς κάνει νὰ λέμε ὅτι ὁ Θεὸς εἶναι ὁ πανταχοῦ παρὼν μποροῦμε καὶ νὰ ποῦμε ὅτι ὁ Θεὸς εἶναι ὁ πανταχοῦ ἀπών... Ἀπὼν ὡς ὕλη καὶ ἐνέργεια, ἀπὼν ὡς ἀνθρώπινο πνεῦμα, ἀπὼν ὡς παγκόσμιο πνεῦμα. Ὁ Θεὸς εἶναι παρὼν —καὶ μάλιστα ὄχι μόνο πανταχοῦ ἀλλὰ καὶ πολὺ πιὸ πέρα ἀπὸ παντοῦ— ὡς κάτι ἀσύλληπτα διαφορετικὸ κι ἀπὸ τὴν ὕλη καὶ τὴν ἐνέργεια, ἀλλὰ κι ἀπὸ τὸ ἀνθρώπινο ἢ παγκόσμιο πνεῦμα. Κι αὐτὸ ἀκόμα ποὺ ἐννοοῦμε ὅταν λέμε ὅτι ὁ Θεὸς εἶναι κάτι τὸ ἀσύλληπτα διαφορετικὸ ἀπὸ καθετὶ ἄλλο, κι αὐτὸ ἀκόμα ὁδηγεῖ σὲ πλάνες. Τὸ ὅτι κατιτὶ εἶναι διαφορετικὸ ἀπὸ κάτι ἄλλο σημαίνει ἐπίσης μιὰν ἰδιότητα. Ἀλλὰ ὁ Θεὸς δὲ μπορεῖ νά 'χει ὁρισμένες καὶ συγκεκριμένες ἰδιότητες» (Η' 5,253). «Μιὰ βαθειὰ ὑποψία μου θὰ διατυπώσω μόνο, μιὰν ὑποψία ποὺ λέει ὅτι, ὅπως ὁ χρόνος, ἔτσι κι ἡ ἴδια ἡ αἰωνιότητα εἶναι μιὰ ἀπόφαση ἢ ἕνα θέλημα τοῦ Θεοῦ, εἶναι ἔστω τὸ αὐτονόητο γιὰ τὴν ἴδια τὴν ὑπόστασή Του θέλημα, ἀλλὰ ἔχει μεγάλη σημασία νὰ ποῦμε ὅτι εἶναι θέλημα κι ὄχι ἰδιότητα τοῦ Θεοῦ, γιατὶ λέγοντας ὅτι ἡ αἰωνιότητα (ὅπως καὶ ὁ χρόνος) εἶναι ἀπόφαση καὶ θέλημα τοῦ Θεοῦ, δὲν κάνουμε τὸν Θεό, ὅπως τὸν κάνει ὁ Σπινόζα, νά 'ναι ἐξαρτημένος ἀπὸ τὴν αἰωνιότητα καὶ δεμένος σ' αὐτήν, ἀλλὰ παρουσιάζουμε ἀντίθετα τὴν αἰωνιότητα ἐξαρτημένη ἀπὸ τὸν Θεό. Παρουσιάζοντάς την ἔτσι, δὲ μποροῦμε νὰ τὴ θεωρήσουμε δεσμευτικὴ γιὰ τὸν ἴδιο τὸν Θεό» (Η' 5,255). «Τὸν Θεὸ δὲν τὸν προσδιορίζει οὔτε τὸ ἄπειρο, οὔτε τὸ ἀπόλυτο, οὔτε

τὸ αἰώνιο... Ὁ Θεὸς ὑπάρχει πιὸ πέρα κι ἀπὸ τὸ ἄπειρο καὶ ἀπὸ τὸ ἀπόλυτο καὶ ἀπὸ τὸ αἰώνιο. Ὅπως εἶναι τὸ πεπερασμένο, τὸ σχετικὸ καὶ τὸ καιρικὸ ἁπλὸ θέλημα τοῦ Θεοῦ, ἔτσι εἶναι καὶ τὸ ἄπειρο, τὸ ἀπόλυτο καὶ τὸ αἰώνιο ἁπλὸ θέλημα τοῦ Θεοῦ. Ὁ Θεὸς δὲ μπορεῖ νά 'ναι μονάχα τὸ ἀντίθετο τοῦ πεπερασμένου καὶ τοῦ σχετικοῦ, δὲ μπορεῖ νά 'ναι κάτι ποὺ προκύπτει ἀπὸ τὴν ἄρνηση καὶ τὴν ἀντίφαση. Ὁ Θεὸς δὲ μπορεῖ νά 'ναι τίποτε ἀπ' ὅσα μποροῦμε νὰ σκεφθοῦμε. Γι' αὐτὸ καὶ πρέπει νὰ Τὸν βάλουμε παραπάνω ἀπ' ὅλα ὅσα μποροῦμε νὰ σκεφθοῦμε... Ὁ Θεὸς δὲν εἶναι μόνον αἰώνιος. Εἶναι ἁπλούστατα κάτι πολὺ περισσότερο, ποὺ δὲ μποροῦμε κὰν νὰ τὸ σκεφθοῦμε... Ὁ Θεὸς δὲ μπορεῖ νά 'ναι μόνο καὶ μόνον ἄπειρος, ἀλλὰ πρέπει νά 'ναι κάτι πολὺ περισσότερο καὶ ἀπόλυτα ἀσύλληπτο γιὰ τὸ ἀνθρώπινο πνεῦμα. Ἀσύλληπτο εἶναι καὶ τὸ ἄπειρο καὶ τὸ αἰώνιο, ἀλλὰ αὐτὰ εἶναι ἀσύλληπτα ὡς οὐσία ἐνῶ εἶναι συλληπτὰ ὡς ἔννοιες. Ὁ Θεὸς πρέπει νά 'ναι κάτι ποὺ εἶναι καὶ ὡς ἔννοια —ἀκόμα καὶ ὡς λέξη, ὡς σύμβολο— ἀσύλληπτο... Ὁ Θεός... δὲ μπορεῖ νά 'ναι μόνο παντοδύναμος, ἀλλὰ πρέπει νά 'ναι κάτι πολὺ περισσότερο ἀπὸ παντοδύναμος... Ὁ Θεὸς... δὲν εἶναι οὔτε ὅ,τι μποροῦμε νὰ σκεφθοῦμε ὡς ἀδύνατο. Τὸ πολὺ μποροῦμε νὰ ποῦμε ὅτι ὁ Θεὸς εἶναι πηγὴ τοῦ ἀδύνατου, ἡ πηγὴ τῆς παντοδυναμίας» (Η΄ 8,264-265). «Τὸ περισσότερο δὲν ἀποκλείει τὸ λιγότερο, ὅταν μάλιστα καὶ αὐτὸ τὸ λιγότερο εἶναι στὴν οὐσία του —ὅπως εἶναι ἡ παντοδυναμία, τὸ ἄπειρο, τὸ αἰώνιο— κάτι τὸ ἀσύλληπτο. Ἀποκλείεται βέβαια νὰ ποῦμε ὅτι ὁ Θεὸς εἶναι πεπερασμένος, ὅπως εἶναι πεπερασμένος ὁ ἄνθρωπος ἢ ὁ ἥλιος. Δὲν ἀποκλείεται ὅμως νὰ ποῦμε —καὶ εἶναι ἀπόλυτα θεμιτὸ νὰ λέμε— ὅτι ὁ Θεὸς εἶναι ἄπειρος καὶ αἰώνιος, παντοδύναμος καὶ πανάγαθος. Ἐνῶ ὅμως δὲν πρέπει ν' ἀποκλείσουμε τὶς ἰδιότητες αὐτές, ἔχουμε ὑποχρέωση νὰ προχωρήσουμε ἐκεῖ ὅπου δὲ φθάνει ἡ ἀνθρώπινη σκέψη οὔτε ἡ μεταφυσικὴ κὰν σκέψη. Ἀλλὰ πῶς μποροῦμε νὰ προχωρήσουμε ὡς ἄνθρωποι ὅπου δὲ μπορεῖ νὰ φθάσει ἡ ἀνθρώπινη σκέψη; Νὰ φθάσουμε δὲ μποροῦμε βέβαια ὅπου δὲ φθάνει ἡ σκέψη μας. Μποροῦμε ὅμως νὰ ξεκινήσουμε πρὸς τὰ ἐκεῖ. Ἡ ἀνθρώπινη σκέψη μπορεῖ νά 'ναι κάλλιστα ἡ ἀφετηρία καὶ τὸ ὁρμητήριο πρὸς ὅ,τι δὲ μπορεῖ ἡ ἴδια διόλου νὰ συλλάβει οὔτε κὰν νὰ ὑποψιασθεῖ. Μιλώντας γιὰ τὸν Θεό, ξεπερνᾶμε καὶ αὐτὲς τὶς δυνατότητες φιλοσοφικῆς ὑποψίας» (Η΄ 267-268). «Ὁ Θεὸς δὲ μπορεῖ νά 'ναι ἡ ἴδια ἡ δύναμη ποὺ μετατρέπει τὸ ἀδύνατο σὲ ὑπαρκτὸ καὶ δυνατό. Ἡ δύναμη αὐτή, δηλαδὴ κι αὐτὴ ἡ παντοδυναμία, εἶναι μιὰ ἰδιότητα. Ὁ Θεὸς δὲ μπορεῖ νὰ ταυτίζεται μὲ ὁρισμένες ἰδιότητες. Ὁ Θεὸς δὲν εἶναι ταυτόσημος μὲ τὴ μιὰν ἢ τὴν ἄλλην ἰδιότητα ἢ δύναμη, εἴτε μὲ τὴν παντοδυναμία. Ὁ Θεὸς εἶναι 'ὁ κύριος τῶν δυνάμεων', εἶναι ἡ πηγὴ καὶ ἡ προϋπόθεση κι αὐτοῦ τοῦ ἀπείρου καὶ τῆς αἰωνιότητας. Ὁ Θεὸς εἶναι τὸ ὑπερπαγκόσμιο πνεῦμα, τὸ ὑπεράπειρο καὶ ὑπεραιώνιο... Ὁ Θεός, γιὰ νὰ ὑπάρχει, δὲν ἔχει ἀνάγκη ἀπὸ τίποτε ποὺ νὰ ἐμφανίζεται ὡς προϋπόθεση γιὰ τὴν

ὕπαρξή Του. Ὁ Θεὸς εἶναι ἡ προϋπόθεση ὅλων τῶν προϋποθέσεων... Δὲν προϋποθέτει ἡ ὕπαρξη τοῦ Θεοῦ τὴν αἰωνιότητα, τὸ ἄπειρο ἢ τὴν παντοδυναμία, ἀλλὰ ἡ αἰωνιότητα, τὸ ἄπειρο καὶ ἡ παντοδυναμία προϋποθέτουν τὸν Θεό. Ὁ Θεὸς λοιπὸν εἶναι ἀνεξάρτητος καὶ ἀπὸ αὐτὴν τὴν αἰωνιότητα, καὶ ἀπὸ αὐτὸ τὸ ἄπειρο, καὶ ἀπὸ αὐτὴν τὴν παντοδυναμία. Ὁ Θεὸς εἶναι ἀπόλυτα 'ἄναρχος'... Δὲ μποροῦμε νὰ τοποθετήσουμε τὸν Θεὸ παρὰ πρὶν ἀπὸ ὅ λ ε ς κι ἐπάνω ἀπὸ ὅ λ ε ς τὶς συλληπτὲς καὶ ἀσύλληπτες προϋποθέσεις τοῦ σύμπαντος» (Η΄ 9,268-270). «Τὰ πάντα εἶναι ἔξω ἀπὸ τὸν Θεό. Ἀκόμα καὶ τὸ ἄπειρο εἶναι ἔξω ἀπὸ τὸν Θεό. Καὶ ὁ Θεὸς εἶναι, φυσικά, ἔξω ἀπὸ τὰ πάντα. Ὁ Θεὸς εἶναι ἔξω καὶ ἀπὸ τὸ ἄπειρο. Κι ἡ παρουσία Του μέσα στὰ πάντα εἶναι ἡ παρουσία τοῦ διακριτικοῦ καὶ μυστικοῦ κυρίου τῶν πάντων, ὁρατῶν καὶ ἀοράτων» (Η΄ 10,270-271).

Ἀφοῦ μὲ αὐτοὺς καὶ μὲ παραπλήσιους στοχασμοὺς κατασφάλισε ὁ συγγραφέας τὴν ἀπόλυτην ὑπερβατικότητα τοῦ Θεοῦ, ἀφοσιώνεται στὴν ἐντούτοις παρουσία τοῦ Θεοῦ, τὴ διακριτικὴ καὶ μυστική, μέσα στὰ πάντα. Ἐδῶ ὅμως, ἐνῶ προηγουμένως τοῦ ἔλειπε ἡ unio mystica, ἴσως καὶ ἡ διαίσθησή της, ἡ διαισθητικὴ κατανόησή της, τώρα ἔχει προσωπικὰ βιώματα, ἄμεση διαίσθηση τῆς κοινωνίας τοῦ ἀνθρώπου μὲ τὸν Θεό, «τὸν μεγάλο ἐπισκέπτη, τὸ μεγάλο ξένο» (Η΄ 10,271) σύμφωνα μὲ τὸν Ρίλκε. Ἀνοίγεται μάλιστα ὁ συγγραφέας σὲ μεγάλους μυστικοὺς τῆς διαισθητῆς αὐτῆς παρουσίας τοῦ Θεοῦ στὸν ἄνθρωπο, στὴ Βέιλ, τὸν Ἄγγελο Σιλέσιο, κατ' ἐξοχὴν τὸν Ρίλκε, ποὺ ρίχνουν φῶς στὴ δική του ἐσωτερικότητα καὶ τὸν βοηθοῦν μὲ τὸ λόγο τους νὰ ἀρθρώσει τὸ δικό του βίωμα: «Δὲν ἔχει ταχθεῖ ὁ ἄνθρωπος νὰ βρεῖ τὸν Θεὸ ἐκεῖ ὅπου ὁ Θεὸς εἶναι ὁλομόναχος. Ὡς μυστικὸς ἐπισκέπτης ὅμως βρίσκεται ὁ Θεὸς παντοῦ. Ἕνα πουλάκι ποὺ πετάει μπροστὰ στὰ μάτια μας μπορεῖ ν' ἀκουμπάει, πετώντας, ἐπάνω στὴν παλάμη τοῦ Θεοῦ. Καὶ μπορεῖ νὰ τὸ νιώθει ἴσως ὅτι στηρίζεται ἐπάνω στὴν παλάμη τοῦ Θεοῦ. Ἡ μυστικὴ ἐπαφὴ μὲ τὸν Θεὸ ξεπερνάει καὶ τὴ φιλοσοφικὴ ὑποψία, ξεπερνάει ἀκόμα καὶ τὴ θρησκευτικὴ πίστη, ποὺ τὸ πουλάκι δὲ μπορεῖ νὰ τὴν ἔχει» (Η΄ 11,273). Σ' ἕναν τέτοιο χῶρο ἡ ἔκφρασή του, μιὰ καὶ ὅ,τι ἦταν νὰ κατακτηθεῖ ἀπὸ τὴ διανόηση εἶχε, ὅσο στάθηκε μπορετό, κατακτηθεῖ, γίνεται τώρα, δικαιωμένα ἀπὸ φιλοσοφικὴ ἄποψη, δοκιμιακή. Καὶ γράφονται ἐδῶ ἀπὸ τὶς ὡραιότερες σελίδες τοῦ ἔργου. Παραθέτω ἕνα ἀκόμη ἀπόσπασμα: «Ὁ Θεὸς γίνεται λοιπὸν ὁ συνομιλητὴς τοῦ ἀνθρώπου. Δὲ μίλησε ὁ Θεὸς μόνο στὸν Ἀβραάμ, στὸν Ἰακὼβ καὶ στὸ Μωυσῆ. Μιλάει καὶ στὸν καθένα. Μιλάει καμιὰ φορὰ χωρὶς κὰν νὰ ξέρουμε ὅτι εἶναι ὁ Θεὸς ποὺ μᾶς μιλάει. Ἴσως ἔχει τόση ἀνάγκη ὁ Θεὸς νὰ μᾶς μιλάει ὅση ἀνάγκη ἔχουμε κι ἐμεῖς νὰ Τὸν ἀκοῦμε. Καὶ δὲ μιλάει μόνο σὲ μᾶς, δὲ μιλάει μόνο στὸν ἄνθρωπο. Μιλάει χωρὶς ἄλλο καὶ στὰ πουλάκια ποὺ πετοῦν. Μιλάει στὰ ζῶα, στὰ δέντρα, στὴ θάλασσα, ἀκόμα καὶ στὶς πέτρες, ποὺ οὔτε αὐτὲς δὲ μένουν ἀσυγ-

κίνητες. Σὲ στιγμὲς μεγάλης σιγῆς εἶναι ἴσως ἡ φωνὴ τοῦ Θεοῦ ποὺ ἐπιβάλλει τὴ σιγή... Γίνεται ὁ Θεὸς ὁ συνομιλητὴς τοῦ ἀνθρώπου, καὶ στὸν ἄνθρωπο δὲν ἀπευθύνεται μονάχα ἀλλὰ δέχεται καὶ τὴν ἀπάντησή του» (Η΄ 14,282-283).

V. Γυρίζω στὸ πρῶτο, τὸ διανοητικὸ μέρος τοῦ κεφαλαίου. Ὁ συγγραφέας τονίζει ἐπανειλημμένα ὅτι ἡ λογικὰ ἀποδεικτικὴ ἐπιχειρηματολογία του δὲν ἔχει παρὰ ἐνδεικτικὸ κύρος. «Τὸ νόημα βοηθητικῶν λογικῶν συλλογισμῶν θά 'θελα νὰ δώσει ὁ ἀναγνώστης στὶς σκέψεις μου ἐκεῖνες ποὺ σ' ὁλόκληρο τὸ βιβλίο μου τοῦτο μοιάζουν νὰ θέλουν ν' ἀποδείξουν λογικὰ τὴν ὕπαρξη τοῦ Θεοῦ ἢ καὶ τὴν πραγματικότητα τοῦ ἀπείρου ἢ τοῦ ἀπόλυτου ἢ τοῦ αἰώνιου. Οἱ φιλοσοφικὲς ὑποψίες χρησιμοποιοῦν λογικὰ ἐκφραστικὰ σχήματα ποὺ μοιάζουν νά 'ναι λογικὲς ἀποδείξεις, ἐνῶ εἶναι μόνο καὶ μόνο λογικὰ μέσα ποὺ μ' αὐτὰ πᾶμε νὰ ἐκφράσουμε κάτι ὑποστασιακὰ πολὺ βαθύτερο ἀλλὰ καὶ ἀναπόδεικτο, κάτι πνευματικὰ ἀναπότρεπτο (ὅπως προτιμῶ νὰ λέω)» (Η΄ 7,263).

Μὲ τέτοιο πνεῦμα δὲν δυσκολεύεται ὁ συγγραφέας νὰ χρησιμοποιήσει καὶ τὶς παραδοσιακὲς ἀποδείξεις περὶ Θεοῦ, τὴν ὀντολογική, τὴν κοσμολογικὴ καὶ τὴ φυσικοθεολογική, κατακρίνοντας μάλιστα μὲ κάποια ἐπιχειρήματα τὸν Κὰντ ἐπειδὴ τὶς ἀπέκρουσε.

Σημειώνω ἀκόμη ὅτι μὲ ἰδιαίτερη ἔμφαση καταπολεμεῖ τὸν πανθεϊσμό, ὅπως μάλιστα αὐτὸς ἔχει συγκροτηθεῖ λογοκρατικὰ στὴ φιλοσοφία τοῦ Σπινόζα. Οὐσιαστικὰ ὅμως δὲν πρόκειται παρὰ γιὰ σύντομη παρουσίαση τῶν σπινοζικῶν ἀντιλήψεων καὶ δογματικὴ κατάρριψή τους ἀπὸ τὸ συγγραφέα μὲ τὴν ἀντιπροβολὴ τῶν δικῶν του ἀντιλήψεων. Ἕνα μόνο ἐπιχείρημα ἐγὼ τουλάχιστο βρῆκα, ἀντλημένο ἀπὸ τὸν Αὐγουστίνο, ἀλλὰ κατὰ τὴ γνώμη μου πολὺ ἀμφίβολης —γιὰ νὰ ἐκφρασθῶ μὲ λιτότητα— φιλοσοφικῆς ποιότητας: «Ἂν τὰ πάντα ἦταν μέρη τῆς ψυχῆς καὶ τοῦ σώματος τοῦ Θεοῦ, τότε πατώντας ὁπουδήποτε θὰ πατούσαμε ἐπάνω στὸν Θεὸ ἢ σκοτώνοντας ἕνα ζωντανὸ πλάσμα θὰ σκοτώναμε ἕνα κομμάτι ἀπὸ τὸν Θεό» (Η΄ 4,252).

2

Ι. Ἔρχομαι τώρα στὸ ἑξῆς σημαντικὸ ἐρώτημα: Πέρα ἀπὸ τὸ διακριτικὸ χτύπημα τοῦ Θεοῦ στοῦ καθενὸς ἐγκοσμίου τὴ θύρα καὶ ἀπὸ τὴ συνομιλία του μὲ τὸν ἄνθρωπο, ποιά εἶναι ἡ κύρια σχέση του μὲ τὸν κόσμο; Συγκεντρώνω τὰ σχετικὰ χωρία: «[Ὁ Θεός] γίνεται χωρὶς ἄλλο ἢ μᾶλλον εἶναι ἀδιάκοπα ὁ συνομιλητὴς τοῦ παγκόσμιου πνεύματος... Δὲν εἶναι νοητὸ τὸ παγκόσμιο πνεῦμα χωρὶς μιὰν ἄμεση σχέση μὲ τὸν Θεό, χωρὶς μιὰν ἄμεση συναναστροφὴ μὲ τὸν Θεό. Στὸ προηγούμενο κεφάλαιο, ἐξετάζοντας τὸ πρό-

βλημα μέσα στὰ πλαίσια τῆς ἀνθρώπινης λογικῆς, εἶπα ὅτι, ἂν τὸ παγκόσμιο πνεῦμα συνδιαλέγεται μὲ τὸν Θεό, δὲ μπορεῖ νά 'ναι ἀπόλυτο, δὲ μπορεῖ νά 'ναι ἄπειρο καὶ μοναδικό. Τὴν ἄποψη ὅμως αὐτὴ τὴ διατύπωσα προτοῦ ἐπιχειρήσω —πράγμα ποὺ ἔγινε σὲ τοῦτο τὸ κεφάλαιο— τὰ βήματα ἐκεῖνα πού, ὁδηγώντας πολὺ πέρ' ἀπὸ τὴν ἀνθρώπινη λογική, ἐμφανίζουν τὸ ἄπειρο καὶ τὴν αἰωνιότητα (τὶς ἰδιότητες αὐτὲς τοῦ παγκόσμιου πνεύματος) ὡς θέλημα τοῦ Θεοῦ, ὡς ἰδιότητες ποὺ ὁ Θεὸς ἔχει ἐκχωρήσει, ὅπως ἐκχωρεῖ καὶ τὸ χρόνο καὶ τὰ πεπερασμένα ἀντικείμενα, στὸ παγκόσμιο πνεῦμα. Ἀπὸ τὴ στιγμὴ ποὺ ἡ φιλοσοφικὴ ὑποψία μας θὰ μᾶς κάνει νὰ φθάσουμε στὴν ἐκδοχὴ αὐτή, μιὰν ἐκδοχὴ ποὺ ἐμφανίζει τὸν Θεὸ ὡς τὸ ὑπεραπόλυτο καὶ ὑπερπαγκόσμιο πνεῦμα, ἡ ἀναγωγὴ τοῦ παγκόσμιου πνεύματος στὸν Θεὸ δὲν ἀναιρεῖ ἀναγκαστικὰ τὴν ἀπόλυτη καὶ ἄπειρη οὐσία τοῦ παγκόσμιου πνεύματος (Η΄ 14,283). «Ὅταν δημιουργεῖ ὁ Θεός...» (Η΄ 15,284). «Δημιουργώντας ἢ ἀφήνοντας τὸ παγκόσμιο πνεῦμα νὰ διαμορφώνει τὸ φυσικὰ ἀνύπαρκτο σὲ ὑπαρκτό, τὸ φυσικὰ ἀδύνατο σὲ ἀναγκαῖο ἢ πιθανὸ ἢ περιττό...» (Η΄ 15,285). «Τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου συνιστοῦν τὸν κόσμο, ὄχι τὸν Θεό. Συνιστοῦν καὶ τὸν ἄνθρωπο, ὄχι ὅμως τὸν Θεό. Συνιστοῦν τὸ παγκόσμιο πνεῦμα, ποὺ εἶναι ἡ ἄπειρη δυνατότητα τοῦ φυσικοῦ κόσμου καὶ ποὺ κάνει τὴν ἴδια τὴ φύση μεταφυσική, συνιστοῦν μ' ἄλλα λόγια τὸν ἑνιαῖο φυσικὸ καὶ μεταφυσικὸ κόσμο (καὶ μὲς στὸν ἄνθρωπο σημειώνεται ἡ πιὸ θαυμαστὴ καὶ ἡ πιὸ κρυφὴ διασταύρωση τοῦ φυσικοῦ καὶ μεταφυσικοῦ), ἀλλὰ δὲν προσδιορίζουν τὴν ὑπόσταση τοῦ Θεοῦ. Ἡ ὑπόσταση τοῦ Θεοῦ εἶναι πέρ' ἀπὸ τὰ πάντα, πέρ' ἀπὸ τὸ πᾶν, πέρα κι ἀπὸ τὸ ἄπειρο. Εἶναι ὅμως καὶ μέσα σὲ ὅλα. Εἶναι καὶ μέσα στὴν ψυχὴ τοῦ ἀνθρώπου ὁ Θεός· καὶ ὅταν συμβαίνει νὰ μὴν Τὸν βρίσκει ὁ ἄνθρωπος, αὐτὸ δὲ σημαίνει ὅτι ὁ Θεὸς δὲν εἶναι μέσα του, ἀλλὰ σημαίνει —ὅπως λέει ὁ Αὐγουστίνος— ὅτι ὁ ἄνθρωπος εἶν' ἔξω ἀπὸ τὸν ἑαυτό του» (Η΄ 15,285-286).

ΙΙ. Οἱ ἀντιλήψεις αὐτὲς δημιουργοῦν σειρὰ ἀπορίες: Ἂν ὁ Θεὸς εἶναι ὄχι μόνο ὑπερούσιος (δηλαδὴ ὑπεραιώνιος, ὑπεράπειρος κλπ.), ἀλλὰ — σύμφωνα μὲ τὸ παρατεθειμένο στὸ Στ Ι IV χωρίο ἀπὸ τὸ Η΄ 8,267-268 — εἶναι σὲ μιὰ κατώτερη βαθμίδα του, σὲ μιὰν εἰδικὴ ἢ μᾶλλον στὴν ἐνεργητικὴ λειτουργία του, καὶ Θεὸς-οὐσία, Θεὸς-ὤν, καὶ συγκεκριμένα Θεὸς αἰώνιος, ἄπειρος, παντοδύναμος, πανάγαθος, κατὰ τί διαφέρει στὴν ὀ ν τ ι κ ή του αὐτὴ βαθμίδα, στὴν ὀ ν τ ι κ ή του λειτουργία, ἀπὸ τὸ παγκόσμιο πνεῦμα τοῦ συγγραφέα;

Ἂς ξεκινήσουμε ἀπὸ τὴν ὑπόθεση ὅτι δὲν διαφέρει. Τοῦτο σημαίνει ὅτι ὁ ἴδιος ὁ Θεὸς εἶναι τὸ παγκόσμιο πνεῦμα, ὁ Θεὸς ὄχι ὡς ὑπερούσιος ἀλλὰ ὡς ὤν, εἶναι δηλαδὴ στὴν ὀντική του λειτουργία ἡ οὐσία τοῦ κόσμου (σύμφωνα μὲ τὴν ἀντίληψη τοῦ συγγραφέα γιὰ τὸ παγκόσμιο πνεῦμα).

Τοῦτο ὅμως ἀποτελεῖ πανθεϊσμό, ὄχι ἀσφαλῶς τὸν πανθεϊσμὸ τοῦ Σπινόζα ἢ τοῦ Μπρῶντον, ἀλλὰ ἕναν πανθεϊσμὸ ἐνταγμένον στὴν τελικὴ ἀντίληψη περὶ τοῦ Θεοῦ ὡς ὑπερούσιου. Ἂς μὴν ἀντιπροβάλει κανεὶς ὅτι ὁ Θεὸς ὡς ὢν εἶναι αἰώνιος, ἄπειρος κλπ. ἐνῶ ὁ κόσμος μας, κατὰ τὴν ἀινσταϊνικὴ τουλάχιστο φυσικὴ (ἀλλ' ὄχι κατὰ τὴ νευτώνεια) εἶναι χωροχρονικὰ πεπερασμένος. Ἡ ἴδια ἀσυμμετρία ἀνάμεσα στὴν ἀπειροσύνη τῆς κοσμικῆς οὐσίας καὶ τὴν περατότητα τῆς κοσμικῆς ἐπιφάνειας ὑπάρχει εἴτε ἡ οὐσία εἶναι ὁ Θεὸς ὡς ὢν εἴτε τὸ κατὰ τὸν συγγραφέα παγκόσμιο πνεῦμα· καὶ μὲ ἀμφότερες τὶς ὑποθέσεις γεννᾶται τὸ ἴδιο πρόβλημα ἀναφορικὰ μὲ τὸ τί θὰ κάνει ἡ ἄπειρη κοσμικὴ οὐσία ὅταν λήξει ἡ τωρινή μας κοσμικὴ ἐπιφάνεια: θὰ μείνει ἄνεργη; θὰ ἐξαφανισθεῖ, σταματώντας ὁ Θεὸς ὡς ὑπερούσιος τὴν ὀντική του λειτουργία (εἴτε ἀκυρώνοντας τὴν ἐκχωρημένη αἰωνιότητα τοῦ παγκόσμιου πνεύματος); ἢ μήπως θὰ προβάλει μιὰν ἄλλη κοσμικὴ ἐπιφάνεια, ὑλικοενεργειακὴ σὰν τὴ δική μας, εἴτε ἄλλου εἴδους, πάντως ὅμως περατὴ καὶ αὐτή, καὶ κατόπιν ἄλλη καὶ ἄλλη, σὲ ἀριθμὸ αὐξανόμενον ἀνοιχτὰ ὅσο θὰ θέλει ὁ Θεὸς ὡς ὑπερούσιος νὰ συνεχίζει τὴν ὀντική του λειτουργία (εἴτε νὰ ἀνανεώνει τὴν ἐκχωρημένη στὸ παγκόσμιο πνεῦμα αἰωνιότητα); Δὲν παρουσιάζει λοιπὸν ὁ πανθεϊσμός αὐτὸς περισσότερες δυσκολίες ἀπ' ὅσες τὸ κατ' ἐκχώρηση αἰώνιο, ἄπειρο κλπ. παγκόσμιο πνεῦμα τοῦ συγγραφέα.

Δὲν βρῆκα πουθενὰ μὲς στὸ ἔργο ν' ἀντιμετωπίζεται τὸ ἐρώτημα τί εἶναι τὸ παγκόσμιο πνεῦμα σὲ σχέση μὲ τὸν Θεὸ ὡς ὑπερούσιο (πρβλ. Ζ' 3 κ.ἑ., 186 κ.ἑ.). Ἂν λοιπὸν αὐτὸ δὲν εἶναι ὁ Θεὸς ὡς ὢν ἀλλὰ εἶναι κατ' ἐκχώρηση αἰώνιο κλπ., ὀφείλω νὰ συμπεράνω πὼς εἶναι δημιούργημα τοῦ Θεοῦ ὡς ὑπερούσιου. Μποροῦμε ἔτσι νὰ περάσουμε στὴν ἄλλην ὑπόθεση, ὅτι ὁ Θεὸς ὡς ὤν, καὶ εἰδικότερα ὡς αἰώνιος, ἄπειρος, παντοδύναμος, πανάγαθος, διαφέρει ἀπὸ τὸ ἐντούτοις αἰώνιο, ἄπειρο, παντοδύναμο παγκόσμιο πνεῦμα — στὸ ὁποῖο μάλιστα πρέπει ν' ἀναγνωρίσουμε καὶ τὴν παναγαθότητα μὲ βάση τὶς ἀναπτύξεις τοῦ ἑπόμενου καὶ τελευταίου κεφαλαίου τοῦ ἔργου, κατὰ τὶς ὁποῖες «ἔχει ἐκχωρήσει ὁ Θεὸς στὸ παγκόσμιο πνεῦμα» τὴν «καλοσύνη, τὴν ἀγάπη, τὴ φιλία, τὴν ταπεινοφροσύνη» κλπ. (ὅλα Θ' 8,307-308)· διαφέρει λοιπόν, ἐπειδὴ ὁ Θεὸς εἶναι ὁ ἴδιος ὁ ὑπερούσιος Θεὸς ἀλλὰ στὴν ὀντικὴ λειτουργία του ἐνῶ τὸ παγκόσμιο πνεῦμα εἶναι δημιούργημα τοῦ ὑπερούσιου Θεοῦ. Παράξενη διαφορά: Πῶς εἶναι δυνατές, μὲ βάση μάλιστα τὸν τρόπο τοῦ σκέπτεσθαι τοῦ συγγραφέα, δύο αἰωνιότητες, δύο ἀπειροσύνες, δύο παντοδυναμίες, δύο παναγαθότητες; Ἀλλὰ καὶ δύο ἀπολυτοσύνες πρέπει νὰ δεχθοῦμε — πράγμα δηλαδὴ ρητὰ ἀπαράδεκτο μέσα στὸ ἔργο (βλ. Δ 7 II καὶ Ε 3)—, ἀφοῦ τὸ παγκόσμιο πνεῦμα εἶναι γιὰ τὸ συγγραφέα ἀπόλυτο, ὁ Θεὸς πάλι στὴν ὀντικὴ λειτουργία του δὲν μπορεῖ νὰ μὴν εἶναι, δεδομένου ὅτι ἔχει ἐδῶ τὶς ἰδιότητες τοῦ παγκόσμιου πνεύματος καὶ ἄλλωστε ὁ ἴδιος κατὰ τὸν ἑαυτό του εἶναι ὑπεραπόλυτος.

Ἂς ἀναλογισθεῖ ἐξ ἄλλου κανεὶς ὅτι τὸ παγκόσμιο πνεῦμα, ὅταν, μὲ τὴν αἰωνιότητα, τὴν ἀπειροσύνη, τὴν παντοδυναμία καὶ τὴν παναγαθότητά του, ἐπιδρᾶ πάνω στὴν κοσμικὴ ἐπιφάνεια, ἐδῶ προωθώντας τὸ τάδε τυχαῖο, ἐκεῖ διαπλάσσοντας δημιουργικὰ κάποιο μέρος της (βλ. Β 5 1-ΙΙΙ καὶ Γ 3) —«διαμορφώνοντάς» το, ἐνέργεια στὴν ὁποία «τὸ ἀφήνει» νὰ προβαίνει ὁ ὑπερούσιος Θεός (κατὰ τὶς παρατεθειμένες στὸ Στ 2 Ι δύο ἐκφράσεις τοῦ συγγραφέα ἀπὸ τὸ Η΄ 15,285)—, θὰ πρέπει νὰ ἐπιδρᾶ (ἐπειδὴ δὲν εἶναι νοητὴ διάσταση) μὲ ἀπόλυτη σύμπτωση ἐνέργειας καὶ ἀποτελέσματος μὲ τὸν Θεὸ ὡς ὄντα, ὁ ὁποῖος εὔλογο εἶναι νὰ ἀσκεῖ, μὲ τὴν αἰωνιότητα, τὴν ἀπειροσύνη, τὴν παντοδυναμία καὶ τὴν παναγαθότητά του, ἐπίδραση, τὴν ἴδιαν ἀκριβῶς, πάνω στὴν κοσμικὴ ἐπιφάνεια.

Παράλογα λοιπὸν ὑποστηρίζουμε ὅταν ξεχωρίζουμε τὸ παγκόσμιο πνεῦμα ἀπὸ τὸν Θεὸ ὡς ὄντα· καὶ μάλιστα τέτοιου εἴδους ποὺ δὲν ἀξίζουν ν' ἀντιμετωπισθοῦν ὡς ὑπέρλογα καὶ νὰ προστατευθοῦν ὑπὸ τὴν ἔννοια τοῦ μυστηρίου — ὅπως κάνει ὁ συγγραφέας ἀναφορικὰ π.χ. μὲ «τὴ σχέση τοῦ σχετικοῦ πρὸς τὸ ἀπόλυτο, τοῦ πεπερασμένου πρὸς τὸ ἄπειρο» (Η΄ 3,248), τοῦ χρόνου πρὸς τὴν αἰωνιότητα (βλ. Στ΄ 8,174-175). Τὸ συμπέρασμα ἑπομένως στὸ ὁποῖο ἄγεται κανεὶς ἀναγκαῖα ἀπὸ τὶς βασικὲς ἀντιλήψεις τοῦ συγγραφέα εἶναι ὅτι τὸ παγκόσμιο πνεῦμα δὲν εἶναι τίποτε ἄλλο παρὰ ὁ Θεὸς ὡς ὤν, ὅτι ἄρα ἡ οὐσία τοῦ κόσμου εἶναι ὁ Θεὸς ὡς ὤν.

ΙΙΙ. Ἂς ἐξετάσουμε τώρα καὶ τὴν ἄλλη σχέση τοῦ Θεοῦ ὡς ὑπερούσιου μὲ τὸν κόσμο: τὸ διακριτικὸ χτύπημά του στὴ θύρα, τὸ διακριτικὸ μίλημά του στὸ κάθε ἐγκόσμιο ὄν, τὴ συνομιλία του μὲ τὸν ἄνθρωπο (βλ. Στ 1 ΙΥ). Μπορεῖ νὰ ὑποστηριχθεῖ ὅτι ὁ Θεὸς ὡς ὤν, καίτοι πανάγαθος, δὲν χτυπᾶ τὴ θύρα, δὲν μιλεῖ στὰ ὄντα, δὲν συνομιλεῖ μ' ἐκεῖνα τὰ ὄντα ποὺ εἶναι ἄνθρωποι, ἀλλὰ ἐκεῖνος ποὺ ἐκδηλώνεται ἔτσι εἶναι ὁ Θεὸς ὡς ὑπερούσιος; Καὶ πῶς μπορεῖ νὰ ὑποστηριχθεῖ κάτι τέτοιο, ἐφόσον ὁ Θεὸς εἶναι ἕνας, ὄντας ἁπλῶς κατὰ μὲν τὸν ἑαυτό του ὡς ὑπερούσιος, κατὰ δὲ τὴν ἐνεργητική του λειτουργία ὡς ὤν, καὶ ἐφόσον ὅταν χτυπάει τὴ θύρα ἐκδηλώνεται, ἄρα προφανῶς ἐνεργεῖ, λειτουργεῖ ἐνεργητικά; Ἢ μπορεῖ κανεὶς νὰ ὑποστηρίξει σοβαρὰ ὅτι τὴν ἐκδήλωση αὐτὴ τοῦ μιλήματος τὴν ἐκράτησε ὁ Θεὸς γιὰ τὴν ἑαυτική του πληρότητα —λὲς ἀνασασμὸ στὴν ἐξισωμένη του αὐτάρκεια— καὶ δὲν τὴ διενεργεῖ ὡς ὤν, μολονότι ὡς ὢν διενεργεῖ ὅλες τὶς ἄλλες ἐκδηλώσεις του; Καὶ ὁ Θεὸς ὡς ὢν δὲν μιλεῖ στὰ ἐγκόσμια ὄντα, κι ἂς εἶναι ἀνάμεσά τους ἀδιάκοπα, κι ἂς εἶναι πανάγαθος; Ἢ μιλεῖ ὁ Θεὸς καὶ ὡς ὢν καὶ ὡς ὑπερούσιος καὶ συμπίπτουν —ἀφοῦ ὁ Θεὸς εἶναι ἕνας— τὰ δύο μιλήματα; Ὅμως ἂν συμπίπτουν, γιατί νὰ μὴν ποῦμε ὅτι εἶναι ἕνα τὸ μίλημα καὶ προέρχεται ἀπὸ τὸν Θεὸ ὡς ἐκδηλούμενον, ἀπὸ τὸν Θεὸ ὡς ὄντα, καὶ ὄχι ἀπὸ τὸν Θεὸ κατὰ τὴν ἀκύμαντη καὶ σιωπηλὴ πληρότητα τῆς ὑπερουσιότητάς του;

Παράλογη ἄρα ἡ ἀπόδοση τοῦ χτυπήματος στὴ θύρα στὴν ἑαυτικὴν ὑπερουσιότητα τοῦ Θεοῦ καὶ ὄχι στὸν ὀντικὸ «τρόπο» του, ἁπλῶς παράλογη καὶ διαρρήδην ἑπομένως ἀπορριπτέα. Τὸ ἀναγκαῖο συμπέρασμα τῶν προκειμένων τοῦ συγγραφέα εἶναι ὅτι ὁ Θεὸς ποὺ μᾶς μιλεῖ εἶναι ὁ Θεὸς ὡς ὢν καὶ ὄχι ὁ Θεὸς κατὰ τὴν ὑπερουσιότητά του, ὁ Θεὸς ὡς τὸ ὑπεραπόλυτο. Ὁ Θεὸς ὡς ὢν εἶναι λοιπὸν ὁ Ξένος τοῦ Ρίλκε καὶ τῶν ἄλλων, ποὺ πιὸ πρὶν ἀναφέρθηκαν, μυστικῶν —οἱ ὁποῖοι ἑπομένως εἶναι τοῦ Θεοῦ ὡς ὄντος, ὄχι ὡς ὑπερούσιου, μυστικοί—, μ' αὐτὸν συνομιλοῦμε, σ' αὐτὸν προσευχόμαστε (πρβλ. Θ΄ 11,321). Ὅσο γιὰ τὴν ὑπερουσιότητα τοῦ Θεοῦ, αὐτὴ προσφέρεται μυστηριακὰ —ἐδῶ εἶναι δικαιωμένη ἡ ἔννοια τοῦ μυστηρίου— σ' ἐλάχιστους ἐκλεκτότατους μυστικοὺς κατὰ κάποιες σπάνιες στιγμὲς ἐκστατικῆς ἕνωσής τους μαζί της.

Ἂς συμπεριλάβουμε τώρα καὶ τὸ προηγούμενο (Στ 2 ΙΙ) συμπέρασμα: Ἀφοῦ ἡ οὐσία τοῦ κόσμου μας εἶναι ὁ Θεὸς ὡς ὤν, αὐτὸς εἶναι καὶ ἡ οὐσία τοῦ καθενός μας. Ὅταν ἄρα δὲν τὸν ἀκοῦμε —γιὰ νὰ θυμηθοῦμε τὸ παράθεμα τῆς Στ 2 Ι ἀπὸ τὸ Η΄ 15,285-286) —, τοῦτο δὲν σημαίνει ὅτι δὲν εἶναι μέσα μας —πῶς νὰ μὴν εἶναι, ἀφοῦ εἶναι ἡ οὐσία μας;— ἀλλὰ σημαίνει, ὅπως λέει ὁ Αὐγουστίνος, ὅτι ἐμεῖς εἴμαστε ἔξω ἀπὸ τὸν ἑαυτό μας, ἔξω ἀπὸ τὴν οὐσία μας, δηλαδὴ ἔχουμε συρρικνωθεῖ στὴν κοσμική μας ἐπιφάνεια.

Οἱ ἰδιότυπες αὐτὲς καὶ περιορισμένα πανθεϊστικὲς ἀντιλήψεις δὲν εἶναι βέβαια τοῦ συγγγραφέα· εἶναι ὅμως —ὅπως ἔχει μὲ τὰ προηγούμενα, ἐλπίζω, καταδειχθεῖ— οἱ ἀναγκαῖες συνέπειες τῶν βασικῶν του θέσεων γιὰ τὸ παγκόσμιο πνεῦμα, γιὰ τὸν Θεὸ καταφατικὰ ἐννοημένον καὶ γιὰ τὸν Θεὸ ἐννοημένον ἀποφατικά.

IV. Πρέπει ὡστόσο ν' ἀναγνωρίσω ὅτι ὁ συγγραφέας μόλις ποὺ ἀναφέρεται στὸν Θεὸ ὡς ὄντα (μόνο στὸ παράθεμα τῆς Στ 1 IV ἀπὸ τὸ Η΄ 8,267-268)· ὥστε νιώθει κανεὶς τὸν πειρασμὸ νὰ θεωρήσει αὐτὴ τὴν περιθωριακὴ ἀναφορὰ ὡς ἐκ τῶν ἐνόντων παραχώρηση τοῦ συγγραφέα στὴν καθιερωμένη θρησκευτικότητα. Ἂν λοιπὸν ἐκτιμήσουμε τὴν ἀναφορὰν αὐτὴ κατὰ τὸ μέγεθός της ἀλλὰ καὶ κατὰ τὸ βάρος της μὲς στὸ ὅλο κείμενο —ἀσήμαντα καὶ τὰ δύο— ἄν, μὲ μιὰ λέξη, τὴ διαγράψουμε (πράγμα ὅμως ποὺ ἀμφίβολο ἂν εἶναι θεμιτό), τότε ἡ μεταφυσικὴ τοῦ συγγραφέα σχεδιαγραφεῖται ἑρμηνευτικὰ ὡς ἑξῆς: Θεὸς ὑπερούσιος· κόσμος ποὺ εἶναι κατὰ τὴν οὐσία του τὸ αἰώνιο, ἄπειρο, παντοδύναμο καὶ πανάγαθο παγκόσμιο πνεῦμα, κατὰ τὴν ἐπιφάνειά του ἀνόργανα ὑλικοενεργειακός, ἁπλῶς ζωικός, ἀνθρώπινος· μυστική, καθ' ὑπέρβαση τῆς ὑπερουσιότητας, παρουσία τοῦ ἐντούτοις ὑπερούσιου Θεοῦ μέσα στὸν κόσμο, μέσα στὰ πάντα τοῦ κόσμου —ἐκεῖ λοιπὸν ποὺ εἶναι ἡ πνευματοκοσμική τους οὐσία—, τόση παρουσία ὥστε νὰ κρατεῖ «στὴν παλάμη του τὸ πουλάκι ποὺ πετάει», νὰ «μιλάει στὰ ζῶα, στὰ δέντρα,

στὴ θάλασσα, στὶς πέτρες», νὰ «χτυπάει τὴ θύρα» τοῦ κάθε ἀνθρώπου καὶ νὰ ζητεῖ τὴ «συνομιλία του», καὶ ἀκόμη τόση ὥστε κάποτε-κάποτε νὰ «δημιουργεῖ» (βλ. τὰ παραθέματα τῆς Στ 2 Ι ἀπὸ τὰ Η΄ 15, 284, καὶ Η΄ 15,285)· τὸ κάθε ὄν ἀπὸ τὰ πάντα τοῦ κόσμου ἔχει τὴν ἕδρα του μέσα στὴν κοσμική του ἐπιφάνεια· ὁ ὑπερούσιος Θεὸς προσπαθεῖ, μὲ τὴ μυστική του παρουσία, νὰ κάνει, ἂν ὄχι καὶ τ' ἄλλα ὄντα, πάντως τοὺς ἀνθρώπους νὰ στραφοῦν ὄχι ἁπλῶς πρὸς τὴν πνευματοκοσμική τους οὐσία, ἀλλά, πέρ' ἀπ' αὐτή, πρὸς τὸν ἴδιον ὡς ὑπερούσιο. (Ὡς πρὸς τὸ τελευταῖο, παραθέτω ἀπὸ τὸ Θ΄ 10,318: «Καὶ ἡ πνευματικὴ αὐτὴ ἀναγωγὴ τοῦ ἀνθρώπου στὸ παγκόσμιο πνεῦμα μπορεῖ νὰ προαχθεῖ σὲ μιὰ μυστικὴ ἐπαφὴ μὲ τὴν ἀλήθεια τῶν ἀληθειῶν, μὲ τὸν Θεό»).

Αὐτὴ λοιπὸν εἶναι, κατὰ τὴν ἑρμηνευτική μου κρίση, ἡ μεταφυσικὴ τοῦ συγγραφέα· καί, ὅπως ὁ ἴδιος σημειώνει, «μοιάζει νά 'ναι παραπλήσια μὲ τὴ θέση τοῦ πανθεϊσμοῦ ἐνῶ δὲν ἔχει οὔτε τὴν παραμικρὴ σχέση ἢ συγγένεια μαζί του» (Η΄ 4,250). Πράγματι, αὐτὴ δὲν εἶναι πανθεϊστικὴ μεταφυσική. Εἶναι ὅμως δυσπαράδεκτη, πολὺ περισσότερο ποὺ τὸ ἔργο δὲν μᾶς ἔχει προετοιμάσει ὡς ἐδῶ γιὰ μιὰ σχεδὸν πλήρη παράδοση τοῦ κόσμου σ' ἕνα δημιούργημα τοῦ Θεοῦ, στὸ παγκόσμιο πνεῦμα. Ἀφοῦ δηλαδή, ὅπως ἐξήγησα πρὶν ἀπὸ λίγο, ἡ ὀντικὴ λειτουργία τοῦ Θεοῦ ἀπορρίπτεται (καὶ τὸ σχετικὸ χωρίο ἀπὸ τὸ Η΄ 8,267-268, δὲν εἶναι παρὰ «διαγραπτέα παραχώρηση τοῦ συγγραφέα στὴν καθιερωμένη θρησκευτικότητα»), ἕπεται ὅτι ὁ κόσμος ἔχει ἐναποτεθεῖ σχεδὸν ἐξ ὁλοκλήρου στὸ παγκόσμιο πνεῦμα. Τί εἶναι τοῦτο, δὲν τὸ λέει ὁ συγγραφέας. Ἂν ὅμως εἶναι ἰσχυρὴ ἡ διάζευξη: ἢ Θεὸς ἢ δημιούργημα, τότε δεδομένου ὅτι τὸ πανθεϊστικὸ «μίασμα» ἀποκλείει τὴ θεότητα ἀπὸ τὸ παγκόσμιο πνεῦμα, ἄρα δὲν μένει γιὰ τὸ τελευταῖο παρὰ νὰ εἶναι δημιούργημα. Αὐτὸ λοιπόν, τὸ δημιούργημα, κυβερνᾶ τὸν κόσμο· καὶ ὅταν ἐμεῖς οἱ κοινοὶ ἄνθρωποι προσευχόμαστε στὸν Θεό, σ' αὐτὸ πηγαίνουν πράγματι οἱ προσευχές μας. Τὸ ἐκλαμβάνουμε ἄλλωστε γιὰ Θεὸ ἐπειδή, ἀνεξάρτητα ἀπὸ τὸ τί ἔχουν πεῖ μερικοὶ πολὺ βαθεῖς μυστικοί, γιὰ μᾶς ὁ Θεὸς εἶναι πάντως ἄπειρος, αἰώνιος, παντοδύναμος, πανάγαθος, ἔχει δηλαδὴ τὶς ἰδιότητες ποὺ, σύμφωνα μὲ τὸ ἔργο, τὶς ἔχει τὸ δημιούργημα «παγκόσμιο πνεῦμα». Ἀναντίρρητα, ἀναγνωρίζεται καὶ στὸν Θεὸ μιὰ ἐπίδραση στὸν κόσμο, ἀλλ' αὐτή, ἐκτὸς ἀπὸ τὶς σπάνιες περιπτώσεις ὅπου ὁ Θεὸς «δημιουργεῖ», κανονικὰ εἶναι ἐλάχιστη (ὁ Θεὸς «χτυπάει τὴ θύρα», «μιλάει», «συνομιλεῖ»)· ἐλάχιστοι ἄνθρωποι ἀκοῦν τὸ «μίλημα» καὶ ἀπαντοῦν· κι ἐξ ἄλλου ἀφοῦ ὁ Θεὸς ἄλλον «τρόπο» ἀπὸ τὴν ὑπερουσιότητα δὲν ἔχει, ἀσκεῖται, τόσο στὶς ἐξαιρετικὲς περιπτώσεις «δημιουργίας» ὅσο καὶ στὶς κανονικὲς περιπτώσεις «μιλήματος», μὲ κάποιου εἴδους αὐταντίφαση τοῦ Θεοῦ, κάποιου εἴδους ἀναποφαντική, θὰ ἔλεγα μεταφορικά, ὑπέρβαση τῆς ὑπερουσιότητας.

Στὴν περιορισμένα πανθεϊστική, ποὺ πιὸ πρὶν προτείναμε (Στ 2 III), καὶ στὴν μὴ πανθεϊστική, ὅπου τώρα καταλήξαμε ἑρμηνεία, θεμιτὴ εἶναι ἡ κριτικὴ παρατήρηση ὅτι καὶ οἱ δύο ὑπερβαίνουν τὸ συγγραφέα κατὰ τοῦτο, ὅτι αὐτὸς πάντως δὲν μᾶς λέει τί εἶναι τὸ παγκόσμιο πνεῦμα ἀλλὰ περιορίζεται νὰ μᾶς πεῖ αὐτὰ ποὺ «βλέπει»: τὸ ἄπειρο κλπ. παγκόσμιο πνεῦμα καὶ τὸν ὑπερούσιο Θεό. Εἶναι ἀλήθεια ὅτι κάθε φιλόσοφος δικαιοῦται νὰ ἐπέχει μπροστὰ σὲ ὁρισμένα ἐρωτήματα, νὰ ἀφήνει κενά. Ὅμως ὁ συγγραφέας ἔχει στὴν περίπτωση τούτη ἀποστερήσει τὸν ἑαυτό του ἀπὸ αὐτὸ τὸ δικαίωμα, ἀφοῦ καταπολεμεῖ τὸν πανθεϊσμὸ καὶ δηλώνει: «Θ' ἀρκεσθῶ ν' ἀντιδιαστείλω τὴ βασική του θέση [δηλαδὴ τοῦ πανθεϊσμοῦ] ἀπὸ τὴ θέση πού, ἀκολουθώντας τὴ μονοθεΐα τῆς Παλαιᾶς Διαθήκης καὶ τοῦ Χριστιανισμοῦ, θὰ ὑποστηρίξω ἐδῶ [δηλαδὴ σ' αὐτὸ τὸ ἔργο] καὶ ποὺ μοιάζει νά 'ναι παραπλήσια μὲ τὴ θέση τοῦ πανθεϊσμοῦ ἐνῶ δὲν ἔχει οὔτε τὴν παραμικρὴ σχέση ἢ συγγένεια μαζί του» (Θ΄ 4,250). Τὸ χωρίο τοῦτο σημαίνει ὅτι ὁ συγγραφέας ἔχει τουλάχιστο τόση ὡς πρὸς τὸν ἑαυτό του σαφήνεια, ὅτι δηλαδὴ ἡ μεταφυσική του δὲν εἶναι καθόλου πανθεϊστική. Τί μπορεῖ ὅμως νὰ εἶναι; Ὑπάρχει μιὰ φράση, στὴν ἴδιαν ἀκριβῶς παράγραφο καὶ σελίδα, ἑπτὰ στίχους πιὸ πάνω ἀπὸ τὸ προηγούμενο παράθεμα, στὴν ὁποία προδίδεται ὅτι ὁ συγγραφέας ταλαντεύεται (ἂς προσεχτεῖ τὸ «μᾶλλον») καὶ καταβάθος ἀμηχανεῖ: «Ὁ Θεὸς δὲ μπορεῖ νά 'ναι μ ό ν ο τὸ παγκόσμιο πνεῦμα ἢ μᾶλλον δὲ μπορεῖ νά 'ναι δ ι ό λ ο υ τὸ παγκόσμιο πνεῦμα». Ἡ πρώτη ἄρνηση ὁδηγεῖ στὴ θέση ὅτι τὸ παγκόσμιο πνεῦμα εἶναι ὁ Θεὸς ὡς ὧν· ἡ δεύτερη (στὴν ὁποία κλίνει, τέλος κλίνει μὲ ἀποφασιστικότητα, ὁ συγγραφέας) ὁδηγεῖ στὴ θέση ὅτι τὸ παγκόσμιο πνεῦμα εἶναι δημιούργημα. (Ἂς σημειωθεῖ ὅτι τέτοιες ταλαντεύσεις καὶ ἀμηχανίες δὲν εἶναι ἀσυνήθιστες μέσα στὰ φιλοσοφικὰ ἔργα.)

3

Ι. Στὸ Ε 5 ἐνδιέτριψα στὶς δυσχέρειες ποὺ συνεπάγεται ἡ ἀντίληψη τοῦ συγγραφέα γιὰ τὸ παγκόσμιο πνεῦμα ὅτι ἐνέχει τὰ πάντα ὅσα ὑπάρχουν, ὑπῆρξαν, θὰ ὑπάρξουν καὶ δὲν θὰ ὑπάρξουν ποτὲ μὲς στὸν κόσμο καὶ ἀπὸ αὐτὰ «βγάζει ἀπὸ τοὺς κόλπους του» κάθε τόσο τὰ λίγα ποὺ ἀποτελοῦν τὸν σὲ κάθε στιγμὴ κόσμο μας. Συνδυάζοντας ἤδη ἐκεῖνα ποὺ ἀναπτύχθηκαν στὴ Στ 2, συμπληρώνω ὅτι, ὅταν ὁ ὑπερούσιος Θεὸς δημιούργησε —δημιούργησε προαιώνια; καὶ τί θὰ πεῖ «προαιώνια»;— τὸ παγκόσμιο πνεῦμα καὶ τοῦ ἐκχώρησε (ὄχι φυσικὰ πρὶν τὸ δημιουργήσει) τὴν αἰωνιότητα καὶ τὴν ἀπειροσύνη καὶ τὴν παντοδυναμία καὶ τὴν παναγαθότητα, τοῦ δημιούργησε ἐντός του, σὲ κατάσταση βέβαια πνευματική, ὅλες τὶς —γιὰ νὰ ἐκφρασθῶ ἔτσι— περατότητες ὅσες ἐγκοσμιοποιήθηκαν ἤδη, ἐγκοσμιοποιοῦν-

ται τώρα, θὰ ἐγκοσμιοποιηθοῦν στὸ μέλλον καὶ δὲν θὰ ἐγκοσμιοποιηθοῦν ποτέ, ἀνάμεσά τους τοῦ δημιούργησε καὶ τὸν χωρόχρονο (γιὰ τὴν ἀνόργανην ὑλικοενεργειακότητα) καὶ τὸ χρόνο (γιὰ τὰ ζωικὰ ὄντα καὶ πάντως τὸν ἄνθρωπο), μὲ τὴν ἐντολὴ νὰ ἐγκοσμιοποιεῖ ἀπὸ τὶς περατότητες αὐτὲς κάθε φορὰ ἕνα ὑποσύνολο, ἀλλὰ πάντοτε τέτοιο ὥστε τὸ ἑκάστοτε νεώτερο νὰ συνεχίζει γενεσιακὰ τὸ προηγούμενο. Σὲ τοῦτο λοιπὸν ἐξαντλεῖται ἡ παντοδυναμία καὶ ἡ δημιουργικότητα, ἡ παντοδύναμη δημιουργικότητα τοῦ παγκόσμιου πνεύματος: στὴν ἐξαγωγὴ ἀπὸ τοὺς κόλπους του, στὴν ἐγκοσμιοποίηση, τοῦ ἑκάστοτε κόσμου μας καὶ τῶν ἐντὸς του μερικότερων περατοτήτων. Ὡστόσο, στὸ Στ 2 Ι παρέθεσα ἀπὸ τὸ Η΄ 15,285, ὅπου ὁ συγγραφέας θέτει τὸ ἑξῆς ἀναφορικὰ μὲ τὸν ὑπερούσιο Θεό: «Ἀφήνει τὸ παγκόσμιο πνεῦμα νὰ διαμορφώνει τὸ φυσικὰ ἀνύπαρκτο σὲ ὑπαρκτό, τὸ φυσικὰ ἀδύνατο σὲ ἀναγκαῖο ἢ πιθανὸ ἢ περιττό». Ἡ φράση αὐτὴ περιέχει κάτι πέρ' ἀπὸ τὴν ἐξαγωγὴ ἀπὸ τοὺς κόλπους: τὴν ἔννοια τῆς διαμόρφωσης. Ἐδῶ λοιπὸν ὑπάρχει κάτι πιὸ δημιουργικὸ ἀπὸ τὴν ἐξαγωγὴ τῶν ἑτοίμων. Νομίζω πὼς ἡ ἔννοια αὐτὴ πρέπει νὰ ἐννοηθεῖ ὑπὸ τὸ φῶς τῆς ἀντίληψης τοῦ συγγραφέα ποὺ μελετήσαμε στὰ Β 5 Ι-ΙΙΙ καὶ Γ 3 καὶ ἑρμηνεύσαμε ὡς ἑξῆς: τὸ παγκόσμιο πνεῦμα «ἐπενεργεῖ διαπλαστικὰ ...πάνω στὰ γινόμενα αἰτιοκρατικῶς» (Β 5 ΙΙ). Τέτοια λοιπὸν εἶναι ἡ «παντοδύναμη δημιουργικότητα» τοῦ παγκόσμιου πνεύματος.

Καὶ ὁ ὑπερούσιος Θεός; Αὐτὸς βέβαια εἶχε «κάποτε» —τάχα ὄχι ἤδη ὡς ὤν;— μεγάλη δημιουργικὴ δραστηριότητα, δημιούργησε τὸ παγκόσμιο πνεῦμα καὶ τὶς περατότητες μέσα σ' αὐτό. Τοῦτο ἀνήκει ὅμως στὸ «παρελθὸν» (τὰ εἰσαγωγικὰ ὑποδηλοῦν τὴ δυσχέρεια μιᾶς διαδοχῆς πρὶν ἀπὸ τὸ χρόνο). Ἔκτοτε ὁ ὑπερούσιος Θεὸς ἔχει περιορισθεῖ σὲ δύο ἐνέργειες: Μπαίνει —ὡς ὁ Ξένος— μέσα σὲ ὅλα τὰ ἑκάστοτε ἐγκοσμιοποιημένα καὶ προσπαθεῖ νὰ τὰ προσελκύσει ὥστε νὰ ξεπερνοῦν σὲ στιγμὲς ἱερότητας τὴν κοσμικὴ ἐπιφάνειά τους ἀλλὰ καὶ τὴν παγκοσμιοπνευματικὴ οὐσία τους, καὶ νὰ στρέφονται καὶ κατὰ τὸ δυνατὸ προσεγγίζουν πρὸς αὐτόν. Πέρ' ἀπ' αὐτὴ τὴν ἐνέργεια —ποὺ ὁ συγγραφέας ὄχι, ἀλλὰ ἕνας ἄλλος θὰ μποροῦσε νὰ τὴ θεωρήσει ὡς ἐρωτικὴ ἢ ἔστω ὡς ἐρωτικὰ παιδαγωγική—, στὰ παρατεθειμένα ἤδη (Στ 2 Ι) ἀποσπάσματα ἀπὸ τὰ Η΄ 15,284 καὶ Η΄ 15,285 ὁ συγγραφέας γράφει ὅτι ὁ Θεὸς δημιουργεῖ. Μὲ βάση τὰ πιὸ πάνω ὅλα καὶ εἰδικότερα τὰ συμπεράσματά μας στὶς Β 5 Ι-ΙΙΙ καὶ Γ 3, δὲν μένει ἤδη ἄλλο νὰ δημιουργεῖ ὁ Θεὸς παρὰ κάθε τόσο τὴν «προσθήκη ἑνὸς ἀπόλυτα νέου μορίου στὴ συστατικὴ οὐσία» (Β΄ 8,29) τοῦ κόσμου. Μαζὶ μὲ τοῦτο πρέπει νὰ βάλουμε καὶ κάποιες ἔκτακτες θαυματουργικὲς παρεμβάσεις.

ΙΙ. Αὐτὰ ὅλα φρονῶ ὅτι καὶ καθ' ἑαυτὰ δὲν εἶναι ἱκανοποιητικά. Γιὰ τὴν κριτικὴ ὡστόσο θεώρηση σημασία ἔχει τὸ ἑξῆς: Στὰ πρῶτα κεφάλαια

τοῦ ἔργου εἶχε τεθεῖ ἐμφατικότατα ἡ μεταφυσικὴ δημιουργικότητα, ἡ θαυματουργικότητα, ἡ παντοδύναμη πραγματοποίηση τοῦ «ἀδύνατου»· εἶχε μάλιστα ἀποδοθεῖ στὸ ἀπόλυτο —δηλαδὴ στὸ παγκόσμιο πνεῦμα— ὡς τὸ κατ' ἐξοχὴν θαυματουργικό. Τώρα λοιπὸν ἡ δημιουργία ἔχει οὐσιαστικὰ περάσει στὸ ὑπεραπόλυτο —δηλαδὴ στὸν Θεὸ ὡς ὑπερούσιο— καὶ ἐπιπλέον ἔχει μετατοπισθεῖ σ' ἕνα «χρονικὸ» σημεῖο «προαιώνιο». Ὥστε μέσα στὸν κοσμικὸ χρόνο δὲν ἔχουν ὑπολειφθεῖ περιθώρια δημιουργικὰ παρὰ γιὰ κάτι μικροπαρεμβάσεις δημιουργικὲς τοῦ Θεοῦ (πάντοτε ὡς ὑπερούσιου) καὶ γιὰ κάτι διαπλαστικὲς ἐπιδράσεις τοῦ παγκόσμιου πνεύματος.

Ζ. Ἡ ἀ λ ή θ ε ι α

1

Ι. Τὸ τελευταῖο κεφάλαιο τοῦ ἔργου ἐπιγράφεται: «Ἡ ἀλήθεια». Εἶναι, θὰ ἔλεγα, κάτι ἀντίστοιχο κάπως πρὸς ἐκεῖνο ποὺ σ' ἕναν μεθοδικὰ πιὸ παραδοσιακὸ συγγραφέα θὰ ἦταν τὰ γνωσιοθεωρητικὰ ἐπιλεγόμενα καὶ ἐπιπλέον μιὰ ἐπέκταση στὸ χῶρο τῆς ἠθικῆς φιλοσοφίας. Ὁ συγγραφέας δηλώνει —δίκαια, ὅπως θὰ φανεῖ μὲ τὰ ἑπόμενα— ὅτι γιὰ τὴν ἀλήθεια ἔχει τὴ δική του «θεωρία». Ἡ θεωρία αὐτὴ εἶναι ἀπὸ τὴ μιά της ὄψη «ἀρνητική», θέτει δηλαδὴ «τὸ τί δ ὲ ν εἶναι ἡ ἀλήθεια» (ὅλα Θ΄ 2,291). Ἀποφασιστικὰ ξεχωρίζει ὁ συγγραφέας τὴν ἀλήθεια ἀπὸ τὴ γνώση. Ἀντικείμενο τῆς γνώσης εἶναι ὄχι ἡ ἀλήθεια ἀλλὰ ἡ ἀκρίβεια, ἡ «γνωστικὴ ἀκρίβεια» (Θ΄ 10,316). «Ἡ γνώση στηρίζεται στὴν ἐμπειρία ἢ σὲ καθαρὰ λογικοὺς συλλογισμούς (ἢ φυσικὰ καὶ στὰ δυὸ μαζί). Ἡ ἐμπειρία δὲν ἀποκαλύπτει πουθενὰ τὴν ἀλήθεια. Ἕνα δέντρο ἢ ἕνα ἠλεκτρόνιο δὲν εἶναι ἀλήθεια· εἶναι ἁπλούστατα μιὰ πραγματικότητα ἢ ἕνα φαινόμενο ποὺ πιστοποιοῦμε ἢ ἑρμηνεύουμε· ἂν πιστοποιοῦμε ἢ ἑρμηνεύουμε μιὰ πραγματικότητα σ ω σ τ ὰ (δηλαδὴ μὲ βάση τοὺς καλύτερους δυνατοὺς λογικοὺς συλλογισμοὺς καὶ τὴν πιὸ πρόσφατη λογικὴ προσπέλαση στὰ πράγματα), ἐπιστοποιήσαμε ἁπλούστατα ἢ ἑρμηνεύσαμε μὲ ἀκρίβεια (μὲ σχετικὴ πάντοτε ἀκρίβεια) τὴν πραγματικότητα. Ἕνας μαθηματικὸς ἐπίσης συλλογισμός, ἂν εἶναι σκέτος λογικὸς συλλογισμὸς χωρὶς ν' ἀναφέρεται σὲ πράγματα, μπορεῖ νά 'ναι ἢ νὰ μὴν εἶναι ἀκριβής (κι αὐτὸ ἐξαρτᾶται πάντοτε ἀπὸ τὶς προϋποθέσεις ποὺ ἀξιωματικὰ θεσπίσαμε)· δὲν περιέχει ὅμως σὲ καμμιὰ περίπτωση τὴν ἀλήθεια» (Θ΄ 2,290· βλ. καὶ Β΄ 1,17). Προχωρεῖ μάλιστα ὁ συγγραφέας, ἐμπνεόμενος ἀπὸ τὸν Ράσσελ κατὰ τὴ μαχητικὴ καὶ πάλι ἀναμέτρηση μαζί του, στὴ θέση ὅτι ἡ ἀκρίβεια καὶ ἡ ἀνακρίβεια «εἶναι συμβάντα... ποὺ ἔχουν... μιὰ ψυχολογικὴ ὑποκειμενικὴ σημασία» (Θ΄ 10,317), κι ἂν τὶς ξεχωρίζουμε χαρακτηρίζοντάς τες ὡς «ἀλήθεια» καὶ «ἀναλήθεια», αὐτὸ ὀφείλεται στὴ φιλαλήθεια — πού,

ὅπως θὰ δοῦμε στὸ Z 2 I, αὐτὴ εἶναι, σύμφωνα μὲ τὸ συγγραφέα, ποὺ ἀνήκει στὶς ἀλήθειες.

Δὲν μπορεῖ, νομίζω, ν' ἀμφισβητηθεῖ ὅτι ὡς πρὸς τὴ γνώση ποὺ «στηρίζεται στὴν ἐμπειρία ἢ σὲ καθαρὰ λογικοὺς συλλογισμοὺς» (θ' ἀνέφερα: τὴν ἐμπειρική, τὴ θετικοεπιστημονική, τὴ μαθηματικὴ καὶ τὴν ὁποιαν ἄλλη τυπολογικὴ γνώση) ὁ συγγραφέας ἔχει δίκαιο· ἀλήθεια στὶς περιοχὲς αὐτὲς εἶναι ἡ μικρότερη ἢ μεγαλύτερη ἢ ἡ τέλεια ἀκρίβεια —ἄλλοι τὴν ἀποκαλοῦν ὀρθότητα— τοῦ συσχετισμοῦ τοῦ ἑνὸς μὲ τὸ ἄλλο ἢ μὲ τὰ ἄλλα, εἴτε τῶν μὲν μὲ τὸ ἕνα ἢ μὲ τὰ δέ. Ὁμολογουμένως, δὲν μιλᾶμε σὲ τέτοιες περιπτώσεις γιὰ ἀκρίβεια ἀλλὰ γιὰ ἀλήθεια, ποὺ πάντως σημαίνει —ἂν αὐτὸ ὀφείλεται στὴ φιλαλήθεια ἢ ἀλλοῦ, ἄλλο ζήτημα— ὅτι ὁ συσχετισμὸς καταλάμπεται ἀπὸ ἕνα ἰδιότυπο, ἕναν αὐτοτελὴ «χαρακτήρα», ἀπὸ τὴν ἀναγνώριση τῆς ἀνακάλυψης μιᾶς ἰδιότυπης σχέσης ἐγγενοῦς στὰ «πράγματα», μιᾶς σχέσης «οὐσίας». Ἔτσι, ὅταν λέμε: «ἡ ἐλιὰ εἶναι δέντρο», «ἡ ἐλιά, ἡ μηλιὰ κλπ. εἶναι δέντρα», τὸ «δέντρο ἔχει αὐτὲς κι αὐτὲς τὶς ἰδιότητες», «τὸ δέντρο ἔχει αὐτὰ κι αὐτὰ τὰ εἴδη», «οἱ τρεῖς γωνίες τοῦ τριγώνου ἰσοῦνται μὲ δύο ὀρθές», ἐπισημαίνουμε —γιὰ νὰ ἐκφρασθῶ ἐδῶ μὲ συντομία ἐξαπλουστευτικὰ γενικευτική— στοιχεῖα κάθε φορὰ ποὺ ἀνήκουν στὴν ἀπὸ αὐτὴν ἢ ἐκείνη τὴν ἄποψη «οὐσία» τοῦ κάθε ἀντικειμένου μας καὶ ὕστερα ἐξετάζουμε κατὰ πόσο τὰ στοιχεῖα τῆς «οὐσίας» τοῦ ἑνὸς ἀντικειμένου μποροῦν μὲ ταυτιστικὴ ἐπικάλυψη ν' ἀναγνωρισθοῦν ἀνάμεσα σ' ἐκεῖνα τῆς «οὐσίας» τοῦ ἄλλου. Ὡστόσο, ὑπάρχει ἕνα κοινὸ γνώρισμα ὅλων αὐτῶν τῶν «οὐσιῶν»: ἡ ἔλλειψη βάθους, ἡ ἐπιπεδότητα· γι αὐτὸν τὸ λόγο ὁ συσχετισμός τους δὲν εἶναι παρὰ συσχετισμὸς ἐπιπέδων καὶ πραγματοποιεῖται μὲ τὴν ἐπικάλυψη καὶ τὴ διακρίβωση τῆς ἔκτασης ποὺ ἡ μιὰ μπορεῖ ταυτιστικὰ νὰ καταλάβει πάνω στὴν ἄλλη.

Σ' αὐτὴ λοιπὸν τὴ «γνωστικὴ ἀκρίβεια (τὴ λεγόμενη γνωστικὴ 'ἀλήθεια')» ἀντιθέτει ὁ συγγραφέας τὴν «οὐσιαστικὴ ἀλήθεια, τὴν ὑπερβατική, τὴν ἠθική» (ὅλα Θ΄ 10,316). Θετικὰ τὴν ἀντιλαμβάνεται ὡς «μεταφυσικὴ οὐσία αὐτόνομη, ποὺ ἔχει σχέση μόνο μὲ τὸν ἑαυτό της καὶ ὄχι μὲ γεγονότα ἢ φαινόμενα ἄσχετα ἀπὸ τὸν ἑαυτό της» καί, μὲ τοῦτο, «δὲν ἀνήκει στὴ σφαίρα ποὺ ὀνομάζεται 'γνώση'» (ὅλα Θ΄ 2,287). Στὴν περιοχὴ αὐτὴ ἀποκλείεται ἡ δυνατότητα τόσο τῆς ἀνακρίβειας, «ὡς ἀθέλητου λάθους ποὺ ὀφείλεται σὲ ἄγνοια ἢ ἀπροσεξία» (μὲ ἄλλη διατύπωση: «ὡς λογικοῦ λάθους ἢ ὡς ἄγνοιας γεγονότων»), ὅσο καὶ τοῦ ψεύδους, ὡς «συνειδητῆς παραποίησης» καὶ τελικὰ ὡς «ἄρνησης τῆς μεταφυσικῆς οὐσίας τῆς ἀλήθειας». Γενικά, δὲν τίθεται ἀπέναντι στὴν ἀλήθεια ζήτημα ἀναλήθειας. «Τὸ ψεῦδος... δὲν ἔχει καμιὰ μεταφυσικὴ ὀντότητα· τὸ ψεῦδος εἶναι ἁπλούστατα τὸ ψέμα ποὺ προφέρουν τ' ἀνθρώπινα χείλη... Εἶναι ἕνα ἀνθρώπινο περιστατικὸ ποὺ δὲν ἔχει καμιὰ σχέση μὲ τὴν ἀλήθεια». Ἡ ἄγνοια πάλι, «ὡς ἀπό-

λυτο ψυχικὸ καὶ πνευματικὸ γεγονός, δὲν ἔχει σχέση οὐσιαστικὰ ἀρνητικὴ πρὸς τὴν ἀλήθεια ἀλλὰ εἶναι μονάχα μιὰ ἀνθρώπινη περιπέτεια, ἕνα σκοτάδι ποὺ μέσα του καταδικάστηκε νὰ ζεῖ ἕνας ἄνθρωπος» (ὅλα Θ΄ 2,288).

Μὲ βάση τὴν ἀντίληψη αὐτὴ ὁ συγγραφέας ἀποκρούει τόσο τὸν παραδοσιακὸ —τὸν ποικίλα ἐννοημένον— ὁρισμὸ τῆς ἀλήθειας ὡς adaequatio (ἢ correspondentia ἢ convenientia) intellectus et rei, ὅσο καὶ τὴ νεοκαντιανὴ ἄποψη γιὰ τὴν ἀλήθεια ὡς ἀξία ποὺ ἰσχύει ἀλλὰ δὲν ὑπάρχει, ὡς «μιὰν ἀπόλυτη ἀξία χωρὶς οὐσία, [ὡς] μιὰ σκέτη μορφὴ χωρὶς περιεχόμενο» (Θ΄ 6,302).

II. Δὲν ἀποπειρῶμαι ἀκόμη κριτικὴ ἀλλά, προχωρώντας, συγκεκριμενοποιῶ μαζὶ μὲ τὸ συγγραφέα ἐκεῖνο ποὺ χαρακτήρισε γενικότατα ὡς «μεταφυσικὴ οὐσία αὐτόνομη»: «Ὁ Θεὸς εἶναι ἡ ἀλήθεια» (Θ΄ 6,305)· ὑπάρχουν καὶ διατυπώσεις: «ἀλήθεια εἶναι ὁ Θεός» (Θ΄ 1,287, Θ΄ 5,300), «ἡ ἀλήθεια εἶναι ὁ Θεός» (Θ΄ 5,300 κ.ἄ.). Πῶς φιλοσοφικὰ φτάνει ὁ συγγραφέας σ᾽ αὐτὴ τὴ θέση; Πατᾶ, θὰ ἔλεγα, διαδοχικὰ σὲ τρία σκαμνιά: στὴ διδασκαλία γιὰ τὴν ἀλήθεια α) τοῦ Χάιντεγγερ (στὸ *Εἶναι καὶ Χρόνος*), β) τοῦ Γιάσπερς, γ) τοῦ Γουάιτχεντ· καί, ἀπολακτίζοντας τὸ πρῶτο καὶ ἀφήνοντας ἁπλῶς στὴ θέση του τὸ δεύτερο, ἀνατείνεται γιὰ μιὰ στιγμὴ ἀπὸ τὸ τρίτο καὶ μὲ ἀπότομο τιτάνιο ἅλμα φτάνει στὸν Θεὸ ὡς τὴν ἀλήθεια. Θέλω νὰ πῶ, τὶς τρεῖς αὐτὲς διδασκαλίες γιὰ τὴν ἀλήθεια τὶς χρησιμοποιεῖ ὁ συγγραφέας πρὸς ψυχοδιανοητικὴ προετοιμασία τοῦ ἀναγνώστη, πρὸς διάνοιξη τῆς διάθεσης καὶ τῆς κατανοητικῆς του ἱκανότητας γιὰ τὴ δική του διδασκαλία — ἡ ὁποία ὅμως τίθεται κατόπιν κατὰ τρόπο ἀπροετοίμαστο φιλοσοφικά (ἐνῶ τὸ γνήσιο φιλοσοφικὸ ἀνέβασμα ἀποτελεῖ πορεία ἀπὸ τὰ ἤδη κατακτημένα πρὸς μιὰ πιὸ πέρα κάθε φορὰ κορυφὴ κι ἐνδεχομένως φτερούγισμα ἀπὸ τούτη, ἀλλὰ μ᾽ εὔλογην ὑποψία, πρὸς ἀστέρινα ὕψη).

Ὁ συγγραφέας τονίζει ὅτι «μόνο ἡ θεωρία τοῦ Γιάσπερς γιὰ τὴν ἀλήθεια θὰ βοηθήσει κάπως ἔμμεσα στὸ ἀντίκρισμα τῆς οὐσίας τῆς ἀλήθειας· θὰ μᾶς βοηθήσει ὅμως καὶ ἡ θεωρία τοῦ Γουάιτχεντ» (Θ΄ 2,291). Ἀφοῦ πάντως ἐκθέτει καὶ τὶς τρεῖς, ἐμεῖς στὸ δικό μας τώρα ἀγώνισμα νὰ κατανοήσουμε τὴ δική του θεωρία, δὲν θὰ παραλείψουμε ν᾽ ἀναζητήσουμε βοήθεια ἀπὸ καμιά.

Θὰ ἔλεγα ὅτι ἀπὸ τὴ διδασκαλία τοῦ Χάιντεγγερ μᾶς ὑποβοηθεῖ ἡ ἑξῆς ἀντίληψη, ποὺ εἶναι ἄλλωστε θεμελιακὴ στὴ φιλοσοφία του. Τὴν παραθέτω, ὅπως τὴν ἔχει συμπυκνώσει ὀρθὰ στὴν ἑξῆς φράση του ὁ συγγραφέας μέσα στὴν κάπως εὐρύτερη σχετικὴ ἀναφορὰ τοῦ ἔργου: «Ἡ ὕπαρξη (Dasein) εἶναι ἡ ἴδια κάτι ποὺ ἀνοίγεται καὶ ξεσκεπάζεται στὸν ἑαυτό της καὶ ποὺ ἀνοίγει καὶ ξεσκεπάζει τὰ πράγματα ποὺ ὑπάρχουν» (Θ΄ 3,292· βλ. *Sein und Zeit* § 44). Σταματῶ ἐδῶ μὲ τὴν ἐπιφύλαξη νὰ συνεχίσω στὸ Z 1 V.

Ἀπὸ τὴν ἀντίστοιχη διδασκαλία τοῦ Γιάσπερς θὰ μᾶς ὑποβοηθήσει ἡ

ἑξῆς θέση τοῦ φιλοσόφου, τὴν ὁποία ὁ συγγραφέας, ὅπως δηλώνει, ἀντλεῖ —καθὼς καὶ ὅ,τι ἄλλο τοῦ Γιάσπερς ὄχι ἁπλῶς ἀποδίδει ἀλλὰ καὶ παραθέτει — ἀπὸ τὸ βιβλίο τοῦ τελευταίου *Ὑποστασιακὴ φιλοσοφία (Existenzphilosophie,* 1938). Παραθέτω κατὰ τὴν κανελλοπουλικὴ μετάφραση: «Στὴν ὑπόσταση (Existenz) ὑπάρχει ἡ πίστη» (Θ΄ 3,295). Ἰδοὺ καὶ ἕνας συμπληρωματικὸς στοχασμός, ποὺ προτιμῶ νὰ τὸν μεταφράσω ὁ ἴδιος: «Ἡ ὑπόσταση ἐμπειρᾶται (erfährt) τὴν ἀλήθεια μέσα στὴν πίστη» (β΄ ἔκδοση, 1956, σ. 32). Ὁ συγγραφέας ἀποδίδει τὴ θέση αὐτὴ ἑρμηνευτικά: «[Ἡ ὑπόσταση] ζεῖ τὴν ἀλήθεια ὡς πίστη» (Θ΄ 3,294). Ἡ ἑρμηνευτικὴ ἀπόδοση, καὶ μάλιστα ἐκείνη τοῦ νοήματος τοῦ ἐμπειρᾶσθαι (erfahren) ἐδῶ, εἶναι ὀρθή. Χρήσιμο κρίνω νὰ παραθέσω καὶ τὴν ἑξῆς παρατήρηση τοῦ συγγραφέα: «Ὁ Γιάσπερς... θεωρεῖ ὡς τὴν πιὸ οὐσιαστικὴ σχέση μας πρὸς τὴν ἀλήθεια τὴν ὑποστασιακή. Ἀλλὰ καὶ μ' αὐτὴ τὴ θέση του μόνον ἔμμεσα μᾶς βοηθάει νὰ προχωρήσουμε στὴν οὐσιαστικὴ σύλληψη τῆς ἀλήθειας. Ὁ ἴδιος δὲ μᾶς λέει ποιὰ εἶναι ὡς οὐσία ἡ ὑποστασιακὴ ἀλήθεια, δηλαδὴ ποιὰ εἶναι ἡ ἀλήθεια μέσα στὴν πίστη» (Θ΄ 3,295).

Περνῶ στὸν Γουάιτχεντ. Ἰδοὺ τὸ σχετικὸ φιλοσοφικό του καταστάλαγμα ποὺ θὰ μᾶς βοηθήσει, ὅπως τὸ ἀποδίδει μὲ πιστότητα ὁ συγγραφέας σύμφωνα μὲ τὸ ἔργο τοῦ Ἀγγλοαμερικανοῦ φιλοσόφου *Περιπέτειες Ἰδεῶν (Adventures of Ideas),* κεφ. XVI-XVIII: «Ὁ Γουάιτχεντ λέει ὅτι 'ἡ ὀμορφιά... εἶναι μιὰ ἔννοια εὐρύτερη καὶ πιὸ θεμελιακὴ ἀπὸ τὴν ἀλήθεια'. Ἡ ὀμορφιὰ ἀγκαλιάζει ὅλα: τὶς σχέσεις φαινομένου καὶ πραγματικότητας, ἀλλὰ καὶ τὶς ἀμοιβαῖες σχέσεις ἀνάμεσα στὰ διάφορα συστατικὰ στοιχεῖα κ α ὶ τοῦ φαινομένου κ α ὶ τῆς πραγματικότητας. Ἡ λειτουργικὴ προσαρμογὴ καὶ ἁρμονικὴ συμμόρφωση τῶν πάντων πρὸς τὰ πάντα, στὸ σύμπαν ἢ σ' ἕνα ἔργο τέχνης ἢ σὲ μιὰν ἀνθρώπινη πράξη, εἶναι ἡ ὀμορφιά... Ἡ ἀκόλουθη φράση του εἶναι χαρακτηριστικὴ γιὰ τὸ μεταφυσικὸ νόημα ποὺ δίνει ὁ Γουάιτχεντ στὴν ὀμορφιά: '΄Η τελολογία τοῦ σύμπαντος κατευθύνεται στὴν παραγωγὴ ὀμορφιᾶς'. Καὶ μιὰ ἄλλη φράση τοῦ Γουάιτχεντ εἶναι σημαντική... '΄Η ἀλήθεια ἀντλεῖ τὴ δύναμη νὰ δικαιώσει τὸν ἑαυτό της ἀπὸ τὶς ὑπηρεσίες ποὺ προσφέρει στὴν προαγωγὴ τῆς ὀμορφιᾶς· χωριστὰ ἀπὸ τὴν ὀμορφιά, ἡ ἀλήθεια δὲν εἶναι οὔτε καλὴ οὔτε κακή'. Μὲ τὴν τελευταία αὐτὴ παρατήρηση μπαίνει στὴ θεωρία τοῦ Γουάιτχεντ καὶ τὸ ἠθικὸ κριτήριο. '΄Η ἀλήθεια, ἡ ὀμορφιά, καὶ τὸ ἀγαθὸ' συνδυάζονται καὶ ρητὰ σὲ μερικὲς ἄλλες φράσεις τοῦ Γουάιτχεντ. Ἡ ὀμορφιὰ ὡς ὑπέρτατη ἁρμονία, ἀντικειμενικὰ ἐνσαρκωμένη στὸ σύμπαν, ὑποκειμενικὰ συλληπτὴ ἀπὸ τὸ ἀνθρώπινο πνεῦμα, εἶναι πάντως γιὰ τὸν Γουάιτχεντ τὸ ἄκρον ἄωτον τῆς δημιουργίας... Ὁ Γουάιτχεντ... δὲν ἐμφανίζει ἐξαρτημένο τὸ σύμπαν ἀπὸ τὴν ἀνθρώπινη συνείδηση, ἀλλὰ ἐμφανίζει ἀντίθετα τὴν ἀνθρώπινη συνείδηση, τὴν ψυχή,

νὰ κατευθύνεται, ἂν καὶ ἡ ἴδια εἶναι πεπερασμένη, πρὸς τὸ σύμπαν, πρὸς τὶς ἄπειρες δυνατότητες ὁμορφιᾶς καὶ ἁρμονίας» (Θ΄ 4,297-298).

Πῶς θὰ βοηθηθοῦμε ἀπὸ τὶς ἀπόψεις αὐτὲς τοῦ Γουάιτχεντ, τὸ λέει ὁ ἴδιος ὁ συγγραφέας εὐθὺς σχεδὸν μετὰ τὸ πιὸ πάνω χωρίο καὶ ἀφοῦ ἤδη ἔχει ταυτίσει τὴν «ἀλήθεια» τοῦ Γουάιτχεντ μ' ἐκεῖνο ποὺ αὐτὸς ἀποκαλεῖ, ὡς ἀντικείμενο τῆς γνώσης, «γνωστικὴ ἀκρίβεια». «Ἂν μετονομάσουμε τὴν 'ὁμορφιὰ' τοῦ Γουάιτχεντ καὶ τὴν ποῦμε 'ἀλήθεια' —σὲ ὅλες ἄλλωστε τὶς φάσεις τῆς ἀλήθειας, ποὺ θὰ μὲ ἀπασχολήσουν ἀπ' ἐδῶ καὶ πέρα, ὑπάρχει ἡ ὁμορφιὰ ὡς αὐτονόητη παραλλαγὴ καὶ φάση τῆς ἀλήθειας—, πρέπει νὰ ποῦμε ὅτι ἡ ἀλήθεια αὐτὴ δὲ σταματάει σὲ ὅσα ἡ ἀνθρώπινη συνείδηση διαπιστώνει στὸ σύμπαν, ἀλλὰ προχωρεῖ πιὸ πέρα· ἡ ἀλήθεια ὄχι μόνο δὲ σταματάει σὲ ὅσα διαπιστώνει ἡ συνείδηση, ἀλλὰ ἀ ρ χ ί ζ ε ι ἀκριβῶς ἀπ' ὅσα εἶναι γιὰ τὴ συνείδηση, τὴν πεπερασμένη, ἕνα σχετικὸ τέρμα. Πέρ' ἀπὸ τὴν περιορισμένη ἁρμονία καὶ φτωχὴ ὁμορφιὰ ποὺ διαπιστώνει ὁ νοῦς καὶ ἡ διαίσθησή μας —καὶ τὴ διαπιστώνει στὸ φυσικὸ κόσμο, σὲ μιὰ πράξη καλοσύνης, στὴν ὡραία μορφὴ ἑνὸς ἀνθρώπου, σ' ἕνα ἔργο τέχνης— ὑπάρχει τὸ ἀπόλυτο πρότυπο, ὑπάρχει ἡ ἀπόλυτη ἀλήθεια καὶ ἡ ἀπόλυτη ὁμορφιά, ὑπάρχει ἡ ὑπερπαγκόσμια πηγὴ κάθε ἀλήθειας καὶ κάθε ὁμορφιᾶς, ὑπάρχει ὁ Θεός» (Θ΄ 4,298).

Μ' αὐτὸν λοιπὸν τὸν τρόπο ὑποβοηθούμαστε ν' ἀνυψωθοῦμε ἀπὸ τὴ διδασκαλία τοῦ Γουάιτχεντ γιὰ τὴν ὁμορφιὰ στὴ διδασκαλία τοῦ συγγραφέα γιὰ τὸν Θεὸ ὡς τὴν ἀλήθεια. Ὅπως ἤδη παρατήρησα —τὸ δηλώνει ἄλλωστε καὶ ὁ συγγραφέας—, πρόκειται γιὰ ὑποβοήθηση ὄχι αὐστηρὰ φιλοσοφικὴ ἀλλ' ἁπλῶς ψυχοδιανοητική, δεδομένου ὅτι δὲν ἔχουν σχέση οἱ προκείμενες τῆς μιᾶς καὶ τῆς ἄλλης διδασκαλίας· ἐδῶ ἄλλωστε παρουσιάζεται καὶ τοῦτο, ὅτι ἡ ὁμορφιὰ τοῦ Γουάιτχεντ εἶναι ἐνδοκοσμική, ἐνῶ γιὰ τὸ συγγραφέα ἡ ἀλήθεια —ἐπομένως καὶ ὁ Θεὸς ὡς ἡ ἀλήθεια— εἶναι ἀπόλυτα ὑπέρκοσμη, «ἀρχίζει ἀκριβῶς ἀπ' ὅσα εἶναι γιὰ τὴ συνείδηση, τὴν πεπερασμένη, ἕνα σχετικὸ τέρμα», σύμφωνα μὲ τὸ προηγούμενο παράθεμα. Τὸ ἴδιο ἰσχύει ἀναλόγως καὶ γιὰ τὰ δυὸ ἄλλα ὑποβοηθήματα, ὥστε δὲν χρειάζεται νὰ τὸ εἰδικεύσω καὶ πάνω σ' αὐτά.

III. «Τὴν ἀλήθεια ποὺ εἶναι ὁ Θεὸς μποροῦμε μόνο νὰ τὴ ζήσουμε (χωρὶς νὰ φθάσουμε πλάι της μὲ τὴ γνώση)» (Θ΄ 6,303), γράφει ὁ συγγραφέας· εἶναι «κάτι ποὺ κι ἐκεῖνος ποὺ δὲν τὸ ἀγνοεῖ δ ὲ ν τ ὸ γ ν ω ρ ί ζ ε ι ἀλλὰ τὸ ζ ε ῖ μὲ ὁλόκληρο τὸν πνευματικὸ καὶ ψυχικὸ ἑαυτό του» (Θ΄ 2,288). Καταφανῶς λοιπὸν ἀκουμποῦμε στὸν Γιάσπερς, σ' ἐκεῖνο τὸ «erfährt», ποὺ συμφωνήσαμε ὅτι τὸ νόημά του εἶναι «ζεῖ», «ζεῖ τὴν ἀλήθεια». Γιὰ τὸν Γιάσπερς, ἡ ἀλήθεια ποὺ ζεῖ καθένας μας ὡς ὑπόσταση —ἡ «ὑποστασιακὴ ἀλήθεια»— εἶναι ὅτι ἐγὼ ε ἶ μ α ι, εἶμαι ὄχι ἁπλῶς ὡς φαινόμενο, ὡς γνωστικό

μου ἀντικείμενο, ἀλλ' ὡς ὑπερφαινομενικὴ πραγματικότητα, ὡς πραγματικότητα δηλαδὴ πού, χωρὶς νὰ γίνεται γνωστικό μου ἀντικείμενο, ὅμως ἀποτελεῖ τὴν πηγὴ καὶ τὸ θεμέλιο τῆς ἐγκόσμιας ὕπαρξής μου, αὐτῆς ποὺ παρουσιάζεται στὴ συνείδησή μου ὡς ὕπαρξη ποὺ γνωρίζει, συναισθάνεται, βούλεται, πράττει μὲς στὸν κόσμο· καὶ ὡς ὑπερφαινομενικὴ πραγματικότητα ἀνήκω μὲ κάποιον τρόπο στὴ μ ι ὰ ὑπερφαινομενικὴ πραγματικότητα. Τὸ ὅτι ἐγὼ εἶμαι στὴ ρίζα τοῦ ἑαυτοῦ μου τέτοια πραγματικότητα, δὲν τὸ γνωρίζω, δὲν τὸ ἔχω γνωστικό μου ἀντικείμενο, ἀλλὰ τὸ ζῶ καί, ζώντας το, τὸ πιστεύω· ἡ πίστη μου λοιπὸν εἶναι ἡ στοιχειώδης πίστη τοῦ sum, καὶ καθολικὰ τοῦ esse. Ἀποτελεῖ τὸ πιὸ μύχιο δεδομένο τῆς συνείδησής μας αὐτὴ ἡ πίστη καὶ δὲν ἔχει σχέση μὲ τὴν πίστη σὲ κάποιαν ἰδέα, σ' ἕνα δόγμα, σὲ ὁτιδήποτε ἀποτελεῖ γνωστικὸ ἀντικείμενο· ἂν ἐπιχειρήσω νὰ τὴν ἀντικειμενοποιήσω, ξεγλιστρᾶ καὶ χάνεται, ἐνῶ στὴ θέση της μπαίνει ἕνα εἴδωλο. Αὐτὸ τὸ ἀντικειμενικὸ εἴδωλο θέλοντας ἀσφαλῶς ν' ἀποφύγει ὁ συγγραφέας μας, δὲν μᾶς λέγει τίποτα περισσότερο ἀλλ' —ἀντίθετα ὡστόσο ἀπ' ὅ,τι ἔκανε στὸ προηγούμενο κεφάλαιο— ἀρκεῖται νὰ ἐπαναλαμβάνει ὅτι ὁ Θεὸς εἶναι ἀλήθεια. Ἔτσι ὅμως κινδυνεύουμε νὰ καταλήξουμε σὲ μιὰ κατάσταση τῆς συνείδησής μας ἄχυμη, ἀποστεωμένη, ξερή, λὲς καὶ πρόκειται γιὰ πρόσβαση τυπολογική.

Ἐξ ἄλλου ὑπάρχει καὶ ἡ ἑξῆς δυσκολία, πρωταρχικὴ μάλιστα, ριζική. Ὁ Γιάσπερς δηλαδὴ ὁδηγεῖ στὴν ὑποστασιακὴ ἀλήθεια, στὴν ἀκλόνητη ἄμεση πίστη τοῦ ὑπερφαινομενικοῦ sum. Θὰ μποροῦσα λοιπὸν νὰ δεχθῶ μὲ τὸ συγγραφέα ὅτι ἔχω μέσα μου καὶ τὴν ὑποστασιακὴ ἀλήθεια, τὴν ἀκλόνητη ἄμεση πίστη τοῦ deus est, τοῦ esse τοῦ Θεοῦ. Ἀπὸ τὸ εἶναι τοῦ Θεοῦ ἀντλοῦμε σ' ἕνα δεύτερο στάδιο τὴν παντοδυναμία, τὴν πανσοφία, τὴν παναγαθότητα, μαζὶ μ' αὐτὰ καὶ τὴν ἀλήθεια τοῦ Θεοῦ — τὸ τελευταῖο μάλιστα μὲ τὴν ἔννοια τοῦ Θεοῦ ὡς κατόχου τῆς ἀλήθειας τοῦ ἑαυτοῦ του καὶ τῶν ὄντων, ὡς πηγῆς της ἀκόμη· ἀλλὰ πάντως οὔτε μαζὶ μὲ τὸ sum συναναφύεται ἡ δική μου veritas (ego sum veritas) —ἐνῶ ἀναμφισβήτητα συναναφύεται ἡ δική μου entitas, ἢ μᾶλλον τὸ δικό μου ens, τὸ δικό μου ens reale— οὔτε μαζὶ μὲ τὸ deus ἡ veritas ἐκείνου. Καὶ νὰ σκεφθεῖ κανεὶς ὅτι στὸ ἔργο μας ὁ Θεὸς δὲν μπορεῖ νὰ νοεῖται ἀλλιῶς παρὰ μόνο —ὅπως ἐξηγήθηκε στὸ Στ— ὡς ὑπερούσιος. Ξεπερνᾶ λοιπὸν κάθε ὑπερβολὴ νὰ ὑποστηρίξουμε ὅτι ζοῦμε ὑποστασιακὰ τὸν Θεὸ ὡς ὑπερούσιο —πόσοι ἀπὸ τοὺς θεοσεβεῖς ἔχουν φτάσει ποτὲ σ' αὐτὴ τὴ μυχιότατη μυστικὴ ἐνόραση;— καὶ ὅτι μάλιστα μαζὶ μὲ τὴν ὑπερουσιότητά του ζοῦμε καὶ τὴν ἀλήθεια του, τὸ ὅτι ἀποτελεῖ δηλαδὴ συγχρόνως ὑπερουσιότητα καὶ ἀλήθεια.

IV. Ὕστερα, πῶς μπορεῖ νὰ νοηθεῖ αὐτὴ ἡ θεία ὑπερουσιότητα ποὺ εἶναι ἀλήθεια, ἡ ὑπερουσιότητα-ἀλήθεια τοῦ Θεοῦ; Ἀκολουθώντας τὸν Πλάτωνα

(*Πολιτεία* 509 b) ὁ Πλωτῖνος δὲν ἀποδίδει τὴν ἀλήθεια σ' ἐκεῖνο ποὺ κατὰ τὴν ὁρολογία μας εἶναι ὁ ὑπερούσιος Θεὸς (ἢ, ὅπως τὸ ἀποκαλεῖ: «τὸ πρῶτον», «τὸ πρὸ πάντων», «τὸ ἐπέκεινα τοῦ ὄντος», «τὸ ἐπέκεινα οὐσίας», «τὸ ἕν», «τὸ ἀγαθόν», «ἡ ἀρχὴ» κ.ἄ.τ.) ἀλλὰ σ' ἐκεῖνο ποὺ εἶναι οὕτως εἰπεῖν τὸ πρῶτο παράγωγο τοῦ ἀρχέγονου «ἀγαθοῦ», στὸν «νοῦν»: Αὐτὸς εἶναι ποὺ ἔχει ἐντός του (βλ. *Ἐνν.* III 9,1) —ὡς ἀντικειμενικά του σύστοιχα, θὰ ἔλεγα— τὰ «νοητὰ» (τὰ ὁποῖα εἶναι ipso facto καὶ ὄντα, ὄντως ὄντα, καὶ συναποτελοῦν τὸν «νοητὸν κόσμον») καὶ κατέχει ἔτσι τὴν ἀλήθεια τους. Ἀντίθετα τὸ «ἀγαθόν», «ὅτι ἐπέκεινα οὐσίας, ἐπέκεινα καὶ ἐνεργείας καὶ ἐπέκεινα νοῦ καὶ νοήσεως» (*Ἐνν.* I 7,1). Ἂς παρατεθεῖ ἀκόμη: «Τὰ μὲν γὰρ ἄλλα περὶ τὸ ἀγαθὸν καὶ διὰ τὸ ἀγαθὸν ἔχει τὴν ἐνέργειαν, τὸ δὲ ἀγαθὸν οὐδενὸς δεῖται· διὸ οὐδὲν ἔσται αὐτῷ ἢ αὐτό. Φθεγξάμενος οὖν τὸ ἀγαθὸν μηδὲν ἔτι προσνόει· ἐὰν γάρ τι προσθῇς, ὅσῳ προσέθηκας ὁτιοῦν, ἐνδεὲς ποιήσεις. Διὸ οὐδὲ τὸ νοεῖν, ἵνα καὶ μὴ ἄλλο, καὶ ποιήσῃς δύο, νοῦν καὶ ἀγαθόν. Ὁ μὲν γὰρ νοῦς τοῦ ἀγαθοῦ, τὸ δ' ἀγαθὸν οὐ δεῖται ἐκείνου» (*Ἐνν.* III 8,11).

Τὰ ἴδια διδάσκουν, ὅσο ξέρω, καὶ ὅλοι οἱ μετέπειτα μυστικοὶ —οἱ χριστιανοὶ πάντως— τοῦ ὑπερούσιου Θεοῦ. Αὐτοὶ μάλιστα, ἔχοντας ἐντεῦθεν ἀπὸ τὸν Θεὸ ὡς ὑπερούσιο τὸν Θεὸ ὡς ὄντα, καὶ συγκεκριμένα τὸν τριαδικὸ Θεό, ἀποδίδουν ἄνετα στὸν Θεό, ἀλλὰ στὸν Θεὸ κατὰ τὴν ὀντικὴ λειτουργία του, τὴν ἀλήθεια, τὴν ἀληθινὴ νόηση τῶν ὄντων. Παραπέμπω στὰ ἀποσπάσματα τοῦ Στ 1 Ι ἀπὸ τὸν αὐτοονομαζόμενο Διονύσιο τὸν Ἀρεοπαγίτη καί, περνώντας στὸν κορυφαῖο Δυτικοευρωπαῖο μυστικό, τὸν Μάιστερ Ἔκχαρτ (Meister Eckhart), παραθέτω σχετικὰ ἀπὸ τοῦ Βίλχελμ Βίντελμπαντ τὸ *Ἐγχειρίδιο Ἱστορίας τῆς Φιλοσοφίας* τὸ ἐκδεδομένο ἀπὸ τὸν Χάιντς Χάιμζαιθ στὴν Τυβίγκη τὸ 1935 (Wilhelm Windelband, *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie*, hrsg. von Heinz Heimsoeth, Tübingen 1935): «[Κατὰ τὸν Ἔκχαρτ] ὁ ἀρχέγονος βυθὸς (Urgrund) ὅλων τῶν πραγμάτων, ἡ θεότητα, δὲν μπορεῖ παρὰ νὰ βρίσκεται πιὸ πάνω ἀπὸ τὸ εἶναι καὶ τὴ γνώση· εἶναι ὑπερνοῦς, ὑπερ-εἶναι, δὲν ἔχει ἀπολύτως κανέναν καθορισμό, εἶναι 'τίποτα'. Ἀλλὰ ἡ Θεότητα αὐτὴ (τῆς ἀποφατικῆς θεολογίας) ἀποκαλύπτεται μέσα στὸν Τριαδικὸ Θεό· καὶ ὁ ὢν καὶ γινώσκων Θεὸς δημιουργεῖ τὰ πλάσματα ἀπὸ τὸ τίποτα καὶ γνωρίζει τὶς ἰδέες τους μέσα του· γιατὶ ἡ γνώση αὐτὴ εἶναι δική του δημιουργία» (§ 26,5· σ. 282). Κρίνω διαφωτιστικὸ νὰ παραθέσω γιὰ τὸν Ἔκχαρτ καὶ ἀπὸ τὸν Ὕμπερβεκ (Ueberweg): «Μολονότι δίδασκε καὶ τόνιζε μαζὶ μὲ τὴ σχολαστικὴ φιλοσοφία [ἐνν. ποὺ ἦταν σύμφωνη μὲ τὸ σχετικὸ δόγμα τῆς Καθολικῆς Ἐκκλησίας] τὴν ἄχρονη ἑνότητα Θεότητας καὶ Θεοῦ, ὅμως, γιὰ τὴ μυστική του τάση πρὸς τὸ ἀπόλυτο, ὁ τόνος ἔπεφτε μὲ τόσο ἰσχυρὴ μονομέρεια πάνω στὸ ἀρχέγονο Ἕνα, ὥστε τὸ τελευταῖο μποροῦσε εὔκολα νὰ φανεῖ ὡς κάτι ποὺ εἶναι καὶ a parte rei ἐπέκεινα, ποὺ δηλαδὴ βρίσκεται πίσω ἀπὸ τὰ τρία Πρόσωπα τῆς Ἁγίας Τριάδας. Ὁ my-

sticus intuitus τοῦ Ἔκχαρτ τὸν ἔκανε νὰ ἀναζητεῖ μὲ πάθος πάλι καὶ πάλι νὰ ἀνερευνήσει αὐτὴ τὴν essentia in se: 'τὴ σιωπηλὴ ἀτμώδη (dunster) ἑνότητα', 'τὴ γυμνὴ διαύγεια (lûterkeit) θείας οὐσίας ἡ ὁποία ἁπλῶς εἶναι χωρὶς καμιὰν ἄλλη οὐσία μαζί της', 'τὸν ἁπλὸ βυθό, τὴ σιωπηλὴ ἐρημία μὲς στὴν ὁποία καμιὰ ποτὲ διαφορὰ δὲν εἰσχώρησε τὸ βλέμμα της, οὔτε ὁ Πατὴρ οὔτε ὁ Υἱός οὔτε τὸ Ἅγιο Πνεῦμα', 'τὴν ἔρημη θεότητα, ὅπου οὔτε ἔργο οὔτε εἰκόνα ὑπάρχει', 'τὴν ἔρημο'» (Friedrich Ueberweg, *Grundriss der Geschichte der Philosophie,* 2. Teil, hrsg. von Bernhard Geyer, Darmstadt 1960[11], § 45 II, σ. 566).

Ὅμως στὰ *Μεταφυσικῆς Προλεγόμενα* ὁ Θεὸς δὲν μπορεῖ παρὰ νὰ νοεῖται μόνο ὡς ὑπερούσιος, ὅπως ἔχει ἐκτεθεῖ διεξοδικὰ στὸ Στ· ὡς τέτοιος ἄλλωστε εἶναι τεθειμένος καὶ στὸ κεφάλαιο, ποὺ ἐδῶ μᾶς ἀπασχολεῖ, στὰ ἑξῆς πάντως δύο χωρία (ἀπὸ τὰ ὁποῖα τὸ πρῶτο ἔχει ἤδη παρατεθεῖ στὸ Ζ 1 ΙΙ), τὰ μόνα ἄλλωστε ποὺ μὲ τὸ περιεχόμενό τους παρέχουν τὴ δυνατότητα τῆς ἀποσαφήνισης: «Πέρ' ἀπὸ τὴν περιορισμένη ἁρμονία καὶ φτωχὴ ὁμορφιὰ ποὺ διαπιστώνει ὁ νοῦς καὶ ἡ διαίσθησή μας... ὑπάρχει τὸ ἀπόλυτο πρότυπο, ὑπάρχει ἡ ἀπόλυτη ἀλήθεια καὶ ἡ ἀπόλυτη ὁμορφιά, ὑπάρχει ἡ ὑπερπαγκόσμια πηγὴ κάθε ἀλήθειας καὶ κάθε ὁμορφιᾶς, ὑπάρχει ὁ Θεός» (Θ΄ 4,298)· «ὁ 'ὢν ἐκ τῆς ἀληθείας' ἔχει ὄχι μόνο μιὰ μεταφυσικὴ καταγωγὴ ἀλλὰ καὶ μιὰ καταγωγὴ μυστική, ποὺ μᾶς κάνει νὰ πηγαίνουμε πέρα κι ἀπὸ τὴ μεταφυσικὴ σφαίρα τοῦ παγκόσμιου πνεύματος, στὸ ὑπερπαγκόσμιο πνεῦμα ποὺ ἡ ἐπαφὴ μαζί του μπορεῖ νά 'ναι μόνο μυστική» (Θ΄ 5,300): Πῶς λοιπὸν μπορεῖ στὸ ἔργο αὐτὸ ν'ἀποδοθεῖ σ' ἐκείνη τὴν ἀπολύτως ἐπέκεινα, σιωπηλή, ἀκύμαντη ἐνιαιότητα, ποὺ κατὰ τὸ ἔργο εἶναι ὁ Θεός, σ' ἐκείνη τὴν ἀπολύτως ἀδιαφόριστη ὑπερβατικότητα τὴν πέρ' ἀπὸ κάθε ἰδιότητα καὶ καθορισμό (βλ. Ζ 1 IV), ἡ ἰδιότητα τῆς ἀλήθειας;

V. Ἐπανέρχομαι τώρα σ' ἐκεῖνο ποὺ διέκοψα στὸ Ζ 1 ΙΙ, στὴν προσπάθεια ν' ἀντλήσω ἀπὸ τὴν ἀντίληψη τοῦ Χάιντεγγερ γιὰ τὴν ἀλήθεια βοήθεια πρὸς κάποια κατανόηση τῆς διδασκαλίας τοῦ συγγραφέα γιὰ τὸν ὑπερούσιο Θεὸ ὡς τὴν ἀλήθεια. Ἀφοῦ ἄλλωστε σ' αὐτὴν ἔχει πρωτοαναφερθεῖ ὁ συγγραφέας ἐδῶ (βλ. Θ΄ 3,291-293), ἄλλο ἂν τὴν ἀπέρριψε εὐθὺς αὐστηρά, «ἔχω τὸ αἴσθημα» ὅτι κάτι θετικὸ ἔχει ἐμβλέψει ἐντός της, κάτι ἔστω ὑποβοηθητικό. Πρὶν ἄλλωστε ἀπὸ τὴ φράση του ποὺ μᾶς ἔκανε ν' ἀκουμπήσουμε μαζί του στὸν Γιάσπερς (βλ. Ζ 1 ΙΙΙ), ὅτι δηλαδὴ «τὴν ἀλήθεια ποὺ εἶναι ὁ Θεὸς μποροῦμε μόνο νὰ τὴ ζήσουμε», ἔχει γράψει: «Δὲ μποροῦμε νὰ γνωρίσουμε τὸν Θεὸ ποὺ εἶναι 'ἡ' ἀλήθεια καὶ ποὺ δὲν ἐξακριβώνεται ἀλλὰ ἀποκαλύπτεται» (ὅλα Θ΄ 6,303). Ἀλλὰ καὶ στὸ Θ΄ 11,318, ἀναφερόμενος ὁ συγγραφέας ὄχι τόσο, ἐδῶ, στὸν Θεὸ ὡς τὴν ἀλήθεια, ἀλλὰ κυρίως στὴν ἀγάπη, καλοσύνη κ.ἄ.τ. ὡς ἀλήθειες —μερικότερες ἐκφάνσεις, ὅπως θὰ ἐκτεθεῖ στὸ Ζ 2 Ι, τῆς

ἀλήθειας ποὺ εἶναι ὁ Θεός —καταφεύγει στὸ «ἀποκαλύπτεσθαι», τὸ ὁποῖο μάλιστα τώρα ἀναγνωρίζει σιωπηρὰ καὶ ὡς τὸ οὐσιαστικὸ περιεχόμενο τοῦ «ζῶ». «Ἡ ἀγάπη, ἡ καλοσύνη, ἡ γνήσια φιλία, ἡ φιλαλήθεια, εἶναι ἕνα μυστήριο μὲς στὴ ζωὴ τοῦ ἀνθρώπου. Κάθε ἀλήθεια εἶν' ἕνα μυστήριο, γιατὶ ἡ ἀλήθεια δὲν εἶναι φανερή. Ἡ ἀποκάλυψη —καὶ ἡ ἀλήθεια, ὅπως εἴπαμε, ἀποκαλύπτεται, δὲν ἐξακριβώνεται— δὲ γίνεται μπροστὰ στὰ φυσικὰ μάτια τοῦ ἀνθρώπου καὶ δὲ διαπιστώνεται ἀπὸ τὴ λογική, ἀλλὰ συγκλονίζει ἄμεσα τὴν ψυχὴ καὶ τὸ πνεῦμα, σημειώνεται πάντοτε στὸ δρόμο πρὸς τὴ Δαμασκό. Κι αὐτὸ μπορεῖ νὰ συμβαίνει κάθε στιγμή, ἀκόμα καὶ σὲ στιγμὲς ποὺ φαίνονται στὸν ἄνθρωπο μικρές. Καὶ ὁ ἔσχατος τῶν ἀνθρώπων... μπορεῖ νὰ ζεῖ, καὶ μάλιστα σὲ φαινομενικὰ μικρὲς στιγμὲς τῆς ζωῆς του, τὸ μεγάλο μεταφυσικὸ γεγονὸς τῆς ἀλήθειας». Πρὸς αὐτὸ λοιπὸν τὸ «ἀποκαλύπτεσθαι» τοῦ Θεοῦ ὡς τῆς ἀλήθειας κινούμαστε μὲ κάποιαν εὐχέρεια, ἂν στὴν παρατεθειμένη π.π. (Ζ 1 ΙΙ) θέση τοῦ Χάιντεγγερ —πού, ὅπως ἐκεῖ εἶπα, ἔχει ὀρθὰ ἀποδώσει ὁ συγγραφέας— ἀντικαταστήσουμε τὴν ἔννοια τῆς «ὕπαρξης» μ' ἐκείνη τοῦ «Θεοῦ»: «Ὁ Θεὸς εἶναι ὁ ἴδιος κάτι ποὺ ἀνοίγεται καὶ ξεσκεπάζεται στὸν ἑαυτό του καὶ ποὺ ἀνοίγει καὶ ξεσκεπάζει τὰ πράγματα ποὺ ὑπάρχουν». Φρονῶ λοιπὸν ὅτι ὅσα διεξοδικὰ ἐκθέτει ὁ συγγραφέας γιὰ τὸν Θεὸ ὡς τὴν ἀλήθεια μποροῦν μὲ λιγότερες δυσχέρειες νὰ ἐπικαλεσθοῦν ἕνα προκατανοησιακὸ ἀποκαλύπτεσθαι τοῦ Θεοῦ παρὰ μιὰν ἄμεση βίωση τοῦ esse τοῦ Θεοῦ ὡς πίστη μὲ τὴ γιασπερσικὴ ἔννοια τῆς πίστης στὸ sum.

Προκατανοησιακὸ ἀποκαλύπτεσθαι τοῦ Θεοῦ σὲ ὅλους; Τοῦ ὑπερούσιου Θεοῦ ὄχι. Ἔχω γράψει στὸ Στ 2 ΙΙΙ: «Ὁ Θεὸς ὡς ὢν εἶναι λοιπὸν ὁ Ξένος τοῦ Ρίλκε..., μ' αὐτὸν συνομιλοῦμε, σ' αὐτὸν προσευχόμαστε... Ὅσο γιὰ τὴν ὑπερουσιότητα τοῦ Θεοῦ, αὐτὴ προσφέρεται μυστηριακὰ —ἐδῶ εἶναι δικαιωμένη ἡ ἔννοια τοῦ μυστηρίου— σ' ἐλάχιστους ἐκλεκτότατους μυστικοὺς κατὰ κάποιες σπάνιες στιγμὲς ἐκστατικῆς ἕνωσής τους μαζί της». Περιορίζομαι —γιὰ νὰ ἐμμείνω στὸ πλαίσιο τοῦ συγγραφέα— στὸ τελευταῖο. Ἀναλογίζομαι τὸ ὑπεραισθητὸ καὶ ὑπέρλογο «φῶς» (θὰ ἔπρεπε νὰ συμπεριλάβω καὶ τήν, θὰ ἔλεγα, ἄποια μακαριότητα) ποὺ μαρτυροῦν οἱ μυστικοὶ ὅτι βιώνουν κατὰ τὴ μυστικὴ ἕνωση. Ἀντλῶ ἀπὸ τὰ παρατεθειμένα στὸ Στ 1 Ι χωρία τοῦ αὐτοονομαζόμενου Διονυσίου Ἀρεοπαγίτη: «...ὅταν ὁ νοῦς... ἑνωθῇ ταῖς ὑπερφυέσιν ἀκτῖσιν, ἐκεῖθεν καὶ ἐκεῖ τῷ ἀνεξερευνήτῳ βάθει τῆς σοφίας καταλαμπόμενος»· «ὁ ὑπέρφωτος τῆς κρυφιοτάτης σιγῆς γνόφος»· «...πρὸς τὴν ὑπερούσιον τοῦ θείου σκότους ἀκτῖνα...». Ὑποκινοῦμαι ἀκόμη καὶ ἀπὸ τὴν ἑξῆς διαισθητικὴ ἔννοια τοῦ συγγραφέα καθὼς καταπολεμεῖ τὸν Χάιντεγγερ (ἡ καταπολέμηση ἐμπνέει καμιὰ φορά): «...τὴ δογματικὴ ἄρνηση τοῦ Χάιντεγγερ νὰ ἰδεῖ τὴν ἀλήθεια πέρ' ἀπὸ τὴν ταυτότητα τοῦ εἶναι μὲ τὸν ὑπαρξιακὸ ἑαυτό του καὶ τοῦ ὑπαρξιακοῦ εἶναι μὲ τὰ

πράγματα... Μέσα στὴν ταυτότητα τοῦ εἶναι μὲ τὸν ὑπαρξιακὸ ἑαυτό του μπορεῖ βέβαια νὰ ὑπάρχει ἀλήθεια... ἀλλὰ μόνο... σὰν κάτι σχετικὸ ποὺ δὲν ἀνταποκρίνεται στὴν ἀπόλυτη οὐσία της... Μέσα στὴν ταυτότητα ὅμως τοῦ ὑπαρξιακοῦ εἶναι μὲ τὰ πράγματα ὡς φυσικὰ φαινόμενα δὲ μπορεῖ ποτὲ νὰ ὑπάρχει, οὔτε σὰν κάτι σχετικό, ἡ ἀλήθεια. Καὶ πάντως πολὺ πιὸ πέρα κι ἀπὸ τὴ μιὰ καὶ τὴν ἄλλη ταυτότητα ὑπάρχει ἡ ἀλήθεια ὡς ἀπόλυτη οὐσία, ὡς α ὐ τ ο τ α υ τ ό τ η τ α» (Θ΄ 3,293). Προσφεύγω λοιπὸν στὴν ὅση κατορθώνω διαίσθηση τοῦ μυστηριακοῦ «ὑπερφώτου γνόφου», τῆς «ὑπερουσίας τοῦ θείου σκότους ἀκτῖνος», ποὺ λούζει τοὺς μυστικοὺς κατὰ τὴ θεία ἕνωση, καὶ λέω πὼς πρέπει νὰ βιώνουν κάτι σὰν φῶς χωρὶς καθόλου ἀπολύτως σκιά, χωρὶς καμιὰν ἐντός του διαφορά, χωρὶς καὶ τὴν ἐλάχιστη ἀνάπαλση, τέτοιο ὥστε, καθὼς δὲν διαγράφεται ἐντός του τίποτε, ἔχεις τὸ αἴσθημα, ἀπὸ αὐτὴν τὴν ἀκύμαντη ἀπεραντοσύνη φωτεινῆς διαύγειας —τῆς lûterkeit (= Lauterkeit) κατὰ τὸν Ἔκχαρτ— μὲς στὴν ὁποία διαλύεσαι καὶ διαλυόμενος χάνεις τὴν ἀποβλεπτικότητα, χάνεις τὸν διαφορισμὸ «ἐγὼ - ἀντικείμενο» (αὐτὸς εἶναι ὁ «γνόφος»), ὅτι δὲν ὑπάρχει παρὰ ὁ ἑνιαῖος αἰθέρας τῆς λαμπρότητας, ὅπου δὲν ξεχωρίζει, δὲν διακρίνεται τίποτε. Ἀναλογίζομαι ὕστερα τὴν παράσταση τοῦ φωτός, ἡ ὁποία λειτουργεῖ ὡς σύμβολο τῆς ἀλήθειας, ἀναλογίζομαι μαζί της τὴν παράσταση τοῦ κατάφωτου ἢ μᾶλλον τοῦ πάμφωτου. Καὶ ὑποδεικνύω τὴ διαισθητικὴ σύλληψη ἑνὸς κατάφωτου, ἑνὸς πάμφωτου ὄχι γιὰ κανένα ὑποκείμενο ἀλλὰ γιὰ τὸν ἑαυτό του καὶ μάλιστα —ὥστε ν' ἀποκλεισθεῖ κάθε ἀποβλεπτικὸς διαφορισμός— ἑνὸς πάμφωτου στὸν ἑαυτό του. Ἔτσι, φτάνω στὴν ἀπόφανση γιὰ τὸν ὑπερούσιο Θεὸ-ἀλήθεια: «Εἶναι ὁ αὐτοπάμφωτος», ἢ ὀρθότερα: «Εἶναι τὸ αὐτοπάμφωτο».

Τί νόημα ἔχει αὐτή μου ἡ ἀπόπειρα; Ἔχω παραθέσει στὸ Στ 1 IV τὸ ἑξῆς χωρίο τοῦ συγγραφέα ἀπὸ τὸ Η΄ 8,267-268: «Ὁ Θεὸς... πρέπει νά 'ναι κάτι... ἀπόλυτα ἀσύλληπτο γιὰ τὸ ἀνθρώπινο πνεῦμα. Ἀσύλληπτο εἶναι καὶ τὸ ἄπειρο καὶ τὸ αἰώνιο, ἀλλὰ αὐτὰ εἶναι ἀσύλληπτα ὡς οὐσία ἐνῶ εἶναι συλληπτὰ ὡς ἔννοιες. Ὁ Θεὸς πρέπει νά 'ναι κάτι ποὺ εἶναι καὶ ὡς ἔννοια —ἀκόμα καὶ ὡς λέξη, ὡς σύμβολο— ἀσύλληπτο». Ὀρθὰ βέβαια ὅλα αὐτά, ἀλλὰ καὶ κάπως ὄχι ὀρθά, ὄχι ἀπολύτως ὀρθά. Γιατὶ δὲν περιοριζόμαστε νὰ λέμε «τὸ ἀσύλληπτο», «τὸ ἄγνωστο χ», ἀλλὰ λέμε «ὁ Θεὸς» (ποὺ εἶναι θετικὴ ἔννοια) καὶ τοῦ ἀποδίδουμε τὸ ὑπερ-εἶναι (μαζὶ μὲ τὸν Ἔκχαρτ, σύμφωνα μὲ τὸν Βίντελμπαντ), ἔννοια τόσο πάντως συλληπτὴ ὅσο ἐκείνη τοῦ ἀπείρου καὶ τοῦ αἰωνίου, καὶ τώρα τοῦ ἀποδίδουμε τὴν ἀλήθεια, ἔννοια καὶ αὐτὴ συλληπτή. Γιατί εἶναι «καὶ τὸ ἄπειρο καὶ τὸ αἰώνιο... συλληπτὰ ὡς ἔννοιες»; Ἐπειδὴ ἔχουν κάποια ψήγματα ἑνὸς fundamentum in re μέσα μας, κάποια βιωματικὰ στὸ βάθος (στὴν ἐπιφάνεια βέβαια καὶ διανοητικά) στοιχεῖα φευγαλέα ἴσως, ἀλλὰ καὶ ἀμέσως ἀποκαλυπτικά. (Γι' αὐτὸ καὶ παραπονέθηκα στὸ Δ 7 ὅτι ὁ συγγραφέας «μιλάει γιὰ τὴν αἰωνιότητα χωρὶς... νὰ μᾶς δώσει

νὰ νιώσουμε κάτι ἀπὸ ἐκεῖνο ποὺ βιώνει καὶ νοεῖ».) Ἑρμηνεύεται ἡ ὑπερουσιότητα μὲ ἀρνητικὲς κυρίως ἔννοιες, τῆς ἔχουμε ὡστόσο ἀποδώσει τὸ ὑπερεῖναι καὶ τὴν ἀλήθεια, καὶ αὐτὰ εἶναι, ὅπως εἶπα, συλληπτὰ ὡς ἔννοιες. Χρειάζεται λοιπὸν νὰ προσπαθήσουμε νὰ νιώσουμε κάτι ἀπὸ τὸ ἐντός μας fundamentum in re αὐτῶν τῶν ἐννοιῶν. Τοῦτο εἶναι ποὺ ἀποπειράθηκα μὲ τὶς πιὸ πάνω εἰκόνες. Γιατὶ ἀλλιῶς, στὴ φράση «ὁ —ὑπερούσιος— Θεὸς εἶναι ἡ ἀλήθεια», ἡ τελευταία ἔννοια κινδυνεύει νὰ λειτουργήσει ἐντός μας ὡς τυπική, ὡς κάτι ποὺ πλαισιώνει ἕνα ἄγνωστο χ, ἕνα περιεχόμενο ὁλόκλειστο ἀπέναντί μας. Μὲ τὶς εἰκόνες αὐτὲς —ποὺ ἄλλωστε ἀποτελοῦν διαισθητικὴ ἐπεξεργασία τῶν, εἰκονιστικῶν καὶ αὐτῶν, μαρτυριῶν τῶν μυστικῶν— ξεπερνοῦμε τὸ ἀσυμβίβαστο ὑπερουσιότητας καὶ ἀλήθειας, ποὺ τονίστηκε στὸ Ζ 1 IV, ἐνορώντας στὴν ἔννοια τῆς ἀλήθειας κάτι πέρ' ἀπὸ τὴν ἔννοια τοῦ πλωτινικοῦ νοῦ καὶ τῆς γνωστικῆς κατοχῆς τῶν ἀντικειμένων του, κάτι ποὺ μόνο μὲ τὸν «ὑπέρφωτον γνόφον» τῶν μυστικῶν μποροῦμε ν' ἀκρονιώσουμε διαισθητικὰ κάπως. Ἔτσι, καταλήγω (ἀλλὰ ὑπ' αὐτὴ τὴν ἔννοια-βίωση τῆς ἀλήθειας) στὴν κατάφαση τῆς διδασκαλίας τοῦ συγγραφέα ὅτι ὁ —ὑπερούσιος— Θεὸς εἶναι ἡ ἀλήθεια, μιὰ ἀλήθεια ἡ ὁποία (γιὰ νὰ ἐπαναλάβω ἀπὸ τὸ Ζ 1 I καὶ συμπληρώσω τώρα τὶς ἐννοιολογικὲς διασαφήσεις τοῦ συγγραφέα) «ὡς μεταφυσικὴ οὐσία αὐτόνομη ποὺ ἔχει σχέση μόνο μὲ τὸν ἑαυτό της καὶ ὄχι μὲ γεγονότα ἢ φαινόμενα ἄσχετα ἀπὸ τὸν ἑαυτό της, δὲν ἀνήκει στὴ σφαίρα ποὺ ὀνομάζεται 'γνώση'» (Θ΄ 2,289) καὶ ἡ ὁποία «εἶναι τόσο αὐτόνομη καὶ ἄναρχη ποὺ ἀπέναντί της δὲν ἀντιπαρατάσσεται κανένα ψεῦδος» κι ἑπομένως «ἡ ἄρνηση τῆς μεταφυσικῆς οὐσίας τῆς ἀλήθειας δὲ μπορεῖ νὰ ὑπάρξει» (Θ΄ 2,288).

Ὡστόσο ὁ συγγραφέας δὲν φαίνεται νὰ στηρίζεται σὲ ἐπεξεργασία τῶν ἀποκαλύψεων, ποὺ ἔχουν χαρίσει στὴν ἀνθρωπότητα οἱ πιὸ βαθεῖς μυστικοί, οἱ μυστικοὶ τοῦ ὑπερούσιου Θεοῦ, ὅταν ἀποδίδει στὸν Θεὸ τὴν ἀλήθεια. Τὸ θέτει στὴν ἀρχὴ σὰν ἀπὸ καθέδρας, καὶ περιορίζεται νὰ τονίζει ὅτι «δὲν τὸ γνωρίζουμε ἀλλὰ τὸ ζοῦμε μὲ ὁλόκληρο τὸν πνευματικὸ καὶ ψυχικὸ ἑαυτό μας» (Θ΄ 2,288)· μιὰ στιγμὴ προσθέτει καὶ τὸ «ἀποκαλύπτεσθαι» (ὅπου ἀκουμπήσαμε πιὸ πρίν). Καὶ ἐπειδή, γιὰ μένα τουλάχιστον, εἶναι ἀδύνατο νὰ στηριχθεῖ ἡ ἀπόδοση τῆς ἀλήθειας στὸν ὑπερούσιο Θεὸ πάνω σ' ἕνα δεδομένο ποὺ οὔτε ὡς ἐνδεικτικὸ σημάδι πρὸς τὸν ὑπερούσιο Θεὸ δὲν μπορεῖ νὰ λειτουργήσει (γιατὶ οἱ μὲν ἐλάχιστοι ἐκεῖνοι μυστικοὶ ἔχουν τὶς ἐκστατικὲς ἀποκαλύψεις τους, ὅσο γιὰ μᾶς τοὺς ἄλλους τὸ «ζῶ» πάντως τοῦ συγγραφέα δὲν ἀρκεῖ γιὰ νὰ ἀναταθοῦμε πρὸς τὸν ὑπερούσιο Θεὸ καὶ τὴν ἀλήθειά του οὔτε ἀποτελεῖ μιὰν ἄμεση «ἀποκάλυψη» τῆς θείας ὑπερουσιότητας καὶ ἀλήθειας) — καὶ ἐπειδή, ὅπως ἤδη ἀναπτύχθηκε στὸ Στ (κυρίως στὰ Στ 2 IV καὶ Στ 3 I), μέσα στὰ *Μεταφυσικῆς Προλεγόμενα* δὲν μπορεῖ, μὲ βάση τὶς προκείμενες τοῦ ἔργου, νὰ ἐξευρεθεῖ «χῶρος» γιὰ τὸν

Θεὸ ὡς ὄντα καὶ μόνο μὲ ἄκρα παραχώρηση μπορεῖ ἴσως κανεὶς νὰ δεχθεῖ, σὰν κάτι στοιχειωδέστατα ἀναπληρωματικό του, μιὰ παρουσία τοῦ ἐντούτοις ἀποκλειστικὰ ὑπερούσιου Θεοῦ μέσα στὸν κόσμο ὡς Ξένου, — ἄρα δὲν μένει (κατὰ τὴν κρίση μου τουλάχιστο) παρὰ ἐκεῖνος ποὺ δέχεται αὐτὴ τὴ νοηματικὰ αὐτοεκρηγνυόμενη παρουσία νὰ τὴ συνθέσει μὲ τὰ «ζῶ» καὶ «ἀποκαλύπτεσθαι» τοῦ συγγραφέα καὶ νὰ πεῖ ὅτι σ' ἐμᾶς τοὺς ἄλλους ὁ ὑπερούσιος Θεὸς «βιώνεται» ἄμεσα «μὲ ὁλόκληρο τὸν πνευματικὸ καὶ ψυχικὸ ἑαυτό μας» κι ἔτσι «ἀποκαλύπτεται» ὡς ἀλήθεια ἐφόσον ἀκοῦμε τὸ χτύπημά του ὡς Ξένου στὴ θύρα καὶ τοῦ ἀνοίγουμε.

VI. Πέρ' ἀπὸ τὴ φιλοσοφικὴ διαφώτιση, ὁ συγγραφέας προσφεύγει καὶ σὲ μερικὲς φράσεις τοῦ Χριστοῦ σχετικὰ μὲ τὴν ἀλήθεια μέσα στὸ κατὰ Ἰωάννην Εὐαγγέλιο, καὶ κυρίως ἐνδιατρίβει στὸ ὑποκείμενο τῆς ἑξῆς φράσης: «Πᾶς ὁ ὢν ἐκ τῆς ἀληθείας ἀκούει μου τῆς φωνῆς» (ιη΄ 37). Τὸ μεταφράζει ὀρθά: «...εἶναι ἐκεῖνος ποὺ κατάγεται ἀπὸ τὴν ἀλήθεια, εἶναι τὸ παιδὶ καὶ ὁ υἱὸς τῆς ἀλήθειας» (κατακρίνοντας μάλιστα μὲ λεπτότητα μιὰ πλατιὰ διαδεδομένη —ἀπὸ τὶς συνηθισμένες στοὺς δογματικούς— ἀλλοίωση τοῦ νοήματος τοῦ πρωτοτύπου). Τὸ συμπλησιάζει κατόπιν μὲ τὸ χαρακτηρισμὸ τοῦ «καλοῦ ἀνθρώπου» ἀπὸ τὸν Μάιστερ Ἔκχαρτ: «παιδὶ καὶ υἱὸς τῆς καλοσύνης». Καί, ἑρμηνεύοντας τὴν τελευταία ὀρθὰ —δηλαδὴ κατὰ τὸ πνεῦμα τῆς διδασκαλίας τοῦ μεγάλου μυστικοῦ— ὡς «τὴν ἄπλαστη, τὴν ἀκατασκεύαστη, τὴ θεία» καλοσύνη (ὅλα Θ΄ 5,299), ὑποστηρίζει ὅτι καὶ στὴν πιὸ πάνω φράση τοῦ Χριστοῦ ἐννοεῖται ἡ ἀλήθεια τοῦ Θεοῦ. Τοῦ Θεοῦ ὅμως ὡς ποίου; Ὁ Ἔκχαρτ ἀποδίδει, ὅσο μπορῶ νὰ συμπεράνω (παραπομπὴ δὲν ὑπάρχει σχετικὴ στὸ ἔργο), τὴν καλοσύνη στὸν Θεὸ ὄχι ὡς ὑπερούσιο ἀλλὰ ὡς ὄντα· καὶ μολονότι κανεὶς δὲν μπορεῖ νὰ ξέρει, πάντως ὅλα, ὅπως φαίνεται, πείθουν ὅτι καὶ στὴ φράση τοῦ Χριστοῦ ὁ Θεὸς σ' αὐτή του τὴ λειτουργία ἐννοεῖται. Πῶς λοιπὸν νὰ φτάσουμε μὲ βάση αὐτὴ τὴ φράση στὸν ὑπερούσιο Θεὸ τῶν *Μεταφυσικῆς Προλεγομένων*;

2

I. «Ἀφοῦ, γράφει ὁ συγγραφέας, ὁ Θεὸς ε ἶ ν α ι ἡ ἀλήθεια, μποροῦν νὰ ὑπάρχουν καὶ ἄλλες ἀλήθειες στὸν κόσμο» (Θ΄ 6,305) — εἰδικεύσεις της, θὰ ἔλεγα· γι' αὐτὸ καὶ ἀποκαλεῖ τὴν ἀλήθεια ποὺ εἶναι ὁ Θεὸς καὶ «ὑπέρτατη ἀλήθεια» (Θ΄ 6,303) ἢ «ἀλήθεια τῶν ἀληθειῶν» (Θ΄ 8,307). Ποιές εἶναι αὐτὲς οἱ ἀλήθειες; Ἀντιγράφω: «Καλοσύνη,... ἀγάπη,... συμπόνια,... ταπεινοφροσύνη,... φιλαλήθεια» (Θ΄ 7,306), «φιλία» (Θ΄ 8,307), «αὐταπάρνηση,... θυσία».

Ὁ συγγραφέας τὶς ἀποκαλεῖ πληρέστερα «αἰώνιες ἀλήθειες,... αἰώνιες ἰδέες» (ὅλα Θ΄ 12,321), «αἰώνια πρότυπα» (Θ΄ 8,308· Θ΄ 8,309), «ὑπερβατικὰ

δεδομένα» (Θ΄ 10,316). Καὶ οἱ ἀλήθειες αὐτές, «ὅπως καὶ ἡ ἀλήθεια ποὺ εἶναι ὁ Θεός, δὲν ἐξακριβώνονται, δὲν κερδίζονται μὲ τὴ γνώση. Κάποιο θαῦμα χρειάζεται πάντοτε, μεγάλο ἢ μικρό, γιὰ νὰ τὶς ζήσουμε κι αὐτές, κάποια ἀποκάλυψη χρειάζεται, ποὺ 'οἱ πτωχοὶ τῷ πνεύματι' τὴ ζοῦν πολλὲς φορὲς χωρὶς νά 'ναι κὰν ἀνάγκη νὰ προετοιμασθοῦν γιὰ τὴν ἀποδοχή της» (Θ΄ 6,305).

Γιὰ ὅλων μας τὴ συνείδηση, αὐτὲς οἱ κατὰ τὸν συγγραφέα «ἀλήθειες» εἶναι πάντως ἠθικὰ συναισθήματα ποὺ κινοῦν πρὸς ἠθικὲς ἐνέργειες. Πῶς μποροῦν ὅμως νὰ νοηθοῦν τὰ πνευματικότατα αὐτὰ ἠθικὰ συναισθήματα ὡς ἀλήθειες; Ὁ συγγραφέας δείχνει στὴν ἀρχὴ ν' ἀρκεῖται κι ἐδῶ στὴν ἁπλὴ ὀνομασία, στὸ τυπικὸ πλαίσιο, ἀλλὰ προχωρώντας διασαφεῖ ἱκανοποιητικὰ πῶς ἀντιλαμβάνεται τὸ πράγμα. Παραθέτω πρῶτα σχετικὰ χωρία: «Ἡ καλοσύνη, ἡ ἀγάπη, ἡ φιλία, ἡ ταπεινοφροσύνη, δηλαδὴ καθετὶ ἄλλο πού, ἐκτὸς ἀπὸ τὸν Θεό, εἶναι ἀλήθεια, εἶναι μιὰ μερικότερη ἀναγωγὴ τῆς ψυχῆς καὶ τοῦ πνεύματος πρὸς τὴν ἀλήθεια τῶν ἀληθειῶν, πρὸς τὸν Θεὸ. Ἄρα οἱ ἀλήθειες αὐτές... δὲν εἶναι στὸ βάθος ἐκτὸς ἀπὸ τὸν Θεό, ἀλλὰ εἶναι αἰώνιες δυνατότητες (δυνατότητες τοῦ ἀδύνατου) ποὺ τὶς ἔχει ἐκχωρήσει ὁ Θεὸς στὸ παγκόσμιο πνεῦμα» (Θ΄ 8,308). «Εἶναι ἐκφάνσεις καὶ παραλλαγὲς — παραλλαγὲς μὲς στὸ πνεῦμα, τὸ παγκόσμιο καὶ τὸ ἀνθρώπινο — τῆς μιᾶς καὶ οὐσιαστικὰ μοναδικῆς ἀλήθειας, τοῦ Θεοῦ». Ἔτσι, «ἡ ἀλήθεια ποὺ λέγεται ἀγάπη ἢ καλοσύνη εἶναι μόνο μιὰ παραλλαγὴ τῆς ἀλήθειας ποὺ εἶναι ὁ Θεός, μιὰ παραλλαγὴ ποὺ τὴν ἐπιτρέπει ἢ ἐπιβάλλει ὁ ἴδιος ὁ Θεὸς στὸ πνεῦμα μας» (ὅλα Θ΄ 12,322). Κάθε πραγμάτωση μιᾶς τέτοιας ἀγάπης χαρακτηρίζεται ἀπὸ τὸ συγγραφέα ὡς «ἠθικὴ δημιουργία»: «Ὅπως, ἔστω σπάνια, ὑπάρχει στὴν πνευματικὴ δημιουργία ἡ ἀλήθεια ἢ κάτι ἀπὸ τὴν ἀλήθεια (ἢ κάποια ἀλήθεια), ἔτσι καὶ στὴν ἠθικὴ δημιουργία ὑπάρχει —ὄχι σπάνια ἀλλὰ πάντοτε, ἀρκεῖ νὰ εἶναι ἡ ἠθικὴ δημιουργία γνήσια— ἡ ἀλήθεια» (ὅλα Θ΄ 7,307). «Ἡ ἀλήθεια δὲν εἶναι φυσική· εἶναι μεταφυσική. Ἡ ἀγάπη ἢ ἡ καλοσύνη δὲν εἶναι φυσική· εἶναι μεταφυσική, εἶναι ἠθικὴ δημιουργία, εἶναι θαῦμα, εἶναι ἡ πραγματοποίηση τοῦ ἀδύνατου μέσα στὸ φυσικὸ κόσμο, εἶναι ἀλήθεια» (Θ΄ 9,315). «Τὰ πνευματικὰ αὐτὰ γεγονότα, ποὺ προσθέτουν στὸ φυσικὸ κόσμο κάτι ποὺ ἡ φύση δὲν περιέχει καὶ πού, ἀντίθετα ἀπὸ τὴν κακία ἢ τὴν ἠθικὴ ἀδιαφορία, δὲν ἐξυπηρετοῦν ἔνστικτα ἢ λογικοὺς ὑπολογισμοὺς ποὺ χαϊδεύουν τὸ ἔνστικτο, συνιστοῦν τὴν ἀλήθεια μέσα στὸν ἄνθρωπο, δηλαδὴ θεμελιώνουν τὴ θετικὴ πνευματικὴ σχέση του μὲ τὴν ὑπερβατικὴ οὐσία τῆς ἀλήθειας ποὺ εἶναι, πέρ' ἀπὸ τὸ φυσικὰ ἀναγκαῖο καὶ φυσικὰ πιθανό, συνυφασμένη μὲ τὸ παγκόσμιο πνεῦμα, δηλαδὴ μὲ ὅ,τι δὲν γίνεται ἀλλὰ εἶναι, δὲν φθείρεται (δὲν ἀρχίζει καὶ δὲν τελειώνει) ἀλλὰ ὑπάρχει αἰώνια. Καὶ ἡ πνευματικὴ αὐτὴ ἀναγωγὴ τοῦ ἀνθρώπου στὸ παγκόσμιο πνεῦμα μπορεῖ νὰ προαχθεῖ σὲ μιὰ μυστικὴ ἐπαφὴ

μὲ τὴν ἀλήθεια τῶν ἀληθειῶν, μὲ τὸν Θεό» (Θ΄ 10,317-318). «Μιὰ στιγμὴ μεγάλης καλοσύνης στὴν ψυχὴ ἑνὸς ἀνίδεου ἀνθρώπου πραγματοποιεῖ ἴσως τὴ συνάντηση τοῦ ἐλάχιστου ἐκείνου κόκκου ψυχῆς, ποὺ ὑπάρχει μὲς στὸν ἄνθρωπο, μὲ τὴν ἄπειρη ψυχή (μὲ τὸ ἄπειρο πνεῦμα), πολὺ περισσότερο παρὰ ἡ πιὸ βαθυστόχαστη φιλοσοφικὴ προσπάθεια γιὰ τὴ σύλληψη τοῦ νοήματος τοῦ κόσμου ἢ τοῦ ἀπείρου» (Α΄ 14,16). «Ἡ ἀγάπη, ἡ καλοσύνη, ἡ γνήσια φιλία, ἡ φιλαλήθεια, εἶναι ἕνα μυστήριο μὲς στὴ ζωὴ τοῦ ἀνθρώπου... Ὅταν ἀγαπάει ὁ ἄνθρωπος γνήσια καὶ ὡς τὸ σημεῖο νά 'ναι ἕτοιμος γιὰ κάθε θυσία, ὅταν ἐκδηλώνει μιὰν ἀνεπιφύλακτη καὶ ἐλεύθερη ἀπὸ κάθε ὑπολογισμὸ καλοσύνη, ὅταν ὑψώνεται στὸ ἐπίπεδο τῆς μεγάλης καὶ γνήσιας φιλίας, ὅταν ταπεινώνεται ὡς βιολογικὸ καὶ κοινωνικὸ ἐγὼ γιὰ νὰ προσφέρει σ' ἕναν ἄλλον ἄνθρωπο (ἢ καὶ σὲ μιὰν ὁμάδα ἀνθρώπων) ὅ,τι ἔχει μέσα του, ὅταν προσεύχεται μὲ πίστη γνήσια, ὅταν πονάει (στὸ σῶμα ἢ στὴν ψυχή) καὶ ξέρει, ὅπως ἔχει πεῖ ὁ Κίρκεγκαρτ, νὰ δείχνει ἀπόλυτη ὑπακοὴ πονώντας, ὅταν μετανοεῖ καὶ γίνεται ἡ μετάνοια ἕνας μεγάλος καὶ λυτρωτικὸς πόνος, ὅταν, σ' ὅλες αὐτὲς τὶς περιστάσεις ζεῖ ἄμεσα μέσα του τὴν ἀλήθεια, ξεπερνάει τὴ φυσικὴ ζωὴ καὶ τὸ φυσικὸ κόσμο, γίνεται ὁ ἴδιος κάτι ἀπὸ τὸ παγκόσμιο πνεῦμα, φθάνει ὡς τὸ κατώφλι τῆς κατοικίας τοῦ Θεοῦ» (Θ΄ 11, 318). (Τὸ χωρίο ποὺ ἡ παράλειψή του σημειώνεται μὲ τὰ ἀποσιωπητικά, εἶναι παρατεθειμένο στὸ Z 1 V.) «Ἡ ἀγάπη ὁδηγεῖ στὸν πόνο καὶ στὸ θάνατο, ὁδηγεῖ —χρησιμοποιώντας ὡς μέσα λυτρωμοῦ ἀπὸ τὰ δεσμὰ τοῦ φυσικοῦ κόσμου τὸν πόνο καὶ τὸ θάνατο— στὴν ἀλήθεια τῶν ἀληθειῶν, στὸν Θεό» (Θ΄ 15,330).

Παραμερίζω στὴν προκείμενη συνάρτηση —ἐπειδὴ περιττεύει νὰ τὴν ἐπανεκθέσω— τὴ θεμελιακή μου διαφωνία ὡς ἑρμηνευτῆ: ὅτι ἡ θεία ὑπερουσιότητα σ' ἐλάχιστους γίνεται, καὶ σπανιότατα, προσιτὴ καὶ ὅτι δὲν συμβιβάζεται μὲ τὴ λειτουργία τοῦ Θεοῦ ὡς Ξένου. Καὶ πάνω στὴ βάση αὐτῆς τῆς προσωρινῆς παραχώρησης, ἐπιχειρῶ νὰ ὀργανώσω καὶ νὰ κάνω ἀμεσότερα κατανοητὰ τὰ οὐσιώδη τῶν πιὸ πάνω παραθεμάτων, ἐξομαλύνοντας κατὰ τὸ ἑρμηνευτικὰ δυνατὸ τὶς τυχὸν δυσχέρειες: Μὲ τὴν πραγμάτωση τῶν ἠθικῶν αὐτῶν συναισθημάτων ξεπερνοῦμε τὴ φύση καὶ εἰδικότερα τὴ ζωικότητα καὶ τὴν τυφλή της αὐτοσυντηρητικὴ ἢ διαιωνιστικὴ τοῦ εἴδους ἀναγκαιότητα, ἢ μᾶλλον διαμορφώνουμε τὴ φύση κατὰ τρόπο ἀδύνατο σ' αὐτή, σύμφωνα μὲ τὶς ἐμπνεύσεις ἀπὸ τὰ συναισθήματα αὐτά. Πρόκειται λοιπὸν γιὰ θαῦμα, γιὰ δημιουργία, δημιουργία ἠθική, παραπλήσια μὲ τὴν καλλιτεχνικὴ καὶ ὅποιαν ἀπὸ τὶς ἄλλες πνευματικὲς δημιουργίες (βλ. Β 6 ΙΙΙ). Μὲ τὴ διαφορὰ ὅτι, ἐνῶ οἱ τελευταῖες ἀποκαλύπτουν μὲν καὶ αὐτὲς τὸν ἑαυτό τους ὡς πραγμάτωση τοῦ ἀνθρώπινου, ἄρα τελικὰ τοῦ παγκόσμιου, πνεύματος μέσα στὴ φύση ἀλλὰ «σπάνια» «ἀνάγουν» πέρ' ἀπὸ τοῦτο στὸν ὑπερούσιο Θεὸ ὡς ἀλήθεια, ἡ ἠθικὴ δημιουργία «ἀνάγει» μὲν καὶ αὐτὴ στὸ

παγκόσμιο πνεῦμα ἀλλά, πέρ᾽ ἀπ᾽ αὐτό, «πάντοτε» «προάγει μυστικὰ» στὸν Θεὸ ὡς ἀλήθεια. Γιὰ νὰ ἐκφρασθῶ πιὸ συγκεκριμένα: Ὅταν κανεὶς διακατέχεται π.χ. ἀπὸ καλοσύνη καὶ προβαίνει σὲ μιὰ συγκεκριμένη πράξη στὴν ὁποία τὸ συναίσθημα αὐτὸ πραγματώνεται γνήσια κι ἀκέρια, ἡ ψυχή του καθαίρεται ἀπὸ τὴ θολούρα τῆς ζωικότητας, τὸ πνεῦμα του φωτίζεται ὡς μὲ τὴν ἀποκάλυψη μιᾶς «ἄλλης» διάστασης τοῦ Ὄντος ἡ ὁποία χαρίζει μιὰν ἀνώτερη δικαίωση στὴ μὴ φυσικὴ αὐτὴ ἐνέργειά του, ἡ ἐσωτερικότητά του ἔτσι κοινωνεῖ μὲ τὴν πέρ᾽ ἀπὸ τὴ φύση σφαίρα τοῦ πνεύματος — τοῦ δικοῦ του καὶ τοῦ παγκόσμιου—, ἐνῶ στὰ μύχιά της νιώθει σὰν ἕνα φέγγος ἐξώκοσμο, στὸ ὁποῖο βιώνει μυστικὰ κάτι ἀπὸ τὴ θεία ὑπερουσιότητα καὶ τὴν πάμφωτη αὐτοαλήθειά της.

Ἀξίζει ν᾽ ἀναρωτηθοῦμε πάνω σὲ ποιὰ βάση ὁ συγγραφέας ξεχωρίζει ὡς πρὸς τὴ μυστικὴ ἀποκαλυπτικότητα τὴν ἠθικὴ δημιουργία ἀπὸ τὶς ἄλλες, μολονότι θέτει καὶ αὐτὲς ὡς πραγματώσεις τοῦ ἀδύνατου, ὑπερβάσεις τῆς φύσης, θαύματα, καὶ ἄλλωστε μερικὲς ἀπ᾽ αὐτὲς ἔχουν διαφανῶς σύνδεσμο μὲ τὴν ἀλήθεια — ὅπως ἡ φιλοσοφικὴ δημιουργία (ποὺ εἶναι ὀντολογική), ἡ καλλιτεχνική (ποὺ εἶναι ὀντοεκφραστικὴ ἢ καὶ ὀντοπαραστατική). Ἴσως ἡ ἀπάντησή του θὰ ἦταν ὅτι στὶς περιπτώσεις αὐτὲς πρόκειται κατὰ κανόνα γιὰ ὀντικοῦ ἐπιπέδου μόνο ἀλήθεια (τῆς οὐσίας τῶν ἐγκοσμίων, ἄρα τοῦ παγκόσμιου πνεύματος μόνο) καὶ ὅτι μὲ τὴν ἠθικὴ δημιουργία ἡ ὑπέρβαση τῆς φύσης εἶναι σύρριζη, περιλαμβάνει τὸ ἴδιο τὸ ζωικό μας ἔνστικτο, ποὺ ἢ τὸ δαμάζει ἢ καὶ τὸ καθαιρεῖ, ἐνῶ μὲ τὶς ἄλλες δημιουργίες, προπάντων μὲ τὴν καλλιτεχνική, συντελεῖται μᾶλλον μιὰ ἐξύψωση, μιὰ ἐξυψωτικὴ μετύφανση τῆς ζωικότητάς μας, τέτοια ὥστε νὰ μὴν παρακωλύεται ἢ ὅπως ἀλλιῶς ἐξασθενεῖ ἀλλὰ μᾶλλον νὰ διευκολύνεται ἡ ψυχοπνευματική μας ἀνάταση.

II. Πῶς τώρα θ᾽ ἀντιμετωπίσουμε ἑρμηνευτικὰ —γιατὶ ὁ συγγραφέας μᾶς ἀφήνει κι ἐδῶ ἀβοήθητους— τὸ χαρακτηρισμὸ τῆς καλοσύνης, ἀγάπης, ταπεινοφροσύνης κλπ. ὄχι μόνο ὡς «αἰώνιων ἀληθειῶν» ἀλλὰ καὶ ὡς «αἰώνιων ἰδεῶν», «αἰώνιων προτύπων» (βλ. Z 2 I); Ὅταν βιώνω μέσα μου ἕνα ξεχείλισμα καλοσύνης, τὸ ψυχοπνευματικό μου βίωμα δὲν ἀναβρύζει ἁπλῶς ἀπὸ μέσα μου, ἀλλὰ σὰν νὰ διεγείρεται —ὅπως ἡ πλημμυρίδα ἀπὸ τὴ σελήνη — ἀπὸ κάτι σὰν ἀστέρι ἐμπνευστικὸ ποὺ λειτουργεῖ σὰν πόλος ἕλξης τῆς ψυχοπνευματικῆς μου οὐσίας. Τὸ «ἀστέρι» αὐτό, ποὺ ἀποτελεῖ «ὑπερβατικὸ δεδομένο» (Θ΄ 10,316), δὲν τὸ βιώνω ὡς ἄχρονο —ὅπως π.χ. τὸ ἰδεατὸ ἕνα ἢ τὸ ἰδεατὸ τρίγωνο—, ἀλλὰ κάπως σὰν παλλόμενη φωτεινὴ αἰώνια πηγὴ (πρβλ. τὸ παρατεθειμένο στὸ Δ 7 I πλωτινικό: «...ἰδὼν ζωὴν μένουσαν ἐν τῷ αὐτῷ ἀεί, παρὸν τὸ πᾶν ἔχουσαν...»), πηγὴ ποὺ ἡ ἐκπομπή της ξυπνᾶ τὸ δικό μου ἀνάβρυσμα, σμίγει μὲ τὰ ψυχοπνευματικὰ νερά του καὶ τὰ καταλάμπει

ἀποκαλυπτικὰ μιᾶς ὑπερβατικῆς ὀντολογικῆς καὶ ἀξιολογικῆς ἀλήθειας. Ἂν οἱ συνειδητοποιήσεις αὐτὲς εὐσταθοῦν, τότε οἱ καλοσύνη, ἀγάπη, ταπεινοφροσύνη κλπ., εἰλημμένες βέβαια ὄχι κατὰ τὸν ἀνθρώπινο ἀλλὰ κατὰ τὸν ὑπερβατικὸ πόλο τους (κατὰ τὸν ὁποῖο ἄλλωστε χαρακτηρίζονται ἀπὸ τὸ συγγραφέα ὡς αἰώνιες ἀλήθειες), μποροῦν ν' ἀναγνωρισθοῦν καὶ ὡς αἰώνιες ἰδέες, αἰώνια πρότυπα. Φυσικά, μὲ προσηλωμένο κανεὶς πάνω τους τὸ βλέμμα συνεπαρμένο, βιώνει καὶ τὴν αἰωνιότητα ἀλλὰ καὶ τὴ θειότητά τους· τὰ βιώνει ὅμως κατὰ κανόνα σὲ κατάσταση κατανυκτικῆς ἔξαρσης, ὄχι ἔκστασης, ἑπομένως διαισθητικά, ὄχι ἄμεσα, ὄχι δηλαδὴ μὲ τὴ συνειδησιακὴ ἢ μᾶλλον τὴν ὑπαρκτικὴ ἐκείνη πληρότητα (τὴν ὅση εἶναι δυνατὴ στὸν ἐκστατικό) ποὺ ἑνοποιεῖ (στὸν ἀντίστοιχα βέβαια δυνατὸ βαθμό) τὰ πάντα ὅσα ἀναδίδονται ἀπὸ μέσα μας κι ὅσα τὰ ὑποδέχονται ἐκπεμπόμενα ἄνωθεν κι ἑνώνονται μαζί τους.

Ὑπὸ τὴν ἑρμηνεία αὐτή, δέχομαι τώρα ἐκεῖνο ποὺ στὸ Δ 6 ἀπέκρουσα ἀρχικὰ καὶ κατόπιν ἐπιφυλάχθηκα νὰ λάβω θέση, ὅτι δηλαδὴ στὴν περίπτωση τοῦ συναισθήματος τῆς καλοσύνης «ὑπάρχει μέσα μου ἡ οὐσία τῆς καλοσύνης, τὸ αἰώνιο πρότυπο» (Στ΄ 11,183) καὶ αὐτὸ ἀποτελεῖ ἔνδειξη ὅτι ὄχι μόνο ὁ χρόνος ἀλλὰ καὶ ἡ αἰωνιότητα ἀποτελεῖ «καθεστὼς τοῦ πνεύματος ἢ τῆς ψυχῆς μας» (Στ΄ 11,182). Μόνο πού, ἑρμηνεύοντας ἔτσι, ἔχω ἀποφύγει τὴ μάταιη προσπάθεια νὰ ἐννοήσω πάλι τὴ θειότητα ὡς ἀποκλειστικὰ ὑπερούσια καὶ μὲ τοῦτο νὰ τὴ διαχωρίσω ἀπὸ τὴν αἰωνιότητα. Ἔχω λοιπὸν παρεκκλίνει ἀπὸ τοὺς διαχωρισμοὺς τοῦ συγγραφέα: παγκόσμιο πνεῦμα — ὑπερούσιος μόνο Θεὸς μὲ ἐγκόσμια ἐντούτοις παρουσία Ξένου. Εἶναι ἐπειδὴ — ἂς τὸ πῶ ἀνοιχτὰ ἤδη— βλέπω, ὅσο προχωρῶ, σαφέστερα ὅτι εἶναι ἀδύνατο νὰ συμβιβασθοῦν ὅλα αὐτὰ ἤ, μὲ θετικὴ διατύπωση, ὅτι ἡ ἀναγκαία κοσμοθεωριακὴ σύνθεση τῶν βασικῶν μεταφυσικῶν ἀντιλήψεων τοῦ συγγραφέα εἶναι ὁ περιορισμένος πανθεϊσμὸς ὅπως τὸν ἔχω ἐκθέσει στὸ Στ 2 ΙΙ-ΙΙΙ: ἡ ἀναγνώριση δηλαδὴ τοῦ παγκόσμιου πνεύματος (μὲ ἄλλουςλόγους:τῆς οὐσίας τοῦ κόσμου) ὡς τοῦ Θεοῦ κατὰ τὴν ὀντική του λειτουργία, «πέρ'» ἀπὸ τὴν ὁποία «ἐκτείνεται» ἡ θεία ὑπερουσιότητα.

Καὶ γιὰ ἕναν ἀκόμη λόγο οἱ αἰώνιες αὐτὲς ἀλήθειες δικαιοῦνται —αὐτὸ πάντως ὅσο καὶ οἱ πλατωνικὲς ἰδέες— νὰ χαρακτηρίζονται ὡς πρότυπα: Ὁ ἄνθρωπος, ὕπαρξη μικτὴ ἀπὸ ζωικότητα καὶ πνευματικότητα, δὲν μπορεῖ σὲ καμιὰ πράξη του νὰ εἶναι καθαρὴ καλοσύνη, ἀγάπη, μετριοφροσύνη, αὐταπάρνηση, αὐτοθυσία κλπ. Ἀποτελοῦν ἄρα, μὲ τὴν πνευματικὴ καὶ — γιὰ νὰ ἐπιστρέψουμε στὸ συγγραφέα— τὴν ὑπερουσίως θεία καθαρότητά τους, οἱ ἀλήθειες αὐτὲς τ' ἀκατάλυτα ἐμπνευστικὰ πρότυπα στὸν ἐγκόσμιο ἀγώνα τοῦ ἀνθρώπου γιὰ πνευματικὴ κάθαρση κατὰ τὸ δυνατό, γιὰ κατὰ τὸ δυνατὸ προσέγγιση στὸ παγκόσμιο πνεῦμα (μὲ τὶς δύο του «διαστάσεις», τὴν ἀπειροσύνη καὶ τὴν αἰωνιότητα) καί, πέρ' ἀπ' αὐτό, στὸν ὑπερούσιο Θεό.

III. Αἰσθάνομαι τὴν ἀνάγκη νὰ ἐξάρω, μαζὶ μὲ τὴν πρωτοτυπία, καὶ τὴν «ὀμορφιά» —γιὰ νὰ χρησιμοποιήσω μιὰν ἀγαπητὴ στὸ συγγραφέα μεταφορικὴ ἔννοια— τῆς διδασκαλίας του γιὰ τὶς εἰδικότερες αὐτὲς ἀλήθειες, γιὰ τὶς ἐκφάνσεις τῆς παναγαθότητας (ὅπως θὰ ἐπιθυμοῦσα νὰ τὶς χαρακτηρίσω, παραμερίζοντας τὴν ἑρμηνευτικὴ δυσκολία ὅτι, ἂν ἡ παναγαθότητα εἶναι — ὅπως καὶ ἡ ἀπειροσύνη, ἡ αἰωνιότητα, ἡ παντοδυναμία — ἐκχωρημένη ἀπὸ τὸν ὑπερούσιο Θεὸ στὸ παγκόσμιο πνεῦμα, ἄρα ἢ δὲν κρατεῖ ἢ δὲν κρατεῖ μόνο αὐτὴ ἐντός της τὴ συνυφασμένη μὲ τὴν ἴδια τὴ θεία ὑπερουσιότητα «ἀλήθεια»). Κάθε ἠθικιστικὸς ριγκορισμὸς ἔχει ἐδῶ διαλυθεῖ: ὄχι ἡ κατηγορικὴ προστακτική, οἱ θεῖες ἐντολές, τὸ θέλημα ἔστω τοῦ Θεοῦ νομοθετεῖ γιὰ τὴ διαγωγή μας, ἀλλὰ ἕνα ξεχείλισμα καλοσύνης, συμπόνιας, φιλίας, ἀγάπης, ἀκόμη αὐταπάρνησης καὶ θυσίας, ἢ πάλι ταπεινοφροσύνης ἢ φιλαλήθειας, ἐμπνέει τὶς ἐνέργειές μας, τὶς κορυφαῖες μάλιστα, ἀλλὰ καὶ τὴν ὅλη διαγωγή μας (ἐδῶ ἀποκτᾶ ἡ ἔννοια τοῦ «χρέους» —Θ΄ 11,319— τὴ δικαίωσή της) στὸν ἀγώνα μας νὰ ὑπερνικήσουμε τὴν ἀδράνεια καὶ τὴν ἀντίδραση τῶν ὑλικῶν ἐντός μας στοιχείων. Καὶ εἶναι ὑπέροχο ποὺ δὲν παράγει ὁ συγγραφέας ἀπὸ τὸν Θεὸ καὶ τὴν ἀλήθεια του τὶς ἐπιμέρους αὐτὲς ἠθικὲς ἀλήθειες. Τὸ ἐνδιαφέρον του συγκεντρώνεται στὴν ἀποκαλυπτικότητα τῆς πνευματικῆς, πέρ' ἀπ' αὐτὴν καὶ τῆς ὑπερούσια θεϊκῆς, διάστασης, ἡ ὁποία ἐνυπάρχει σ' αὐτὰ τὰ ἀκαταδάμαστα ἀναβρύσματα ἠθικοψυχικῶν ἐντός μας δυνάμεων, ποὺ μᾶς ὑπερβαίνουν καὶ ποὺ μαζί τους ὑπερβαίνουμε κι ἐμεῖς, κατὰ τὸ σχετισμό μας μὲ τοὺς συνανθρώπους μας (ἢ καὶ μὲ τ' ἁπλὰ ζῶα, σύμφωνα μὲ τὴν ἀπὸ τὴν Ἰνδία σοφία), τὴ φύση καὶ πιὸ εἰδικὰ τὴ ζωικότητά μας καὶ τὴ νομοτέλειά της, σὲ κορυφαῖες μάλιστα στιγμὲς ἀκόμη καὶ τὴν καθαιροῦμε. Ὁ Κὰντ ἀνάγεται διανοητικὰ ἀπὸ τὴν ἀναγνώριση τοῦ ἠθικοῦ ἐντός μας νόμου στὴν ἀναγνώριση τοῦ Θεοῦ ὡς τοῦ καθολικοῦ νομοθέτη τοῦ πνευματικοῦ κόσμου. Ὁ συγγραφέας ἀνέρχεται βιωματικὰ στὸν Θεὸ ἀπὸ μιὰν ἐκδήλωση βαθειᾶς καλοσύνης, μιὰ πράξη ἀγάπης, μιὰ στάση ταπεινοφροσύνης. Εἶναι ἐπειδὴ ἐμπνέεται καὶ φωτίζεται ἀπὸ τὴ μεγάλη μὲς στὸν ἄνθρωπο καθαρότητα, ἀπὸ τοὺς ἀνθρώπους ποὺ ἔχουν τὴ δωρεὰ μιᾶς τέτοιας καθαρότητας. Καταβάθος, αὐτῆς τῆς καθαρότητας τὶς δυνατότητες συνειδητοποιεῖ μὲ τὴ διδασκαλία του γιὰ τὶς εἰδικὲς ἀλήθειες. Γι' αὐτὸ καὶ δὲν δυσκολεύεται ν' ἀναγνωρίσει «Ἡ ἀλήθεια... δὲν ἔχει σχέση μὲ τὴ γνώση, ἀλλὰ ἔχει σχέση μὲ τὴ βαθύτερη ζωὴ τοῦ ἀνθρώπου, μὲ τὴν ψυχική του ζωή, μὲ τὴν ἠθική του ζωή» (Θ΄ 6,303).

Ἀπὸ τὴν ψυχικὴ αὐτὴ καθαρότητα ἀντλώντας ὁ συγγραφέας, ἀφιερώνει τὶς τελευταῖες σελίδες τοῦ ἔργου του (Θ΄ 11-18,318-334) σὲ δοκιμιακὴ ἔκθεση γιὰ τὴν καλοσύνη, τὴ φιλία, τὴν αὐταπάρνηση καὶ τὴ θυσία, τὴν ταπεινοφροσύνη, τὸν πόνο καὶ τὴ δυστυχία, τὸ θάνατο, μὲ κορύφωμα τὴ σκηνὴ τοῦ Χριστοῦ ποὺ «νίπτει τοὺς πόδας τῶν μαθητῶν» καὶ σὲ λίγο φεύγει

ὁ Ἰούδας κι ἀρχίζει γιὰ τὸν «Υἱόν τοῦ ἀνθρώπου» ὁ κύκλος —μὲς στὴν προδοσία, τὴν ἀτίμωση, τὸ βασανισμὸ καὶ τὴ σταύρωση—, ὁ ἀστέρινος κύκλος τῆς ὑπέρτατης ταπείνωσης καὶ αὐταπάρνησης καὶ θυσίας. Ἐπάξια κατακλείδα σ' αὐτὸ τὸ κορύφωμα παρατίθεται ἕνα ἐμπνευσμένο πνευματικότατο ποίημα μυστικῆς διαίσθησης, γραμμένο παλαιότερα ἀπὸ τὸ συγγραφέα, ποίημα ἐνατένισης στὴν ἐσπέρα καὶ τὴν προαγγελλόμενη νύχτα κι ἑνωτισμοῦ τῶν μηνυμάτων τους, τὰ ὁποῖα περνώντας μὲς ἀπὸ «τοῦ θανάτου τὴν πύλη», «ἔρχονται πάντα ἀπὸ πιὸ πέρα», ἐνῶ «ἡ καμπύλη τοῦ χρόνου πάει κάθε νύχτα σ' ἄφταστα ὕψη» (Θ΄ 18,334). Ἂν ἔχω ὡς τώρα πολλὲς φορὲς χαρακτηρίσει δοκιμιακὲς σελίδες τοῦ συγγραφέα ὡς «ἀπὸ τὶς ὡραιότερες», τολμῶ ν' ἀναγνωρίσω τὶς τωρινὲς ὡς «τὶς ὡραιότατες». Καὶ εἶναι ὑπέροχο ποὺ συναντᾶ ὁ συγγραφέας κατὰ τὴν ὁδοιπορία του αὐτὴ μὲς στὸ μυστήριο τῆς ἀγαθότητας —καὶ συνοδοιπορεῖ γιὰ ἕνα διάστημα μὲ τὸν καθένα τους — τὴν Ἔντιθ Σίτουελ, τὴ Σιμώνη Βέιλ, τὸν Ρίλκε, τὸν Κάυζερλινγκ, τὸν Πασκάλ, τὸν Μάιστερ Ἔκχαρτ, γιὰ νὰ ὑψώσει τελικὰ τὰ μάτια του σ' ἐκεῖνο ποὺ πάντα εἶναι τὸ μόνιμο πλήρωμα τῆς ψυχῆς καὶ τοῦ νοῦ του, στὸ Μυστήριο τοῦ Ἰησοῦ μέσα στὴ Γεσθημανῆ, κατὰ τὸν Μυστικὸ Δεῖπνο, πάνω στὸ Σταυρό.

Στὶς σελίδες αὐτὲς φανερώνεται μὲ πληρότητα αὐτὸ ποὺ σὲ ὅλο τὸ ἔργο εἶναι ὁ συγγραφέας: ἕνας μυστικὸς τῆς μέσα καὶ πέρ' ἀπὸ τὸν κόσμο πνευματικότητας καὶ θειότητας κι ἕνας μυστικὸς τῆς καθολικῆς, ποὺ μιλεῖ ἄμεσα στὴν ψυχή, ἀγαθότητας, καὶ ἰδιαιτέρως τῆς αὐταπάρνησης. «Πῶς καὶ γιατί, μὲς στὸ σύμπαν, δόθηκε στὸν ἄνθρωπο (ἢ καὶ σὲ κάποιον ἄγνωστο ἀδελφό του σὲ ἄλλους πλανῆτες) ἡ μοναδικὴ αὐτὴ ἀποστολὴ ν' ἀγαπάει, νὰ ταπεινώνεται, νὰ δείχνει αὐταπάρνηση, νὰ προσεύχεται, νὰ πονάει μὲ τρόπο λυτρωτικό, νὰ σταυρώνεται; Τί σημαίνει αὐτὸ μέσα στὸ σύμπαν; Ἡ φύση δὲ μᾶς τὸ λέει. Πῶς μπορεῖ νὰ μᾶς πεῖ ἡ φύση τί θὰ πεῖ ἀγάπη, ἀφοῦ κι αὐτὸς ὁ θάνατος, ποὺ εἶναι 'φυσικός', τὴ φοβᾶται, δὲν τὴ φθάνει καί, ὅσο κι ἂν τὴν πολεμάει, δὲν τὴ σβήνει οὔτε ὅταν κλείσουν τὰ μάτια ἐκείνου ποὺ ἀγαπάει;» (Θ΄ 11,320).

IV. Μὲ πλήρη συνέπεια πρὸς τὴ διδασκαλία του γιὰ τὴν καλοσύνη, ἀγάπη, μετριοφροσύνη κλπ. ὡς ἀλήθειες, ἀλλὰ καὶ πρὸς ὅλου τοῦ ἔργου τὴ μεταφυσικὴ διδασκαλία, ἀντιμετωπίζει ὁ συγγραφέας τὸ πρόβλημα τῆς κακίας. Ἀντίθετα ἀπὸ τὶς πρῶτες, στὶς ὁποῖες ἀποδίδει «αἰώνια πρότυπα καὶ πηγὴ αἰώνια» —ἀκόμη καὶ σὲ ὅσες, ὅπως π.χ. ἡ μητρικὴ ἀγάπη, ἔχουν ἕνα στοιχεῖο ἐνστικτῶδες—, στὴν κακία καὶ τὶς διάφορες ἐκφάνσεις της (ἀναφέρει τὴν «ἀπονιά, τὸ μίσος») ἀρνεῖται κάθε πνευματικότητα καὶ τὴ χαρακτηρίζει ὡς ἔνστικτο, ὡς «σκέτη φύση», τὴν ἀποδίδει δηλαδὴ στὴ ζωικότητα: «Ἡ κακία, ἡ ἀπονιά, τὸ μίσος εἶναι ἔνστικτα... Ὅ,τι εἶναι μόνο καὶ

μόνον ἔνστικτο εἶναι σκέτη φύση» (ὅλα Θ΄ 9,309). Καὶ συμπεραίνει: «Ἡ κακία, ἡ ἀπονιά, ἡ ἠθικὴ ἀδιαφορία εἶναι κάτι τὸ ἀρνητικό, δὲν εἶναι κὰν ἕνα ψυχικὸ καὶ πνευματικὸ γεγονὸς ποὺ προστίθεται στὰ φυσικὰ γεγονότα, εἶναι ἡ ἔλλειψη καὶ ἡ ἀπουσία ἑνὸς ψυχικοῦ καὶ πνευματικοῦ γεγονότος. Πῶς μπορεῖ ἡ ἀπουσία ἑνὸς πνευματικοῦ γεγονότος νὰ ἀναχθεῖ σ᾽ ἕνα αἰώνιο πρότυπο, νὰ ἔχει δηλαδὴ ὑπερβατικὴ ὑπόσταση;» (Θ΄ 9,315-316).

Ἀρνεῖται λοιπὸν τὴν ὕπαρξη μεταφυσικοῦ Κακοῦ ὁ συγγραφέας. Ἀλλὰ καὶ τὸ χαρακτηρισμὸ τῆς κακίας ὡς φύσης, ὡς ἐνστίκτου, δὲν πρέπει νὰ τὸν λάβουμε κατὰ γράμμα. Τὸ ἔνστικτο δὲν εἶναι οὔτε καλὸ ἠθικὰ οὔτε κακό· ἁπλῶς μᾶς κινεῖ σὲ πράξεις ἀναγκαῖες γιὰ τὴ διατήρηση τὴν ἀτομική μας ἢ — ἐνδεχομένως μὲ δική μας καταστροφή— τῆς ὁμάδας μας ἢ τέλος τοῦ εἴδους μας. Τὸ φαινόμενο τῆς κακίας συγκροτεῖται κανονικὰ ἀπὸ τὴ στιγμὴ ποὺ ἡ πράξη στὴν ὁποία μᾶς κινεῖ τὸ ἔνστικτο προσκρούει στὴν ἠθικότητά μας καὶ στὶς ὁρμήνειες της· ἀλλὰ καὶ πάλι ὄχι σὲ ὁλόκληρη τὴν ἠθικότητα (ἡ σεξουαλικὴ διαφθορὰ σπάνια εἶναι κακία, ἀκόμη πιὸ σπάνια ἡ χρήση ναρκωτικῶν κ.ἄ.τ.) παρὰ στὸ μέρος της ποὺ ἀναφέρεται στοὺς συνανθρώπους μας ὡς ἄτομα καθὼς καὶ στὴν πολιτεία μας καὶ τοὺς συμπολίτες, ἐνδεχομένως (μὲ τὴν ἔκφραση τούτη παρακάμπτω τὸ πιὸ δυσεπίλυτο πρόβλημα) καὶ στὶς ἄλλες πολιτεῖες καὶ τοὺς πολίτες τους, ὅπως ἐπίσης καὶ στ᾽ ἁπλὰ ζῶα.

Σὲ τέτοιες περιπτώσεις παρεμβαίνει ἡ λογική. Πολλὲς φορὲς παρεμβαίνει ὑπὲρ τοῦ ἐνστίκτου καὶ τὸ παρουσιάζει ὡς ἠθικό. Ἀναλογίζομαι τὸ στοχασμὸ ἀρ. 298 τοῦ Πασκάλ· μεταφράζω: «Κι ἔτσι, μὴ μπορώντας νὰ κάνουν ἐκεῖνο, ποὺ εἶναι δίκαιο, νὰ γίνει δυνατό, ἔκαναν ἐκεῖνο, ποὺ εἶναι δυνατό, νὰ γίνει δίκαιο». Ὁ συγγραφέας λοιπὸν τονίζει: δὲν μεταβάλλεται μ᾽ αὐτὸν τὸν τρόπο ἡ κακία σὲ ἀρετή: «Ἂν στὸν ἄνθρωπο ἡ κακία ἢ ἡ ἠθικὴ ἀδιαφορία ὡς ἔνστικτο συνδυάζεται καὶ μὲ σκέψεις καὶ ὑπολογισμούς, αὐτὸ δὲν ἀναιρεῖ τὸ ἔνστικτο οὔτε προσθέτει τίποτε τὸ πνευματικὰ καὶ ψυχικὰ θετικό» (Θ΄9,309). Βέβαια, εἶναι δύσκολο ν᾽ ἀρνηθοῦμε στὴν κακία, στὸ μίσος, καὶ τὴν ψυχικότητα — ἐπιμένοντας στὴν ἐξίσωση: ψυχικότητα = ἀγαθότητα. Ἡ πρόσκρουση στὴν ἠθικότητα ἀναστατώνει τὴν ψυχική μας ροὴ καὶ μπορεῖ νὰ ὁδηγήσει ὄχι σὲ ἁπλὸ παραμερισμὸ τῆς ἠθικότητας (ὅπως π.χ. σὲ πολλὲς περιπτώσεις ψυχρῆς κακίας) ἀλλὰ καὶ στὴν ψ υ χ ι κ ὴ διαστροφὴ τῆς κακίας. (Πάντως τὸ πρόβλημα μὲς στὰ *Μεταφυσικῆς Προλεγόμενα* εἶναι γενικότερο ἐπειδή, μὲ τὴ διχοτόμηση ποὺ τὰ διέπει, ἀναρωτιέται κανεὶς ποιὰ εἶναι ἡ ὑφὴ τῆς ψυχῆς καὶ ἂν εἶναι μόνο πνευματική.) Μὲ τὴν παρέμβαση λοιπὸν τῆς λογικῆς ἐπιτυγχάνεται καὶ μιὰ ἐπένδυση ἐκείνου, ποὺ δὲν εἶναι παρὰ παραμερισμὸς τῆς ἠθικότητας, μὲ μιὰ θὰ ἔλεγα μ α ύ ρ η ἠ θ ι κ ό τ η τ α, μιὰ μεταμφίεσή του σὲ πνευματικὸ γεγονός — ὅπως πολλὲς φορὲς συμβαίνει στὶς περιπτώσεις τοῦ ἰδεολογισμοῦ, τῆς ἀπολυτοποίησης

δηλαδὴ μιᾶς ἰδεολογίας καὶ τοῦ συνακόλουθου ἐξοπλισμοῦ της μὲ «μάχαιραν» κατὰ τῶν ἄλλων ἰδεολογιῶν.

Μὲ τὴν προβληματικὴ τοῦ ἰδεολογισμοῦ δὲν ἀσχολεῖται ὁ συγγραφέας· ἀσχολεῖται μόνο μ᾽ ἐκεῖνο ποὺ ἀποκάλεσα μαύρη ἠθικότητα, καὶ εἰδικὰ μὲ τὴν ἠθικὴ τοῦ Νίτσε. Τὴν καταπολεμεῖ διεξοδικά. Ἀρκοῦμαι σὲ δύο παραθέματα: «Ἂν χάνεις δύναμη ὅταν συμπονᾶς, χάνεις δύναμη φυσική, ποὺ θὰ τὴ χάσεις ὁπωσδήποτε ἀργὰ ἢ γρήγορα, εἴτε τὴ δώσεις μόνος σου εἴτε ὄχι· ἂν τὴ δώσεις μόνος σου, ἂν μ᾽ ἄλλα λόγια δὲν φοβηθεῖς καὶ τὴν ξοδέψεις ἀπὸ ἀγάπη, ἀπὸ συμπόνια, ἀπὸ καλοσύνη, εἶσαι ἰσχυρότερος ἀπὸ τὸ λιοντάρι, εἶσαι ἰσχυρότερος ἀπὸ τὴ φύση, εἶσαι ἄνθρωπος, πνεῦμα, ἀλήθεια» (Θ΄ 9,314).«Ὁ Νίτσε λοιπὸν εἶναι, στὴ βασικὴ γραμμὴ τῆς σκληρῆς φιλοσοφίας του, δηλαδὴ στὴν ἀποθέωση τοῦ ἐνστίκτου καὶ στὴν καταπολέμηση τῆς καλοσύνης καὶ τῆς συμπόνιας, ἡ πιὸ χτυπητὴ ἀπόδειξη ὅτι ἡ ἀγάπη, ἡ καλοσύνη, ἡ συμπόνια, ἡ ταπεινοφροσύνη, δὲν ὑπαγορεύονται ἀπὸ τὸ ἔνστικτο, δὲν ἀνήκουν στὴ μόνο καὶ μόνο φυσικὴ ὑπόσταση τοῦ ἀνθρώπου, δὲν ὑπαγορεύονται ἀπὸ τὴ φυσικὴ ἀναγκαιότητα» (Θ΄ 9,315).

3

Ι. Ἐκθέτοντας στὸ Ζ 1 Ι γιὰ τὴν κατὰ τὸν συγγραφέα ἀλήθεια-ἀκρίβεια, ἀνέφερα ὡς εἴδη της: «τὴν ἐμπειρική, τὴ θετικοεπιστημονική, τὴ μαθηματικὴ καὶ τὴν ὁποιαν ἄλλη τυπολογική»· ἀπὸ τέτοια εἴδη ἄλλωστε ἀντλεῖ τὰ παραδείγματά του ὁ συγγραφέας. Ὅταν λοιπὸν ἀπέναντι σ᾽ αὐτὴ τὴν «ἀλήθεια» ὑψώνει τὴν «οὐσιαστικὴ ἀλήθεια» (Θ΄ 10,316), τὴν ἀλήθεια ποὺ εἶναι «μεταφυσικὴ οὐσία αὐτόνομη» καί, ὄντας τέτοια, «ἔχει σχέση μόνο μὲ τὸν ἑαυτό της καὶ ὄχι μὲ γεγονότα ἢ φαινόμενα ἄσχετα ἀπὸ τὸν ἑαυτό της» καὶ γι᾽ αὐτὸ «δὲν ἀνήκει στὴ σφαίρα ποὺ ὀνομάζεται ᾽γνώση᾽», ὥστε ἀποκλείεται ἐδῶ ἡ δυνατότητα τόσο τῆς ἀνακρίβειας ὅσο καὶ τοῦ ψεύδους (ὅλα Θ΄ 2,289· βλ. Ζ 1 Ι), ἐρωτᾶται ἂν πρόκειται γιὰ διχοτόμηση ποὺ ἀποκλείει κάθε ἐνδιάμεσο καὶ μικτό.

Προσωπικά, θὰ δυσκολευόμουν πολὺ νὰ ὑπαγάγω στὴν ἀλήθεια-ἀκρίβεια τὴν ἀλήθεια ποὺ εἶναι ὁ χαρακτηρισμὸς τοῦ Περικλῆ ἀπὸ τὸν Παπαρρηγόπουλο, τῆς περίκλειας Ἀθήνας ἀπὸ τὸν Θουκυδίδη (*Περικλέους Ἐπιτάφιος*), μιὰ ἐμπνευσμένη κριτικὴ ἑνὸς ἔργου τέχνης κ.ἄ.τ. Γιατὶ ἐδῶ δὲν ὑπάρχει ἐκεῖνο ποὺ τὸ χαρακτήρισα ἔλλειψη βάθους, ἐπιπεδότητα· ἀντίθετα, ὅλοι ξέρουμε μαζὶ μὲ τὸν Ἡράκλειτο ὅτι ἡ ψυχὴ ἔχει «βαθὺν λόγον».

Εἶναι ὕστερα ὁ ἴδιος ὁ συγγραφέας ποὺ δηλώνει ὅτι «προσπελάζει μὲ φιλοσοφικὲς ὑποψίες τὴν ἀλήθεια» (Γ΄ 3,35) καὶ διασαφεῖ ὅτι «ἀνάμεσα στὴ γνώση ποὺ περιέχει βεβαιότητα καὶ στὴν ἀπόλυτη ἄγνοια... βρίσκεται... ἡ φιλοσοφικὴ ὑποψία» (Ε΄ 14,142). Παραθέτω καὶ τὶς ἑξῆς σημαντικὲς γιὰ τὸ

πρόβλημά μας διατυπώσεις του: «Καμιὰ ἀλήθεια δὲν εἶναι φανερή... Τὶς ἀλήθειες δὲ μποροῦμε παρὰ μόνο νὰ τὶς ὑποψιασθοῦμε... Ἂν ὑπάρχει ἀλήθεια —καὶ χωρὶς ἄλλο ὑπάρχει—, ἀλήθεια εἶναι ὁ Θεὸς ἢ τὸ νόημα τῆς καλοσύνης... Ἔτσι, γιὰ τὶς ἀλήθειες δὲ μπορεῖ νὰ ὑπάρχουν ἀποδείξεις· ὑπάρχουν μόνο μεγάλες ὑποψίες καὶ ὄχι βεβαιότητες. Καὶ νομίζω ὅτι οἱ ὑποψίες εἶναι ἀληθινότερες ἀπὸ τὶς βεβαιότητες» (Ζ΄ 18,240). «Μιλώντας γιὰ τὸν Θεό, ξεπερνᾶμε καὶ αὐτὲς τὶς δυνατότητες φιλοσοφικῆς ὑποψίας» (Η΄ 8,268). «Ἡ ὑποψία εἶναι ἡ ἀνώτατη φιλοσοφικὴ λειτουργία τοῦ πνεύματος» (Ε΄ 5,113).

Εἶναι διαφανές: Γιὰ τὸ συγγραφέα, «ὑπάρχει ἀλήθεια»: ἡ ἀπόλυτη ἀλήθεια, ποὺ μάλιστα βρίσκεται σὲ ταυτότητα μὲ τὸ εἶναι (ἀκριβέστερα: μὲ τὸ ὑπερ-εἶναι)· ὅμως στὸν ἄνθρωπο, ἐκτὸς ἀπὸ τὴν ἀλήθεια-ἀκρίβεια (ποὺ εἶναι συνυφασμένη μὲ τὴν ἐπίπεδη «γνώση»), δὲν ἔχει δοθεῖ παρὰ μόνο ἡ «ὑποψία» τῆς ἀπόλυτης, τῆς οὐσιαστικῆς, τῆς ὑπερβατικῆς, τῆς κατὰ κυριολεξία ἀλήθειας, κάτι δηλαδὴ ἐνδιάμεσο, μικτὸ ἀπὸ γνώση καὶ ἄγνοια. Καὶ μὲ τὴν ὑποψία «προσπελάζει» ὁ ἄνθρωπος, ἐγγίζει λιγότερο ἢ περισσότερο ἐσωτερικὰ καθετὶ ποὺ δὲν εἶναι ἐπίπεδο, ποὺ ἔχει βάθος — ἀπὸ τὴν ὑφή, θὰ ἔλεγα, μιᾶς προσωπικότητας ὡς τὸ μυστήριο τοῦ Θεοῦ. Ἂς προσέξουμε καὶ τὸ ἑξῆς χωρίο: «Ἡ φιλαλήθεια... εἶναι, ὅπως καὶ ἡ καλοσύνη, ὅπως ἡ ἀγάπη, ὅπως ἡ ταπεινοφροσύνη, ἕνα θετικὸ πνευματικὸ γεγονὸς μὲ ὑπερβατικὸ νόημα. Τὰ πνευματικὰ αὐτὰ γεγονότα, ποὺ προσθέτουν στὸ φυσικὸ κόσμο κάτι ποὺ ἡ φύση δὲν περιέχει, καὶ πού, ἀντίθετα ἀπὸ τὴν κακία ἢ τὴν ἠθικὴ ἀδιαφορία, δὲν ἐξυπηρετοῦν ἔνστικτα ἢ λογικοὺς ὑπολογισμοὺς ποὺ χαϊδεύουν τὸ ἔνστικτο, συνιστοῦν τὴν ἀλήθεια μέσα στὸν ἄνθρωπο, δηλαδὴ θεμελιώνουν τὴ θετικὴ πνευματικὴ σχέση του μὲ τὴν ὑπερβατικὴ οὐσία τῆς ἀλήθειας ποὺ εἶναι, πέρ' ἀπὸ τὸ φυσικὰ ἀναγκαῖο καὶ φυσικὰ πιθανό, συνυφασμένη μὲ τὸ παγκόσμιο πνεῦμα, δηλαδὴ μὲ ὅ,τι δὲν γίνεται ἀλλὰ εἶναι, δὲν φθείρεται (δὲν ἀρχίζει καὶ δὲν τελειώνει) ἀλλὰ ὑπάρχει αἰώνια. Καὶ ἡ πνευματικὴ αὐτὴ ἀναγωγὴ τοῦ ἀνθρώπου στὸ παγκόσμιο πνεῦμα μπορεῖ νὰ προαχθεῖ σὲ μιὰ μυστικὴ ἐπαφὴ μὲ τὴν ἀλήθεια τῶν ἀληθειῶν, μὲ τὸν Θεό... Κάθε ἀλήθεια εἶναι ἕνα μυστήριο, γιατὶ ἡ ἀλήθεια δὲν εἶναι φανερή... Ἡ ἀλήθεια... ἀποκαλύπτεται καὶ δὲν ἐξακριβώνεται, δὲ γίνεται μπροστὰ στὰ φυσικὰ μάτια τοῦ ἀνθρώπου καὶ δὲ διαπιστώνεται ἀπὸ τὴ λογική, ἀλλὰ συγκλονίζει ἄμεσα τὴν ψυχὴ καὶ τὸ πνεῦμα... Ὅταν... ὁ ἄνθρωπος... ζεῖ ἄμεσα μέσα του τὴν ἀλήθεια...» (Θ΄ 11,318). Ἡ φιλαλήθεια λοιπόν, ἡ καλοσύνη, ἡ ἀγάπη, ἡ ταπεινοφροσύνη, ποὺ τὶς ἔχω μέσα μου, συγκροτοῦν τὸ «θεμέλιο» τῆς σχέσης μου μὲ τὴν ἀπόλυτη ἀλήθεια, πραγματώνουν τὸ «μυστήριό» της ἐντός μου, ποὺ «συγκλονίζει ἄμεσα τὴν ψυχὴ καὶ τὸ πνεῦμα μου», καὶ ἀναδίδονται ἔτσι μὲς στὴ συνείδησή μου κάποιες «ἀποκαλύψεις» της πού, μετατοπιζόμενες στὸν γνωστικὸ χῶρο, συμπυκνώνονται —ἀλλὰ σμιγμένες μὲ ἄγνοια— σὲ «ὑποψίες». Μὲ τὶς ὑποψίες αὐτὲς

ἀνάγομαι σὲ καθετὶ ποὺ εἶναι οὐσιαστικὸ στὰ ἐγκόσμια, σὲ καθετὶ λοιπὸν ποὺ πιὸ μέσα ἀπὸ τὴν ἐμπειρικολογικὴ ἐπιφάνεια ἔχει βάθος, καί, περαιτέρω, ἀνάγομαι σὲ καθετὶ ποὺ «δὲν γίνεται ἀλλὰ εἶναι», ἀνάγομαι ἑπομένως στὴν οὐσία τοῦ κόσμου, στὸ παγκόσμιο πνεῦμα, μὲ τὸ ὁποῖο εἶναι «συνυφασμένη» ἡ ἀπόλυτη ἀλήθεια. Καὶ ἀπὸ ἐκεῖ εἶναι δυνατὸ νὰ «προαχθῶ σὲ μιὰ μυστικὴ ἐπαφὴ» μὲ τὴν ἴδια τὴν ἀπόλυτη ἀλήθεια, τὴν ἀλήθεια τῶν ἀληθειῶν, τὸν Θεό. Δὲν ἀποκλείεται ὅμως ν' ἀξιωθῶ ἀπ' εὐθείας τὴ μυστικὴ ἐπαφή, σὲ μιὰν ἀνάταση ἀπὸ τὸ ἴδιο τὸ «θεμέλιο» ποὺ συγκροτοῦν μέσα μου οἱ καλοσύνη, ἀγάπη κλπ., ἀπὸ τὸ ἴδιο τὸ «μυστήριο» τῆς ἀπόλυτης ἀλήθειας ποὺ αὐτὲς πραγματώνουν ἐντός μου «συγκλονίζοντας τὴν ψυχὴ καὶ τὸ πνεῦμα μου».

ΙΙ. Πολλὲς φορὲς παρατήρησα ὡς τώρα τὴν «ἀπίστευτης εὐλυγισίας κι εὑρηματικῆς εὐπορίας λογική» (Α 1), ποὺ διακρίνει τὰ *Μεταφυσικῆς Προλεγόμενα*. Ὁ συγγραφέας δὲν παραλείπει ὡστόσο εὐκαιρία νὰ τονίσει τὴν ἀκαταλληλότητα τῆς λογικῆς σὲ τέτοιους χώρους. Γιατί λοιπὸν τὴ χρησιμοποιεῖ; Ἰδοὺ οἱ ἐξηγήσεις του: «Οἱ φιλοσοφικὲς ὑποψίες χρησιμοποιοῦν λογικὰ ἐκφραστικὰ σχήματα ποὺ μοιάζουν νά 'ναι λογικὲς ἀποδείξεις, ἐνῶ εἶναι μόνο καὶ μόνο λογικὰ μέσα ποὺ μ' αὐτὰ πᾶμε νὰ ἐκφράσουμε κάτι ὑποστασιακὰ πολὺ βαθύτερο ἀλλὰ ἀναπόδεικτο» (Η΄ 7,263). «Τὶς ἀποδείξεις γιὰ τὴν ὕπαρξη τοῦ Θεοῦ δὲν τὶς παίρνω ὡς λογικὲς ἀποδείξεις... Τὶς παίρνω ὡς βοηθητικὰ λογικὰ στηρίγματα μεγάλων φιλοσοφικῶν ὑποψιῶν ποὺ ζοῦν στὸ ἀνθρώπινο πνεῦμα μὲ τρόπο ἄμεσο καὶ κυριαρχικό» (Η΄ 7,261-262). «Δὲ μπορῶ βέβαια ν' ἀποδείξω τὰ ὅσα λέω. Τὴ φιλοσοφική μου ὅμως ὑποψία τὴν ὑποστηρίζουν κάπως καὶ μερικοὶ συλλογισμοί, ποὺ δὲν περιέχουν ἀποδείξεις, ἴσως οὔτε κὰν ἐνδείξεις λογικές, ἀλλὰ ποὺ περιέχουν ἀντενδείξεις γιὰ κάθε ἀντίθετη ἐκδοχή» (Η΄ 11,318-319).

Τὸ πρόβλημα φυσικὰ εἶναι γιατί παρὰ ταῦτα «πᾶμε νὰ ἐκφράσουμε μὲ λογικὰ μέσα» τὶς φιλοσοφικὲς ὑποψίες μας. Ὁ ἐξῆς στοχασμὸς ρίχνει μιὰ φευγαλέα ἀκτίνα στὴν ἀναζήτησή μας: «Τὰ ἐρωτήματα αὐτὰ [πρόκειται γιὰ μιὰ τάξη μεταφυσικῶν ἐρωτημάτων] περιέχουν μέσα τους ἀντινομίες ποὺ δὲ μπορεῖ ν' ἀντιμετωπισθοῦν ποτὲ μὲ τὴ λογική. Ἡ λογικὴ μᾶς βοηθάει στὴ διατύπωση τῶν ἐρωτημάτων, ἀλλ' ὕστερ' ἀπὸ τὴ διατύπωση φθάνουμε μὲ τὴν ἴδια τὴ λογικὴ μπροστὰ σ' ἕνα κενό» (Α΄ 8,7).

Δὲν θ' ἀντιμετωπίσω τὸ πρόβλημα. Ξεκινῶ ὅμως ἀπὸ αὐτὸ ὡς ἀπὸ ἐνισχυτικὴ ἔνδειξη, γιὰ νὰ ἐκφράσω τὴν ἀδυναμία μου νὰ συμμερισθῶ τὴν ἀντίληψη τοῦ συγγραφέα γιὰ τὴν καταγωγὴ τῆς λογικῆς ἀπὸ τὴ φύση, ποὺ διατυπώνεται στὸ ἑξῆς χωρίο: «Ἡ λογικὴ δὲν εἶναι ποτὲ δημιουργία· εἶναι μόνο καὶ μόνο ἡ ἄσκηση (ἡ σωστὴ ἢ ἡ ἐσφαλμένη) μιᾶς θεμελιωμένης στὴ φυσιολογικὴ σύσταση τοῦ ἀνθρώπινου ὀργανισμοῦ λειτουργίας τοῦ μυαλοῦ

μας, ποὺ συμπληρώνει τὸ περιορισμένο καὶ συμπιεσμένο στὸν ἄνθρωπο ἔνστικτο. Γιὰ τὸν Ἑρρίκο Μπέργκσον, τὸ ἔντομο εἶναι ἡ μεγαλοφυΐα τοῦ ἐνστίκτου (ἡ διατύπωση εἶναι δική μου, ἀλλὰ ἡ σκέψη δική του). Στὸν ἄνθρωπο, ποὺ ἔχει ἀτροφικὸ τὸ ἔνστικτο, ἔρχεται ἡ λογικὴ καὶ συμπληρώνει ὅσο μπορεῖ ὅ,τι τοῦ λείπει» (Θ΄ 9,309). Εἶμαι τῆς γνώμης ὅτι ὁ Μπερξόν, ποὺ παραγνωρίζει τὸ ἄχρονο τῶν νοημάτων, μπορεῖ νὰ ἔχει μιὰ τέτοιαν ἀντίληψη· ὄχι ὅμως ὁ συγγραφέας, ποὺ τὸ ἀναγνωρίζει (βλ. π.χ. Β 5 ΙΙΙ, Δ 6, Ε 5 ΙΙ, Ζ 2 ΙΙ) — ἄλλο ἂν δὲν τὸ ξεχωρίζει κατὰ τὴ γνώμη μου ἀπὸ τὸ αἰώνιο. Πῶς μπορεῖ λοιπὸν νὰ κατάγεται ἀπὸ τὴ φύση ἡ λογική —ν' ἀποτελεῖ «μιὰ θεμελιωμένη στὴ φυσιολογικὴ σύσταση τοῦ ἀνθρώπινου ὀργανισμοῦ λειτουργία τοῦ μυαλοῦ μας»—, ἐφόσον ἡ φύση διατελεῖ σὲ διαρκὴ ροή, σὲ γίγνεσθαι, ἐνῶ ἡ κάθε ἐκδήλωση, τὸ κάθε πραγμάτωμα τῆς λογικῆς, ἀπὸ τὴ ρίζα του ἕως τὴν κορυφή, εἶναι στάση, ἀπεριόριστη δυνατότητα ἐπανάληψης τοῦ ταυτοῦ, ἄχρονο;

Ὁ συγγραφέας ἔχει ὑψηλότατην ἰδέα γιὰ τὸ ἀνθρώπινο πνεῦμα, ὅπως ἐκθέσαμε στὸ Ε 1, γιὰ τὴ σκέψη εἰδικότερα: «Εἶναι ἀδύνατο νὰ φαντασθῶ ὅτι ἡ σκέψη τοῦ ἀνθρώπου ἄρχισε καὶ ξεκίνησε ἀπὸ τὸν ἴδιο τὸν ἄνθρωπο, ὅτι δηλαδὴ ἀμέτρητα χρόνια ἡ σκέψη, ὁ νοῦς, ἦταν κάτι ἀνύπαρκτο στὸ σύμπαν, καὶ ὅτι ἔπρεπε νὰ φθάσει ἡ ὥρα τοῦ ἀνθρώπου γιὰ νὰ γεννηθεῖ ὁ νοῦς... Πῶς μποροῦμε νὰ ποῦμε ὅτι ἡ γένεση τοῦ νοῦ εἶναι... τὸ ἀποτέλεσμα πεπερασμένων συνθηκῶν καὶ ἐξελίξεων;» (Α΄ 10,10-11). «Μιὰ σκέψη εἶναι φτιαγμένη ἀπὸ μιὰν οὐσία ποὺ πάντως δὲν εἶναι φυσική, δὲν εἶναι ὕλη καὶ ἐνέργεια» (Στ΄ 11,183). «Ἡ σκέψη εἶναι πνεῦμα, εἶναι νόημα... Ὁ ἄνθρωπος δὲ μπορεῖ βέβαια... νὰ ἐκδηλωθεῖ ὡς πνεῦμα παρὰ μόνο κάτω ἀπὸ ὁρισμένους φυσικοὺς ὅρους. Ἀπὸ ποῦ ὅμως ἀντλεῖ ὁ ἄνθρωπος τὴ σκέψη, δηλαδὴ τὸ πνεῦμα;... Ἡ σκέψη δὲν εἶναι φύση· ὡστόσο, συζεῖ μὲ τὴ φύση. Τὸ πνεῦμα δὲν εἶναι ὕλη ἢ ἐνέργεια· ὡστόσο, συνυφαίνεται μὲ τὴν ὕλη καὶ μὲ τὴν ἐνέργεια» (Ζ΄ 4,191). Ἐξ ἄλλου ὁ συγγραφέας δὲν ἀποκλείει μὲν ἀποφασιστικὰ τὴ γέννηση τῆς συνείδησης, ἀποκλείει ὅμως ἀποφασιστικότατα καὶ κατηγορηματικότατα τὴ γέννηση τῆς αὐτοσυνειδησίας, τῆς ἀνθρώπινης δηλαδὴ συνείδησης, ἀπὸ τὴ φύση: «Κανένα γεγονὸς τοῦ φυσικοῦ κόσμου δὲ μπορεῖ νὰ συλληφθεῖ ὡς πηγὴ τοῦ γεγονότος ὅτι εἶμαι ὁ 'ἑαυτός μου'. Ἡ φυσικὴ ἐπιστήμη... τὴν προέλευση τοῦ γεγονότος ὅτι ὁ ἄνθρωπος ἔχει συνείδηση τοῦ ἑαυτοῦ του δὲ μπόρεσε —οὔτε θὰ μπορέσει ποτέ— νὰ ἐξακριβώσει. Ἡ φυσικὴ ἐπιστήμη... δὲ μπόρεσε νὰ πλησιάσει οὔτε κὰν τὸ πολὺ στοιχειωδέστερο πρόβλημα τὸ σχετικὸ μὲ τὴν πηγὴ καὶ προέλευση τοῦ ζώου, δηλαδὴ τοῦ ζωντανοῦ ὀργανισμοῦ ποὺ δὲν ἔχει συνείδηση τοῦ ἑαυτοῦ του. Τὸ ζῶο... δὲν ξέρει τὸν 'ἑαυτό του'» (Δ΄ 6,69). Ἂς ἀναλογισθοῦμε τέλος ὅτι ἡ αὐτοσυνειδησία, ἡ ἀνθρώπινη τουλάχιστο, εἶναι συνυφασμένη αὐτονόητα —καὶ γιὰ τὸ συγγραφέα ἄλλωστε— μὲ τὸ ἐγώ.

Ὡστόσο, τὸ ἐγὼ συνεπάγεται ἀναγκαῖα κάποιο «σύστοιχό» του (Korrelat), κάποιο ἀντικείμενο, κάποιο cogitatum (μὲ τὴ χουσσερλιανὴ ἔννοια), καὶ αὐτὸ τὸ cogitatum — ποὺ μπορεῖ σὲ ὑψηλότερη βαθμίδα νὰ εἶναι «ἐσύ» — εἶναι θεμελιακὰ «τοῦτο», στὴ ρίζα του μάλιστα εἶναι «κάτι». Χάρη σ' αὐτὴ τὴν πυρηνικὴ μορφὴ τοῦ «κάτι» — ποὺ εἶναι ἄδεια, εἶναι ἡ κατεξοχὴν τυπικὴ μορφή, καὶ βαστάζει ἀναγκαῖα ὅλες τὶς ἄλλες τυπικὲς μορφές, τὶς «μετατροπές» της (ὅπως «ἕνα», «τοῦτο» κλπ.), ἀλλὰ καὶ τὶς περιεχομενικὲς μορφές (ὅπως «πράγμα», «ζωντανὸ ὄν», «ἄλλο ἐγώ», «κοινωνία» κλπ.), εἶναι δυνατή, στὸν ἄνθρωπο πάντως, ἡ σκέψη. Γιατὶ σκέψη σημαίνει πρωταρχικὰ ἐπισημαίνουσα διάκριση τοῦ ἑκάστοτε πληρώματος τῆς συνείδησης σὲ ἰδιαίτερα πληρώματα, σὲ ἰδιαίτερα ἀντικείμενα, ποὺ τὸ καθένα τους τυπικὰ εἶναι στὴ ρίζα του «κάτι» καὶ ἤδη ὡς «κάτι» εἶναι *ταυτὸ* μὲ τὸν ἑαυτό του καὶ *ἕτερο* ἀπ' ὅλα τ' ἄλλα· καὶ σημαίνει κατόπιν, μὲς στὴ συνέχεια τῆς συνειδησιακῆς ροῆς, ἀναγνώριση τοῦ καθενὸς «κάτι», τοῦ ἐπισημαινόμενου στὰ ἑπόμενα πληρώματα τῆς συνείδησης, ὡς εἴτε ταυτοῦ μὲ κάποιο προηγούμενο εἴτε ἕτερου. Μὲ τὴν ταυτιστικὴ αὐτὴ ἀναγνώριση τὸ ἀναγνωριζόμενο ὡς καὶ πιὸ πρὶν καὶ τώρα ταυτὸ ἀντικείμενο ξεκορμίζει (εἴτε μόνο ὡς «κάτι» εἴτε ὡς «ἕνα» εἴτε ὡς «τοῦτο» εἴτε ὡς «τοῦτο τὸ πράγμα» τὸ «ἀναλλοίωτο» ἢ τὸ «ἀλλοιούμενο» ἢ τὸ «ἀλλοιωμένο ἤδη» κατὰ τὶς ἰδιότητές του) ἀπὸ τὴν αἰσθηματικὴ ροὴ καὶ τελικὰ συγκροτεῖται εἴτε σὲ ὑπερχρονικὸ ἀντικείμενο (αὐτὸ συμβαίνει στὰ «ἰδανικὰ» ἀντικείμενα», π.χ. στὸ μαθηματικὸ τρίγωνο) εἴτε σὲ ἀντικείμενο ἐνταγμένο μέσα σὲ ἀντικειμενικὸ σύστημα χρόνου καὶ χώρου, στὸν κοσμικὸ χρόνο καὶ χῶρο (αὐτὸ συμβαίνει στὰ ἐγκόσμια ἀντικείμενα, τὰ «φυσικά», τὰ «πραγματικά»). Ἡ συγκρότηση αὐτὴ πραγματώνεται χάρη στὶς ἀκατάπαυτα ἐφαρμοζόμενες στὰ συνειδησιακὰ πληρώματα τυπικὲς καὶ περιεχομενικὲς μορφὲς τῆς σκέψης, καὶ πρὶν ἀπ' ὅλες στὴν καθολικῆς ἐφαρμογῆς μορφὴ τοῦ «κάτι», ποὺ κάνει δυνατὴ τὴν ταύτιση τοῦ κάθε διακρινόμενου «κάτι» μὲ τὸν ἑαυτό του καὶ τὴ θέση του ὡς ἕτερου ἀπὸ κάθε ἄλλο «κάτι», μὲ τὴν ἐξυπακουόμενη προσθήκη ὅτι αὐτὸ τὸ «κάτι», ποὺ εἶναι ταυτὸ μὲ τὸν ἑαυτό του καὶ ἕτερο ἀπὸ κάθε ἄλλο «κάτι», δὲν μπορεῖ νὰ εἶναι καὶ κάτι *τρίτο*, κάτι *ἐνδιάμεσο*.

Οἱ μορφὲς αὐτὲς ὅλες καὶ οἱ σχέσεις τους εἶναι ἄχρονες, εἶναι ἑπομένως στὴν οὐσία τους διαφορετικὲς ἀπὸ τὴ ροϊκότητα τῆς φύσης καὶ εἰδικότερα ἀπὸ ἐκείνη τῶν αἰσθημάτων (τῶν δεδομένων τῶν αἰσθήσεων) — ἡ ὁποία ἀκουμπᾶ πάνω στὴ ροϊκότητα τῆς φύσης καὶ χοντρικὰ τὴν ἀποδίδει· ἀνήκουν λοιπὸν σ' ἕνα ἄλλο πεδίο, στὴν οὐσία τῆς σκέψης. Αὐτὲς εἶναι ποὺ κάνουν νὰ ξεκορμίζουν ἀπὸ τὴ ροϊκότητα τῶν αἰσθηματικῶν δεδομένων τὰ ἐγκόσμια ἀντικείμενα, χαρίζοντάς τους ἰδεατὴ ταυτότητα καὶ συναρτώντας τὰ ἔτσι ταυτισμένα στὴν ἰδεατή, πάνω στὴ ροὴ τῶν αἰσθημάτων ἀκουμπισμένη, συγκρότηση ποὺ ἀντιλαμβανόμαστε καὶ νοοῦμε ὡς *κόσμο*. Ἀσφαλῶς,

στὶς ἄλλες μορφές, τὶς περιεχομενικὲς κυρίως ἀλλὰ καὶ τὶς τυπικές, διαβλέπει κανεὶς τὸν ἐπηρεασμὸ ἀπὸ τὸ ἔτσι καὶ ἔτσι τῆς φυσικῆς καὶ εἰδικότερα τῆς αἰσθηματικῆς ροῆς, τὴ διαμόρφωσή τους μὲ τέτοιον τρόπο ὥστε νὰ μποροῦν νὰ δέχονται ἐντός τους τὸ ἰδεατὸ ξεκόρμισμα, τὴν ἰδεατὴ μεταγωγὴ στὴ δική τους διάσταση —ποὺ σημαίνει γενικὰ στὴ διάσταση τῆς σκέψης — ἐκείνων ποὺ στὴ διάσταση τῆς φυσικοαισθηματικῆς ροῆς ρέουν ὅπως ρέουν, καὶ στὴ διάσταση τῆς σκέψης συγκροτοῦνται ὡς ἐγκόσμια ἀντικείμενα. Ἀλλὰ στὴ ρίζα ὅλων αὐτῶν τῶν μορφῶν, στὴ ριζικὴ τυπικὴ μορφὴ τοῦ «κάτι» καὶ στοὺς στοιχειώδεις νόμους ποὺ ἀπ' αὐτὴ ἀπορρέουν γιὰ τὸ ἰδεατὸ ξεκόρμισμα ἀπὸ τὴ φυσικοαισθηματικὴ ροὴ καὶ τὴ συγκρότηση ἀντικειμένων, στοὺς νόμους τῆς ταυτότητας, τῆς ἑτερότητας (ποὺ ἐσφαλμένα λέγεται τῆς ἀντίφασης) καὶ τοῦ ἀποκλεισμοῦ τοῦ τρίτου (ἢ τοῦ ἐνδιάμεσου), εἶναι ἡ ἴδια ἡ σκέψη, τουλάχιστον ὡς συγκροτητικὴ ἀντικειμένων (ἐγκόσμιων πρῶτα, ἰδανικῶν πιὸ πάνω), ποὺ αὐτοτίθεται. Γι' αὐτὸ οἱ νόμοι αὐτοὶ —ποὺ δὲν εἶναι παρὰ ἡ ἀναγκαία τρίπλευρη ἔκφανση κάθε ἐφαρμογῆς τοῦ «κάτι»—, οἱ τρεῖς καὶ μόνοι αὐτοὶ «νόμοι τῆς λογικῆς», ὅπως λέγονται, εἶναι οἱ μόνοι καθαρὰ ἀπριορικοὶ (βλ. Μπροῦνο φὸν Φράυταγκ-Λαίρινγκχοφ, *Λογική*, Στουτγάρδη 1961, γ΄ ἔκδοση βελτιωμένη, τόμος I — Bruno von Freytag-Löringhoff, *Logik*, Stuttgart 1961, 3. verbesserte Auflage, Kohlhammer Verlag, Band I), οἱ μόνοι τοὺς ὁποίους ἡ σκέψη δὲν μπορεῖ νὰ καταλύσει —ἐπειδὴ ipso facto αὐτοκαταλύεται— ἀλλὰ τὸ πολὺ νὰ τοὺς ὑπερπηδᾶ κάπως σὲ ὑψηλότερη βαθμίδα (ὅπως π.χ. μὲ τὴ διαλεκτικὴ λογική). (Μίλησα γιὰ νόμο τῆς ἑτερότητας, ἡ ἀντίφαση εἶναι ἕνα πόρισμά του ποὺ δὲν τίθεται ipso facto κατὰ τὴ σκέψη σὲ ἐφαρμογή, καὶ γι' αὐτὸ μπορεῖ ἀσυνείδητα νὰ μὴν ἐφαρμόζεται, μπορεῖ ἀκόμη καὶ ἐνσυνείδητα νὰ μὴν ἐφαρμόζεται, ὅταν κάποιος ἔχει λόγους, μαγικοὺς ἔστω λόγους, νὰ ταυτίσει σὲ μιὰ πιὸ ὑψηλὴ βαθμίδα δύο ἢ περισσότερα ἕτερα).

Ἡ μορφὴ λοιπὸν τοῦ «κάτι», ἡ ριζικὴ δηλαδὴ τυπικὴ ἀντικειμενοσυγκροτητικὴ μορφή, καθὼς καὶ οἱ συνακόλουθοι τρεῖς νόμοι της, εἶναι οἱ ἀπὸ τὴν ἴδια τὴν οὐσία τῆς σκέψης τεθειμένοι θεμελιακοὶ ὅροι γιὰ νὰ δεχθεῖ ἡ τελευταία τὸν ἐπηρεασμὸ ἀπὸ τὴ φυσικοαισθηματικὴ ροὴ καὶ νὰ ἐνεργήσει συγκροτώντας ἀντικείμενα. Ἂν ἑπομένως μέσα σ' αὐτὸ ποὺ λέγεται σκέψη ὑπάρχει κάτι ποὺ εἶναι ριζικὰ διαφορετικὸ ἀπὸ τὴ φύση, ριζικὰ ἐξωφυσικό, αὐτὸ εἶναι ἡ μορφὴ τούτη καὶ οἱ τρεῖς ἐκφάνσεις τῆς ἐφαρμογῆς της, οἱ τρεῖς δηλαδὴ θεμελιώδεις «νόμοι τῆς λογικῆς». Δὲν μπορεῖ ἄρα ἡ λογική, αὐτὴ ἡ βάση τῆς ἀντικειμενοσυγκροτητικῆς λειτουργίας τῆς σκέψης μας, νὰ εἶναι «μιὰ θεμελιωμένη στὴ φυσιολογικὴ σύσταση τοῦ ἀνθρώπινου ὀργανισμοῦ λειτουργία τοῦ μυαλοῦ μας» — ἐκτὸς ἂν ἰσχυριζόμαστε ὅτι ἡ φύση καὶ πιὸ εἰδικὰ τὰ αἰσθηματικά μας πληρώματα εἶναι στὴ ρίζα στάση. Ὁ συνειδησιακὸς κόσμος τῶν ἀντικειμένων, ὅσο καὶ ἂν κρατεῖ μ' ἕναν τρόπο

συνθεμένη ἐντός του τὴν ἀνταύγεια ἀπὸ τὴ ροή, ὅπου ἀκουμπᾶ, τῆς φύσης, ἀπὸ τὴ ροὴ εἰδικότερα τῶν αἰσθημάτων, εἶναι ὅμως στὴ δομή του, στὴ θεμελιακὴ μάλιστα δομή του, κόσμος στάσης — καὶ μόνο χάρη σ' αὐτὴ τὴν ἄλλωστε πολυσύνθετη δομὴ εἶναι συνειδησιακὸς κόσμος γνώσης (ἀντίληψης στὸ βασικὸ στρῶμα). Γιὰ τὸν ὕστερο Χοῦσσερλ μάλιστα —χουσσερλιανὰ εἶναι ἄλλωστε, κατὰ τὴ μορφή τους πάντως, καὶ ὅλα τὰ προηγούμενα— ἡ συνειδησιακὴ συγκρότηση τῶν ἐγκόσμιων ἀντικειμένων δὲν ἀρχίζει μὲ τὸν ἄνθρωπο καὶ τὴν αὐτοσυνειδησία του, ἀλλὰ ξεκινᾶ ἀπὸ τοὺς πρώτους-πρώτους, τοὺς συνειρμικούς, συνειδησιακοὺς ὀργανισμούς, ἀπὸ τὴν πρώτη ἐμφάνιση τῆς συνείδησης, λειτουργώντας καὶ στὴ συνειρμικὴ συνείδηση ἐνδιάθετα ἡ διαστολὴ ego - cogitatum (σὲ πληρέστερη διατύπωση: ego cogito cogitatum).

Νομίζω λοιπὸν πώς, ἂν μαζὶ μὲ τὸ συγγραφέα θέτουμε ὅτι «ὁ ἄνθρωπος ὑπὸ ὁρισμένους μόνο φυσικοὺς ὅρους μπορεῖ νὰ ἐκδηλωθεῖ ὡς πνεῦμα» καὶ γενικὰ ὅτι ἡ σκέψη δὲν εἶναι φύση ἀλλὰ συζεῖ μὲ τὴ φύση, ἄρα δὲν γεννιέται ἀπὸ τὴ φύση ἀλλὰ ἔχει ὡς προϋπόθεση τὶς βιολογικές, κυρίως τὶς φυσιολογικές, λειτουργίες τοῦ ἀνθρώπινου ὀργανισμοῦ (βλ. Ε 1) —ἤ, γιὰ νὰ παραθέσω ἀπὸ τὸν ἴδιο τὸ συγγραφέα, ἔχει ὡς «προϋπόθεση τὸ φυσικὸ κόσμο», ὡς «προϋπόθεση τὸ γεγονὸς ὅτι ἐγὼ ποὺ σκέπτομαι εἶμαι ἕνας φυσικὸς ὀργανισμός» (ὅλα Ζ΄ 3,186)—, τὸ ἴδιο πρέπει νὰ δεχθοῦμε ὅτι ἰσχύει καὶ γιὰ τὸ κατ' ἐξοχὴν μὴ φυσικὸ σύστημα τυπικῶν μορφῶν τοῦ πνεύματός μας, τὴ λογική, καὶ μάλιστα κατὰ τὴ ρίζα της (τὴ μορφὴ «κάτι») καὶ τὴν τριπλὴ ἔκφανση τῆς ἐφαρμογῆς της, τοὺς τρεῖς νόμους τῆς λογικῆς.

III. Ἡ σχέση τῶν ἐννοιῶν πνεῦμα, σκέψη, νοῦς δὲν εἶναι ἀποσαφηνισμένη στὰ *Μεταφυσικῆς Προλεγόμενα*. Οἱ δύο τελευταῖες φαίνεται πὼς ἐξισώνονται, ἡ πρώτη ἀλλοῦ ἐξισώνεται μὲ τὶς ὑπόλοιπες, ἀλλοῦ ἐννοεῖται εὐρύτερη.

Ἀναλογίζομαι τὰ «νοήματα» τῆς καλοσύνης, ἀγάπης, συμπόνιας κλπ. (ποὺ χαρακτηρίζονται μάλιστα καὶ «αἰώνιες ἀλήθειες») καὶ μαζὶ ἀναλογίζομαι τὴν παρατεθειμένη στὸ Δ 6 φράση τοῦ συγγραφέα ἀπὸ τὸ Στ΄ 11,183: «Ἂς πάρουμε... τὴν καλοσύνη, ποὺ εἶν' ἕνα αἴσθημα [δηλαδὴ συναίσθημα] γεμάτο σκέψη, καὶ μιὰ σκέψη γεμάτη αἴσθημα». Συμπεραίνω λοιπὸν ὅτι, ἂν γιὰ τὸ συγγραφέα «ἡ σκέψη εἶναι πνεῦμα, εἶναι νόημα» (παρατέθηκε στὸ Ζ 3 ΙΙ ἀπὸ τὸ Ζ΄ 4,191), τὸ πνεῦμα εἶναι εὐρύτερο, περιλαμβάνει καὶ τὸ συναίσθημα· καὶ ἀσφαλῶς περιλαμβάνει καὶ τὴ βούληση — ἂς θυμηθοῦμε τὴν ἐκχωρημένη στὸ παγκόσμιο πνεῦμα «παντοδυναμία». Ἄγομαι λοιπὸν στὴν ἑρμηνευτικὴ ἰδέα —μὲ βάση ὄχι μόνο αὐτὴ τὴ φράση ἀλλὰ καὶ τὸ ὅλο πνεῦμα τοῦ ἔργου — ὅτι ἡ σκέψη, τὸ συναίσθημα, ἡ βούληση ἀποτελοῦν στοιχεῖα τοῦ πνεύματος πού, συνθεμένα στὴν ἑνότητά του, ἐπιθέτουν τὸ καθένα ἀπὸ τὴν

πλευρά του τὴ μορφή του στὰ ὑπόλοιπα, κατ' ἐπέκταση καὶ στὸ ὅλο πνεῦμα.

Ἰδοὺ τώρα καὶ ἐξισωτικὰ χωρία: «Ἀπὸ ποῦ ἄρχισε καὶ ξεκίνησε ἡ σκέψη τοῦ ἀνθρώπου; Εἶναι ἀδύνατο νὰ φαντασθῶ ὅτι... ἀμέτρητα χρόνια ἡ σκέψη, ὁ νοῦς, ἦταν κάτι ἀνύπαρκτο στὸ σύμπαν καὶ ὅτι ἔπρεπε νὰ φθάσει ἡ ὥρα τοῦ ἀνθρώπου γιὰ νὰ γεννηθεῖ ὁ νοῦς, γιὰ ν' ἀρχίσει νὰ λειτουργεῖ ἡ πρώτη σκέψη στὸν κόσμο» (Α΄ 10,10). «Ἀφ' ὅτου οἱ φιλόσοφοι ἄρχισαν νὰ ἐξετάζουν τὰ ὅρια τοῦ νοῦ, ἐφυλάκισαν τὴ σκέψη τους μέσα στὰ ὅρια αὐτά. Μέσα σὲ ποιά ὅρια; Στὰ ὅρια τῆς λογικῆς λειτουργίας του. Ἀλλὰ ποιός τοὺς εἶπε ὅτι ἡ λογικὴ λειτουργία τοῦ νοῦ, τοῦ πνεύματος, εἶναι ἡ μόνη δυνατὴ καὶ ἐπιτρεπτὴ λειτουργία του;» (Β΄ 4,20). «Γι' αὐτὸ πρέπει νὰ παραμερίσω ὡς ἕνα σημεῖο τὸ ἴδιο τὸ πνεῦμα μου καὶ νὰ τ' ἀφήσω νὰ λειτουργήσει μόνο ὡς σκέτη λογικὴ διάνοια, ὡς σκέτος καθρέφτης τοῦ φυσικοῦ κόσμου» (Ε΄ 2,98).

Ὅπως κι ἂν ἔχει τὸ πράγμα μὲ τὶς τρεῖς ἔννοιες, πάντως ἡ «λογικὴ λειτουργία» τίθεται ὡς μιὰ ἀπὸ τὶς δυνατὲς λειτουργίες «τοῦ νοῦ, τοῦ πνεύματος» — καὶ «τῆς σκέψης», καθὼς δικαιοῦμαι νὰ προσθέσω.

Ἀναζητώντας τώρα ἄλλες τέτοιες λειτουργίες, ἀναλογίζομαι τὶς ἑξῆς φράσεις ἀπὸ παρατεθειμένο στὸ Β 6 ΙΙΙ χωρίο τοῦ Δ΄ 15,91: «...τὸ νόημα τῆς μουσικῆς... τὸ νόημα τοῦ ποιητικοῦ ἢ τοῦ φιλοσοφικοῦ λόγου...» (παραπλήσιες ἀπαντοῦν σὲ πολλὰ σημεῖα τοῦ ἔργου). Ἰδοὺ λοιπὸν καὶ ἄλλες λειτουργίες τοῦ νοῦ, τῆς σκέψης (θὰ ἔλεγα γενικότερα: τοῦ πνεύματος) κατὰ τὸ συγγραφέα: ἡ μουσικὴ λειτουργία, ἡ ποιητική, ἡ φιλοσοφική. Διαφωτιστικὸ εἶναι καὶ τὸ ἑξῆς χωρίο: «Οἱ λέξεις ἔχουν νοήματα ποὺ τὰ καθορίζει ἡ λογική. Δὲν ὑπάρχουν ὅμως καὶ νοήματα ποὺ δὲ χωροῦν στὶς λέξεις; Ἡ ποίηση μᾶς ἔχει δείξει ὅτι ὑπάρχουν νοήματα ποὺ οἱ λέξεις τὰ ὑποσημαίνουν, χωρὶς καὶ νὰ τὰ ἐνσαρκώνουν, χωρὶς νὰ τὰ περιέχουν. Καὶ πιὸ χτυπητὰ μᾶς τό 'δειξε αὐτὸ ἡ ποίηση τῶν ἤχων, ἡ μουσική» (Α΄ 14,15). Στὸ Α΄ 12,13, γίνεται λόγος γιὰ τὴ «θρησκευτικὴ λειτουργία τοῦ ἀνθρώπινου πνεύματος». Προσωπικά, δὲν νομίζω πὼς μποροῦν νὰ παραλειφθοῦν λειτουργίες ὅπως ἡ θετικοεπιστημονική, ἡ κατασκευαστική, ἢ οἱ ποικίλες ἠθικὰ πρακτικές (ὅπως ἐκείνη τῆς μεταξὺ προσώπων ἠθικῆς, τῆς παιδαγωγικῆς, τῆς πολιτικῆς), καὶ ὅποιες ἄλλες τέτοιες. Ἀξίζει νὰ σταθοῦμε καὶ στὸ ἑξῆς χωρίο: «Ὁ ἄνθρωπος, ἔχοντας τὴ συνείδηση τοῦ θανάτου, ἔχει προικισθεῖ μὲ τὴ διαίσθηση τοῦ ἀπείρου καὶ τῆς αἰωνιότητας. Ἡ διαίσθηση ὅμως αὐτὴ λειτουργεῖ πέρ' ἀπὸ τὴ λογική, καὶ τὸ πολὺ-πολὺ χρησιμοποιεῖ τὴ λογικὴ ὡς βοηθητικὸ μέσο γιὰ νὰ ἐκδηλωθεῖ» (Δ΄ 17,96). Ὑπάρχει ἑπομένως καὶ ἡ διαισθητικὴ λειτουργία — καί, καταφανῶς, ὄχι μόνο γιὰ τὸ ἄπειρο καὶ τὴν αἰωνιότητα. Ἐξ ἄλλου ὁ συγγραφέας μιλεῖ γιὰ τὴ «μυστικὴ τάση» (Α΄ 12,13), γιὰ τὴ «μυστικὴ ἐνόραση [καὶ] τὸ ὁραμά της» (Α΄ 12,14), καὶ διαβλέπει στὴ φαντασία ὀντολογικὸ κύρος : «Ἡ φαντασία προχωρεῖ στὸ ἀδύνατο» (Α΄ 13,14). Ἰδοὺ ἀκόμη κι ἕνας

στοχασμός, ποὺ ἕνας εἰκαστικὸς καλλιτέχνης θὰ τὸν υἱοθετοῦσε, νομίζω· ἀναφέρεται στὴν αἴσθηση-διαίσθηση: «[Τὸ ἀνθρώπινο πνεῦμα] μπορεῖ... πολὺ περισσότερο νὰ πέφτει ἔξω, ὅταν βάζει σὲ λειτουργία τὸν καθαρὰ λογικὸ καὶ ἐπιστημονικὸ μηχανισμό του, καὶ πολὺ λιγότερο, ὅταν ἀφομοιώνει διαισθητικὰ τὸ φυσικὸ τοπίο ποὺ τοῦ ἀποκαλύπτουν τὰ μάτια τοῦ σώματος ἢ τὴ βουὴ τοῦ ἀνέμου ποὺ τοῦ τὴν κάνει αἰσθητὴ ἡ φυσικὴ ἀκοή. Μ' ἄλλα λόγια, τὸ ἀνθρώπινο πνεῦμα μπορεῖ νά 'ναι πολὺ περισσότερο ὑποκειμενικὸ ὅταν, βάζοντας σὲ κίνηση τὴ λογική, συγκροτεῖ τὴ θεωρία τῆς σχετικότητας, καὶ πολὺ λιγότερο ὑποκειμενικὸ ὅταν, χρησιμοποιώντας τὶς αἰσθήσεις τοῦ σώματος, ἀφομοιώνει ἄμεσα ἕνα τοπίο ἢ τὸ βλέμμα ἑνὸς ἀνθρώπου ἢ τὸ θρόισμα τῶν φύλλων» (Ζ΄ 17,237). Στὴ χορεία τῶν ποιοτικὰ διάφορων ἀπὸ τὴ λογικὴ λειτουργιῶν ἀνήκει, νομίζω, κατὰ τὸ πνεῦμα τοῦ ἔργου καὶ ἡ «λειτουργία» ποὺ συνίσταται στὸ νὰ «ζοῦμε τὴν ἀλήθεια ποὺ εἶναι ὁ Θεὸς» καὶ μέσα σ' αὐτὸ τὸ «ζῆν» νὰ μᾶς «ἀποκαλύπτεται» ἄμεσα ὁ Θεός — καθὼς ἐπίσης, ἀνάλογα, καὶ οἱ μερικότερες «αἰώνιες ἀλήθειες» (βλ. Ζ 1-2).

Κατὰ τὴ γνώμη μου, ὅλες αὐτὲς οἱ ἄλλες λειτουργίες ἔχουν ἐνυφασμένη ἐντός τους, λιγότερο ἢ περισσότερο, βαθύτερα ἢ ἐπιφανειακότερα, τὴ λογικὴ λειτουργία.

IV. α) «Ἡ φιλοσοφία ἐκείνη ποὺ στηρίζεται στὴν αὐτεπίγνωση δὲν εἶναι ἀληθινὴ φιλοσοφία», θέτει ὁ συγγραφέας. Δίνει τὴν ἑξῆς ἀξιοπρόσεκτη θεμελίωση: «Τὸ ἀνθρώπινο πνεῦμα... ξεπερνάει τὶς δυνατότητες ποὺ ἔχει τὸ ἴδιο νὰ ἐκφρασθεῖ γιὰ τὸν ἑαυτό του... Δηλαδὴ ἀπὸ τὴ μιὰ μεριὰ ξεπερνάει τὸν ἑαυτό του καὶ ἀπὸ τὴν ἄλλη εἶναι κάτι πολὺ λιγότερο ἀπὸ τὸν ἴδιο τὸν ἑαυτό του. Ξεπερνάει ὡς οὐσία τὸν ἑαυτό του καὶ εἶναι ὡς συνείδηση καὶ ὡς γνώση κάτι πολὺ λιγότερο ἀπὸ τὸν ἑαυτό του»(ὅλα Ζ΄ 16,234). Καὶ προσθέτει: «Ἡ ἐνέργεια ποὺ ὀνομάζουμε αὐτοσυνείδηση εἶναι ἀποσπασματική» (Ζ΄ 19,245).

Ἀπὸ τὴν ἀναμφισβήτητη ὅμως ἀποσπασματικότητα τῆς αὐτοσυνειδησίας μας δὲν προβαίνει ὁ συγγραφέας στὸ συμπέρασμα ὅτι ἡ φιλοσοφία ἡ βασισμένη στὴν αὐτεπίγνωση εἶναι ἐλλιπής· τοῦ ἀρκεῖ προφανῶς ὅτι τέτοια περιορισμένη, γιὰ ἐκεῖνον μάλιστα περιφερειακή, φιλοσοφία δὲν ἀξίζει τ' ὄνομά της. Ἔτσι, ἡ προσοχή του συγκεντρώνεται ἀποκλειστικὰ στὸ ὅτι τὸ πνεῦμα μας «ξεπερνᾶ τὸν ἑαυτό του»· πράγμα ποὺ πρέπει, νομίζω, νὰ τὸ δεχθοῦμε, ἀναλογιζόμενοι ὅτι ὄχι μόνο τὸ πνεῦμα μας ἀλλὰ καὶ ὁ φυσικός μας ὀργανισμὸς μᾶς ξεπερνᾶ, ὅτι δηλαδὴ τὰ συνθετικά μας εἶναι σὲ τελευταία ἀνάλυση ὑπερβατικά. Ἡ ἀντίληψη λοιπὸν τοῦ συγγραφέα εἶναι ὅτι ἡ φιλοσοφία ὀφείλει, ἀνερχόμενη μαζὶ μὲ τὸ ἀνθρώπινο πνεῦμα, νὰ ξεπεράσει τὴν αὐτοσυνειδησία του καὶ τελικὰ τὸ ἴδιο, νὰ σμίξει μ' ἐκεῖνο ποὺ αὐτὸ «ὑποψιάζεται [ὡς] τὴν ἄπειρη καὶ ἀπόλυτη πηγή του [καὶ] νοσταλγεῖ [ὡς]

τὴν πατρίδα του» (Ζ΄ 17,244), δηλαδὴ μὲ τὸ παγκόσμιο πνεῦμα, καὶ πέρ᾽ ἀπ᾽ αὐτὸ ν᾽ ἀναταθεῖ πρὸς ἐκεῖνο ποὺ εἶναι τὸ μόνο «κέντρο, [τὸ] ἀπροσπέλαστο ἔστω κέντρο,» τῆς «ἀληθινῆς φιλοσοφίας», πρὸς τὸ «νοῦ τοῦ Θεοῦ, τὸ θέλημα τοῦ Δημιουργοῦ» (ὅλα Γ΄ 5,39). Τὸ κέντρο μπορεῖ νὰ εἶναι ἀπροσπέλαστο, δὲν παύει ὅμως μὲ τοῦτο νὰ ἰσχύει κατὰ τὸ συγγραφέα ὅτι «ἡ γνήσια φιλοσοφία ἔχει στὸ κέντρο της τὸν Θεό, τὴ μεταφυσικὴ ἀλήθεια» (Ζ΄ 13,219). «Ὅσα δὲν εἶναι ταγμένα νὰ γίνουν γνωστά, αὐτὰ εἶν᾽ ἐκεῖνα ποὺ ἀπαιτοῦν τὴ φιλοσοφία. Τὸ αἰώνιο ἄγνωστο εἶν᾽ ἐκεῖνο ποὺ καλεῖ τὴ φιλοσοφία στὸ ἔργο της. Καὶ δουλεύει βέβαια ἡ φιλοσοφία μὲ πλῆθος γνωστὰ ἀντικείμενα γιὰ νὰ τραβήξει πρὸς τὸ ἄγνωστο. Ὡστόσο, δὲν πρέπει νὰ στέκεται σ᾽ αὐτά... Ἡ φιλοσοφία μπορεῖ καὶ πρέπει νὰ περνάει ἀπὸ τὰ γνωστά, ὄχι ὅμως γιὰ νὰ σταματάει σ᾽ αὐτά. Ἀπὸ τὴ σφαίρα τοῦ γνωστοῦ μπορεῖ ν᾽ ἀντλεῖ ἀκόμα καὶ τὰ συστατικὰ στοιχεῖα ποὺ χρειάζονται γιὰ νὰ συγκροτηθοῦν οἱ συμβολικὲς ἔννοιες τοῦ ἀγνώστου (ἔννοιες ὅπως τὸ ἀδύνατο, τὸ ἄπειρο, ἡ αἰωνιότητα), ἀλλὰ ἡ κύρια ἀποστολή της πρέπει νά ᾽ναι ἡ ὁδοιπορία πρὸς τὸ Ἄγνωστο, κέντρο τοῦ μεγάλου μόχθου της πρέπει νά ᾽ναι ὁ νοῦς τοῦ Θεοῦ» (Δ΄ 8,72-73).

β) Κατακρίνοντας τὴν ἀπὸ τὸν Κάντ ἀναίρεση τῆς παραδοσιακῆς «κοσμολογικῆς ἀπόδειξης» γιὰ τὴν ὕπαρξη τοῦ Θεοῦ, ὁ συγγραφέας παρατηρεῖ ὅτι «τὸ ἀνθρώπινο πνεῦμα προχωρεῖ στὸ ἀδιανόητο» εἴτε ὡς «νοῦς ποὺ τὸν περιορίζει ἡ λογική», εἴτε καὶ ὄχι «μόνο ὡς νοῦς ποὺ τὸν περιορίζει ἡ λογική», δηλαδὴ —σύμφωνα μὲ ὅσα ἐκτέθηκαν στὸ Ζ 3 ΙΙΙ —ὡς νοῦς κατὰ μιὰν ἢ περισσότερες ἀπὸ τὶς ἄλλες λειτουργίες του. Καὶ προσθέτει γιὰ τὸ «νοῦ ποὺ τὸν περιορίζει ἡ λογική»: Μπορεῖ... νὰ προχωρήσει μὲ τὴ λ ο γ ι κ ή, (μὲ τὴν εἰς ἄτοπον ἀπαγωγή) στὴν ἐπαλήθευση τοῦ ἀδιανόητου, μιὰν ἐπαλήθευση ποὺ κάνει τὸ ἀδιανόητο —ποὺ ὁ Κάντ λέει ὅτι εἶναι ἕνα τίποτε— νὰ γίνεται ὁ δρόμος πρὸς τὸ πᾶν... Ἂν περιορίσουμε τὴ δραστηριότητα —ἀκόμα καὶ τὴ λ ο γ ι κ ὴ δραστηριότητα— τοῦ νοῦ μας σὲ ὅ,τι δὲν εἶναι ἀδιανόητο, δὲ μπορεῖ νά ᾽χουμε οὔτε ἀληθινὴ φιλοσοφία (οὐσιαστικὴ μεταφυσική), οὔτε ποίηση καὶ μουσική... Τὸ ὅτι τὸ ἀδιανόητο εἶναι π ρ ά ξ η τοῦ πνεύματος, δηλαδὴ κάτι ποὺ δὲν τὸ περιγράφει ὁ νοῦς ἀλλὰ τὸ ἐκφράζει καὶ τὸ ζεῖ μὲ τὸν ποιητικὸ λόγο ἢ μὲ τὴ μουσικὴ ἢ μὲ τὴν πίστη, αὐτὸ δὲ μπόρεσε νὰ παραδεχθεῖ ὁ Κάντ» (ὅλα Η΄ 7,260). Τὰ *Μεταφυσικῆς Προλεγόμενα* λοιπὸν εἶναι μιὰ ὁλοῦπαρκτη διεκδίκηση τοῦ νοητικοῦ δικαιώματός μας νὰ προχωρήσουμε πέρ᾽ ἀπὸ τὸ γνωρίσιμο, καὶ εἶναι, μὲ τὴ διεκδίκηση αὐτὴ ὡς ἀφετηρία, μιὰ τιτανικὴ θὰ ἔλεγα πρόβαση τοῦ νοῦ μὲ τὴ λογικὴ λειτουργία του καὶ μὲ τὶς ἄλλες του λειτουργίες πρὸς τὸ Ἄγνωστο, τὸ Ἀδιανόητο. Πρόκειται γιὰ ἕνα «δρόμο πρὸς τὴ Δαμασκό, [γιὰ] τὸ δρόμο ἐκεῖνο ποὺ ἀπὸ ἕνα ὁρισμένο του σημεῖο καὶ πέρα ὁ ἄπιστος ὁδοιπόρος γίνεται πιστός, ὁ νοῦς τοῦ ὁδοιπόρου, ποὺ εἶναι γεμάτος ἀπὸ τὰ

γνωστὰ καὶ προσιτά, συγκλονίζεται ἀπὸ τὸ θαῦμα, ἀπὸ τὴν ἀποκάλυψη, καὶ τραβάει πρὸς τὸ ἄγνωστο καὶ πρὸς τὸ ἀπρόσιτο» (Δ΄ 8,73). Γι' αὐτὸν τὸ λόγο ὁ συγγραφέας «λαμβάνει τὸ ὄνομα» —καὶ πολὺ δικαιωμένα μάλιστα— αὐτοῦ πρὸς τὸ ὁποῖο ὁδοιπορεῖ καὶ ἀνατείνεται, τοῦ ἄγνωστου καὶ ἀδιανόητου καὶ ἀπρόσιτου, καὶ τὸ λέγει «ὁ Θεός».

γ) Ἀντιθέτοντας στὸ σύστημα τοῦ Ἐγέλου ἐκεῖνο τοῦ Σέλλινγκ, ὁ συγγραφέας παρατηρεῖ ὀρθά: «Ὁ Ἔγελος ἔκλεισε τὸ φιλοσοφικό του σύστημα ἀπ' ὅλες τὶς μεριές. Τοῦ Σέλλινγκ τὸ σύστημα ἔχει πλῆθος ἀνοίγματα καὶ μάλιστα ρωγμές. Στὴ φιλοσοφία, οἱ ρωγμὲς εἶναι μιὰ ἔνδειξη καλή» (Ζ΄ 7,199). Αὐτὴ τὴν «καλὴ ἔνδειξη» τὴν ἔχουν τὰ *Μεταφυσικῆς Προλεγόμενα*. Ἀλλιῶς, δὲν θὰ εἶχε κινηθεῖ ἄλλωστε ἡ κριτικοαπορητικὴ αὐτὴ πραγματεία. Σὲ ἔργο ποὺ οἱ ρωγμές του ἀποτελοῦν «καλὴ ἔνδειξη», ἔχει καὶ ἡ συνειδητοποίηση τῶν ρωγμῶν τὴ φιλοσοφική της δικαίωση — τὴν περιθωριακὴ πάντα. Ἂν ὅμως κανεὶς ἀχθεῖ ἀπὸ τὴ συνειδητοποίηση αὐτὴ στὴν ὑπόνοια ὅτι τὸ ἔργο εἶναι σαθρό, ὅτι καταρρέει, τοῦτο σημαίνει ὅτι δὲν ἔχει ἐπίγνωση τῆς φιλοσοφικῆς σημασίας τῆς κριτικοαπορητικῆς ἑρμηνευτικῆς προσπέλασης σ' ἕνα ἔργο. Τὸ ἔργο δὲν παύει νὰ ὀρθώνεται εὐρὺ καὶ ὑψηλό. Ἁπλῶς, στὰ πόδια του λειτουργεῖ ἕνα βλέμμα πού, ἀναγνωρίζοντάς το πάντα, τὸ ἐτάζει στὰ ἐπιμέρους, στ' ἀγκωνάρια, στοὺς ἁρμούς, στὴν τοιχοδομή, ἐρευνητικά, ἐλεγκτικά. Τὸ «μέμνησο ἄνθρωπος ὢν» ἀποτελεῖ συγχρόνως καὶ συνείδηση τῆς Ὑπέρβασης καὶ συνείδηση τοῦ ἀνθρώπινου Μέτρου.

DIE *PROLEGOMENA ZUR METAPHYSIK* VON PANAYOTIS KANELLOPOULOS

Aporetische Studie (Fortsetzung aus dem vorigen Band 13-14)

Zusammenfassung

Nachdem im Kapitel B des vorigen Teils der aporetischen Studie die Lehre des Verfassers über die Welt als das All des Seienden, den Weltgeist als das Wesen der Welt, die Natur als die Oberfläche der Welt, und die vier Weltelemente —das Notwendige (im Sinne des Kausalnotwendigen), das Probable, das Entbehrliche (oder Zufällige) und das Unmögliche (im Sinne des Schöpferischen, des Wunderwirkenden)— aporetisch-kritisch untersucht wurde, werden im vorliegenden Teil folgende Themen diskutiert: der Raum und das Unendliche (Kapitel Γ); die Zeit und die Ewigkeit (Kapitel Δ); der Weltgeist

(Kapitel E); Gott (Kapitel Στ); die Wahrheit (Kapitel Z). Der Weltgeist ist für den Verfasser das Absolute, das beides, sowohl unendlich als auch ewig ist und die Natur hervorbringt, in sich trägt und fungieren lässt. Er ist seinem Wesen nach Denken, und zwar bewusstes Denken. Über den Weltgeist hinaus ist Gott (im Sinne der «verneinenden Theologie») als das Überabsolute, das Unaussprechliche, das beides, sowohl überall als auch über alles hinaus ist. Gott ist auch die Wahrheit, die «wesentliche Wahrheit», die mit der empirischen und der logischen Erkenntnis und der zugehörigen «Wahrheit» nichts zu tun hat. Zu ihm hin führen auch spezielle Wahrheiten, wie Güte, Liebe, Demut, Selbstaufopferung u.dgl. Dieses allumfassende metaphysische Gebaüde wird eingehend dargelegt und aporetisch-kritisch untersucht und besprochen.

Athen E. N. Platis

JEAN-LOUIS VIEILLARD-BARON, Tours

PHÉNOMÉNOLOGIE DE L'AVENTURE

> La tragédie, la crise, le destin de la personnalité doivent être vécue en tant que tragédie, crise et destin mondiaux: là est la vérité
>
> Nicolas Berdiaeff
> *(Le Sens de la création)*

L'aventure est la grande oubliée de l'époque actuelle. Si elle existe toujours, du moins n'est-elle pas pensée avec égard. C'est un terme grandiloquent, bon pour les enfants et les romans d'aventure; mais si, par accident ou pour des raisons commerciales, un livre est intitulé «la grande aventure de...», le terme d'aventure n'intervient ici que pour présenter du rêve à bon marché. Et pourtant, le dernier, je crois, qui ait employé fréquemment ce mot d'aventure, est un penseur de quelque prix: André Malraux. Soyons sûr que si Malraux parle d'aventure —et chez lui l'aventure n'est pas dite «grande», parce que, sans adjectif, elle atteint spontanément à la vraie grandeur—, c'est qu'il pense l'aventure comme un concept significatif. On a tout dit et redit de Malraux aventurier. On a moins souvent évoqué ce qu'il dit lui-même de l'aventure. Il n'est pas étonnant que celui qui voyait la grandeur de l'homme dans l'irrationalité fondamentale du sacrifice, de la maladie, de l'art et de la liberté, ait pu faire de l'aventure un compagnon de route. Et celui qui cherche, à son tour, à brosser une phénoménologie de l'aventure, peut prendre, un temps, les notations suggestives de Malraux comme autant d'éclairages brusques sur le sujet.

«Comment me suis-je mis en tête, il y a trente ans, de retrouver la capitale de la reine de Saba? L'aventure géographique exerçait alors une fascination qu'elle a perdue» (I. *Antimémoires*, I, 3) écrit Malraux et il explique alors comment ce goût de l'aventure, cette recherche d'un inconnu géographique, ce désir de voyage, se transforma avec le romantisme: «l'aventure suprême devint la pénétration dans un monde interdit». La nostalgie de l'inconnu passe ainsi du stade géographique au stade romanesque, incluant transgression du mystère, attrait du danger en tant que tel. Plus tard, face à Clappique, type de l'aventurier raté devenu bouffon, Malraux constate simplement: «Ce que

je découvre depuis le dîner, c'est que l'aventure, qui m'a jadis tellement intéressé, n'est plus pour moi qu'un appartement abandonné» (I. *Antimémoires*, IV, 1). En fait Malraux se trompe, car l'aventure l'attend sous deux formes, celle de la philosophie de l'art et celle de la maladie. Je ne dis pas ceci par métaphore. C'est le terme d'*aventure* qu'il emploie pour désigner la maladie qui le conduisit presqu'à la mort: «Ce qui me fascine dans mon aventure, c'est la marche sur le mur entre la vie et les grandes profondeurs annonciatrices de la mort» (II. *La Corde et les Souris*, VI). L'aventure n'est pas ici la destinée, elle est cette expérience exceptionnelle, marquée par un départ plein de risque, et d'où l'on ne sait si l'on reviendra.

Quant à la philosophie de l'art, elle se broche sur une vision du monde où l'homme est en lutte contre le Destin: de sorte que Malraux peut parler de «l'aventure humaine» comme d'une «aventure continue de l'humanité» (*L'Intemporel*, p. 391) dans laquelle l'art ne s'insère pas bien, en ce que chaque style la dépasse, en émerge en acte de liberté. Mais l'art lui-même peut être aventure, quand il s'oppose à la beauté, quand il se présente comme audace et expérience face aux normes fixées ou à l'idéalisation objectivée de la beauté: «La beauté avait canalisé l'aventure; l'art même allait devenir aventure...» (*L'Intemporel*, p. 314).

I

LA ROUTE AVENTUREUSE

La description philosophique de l'aventure n'a été tentée que par Georg Simmel, dans un essai de psychologie philosophique, recueilli dans *Philosophische Kultur* (3e édition, Potsdam 1923, pp. 13-30). Cependant on doit noter que le mot d'aventure est riche de consonnances (comme l'*Abenteuer* allemand): l'aventure est avènement, elle est avenir. Ce qui a surtout frappé Simmel, c'est que l'aventure a un rapport particulier à l'ensemble de la vie: elle est exterritoriale, elle a un début et une fin et forme en quelque sorte un tout clos par rapport à l'ensemble de la vie. Une fois la conquête de l'Anapurna réalisée, l'alpiniste redevient un alpiniste comme un autre. Une fois l'expédition de Perse et d'Inde achevée, le fondateur de l'orientalisme, Anquetil-Duperon, redevient un savant philologue français parmi ses confrères. Par son exterritorialité, l'aventure est analogue à l'oeuvre d'art: elle se suffit à elle-même et se présente dans cette autosuffisance. «C'est l'essence de l'oeuvre d'art», écrit Simmel, «de découper un morceau sur les séries indéfiniment continues du visible et de l'expérience, de le dissoudre des liens avec l'en-deça et l'au-delà, et de lui donner une forme auto-suffisante, déterminée et maintenue

pour ainsi dire par un centre intérieur» (p. 15). L'aventurier est l'homme pour qui seul le présent compte; il ne se soucie ni du passé ni de l'avenir. Ainsi Casanova, le séducteur (qui pour Simmel est fort différent du Don Juan: c'est l'homme qui cherche à conquérir par opposition à l'homme qui cherche la jouissance sans se soucier de la personnalité individuelle de qui la lui procure) fit à plusieurs reprises promesse de l'épouser à celle qu'il voulait conquérir. En réalité lui-même ne se souciait pas de l'avenir et savait bien qu'il n'était pas fait pour le mariage. Mais l'attrait de la conquête était si fort qu'il en oubliait cette signification; il savait à la fois que la femme serait heureuse de cette promesse, et que lui-même, une fois le vertige du présent terminé, aurait tout oublié.

On peut rapprocher cette *mens momentanea* de l'aventurier du type du joueur. Le joueur croit en un certain ordre du monde, en un sens, qui est entièrement dominé par le hasard, mais par un hasard dont il essaie de percer le secret par des combinaisons fantasmagoriques. Le joueur a toujours des pratiques superstitieuses, mais cette superstition n'est pas gratuite; elle cherche à provoquer le succès. A la limite, le joueur est celui qui croit possible de fonder sa vie sur les règles mystérieuses du hasard. L'aventurier aussi laisse le hasard dominer sa vie. Et il introduit une conscience centrale de vie, qui se déploie au travers de l'excentricité de l'aventure et qui instaure une nécessité et un sens dans la vie aventureuse, dans l'écart même entre le contenu donné de l'extérieur et le centre de son existence, qui la maintient et lui donne sens. Ici Simmel retrouve une thèse favorite selon laquelle notre vie est faite de hasard et de nécessité: le hasard de l'occasion extérieure. Notre vie ne forme une destinée que lorsque les occasions extérieures sont intégrées par le moi dans sa nécessité propre et sa signification unifiante. Dès lors on peut comprendre la place de l'aventure dans toute vie, car elle n'est pas réservée à l'aventurier quasi professionel, au contraire. Elle est l'expérience colorée et exceptionnelle rendue nécessaire par une disposition interne. La vie sans aventure est terne et grise.

Jankélévitch (*L'Aventure, l'ennui, le sérieux*) a critiqué l'aventurier professionnel comme «un bourgeois qui triche au jeu bourgeois» et opposé la vie aventureuse, vraie, à la vie de l'aventurier. L'aventure est liée à l'avenir, elle affronte la dimension d'incertitude qui est l'avenir ouvert à notre liberté comme risque et comme espoir. Elle est l'improvisation du futur prochain, par lequel l'homme est tenté. Si, acceptant le risque, je faisais en sorte que ce futur prochain fût radicalement différent du cours monotone de ma vie. Un avenir qui ne soit pas peint gris sur gris, mais qui soit poésie par contraste avec la prose quotidienne du «quotidien, trop quotidien». L'aventure n'est pas nécessairement héroïque comme celle du chevalier Eviradnus; elle est néces-

sairement «différente»: elle peut aller du badinage à l'héroïsme; en tout cas elle s'oppose à la vie bien gérée, elle a la fleur et la jeunesse de la disponibilité. Henri Corbin employait le terme de *juvénilité* pour désigner cette jeunesse du coeur dont témoigne la disposition aventureuse.

L'aventure, par sa différence, est fascinante et distante à la fois: tout homme est *tenté* par l'aventure, mais peu s'y risquent, car bien vite on cherche à se mettre à l'abri de toute démarche créative, dérangeante, de toute remise en cause et de tout bouleversement. Si l'on refuse de considérer l'avenir autrement que comme répétition du présent, on peut tenter de le planifier: la rationalité est du côté de la planification. Mais l'irruption de la nouveauté temporelle se fait souvent contre cette rationalité: c'est le Kairos, l'*Ad-venit* que Jankélévitch oppose à l'*Evenit*; c'est l'occasion qui ne reviendra pas. Il faut prendre le risque de la saisir, car tant pis pour celui qui a l'esprit de l'escalier. La grâce de la volute mozartienne, le tourbillon immatériel de la danseuse voici des instants qu'il faut savoir saisir. Ceci est plus vrai encore de l'appel de l'aventure: ici encore, on peut opposer l'aventure vraie au don juanisme. Don Juan a ses trucs, il fait tomber ses proies dans un piège prédéterminé, il ne prend pas de risques. L'aventureux au contraire sait que chaque Kairos, chaque occasion est unique, différente, non cumulative. Il repart chaque fois à zéro; il n'a pas retenu les lecons du passé. La tentation de l'aventure est un vertige, une ivresse printanière qui fait renaître l'homme de ses cendres, et le monde avec lui.

Dans le *Je ne sais quoi et le presque rien*, Jankélévitch a très bien thématisé le «charme du temps», en des termes qui conviennent à l'*aventure*: c'est le je-ne-sais-quoi du «mystère». Tenter une aventure, c'est accepter de ne pas pouvoir tout prévoir, c'est se livrer au mystère du futur. Si l'instant présent est pour moi une grâce à saisir, je suis très exactement «dans le brouillard» quant à l'avenir. Ce brouillard, c' est le mystère. Jankélévitch écrit: «Et comme la demi-gnose est moyenne entre Savoir et Ignorer, comme l'intuition est une science interrompue par la fracture d'une nescience révélatrice, ainsi le mystère résulte d'un secret traversé par un pressentiment; le mystère est, un clair-obscur» (*op. cit.*, p. 67). Il y a dans l'aventure l'appel de l'inconnu le mystère de la semi-gnose:

> «Pour l'enfant amoureux de cartes et d'estampes,
> L' Univers est égal à son vaste appétit.
> Ah! que le monde est grand à la clarté des lampes!
> Aux yeux du souvenir, que le monde est petit!»,

écrit Baudelaire. Et il est bien vrai que le souvenir est l'inverse de l'aventure· il est le miroir pu passé, quand l'appel de l'inconnu est le mystère du nouveau.

Ce mystère, poursuit Jankélévitch, est «une divination, c'est-à-dire une «aurore naissante autant qu'un crépuscule» (p. 67). Le *prophète* est un aventureux.

Quel est donc ce *vertige* de la tentation aventureuse? Il y a quelque chose du *joueur* dans l'aventureux, avions-nous dit à la suite de Georg Simmel. L'esprit de sérieux ne convient pas à l'aventure. Novalis critique les têtes trop précises, qui sont avares et philistines. Elles fuient la *rencontre* qui est toujours une aventure. Il faut accepter le jeu de l'ivresse et du vertige: jeu et ironie, parce que l'aventure ne pèse pas, mais libère l'individu; le symbole de l'ivresse, c'est la danse qui tourne, comme la danse des dervisces tourneurs symbolise leur aventure spirituelle, avec quelque ironie, car on n'y perd pas toute maîtrise. La démarche aventureuse n'est pas la folie autodestructrice de l'ivrogne qui pratique l'ivresse comme une méthode d'oubli et d'aboutissement, comme un métier. L'ivresse aventureuse est le vertige de celui qui tourbillone à jeûn. La princesse Brambilla d'E.T.A. Hoffmann le dit: «Tourne, tourne plus fort, tourbillone sans répit, danse folle et joyeuse. Ah! comme tout vole autour de moi avec la rapidité de l'éclair!... Mais où demeure, en somme, la raison, lorsque l'emporte le tourbillon d'un frénétique plaisir?» (chapitre VI, traduction française in *Romantiques allemands*, t. I, bibliothèque de la Pléiade, p. 1059). C'est l'aventure qui souvent commence comme un imperceptible appel et tourne au vertige: «*Elle et Lui*: Oh! quel vertige! quel tourbillon où nous sommes pris! Nous allons nous écrouler!» (*op. cit.*, p. 1060).

Ce *vertige* auquel cèdent, sans cependant tomber, ceux qui acceptent le risque de l'aventure, a été défini par Baudelaire (*De l'essence du comique*, *in Oeuvres*, Pléiade, p. 990): «Aussitôt le vertige est entré, le vertige circule dans l'air; on respire le vertige: c'est le vertige qui remplit les poumons et renouvelle le sang dans le ventricule. — Qu'est-ce que ce vertige? C'est le comique absolu; il s'est emparé de chaque être». L'aventure n'est pas sérieuse, mais légère comme la danse.

Baudelaire dit encore: «Tu appelles cela folle légèreté; or c'est cela la conscience de toi-même dont tu fais fi...» Ceci n'a pas trompé le plus métaphysicien de tous les hommes de théâtre, Marivaux, qui n'a de cesse de montrer comment on passe du jeu d'amour à l'amour... Certes l'amour chez lui n'est pas la passion romantique, emphatique et sérieuse. Mais toute aventure n'est pas nécessairement héroïque ou tragique: l'aventure ici est amoureuse au sens léger, voire badin du terme. Le coeur désinvolte se prend à son piège; il joue et en fait il est joué; le chasseur devient la proie. C'est le *jeu* de l'amour et du hasard. Verlaine chante:

«Nous fûmes dupes, vous et moi,
De manigances mutuelles [...]

Des baisers superficiels
Et des sentiments à fleurs d'âme».

L'appel de l'aventure se traduit ici par l'ironique désinvolture qui accepte le risque en le minimisant, mais à jouer l'amour, à se plaire à le jouer, on est déjà bien près d'aimer.

En raison de la légèreté, du vertige, de l'ivresse, on a parfois minimisé la portée du mot «aventure» comme si c'était fondamentalement un événement mineur et passager. «Tu as voulu, et c'est très bien, que ce ne soit qu'une aventure», chante Charles Dumont. Mais, en réalité, le superficiel de l'aventure n'est qu'un trompe-l'oeil; car ou bien, l'événement n'est qu'un passe-temps, l'individu ne s'engage pas dans l'aventure: il ne ressent ni appel, ni fascination; c'est alors une non-aventure, ou une mésaventure (quand l'issue est malheureuse); on n'a pris aucun risque, et on ne peut donc se vanter d'aucun succès, on n'en retire rien. C'est le cas des histoires d'alcôve de l'époque 1900; *Occupe-toi d'Amélie* de Feydeau n'est pas une aventure; c'est l'aventure bourgeoise, sans risque sinon sans piment. Ou bien alors, le superficiel de l'aventure est l'embryon d'un appel, et sans avoir mesuré le risque, l'être est pris par le vertige. Alors l'aventure est là, qui commence. On croit ne pas s'engager, et on s'engage sans y penser. Il en va ici de l'aventure comme de la *virtuosité*: c'est l'art de l'instant, vertigineux et apparemment superficiel. Mais l'instant initial se fait instauration initiatique: l'appel se concrétise en péripéties, comme les étapes que fait Ulysse en chemin vers Ithaque.

Nous retrouvons ici le *mystère* de l'aventure: pour les Grecs, toute aventure est retour à l'origine, odysséenne. En effet, ils conçoivent le temps comme *cyclique*. La modernité s'oppose à cette idée d'un retour, même si l'aventure nous confronte à notre origine vraie, intemporelle, à notre dimension spirituelle.

Si nous approfondissons maintenant le *mystère* de l'avenir aventureux, nous voyons qu'il débouche sur le mystère fondamental, essentiel de l'homme: la mort dont Baudelaire a marqué l'importance:

«O Mort, vieux capitaine, il est temps! Levons l'ancre!
Ce pays nous ennuie, ô Mort! Appareillons!
Si le ciel et la mer sont noirs comme de l'encre,
Nos coeurs que tu connais sont remplis de rayons!

Verse-nous ton poison pour qu'il nous réconforte!
Nous voulons, tant ce feu nous brûle le cerveau,
Plonger au fond du gouffre, Enfer ou Ciel, qu'importe?
Au fond de l'Inconnu pour trouver du *nouveau*!».

On peut interpréter ceci comme un vertige *morbide*. Ce serait une erreur: toute fascination débouche sur la mort; et si Baudelaire invoque la mort après avoir épuisé le désespoir issu du voyage, l'amer savoir, en fait il exprime une vérité qui le dépasse. Tout espoir doit être déçu, doit passer par la désillusion, pour qu'un avenir s'ouvre à nous qui ne soit pas borné par nos rêves. Et cet avenir ouvert à notre espérance n'est pas celui de la conquête du monde. Il est celui d'un au-delà qui passe par la mort, qui n'est pas seulement celui d'un après la mort, mais d'un «par-delà la mort». L'aventure spirituelle s'ouvre à l'épreuve de la désillusion. Baudelaire en souligne l'aspect négatif. Mais Malraux en saisit un aspect positif dans l'art comme anti-destin.

II

AVENTURES ET DÉSILLUSION

Dans l'aventure se joue donc, en mode héroïque ou en mode humoristique, le rapport de l'homme à l'Absolu. Jankélévitch distingue trois types d'aventure: l'aventure mortelle, l'aventure esthétique et l'aventure amoureuse. En fait les deux premiers types se retrouvent dans le troisième: ils sont plutôt la mise en valeur de deux éléments essentiels à toute aventure, la mort comme «le précieux épice de l'aventure» (p. 23) et l'élément esthétique de l'aventure, qui fait de celle-ci comme une demi-oeuvre d'art, une oeuvre d'art incomplète, inachevée, l'oeuvre d'art achevée étant la «pétrification de l'aventure», c'est-à-dire sa négation (p. 30-31). Au contraire, il ne fait de doute pour personne que l'aventure amoureuse est nettement caractérisée par sa différence avec les autres sortes d'aventures. En fait il y a deux grands modèles de l'aventure: le voyage et l'amour. L'un et l'autre peuvent se jouer sur tous les tons de l'esthétique, du comique au sublime (encore qu'il faille plutôt parler d'humour que de comique, car le comique est plutôt d'essence bourgeoise).

L'aventure «voyageuse»

Le voyage est type d'aventure, quand il n'est pas voyage «organisé», dont le retour est aussi sûr que le départ. Si nous prenons la notion de voyage au sens fort où Baudelaire le prend dans son célèbre poème, nous voyons que l'aventure voyageuse peut être errance ou conquête, vagabondage ou pèlerinage. La différence est ici l'enjeu et le but du voyage: si le voyage n'a pas de but, son enjeu peut être la distraction ou l'oubli de la vie quotidienne il se transforme vite en errance ou en vagabondage.

Dans *Les Vagabonds de l'Occident* (Paris: Desclée, 1976), Jean Brun écrit:

«Le Voyage se trouve au centre de l'expérience humaine tout entière» (p. 3). En effet l'homme cherche à fuir son propre moi, cherche à fuir son milieu de vie, cherche sans cesse à vivre autrement. Jean Brun ajoute: «l'homme a l'exigence du Pèlerin et le visage de l'Homme errant, telle est la raison pour laquelle il est le seul vivant qui possède une histoire. Histoire qui n'est autre que le journal de bord de ses voyages, que le récit de son Voyage. [...] l'histoire se confond avec ce Voyage de l'homme projeté dans l'espace et dans le temps et toujours animé par le profond désir de s'évader de lui-même» (p. 4). C'est bien l'aventure, l'appel de l'Ailleurs que thématise ici Jean Brun, avec sa part inéluctable d'illusion, car l'homme veut sortir du moi qui le constitue, ce qui est une impossibilité métaphysique: «L'homme oublie toujours qu'il demeure son propre véhicule au cours de ces voyages qui prétendent le libérer de lui-même; dans les nouvelles contrées qu'il explore il ne fait qu'imprimer sur le sol la trace de ses propres pas» (p. 159).

L'errance me semble se caractériser par la fuite hors du lieu d'origine, ou hors du moi. Or la façon dont on quitte la prison du moi est le plus souvent la recherche du paradis artificiel: on y échappe par le rêve qui selon Gérard de Nerval est «une seconde vie», mais on favorise le rêve par des techniques artificielles, décrites par Aldous Huxley dans *Les Portes de la perception* (trad. Jules Castier, Paris 1974). On a alors affaire à un voyage sans sujet, au cours duquel tout se fait et se défait dans une irisation sans fin» (Jean Brun, *op. cit.*, p. 95). Et on décrit cette errance comme une façon de «se déconnecter», de «couper les ponts», de «se défoncer», de «violer le cerveau» (expressions d'Henri Michaux dans *Connaissance par les gouffres*, Paris 1961). Et bien sûr l'expérience de la dissociation du moi dans la schizophrénie peut apparaître comme une aventure, une errance totale dans la nuit de l'inconscient.

A l'errance, on doit opposer *la conquête*. Le plus extraordinaire aventurier de l'histoire de l'humanité est Alexandre le Grand, parti du petit territoire de la Macédoine, à 22 ans, pour parcourir en onze ans plus de vingt mille kilomètres, conduire ses troupes jusqu'à l'Indus. L'empire d'Alexandre et sa gestion n'ont jamais préoccupé vraiment cet aventurier, ce conquérant. Arrien dit que le «*pothos* s'empara de lui». En grec, le désir peut être exprimé par trois mots différents: *pothos*, *himéros* et *épithymia*; le dernier exprime le désir dans sa multiplicité, autrement dit les désirs: le *himéros* est le désir de posséder quelque chose de présent, par exemple le désir que peut susciter en moi la beauté d'une jeune fille ou plutôt, chez Platon, d'un jeune homme; le *pothos* est la nostalgie de quelque chose d'absent. Chez Alexandre, le *pothos* est le désir d'aller vers l'Inconnu, toujours plus loin, aux frontières de l'inconnaissable. Cette attirance forcenée pour les limites donne la dimension héroï-

que et épique de l'aventure d'Alexandre. C'est le désir de conquérir le monde auquel s'oppose radicalement le boudhisme comme désir de se retirer du monde et de rentrer en soi-même.

Christophe Colomb est, sous une forme bien plus modeste, le héros de l'aventure avec laquelle s'ouvre le monde moderne. Lui aussi a été saisi par un *pothos*, un désir qui défie la rationalité ordinaire ou scientifique. De même qu'Alexandre a réussi à convaincre ses troupes et ses généraux de le suivre «au bout du monde», Christophe Colomb a réussi à persuader Isabelle la Catholique de risquer des sommes énormes pour satisfaire son désir à lui, de «connaître les secrets du monde». C'est en fonction de ce désir, étayé par la lecture de Ptolémée, de Pierre d'Ailly et de Marco Polo, avec une visée missionaire et l'idée de trouver le Saint-Sépulcre, que Christophe Colomb, parti de rien, a obtenu l'argent de la couronne d'Espagne et de banquiers gênois de Séville, pour armer trois caravelles et aller découvrir les Indes. Il est mort persuadé d'avoir trouvé la face Est de l'Asie et l'île appelée par Marco Polo Cypango (le Japon). Cette folie de conquête et d'aventure se double chez Christophe Colomb d'un aspect spirituel, différent de l'épopée d'Alexandre: il pense accomplir la diffusion de l'Évangile au travers du monde et découvrir le tombeau du Christ. Il s'oppose aux navigateurs portugais qui empiriquement en quelque sorte, avaient longé les côtes d'Afrique jusqu'au Sud de l'Équateur, et qui pensaient atteindre l'Asie en contournant l'Afrique. Son voyage de conquête est aussi un pèlerinage. La personnalité visionnaire de Colomb s'explique dans ce qu'il dit: «Dieu m'a fait messager d'un Nouveau Ciel et d'une nouvelle terre, dont il avait parlé dans l'*Apocalypse* de saint Jean, après avoir parlé par la bouche d'Ésaïe, et il m'a montré le lieu où les trouver.» (Mircea Éliade, *La Nostalgie des Origines*, Paris 1971, p. 183). L'aventure se fera donc en poursuivant le soleil par l'Ouest: Colomb suit la course du soleil, car il cherche la lumière du Paradis, qu'il crut avoir trouvé quand il longea les côtes du Vénézuéla.

Cette aventure conquérante, où se mêlent la volonté, le désir de l'Ailleurs et la recherche spirituelle, est vouée à l'échec. Chercher le paradis sur la terre, c'est comme la quête du graal ou la conquête du saint-Sépulcre; c'est vouloir trouver dans le visible ce qui est du domaine de l'invisible.

La conscience pieuse, dit Hegel dans la *Phénoménologie de l'Esprit* (lors de la longue analyse de la conscience malheureuse comme subjectivisme pieux), doit faire l'expérience de la vanité de cette recherche. La pure conscience se présente comme une âme pleine de sentiment et de ferveur (*Andacht*): elle se sent bien elle-même, mais en même temps, elle sent en elle une nostalgie infinie, *eine endlose Sehnsucht*, qui est le manque de l'au-delà inaccessible. Alors, elle doit faire l'expérience douloureuse que l'objet de son désir ne peut

être capté, ne peut être objet de perception et de possession: «ce qui aura pour la conscience le caractère de présence, ce ne sera que le sépulcre de sa propre vie. [. . .] cette présence du sépulcre [en tant que réalité effective] est seulement l'enjeu d'une lutte et d'un effort qui doit nécessairement finir par une défaite» (trad. *Hippolyte*, t. I, p. 183-184).

Telle est la leçon de l'aventure comme voyage, qui est «significative dans la mesure où elle ne donne jamais accès à ce en quête de quoi s'est mis le voyageur: l'Ailleurs de tous les ailleurs, Le Refuge au-délà de tous les abris, le Havre auquel aucun fort du monde ne pourra ressembler, le Tout-Autre qui n'est ni d'un lieu ni d'un temps, mais qui reste au-dessus des lieux et au-dessus des temps». (Jean Brun, *op. cit.*, p. 211). La question qui se pose alors est de savoir si l'homme, de par sa condition, est condamné à l'errance, comme le Juif Errant, ou s'il peut accomplir néanmoins une aventure riche de sens dans sa vie. Autrement dit, l'homme est-il condamné à être désorienté, à vagabonder sans boussole? Dans le texte préliminaire au recueil intitulé *Les pèlerins de l'Orient et les vagabonds de l'Occident* (Berg 1978), Henry Corbin explique: «L'Orient qui nous oriente n'est pas l'un des quatre points cardinaux de l'espace géographique. Ce n'est pas une direction à prendre parmi d'autres et de préférence à d'autres. C'est une aspiration foncière et permanente de l'homme à se libérer justement de toutes les fausses orientations qui n'aboutissent qu'à le faire retomber en captivité» (p. 10). L'aventure devient alors pèlerinage intérieur: le but, la ville où l'on doit se rendre n'est plus à l'horizon géographique; «elle est dans la personne même du sujet qui accomplit nuit et jour le voyage symbolique» (*ibidem*).

La folie de l'aventure conquérante et son échec ont été présentés pour le théâtre par Claudel dans sa pièce *Le Livre de Christophe Colomb*, où il a eu l'idée géniale de présenter à la fois Christophe Colomb vieux, pauvre, dont toute la richesse est sa mule, et Cristophe Colomb conquérant: le vieux Christophe Colomb assiste à la lecture du livre de sa vie, avec les scènes marquantes de son aventure, présentées comme un *jeu* du Moyen-Age. Sa découverte ne l'a pas assuré d'une situation matérielle confortable, son ambition a été totalement déçue, Isabelle La Catholique est morte. Le Nouveau Monde qu'il a trouvé n'est pas celui qu'il pensait avoit trouvé. Non seulement il ne regorgeait pas d'or, mais il n'était pas l'Est de l'Asie où avait été Marco Polo. Mais, malgré la vieillesse, il n'a pas perdu son temps: «oui! l'Humanité qu'il faut réunir, l'oeuvre de Dieu qu'il faut achever, cette terre que Dieu t'a donnée comme la pomme dans le paradis pour que tu la prennes entre tes doigts, c'est cela qui est ton père et ta mère» (*Théâtre*, t. II, la Pléiade, p. 1148). L'aventure véritable suppose la désillusion, particulièrement amère chez Christophe Colomb, ce qui la rend très significative.

L'aventure amoureuse:

C'est l'aventure tout court: aventure du coeur, où le jeu et le sérieux son inextricablement mêlés, selon Jankélévitch (*op. cit.*, p. 31). Lorsque c'est aventure d'amour, il ne s'agit pas seulement du désir ponctuel et fugitif, partagé. Il s'agit d'une expression passionnée de la vie, de l'existence. L'aventure amoureuse me semble poser deux problèmes fondamentaux: est-elle de l'ordre de la séduction, ou en quoi se distingue-t-elle de la séduction? Peut-elle survivre à la désillusion et se prolonger dans la durée?

La séduction est une notion séduisante mais fort difficile à capter. En 1980 est paru un volume collectif intitulé *La Séduction*, qui fait appel à la convergence de toutes sortes de discipline, y compris le cinéma avec Chantal Ackerman. En fait il n'y a pas dans tout ce recueil d'analyse ontologique du problème. C'est que la séduction est peut-être d'abord un effet de surface et qu'il faut admettre une stratégie de l'apparence pour la comprendre.

Kierkegaard donne une bonne image de la séduction dans *L'Alternative*, et en particulier dans *Le Journal du Séducteur* (*Oeuvres complètes*, Paris éditions de l'Orante, tome III, p. 283-412). Le séducteur y apparaît sous les traits de Johannes qui désire séduire une jeune fille, Cordelia. Il se prend au jeu de la séduction qui occupe toute sa vie, mais qui reste un jeu en ce sens qu'il est prémédité et non spontané. La séduction est une tactique, mais elle-même assez aventureuse. Il écrit: «Je ne me serais pas cru capable de goûter ainsi les prémices de cette passion naissante. J'ai fait un plongeon dans l'amour et subi un passage, comme disent les nageurs; il n'est pas surprenant que j'en sois un peu étourdi. Tant mieux; l'aventure n'en est que plus prometteuse» (p. 305). Il fait son plan sur l'avenir, car le séducteur est à la fois passionné et calculateur: il est calculateur en ce qu'il jouit du plaisir d'aimer, et de conquérir sans hâte, faute de tout perdre. «L'aventure une fois amorcée, on peut courir après la belle dans les salons. On a avec elle un commerce plein de mystère et de séduction; je ne connais pas de stimulant plus efficace» (p. 307). Il jouit des possibilités qui s'offrent à lui. On peut dire en même temps que tout séducteur est séduit par l'objet qu'il cherche à conquérir. Il y a un élément esthétique dans la *séduction*: «Tout amour, même infidèle, a son mystère s'il comporte l'indispensable facteur esthétique» (p. 316). Il y a également une recherche de mettre l'autre en valeur: «Le principe de ma stratégie, la loi de toutes mes opérations en cette campagne sera donc de toujours rechercher son contact dans une situation de quelque intérêt. L'intéressant: voilà le théâtre des opérations; il s'agit d'en utiliser toutes les occasions» (p. 324). La jeune fille est appréciée comme personnalité à conquérir, en raison même de la difficulté de le faire, et en vertu de sa «force de rajeunissement» (p. 329).

Mais, précisément alors, le séducteur se disperse: «avec de l'habileté, le dieu de l'amour, aveugle, est facile à duper. En matière d'impressions sentimentales, l'art est d'être aussi réceptif que possible, de savoir laquelle on produit, laquelle on reçoit de chaque jeune fille. On peut même ainsi être amoureux de beaucoup à la fois, car on l'est différemment pour chacune. Il est trop d'en aimer une seule, et superficiel de les aimer toutes...» (p. 338). En fait le séducteur est non pas l'homme séduisant, mais l'homme séduit par toutes les situations sédui-santes dont il veut jouir. Johannes écrit ainsi: «Je me suis souvent demandé quand et dans quelle situation il y a le plus de séduction» (p. 404).

Tel est le séducteur selon Kierkegaard: il est le séducteur en soi; il ne cherche pas à séduire pour goûter les délices de l'union. Il cherche à profiter des situations séduisantes que provoquent les manoeuvres de séduction.

On ne peut dès lors appeler Don Juan un séducteur qu'avec beaucoup de circonspection. Car Don Juan n'est pas conscient, ni réfléchi; il ne trame pas des machinations, des ruses, des attaques bien combinées. Don Juan «exerce l'attirance de sa libido qui a un pouvoir séducteur et il séduit pour autant. Il jouit de satisfaire sa libido: dès qu'il a joui, il cherche un nouvel objet, et ainsi indéfiniment. Il use bien de tromperie, mais sans préméditation...» (*L'Alternative*, p. 95). Il représente ainsi le stade esthétique de la vie.

Il n'est donc pas possible d'assimiler l'aventure et la séduction, dans la mesure où l'aventure implique une spontanéité et un engagement total, même s'il se révèle plus tard passager. Don Juan est plus proche de l'aventure que Johannes, mais il est plutôt aventurier en ce qu'il ne connaît aucun attachement. L'aventure est au contraire une rencontre personnalisée: parce que c'était lui, parce que c'était moi. En ce sens, chaque aventure est unique. Alors que la séduction est par essence *répétitive*. Ce qui est frappant chez Johannes comme chez Don Juan est la facilité de rompre, la nécessité vitale de se séparer, de ne pas continuer le jeu. Dans l'aventure, la fin n'est pas préméditée.

En fait la différence psychologique entre aventure et séduction est ténue si l'on se place du point de vue objectif. Au contraire, la différence d'intentionalité entre aventure et séduction se clarifie si l'on interroge les présupposés métaphysiques de l'une et de l'autre. Dans son essai sur *La Séduction*, Jean Baudrillard parle de celle-ci comme d'une «simulation enchantée: le trompe-l'oeil —plus faux que le faux— tel est le secret de l'apparence» (collection *Médiations*, Paris: Denoël, Gonthier, 1981, p. 84). Elle détourne le discours de la vérité et joue avec «l'horizon sacré des apparences». Attitude non métaphysique, elle présuppose une métaphysique phénoméniste : tout n'est qu'apparence, mais l'apparence n'est pas illusion, car elle seule existe. Au contraire l'aventure présuppose une métaphysique dynamiste: celle de l'ouverture de l'avenir, car si rien n'advient, aucune espérance n'est possible et toute action

se perd dans la superficialité. En un sens premier l'aventure, comme l'oeuvre d'art, a une fin, et forme une totalité. Mais cette clôture est en même temps ouverture sur l'avenir: l'aventure n'est jamais qu'à demi achevée et le destin de l'oeuvre d'art est imprévisible. C'est la postérité qui fait de l'échec de Christophe Colomb une aventure héroïque. C'est le XXe siècle qui immortalise Botticelli comme un des sommets de la peinture italienne, méconnu durant quatre siècles. A travers l'aventure, c'est une vérité invisible qui se dit, la soif d'Absolu en l'homme et l'irruption de la rationalité supérieure que l'intellect ne comprend pas. La vérité que révèle l'aventure est future et non passée, elle est active et non passive, elle est suprasensible et non sensible. Ainsi la métaphysique de l'aventure est un idéalisme dynamique.

Si l'on juge de l'aventure par son aboutissement, elle est toujours une déception. En effet la vie ordinaire reprend le dessus; l'essence de l'aventure étant l'exterritorialité, il faut bien qu'elle finisse. Dans l'ensemble d'une vie, l'aventure peut jouer un rôle important et cependant tenir une place insignifiante. Les «anciens combattants» ont vécu ensemble ce qui peut sembler une aventure, tout à fait exterritoriale, et ne cessent ensuite de se la raconter. Par son essence l'élan de l'homme n'est ni durable, ni fixable. Il est l'étincelle qui donne «du mouvement pour aller plus loin» comme le dit Malebranche. Mais il est inscrit dans la condition humaine de vouloir fixer ce qui ne peut l'être, objectiver ce qui ne peut être que subjectif. C'est cette production d'illusion que j'ai analysée dans mon livre sur *L'illusion historique et l'espérance céleste* (Paris, Berg 1981): l'insatisfaction face au présent suscite deux illusions corrélatives, celle qui valorise a priori l'avenir, celle qui valorise a priori le passé. Platon opposait déjà les mobilistes extrêmes aux immobilistes extrêmes (*Théétète*, 179 d-180 d; 180 e-181 a); le champ de l'histoire est le lieu de l'illusion progressiste et de l'illusion conservatrice.

A l'illusion succède nécessairement, non pas la vérité, mais la désillusion. L'erreur fondamentale est ici de croire que l'expérience de la désillusion est identique à la vérité. Par exemple Feuerbach, dans l'*Essence du Christianisme*, dénonce l'illusion religieuse et transcrit avec rage les dogmes chrétiens dans leur registre de signification purement sensible, car «l'homme est ce qu'il mange». Mais pour lui, à l'illusion fait place la vérité, purement et simplement.

Or ceci est contredit par deux faits: d'abord l'illusion est indéracinable et survit à sa dénonciation; la désillusion est une étape, une expérience temporaire. En fait, c'est le scientisme qui croit que la vérité chasse les illusions. Une fois parvenu à la vérité, l'homme est libéré de ses chaînes, il n'est plus aliéné. Les maîtres du soupçon, Marx, Freud, Nietzsche, admettent que ce qui a été écrit avant eux peut être démythifié en considérant le jeu des infrastructures économiques et leur conflit avec les superstructures (d'où procède

l'idéologie), ou encore en considérant l'inconscient comme l'origine en-dessous de la conscience, ou la vie comme la force fondamentale dont tout le reste est un masque. Mais alors, on jette l'enfant avec l'eau du bain. On détruit l'idée même de vérité. On ne fait pas succéder par miracle la vérité à l'illusion. On détruit la possibilité du vrai; car les discours des soupçonneurs peuvent être eux-mêmes soupçonnés! En fait Marx est dans l'illusion d'avoir constitué une science de l'économie politique; Freud est dans l'illusion d'avoir établi la seule psychanalyse vraie; Nietzsche est dans l'illusion d'avoir produit le seul discours conforme à la vérité de la vie.

Il faut replacer le problème de la désillusion sur le plan qui est le sien, celui de l'expérience de la conscience. La désillusion est l'expérience de la conscience. La désillusion est l'expérience douloureuse que les instants privilégiés ne peuvent s'éterniser, que l'élant d'où part la dialectique, *l'hormé* de Platon, ne peut s'immobiliser. Rilke a vécu très fortement l'expérience de la désillusion après une aventure avec la pianiste Magda von Hattinberg. Il ne s'agit pas d'une aventure banale ou légère, mais grave, en mode sublime, selon le style même du poète. Il a écrit longtemps des lettres extrêmement belles à cette jeune pianiste; ces lettres, dit-il à sa grande ami Lou Andréas Salomé, étaient «légères, belles, jaillies *avec élan* de mon coeur». Et il a senti cette communication, cet amour lui donner à la fois l'unité de son moi et la dynamique créatrice la plus pure; c'est la simplification par l'amour. «Garder cette communication pure et transparente, et, ce faisant, ne rien sentir ni penser qui en fût exclu, devint soudain, sans que je comprisse comment, la mesure et la loi de mes actes, — et si jamais un homme troublé intérieurement peut redevenir pur, je le redevins dans ces lettres» (*Oeuvres*, Paris, Le Seuil, t. 3, p. 341-342). Et puis la rencontre a eu lieu et cette aventure intérieure a fini: Rilke le ressent comme son incapacité propre à vivre l'amour, ayant raté l'examen, vécu douloureusement trois mois avec la pianiste.

Mais la désillusion n'est ni déception, ni désespoir (*L'Illusion historique...*, 2e partie, ch. I, p. 81-92). La déception est une expérience limitée: sentiment purement négatif, échec ponctuel, lié à un espoir précis. La femme belle qui n'est que belle suscite la déception. L'image du mannequin, de la cover-girl qui ne correspond que de loin au modèle, fait rêver, mais déçoit le rêveur: elle parle grossièrement, n'a aucune finesse psychologique, n'est soucieuse que de son image... Le désespoir entraîne le nihilisme: généralisant la déception, il est refus total. C'est la négation déraisonnable de tout sens et de toute valeur. A ceci, on peut répondre que nos expériences sont toujours différentes, et qu'on ne peut rien généraliser...

La désillusion est l'expérience amère de la nécessité de choisir et du sporadisme des valeurs. C'est la lucidité passionnée qui envisage et affronte la

fragilité humaine. Elle n'est possible qu'à celui qui a tenté l'aventure. Rilke, après avoir vécu cette aventure avec Magda écrit: «Le quotidien et mon rapport à lui devinrent inexprimablement graves et sacrés pour moi...» (p. 342). Ceci est perdu pour lui, mais lui a ouvert les yeux sur sa propre vérité.

> «Mais quand je me tournais vers les étoiles,
> moi l'altéré vers les inaltérées:
> où étais-je, sur quoi
> avais-je pied? étais-je ici?» (p. 339)

La leçon de la désillusion pour Rilke s'exprime dans la phrase de Rudolf Kassner qu'il interprète à sa façon: «Le chemin de l'intériorité à la grandeur passe par le sacrifice». Mais le sacrifice n'est pas le renoncement, l'auto-punition masochiste. «Qu'est le sacrifice? Nulle autre chose, à mon sens, que le choix qu'un homme fait, en excluant définitivement toute restriction, de sa possibilité intérieure la plus pure» (p. 303). Suivre sa voie jusqu'au bout: l'aventure est déçue dans ses espoirs limités, mais le cheminement intérieur reste, comme la rigueur, la lucidité et le courage d'être soi-même (sans secours de psychanalyse!).

La vérité de l'aventure n'est pas dans sa fin. On ne saurait donc dire que la désillusion succède à l'aventure comme à une illusion. L'aventure n'est pas une illusion; elle est une expérience vraie, comme la désillusion est une expérience vraie. En réalité l'aventure véritable ne commence qu'après la désillusion.

Elle est une simplicité retrouvée, un élan lucide et aventureux tel que celui que chante le poète allemand Eichendorff au premier chapitre de *Aus dem Leben eines Taugenichts* (traduction francaise, La Pléiade, *Romantiques allemands*, II, p. 957):

> «Dieu, s'il nous veut témoigner ses faveurs,
> Nous fait courir le vaste monde,
> De son domaine, étalant les splendeurs,
> Champs, bois et monts, tout à la ronde.
>
> Le paresseux, couché dans son lit clos,
> Nulle aube jamais ne l'enivre,
> Car il ne sait que bercer les marmots,
> Peiner, trempler, suer pour vivre.
>
> Entends chanter le ruisseau qui bondit,
> Et l'alouette sur nos têtes.
> Pourquoi ne chanterais-je pas aussi,
> A plein gosier, le coeur en fête?

Que le bon Dieu règle tout comme il veut;
Il fit l'oiseau, il fit l'eau claire,
D'en haut il veille à la terre et aux cieux,
Il conduit au mieux mon affaire».

C'est le mystère printanier qui s'accomplit. L'espérance aventureuse renaît à toute désillusion. Le mystère printanier est un mystère d'amour et de confiance: malgré les trahisons, les échecs, les faiblesses, l'homme affirme l'élan de sa vie sans prétendre à le maîtriser. L'aventureux est celui qui est disponible à la contingence de l'événement, au hasard de l'occasion favorable. La confiance dans les autres et l'espérance dans l'avenir lui donnent l'oxygène nécessaire à la vie de son âme.

La désillusion et l'échec seraient des expériences insurmontables si l'homme devait s'y enfermer, s'il n'avait pas en lui-même cette capacité irrationnelle et imprévisible de renouveau et de recommencement. Ceci ne relativise pas, ne minimise pas la désillusion et l'échec, mais l'englobe dans la profusion printanière d'un amour qui nous dépasse.

III

ESTHÉTIQUE DE L'AVENTURE

Le rapport de l'aventure à l'oeuvre d'art a déjà été souligné par Georg Simmel sur le plan formel: identité de structure. Sur le fond l'aventure se présente comme *récit*, que ce soit dans le roman d'aventure, dans la tragédie, dans l'épopée, dans le drame ou dans l'opéra. On peut même raconter l'histoire des hommes sous la forme d'une aventure immense. Et quand, se retournant vers l'âme, on parle d'aventure intérieure, c'est pour souligner le développement d'un processus et les péripéties de la vie spirituelle d'un individu.

Il faut d'abord dissiper un malentendu: à l'article «Rencontre» de ses *Fragments*[1]..., Roland Barthes désigne l'aventure comme une illusion esthétique et une illusion rétrospective: je constitue l'expérience que j'ai vécue en un «devenir réglé» c'est-à-dire un processus aux péripéties imposées. «La course amoureuse paraît alors suivre trois étapes (ou trois actes): c'est d'abord, instantané, la capture (je suis ravi par une image); vient alors une suite de rencontres (rendez-vous, téléphone, lettres, petits voyages), au cours desquelles j'«explore» avec ivresse la perfection de l'être aimé, c'est-à-dire

1. *Fragments d'un discours amoureux*, Paris, Le Seuil, 1977, p. 233-235.

l'adéquation inespérée d'un objet à mon désir: c'est la douceur du commencement, le temps propre de l'idylle». Et en fait ce temps idylliqe, je le juge tel par comparaison avec ce qui suit, c'est-à-dire les multiples souffrances et difficultés du rapport amoureux. Et il est vrai que l'aventure est ce qui se raconte, est l'objet de récit. Mais ceci n'impose aucune nécessité au déroulement des événements. C'est l'illusion du séducteur de croire qu'il domine le déroulement des péripéties amoureuses.

Même si les séquences de l'aventure amoureuse se déroulent le plus souvent de la même façon (comme les séquences de la cure psychanalytique), il n'en reste pas moins, qu'il n'y a ici aucune nécessité, et d'autre part que le récit fait lui-même partie de l'aventure, loin de la constituer. Il importe de dire clairement que le récit est inhérent à l'aventure même. C'est le propre de toute aventure de pouvoir se raconter. Or le récit est un mode d'exposition qui dénonce la vanité, à ce sujet, de la démonstration. Seul le récit respecte la nature ouverte de l'aventure...

Un autre article de Roland Barthes corrige cet aspect artificiel attribué faussement à l'aventure, l'article «L'Intraitable» (p. 29-30). La logique de l'amoureux est présentée ici dans sa différence radicale d'avec celle du monde: «Le monde soumet toute entreprise à une alternative celle de la réussite ou de l'échec, de la victoire ou de la défaite». Au contraire l'amoureux vit à la fois son bonheur et son malheur, «réussir ou échouer n'ont pour moi que des sens contingents, passagers (ce qui n'empêche pas mes peines et mes désirs d'être violents)». C'est le hasard qui guide l'amoureux tant qu'il est amoureux. Et Barthes précise: «Affronté à l'aventure (ce qui m'advient), je n'en sors ni vainqueur ni vaincu: je suis tragique».

Le tragique

Quel est le sens tragique de toute aventure?

Il faut éliminer d'emblée le sens accidentel du tragique selon lequel les choses auraient pu se passer mieux. C'est une malheureuse fatalité qui fait tourner l'aventure en tragédie. En fait toute aventure n'est pas une tragédie, mais comporte un élément tragique (qu'elle soit comédie ou tragédie).

Le tragique vient de la liberté humaine qui s'investit dans l'aventure et qui provoque des conflits. La liberté de l'homme entre en contradiction avec la fragilité humaine: un charmant opéra de Mozart, *Cosi fan Tutte*, ne dit pas autre chose, sur le mode badin, que le tragique de la faiblesse et de la liberté liées entre elles chez Dolabella et chez Fiordiligi, les deux héroïnes qu'observe impassiblement le vieux philosophe (qui cependant réconciliera tout le monde).

Dans ses *Lettres sur le Dogmatisme et sur le Criticisme* (1795), Schelling notait finement que la tragédie grecque avait vu la raison du conflit humain dans *Oedipe-Roi* de Sophocle: le héros *lutte* contre le destin qu'il sait inévitable. C'est un *honneur* dû à sa liberté que ce combat impossible. Tel est le paradoxe tragique de la condition humaine: la lutte de la liberté contre le destin persiste, même si on ne croit plus au destin, car celui-ci est remplacé par l'objectivité de la nature. Oedipe n'est pas responsable du sort de Thèbes, de la peste qui s'abat sur la ville, du meurtre de son père Laïos, du mariage avec sa mère Jocaste: il a accompli son destin sans aucune lucidité. La tragédie est précisément la démarche par laquelle il prend conscience de ce crime comme du sien: et cette lucidité, cette lumière, comme le voit Hölderlin, le pousse à se crever les yeux; il a été l'instrument aveugle du destin, et il se châtie lui-même en se rendant aveugle.

«Le conflit entre liberté et nécessité», écrit Schelling dans sa *Philosophie de l'Art*, «n'existe véritablement que là où celle-ci mine la volonté elle-même, et où la liberté est combattue sur son propre terrain». Tout conflit tragique est ainsi conflit intérieur. C'est ce qu'a vu le poète André Frénaud dans son poème «La Mort d'Actéon» (in *Depuis toujours déjà*, p. 45 sq). Actéon fut transformé en cerf et dévoré par la meute des chiens pour avoir osé regarder Diane nue au bain. Or Frénaud nous dit à la fin:

> «Nul autre en ce débat que les bêtes et lui.
> Et la mort dans ces halliers très froids.
> Un rocher, par les yeux du cerf, un moment l'a distrait.
> Une clameur où l'on brame et l'on hurle,
> est devenue tout l'écho de sa voix.
> Il se précipite dans ces cris.
> Il abandonne ses membres qu'on dispute.
> Et d'entre les parois de son corps égaré,
> au parloir souterrain où déjà il piétine,
> ces aboiements d'enfer, il les a reconnus:
> Proies innocentes. Bêtes cruelles. O chiens fidèles
> d'enfance. La meute
> qui de toujours le dévorait, c'est lui».

C'est la liberté humaine qui est son propre adversaire. Hegel montrera que le tragique a une signification absolue dans l'aventure par excellence, qui est celle du Christ. En l'homme et hors de lui, le conflit tragique est celui qui existe entre l'humain et le divin. Le Christ est fils de Dieu et fils de l'homme, il incarne

la réconciliation. Mais celle-ci n'est possible que par la déchirure suprême, le sacrifice du Dieu souffrant: le tragique, c'est l'Absolu qui assume le négatif et affronte le mal. A cet égard la Passion du Christ exprime historiquement une vérité métaphysique dégagée par Jacob Böhme: c'est en lui-même que Dieu affronte le mal; le mal est la colère de Dieu et il détermine l'aventure de la co-genèse de Dieu et du monde (*Mysterium Magnum*).

Le tragique nous pose donc le problème du rapport de l'art au mal. Car le tragique s'exprime esthétiquement dans le récit des aventures humaines et divines. L'art exprime dans un absolu qui est le sien le mal, l'intolérable absolu, le conflit inhérent à l'aventure humaine. Et en ce sens, l'art affronte toute la misère de l'homme, le malheur extérieur comme la volonté de nuire, la méfiance, la destruction d'autrui dans son irréversibilité. Et en les affrontant, il les rachète, il les transmue: il témoigne de ce que l'homme n'atteint pas l'absolu seulement dans le mal; malgré l'irréversibilité du mal, l'art atteste d'un absolu positif; il est la réponse de l'homme au destin, son expression la plus achevée. Hölderlin a profondément médité le sens de l'art face à la nature et de leurs formidables antagonismes. L'art est nécessaire en raison même de la faiblesse humaine: c'est la vulnérabilité de l'homme qui dégage la force capable de médiatiser la nature: le héros tragique. Les dieux, les célestes, sont invulnérables, et par conséquent sans destin, mais aussi sans valeur. Ainsi l'art ne rachète le mal que parce que l'homme peut le ressentir en lui, en raison même de sa faiblesse, et le surpasser dans l'héroïsme tragique.

Il importe de noter ici que le mal est *irréductible* que rien ne peut le compenser, mais que l'art peut le racheter. C'est la rédemption esthétique du mal; elle implique que toute création est acte d'amour. C'est ce que n'a pas vu Étienne Borne qui dénonce dans l'art de la tragédie grecque un moyen suspect de faire supporter à l'homme l'intolérable, c'est-à-dire l'injustice. Elle porterait même le paradoxe à son comble en faisant des dieux des criminels, en montrant le mal dans le bien même (*Antigone*). Et ainsi ce serait une façon d'absoudre le mal en le portant à l'absolu, mais dans une belle totalité où tout se compense. Le mal est alors rejeté sur le Destin. En réalité l'art n'empêche nullement l'irréductibilité du mal; mais il est une colonne de l'espérance humaine, dans son irrationalité même. Il atteste de l'invisible auquel tend invinciblement l'être humain.

L'art n'est pas un moyen de faire endurer le mal à l'homme, pas plus que l'amour n'est un moyen de lui faire endurer la division qui sépare un être d'un autre. L'art et l'amour ont ceci de commun, qu'ils sont des problèmes qui incluent en eux-mêmes leur solution: le propre de l'amour est d'anticiper la solution à la division entre les êtres. Si celle-ci n'existait pas, il n'y aurait pas d'amour. Mais l'amour n'abolit pas la différence, la distance entre les êtres;

il fait comme si elle n'existait pas; ainsi, à l'offense, il répond par le pardon; il projette l'union dans l'avenir et fait comme si elle était réalisée. De même l'art n'abolit pas le mal; si le mal n'existait pas (la souffrance et l'injustice), l'émotion créatrice dépérirait sans doute. Mais l'art fait comme si la beauté devait finalement l'emporter sur le mal; l'art projette sa solution hors de lui-même, il anticipe la victoire sur la mort par sa prétention à l'éternité, la victoire sur l'injustice par sa prétention à la bonté, la victoire sur la souffrance par sa prétention à la joie. L'art et l'amour sont des conduites anticipatrices, orientées vers l'avenir transhistorique et suprahistorique: c'est en ce sens qu'on peut dire que le mal est racheté par l'art et pardonné par l'amour.

Le fait qu'il y ait un élément tragique en toute aventure permet de réfuter ce que Lucien Goldmann dans *Le Dieu caché* dit de la vision tragique: «Vu de l'intérieur, la pensée tragique est radicalement *anhistorique* précisément parce qu'il lui manque la principale dimension temporelle de l'histoire, l'avenir». En fait l'aventure est ouverte sur l'avenir et inclut le tragique. Il est juste de dire avec Goldmann, que ce tragique implique une «*foi*» en un ensemble de valeurs qui *transcendent l'individu*» (*ibidem*). Ces valeurs transcendantes impliquent un refus de l'histoire «au ras du texte», dont parle Hegel. Mais elles indiquent une ouverture de l'avenir: la vision tragique, du fait même qu'elle est créatrice d'oeuvre d'art, est anticipatrice de l'avenir. [Il y aurait à voir alors quelle conception de l'absolu oppose la thèse de «le Dieu caché» à la nôtre (où Dieu est celui qui se manifeste par essence, l'occultation n'étant imputable qu'à notre subjectivité)].

L'épique et le romanesque

Épopée et roman sont des formes narratives, alors que la tragédie est une forme dramatique de l'art. Ils ont tous en commun de mettre en avant des héros et des péripéties, qui sont le propre de l'aventure.

Le roman, dit Hegel, est «l'épopée bourgeoise moderne», avec le prosaïsme de la vie moderne qui le différencie de ce qui fait la source de l'épopée, à savoir «La poésie du monde primitif» (*Esthétique*, t. IV, p. 146). Le roman présuppose un monde déjà devenu prosaïque, dans lequel il oppose la poésie du coeur à la prose des circonstances. Toute la poésie est donc concentrée sur les personnages, dans la mesure du possible. En fait, on pourrait distinguer deux sortes de roman, selon la nature propre à la poésie des personnages: le roman d'aventures, au sens qu'on donne habituellement à ce terme, et par exemple aux romans d'Alexandre Dumas comme *Les Trois Mousquetaires*. Ici, les péripéties, dues au hasard, forment l'essentiel; elles sont multiples, désordonnées et incessantes. La poésie des personnages n'est pas liée à leur

psychologie intérieure, mais plutôt à leur activité, à leur mouvement... C'est la joie de l'action qui est exprimée par la vie des personnages. Ceci est identique dans l'épopée: la psychologie d'Achille et d'Ulysse est extrêmement simple dans Homère. Simplicité et héroïsme sont liés. C'est l'activité qui est ici dominante: en ce sens, l'*Énéide* de Virgile, plus complexe psychologiquement, est moins réussie. Le personnage d'Énée ne se laisse pas réduire à un schéma simple, alors qu'Ulysse est intelligent et rusé, que Roland est le preu et Ganelon, le félon (dans *la Chanson de Roland*).

Une seconde forme de roman correspond davantage à ce que dit Hegel: c'est le roman bourgeois et psychologique, celui de Stendhal, de Flaubert (*L'Éducation sentimentale*), Fortane (*Effi Briest*). Le romanesque est de l'ordre de l'aventure, même au sens où il s'oppose à la vie réelle. Il faut noter également que l'élément tragique est présent dans le roman, dès le moment qu'il y a conflit.

On pourrait opposer l'aventure romanesque à l'aventure romantique. Les deux sont liées en ce que le mot «romantique» qui vient de l'anglais s'identifiait au XVIIIe siècle avec le romanesque, pour désigner ce que l'on trouve dans les romans, et en particulier le *pittoresque* des romans.

Avec Jean-Jacques Rousseau, le terme de romantique prend une acceptation différente, qu'il a gardée. Dans la 5ème des *Rêveries d'un promeneur solitaire*, il écrit ainsi (en 1777) «Les rives du Lac de Bienne sont plus sauvages et romantiques que celles du lac de Genève, parce que les rochers et les bois y bordent l'eau de plus près; mais elles ne sont pas moins riantes». Et le terme connote ici la solitude, l'émotion, la profondeur de la méditation intérieure. Il faut noter que l'adjectif est réservé à des paysages, à des sites. Ce n'est qu'avec le Romantisme, comme courant littéraire, qu'on en viendra à parler d'«individu romantique». Sénancour dans *Obermann* (1797) donne une définition qui projette une grande clarté: «Le romanesque séduit les imaginations vives et fleuries: le romantique suffit seul aux âmes profondes, à la véritable sensibilité». Ainsi l'aventure romanesque serait plus extérieure, et l'aventure romantique plus intérieure. En ce sens, comme l'a bien vu Madame de Staël dans *De l'Allemagne*, le romantisme est lié à la poésie née de la chevalerie et du christianisme, car il s'appuie sur l'intériorité religieuse.

Hegel a longuement analysé (*Esthétique*, t. II, p. 317-325) le lien entre le romantisme et l'aventure, ce qu'il appelle le côté «aventure» de l'art romantique. Une vision du monde s'implique ici: celle de l'intériorité comme totalité qui se suffit à elle-même. Or c'est le christianisme qui apporte, dans l'histoire de la pensée, l'intériorité qui manquait à l'Antiquité. Tel est le sens hégélien de l'opposition romantique/classique. Et on peut dire qu'en gros, il est juste. Cependant il est assez curieux de voir que Hegel nomme «romantique» l'histoi-

re des chevaliers de la Table Ronde (la littérature arthurienne), la *Divine Comédie* de Dante, le *don Quichotte* de Cervantès. C'est que, pour lui, est romantique ce qui est lié à la chevalerie. Il ne faut pas oublier qu'il a fait ses cours d'esthétique à Berlin entre 1816 et 1830. L'aventure romantique se traduit donc pour lui dans l'épopée chrétienne avant tout.

En fait toute quête intérieure est aventure au sens de l'aventure romantique; elle est aventure parce que l'individu ne sait pas exactement où il va, parce qu'il franchit des obstacles et des étapes. L'aventure intérieure est la vérité de l'aventure extérieure; comme le conflit intérieur est la vérité du conflit extérieur.

En 1919, dans la *Nouvelle Revue francaise*, Albert Thibaudet notait finement que le roman d'aventures par excellence était *Robinson Crusoë*, roman où le héros est tout entier tendu vers l'action, à la différence des romans dits «romanesques» où l'amour joue un rôle essentiel. Et cependant, même dans le cas de Robinson, la vérité de l'aventure est intérieure. Thibaudet écrit: «L'aventure de Robinson est la plus extraordinaire qu'un homme puisse vivre, et en même temps on la voit à portée de chacun. Tout coin de terre où nous sommes peut nous devenir l'île de Robinson» (p. 611). C'est l'aventure de la solitude: elle fait le sujet d'un pur roman d'action, mais elle est la matière même de toute quête intérieure qui se veut à la fois requête d'Absolu.

La signification ultime d'une esthétique de l'aventure me semble donnée par ce passage de l'intériorité à l'extériorité. Créer, c'est projeter hors de soi les forces qui agissent dans le moi. Roland Barthes dit très bien que les romans d'amour ont une vérité projective, tant dans leurs héros que dans leurs péripéties. L'activité romanesque, explique Didier Anzieu dans *Le Corps de l'oeuvre* (Paris 1981) est la suivante: «réaliser dans une oeuvre de fiction la vie que l'auteur, que le lecteur n'ont pas dans la réalité; et, la dotant d'un corps, fût-il de papier et de signes, donner à cette vie fictive plus de vérité, plus d'intensité —pendant le temps de la lecture, de l'écriture—, que n'en a eue l'existence effective; forger même plusieurs vies différentes. Pour cela, revenir à son propre point de départ, et, repartant autrement de l'origine, diverger» (p. 217).

Une esthétique de l'aventure n'implique donc point un esthétisme de l'aventure. Il faut distinguer l'aventure gratuite de l'aventure créatrice: dans le premier cas, nous avons affaire à «l'art pour l'art» en matière d'aventure. C'est le goût du risque gratuit, le culte de l'action pour l'action, sans autre référence qu'elle-même dans sa prolifération et ses rebondissements, son caractère exterritorial et exceptionnel. Une telle aventure semble exiger un engagement total de la personne aventureuse; et cependant elle reste tout à

fait extérieure, elle utilise les ressources de l'action comme un «divertissement» au sens pascalien.

Ce jeu gratuit avec la vie tend vite à se banaliser. C'est ce qui le distingue de l'aventure créatrice: celle-ci n'est pas la pure et simple recherche d'une expérience intense et passagère, qui fuit sans laisser de traces. Elle est au cont raire consentement à la création, libération des forces créatrices en nous: c'est à la fois conflit intérieur avec ce qui, en nous, nous pousse à la répétition, au conformisme prudent, nous incite à nous mettre à l'abri du groupe pour éviter de nous exposer individuellement, et conflit extérieur avec toutes les pressions sociales qui cherchent à nous discipliner, à refouler l'irruption des forces individuelles indociles.

L'aventure par excellence sera la démarche créatrice de l'esprit. Toute aventure n'est pas créatrice, mais la création est toujours une aventure, la forme la plus haute de l'aventure. L'oeuvre masque souvent cet aspect aventureux de la création: c'est qu'on rencontre ici ce que Georg Simmel appelait la «tragédie de la culture». Il y a une tragique contradiction entre l'élan créateur, élan issu des profondeurs de l'âme individuelle, et le résultat, oeuvre fixée une fois pour toutes, et qui aura un destin tout à fait indépendant de l'effort qui l'a fait naître. L'oeuvre est susceptible d'être considérée comme une chose, d'une façon positive et positiviste, alors que ce qu'elle traduit est l'impalpable d'un effort intellectuel qui est une aventure individuelle.

* * *

Peut-on parler raisonnablement d'une aventure qui dépasserait la destinée individuelle? Si l'on parle d'aventure de l'Esprit, pour désigner cet élan qui passe d'âge et fait échouer sur nos rives les oeuvres les plus précieuses, c'est qu'on envisage la culture, au sens large de l'ensemble des productions humaines, dans sa dimension subjective: chaque oeuvre est une crise dans une destinée individuelle, une aventure pleine de risques et sans retour possible. Et l'aventure de l'Esprit n'est que la somme de ces aventures individuelles. Mais en même temps, vue dans sa face objective, cette aventure supra individuelle est histoire de l'Esprit, histoire de la culture humaine dans sa diversité. On aurait tort d'oublier, au nom du géant histoire, la subjectivité de l'aventure: c'est par cet enracinement subjectif que l'aventure touche à l'absolu. C'est à cette irréductible subjectivité que tient, je crois, le charme original du *non finito*: les oeuvres inachevées laissent mieux que les autres, transparaître l'aventure individuelle de leur auteur. Michel-Ange en est l'exemple privilégié: son bouillonnement créateur l'empêchait d'aboutir à des «produits finis»; l'élan était plus fort que l'oeuvre. Mais il est des oeuvres temrinées qui gardent

un caractère d'inachèvement: c'est le cas de bien des pièces pour piano de Franz Liszt. Tout n'y est pas bien ficelé, bien terminé; la recherche créatrice de voies toujours nouvelles empêche l'artiste de s'arrêter à polir ce qu'il a créé. Liszt s'est peint lui-même en croyant décrire le tempérament tzigane dans son livre *Des Bohémiens et de leur musique en Hongrie* (Paris 1859): improvisation, incapacité à s'arrêter où que ce soit, nécessité de s'arracher sans cesse au cours ordinaire de la vie, impossibilité de s'inscrire dans une histoire linéaire (cf. Henry Corbin, *De l'Épopée héroïque à l'Épopée mystique*. Eranos-Jahrbuch, 1966). Berdiaeff disait qu'il faillait vivre la tragédie de la destinée personnelle comme tragédie mondiale. C'est là faire le passage de l'aventure à l'histoire; c'est affirmer que le drame que je vis individuellement a un sens universel, est un drame pour l'homme en général. On peut comprendre ainsi le destin de Michel-Ange ou de Liszt: l'aventure créatrice qu'ils ont vécue chacun avec douleur et exaltation, c'est l'aventure même de l'Esprit et la tragédie de la culture.

ΦΑΙΝΟΜΕΝΟΛΟΓΙΑ ΤΗΣ ΠΕΡΙΠΕΤΕΙΑΣ

Π ε ρ ί λ η ψ η

Ὁ ὅρος «περιπέτεια» σημαίνει ἔλευση κάποιου γεγονότος ποὺ ἀποτελεῖ ἕνα κλειστό, αὐτοδύναμο σύνολο σὲ σχέση μὲ τὴ ζωή (G. Simmel, *Philosophische Kultur*, Potsdam, 3η ἔκδ. 1923, σ. 13-30). Εἶναι ἐκείνη ἡ ξεχωριστὴ ἐμπειρία, ἡ χαρακτηριζόμενη ἀπὸ ἕνα ξεκίνημα γεμάτο κινδύνους, ἀπ' ὅπου δὲν ξέρουμε ἂν θὰ ξαναγυρίσουμε (A. Malraux, *La Corde et les Souris*, VI), καὶ μπορεῖ νὰ πάρει κάθε μορφὴ ἀπὸ τὸν ἁπλὸ ἀστεϊσμὸ ὡς τὴν ἡρωικὴ πράξη, ὄντας κάτι ἐντελῶς διαφορετικὸ ἀπὸ τὴν καθημερινή, αὐστηρὰ ρυθμισμένη ζωή μας. Χρωματίζεται ἔτσι ἀπὸ μιὰ αἴσθηση νεανικότητας, μυστήριου καὶ ἐλευθερίας, μιὰ καὶ ἐκεῖνος ποὺ τὴν ἐπιχειρεῖ ἀφήνεται στὸ μέλλον καὶ τὴν τύχη χωρὶς νὰ εἶναι σὲ θέση νὰ κάνει καμιὰ πρόβλεψη (Jankélévitch, *L'Aventure, l'ennui, le sérieux*). Γι' αὐτὸν μόνο τὸ παρὸν ἔχει σημασία, ἡ εὐκαιρία, ὁ «καιρὸς» ποὺ δὲν θὰ παρουσιαστεῖ πάλι.

Ἐδῶ θὰ πρέπει νὰ διακρίνουμε τὸν κυνηγὸ τῆς περιπέτειας ἀπὸ τὸν δὸν ζουάν, ὁ ὁποῖος χρησιμοποιεῖ κάποια τεχνάσματα ἢ παγίδες προσχεδιασμένες, χωρὶς νὰ διακινδυνεύει τίποτα, ἐπαναλαμβάνοντας κάθε φορὰ τὶς ἴδιες σχεδὸν κινήσεις. Ὁ περιπετειώδης τύπος, ἀντίθετα, ξεκινάει κάθε φορὰ ἀπὸ τὸ μηδέν, χωρὶς σχέδια, χωρὶς ὑπολογισμούς, γοητευμένος ἀπὸ τὸν ἴλιγγο τοῦ μέλλοντος καὶ κινδυνεύοντας νὰ γίνει ἀπὸ κυνηγὸς θήραμα.

Δύο εἶναι στὴν πραγματικότητα τὰ κύρια μοντέλα τῆς περιπέτειας: τὸ ταξίδι καὶ ὁ ἔρωτας.

Τὸ *ταξίδι* γίνεται περιπέτεια ὅταν δὲν εἶναι ὀργανωμένο. Τότε μεταμορφώνεται σὲ περιπλάνηση ἢ κατάκτηση, ἀλητεία ἢ προσκύνημα. Ὁ περιπλανώμενος προσπαθεῖ νὰ ξεφύγει ἀπὸ τὸν ἑαυτό του καὶ τὸ κοινωνικό του περιβάλλον, ἀναζητώντας ἕνα διαφορετικὸ τρόπο ζωῆς (J. Brun, *Les Vagabonds de l'Occident*, Paris, Desclée 1976). Ὁ κατακτητὴς πάλι (χαρακτηριστικὸ παράδειγμα ὁ Μέγας Ἀλέξανδρος) διακατέχεται ἀπὸ τὸν πόθο νὰ πάει ὅλο καὶ πιὸ μακριά, ὡς τὰ σύνορα τοῦ Ἀγνωστου. Μερικὲς φορὲς (ὅπως ὁ Χριστόφορος Κολόμβος) ἀναζητάει τὸν ἐπὶ γῆς παράδεισο, πνευματοποιώντας ἔτσι τὸ στόχο του καὶ προσπαθώντας νὰ βρεῖ μέσα στὸ ὁρατὸ κάτι ποὺ ἀνήκει στὴν περιοχὴ τοῦ ἀόρατου.

Ἡ *ἐρωτικὴ περιπέτεια*, στὴν ὁποία τὸ παιγνιῶδες καὶ τὸ σοβαρὸ εἶναι στενὰ συνυφασμένα, ἀποτελεῖ μιὰ περιπαθὴ ἔκφραση ζωῆς ὄντας ἐντελῶς διαφορετικὴ ἀπὸ τὴν ἀποπλάνηση, ἐφόσον ὁ διαφθορέας χρησιμοποιεῖ μιὰ τακτική, ἕνα προμελετημένο σχέδιο ποὺ ἐπαναλαμβάνεται κάθε φορὰ καὶ καθορίζει ὅλα του τὰ βήματα. Ἡ ἐρωτικὴ περιπέτεια, ἀντίθετα, προϋποθέτει ἕνα αὐθορμητισμὸ ποὺ γεννιέται ἀπὸ τὴν αἴσθηση ὅτι πρόκειται γιὰ μιὰ προσωπικὴ καὶ ἐντελῶς μοναδικὴ συνάντηση ἀνάμεσα σὲ δύο πρόσωπα, πράγμα ποὺ δὲν ἀποκλείει τὸν προσωρινὸ χαρακτήρα της. Ἐδῶ θὰ πρέπει νὰ προσθέσουμε ὅτι ἡ ἀποπλάνηση στηρίζεται σὲ μιὰ φαινομενιστικὴ μεταφυσική (τὰ πάντα εἶναι φαινόμενα), ἐνῶ ἡ περιπέτεια σὲ μιὰ δυναμικὴ μεταφυσική, ἐκείνη τοῦ ἀνοίγματος στὸ μέλλον. Διαμέσου αὐτῆς τῆς τελευταίας ἐκφράζεται μιὰ ἀόρατη ἀλήθεια, ἡ δίψα τοῦ Ἀπόλυτου ποὺ ἐνυπάρχει στὸν ἄνθρωπο καθὼς καὶ ἡ ὑπέρτατη λογικότητα, ἡ ἀνέφικτη γιὰ τὴν ἀνθρώπινη νόηση. Ἡ παροδικότητά της τῆς δίνει ἕνα σημαντικὸ ρόλο, ἀλλὰ μιὰ ἀσήμαντη πολλὲς φορὲς θέση μέσα στὴν καθημερινότητα τῆς ζωῆς μας. Ἡ αὐταπάτη τελειώνει μὲ τὴ συνείδηση ὅτι οἱ προνομιακὲς στιγμὲς δὲν μποροῦν νὰ διαρκέσουν γιὰ πάντα (J.-L. Vieillard-Baron, *L'illusion historique et l'espérance céleste*, Paris, Berg 1981).

Ὅσον ἀφορᾶ τὴν *αἰσθητικὴ τῆς περιπέτειας*, πρέπει νὰ παρατηρήσουμε ὅτι ὑπάρχει ταυτότητα δομῆς ἀνάμεσα σ' αὐτὴ καὶ στὸ ἔργο τέχνης. Ἡ περιπέτεια παρουσιάζεται στὴ λογοτεχνία σὰν ἀφήγηση (περιπετειῶδες μυθιστόρημα, τραγωδία, ἔπος, δράμα ἢ ὄπερα). Κάθε περιπέτεια, χωρὶς νὰ ἀποτελεῖ τραγωδία, περικλείει ἕνα τραγικὸ στοιχεῖο, τὸ ὁποῖο προέρχεται ἀπὸ τὴ σύγκρουση ἀνάμεσα στὴν ἐλευθερία τοῦ ἀτόμου καὶ τὴν ἀδυναμία τῆς ἀνθρώπινης φύσης, ποὺ ἐπιχειρεῖ νὰ διεισδύσει στὸ μέλλον.

Βλέπουμε λοιπὸν ὅτι κάθε τραγικὴ σύγκρουση εἶναι ἐσωτερική, ἐφόσον λαμβάνει χώρα μέσα στὴν ψυχὴ τοῦ ἀνθρώπου. Ὁ Ἔγελος θὰ δείξει ὅτι τὸ *τραγικό*, ποὺ ἐκφράζεται αἰσθητικὰ μέσα στὴ διήγηση ἀνθρώπινων καὶ

θείων περιπετειῶν, ἀποκτᾶ μιὰ ἀπόλυτη σημασία μέσα στὴν κατεξοχὴ περιπέτεια, ἐκείνη τοῦ Χριστοῦ. Ἡ τέχνη δὲν μπορεῖ παρόλ' αὐτὰ νὰ ἐξαφανίσει τὸ κακό, μόνο νὰ τὸ ἐξαγοράσει μπορεῖ μὲ τὸν προσανατολισμό της καὶ διορθώσεις τῆς τετάρτης σειρᾶς σ' ἕνα ἱστορικὸ καὶ ὑπερ-ιστορικὸ μέλλον.

Τὸ ἔπος καὶ τὸ μυθιστόρημα ἀποτελοῦν διηγηματικὴ ἐνῶ ἡ τραγωδία δραματικὴ μορφὴ τέχνης. Τὸ μυθιστόρημα ἀντιπαραθέτει τὴν ποίηση τῆς καρδιᾶς στὴν πεζότητα τῶν περιστάσεων. Στὸ *περιπετειῶδες μυθιστόρημα* (ὅπως εἶναι *Οἱ τρεῖς Σωματοφύλακες* τοῦ A. Dumas), οἱ περιπέτειες ὀφείλονται στὴν τύχη καὶ ἀποτελοῦν τὸ οὐσιῶδες. Μὲ τὴ ζωὴ τῶν ἡρώων ἐκφράζεται ἡ χαρὰ τῆς πράξης, ἀκριβῶς ὅπως στὸ ἔπος. Πέρα ἀπ' αὐτὸ ὑπάρχει καὶ τὸ ἀστικὸ-ψυχολογικὸ μυθιστόρημα, ἐκεῖνο τοῦ Stendhal, τοῦ Flaubert ἢ τοῦ Fontane. Στὰ πλαίσια αὐτὰ μποροῦμε νὰ ἀντιπαραθέσουμε τὴ *μυθιστορηματικὴ* στὴ *ρομαντικὴ* ἀφήγηση. Ἡ πρώτη εἶναι περισσότερο ἐξωτερική, ἡ ἄλλη περισσότερο ἐσωτερική. Ἐπιπλέον ὁ ρομαντισμός, βασιζόμενος στὴ θρησκευτικὴ ἐσωτερικότητα, συνδέεται στενὰ μὲ τὴν ἱπποτικὴ ποίηση. Ἡ τελικὴ σημασία ὅμως μιᾶς αἰσθητικῆς τῆς περιπέτειας ἔγκειται ὄχι στὸ διαχωρισμό, ἀλλὰ στὸ πέρασμα ἀπὸ τὴν ἐσωτερικότητα στὴν ἐξωτερικότητα. Πέρασμα ποὺ δὲν εἶναι ἄλλο ἀπὸ τὴν τέχνη, τὴν προβολὴ τῶν δημιουργικῶν δυνάμεων, ποὺ ἐνυπάρχουν στὴν ψυχή μας, ἔξω ἀπὸ μᾶς. Ἔτσι ἡ δημιουργικὴ πορεία τοῦ Πνεύματος γίνεται ἡ ἀνώτερη, ὑπερατομικὴ μορφὴ περιπέτειας ποὺ παίρνει τὴ μορφὴ τῆς ἱστορίας τοῦ ἀνθρώπινου πολιτισμοῦ. Ἡ περιπέτεια ἀγγίζει τώρα τὸ ἀπόλυτο. Καὶ τὸ δράμα ποὺ ζεῖ κάθε ἄτομο παίρνει διαστάσεις καθολικές: «Ἡ τραγωδία, ἡ κρίση, τὸ πεπρωμένο τῆς προσωπικότητας πρέπει νὰ βιωθοῦν σὰν τραγωδία, κρίση καὶ πεπρωμένο παγκόσμια : ἐδῶ βρίσκεται ἡ ἀλήθεια» (N. Berdiaeff, *Le Sens de la création*).

Tours J.-L. Vieillard-Baron

(Ἑλληνικὴ περίληψη Ε. Μαραγγιανοῦ)

Κ. ΑΝΤΩΝΟΠΟΥΛΟΣ, Ἀθῆναι

Η ΙΔΕΑ ΤΗΣ ΔΗΜΙΟΥΡΓΙΑΣ ΟΡΓΑΝΙΚΗΣ ΑΠΟ ΑΝΟΡΓΑΝΗ ΥΛΗ ΚΑΙ Η ΛΟΓΙΚΗ ΤΩΝ ΔΥΟ ΤΙΜΩΝ

I. Ἡ ὑπόθεση ὅτι μποροῦμε νὰ μετατρέψουμε ἐργαστηριακὰ ἕνα ἀνόργανο τμῆμα ὕλης σὲ ὀργανικὸ δὲν εἶναι νέα. Ἀκούγεται πολὺ συχνὰ καὶ ἀπὸ σχετικὰ μεγάλο ἀριθμὸ βιολόγων. Ἂν συσχετίσει κανεὶς τὴν ἰδιότητα τῶν ἰσχυριζομένων μὲ τὸν ἴδιο τὸν ἰσχυρισμό, μπορεῖ νὰ ὁδηγηθεῖ στὸ συμπέρασμα, ὅτι τὸ ζήτημα ἀφορᾶ ἀποκλειστικὰ τὴν ἐπιστήμη τῆς βιολογίας καὶ τὶς προοπτικὲς ἐξέλιξής της. Στόχος αὐτοῦ τοῦ ἄρθρου εἶναι νὰ ἀντιπαρατάξει σ' αὐτὴ τὴ γνώμη μιὰν ἄλλη, ποὺ συνήθως δὲν λαμβάνεται σοβαρὰ ὑπ' ὄψη· τὸ ζήτημα τῆς μετατροπῆς τῆς ἀνόργανης ὕλης σὲ ὀργανικὴ δὲν εἶναι μόνο ζήτημα ἐργαστηριακό, ποὺ ἔχει νὰ κάνει μόνο μὲ τὴν ἐπιλογὴ τῆς κατάλληλης πειραματικῆς διαδικασίας καὶ τὴ δημιουργία τῶν ἀπαραίτητων συνθηκῶν. Ἴσως, ἀπὸ μιὰν ἄποψη, δὲν εἶναι κἂν ζήτημα ἐργαστηριακό. Μέσα σ' αὐτὴ τὴν ὑπόθεση ἐνέχεται ἕνα σημαντικὸ λ ο γ ι κ ὸ ζήτημα, ποὺ παρουσιάζει ἀρκετὲς πολὺ σοβαρὲς ἐπιπλοκές. Τέτοιες, ποὺ νὰ καθιστοῦν ἀμφισβητήσιμη τὴν ὑλοποίηση αὐτῆς τῆς ἰδέας. Ἤ, ἐν πάσῃ περιπτώσει, ὅπως θὰ προσπαθήσω νὰ ἀποδείξω, ἀμφισβητήσιμη τὴ δυνατότητα οὐσιαστικοῦ ἐ λ έ γ χ ο υ τῆς πειραματικῆς διαδικασίας ἡ ὁποία θὰ ἀποβλέπει στὴν ὑλοποίησή της.

II. Θὰ ξεκινήσω μὲ τὴν παράθεση ὁρισμένων βασικῶν ἀξιωμάτων, τὰ ὁποῖα θὰ πρέπει νὰ καλύπτουν μιὰ περίπτωση σὰν αὐτὴ ποὺ ἐξετάζουμε. Ἡ ὑπόθεση τῆς μετατροπῆς ἀνόργανης ὕλης σὲ ὀργανικὴ συνεπάγεται μιὰ διαδικασία μεταβολῆς κατάστασης αὐτῆς τῆς ὕλης. Κάθε μεταβολὴ κατάστασης ὑπονοεῖ πάντοτε, ὅτι μιὰ δεδομένη κατάσταση Χ ἔπαψε κάποτε νὰ χαρακτηρίζει κάποιο φυσικὸ σύστημα καὶ ὅτι μιὰ νέα κατάσταση Ψ ἐμφανίστηκε στὴ θέση της. Ἀναφορικὰ μὲ τὸ θέμα μας, αὐτὸ σημαίνει ὅτι ἕνα φυσικὸ σύστημα ΑΥ, ποὺ θὰ εἶναι ἕνα δεῖγμα ἀνόργανης ὕλης, θὰ ἔχει κάποτε μετατραπεῖ σὲ ΟΥ, δηλαδὴ σὲ ἕνα δεῖγμα ὀργανικῆς ὕλης. Γι' αὐτὴ τὴν περίπτωση ἰσχύουν τὰ ἀκόλουθα ἀξιώματα:

P_1. Ὑπάρχει μιὰ στιγμὴ στὸ χρόνο, ἡ T_a, κατὰ τὴν ὁποία τὸ φυσικὸ σύστημα θὰ εἶναι ἀκόμη ΑΥ.

P_2. Ὑπάρχει μιὰ στιγμὴ στὸ χρόνο, ἡ T_τ, κατὰ τὴν ὁποία τὸ φυσικὸ σύστημα θὰ εἶναι πλέον ΟΥ.

P_3. Ὑπάρχει μιὰ στιγμὴ τοῦ χρόνου, ἡ T_1, ἡ ὁποία θὰ εἶναι ἡ ἀπόλυτα τελευταία στιγμὴ κατὰ τὴν ὁποία τὸ φυσικὸ σύστημα θὰ βρίσκεται ἀκόμη στὴν κατάσταση ΑΥ.

P_4. Ὑπάρχει μιὰ στιγμὴ τοῦ χρόνου, ἡ T_2, ἡ ὁποία θὰ εἶναι ἡ ἀπόλυτα πρώτη στιγμὴ κατὰ τὴν ὁποία τὸ φυσικὸ σύστημα θὰ βρίσκεται στὴν κατάσταση ΟΥ.

Ἐξήγηση: Οἱ προσδιορισμοὶ «ὀργανικὸ» καὶ «ἀνόργανο» εἶναι ἀντιφατικοί. Ἑπομένως δὲν μποροῦν νὰ ἀποδοθοῦν στὸ ἴδιο φυσικὸ σύστημα τὴν ἴδια στιγμή. Γι' αὐτὸ τὸ λόγο, οἱ P_3 καὶ P_4 πρέπει νὰ εἶναι ὁπωσδήποτε ἀληθεῖς. Ἡ P_3 πρέπει νὰ εἶναι ἀληθής, γιατὶ ἂν δὲν ὑπάρξει μιὰ ἀπόλυτα τελευταία στιγμή, ποὺ τὸ σύστημα θὰ βρίσκεται μόνο στὴν ΑΥ, τότε τὸ σύστημα θὰ συνεχίζει νὰ βρίσκεται στὴν ΑΥ ἀκόμη καὶ ὅταν θὰ ἔχει ἀρχίσει νὰ βρίσκεται στὴν ΟΥ, ὁπότε τὸ σύστημα θὰ βρίσκεται σὲ δύο ἀσυμβίβαστες καταστάσεις τὴν ἴδια στιγμή. Τὸ ἀντίστροφο ἀκριβῶς ἰσχύει γιὰ τὴν P_4. Ἂν δὲν ὑπάρξει μιὰ ἀπόλυτα πρώτη στιγμή, κατὰ τὴν ὁποία τὸ σύστημα θὰ ἀρχίσει νὰ βρίσκεται μόνο στὴν ΟΥ, τότε τὸ σύστημα θὰ μπορεῖ νὰ βρίσκεται σ' αὐτὴν τὴν κατάσταση καὶ νωρίτερα, ἄρα καὶ ὅταν θὰ βρίσκεται ἀκόμη στὴν ΑΥ. Ὁπότε καὶ πάλι θὰ πρέπει τὸ σύστημα νὰ βρίσκεται τὴν ἴδια στιγμὴ σὲ δύο ἀσυμβίβαστες καταστάσεις.

P_5. Ὁ χρόνος εἶναι ἕνα συνεχές. Κάθε διάστημα χρόνου, ὁσοδήποτε μικρὸ καὶ ἂν ὁριστεῖ, θὰ μπορεῖ νὰ ὑποδιαιρεῖται σὲ ἀκόμη μικρότερες χρονικὲς μονάδες.

Συμπέρασμα: Τὸ διάστημα χρόνου (T_1 ἕως T_2) εἶναι πάντοτε μεγαλύτερο ἀπὸ τὸ μηδέν. Ἂν τὸ διάστημα (T_1 ἕως T_2) εἶναι ἴσο μὲ τὸ μηδέν, τότε κανένα διάστημα χρόνου δὲν χωρίζει τὶς T_1 καὶ T_2, οἱ ὁποῖες συνεπῶς ταυτίζονται. Ἀλλὰ τότε τὸ δεῖγμα τῆς ὕλης ποὺ ἐξετάζουμε θὰ εἶναι καὶ ἀνόργανο καὶ ὀργανικὸ τὴν ἴδια στιγμή.

III. Ἡ πρόταση (Π): «Αὐτὸ τὸ δεῖγμα ὕλης εἶναι ἀνόργανο» ἔχει τὴν πρόταση — (Π): «Αὐτὸ τὸ δεῖγμα ὕλης εἶναι ὀργανικὸ» σὰν τὴν ἀντιφατική της. Στὴν κλασσικὴ λογική, δηλαδὴ τὴ λογικὴ τῶν δύο τιμῶν, ἰσχύει ὁ γνωστὸς νόμος τοῦ Ἀποκλεισμοῦ τοῦ Τρίτου. Σύμφωνα μὲ μιὰ μεγαλοφυὴ παρατήρηση τοῦ Ἀριστοτέλη, τὸ ἀσυμβίβαστο ἀνάμεσα σὲ δύο προτάσεις μπορεῖ νὰ ἀνήκει σὲ μιὰ ἀπὸ τὶς δύο κατηγορίες: εἴτε νὰ ἀποτελεῖ ἀντίφαση εἴτε νὰ ἀποτελεῖ ἀντίθεση. Ἀντιθετικὲς εἶναι δύο προτάσεις, ὅταν ἀποκλείεται νὰ εἶναι καὶ οἱ δύο ἀληθεῖς τὴν ἴδια στιγμὴ καὶ γιὰ τὸ ἴδιο ἀντικείμενο, πρᾶγ-

μα ποὺ κανονικὰ ἰσχύει καὶ γιὰ τὶς ἀντιφατικὲς προτάσεις, μὲ τὴ διαφορὰ ὡστόσο, ὅτι δύο ἀντιθετικὲς προτάσεις μποροῦν νὰ εἶναι ἀμφότερες ψευδεῖς, ἐνῶ ἀπὸ δύο ἀντιφατικὲς προτάσεις, ἡ μιὰ θὰ εἶναι ὁπωσδήποτε ἀληθής. Γιὰ παράδειγμα, τὰ κατηγορούμενα «πλούσιος» καὶ «φτωχὸς» εἶναι ἀντιθετικά, γιατὶ κάποιος μπορεῖ κάλλιστα νὰ μὴν εἶναι οὔτε πλούσιος οὔτε φτωχὸς ἀλλὰ ἁπλᾶ εὔπορος. Τουναντίον, τὰ κατηγορούμενα «ζωντανὸς» καὶ «νεκρὸς» εἶναι ἀντιφατικά, γιατὶ εἶναι ἀδύνατο κάποιος νὰ μὴν εἶναι οὔτε ζωντανὸς ἀλλὰ οὔτε καὶ νεκρός.

Γενικά, γιὰ κάθε ζεῦγος καθαρὰ ἀντιφατικῶν προτάσεων ἰσχύει, ὅτι ἡ μιὰ ἀπ' αὐτὲς θὰ εἶναι ὁπωσδήποτε ἀληθής, ἀποκλειόμενης κάθε ἄλλης περίπτωσης, ὅπως ὁρίζει καὶ ὁ νόμος τοῦ Ἀποκλεισμοῦ τοῦ Τρίτου.

Σχετικὰ μὲ τὰ κατηγορούμενα «ὀργανικὸς» - «ἀνόργανος» ἰσχύει τὸ ἴδιο πρᾶγμα. Αὐτὰ τὰ κατηγορούμενα εἶναι καθαρῶς ἀντιφατικά, γιατὶ δὲν ὑπάρχει καμμιὰ ἔκφραση στὴ φυσικὴ γλῶσσα, ἡ ὁποία νὰ ἀποδίδει σὲ ἕνα ἀντικείμενο βαθμοὺς ὀργανικότητας· ὅταν χαρακτηρίζουμε ἕνα δεῖγμα ὕλης σὰν ὀργανικό, οὐδέποτε ἐννοοῦμε ὅτι αὐτὸς ὁ χαρακτηρισμὸς ὑπόκειται σὲ διαβάθμιση καὶ ὅτι αὐτὸ τὸ δεῖγμα εἶναι περισσότερο ὀργανικὸ ἀπὸ ἕνα ἄλλο καὶ λιγώτερο ὀργανικὸ ἀπὸ ἕνα τρίτο. Ἕνα δεῖγμα ὕλης εἴτε εἶναι ὀργανικὸ εἴτε δὲν εἶναι, καὶ κάθε ἄλλη περίπτωση ἀποκλείεται.

IV. Ἐρχόμαστε τώρα σ' ἕνα πείραμα μετατροπῆς ἀνόργανης ὕλης σὲ ὀργανική. Σύμφωνα μὲ τὴν P_3 ἡ T_1 θὰ εἶναι ἡ ἀπόλυτα τελευταία στιγμή, κατὰ τὴν ὁποία μέσα στὸ πείραμα τὸ δεῖγμα τῆς ὕλης ποὺ χρησιμοποιοῦμε, θὰ εἶναι ἀκόμη ἀνόργανο. Καὶ σύμφωνα μὲ τὴν P_4 ἡ T_2 θὰ εἶναι ἡ ἀπόλυτα πρώτη στιγμή, κατὰ τὴν ὁποία μέσα στὸ πείραμα αὐτὸ τὸ δεῖγμα θὰ ἔχει μετατραπεῖ σὲ ὀργανικό. Σύμφωνα μὲ τὸ Συμπέρασμα, τὸ διάστημα χρόνου ποὺ ὁρίζεται ἀπὸ τὰ σημεῖα T_1 καὶ T_2 θὰ ἔχει διάρκεια μεγαλύτερη ἀπὸ τὸ μηδέν (διαφορετικά, θὰ ἀναγκαστοῦμε νὰ παραδεχθοῦμε, ὅτι τὴν ἴδια στιγμὴ τὸ ἴδιο δεῖγμα ὕλης θὰ μπορεῖ νὰ εἶναι καὶ ἀνόργανο καὶ ὀργανικό). Ὁρίζουμε αὐτὸ τὸ διάστημα σὰν (T_1 ἕως T_2). Σύμφωνα μὲ τὴν P_1 ὁ χρόνος εἶναι ἕνα συνεχές, καὶ ἰσχύει γιὰ κάθε διάστημα χρόνου, ὁσοδήποτε μικρὸ καὶ ἂν ὁριστεῖ, ὅτι μπορεῖ νὰ ὑποδιαιρεθεῖ σὲ ἀκόμη μικρότερες χρονικὲς μονάδες. Ἄρα τὸ διάστημα (T_1 ἕως T_2) περικλείει ἕνα ἀπεριόριστα μεγάλο ἀριθμὸ χρονικῶν μονάδων, οἱ ὁποῖες δὲν βρίσκονται ἀνάμεσα στὰ δύο ὅρια τοῦ διαστήματος, T_1 καὶ T_2. Ὅλες αὐτὲς οἱ χρονικὲς μονάδες ἀντιστοιχοῦν σὲ χρονικὲς στιγμές, οἱ ὁποῖες ἔπονται τῆς T_1 καὶ προηγοῦνται τῆς T_2. Ὁρίζουμε μιὰν ὁποιαδήποτε στιγμὴ T'_1 ἀνάμεσα στὸ διάστημα (T_1 ἕως T_2).

Τὸ ἐρώτημά μας τώρα εἶναι τὸ ἀκόλουθο: Ποιά εἶναι ἡ κατάσταση τοῦ δείγματος ὕλης, ποὺ χρησιμοποιοῦμε στὸ πείραμά μας, γιὰ κάθε στιγμὴ T' ἐντὸς τοῦ (T_1 ἕως T_2); Δεδομένου ὅτι ἡ T' ἕπεται τῆς T_1, τὸ δεῖγμα τῆς

ὕλης δὲν εἶναι πλέον ἀνόργανο. Δεδομένου, ὅμως, ὅτι ἡ Τ′ προηγεῖται τῆς T_2, τὸ δεῖγμα δὲν εἶναι ἀκόμη οὔτε ὀργανικό. Ἐφ' ὅσον ἡ Τ′ εἶναι πάντοτε ὕστερη τῆς T_1, ἡ ὁποία εἶναι ἡ ἀπόλυτα τελευταία στιγμὴ εὕρεσης τοῦ δείγματος στὴν κατάσταση ΑΥ, ἕπεται ὅτι ἡ (Π) εἶναι ψευδής. Ἐφ' ὅσον, ὅμως, ἡ Τ′ εἶναι πάντοτε πρότερη τῆς T_2, ἡ ὁποία εἶναι ἡ ἀπόλυτα πρώτη στιγμὴ εὕρεσης τοῦ δείγματος στὴν ΟΥ, ἕπεται ὅτι κ α ὶ ἡ —(Π) θὰ εἶναι ἐπίσης ψευδής.

Ἔτσι, γιὰ κάθε στιγμὴ Τ′ ἐντὸς τοῦ (T_1 ἕως T_2) τὸ δεῖγμα τῆς ὕλης, ποὺ χρησιμοποιοῦμε γιὰ τὸ πείραμα, δὲν θὰ εἶναι οὔτε ὀργανικὸ οὔτε ἀνόργανο. Καὶ ἡ κατάσταση στὴν ὁποία θὰ βρίσκεται τὸ σύστημα γιὰ ὁλόκληρο τὸ διάστημα (T_1 ἕως T_2) ὁλότελα ἀ π ρ ο σ δ ι ό ρ ι σ τ η.

Συμπεράσματα: Οἱ πάρα πάνω παρατηρήσεις δείχνουν ὅτι ἡ ὑπόθεση τῆς κατασκευῆς ὀργανικῆς ἀπὸ ἀνόργανη ὕλη ἔρχεται σὲ σύγκρουση μὲ τὴν λογικὴ τῶν δύο τιμῶν, καὶ μᾶς ὑποχρεώνει ἢ νὰ δεχθοῦμε, ὅτι κατὰ τὸ κρίσιμο στάδιο τῆς διαδικασίας μετατροπῆς (T_1 ἕως T_2) παραβιάζεται ὁ νόμος τοῦ ἀποκλεισμοῦ τοῦ τρίτου, ἢ νὰ ἀπορρίψουμε ὁλότελα τὴν ὑπόθεση.

Οἱ πρόοδοι τῆς θεωρητικῆς λογικῆς τὰ τελευταῖα χρόνια μᾶς ἔχουν δείξει, ὅτι ἡ ἁπλὴ ἰδέα τῆς παραβίασης τῆς λογικῆς τῶν δύο τιμῶν δὲν θὰ πρέπει νὰ μᾶς ἐμβάλλει σὲ πανικὸ καὶ νὰ μᾶς κάνει νὰ ἀπορρίπτουμε χωρὶς δεύτερη κουβέντα κάθε ὑπόθεση ποὺ ἔρχεται σὲ σύγκρουση μαζί της. Χωρὶς ἀμφιβολία, ἕνας μεγάλος ἀριθμὸς «συντηρητικῶν» θεωρητικῶν διατείνεται, καὶ ὄχι χωρὶς λόγο, ὅτι οἱ μοντέρνες λογικὲς τῶν πολλῶν τιμῶν εἶναι καθαρῶς συμβατικὰ κατασκευάσματα, στὰ ὁποῖα εἶναι ἀδύνατον νὰ προσαφθεῖ ἕνα ἀναμφίσημο γλωσσικὸ καὶ νοηματικὸ περιεχόμενο.

Ἡ διένεξη ὡς πρὸς τὴν οὐσιαστικὴ σ η μ α σ ί α μιᾶς λογικῆς τριῶν, τουλάχιστον, τιμῶν, ὅπως αὐτὴ τοῦ H. Reichenbach, ποὺ περιέχει τὶς τιμὲς «ἀληθές», «ψευδὲς» καὶ «ἀκαθόριστο», εἶναι ἀκόμη, καὶ μᾶλλον θὰ συνεχίζει ἐπ' ἀόριστον νὰ εἶναι ἕνα ἀνοιχτὸ καὶ ἐξαιρετικὰ ἀμφιλεγόμενο ζήτημα. Ἀρκεῖ νὰ σημειωθεῖ, ὅτι καὶ οἱ ἴδιοι οἱ θεμελιωτὲς τῆς Ἑρμηνείας τῆς Κοπεγχάγης γιὰ τὴν κβαντομηχανική, πρὸς χάρη τῆς ὁποίας ὁ Reichenbach ἐπρότεινε τὴ λογικὴ τῶν τριῶν τιμῶν, ἂν καὶ στὸ σύνολό τους ἰντετερμινιστές, ἔδειξαν γενικὰ μεγάλη δυσπιστία ἀπέναντι σ' αὐτὴ τὴ λογική, ποὺ θὰ ἔπρεπε κανονικὰ νὰ ταιριάζει ἀπόλυτα μὲ τὴ θέση τους. Ὁ N. Bohr δὲν σταμάτησε ποτὲ νὰ τονίζει τὴν ἀξία τῆς φυσικῆς γλώσσας σὰν μέσο συνεννόησης καὶ τὴν ἀνάγκη ἐμμονῆς στὴ χρήση κλασσικῶν ἐννοιῶν γιὰ τὴν περιγραφὴ τῶν κβαντικῶν φαινομένων. Καὶ ὁ M. Born ἐκφράζει τὴν ὑποψία ὅτι στὴ βάση τῆς ἰδέας γιὰ μιὰ λογικὴ τριῶν τιμῶν, σὰν αὐτὴν τοῦ Reichenbach, λανθάνουν παραδοχές, οἱ ὁποῖες πηγάζουν ἀπ' εὐθείας ἀπὸ ἰδέες σύμφυτες μὲ τὴν συνηθισμένη λογική.

Ὁπωσδήποτε, ἔκκληση στὴ λογικὴ τῶν τριῶν τιμῶν δὲν πρόκειται νὰ βγάλει τοὺς ὀπαδοὺς τῆς ἰδέας, ὅτι ὀργανικὴ ὕλη μπορεῖ νὰ κατασκευαστεῖ ἀπὸ ἀνόργανη, ἀπὸ τὶς δυσκολίες, οἱ ὁποῖες εἶναι σύμφυτες μ᾽ αὐτὴ τὴν ἰδέα. Δική μου ὑποχρέωση εἶναι, πρῶτα ἀπ᾽ ὅλα, νὰ στηρίξω ὁρισμένες ἀπὸ τὶς προκείμενες, οἱ ὁποῖες εἶναι κρίσιμες γιὰ τὴν πρόοδο τῶν συλλογισμῶν καὶ τὴν ἐξαγωγὴ αὐτῶν τῶν συμπερασμάτων, ποὺ πράγματι ἐξήχθηκαν. Ἡ πιὸ βασικὴ ἀπ᾽ αὐτὲς ἀφορᾶ τὴν ἀξίωση ὅτι ἡ μετάβαση ἀπὸ τὴν ἀνόργανη κατάσταση στὴν ὀργανικὴ εἶναι ἀ σ υ ν ε χ ή ς. Ἡ προκείμενη αὐτὴ εἶναι ἀναγκαία προϋπόθεση γιὰ ὁτιδήποτε ἀκολουθεῖ. Γιατὶ μόνον ἂν ἡ μετάβαση εἶναι πράγματι ἀσυνεχής, ἔχουμε τὸ δικαίωμα νὰ ὑποθέσουμε ὅτι κατὰ τὸ διάστημα (T_1 ἕως T_2) τὸ δεῖγμα δὲν βρίσκεται σὲ καμμιὰ καθορισμένη κατάσταση καὶ παραβιάζει τὸ νόμο τοῦ ἀποκλεισμοῦ τοῦ τρίτου.

Μὲ τὴ διαβεβαίωση ὅτι τὰ κατηγορούμενα «ὀργανικὸς» καὶ «ἀνόργανος» ὁρίζουν δύο λογικὰ ἀσυμβίβαστες κατηγορίες προσδιορισμῶν, ἐννοεῖται ταυτόχρονα ὅτι καμμιὰ ἐ ν δ ι ά μ ε σ η κατηγορία, ἀνάμεσα σ᾽ αὐτὲς τὶς δύο δὲν εἶναι νοητή. Ἔτσι, ἐκλείπει αὐτόματα κάθε δυνατότητα νὰ ἐντάξουμε ἕνα ἀντικείμενο σὲ μιὰ τρίτη κατηγορία, ποὺ νὰ μὴν εἶναι οὔτε ἐντελῶς ὀργανικὴ οὔτε ἐντελῶς ἀνόργανη. Αὐτὸ σημαίνει, ὅτι ἡ μετάβαση ἑνὸς φυσικοῦ συστήματος ἀπὸ τὴ μιὰ αὐτῶν τῶν καταστάσεων στὴν ἄλλη, δ ὲ ν μ π ο ρ ε ῖ π ο τ ὲ ν ὰ δ ι έ λ θ ε ι ἀ π ὸ κ α ν έ ν α ἐ ν δ ι ά μ ε σ ο σ τ ά δ ι ο, τέτοιο ποὺ νὰ μὴν εἶναι οὔτε ὁλότελα ἀνόργανο ἀλλὰ οὔτε ὁλότελα ὀργανικό. Ἡ ἰδέα ὅτι ἕνα ὑλικὸ ἀντικείμενο μπορεῖ νὰ εἶναι ἄλλο τόσο ὀργανικὸ ὅσο εἶναι καὶ ἀνόργανο δηλαδὴ ἄλλο τόσο ζωντανὸ ὅσο καὶ ἄψυχο στερεῖται ἐντελῶς νοήματος. Ἂν μᾶς ρωτοῦσαν γιὰ τὴν κατάσταση ἑνὸς ὑλικοῦ ἀντικείμενου, δηλαδὴ γιὰ τὸ ἂν εἶναι ἔμψυχο ἢ ἄψυχο, ποτὲ δὲν θὰ μᾶς ρωτοῦσαν π ό σ ο ἔμψυχο ἢ π ό σ ο ἄψυχο εἶναι. Θὰ μᾶς ρωτοῦσαν ἁπλῶς, ἂν εἶναι ἢ δὲν εἶναι. Καὶ ἂν ἀπαντούσαμε, ὅτι εἶναι ἐν μέρει ἔμψυχο ἐν μέρει ὄχι, κανεὶς δὲν θὰ μποροῦσε νὰ καταλάβει, τί ἐννοοῦμε, ὅταν ἐκφραζόμαστε μ᾽ αὐτὸ τὸν τρόπο. Δὲν μπορεῖ βέβαια κανεὶς νὰ ἀποφανθεῖ μὲ σιγουριὰ γιὰ τὴ φύση τῶν ἴδιων τῶν πραγμάτων, ὅταν δὲν μιλᾶμε γι᾽ αὐτά· τὰ πράγματα τὰ ἴδια θὰ μποροῦσαν ἴσως νὰ ὑπάρχουν σὲ κάποιαν «ἐπαλληλία» τῶν δύο καταστάσεων, τῆς ὀργανικῆς καὶ τῆς ἀνόργανης. Ἀλλὰ ἡ δεδομένη διαμόρφωση τῆς γλώσσας, τὴν ὁποία μιλᾶμε, δὲν ἔχει ἀντίστοιχες ὀνομασίες γιὰ τέτοιες καταστάσεις. Καὶ δὲν κάνει καθόλου χῶρο γιὰ ὁποιεσδήποτε ἄλλες κατηγορίες, ἐνδιάμεσες μεταξὺ τοῦ ὀργανικοῦ καὶ τοῦ ἀνόργανου. Εἴτε γιατὶ ἡ δομὴ τῆς φυσικῆς γλώσσας προσδιορίζει τὰ ὅρια τῆς ἀνταλλαγῆς πληροφοριῶν, καὶ συνεπῶς τὰ ὅρια τῆς κοινοποιήσιμης πραγματικότητας, εἴτε γιατί, ἀντίστροφα, ἡ γλῶσσα ὀνομάζει τὴν πραγματικότητα ὅπως εἶναι, τὸ ζήτημα τῆς ὀργανικότητας ἢ μὴ ἑνὸς ὑλικοῦ ἀντικείμενου ἔχει δύο μόνο τιμές, 1 καὶ 0. Μὲ

ἄλλα λόγια, γιὰ τὴν ὑφιστάμενη χρήση τῆς γλώσσας, τὸ ζήτημα, ἂν ἕνα ἀντικείμενο εἶναι ζωντανὸ ἢ ἄψυχο δὲν εἶναι ζήτημα β α θ μ ο ῦ ἀλλὰ ζήτημα ε ἴ δ ο υ ς. (Διαφορετικά, ἡ ὀργανικότητα ἑνὸς τμήματος ὕλης δὲν εἶναι ἕνα φυσικὸ μ έ γ ε θ ο ς, ποὺ μπορεῖ νὰ αὐξάνεται ἢ νὰ μειώνεται, ὅπως π.χ. ὁ βαθμὸς ἀντίστασής του στὴν πίεση. Τὰ κατηγορούμενα «μαλακὸς» καὶ «σκληρὸς» διαγράφονται πάνω σὲ έ ν ι α ί α βάση, ποὺ εἶναι πάντοτε ὁ μετρήσιμος βαθμὸς ἀντίστασης ἑνὸς ὑλικοῦ στὴν πίεση, ὁ ὁποῖος μπορεῖ νὰ πάρει ἄπειρες διαβαθμίσεις, ἀκριβῶς διότι ἡ ἀντίσταση εἶναι ἕνα φυσικὸ μέγεθος).

Ἡ ὑπόθεση ὅτι ὑφίστανται καταστάσεις τῆς ὕλης, οἱ ὁποῖες εἶναι λιγώτερο ὀργανικὲς ἀπὸ ἐντελῶς ὀργανικὲς ἢ περισσότερο ὀργανικὲς ἀπὸ ἐντελῶς ἀνόργανες εἶναι ὁλότερα παράλογη καὶ πρέπει ὁπωσδήποτε νὰ ἀπορριφθεῖ. Ἑπομένως κάθε ἰδέα διαβάθμισης ἀνάμεσα στὴν κατάσταση τοῦ ὀργανικοῦ καὶ τοῦ ἀνόργανου θὰ πρέπει νὰ ἀποκλειστεῖ καί, ἂν ὑπάρχει ὁλότελα ἡ δυνατότητα μετατροπῆς τῆς ἀνόργανης ὕλης σὲ ὀργανική, αὐτὸ δὲν θὰ μπορεῖ νὰ λάβει χώρα παρὰ μόνο μὲ τὸν τρόπο ποὺ ἔχουμε ἤδη ὑποδείξει, δηλαδὴ σὰν ἀ σ υ ν ε χ ὴ ς διαδικασία μετάβασης, ἡ ὁποία θὰ ἔρχεται τότε σὲ σύγκρουση μὲ τὴ λογικὴ τῶν δύο τιμῶν.

Αὐτὴ ἡ διαπίστωση, ὅπως ἤδη σημείωσα, θὰ ἀρκοῦσε κάποτε γιὰ νὰ ἔχει ὑπογράψει τὴ θανατικὴ καταδίκη αὐτῆς τῆς «ἐπιστημονικῆς» ὑπόθεσης, ποὺ ἀπὸ πολλοὺς ἔνθερμους ὑποστηρικτὲς τῆς ἐπιστήμης καὶ τῆς «ἐπιστημονικότητας», γενικά, ἔχει ἐκληφθεῖ σὰν τελευταία λέξη στὴν πρόοδο τῆς βιολογίας. Σήμερα, ποὺ ἡ λογικὴ τῶν τριῶν τιμῶν ζεῖ καὶ βασιλεύει, αὐτὴ ἡ δυσκολία δὲν μπορεῖ νὰ τὴν καταδικάσει ὁριστικά, ἀλλὰ μπορεῖ ὁπωσδήποτε νὰ τῆς ἀφαιρέσει ἕνα σημαντικὸ μέρος ἀπὸ τὴν ἀξιοπιστία της.

Ἡ ὑπόθεση αὐτή, λοιπόν, ἀπαιτεῖ ὁπωσδήποτε μιὰ τρίτιμη λογικὴ γιὰ νὰ ἐξασφαλίσει τὴ βιωσιμότητά της. Δὲν θὰ πρέπει ὅμως νὰ νομιστεῖ, ὅτι τώρα θὰ αἰσθάνεται πολὺ πιὸ ἄνετα μέσα στό, ἀμφισβητήσιμου κύρους, ἄλλωστε, πλαίσιο μιᾶς τέτοιας λογικῆς. Καὶ μὲ τὴν παραχώρηση ἀκόμη, ὅτι ἡ ὑπόθεση εἶναι ὁλότελα πραγματοποιήσιμη, καὶ πάλι τὸ πρόβλημα τῆς μ ε τ ά β α σ η ς ἀπὸ τὴν μιὰ κατάσταση στὴν ἄλλη παραμένει· καὶ μαζὶ μ᾽ αὐτὴν παραμένει τὸ κρίσιμο ἐρώτημα, σὲ ποιὰν ἀκριβῶς κατάσταση θὰ βρίσκεται τὸ δεῖγμα κατὰ τὸ χρονικὸ διάστημα (T_1 ἕως T_2). Ἡ προσφυγὴ στὴ λογικὴ τῶν τριῶν τιμῶν ἐπιτρέπει μὲν τὴν ἀπάντηση, «τὸ δεῖγμα θὰ βρίσκεται σὲ ἀκαθόριστη κατάσταση γιὰ τὸ χρονικὸ διάστημα T_1 ἕως T_2», ἀλλὰ αὐτὴ ἡ ἀπάντηση δὲν εἶναι πλέον ἱκανὴ νὰ διασώσει τὴν ὑπόθεση, μὲ τὴν ἔννοια, τουλάχιστον, μὲ τὴν ὁποία προβάλλεται ἀρχικά.

Γιατὶ σύμφυτη μὲ τὴν ἰδέα τῆς ἐκτέλεσης ὁποιουδήποτε πειράματος γενικὰ εἶναι καὶ ἡ ἀξίωση, ὅτι τὸ πείραμα γίνεται κάτω ἀπὸ α ὐ σ τ η ρ ὰ κ α θ ο ρ ι σ μ έ ν ε ς σ υ ν θ ῆ κ ε ς, οἱ ὁποῖες δὲν παύουν οὔτε στιγμὴ νὰ

βρίσκονται κάτω ἀπὸ τὸν ἀπόλυτο ἔλεγχο τῶν πειραματιστῶν. Ἀλλὰ ἡ μετάπτωση τοῦ συστήματος στὴν ἀκαθόριστη κατάσταση εἶναι ἀσυμβίβαστη μὲ τὴν ἀξίωση αὐτή. Τὸ ζήτημα εἶναι, ὅταν τὸ δεῖγμα ἐμφανιστεῖ σὰν ὀργανικὸ τὴν T_2, νὰ ἔχει κάποιος τὸ δικαίωμα νὰ μιλήσει γιὰ ἐπιτυχία τοῦ πειράματος. Δηλαδή, νὰ ἔχει τὸ δικαίωμα νὰ ἀποδώσει τὴν παρατηρηθεῖσα μετατροπὴ στὶς πειραματικὲς συνθῆκες καὶ μόνο σ' αὐτές. Ἂν, ἀντίθετα, ἡ κατάσταση ποὺ μεσολαβεῖ ἀνάμεσα στὶς T_1 καὶ T_2 εἶναι αἰτιακὰ ἀκαθόριστη, τὸ μόνο δικαίωμα ποὺ ἔχει ὁ πειραματιστής, εἶναι νὰ ὑποστηρίξει ὅτι κατασκεύασε ὁρισμένες πειραματικὲς συνθῆκες, οἱ ὁποῖες, σὲ κάποιο στάδιο τοῦ πειράματος ὁδήγησαν τὸ δεῖγμα τῆς ὕλης σὲ μιὰ αἰτιακὰ ἀκαθόριστη κατάσταση. Ἀπὸ κεῖ καὶ μετά, θὰ ἔχει χάσει κάθε ἔλεγχο.

Στὴ βάση τῆς ὑπόθεσης ποὺ συζητοῦμε, λανθάνει μιὰ ἄλλη, γενικώτερη, ἡ ὁποία εἶναι καὶ τὸ καθ' αὐτὸ μῆλο τῆς ἔριδας ἀνάμεσα στοὺς βιταλιστὲς καὶ τοὺς μηχανιστές. Τὸ ἐρώτημα εἶναι κατὰ πόσο εἶναι δυνατὸ τὰ βιολογικὰ φαινόμενα νὰ ἀναχθοῦν πλήρως στὰ μηχανιστικά. Καὶ εἶναι αὐτὸ ἀκριβῶς τὸ ἐρώτημα, ποὺ ἔχει διατυπωθεῖ ἀναμένοντας μιὰ φυσικὴ ἢ μιὰν ἐμπειρικὴ ἀπάντηση, ἀγνοώντας ὁλότελα τὴ λογικὴ διάσταση τοῦ θέματος. Ἡ ἀρχικὴ ἰδέα τῆς κατασκευῆς ὀργανικῆς ἀπὸ ἀνόργανη ὕλη ἐντάσσεται μέσα σ' αὐτὸ τὸ θεωρητικὸ πλαίσιο· γιατὶ ἡ ἐπιτυχημένη ἔκβαση τοῦ πειράματος ἀποτελεῖ αὐτόματα καὶ ἐπαλήθευση τῆς θεωρίας τῆς ἀναγωγῆς τῶν βιολογικῶν φαινομένων στὰ μηχανιστικά. Δεδομένου ὅτι οἱ μηχανιστὲς δὲν ἀρκοῦνται μὲ τίποτα λιγώτερο ἀπὸ τὴν πλήρη ἀναγωγή (καὶ στὴν πραγματικότητα, δὲν μποροῦν νὰ ἀρκεστοῦν σὲ ὁτιδήποτε λιγώτερο), εἶναι μᾶλλον ἀπίθανο νὰ θεωρήσουν ἕνα τέτοιο πείραμα σὰν ἐπαλήθευση τῆς θεωρίας τους.

Ἡ ἐξέλιξη τοῦ πειράματος, ὅπως τὴν ἔχουμε διαγράψει, ὁδηγεῖ ἀναγκαστικὰ τὸ δεῖγμα τῆς ὕλης σὲ μιὰν ἀκαθόριστη καί, συνεπῶς, ἐργαστηριακὰ ἀνεξέλεγκτη κατάσταση, πρὶν μπορέσει νὰ ἀχθεῖ στὸ τέρμα τῆς διαδικασίας, ποὺ θὰ εἶναι ἡ ἐμφάνιση τοῦ δείγματος μὲ ὀργανικὰ γνωρίσματα. Αὐτό, στὴν καλύτερη περίπτωση, σημαίνει, ὅτι γιὰ νὰ μπορέσει ἡ ἀνόργανη ὕλη νὰ μετατραπεῖ κάποτε σὲ ὀργανική, θὰ πρέπει πρῶτα νὰ περιπέσει σὲ μιὰν αἰτιακὰ ἀπροσδιόριστη κατάσταση, μὲ ἄλλα λόγια σὲ μιὰ κατάσταση χάους, συμπέρασμα ποὺ δὲν εἶναι οὔτε καινούργιο οὔτε αὐτὸ ποὺ ἀπαιτεῖ ἡ θεωρία τῆς ἀναγωγῆς. Ὁ μέγιστος βαθμὸς «ἐπιτυχίας» τοῦ πειράματος δὲν μπορεῖ νὰ ξεπεράσει τὸ ὅριο τῆς δημιουργίας μιᾶς ἀκαθόριστης ἀπὸ μιὰ καθορισμένη κατάσταση (;;). Καὶ ἂν ἀκόμη εἶναι δυνατὸ κάτι τέτοιο, αὐτὸ ἐπ' οὐδενὶ λόγῳ σημαίνει, ὅτι οἱ ἐργαστηριακὲς συνθῆκες εἶναι ὑπεύθυνες γιὰ τὴ δημιουργία ὀργανικῶν γνωρισμάτων στὸ δεῖγμα, ἂν ὑποθέσουμε ὁλότελα, ὅτι τέτοια γνωρίσματα θὰ ἀκολουθήσουν

τὸ πέρας τῆς ἀκαθόριστης κατάστασης. Ἀπὸ τὴ στιγμὴ ποὺ τὸ δεῖγμα πέφτει σ᾽ αὐτὴ τὴν κατάσταση, ὁποιαδήποτε κατάσταση μπορεῖ νὰ ἀκολουθήσει.

Στὴν πραγματικότητα, δὲν ἔχουμε ἰδέα, τί εἶναι ἐν τέλει ὑπεύθυνο γιὰ τὴ δημιουργία αὐτῶν τῶν γνωρισμάτων, γιατὶ ἡ ἴδια ἡ ἔννοια τῆς αἰτιακὰ ἀκαθόριστης κατάστασης ποὺ ἔχει προηγηθεῖ, χαρακτηρίζεται σὰν ἀκαθόριστη ἀκριβῶς διότι καμμιὰ κατάσταση ποὺ τὴν διαδέχεται δὲν μπορεῖ νὰ τῆς ἀποδοθεῖ σὰν ἀποτέλεσμα, χωρὶς ἀντίφαση μὲ τὸν χαρακτηρισμό της σὰν ἀκαθόριστης.

Ἔτσι, τὸ ἀποτέλεσμα τοῦ πειράματος, ὅποιο κι ἂν εἶναι (γιὰ τὴν ἀκρίβεια δὲν θὰ μποροῦμε ποτὲ νὰ ξέρουμε ἀπὸ πρὶν ποιὸ θὰ εἶναι), δὲν θὰ ἔχει προσθέσει τίποτα καινούργιο στὴν ἀντιδικία γιὰ τὸ ἀναγώγιμο τῆς ὀργανικῆς ὕλης στὴν ἀνόργανη, πρόβλημα τὸ ὁποῖο, ὅπως προσπάθησα νὰ ἀποδείξω, ξεφεύγει ἀπὸ τὰ ὅρια τοῦ βιολογικοῦ ἐργαστήριου καὶ εἰσέρχεται στὴν περιοχὴ τῆς φυσικῆς γλώσσας καὶ τοῦ τρόπου μὲ τὸν ὁποῖο ὀνομάζουμε τὰ ἀντικείμενα. Τὸ ὅλο ζήτημα εἶναι ζήτημα κατηγόρησης καὶ σχετίζεται ἀξεχώριστα μὲ τὶς πρωταρχικὲς καὶ ἀρχέγονες μορφὲς τῆς ἀνθρώπινης ἀντιληπτικότητας, τὴ μέθοδο ταξινόμησης τῶν ἀντικείμενων καὶ τὸ πῶς εἴμαστε κάθε φορὰ προδιατεθειμένοι νὰ μιλᾶμε γι᾽ αὐτά.

THE CREATION OF ORGANIC FROM INORGANIC MATTER AND THE LOGIC OF THE TWO VALUES

Summary

Aristotle's classical distinction between opposition and contradiction rests on the fact that two opposite predicates cannot both be true but can both be false (e.g. short/tall), whereas two contradictory predicates can neither be both true nor, however, both false (e.g. dead/alive). Two opposite predicates can both be false, because a third alternative, existing in-between the two extremes, is always possible (e.g. of middle height).

No such alternative exists between truly contradictory predicates; the two states to which the contradictory predicates are attached are the only ones possible and no intermediate state between them is conceivable. The Law of the Excluded Middle applies exclusively to contradictory predicates.

The article discusses the relation between the predicates «organic / inorganic». As all matter is either of the former or of the latter category, no

intermediate state being allowed between them, at least semantically, it follows that these two predicates are contradictory. This being the case, what can we rationally expect of a sample of inorganic matter, which is experimentally put through the process of being transformed into organic?

It stands to reason, of course, that this piece of matter must s t o p being inorganic, if it is to become organic. But as there is no intermediate state conceivable between these two (contradictory) states, w h a t s t a t e is this piece of matter in, just a f t e r it stopped being inorganic and just b e f o r e becoming organic? In accordance with the preceding remarks, this piece of matter is n e i t h e r inorganic n o r organic. As a consequence, both of the contradictory assertions, «this piece of matter is inorganic» / «this piece of matter is organic», are just as f a l s e, contrary to what the Law of the Excluded Middle demands.

Thus, either the experiment is possible, in which case the Law of the Excluded Middle is itself false (a most peculiar fate for a Law of Logic), or, conversely, a transition of matter from inorganic to organic state should be impossible instead, as the Vitalists have been claiming all along.

As a third possibility, one may assume that the process of transformation will be accomplished, but even then, the piece of matter undergoing it, after ceasing to be inorganic and prior to becoming organic, must be assumed to be in no p h y s i c a l s t a t e whatsoever, a fact which implies that the experimental process is not really under the experimenter's control.

Athens C. Antonopoulos

Κ. Ι. ΔΕΣΠΟΤΟΠΟΥΛΟΣ, Ἀκαδημία Ἀθηνῶν

Ο ΙΠΠΟΚΡΑΤΗΣ ΚΑΙ Η ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ

Στὸν ἀείμνηστο Νικόλαο Κ. Λοῦρο

Ὁ Ἱπποκράτης ὑπάρχει στὴν Ἱστορία, περιβλημένος ἀπὸ ἀτμόσφαιρα θρύλου. Γεννημένος στὴν Κῶ τὸ 460 π.Χ. —ἐννέα χρόνια ἤδη ἀφοῦ εἶχε γεννηθεῖ στὴν Ἀττικὴ ὁ Σωκράτης— καὶ φορτισμένος μὲ τὴ φήμη τῆς καταγωγῆς του ἀπὸ γενεὰ παλαιὴ Ἀσκληπιαδῶν, ἐπιβλήθηκε σὰν ἡ ἐνσάρκωση τῆς Ἰατρικῆς, ἀκόμη καὶ ὅταν δὲν ζοῦσε πιά, ἐπὶ αἰῶνες πολλούς.

Τὸ μέγιστο γόητρό του ἐξηγεῖ καὶ τὸ γεγονὸς ὅτι πολλὰ ἔργα ἰατρικά, συγγραμμένα στὸν τέταρτο καὶ στὸν τρίτο π.Χ. αἰώνα εἴτε ἀπὸ μαθητές του εἴτε ἀπὸ ἄλλους, περιλήφθηκαν στὴν Ἱπποκρατικὴ Συλλογή, ὡς ἐὰν ἡ ἔγκυρη Ἰατρικὴ βρισκόταν ἀποκλειστικὰ στὸ πνεῦμα τοῦ διάσημου αὐτοῦ Ἀσκληπιάδη.

Ἐξ ἄλλου, ἡ ἀναγνώριση ἀρχαιόθεν τῆς ἐξαίρετης ἀξίας του ὡς ἰατροῦ καὶ ὡς σοφοῦ ἐπιβεβαιώνεται καὶ ἀπὸ τὴ μνεία μὲ σεβασμὸ τοῦ ὀνόματός του σὲ κείμενα τῶν δύο κλασσικῶν φιλοσόφων.

Ὁ Πλάτων (*Πρωταγόρας* 311 bc), καθὼς καὶ ὁ Ἀριστοτέλης (*Πολιτικὰ* 1226 a 15) μνημονεύουν τὸν Ἱπποκράτη ὡς τὸν ἰατρὸ κατ' ἐξοχήν. Ἀλλὰ ὁ Πλάτων ἀναφέρεται εἰδικώτερα στὴν αὐθεντία, ἐπιβλημένη τότε ἤδη, τοῦ Ἱπποκράτους ὡς πρὸς τὴ μέθοδο γιὰ τὴν ἐπιστημονικὴ γνώση τοῦ ἀνθρώπινου σώματος (*Φαῖδρος* 270 c), καθὼς ἄλλωστε ἦταν καὶ μέγας θαυμαστής του, κατὰ Γαληνόν («ζηλωτὴς ὢν Ἱπποκράτους ὁ Πλάτων εἴπερ τις καὶ ἄλλος...»).

* * *

Ἡ ἀνακοίνωση αὐτή, γιὰ νὰ εἶχε ἰδεατὴ πληρότητα, θὰ ἔπρεπε νὰ παρουσιάζει ὅλες τὶς ἀπόψεις τοῦ προσδιορισμοῦ τῆς ἐπιστημοσύνης τοῦ Ἱπποκράτους ἀπὸ τὴν ἑλληνικὴ φιλοσοφία τῆς ἐποχῆς του, καθὼς καὶ ὁλόκληρη τὴν ἰδική του συμβολὴ στὴ σύγχρονη καὶ μεταγενέστερή του ἑλληνικὴ φιλοσοφία. Ἡ κατάσταση ὅμως ἀκόμη τῆς φιλολογικῆς ἢ καὶ τῆς ἱστορικῆς ἔρευνας γιὰ τὸ ἔργο καὶ τὸν βίο τοῦ Ἱπποκράτους[1], καὶ μόνη αὐτή, δὲν ἐπιτρέπει τόσο φιλόδοξη ἐπιδίωξη. Θὰ περιορισθοῦμε ἄρα στὰ ἐφικτά.

---

1. Πολλοὶ ἀκόμη δὲν συμφωνοῦν ὡς πρὸς τὴν γνησιότητα πολλῶν ἔργων τῆς Ἱπποκρατικῆς συλλογῆς. Βλ. Jones, *Hippocrates*, I, Loeb Classical Library, 1923, σ. XXXV,

* * *

Ἀξίζει νὰ σχολιασθεῖ ὁ πρῶτος ἀφορισμὸς ἀπὸ τὸ ἔργο τῆς Ἱπποκρατικῆς Συλλογῆς *Ἀφορισμοί:* «ὁ βίος βραχύς, ἡ δὲ τέχνη μακρή, ὁ δὲ καιρὸς ὀξύς, ἡ δὲ πεῖρα σφαλερή, ἡ δὲ κρίσις χαλεπή». Εἶναι ὁ ἀφορισμὸς αὐτὸς ἀπόσταγμα σοφίας γιὰ τὴν ὕπαρξη καὶ τὴ δράση τοῦ ἀνθρώπου καὶ δείχνει διορατικότητα καὶ μετριοφροσύνη φιλοσόφου.

Ἡ φράση «ὁ βίος βραχὺς» προσφέρεται σὲ διπλῆ ἑρμηνεία: εἴτε ἀναφορικὰ πρὸς τὶς ἄπειρες διαστάσεις τοῦ σύμπαντος, καθὼς ἡ διάρκεια τῆς ζωῆς κάθε ἀνθρώπου φαίνεται σὰν ἐλάχιστο κάτι, συγκριτικὰ πρὸς τοὺς ἀναρίθμητους αἰῶνες τῆς διάρκειας τοῦ σύμπαντος, εἴτε ἀναφορικὰ πρὸς τὴν ἀπεραντοσύνη τῆς ἀποστολῆς τοῦ ἀνθρώπου, ἀντίκρυ στὰ αἰτήματα καὶ προβλήματα, ὅσα ἐμπρὸς στὴ συνείδησή του ἀποκαλύπτει ἡ ἐλευθερία του[2].

Τὸ δεύτερο αὐτὸ νόημα τῆς φράσης «ὁ βίος βραχὺς» τονίζεται ἀπὸ τὴν ἀκόλουθή της φράση «ἡ δὲ τέχνη μακρή».

Μὲ τὴ φράση αὐτὴ ἐκφράζεται σεβασμὸς πρὸς τὴν «τέχνη», ἐννοημένη καὶ ὡς ἐπιστήμη, καὶ ἀναγνωρίζεται ἡ ἄπειρη μεγαλοσύνη της, ἀλλὰ καὶ ἡ ἀδυναμία τοῦ ἀνθρώπου νὰ τὴν κατακτήσει ὁλικά, ὅπως καὶ τὸ χρέος τοῦ λειτουργοῦ της νὰ ἀφιερώσει ὅλες τὶς δυνάμεις του σ' αὐτὴν σὰν μαθητευόμενος διὰ βίου.

Ὁ συνδυασμὸς τῶν δύο αὐτῶν φράσεων ἀποτελεῖ κλασσικὴ ἔκφραση τῆς ἐξουθενωτικῆς σχεδὸν γιὰ τὸν ἄνθρωπο ἀσυμμετρίας τῶν συστατικῶν τῆς «τέχνης» νοημάτων καὶ προβλημάτων πρὸς τὸν χρόνο του καὶ τὶς δυνάμεις του.

Ἀξίζει ὅμως νὰ ὑπενθυμίσομε ὅτι πρὶν ἀπὸ τὸν Ἱπποκράτη ὁ Πρωταγόρας εἶχε δηλώσει: «περὶ μὲν θεῶν οὐκ ἔχω εἰδέναι οὔθ' ὡς εἰσὶν οὔθ' ὡς οὐκ εἰσὶν οὔθ' ὁποῖοι τινὲς ἰδέαν. πολλὰ γὰρ τὰ κωλύοντα εἰδέναι, ἥ τ' ἀδηλότης καὶ *βραχὺς* ὢν ὁ *βίος* τοῦ ἀνθρώπου» (Diels-Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker,* 4).

Ἡ λέξη «καιρός», ἡ μοναδικὰ ἐκφραστικὴ ἑλληνικὴ αὐτὴ λέξη, ἡ δυσμετάφραστη γαλλικά, βρίσκεται ἤδη στοὺς προγενέστερους τοῦ Ἱπποκράτους Ἕλληνες ποιητὲς καὶ συγγραφεῖς. Ἀλλὰ ὁ κορυφαῖος αὐτὸς ἐκπρόσωπος τῆς Ἰατρικῆς προίκισε τὴ λέξη αὐτὴ μὲ νόημα σχετικὸ πρὸς τὸν ἰατρικὸ χρόνο, δηλαδὴ ὥστε νὰ σημαίνει τὴν κρίσιμη στιγμὴ τοῦ χρόνου γιὰ τὴν εὔστοχη ἐπέμβαση τοῦ ἰατροῦ. Ἡ εἰδικὴ αὐτὴ ἔννοια ὁρισμένης χρονικῆς στιγμῆς, ποὺ εἶναι πρόσφορη γιὰ δράση ἄμεση μὲ δυνατότητα ἐπιτυχίας,

---

Pohlenz *Hippokrates und die Begründung der wissenschaftlichen Medizin,* 1938, σσ. 1-2, Λυπουρλῆ, *Ἱπποκρατικὴ Ἰατρική,* 1983, σσ. 56 κ.ἑπ.

2. Βλ. Despotopoulos, *Études sur la liberté,* 1974, σσ. 20 κ.ἑπ.

καὶ ποὺ ἡ ἀπώλειά της ἀπὸ τὸν ἁρμόδιο γιὰ τὴ δράση αὐτὴ συνεπάγεται ἀφανισμὸ τῆς δυνατότητας ἐπιτυχίας —καὶ αὐτὸ ἀκριβῶς ἐκφράζεται καὶ τονίζεται μὲ τὴ φράση τοῦ ἱπποκράτειου ἀφορισμοῦ «ὁ δὲ καιρὸς ὀξύς»—, ξαναβρίσκεται καὶ στὰ κείμενα τῶν φιλοσόφων, καὶ ἰδιαίτερα τοῦ Πλάτωνος (*Πολιτεία* 370 b, *Φαῖδρος* 272 a, *Πολιτικὸς* 284 e, *Νόμοι* 709 bc, *Ἑβδόμη Ἐπιστολὴ* 326 a, 327 e). Ἐφεξῆς, ἡ φιλοσοφικὴ αὐτὴ ἔννοια, ἡ ἐκφρασμένη μὲ τὴ λέξη «καιρός», ἐνέχει κάτι σὰν εἰδοποίηση γιὰ τὴν κρίσιμη σπουδαιότητα, ποὺ ἔχουν οἱ διάφορες στιγμὲς τοῦ χρόνου γιὰ τὴν ἐπιτυχία ἢ τὴν ἀποτυχία τῶν πράξεων[3], — ὅποιο καὶ ἂν εἶναι τὸ πεδίο τους: γεωργία ἢ ναυσιπλοΐα, ἰατρικὴ ἢ πολιτική, εἴτε ὅποιο ἄλλο.

Οἱ δύο ἄλλες φράσεις, «ἡ δὲ πεῖρα σφαλερή», «ἡ δὲ κρίσις χαλεπή», περιέχουν βαρυσήμαντη ὁμολογία μὲ κῦρος βέβαιο στὸ πεδίο τῆς ἰατρικῆς, ἀλλὰ καὶ στὸ εὐρύτερο πεδίο τῆς γνωσιολογίας καὶ τῆς πραξιολογίας.

Κατὰ Ἱπποκράτη —ὅπως ὁ στοχασμός του προσφέρεται νὰ ἑρμηνευθεῖ—, ἡ εὐστοχία στὴ λύση τῶν πρακτικῶν προβλημάτων, πάντοτε συγκεκριμένων, ἐξαρτᾶται ἀπὸ ἀστάθμητους παράγοντες ἢ καὶ ἀπὸ ἀπρόβλεπτα συμβάντα μελλοντικά. Ἔκδηλη ἡ ἐξάρτηση αὐτὴ εἶναι στὸ πρόβλημα τῆς θεραπείας συγκεκριμένου ἀρρώστου. Ὁ ἰατρὸς διαθέτει βέβαια τὴν «ἐμπειρία», τὴν ἐνσωματωμένη στὴν ἐπιστήμη («τέχνη») του. Ἡ «ἐμπειρία» ὅμως αὐτὴ ἔχει συγκροτηθεῖ ἀπὸ τὴ σύνθεση τοῦ μέσου ὅρου τῶν δεδομένων, τῶν συλλεγμένων μὲ παρατηρήσεις διαφόρων περιπτώσεων ἀσθενῶν, ἄρα δὲν καλύπτει κατ' ἀνάγκην τὰ ἰδιαίτερα στοιχεῖα ὅσα ἐνέχει ἡ κατάσταση τοῦ ἐνώπιον τοῦ ἰατροῦ σὲ ὁρισμένη στιγμὴ συγκεκριμένου ἀρρώστου. Κατὰ συνέπεια ὑπάρχει τὸ ἐνδεχόμενο πάντοτε νὰ παρασυρθεῖ ὁ ἰατρὸς σὲ βαρὺ σφάλμα, μὲ τυχὸν ἐφαρμογὴ στὴν προκείμενη περίπτωση ἀσθένειας ἀπρόσφορου κανόνα θεραπευτικοῦ, δηλαδὴ προερχόμενου ἀπὸ τὴν ἰατρικὴ «ἐμπειρία» καὶ ὅμως ἀκατάλληλου νὰ ὑπαγορεύσει θεραπεία τοῦ ἀρρώστου ὀρθή, ἀπὸ ἔλλειψη προσαρμογῆς στὰ ἰδιαίτερα στοιχεῖα τῆς πορείας τῆς ἀσθένειάς του. Μὲ τέτοια ἔννοια ἡ «ἐμπειρία» χαρακτηρίζεται «σφαλερή».

Καὶ ἀξίζει νὰ ὑπομνησθεῖ, ὅτι ὁ Ἀριστοτέλης στὴν ὑποθεμελιωτικὴ τῆς Ἠθικῆς πραξιολογία του θὰ δηλώσει: ἡ ἀπόφαση γιὰ τὸ πρακτέο ἀντίκρυ σὲ ὁρισμένη κατάσταση δὲν παρέχεται σὰν ἕτοιμη συνταγὴ ἀπὸ καμμιὰ «τέχνη», ἀλλὰ πρέπει ὁ ἴδιος ὁ «πράττων» κάθε φορὰ νὰ διερευνήσει τί ἐπιβάλλουν οἱ περιστάσεις, ὅπως ὁ ἰατρὸς καὶ ὁ κυβερνήτης πλοίου («πᾶς ὁ περὶ τῶν πρακτῶν λόγος τύπῳ καὶ οὐκ ἀκριβῶς ὀφείλει λέγεσθαι... ἔτι μᾶλλον

3. Βλ. καὶ Ἀναξάρχου: «χρὴ δὲ καιροῦ μέτρα εἰδέναι· σοφίης γὰρ οὗτος ὅρος. οἳ δὲ ἔξω καιροῦ ῥῆσιν ἀείδουσιν, κἂν πεπνυμένοι ἀείδωσι, οὐ τιθέμενοι ἐν σοφίῃ γνώμην αἰτίην ἔχουσι μωρίης» DK 72 B 1.

ὁ περὶ τῶν καθ' ἕκαστα λόγος οὐκ ἔχει τἀκριβές. οὔτε γὰρ ὑπὸ τέχνην οὔθ' ὑπὸ παραγγελίαν οὐδεμίαν πίπτει, δεῖ δ' αὐτοὺς ἀεὶ τοὺς πράττοντας τὰ πρὸς τὸν καιρὸν σκοπεῖν» (*Ἠθικὰ Νικομάχεια* 1104 a 6-10).

* * *

Ἡ ἀναγνώριση, ὅτι ἡ «κρίσις» τοῦ ἰατροῦ, ἡ διάγνωση δηλαδὴ καὶ ἡ ἀπόφαση γιὰ θεραπευτικὴ ἐπέμβαση, ἀντίκρυ στὴν κατάσταση τοῦ κάθε φορὰ προκείμενου ἀρρώστου, εἶναι «χαλεπή», ὁδήγησε καὶ στὴ διακήρυξη ὅτι «βέλτιστον δέ ἐστιν τὸ προσωτάτω τοῦ ἀνεπιτηδείου ἀπέχον» (*Περὶ τῆς ἀρχαίης ἰητρικῆς* 55, 14-15· πρβλ. 41, 23-25), δηλαδὴ ὅτι κάθε φορὰ τὸ καλύτερο εἶναι ὅ,τι ἀπέχει πιὸ πολὺ ἀπὸ τὸ ἄστοχο.

Στὸ χωρίο αὐτὸ δείχνεται ἡ μετριοφροσύνη, ἡ ἀπότοκη τῆς ἰατρικῆς αὐτογνωσίας, καὶ ἐκφράζεται πολὺς σκεπτικισμός, ἂν ἡ ἰατρικὴ «τέχνη» εἶναι ἱκανὴ πρὸς καθοδήγηση τοῦ ἰατροῦ μὲ ἀσφάλεια, ὥστε αὐτὸς νὰ ἐφεύρει κάθε φορὰ πρόσφορη θεραπεία τοῦ ἀρρώστου. Ἀπὸ τὸν σκεπτικισμὸν αὐτὸν ἐξηγεῖται ἡ ὄχι δίχως ἐγκαρτέρηση ἱκανοποίηση μὲ θεραπευτικὴ ἀγωγὴ ποὺ ἁπλῶς δὲν εἶναι ὁλωσδιόλου ἄστοχη. Αὐτὸ πρακτικὰ σημαίνει ἡ φράση «τὸ καλύτερο εἶναι ὅ,τι ἀπέχει πιὸ πολὺ ἀπὸ τὸ ἄστοχο».

Καὶ ἰδού, πάλι, τί θὰ γράψει ὁ Ἀριστοτέλης καταληκτικά, ὅταν ἀναλύει τὴ μέθοδο γιὰ τὴν ἀνακάλυψη κάθε φορὰ τῆς ἐπιταγῆς τῆς ἠθικῆς ἀρετῆς ἀντίκρυ σὲ ὁρισμένη κατάσταση: «ἀλλ' ὁ μὲν μικρὸν τοῦ εὖ παρεκβαίνων οὐ ψέγεται, οὔτ' ἐπὶ τὸ μᾶλλον οὔτ' ἐπὶ τὸ ἧττον» (*Ἠθικὰ Νικομάχεια* 1109 b 17-20· πρβλ. 1126 a 35-36).

* * *

Στὴν ἐποχὴ τοῦ Ἱπποκράτους δὲν διέθεταν ὄργανα γιὰ μετρήσεις, κατάλληλα νὰ δώσουν ἀκριβῆ ἔκφραση τῶν συμπτωμάτων τῆς ἀσθένειας. Ἦταν ὑποχρεωμένοι λοιπὸν νὰ περιορίζονται σὲ ποιοτικὴ ἐκτίμηση μὲ ἀναφορὰ εἰς «τοῦ σώματος τὴν αἴσθησιν», ὥστε καὶ σὲ κατὰ προσέγγιση[4] γνώση τῶν συμπτωμάτων τῆς ἀσθένειας. Καὶ αὐτὸ εἶναι μία ἐπὶ πλέον ἐξήγηση τῆς διακηρυγμένης ἀνοχῆς γιὰ τὰ μικρὰ λάθη τοῦ ἰατροῦ.

Ἰδοὺ χωρίο τοῦ ἔργου τοῦ Ἱπποκράτους *Περὶ τῆς ἀρχαίης ἰητρικῆς* (41, 19-25): «δι' ὧν πολλὸν ποικιλώτερά τε καὶ διὰ πλέονος ἀκριβείης ἐστί. Δεῖ γὰρ μέτρου τινὸς στοχάσασθαι· μέτρον δέ, οὐδὲ σταθμόν, οὐδὲ ἀριθμὸν οὐδένα ἄλλον, πρὸς ὃ ἀναφέρων εἴσῃ τὸ ἀκριβές, οὐκ ἂν εὑροίης ἀλλ' ἢ

4. Πρβλ. Schuhl, *Platon et la médecine,* R.E.G., 1960, σσ. 74-75, Festugière, ὅπ. ἀν., σ. 43.

τοῦ σώματος τὴν αἴσθησιν[5]· διὸ ἔργον οὕτω καταμαθεῖν ἀκριβέως, ὥστε σμικρὰ ἁμαρτάνειν ἔνθα ἢ ἔνθα· κἂν ἐγὼ τοῦτον τὸν ἰητρὸν ἰσχυρῶς ἐπαινέοιμι τὸν σμικρὰ ἁμαρτάνοντα. Τὸ δ' ἀκριβὲς ὀλιγάκις ἐστὶ κατιδεῖν».

Μὲ τὴν ἐκδήλωση αὐτὴ ἐμπιστοσύνης τοῦ ἰατροῦ πρὸς τὴν «αἴσθησιν» τοῦ σώματος ὡς πηγὴ πληροφοριῶν γιὰ τὴν κατάσταση τῆς ὑγείας τοῦ ἀρρώστου, ἡ «αἴσθησις» ἀποκτάει τὸ κῦρος της[6], γίνεται δηλαδὴ ἀξιόπιστη γιὰ τὴ γνώση. Ὁ Ἱπποκράτης, ἄρα, ἔχει ἀποφασιστικὰ ὑπερβεῖ τὸν σχετικισμὸ καὶ τὸν ὑποκειμενισμὸ γιὰ τὴν αἴσθηση, τόσο γνώριμους στοὺς Ἕλληνες φιλοσόφους τῆς γενεᾶς του καὶ τῆς προηγούμενης γενεᾶς[7].

Σὲ ἄλλα χωρία τοῦ ἴδιου ἱπποκρατικοῦ ἔργου *Περὶ τῆς ἀρχαίης ἰητρικῆς* (36, 15-37, 4), ἐκφράζεται ἡ πεποίθηση γιὰ τὴν ἐπάρκεια τῆς ἐμπειρικῆς μεθόδου στὴν Ἰατρική[8], ἀλλὰ καὶ συνάγεται ἀπὸ τὴ βεβαιωμένη αὐτὴ ἐπάρκεια τὸ συμπέρασμα, ὅτι δὲν χρειάζεται καινούργιες «ὑποθέσεις» ἡ Ἰατρική. Ἀκολουθεῖ σύσταση πρὸς τοὺς ἰατρούς, πρῶτα νὰ μαθαίνουν τὶς ἀνακαλύψεις, τὶς συντελεσμένες ἀπὸ τὴν Ἰατρικὴ μὲ πολλὲς μακροχρόνιες παρατηρήσεις, καὶ μόνο ὕστερα νὰ ἐπιδιώκουν νέες ἰατρικὲς ἀνακαλύψεις. Καὶ δηλώνεται πρὸς αὐτούς, ὅτι ἔχουν πιθανότητα νὰ ἐπιτύχουν τέτοιες ἀνακαλύψεις, ἂν διαθέτουν ὑποκειμενικὰ τὴν ἱκανότητα γι' αὐτές, ἂν χρησιμοποιοῦν ὡς ἀφετηρία τὶς συντελεσμένες ἤδη ἀπὸ τὴν «τέχνη» τους ἀνακαλύψεις καὶ ἂν ἀκόμη ἀκολουθοῦν τὶς μακροχρόνια δοκιμασμένες ἀρχὲς καὶ μεθόδους της.

---

5. Στὸ ἴδιο ἔργο (37 Η 10-17), ὁ ἰατρὸς παροτρύνεται νὰ προσπαθεῖ νὰ περιγράψει στοὺς ἀσθενεῖς τὰ συμπτώματα τῆς ἀρρώστιας τους. Ὑπενθυμίζεται, ὅτι οἱ ἀσθενεῖς, οἱ ἀνίδεοι ἀπὸ ἰατρική, δὲν ἔχουν τὴ δυνατότητα νὰ ἐννοήσουν εὔκολα πότε ἀρχίζουν καὶ πότε παύουν τὰ πάθη τους οὔτε ποιὲς εἶναι οἱ ἀληθινὲς αἰτίες γιὰ τὴν αὔξησή τους καὶ τὴ μείωσή τους. Καὶ ὑποστηρίζεται, ὅτι, ἂν ὁ γνώστης τῶν συμπτωμάτων τῆς ἀρρώστιας τους στὶς τυπικὲς περιπτώσεις της τὰ ἐκθέτει σ' αὐτούς, θὰ εἶναι εὔκολο νὰ ἐννοήσουν τὰ ἰδικά τους πάθη, καθὼς ἐνθυμοῦνται τότε ἁπλῶς τί ἔχει συμβεῖ σ' αὐτούς. Ἀξίζει λοιπὸν νὰ σημειωθεῖ, ὅτι ὁ Πλάτων ἐπίσης συνιστάει στὸν ἰατρὸ παρόμοια στάση ἀντίκρυ στὸν ἄρρωστο καὶ τὴ χαρακτηρίζει μάλιστα ὡς μόνη ἄξια ἐλεύθερων ἀνθρώπων (*Νόμοι* 720 κ.ἑπ., 857 c-d.), ἐνῶ ἐξ ἄλλου ὁ ἴδιος σὲ προηγούμενο ἔργο του (*Πολιτεία* 389 b) ἐξουσιοδοτεῖ μᾶλλον τὸν ἰατρὸ νὰ χρησιμοποιεῖ τὸ ψεῦδος ὡς φάρμακο, δηλαδὴ πρὸς ὄφελος τοῦ ἀρρώστου.

6. Πρβλ.. Nelly Tsouyopoulos, *Waren die «Priestermediziner» irrational?* (Deutsch-Niederländische Medizinhistorikertreffen, Vorträge, Münster, 1978) σσ. 6 κ.ἑπ.

7. Πρβλ.. Festugière, *Hippocrate, L'ancienne Médecine,* 1948, σσ. 59-60, Diller, «Hippokratische Medizin und Attische Philosophie», *Hermes* 80, 1952, σ. 400.

8. Ἀλλὰ μὲ συνδρομὴ τοῦ λογισμοῦ: «ἐγγύς... τοῦ ἀτρεκεστάτου δύνασθαι ἥκειν λογισμῷ ἐκ πολλῆς ἀγνωσίης» (*Περὶ τῆς ἀρχαίης ἰητρικῆς* 44 Η 5). «λογισμῷ προσήκοντι ζητήσαντες πρὸς τὴν τοῦ ἀνθρώπου φύσιν εὗρον αὐτοὶ οἱ πρῶτοι εὑρόντες (ὅπ. ἀν., 45 Η 16-17).

Ἐξ ἄλλου, τὸ νηφάλιο αὐτὸ μάθημα ἐπιστημολογίας, ὅπου ἡ συγκρατημένη αἰσιοδοξία γιὰ τὴν πρόοδο τῆς Ἰατρικῆς συνδυάζεται μὲ τὴν προσήλωση ἐπίμονα στὶς ὑφιστάμενες ἰατρικὲς γνώσεις, συμπληρώνεται κάπως ἀπὸ τὴν ἐξήγηση τῆς αἰτίας δημιουργίας τῆς Ἰατρικῆς.

Ἡ γένεση τῆς Ἰατρικῆς, ἐννοημένης εὐρύτατα, ἐξηγεῖται ἀπὸ τὴν ἀνάγκη προπάντων νὰ καθορισθεῖ γιὰ τοὺς ἀνθρώπους, εἴτε ἀρρώστους εἴτε ὑγιεῖς, σύστημα διατροφῆς, κατάλληλο πρὸς ἐμπέδωση τῆς ὑγείας τους[9]. Ἡ ἐξήγηση αὐτὴ συμφωνεῖ μὲ τὴν ἀποστολὴ τῆς Ἰατρικῆς, ἀφοῦ ἡ «τέχνη» αὐτὴ «εὕρηται ἐπὶ τῇ τοῦ ἀνθρώπου ὑγιείῃ τε καὶ τροφῇ καὶ σωτηρίῃ» (38, 24-25). Καθορισμὸς στοὺς ἀνθρώπους συστήματος διατροφῆς σημαίνει, στὴ συνάρτηση αὐτή, ἀποκλεισμὸ τῶν τροφῶν ὅποιες δὲν εἶναι ἀφομοιώσιμες ἀπὸ τὸν ἀνθρώπινο ὀργανισμό, ἀλλὰ ἔχουν μάλιστα καὶ βλαπτικὲς παρενέργειες γι' αὐτόν, εἴτε ὡς ἀπρόσφορες πρὸς τὴν «ἀνθρωπίνην», γενικά, «φύσιν» «διὰ ἀγριότητά τε καὶ ἀκρησίην», ἄρα καὶ στοὺς ὑγιεῖς ἀνθρώπους, εἴτε εἰδικώτερα στοὺς ἀρρώστους «ὅσων ἡ διάθεσις» ἔχει συνέπεια τὴ μὴ ἀφομοίωσή τους ὁμαλά.

Ἀπὸ τὴν Ἰατρικὴ στὴν εὐρύτατη αὐτὴ ἔννοια διακρίνεται ἡ Ἰατρικὴ σὲ πιὸ στενὴ ἔννοια, ἡ ἀσχολούμενη δηλαδὴ μὲ τοὺς ἀρρώστους καὶ μόνη γνώριμη στοὺς πολλοὺς ὡς ἰατρική («τὴν ὁμολογουμένως ἰητρικήν, τὴν ἀμφὶ κάμνοντας εὑρημένην» 39, 6-7). Ὡς αἰτία γιὰ τὴ γένεση τῆς «ὁμολογουμένως ἰητρικῆς» προβάλλεται ὁ διαφορισμὸς τῆς τροφῆς καὶ τῆς διαίτης τῶν ἀρρώστων ἀπὸ τὴν τροφὴ καὶ δίαιτα τῶν ὑγιῶν, δηλαδὴ τῶν κατάλληλων γιὰ τοὺς ἀρρώστους ἀπὸ τὶς κατάλληλες γιὰ τοὺς ὑγιεῖς: «οὔτ' ἂν εὑρέθη ἡ τέχνη ἡ ἰητρική, οὔτ' ἂν ἐζητήθη (οὐδὲν γὰρ αὐτέης ἔδει), εἰ τοῖσι κάμνουσι τῶν ἀνθρώπων τὰ αὐτά... ἅπερ οἱ ὑγιαίνοντες ἐσθίουσί τε καὶ πίνουσι καὶ τἄλλα διαιτέονται, ξυνέφερε, καὶ εἰ μὴ ἦν ἕτερα τουτέων βελτίω».

Ὡς χαρακτηριστικὲς τῆς «ὁμολογουμένως ἰατρικῆς» ἰδιότητες ἐμφανίζονται ὅτι εἶναι πολυειδέστερη καὶ ποικιλώτερη καὶ ὅτι ἀπαιτεῖ μεγαλύτερη ἐπιμέλεια («πλέον τό γε εἶδος, καὶ ὅτι ποικιλώτερον, καὶ πλέονος πραγματείης», 40, 21-22).

Τὸ ἱπποκρατικὸ αὐτὸ θεώρημα γιὰ τὴ γένεση τῆς ἰατρικῆς, ὅπου ὡς πρώτη αἰτία της παρουσιάζεται ἡ «ἀνάγκη» («Νῦν δ' αὐτὴ ἡ ἀνάγκη ἰητρικὴν ἐποίησε ζητηθῆναι τε καὶ εὑρεθῆναι ἀνθρώποισιν»), συγκλίνει πρὸς τὸ θεώρημα τοῦ φιλοσόφου Δημοκρίτου γιὰ τὴ γένεση τοῦ πολιτισμοῦ, ὅπου ἐπίσης ἐξαίρεται ἡ συμβολὴ τῆς «ἀνάγκης» ἢ τῆς «χρείας» γιὰ τὴ γέννηση καὶ τὴν ἀνάπτυξη τῶν στοιχείων τοῦ πολιτισμοῦ[10].

---

9. Πρβλ. Gomperz, *Griechische Denker*, 1922⁴, I, σ. 246.

10. Βλ. Δεσποτοπούλου *Φιλοσοφία τῆς Ἱστορίας κατὰ Δημόκριτον*, 1983, σ. 17, σ. 23. Πρβλ. Πλάτωνος *Πολιτικὸς* 274 c.

* * *

Ἰδοὺ ὅμως καὶ ἄλλο χωρίο τοῦ ἱπποκρατικοῦ ἔργου *Περὶ τῆς ἀρχαίης ἰητρικῆς* (51, 9 κ.ἑπ.): «Λέγουσι δέ τινες καὶ ἰητροὶ καὶ σοφισταὶ ὡς οὐκ ἔνι δυνατὸν ἰητρικὴν εἰδέναι ὅστις μὴ οἶδεν ὅ τι ἐστιν ἄνθρωπος. ἀλλὰ τοῦτο δεῖ καταμαθεῖν τὸν μέλλοντα ὀρθῶς θεραπεύσειν τοὺς ἀνθρώπους. Τείνει δὲ αὐτέοισιν ὁ λόγος ἐς φιλοσοφίην, καθάπερ Ἐμπεδοκλῆς ἢ ἄλλοι[11] οἳ περὶ φύσιος γεγράφασιν ἐξ ἀρχῆς ὅ τι ἐστιν ἄνθρωπος, καὶ ὅπως ἐγένετο πρῶτον καὶ ὅπως ξυνεπάγη. Ἐγὼ δὲ τουτέων μὲν ὅσα τινὶ εἴρηται σοφιστῇ ἢ ἰητρῷ ἢ γέγραπται περὶ φύσιος, ἧσσον νομίζω τῇ ἰητρικῇ τέχνῃ προσήκειν ἢ τῇ γραφικῇ. Νομίζω δὲ περὶ φύσιος γνῶναί τι οὐδαμόθεν ἄλλοθεν εἶναι ἢ ἐξ ἰητρικῆς. Τοῦτο δὲ οἷόν τε καταμαθεῖν, ὅταν αὐτέην τις τὴν ἰητρικὴν ὀρθῶς πᾶσαν περιλάβῃ· μέχρι δὲ τουτέου πολλοῦ μοι δοκέει δεῖν. λέγω δὲ τὴν ἱστορίην ταύτην εἰδέναι ἄνθρωπος τί ἐστι, καὶ δι' οἵας αἰτίας γίνεται, καὶ τἆλλα ἀκριβέως».

Στὸ χωρίο αὐτὸ ἐκφράζεται ἡ αὐτεμπιστοσύνη τῆς ἰατρικῆς[12], ἡ αὐτοπεποίθηση γιὰ τὴν ἀνεξαρτησία της καὶ τὸ προβάδισμά της πρὸς τὴ φιλοσοφικὴ ἀνθρωπολογία ἢ καὶ τὴ φιλοσοφία γενικά, προπάντων ὅμως ἡ πολὺ ἐξωθημένη ἀντίθεση μεταξὺ ἰατρικῶν σχολῶν μὲ τάσεις διάφορες, καὶ ἰδιαίτερα ἡ σχηματικὰ ἐννοημένη ἀντίθεση μεταξὺ δύο μεθόδων ἔρευνας γιὰ τὴ φύση τοῦ ἀνθρώπου: εἴτε ἀφηρημένος λογισμὸς γύρω ἀπὸ τὴ φύση τοῦ ἀνθρώπου μὲ κάποιαν ἐφαρμογὴ ἀρχῶν τῆς κοσμολογίας, μέθοδος συρρικνωτικὴ ἄμετρα τῆς ἀρχικῆς αἰτίας τῶν ἀσθενειῶν καὶ τοῦ θανάτου τῶν ἀνθρώπων («ἐς βραχὺ ἄγοντες τὴν ἀρχὴν τῆς αἰτίας τοῖσιν ἀνθρώποισι τῶν νούσων τε καὶ τοῦ θανάτου», 38, 4-5), εἴτε συγκεκριμένες παρατηρήσεις τῶν φαινομένων τοῦ ἀνθρώπινου ὀργανισμοῦ, μέθοδος χορηγικὴ τῆς πιθανότητας νὰ κατανοηθεῖ ἡ περίπλοκη σύστασή του καὶ νὰ γνωσθοῦν οἱ αἰτίες τῶν ἀσθενειῶν.

Σὲ ἄλλο ἔργο τῆς Ἱπποκρατικῆς Συλλογῆς, στὸ περίφημο *Περὶ ἀέρων καὶ ὑδάτων καὶ τόπων*, τὸ πεδίο ἔρευνας τῆς ἰατρικῆς ἐμφανίζεται νὰ ἐκτείνεται πέρα πολὺ ἀπὸ τὸν ἀνθρώπινο ὀργανισμὸ ἁπλῶς. Ὁ ἰατρὸς πρέπει νὰ διερευνᾶ τὴν τοποθεσία τοῦ κάθε κατοικημένου χώρου, τὸ πόσιμο ὕδωρ τὸ διαθέσιμο γιὰ τοὺς κατοίκους του, καθὼς καὶ τοὺς ἐπικρατέστερους ἀνέμους τῆς περιοχῆς καὶ τὰ ἄλλα μετεωρολογικὰ στοιχεῖα, πάντοτε ὅμως σχετικὰ μὲ τὶς ἐπιδράσεις τους ἐπάνω στὴν ὑγεία τῶν κατοίκων, χωρὶς ἐξ ἄλλου

---

11. Οἱ «ἄλλοι» αὐτοὶ εἶναι πιθανότατα ὁ Διογένης ὁ Ἀπολλωνιάτης, ὁ Ἀρχέλαος ὁ Ἀθηναῖος, ὁ Ζήνων ὁ Ἐλεάτης, ἢ καὶ ὁ Ἀναξαγόρας ὁ Κλαζομένιος, ἢ ἀκόμη ὁ Ἵππων ὁ Σάμιος καὶ ὁ Πέτρος ὁ Αἰγινήτης. Πρβλ. Festugière, ὅπ. ἀν., σσ. 58-59.

12. Πρβλ. Gomperz, ὅπ. ἀν., σ. 245.

νὰ παραμελεῖ τὴ μελέτη καὶ τοῦ ἰδιαίτερου τρόπου ζωῆς τῶν ἀνθρώπων αὐτῶν[13], ὄχι ἀναγκαστικὰ προσδιορισμένου ἀπὸ τὶς ὑπαγορεύσεις τοῦ φυσικοῦ περιβάλλοντος.

* * *

Ἀλλὰ ἡ ἑλληνικὴ ἰατρικὴ εἶχε ἤδη ἀναπτυχθεῖ σημαντικὰ πρὶν ἀπὸ τὸν Ἱπποκράτη καὶ οἱ πρωτοπορειακοὶ ἐκπρόσωποί της ἦταν ἄνδρες μὲ προικισμὸ ἔξοχο, φιλόσοφοι καὶ ἰατροὶ ἀχώριστα, ἢ καὶ μαθηματικοί, ὅπως ὁ Ἐμπεδοκλῆς καὶ ὁ Ἀλκμαίων[14] κατ' ἐξοχὴν ἢ καὶ ὁ Φιλόλαος.

Ἀναμφισβήτητο εἶναι, ὅτι ἡ ἑλληνικὴ ἰατρικὴ μὲ τὸν Ἱπποκράτη ὡς τὸν μεγαλύτερο ἐκπρόσωπό της ἔχει τὸ μοναδικὸ ἐπίτευγμα στὸ ἐνεργητικό της, ὅτι κατόρθωσε τὴν ἀπελευθέρωσή της ἀπὸ ἀρχαῖες ἀθλιότητες καὶ δουλεῖες καταγωγῆς μαγικῆς[15], μὲ τὴν ἐφεύρεση καὶ θέσπιση μεθόδων διαγνώσεων καὶ θεραπείας τῆς ἀσθένειας, λογικῶν καὶ θετικῶν, ὅπου συνδυάζονται πρόσφορα ἡ παρατήρηση καὶ ἡ ἀνάλυση, ἡ ἐμπειρία καὶ ἡ ὑπόθεση[16].

Ἀληθεύει, ὅτι δίχως τὴν εἰσφορὰ τῶν ἀνθρωπολογικῶν ἐρευνῶν, τῶν διεξαγόμενων τότε μὲ πνεῦμα ἐπιστημονικὸ στὸ χῶρο τῆς Ἰατρικῆς δὲν θὰ εἶχε τὴ δυνατότητα ἡ φιλοσοφία νὰ συλλάβει κάπως ὀρθὰ τὴ φύση τοῦ ἀνθρώπου. Ἀληθεύει ὅμως ἐπίσης, ὅτι καὶ ἡ Ἰατρικὴ δὲν θὰ εἶχε τὴ δυνατότητα γιὰ τὴ χειραφέτηση αὐτὴ ἀπὸ τὴ μαγεία καὶ γιὰ τὴν ἀπόκτηση μεθόδων ἐπιστημονικῶν, δίχως τὶς βασικὲς ἐπιτεύξεις τῶν πρώτων Ἑλλήνων φιλοσόφων, ἐξηγητικὲς τῶν φαινομένων τοῦ κόσμου, ἢ καὶ βεβαιωτικὲς τῆς ἐλευθερίας τοῦ ἀνθρώπου[17].

Ἰδιαίτερα, ἡ προσεκτικὴ παρατήρηση τῶν φαινομένων τοῦ ἀνθρώπινου ὀργανισμοῦ, τῆς μεταξύ τους διαδοχῆς καὶ τῶν φυσικῶν τους αἰτίων, προυποθέτει νὰ ἔχει τὴν πεποίθηση ὁ παρατηρητής, ὅτι τὰ συστατικὰ τῆς ὀργανικῆς ζωῆς τοῦ ἀνθρώπου γεγονότα ὑπακούουν σὲ κάποιου εἴδους αἰτιότητα καὶ δὲν εἶναι ἁπλῶς τυχαῖα.

Ἡ πεποίθηση ὅμως αὐτὴ δὲν εἶναι κάτι ἀφ' ἑαυτοῦ δοσμένο στὴν ἀνθρώπινη σκέψη καὶ μᾶλλον δὲν ὑπῆρχε, τουλάχιστον καθαρά, στὴν προγε-

---

13. Ὁ Πλάτων ἐπίσης θεωρεῖ τὸν τρόπο ζωῆς τῶν ἀνθρώπων ὡς ἀποφασιστικὸ παράγοντα γιὰ τὴν κατάσταση τῆς ὑγείας τους.

14. Ἡ ἐπίδραση τοῦ Ἀλκμαίωνος στὸν Ἱπποκράτη φαίνεται νὰ ὑπῆρξε ἰδιαίτερα σημαντική. Βλ. Pohlenz, ὅπ. ἀν., σσ. 37 κ.ἑπ.

15. Πρβλ. Pohlenz, ὅπ. ἀν., σσ. 81-82.

16. Πρβλ. Chevalier, *Histoire de la pensée*, I, 1955, σ. 111.

17. Βλ. κλασσικὴ ἔκφρασή της ἀπὸ τὸν Δημόκριτο: «ἄνθρωποι τύχης εἴδωλον ἐπλάσαντο πρόφασιν ἰδίης ἀβουλίης· βραὶ γὰρ φρονήσει τύχη μάχεται, τὰ δὲ πλεῖστα ἐν βίῳ εὐξύνετος ὀξυδερκείη κατιθύνει» (Diels, *Vorsokratiker* B 119).

νέστερη τῆς ἑλληνικῆς φιλοσοφίας νοοτροπία τῆς ἀνθρωπότητας, πρὶν δηλαδὴ προβληθεῖ καὶ βαθμιαῖα ἐπιβληθεῖ μὲ τὴ σύλληψη τοῦ κόσμου ἀπὸ τοὺς πρώτους Ἕλληνες φιλοσόφους. Χαρακτηριστικὸ εἶναι ὅτι ὁ Λεύκιππος αἰσθάνθηκε τὴν ἀνάγκη νὰ διατυπώσει τὸν ἀφορισμό: «οὐδὲν χρῆμα μάτην γίγνεται, ἀλλὰ πάντα ἐκ λόγου τε καὶ ὑπ᾽ ἀνάγκης»[18].

* * *

Ἐξ ἄλλου, ἀπὸ τὸν Ἱπποκράτη ἢ ἔστω ἀπὸ τὰ κείμενα τῆς Ἱπποκρατικῆς Συλλογῆς προέρχονται ἄμεσα ἢ ἔμμεσα δυὸ σπουδαιότατες γιὰ τὶς ἐπιστῆμες τοῦ ἀνθρώπου ἔννοιες, ἐκφρασμένες, καὶ στὶς ξένες γλῶσσες, μὲ τὶς ἑλληνικὲς λέξεις «κρίσις» καὶ «ἰδιοσυγκρασία».

Ἡ λέξη «κρίσις», ἤδη στὸ Θουκυδίδη, προπάντων ὅμως στὸν Ἱπποκράτη, εἶχε ἀποκτήσει νόημα διαφορετικὸ ἀπὸ τὸ ἀρχικό, ἢ μᾶλλον ἰδιαίτερο, κατὰ προέκταση, ἀλλοιωτική του, μὲ τὴ χρήση της σὲ ὁρισμένα σύνολα γεγονότων, ὅπως ὁ πόλεμος εἴτε ἡ ἀρρώστια· εἶχε φτάσει δηλαδὴ νὰ σημαίνει φάση τοῦ πολέμου ἢ τῆς ἀρρώστιας, ἀποφασιστικὴ γιὰ τὴν ἔκβασή τους. Ὕστερα λοιπὸν ἀπὸ ἀναγέννηση τῶν ἱπποκρατικῶν σπουδῶν, στοὺς νεότερους χρόνους, ἡ λέξη αὐτὴ ἐμφανίζεται φορτισμένη μὲ νόημα πιὸ εἰδικὸ ἀκόμη, πολὺ γνώριμο στὴν ἐποχή μας. Σὲ κείμενα τοῦ δεκάτου ὀγδόου ἤδη αἰώνα βρίσκονται, καὶ πολὺ συχνὰ στὸν δεκατο ἔνατο αἰώνα, οἱ εὐρύτατα διαδομένες στὸν εἰκοστὸ αἰώνα ἐκφράσεις «οἰκονομικὴ κρίση», «πολιτικὴ κρίση»[19] καὶ ἄλλες παρόμοιες.

Ἡ ἑλληνικὴ λέξη «κρᾶσις» (στὴν ἰωνικὴ διάλεκτο «κρῆσις») σημαίνει ἀνάμιξη, προπάντων ὑγρῶν. Ἡ ἐπίσης ἑλληνικὴ στὴ ρίζα της λέξη «ἰδιοσυγκρασία», σχηματισμένη ἀπὸ τὴν ἕνωση τῶν λέξεων «σύγ-κρασις» καὶ «ἴδιος», σημαίνει ἐπίσης ἀνάμειξη, ἀλλὰ μὲ τρόπο ἰδιαίτερο καὶ ὥστε νὰ προσιδιάζει στὸν φορέα τῶν ἀναμειγμένων στοιχείων. Οἱ δύο λοιπὸν αὐτὲς

---

18. Ἐξ ἄλλου, ὁ Ἱπποκράτης, παρὰ τὴν ἐπιμονή του νὰ ἐξηγεῖ τὶς ἀρρώστιες ἀπὸ φυσικὲς αἰτίες καὶ τὴν πολεμική του ἐναντίον τῶν ἐξηγήσεων κάποιας ἀρρώστιας ἀπὸ τὴν κακόβουλη ἐπέμβαση κάποιου θεοῦ, ἐπιτρέπει ὅμως στὸν ἑαυτό του ἐκφράσεις ἐνδεικτικὲς ὅτι ἀναγνωρίζει καὶ τὴ θεία ὄψη τῶν γεγονότων καὶ στοιχείων τοῦ κόσμου τῶν ἀνθρώπων: «ταῦτα δ᾽ ἐστὶ θεῖα... πάντα θεῖα καὶ πάντα ἀνθρώπινα· φύσιν δὲ ἕκαστον ἔχει καὶ δύναμιν ἐφ᾽ ἑωυτοῦ» (*Περὶ ἱερῆς νούσου* 21)· «ἐμοὶ δὲ καὶ αὐτῷ δοκεῖ ταῦτα τὰ πάθεα θεῖα εἶναι καὶ τἆλλα πάντα καὶ οὐδὲν ἕτερον ἑτέρου θειότερον οὐδ᾽ ἀνθρωπινώτερον, ἀλλὰ πάντα ὁμοῖα καὶ πάντα θεῖα· ἕκαστον δὲ αὐτῶν ἔχει φύσιν τὴν ἑωυτοῦ καὶ οὐδὲν ἄνευ φύσιος γίνεται» (*Περὶ ἀέρων καὶ ὑδάτων καὶ τόπων* 2). Πρβλ.. Pohlenz ὅπ. ἀν. σσ. 86 κ.ἑπ., σ. 116, Chevalier ὅπ. ἀν., σ. 111.

19. Πρβλ.. Starn, *Historische Aspekte des Krisenbegriffs* (στὸ συλλογικὸ ἔργο τοῦ Jänicke, *Politische Systemkrisen*, 1973), σσ. 59-69.

λέξεις «κρᾶσις» καὶ «ἰδιοσυγκρασία», ἔχουν ἀποκτήσει νόημα εἰδικό, στὰ κείμενα τῆς Ἱπποκρατικῆς Συλλογῆς προπάντων.

Ὁ Ἱπποκράτης καὶ οἱ ἱπποκρατικοί, παρακινημένοι ἐξ ἄλλου ἀπὸ τὴν παράδοση τῶν προσωκρατικῶν φιλοσόφων[20] θεωροῦσαν τὸ μεῖγμα τῶν τεσσάρων «χυμῶν» τοῦ ἀνθρώπινου σώματος, δηλαδὴ τοῦ αἵματος, τοῦ φλέγματος, τῆς ξανθῆς χολῆς καὶ τῆς μαύρης χολῆς, ὡς παράγοντα προσδιοριστικὸ γιὰ τὴν ὑγεία τοῦ ἀνθρώπου καὶ ἀκόμη γιὰ τὴν ψυχοσωματική του σύσταση, ἢ καὶ γιὰ τὶς ἠθικές του ἰδιότητες. Ἡ χρήση, λοιπόν, τῶν λέξεων «κρᾶσις» καὶ «ἰδιοσυγκρασία» μόνων, χωρὶς τὴ λέξη «χυμοί», ἀλλὰ μὲ ὑπονόησή της πάντοτε, εἶχε ὡς ἀποτέλεσμα νὰ σημαίνουν οἱ λέξεις αὐτές, μόνες, εἴτε ἡ μία εἴτε ἡ ἄλλη, κάτι σχετικὸ μὲ τὴν ψυχοσωματικὴ σύσταση τοῦ ἀνθρώπου, καὶ ὄχι μόνο στὰ ἑλληνικά, ὅπου εἶναι πολὺ γνώριμες οἱ ἐκφράσεις «κρᾶσις» καὶ «ἰδιοσυγκρασία» (π.χ. ὁ ἄνθρωπος αὐτὸς ἔχει πολὺ καλὴ κράση, ἢ τέτοια εἶναι ἡ ἰδιοσυγκρασία του), ἀλλὰ καὶ οἱ ἀντίστοιχες στὶς ξένες γλῶσσες, π.χ. στὰ γαλλικὰ tempérament (κρᾶσις) καὶ idiosyncrasie.

Ἀξίζει ἐπίσης νὰ ἐξαρθεῖ ἡ θεωρία τοῦ Ἱπποκράτους γιὰ τὴ σχέση τοῦ κλίματος μὲ τὸν χαρακτῆρα τοῦ λαοῦ κάθε χώρας, ἀναπτυγμένη στὸ δεύτερο μέρος (κεφάλαια 12-24) τοῦ ἔργου *Περὶ ἀέρων, ὑδάτων καὶ τόπων*, ἐμπνευστικὴ γιὰ τὸ θέμα της πηγὴ τοῦ Πλάτωνος ἤδη (*Πολιτεία* 435 e - 436 a, *Νόμοι* 747 d-e) καὶ τοῦ Ἀριστοτέλους (*Πολιτικὰ* 1327 b 23-26), καὶ ἀκόμη, διαμέσου αὐτῶν ἢ καὶ ἄμεσα, πολλῶν ἄλλων συγγραφέων ἕως τοὺς νεώτερους χρόνους[21].

* * *

Ἔχει πολὺ συζητηθεῖ, ἀπὸ φιλολόγους καὶ ἱστορικοὺς τῆς φιλοσοφίας προπάντων, ἡ σημασία τοῦ χωρίου 270 c τοῦ *Φαίδρου*[22], ὅπου ὁ Πλάτων ἀναφέρεται παράλληλα στὸν Ἱπποκράτη καὶ στὸν «ἀληθῆ λόγον». Μὲ ὅσα γράφει στὸ χωρίο αὐτό, πιστεύομε, ὁ Πλάτων ἀπονέμει στὸν Ἱπποκράτη κάπως τὴν πατρότητα εἰδικὰ τῆς μεθόδου, τῆς πρόσφορης γιὰ νὰ κατανοηθεῖ ἡ φύση τοῦ ἀνθρώπινου σώματος, καὶ ἑρμηνεύει τὴ μέθοδο αὐτὴ ὡς γνωσιακὴ λειτουργία μὴ ἀποδοτικὴ δίχως ἀναφορὰ στὴ φύση «τοῦ ὅλου»[23]. Ἔπειτα

---

20. Βλ.. Παρμενίδου 17 (Diels, *Vorsokratiker*) καὶ ἄλλα χωρία τους.

21. Πρβλ.. Pohlenz ὅπ., ἀν., σσ. 46 κ.ἑπ.

22. Βλ.. Robert Joly, *La question hippocratique et le témoignage du Phèdre,* R.E.G., 1961, σσ. 69-92, «Jouanna, *La question hippocratique et Platon,* R.E.G., 1977, σσ. 15-18, ἢ καὶ Diller, «Hippokratische Medizin und Attische Philosophie», *Hermes,* 1952, σσ. 385 κ.ἑπ.

23. Πρβλ.. Robert Joly, ὅπ. ἀν., σ. 76, Jouanna, ὅπ. ἀν., σ. 21.

μάλιστα γενικεύει καὶ συστηματοποιεῖ[24] τὴν προκείμενη μέθοδο τοῦ Ἱπποκράτους, καθὼς ἐντάσσει τὸ κύριο στοιχεῖο της καὶ προεκτείνει τὴν ἰσχύ της, μέσα ἤδη στὸ πλαίσιο τῆς ἰδικῆς του μεθόδου, ὥστε νὰ εἶναι αὐτὴ πρόσφορη γιὰ τὴ μελέτη οἱουδήποτε ἀντικειμένου· μὲ τὸν τρόπο αὐτὸ παρουσιάζει τὴ συγγένεια[25] μεταξὺ τῆς διαλεκτικῆς του ὡς μεθόδου καὶ τῆς μεθόδου τοῦ Ἱπποκράτους[26].

Μὲ τὴν ἀναδοχὴ αὐτὴ καὶ ἐπεξεργασία τῆς μεθόδου τοῦ Ἱπποκράτους ἀπὸ τὸν Πλάτωνα διαμορφώθηκε ὁρισμένη φιλοσοφικὴ θεωρία. Καὶ εἶχε ἡ φιλοσοφικὴ αὐτὴ θεωρία σπουδαῖες ἔκτοτε ἀπηχήσεις καὶ ἐφαρμογές, ἀκόμη καὶ στὶς ἐπιστῆμες. Στὸν Πλάτωνα ἤδη καὶ στὸν Ἀριστοτέλη[27] προπάντων καὶ σὲ μεταγενέστερους ἕως τὴν ἐποχή μας ἐμφανίσθηκε ἡ τάση νὰ μελετᾶται κάθε φαινόμενο ἢ στοιχεῖο, ἰδιαίτερα στὸ πεδίο τῆς ὀργανικῆς ζωῆς καὶ στὸ πεδίο τῆς ἀνθρώπινης κοινωνίας, μὲ ἀναφορὰ στὴ συνάρτησή του πρὸς τὸ «ὅλον» ὅπου ἀνήκει.

Τέλος, τὸ κείμενο τοῦ «Ὅρκου τοῦ Ἱπποκράτους» μὲ τὴν ἠθική του ὀρθότητα καὶ τὴν ἐκφραστική του πυκνότητα, προϋποθέτει ἔκδηλα ἐπηρεασμό, ἄμεσο ἢ ἔμμεσο, ἀπὸ τὴ φιλοσοφία, πυθαγόρεια εἴτε ἄλλη. Ἐπισημαίνομε ἰδιαίτερα τὸν ἀπόλυτο σεβασμὸ τῆς ζωῆς τοῦ ἀνθρώπου ἀπὸ τὴ σύλληψή του ἤδη, καθὼς καὶ τὴν ἐπίγνωση τῶν φοβερῶν συνεπειῶν τῆς ἐπιστημοσύνης τοῦ ἰατροῦ γιὰ τὴν ὑγεία καὶ τὴ ζωὴ τοῦ ἀνθρώπου. Ἡ ἐπίγνωση αὐτή, καθὼς καὶ ὁ σεβασμὸς αὐτός, ἐξηγοῦν, πιστεύομε, καὶ τὶς μεγάλες προφυλάξεις γιὰ τὴν ἀποδοχὴ στὸ ἰατρικὸ λειτούργημα ὑποψηφίων δίχως οἰκογενειακὴ ἰατρικὴ παράδοση, ἐγγυητικὴ τῶν ἠθικῶν τους ἰδιοτήτων, ἀπαραίτητων γιὰ τὴν ἄψογη ἄσκηση τοῦ ἰατρικοῦ λειτουργήματος. Ἡ ἴδια ἐξήγηση ἰσχύει ἴσως καὶ γιὰ τὴν ὑπόσχεση τοῦ ἰατροῦ νὰ μὴ προβαίνει σὲ χειρουργικὲς ἐπεμβάσεις. Ἡ ἄκρα, δηλαδή, εὐσυνειδησία τοῦ ἰατροῦ στὴ θεραπευτικὴ συμπεριφορά του πρὸς τὸν ἄρρωστο δὲν ἐπιτρέπει ἐνέργειες ξένες πρὸς τὴν ἐπιστημονική του ἁρμοδιότητα, ὅπως εἶναι γιὰ τὸν παθολόγο ἰατρὸ οἱ χειρουργικὲς ἐπεμβάσεις. Καὶ εἶναι ὁ «Ὅρκος τοῦ Ἱπποκράτους», νομίζομε, ὅρκος ἰατροῦ παθολόγου. Ἂς μὴν λησμονοῦμε, ὅτι ὁ θρύλος ἔφερε τὸν Ποδαλείριο πρόγονο τοῦ Ἱπποκράτους καὶ ὄχι τὸν Μαχάωνα.

---

24. Πρβλ.. Jouanna, ὅπ. ἀν., σ. 20 κ. ἑπ., Schuhl, *L'oeuvre de Platon*, 1967, σ. 43.

25. Πρβλ. Schuhl, *Platon et la médecine*, R.E.G., 1960, σ. 77, Robert Joly, ὅπ. ἀν., σ. 88, σ. 92.

26. Βλ.. καὶ Πλάτωνος, *Συμπόσιον* 186 a, ὅπου ἐκφράζει γνώμη γιὰ τὸν ἔρωτα ὁ ἰατρὸς Ἐρυξίμαχος.

27. Βλ.. *Πολιτικὰ* 1253 a 20. Πρβλ.. Πλάτωνος, *Νόμοι* 903 b-d.

* * *

Ὁ Ἱπποκράτης ὑπῆρξε ἡ σύνθεση τῆς μεγαλοφυΐας του καὶ τοῦ μόχθου του καὶ τῆς φιλανθρωπίας του. Ἀλλὰ συμβολὴ ἀποφασιστικὴ γιὰ τὴ διάπλασή του εἶχε καὶ ἡ ἰατρικὴ παράδοση τῆς οἰκογένειάς του καὶ τῆς γενέθλιας περιοχῆς του[28], ὅπως καὶ ἡ ἑλληνικὴ φιλοσοφία τῆς ἐποχῆς του.

HIPPOCRATE ET LA PHILOSOPHIE

Résumé

Dans cette étude, présentée au Colloque Franco-hellénique «Hippocrate et son héritage» (Lyon, 6-12 octobre 1985), on essaye d'élucider les relations réciproques de la pensée d'Hippocrate et de la philosophie grecque et on commente sous plusieurs aspects des passages du *Corpus* Hippocratique, particulièrement significatifs tant pour la médecine que pour la philosophie.

Au début est mentionné le grand prestige d'Hippocrate chez les Grecs de son siècle et des deux ou trois siècles suivants. Ensuite sont commentées les cinq assertions du célebre premier aphorisme d'Hippocrate; leur signification philosophique est précisée et des références sont faites à un «fragment» de Protagoras et à des passages de Platon et d'Aristote.

Puis, l'interprétation d'un passage de l'ouvrage hippocratique *De l'ancienne médecine* permet de mettre l'accent sur la modestie du médecin hippocratique quant à ses capacités et de se référer à un passage de *l'Éthique Nicomaque* d'Aristote. Dans ce contexte est rappelée l'appréciation qualitative par les médecins d'alors des symptômes de la maladie, faute d'organes de mesurage aptes à en procurer une appréciation quantitative, et à la suite de cela est relévée la confiance faite par Hippocrate à la «sensation du corps», ce qui au point de vue philosophique signifie une certaine réhabilitation de la sensation en tant que source de la connaissance.

Il suit une sorte d'épistémologie de la médecine, où se combinent un optimisme retenu quant au progrès de celle-ci et un attachement ferme aux connaissances accumulées et aux méthodes éprouvées par son passé; cette épistémologie discrète est complétée par un exposé sur l'orgine et la mission de la médecine. Dans ce contexte une référence est faite à la doctrine de Démocrite sur l'origine de la culture de l'humanité et les conditions de son progrés.

28. Τῆς νήσου Κῶ, ἀλλὰ καὶ τῆς γειτονικῆς πρὸς αὐτὴν πόλεως Κνίδου.

Un autre passage encore du même ouvrage hippocratique *De l'ancienne médecine* est commenté, où s'exprime la fière confiance en soi de la médecine, dont est proclamée la primauté sur la philosophie dans le domaine de l'anthropologie, mais où surtout est décrite la méthode correcte de la recherche médicale, consistant en des observations concrètes des phénomènes de l'organisme humain. En connexion avec cela est évoqué un autre ouvrage hippocratique, le fameux *Sur les airs, les eaux et les lieux*, où il est recommandé au médecin d'étudier les éléments de l'environnement quant à leur importance pour la santé.

Après quoi, en essaie de préciser les relations véritables entre médecine grecque et philosophie grecque et on signale la contribution décisive de l'une et de l'autre au progrès de l'humanité dans le domaine de la culture. Ensuite est expliquée la portée des trois concepts «crise», «tempérament» et «idiosyncrasie», tous les trois provenant du *Corpus* hippocratique. Puis est analysé le sens de l'expression «nature de la totalité» concernant la méthode de connaissance d'après Hippocrate et d'après Platon et ensuite est évoquée son influence sur les penseurs postérieurs, et en particulier sur les adeptes des doctrines «totalistes».

Enfin, sont interprétées et commentées certaines expressions du *Serment* d'Hippocrate et hommage est rendu au génie, au labeur et à la philanthropie du noble enfant de l'ile de Cos et héros vénéré de l'humanité.

Athènes Constantin Despotopoulos

ΧΡΙΣΤΙΝΑ ΦΙΛΗ, Ἀθῆναι

ΠΥΘΑΓΟΡΑΣ, ΑΡΧΙΜΗΔΗΣ ΚΑΙ ΙΝΔΙΚΕΣ ΜΑΘΗΜΑΤΙΚΕΣ ΘΕΩΡΙΕΣ

Πυθαγόρας - Sâmkhya

Γιὰ πολὺν καιρὸ τὰ ταξίδια τοῦ Πυθαγόρα ἀποτέλεσαν ἕνα ἀνεξάντλητο καὶ ἑλκυστικὸ θέμα γιὰ τοὺς βιογράφους του[1].

Ὅμως ὅσο κι ἂν οἱ ἀναφορὲς τῶν βιογράφων του γιὰ τὰ ταξίδια[2] δὲν ἔχουν ἀπόλυτη ἱστορικὴ ἀξία, δὲν πρέπει νὰ περάσει ἀπαρατήρητη ἡ ἐπίδραση τῆς Ἀνατολῆς στὴν Πυθαγόρεια Διδασκαλία.

Ἴσως ἀκόμη τὰ ταξίδια τοῦ Πυθαγόρα «νὰ ἐξηγοῦν» τὴν ἀπόκτηση τῆς γνώσης του καὶ τῆς θαυμαστῆς ἐπιστημονικῆς του κατάρτισης[3].

Σύμφωνα μὲ τὴ βιογραφία τοῦ Ἰαμβλίχου, ὁ Πυθαγόρας ἔμεινε εἰκοσιδύο χρόνια μὲ τοὺς ἱεροφάντες τῆς Αἰγύπτου[4], καὶ ὅταν ὁ Καμβύσης, βασιλιὰς τῆς Περσίας, κατέλαβε τὴν Αἴγυπτο, «εἰς Βαβυλῶνα ἀνήχθη, κἀκεῖ τοῖς Μάγοις ἀσμένοις συνδιατρίψας καὶ ἐκπαιδευθεὶς τὰ παρ' αὐτοῖς σεμνὰ καὶ

---

1. Τρεῖς εἶναι οἱ βιογραφίες τοῦ Πυθαγόρα ποὺ διασώθηκαν: τοῦ Ἰαμβλίχου, τοῦ Πορφυρίου καὶ τοῦ Διογένη τοῦ Λαερτίου. Βλ. Iamblichi, *De Vita Pythagorica*, Teubner L. Leipzig 1937. Porphyrii, *Opuscula Selecta*, A. Nauck 2e Auflage, Leipzig 1886. Diogenis Laertius, *Vitae Philosophorum*, ed. Long H. S. 2 vol. Oxford 1964.

2. Βλ. F. Wehrli, *Die Schule des Aristoteles*, 10 Hefte, Basel 1944-1960. 2e H. Aristoxenos fr. 13. 1945 καὶ J. Bidez & Cumont F., *Les Mages Hellénisés*, Paris 1938.

Ἀκόμη βλ. Is. Lévy, *Les Sources de la légende de Pythagore*, Paris 1926.

3. P. Gorman, *Pythagoras. A Life*, London 1979.

4. «καὶ περὶ θεῶν πλέον τι ἔμαθεν...» Porph., *Vita Pyth.*, ed. Nauck «καὶ συμμίξαντα τοῖς Ἡλιοπολίταις, ἐκπεμφθῆναι μὲν εἰς Μέμφιν, ὡς πρὸς πρεσβυτέρους, τῇ γ' ἀληθείᾳ σκεπτομένων τῶν Ἡλιοπολιτῶν τὰ τοιαῦτα», ib. σελ. 16 l.31.

«Καὶ ἐν Αἰγύπτῳ μὲν τοῖς ἱερεῦσι συνῆν καὶ τὴν σοφίαν ἐξέμαθε, καὶ τὴν τῶν Αἰγυπτίων φωνήν· γραμμάτων δὲ τρισσὰς διαφοράς, ἐπιστολογραφικῶν τε καὶ ἱερογλυφικῶν καὶ συμβολικῶν τῶν μὲν κοινολογουμένων κατὰ μίμησιν, τῶν δὲ ἀλληγορουμένων κατά τινας αἰνιγμούς», ib. 13. 15. t. 18.

Ἐξ ἄλλου ἀπὸ τὸν Ἰάμβλιχο μαθαίνουμε:

«Τὸν τῆς διδασκαλίας τρόπον συμβολικὸν ποιεῖν ἐπιχείρει (ὁ Πυθαγόρας) καὶ πάντῃ ὅμοιον τοῖς ἐν Αἰγύπτῳ διδάγμασι καθ' ἃ ἐπαιδεύθη... Ὤοντο δὲ δεῖν κατέχειν καὶ διασώζειν ἐν τῇ μνήμῃ πάντα τὰ διδασκόμενα καὶ μέχρι τούτου συσκευάζεσθαι τάς τε μαθήσαι καὶ τὰς ἀκροάσεις, μέχρις ὅτου δύναται παραδέχεσθαι τὸ μανθάνον καὶ διαμνημονεῦον· ὅτι ἐκεῖνό ἐστιν, ᾧ δεῖ γιγνώσκειν, τοῦτο δὲ ᾧ τὴν γνώμην φυλάσσειν· ἐτίμων γοῦν σφόδρα τὴν

θεῶν θρησκείαν ἐντελεστάτην ἐκμαθὼν ἀριθμῶν τε καὶ μουσικῆς καὶ τῶν ἄλλων μαθημάτων ἐπ᾽ ἄκρον ἐλθὼν παρ᾽ αὐτοῖς ἄλλα τε δώδεκα ἔτη συνδιατρίψας, εἰς Σάμον ὑπέστρεψε, περὶ ἕκτον που καὶ πεντηκοστὸν ἔτος ἤδη γεγονώς»[5].

Μετὰ ἀπὸ μιὰ σύντομη παραμονὴ στὴ Σάμο ταξίδεψε στοὺς Δελφούς, στὴ Δῆλο, στὴν Κρήτη, στὴ Σπάρτη «ὅθεν εἰς ἅπαντα τὰ μαντεῖα παρέλαβε, καὶ ἐν Κρήτῃ δὲ καὶ ἐν Σπάρτῃ τῶν νόμων ἕνεκα διέτριψε καὶ τούτων ἁπάντων ἀκροατής τε καὶ μαθητὴς γενόμενος, εἰς οἶκον ἐπανελθὼν ὥρμησεν ἐπὶ τῶν παρελελειμμένων ζήτησιν»[6].

Ὥριμος πιὰ καταλήγει στὸν Κρότωνα τῆς Κάτω Ἰταλίας, ὅπου ἱδρύει καὶ διευθύνει τὴν Σχολή του.

Παρὰ τὴ μυστικότητα[7] ποὺ περιέβαλλε τὴν Διδασκαλία τῆς Σχολῆς του καὶ τὴν ἔλλειψη γραπτῶν κειμένων τοῦ ἴδιου τοῦ ἱδρυτῆ[8], πέρασαν στὴν δημοσιότητα ὁρισμένα σημεῖα τῆς Πυθαγόρειας Διδασκαλίας[9], ὅπως:

1. Ἡ Πυθαγόρεια Διδασκαλία τῶν ἀρρήτων ἀριθμῶν.

Κατὰ τὸν Πρόκλο[10], ἡ ἀνακάλυψη τῶν ἀσυμμέτρων ὀφείλεται στὸν Πυθαγόρα. Σήμερα ἡ ἀνακάλυψη τῶν ἀρρήτων ἀριθμῶν καὶ ἰδιαίτερα τῆς $\sqrt{2}$

μνήμην καὶ πολλὴν αὐτῆς ἐποιοῦντο γυμνασίαν τε καὶ ἐπιμέλειαν, ἔν γε τῷ μανθάνειν οὐ πρότερον ἀφίεντες τὸ διδασκόμενον ἕως περιλάβοιεν βεβαίως ἐπὶ τῆς πρώτης μαθήσεως». Iambl., *De Vita Pyth.*, σελ. 164.

5. Iambl. *De Vita Pythagorica*. 1.1 Cap. IV § 19. Ὁ Ἰσοκράτης ἐξ ἄλλου ἀναφέρει ὅτι ὁ Πυθαγόρας ἐπισκέφθηκε τὴν Αἴγυπτο καὶ ἔγινε μαθητὴς τῶν ἱερέων. Βλ. H. Diels & W. Kranz, op. cit., 14.4. Γιὰ μιὰ συστηματικὴ μελέτη τῶν ταξιδιῶν τοῦ Πυθαγόρα βλ. τὸ ἄρθρο τοῦ Th. Höpfner: «Orientalische und griechische Philosophie», *«Beihefte zur alten Orient*, 4. 1926.

6. Iambl., op. cit., 1.1 cap. V § 25.

7. Βλ. E. Zeller and R. Mondolfo, *La Filosofia dei Greci*, Firenze 1.1, 3e ed., 1951, 2. 404, n. 4.

Βλ. ἀκόμη Iambl., op. cit., 94.

8. Ὁ Διογένης ὁ Λαέρτιος ἀναφέρει ὅτι ὁ Πυθαγόρας δὲν ἄφησε κανένα σύγγραμμα· Βλ. Diogenis Laertius, *Vitae Philosophorum*, 2 Vols., Oxford 1964, 8. 6. Μόνο ὁ Ἡράκλειτος ἰσχυρίζεται τὸ ἀντίθετο. Βλ. Diels, op. cit., 22 B 129.

9. Ὅ,τι ἔγινε γνωστὸ σχετικὰ μὲ τὴ Διδασκαλία καὶ τὴν ἔρευνα τοῦ Πυθαγόρα καὶ τῆς Σχολῆς του, τὰ πρῶτα ἑκατὸ χρόνια ἀπὸ τὴν ἵδρυση τῆς Σχολῆς, ὀφείλεται ἀρχικὰ στὸν Φιλόλαο, 400 π.Χ. Γιὰ περισσότερες λεπτομέρειες βλ.. J. A. Philip, *Pythagoras and Early Pythagorism*, Toronto 1966.

Ἀκόμη βλ. τὸ ἔργο τοῦ Ed. Chaignet, *Pythagore et la philosophie pythagoricienne contenant les fragments de Philolaus et d'Archytas*, Ouvrage couronné par l'Institut, Paris 1873.

10. «ἐπὶ δὲ τούτοις Πυθαγόρας τὴν περὶ αὐτὴν (sc. τὴν γεωμετρίαν) φιλοσοφίαν εἰς

δὲν ἀποδίδεται ἀποκλειστικὰ στὸν Πυθαγόρα, ἀλλὰ στοὺς Πυθαγόρειους τοῦ Ε΄ αἰώνα π.Χ.[11]. Φαίνεται ὅτι ἡ ἀνακάλυψη τῶν ἀρρήτων ἀριθμῶν κρατήθηκε μυστικὴ ἀπὸ τὴν ἀδελφότητα τῶν Πυθαγορείων, καθὼς ἡ ὅλη δομὴ τῆς θεωρίας βασίστηκε στὴν ἔννοια τοῦ ρητοῦ ἀριθμοῦ[12]. Ὁ ἄλογος ἢ ἄρρητος ἀριθμὸς ἦταν κάτι ποὺ διατάρασσε τὴν ἁρμονία τοῦ ἀξιωματικοῦ τους συστήματος. Χαρακτηριστικὴ εἶναι ἡ φράση τοῦ Φιλολάου: «Ψεῦδος δὲ οὐδὲν δέχεται ἃ τῷ ἀριθμῷ φύσις οὐδὲ ἁρμονία· οὐ γὰρ οἰκεῖον αὐτοῖς ἐστι. Τὰς τῷ ἀπείρῳ καὶ ἀνοήτῳ καὶ ἀλόγῳ φύσιος τὸ ψεῦδος καὶ ὁ φθόνος ἐστί»[13].

2. Ἡ Διδασκαλία τῶν πέντε στοιχείων - τῶν πέντε στερεῶν.

Ἀπ' ὅ,τι ἔχει περισωθεῖ φαίνεται ὅτι ὁ Πυθαγόρας γνώριζε τὰ κανονικὰ πολύεδρα[14] καὶ τὶς κατασκευές τους. Ὁ Πλούταρχος μᾶς ἀναφέρει τὶς ἀντι-

---

σχῆμα παιδείας ἐλευθέρου μετέστησεν· ἄνωθεν τὰς ἀρχὰς αὐτῆς ἐπισκοπούμενως καὶ ἀῦλως τὰ θεωρήματα διερευνώμενος ὃς δὴ καὶ τὴν τῶν ἀλόγων πραγματείαν καὶ τὴν τῶν κοσμικῶν σχημάτων σύστασιν ἀνεῦρε», Πρόκλου εἰς α΄ Εὐκλείδου, ἐκδ. Friedlein, Leipzig 1873, σελ.. 65.

Σημειώνουμε ὅτι *ρητὸ* καὶ *ἄλογο* εἶναι ἡ ἑλληνικὴ ὀνομασία γιὰ ὅ,τι σήμερα ὀνομάζουμε *ρητὸ* καὶ *ἄρρητο* ἀντίστοιχα. Ἡ δημιουργία καὶ ἡ ἀνάπτυξη τῆς θεωρίας τῶν ἀσυμμέτρων τέτοια ὅπως τὴν βρίσκουμε στὸ Χ Βιβλίο τῶν *Στοιχείων* τοῦ Εὐκλείδου ἄρχισε ἀπὸ τὴν ἐποχὴ τοῦ Πλάτωνος.

Ὁ Θεόδωρος ὁ Κυρηναῖος δάσκαλος τοῦ Πλάτωνος στὰ Μαθηματικὰ (Διογ. Λαέρτιος ΙΙΙ, 6) ἀσχολεῖται μὲ τὸ πρόβλημα τῶν ἀρρήτων ὄχι ὅμως μὲ τὸ γενικό, ἀλλὰ καταπιάνεται μὲ τοὺς ἀρρήτους ἀπὸ √3 ἕως √17 καὶ ἔπειτα σταματᾶ. Βλ.. Πλάτωνος *Θεαίτητος* 147 d 148 b. Κατὰ τὸν W. Burkert τὸ σημεῖο αὐτὸ τοῦ *Θεαιτήτου* ἐπιβεβαιώνει ὅτι ἡ √2 ἦταν ἤδη γνωστή. Βλ. W. Burkert: *Weisheit und Wissenschaft. Studien zu Pythagoras, Philolas und Platon*, Nürnberg 1962, σελ.. 437.

Ὁ καθηγητὴς κ. Εὐγ. Σταμάτης ὑποστηρίζει ὅτι ὁ Πλάτων λόγω τῆς ἱερότητας τοῦ ἀριθμοῦ 17 σταματᾶ τὸν Θεόδωρο στὴν ἀπόδειξη τοῦ ἀσυμμέτρου τῆς √17. Βλ.. *Πρακτικὰ Ἀκαδημίας Ἀθηνῶν*, τόμος 31, ἔτος 1956, ἀνακοίνωσις 12-1-1956.

Ἀκόμη ὁ ἱερὸς ἀριθμὸς 17 τῶν Πυθαγορείων ἔπαιζε σημαντικὸ ρόλο στὴν κατασκευὴ τῆς πυθαγόρειας μουσικῆς κλίμακας. Βλ.. Πλ.. *Τίμαιος*, 36 κ.ἑ.

11. Ἡ ἀπόδειξη αὐτὴ τῶν Πυθαγορείων βασίστηκε πάνω στὴν τεχνικὴ τοῦ ἀρτίου καὶ τοῦ περιττοῦ. «Ἀσύμμετρος ἡ διάμετρος διὰ τὸ γίνεσθαι τὰ περιττὰ ἴσα τοῖς ἀρτίοις συμμέτρου τεθείσης». Ἀριστ., *Ἀναλυτικὰ Πρότερα* 23, 41 a 26.

12. Γιὰ περισσότερες λεπτομέρειες βλ.. E. R. Dodds, *The Greeks and the Irrational*, Berkeley 1951, καθὼς καὶ Arpad Szabò, *Αἱ ἀρχαὶ τῶν ἑλληνικῶν Μαθηματικῶν*, Ἀθήνα 1973.

13. Diels, op. cit., σελ.. 244.

14. Στὸν βιογράφο του Πορφύριο διαβάζουμε: «Γεωμετρίας μὲν ἐκ παλαιῶν χρόνων ἐπιμεληθῆναι Αἰγυπτίους τὰ δὲ περὶ ἀριθμοὺς καὶ λογισμοὺς Φοίνικας· Χαλδαίους δὲ τὰ

στοιχοῦσες ἔννοιες ποὺ ἀπέδιδε ὁ Πυθαγόρας σὲ κάθε στερεό[15]· κύβος-γῆ, πυραμίδα-πῦρ, ὀκτάεδρο-ἀήρ, εἰκοσάεδρο-ὕδωρ, δωδεκάεδρο - τὴν τοῦ παντὸς σφαίρα[16].

Ἂς δοῦμε τώρα τὶς ἀναλογίες ποὺ παρουσιάζει ἡ ἀρχαιότερη ἰνδικὴ φιλοσοφία, ἡ Sâmkhya, μὲ τὴν Πυθαγόρεια. Ἡ ἰνδικὴ παράδοση θεωρεῖ τὴν

περὶ τὸν οὐρανὸν θεωρήματω». Porphyr., *De Vita Pythagor.*, σελ.. 6. Καὶ ὁ Πρόκλος ἰσχυρίζεται τὰ ἴδια: «...decimus... apud Aegyptios geometriam primum inventam fuisse quae ab agrorum emensi ortum habuit. Haec si quidem illis necessaria fuit propter Nili inundationem convenientes singulis terminos diluentis... Quemadmodum erat apud Phenicas propter mercaturas atque commertia numerorum certa cognitio sumpsit exortium, ita sane apud Aegyptios quoque Geometria ob jam memoratam reperta est causam». Proclus, Lib. II, c. IV.

Σχόλιο τοῦ 13ου βιβλίου τῶν *Στοιχείων* τοῦ Εὐκλείδη ἀναφέρει ὅτι οἱ Πυθαγόρειοι γνώριζαν τρία μόνο κανονικὰ πολύεδρα, δηλ.. τὸν κύβο, τὸ τετράεδρο καὶ τὸ δωδεκάεδρο καὶ ὅτι ὁ Τίμαιος ἀνακάλυψε τὰ ἄλλα δύο, δηλ.. τὸ ὀκτάεδρο καὶ τὸ εἰκοσάεδρο.

15. «Πυθαγόρας πέντε σχημάτων ὄντων στερεῶν, ἅπερ καλεῖται καὶ μαθηματικά, ἐκ μὲν τοῦ κύβου φησὶ γεγονέναι τὴν γῆν, ἐκ δὲ τῆς πυραμίδος τὸ πῦρ, ἐκ δὲ τοῦ ὀκταέδρου τὸν ἀέρα, ἐκ δὲ τοῦ εἰκοσαέδρου τὸ ὕδωρ, ἐκ δὲ τοῦ δωδεκαέδρου τὴν τοῦ παντὸς σφαῖραν». Plut. *Pev.* II, 65. Βλ.. ἀκόμη Θεόφραστος - Ἀέτιος, Diels, op. cit., 44 [32], 15.

Ἀρκετοὺς αἰῶνες ἀργότερα ὁ J. Kepler —ἐπηρεασμένος ἀπὸ τὴν πυθαγόρεια καὶ πλατωνικὴ φιλοσοφία— προσπάθησε νὰ ἐξηγήσει τὶς πυθαγόρειες καὶ πλατωνικὲς ἀντιστοιχίες. Μέσα ἀπὸ προβλήματα μεγίστου καὶ ἐλαχίστου στερεῶν (βλ.. *Nova stereometria doliorum vinariorum imprimis Austriaci supplementum*, Linz 1615, ἢ *Opera Omnia*, ed. Ch. Frist Frankofurti a.M. und Erlangae 1858-70, vol. IVe, 551-646) ὑποθέτει ὅτι τὸ τετράεδρο περικλείει τὸν μικρότερο ὄγκο γιὰ τὴν ἐπιφάνειά του, ἐνῶ ἀντίθετα τὸ εἰκοσάεδρο τὸν μεγαλύτερο. Τὶς σχέσεις αὐτὲς ὄγκου καὶ ἐπιφανείας τὶς συνδέει μὲ τὶς ἰδιότητες ξηρότητας καὶ ὑγρότητας. Ἔτσι ἀφοῦ ἡ φωτιὰ εἶναι τὸ ξηρότερο ἀπὸ τὰ πέντε στοιχεῖα καὶ τὸ νερὸ τὸ ὑγρότερο, ἀντιστοιχεῖ τὸ τετράεδρο στὴ φωτιὰ καὶ τὸ εἰκοσάεδρο στὸ νερό. Ὁ κύβος λόγω τῆς εὐσταθείας του, ἀντιστοιχεῖ στὴ γῆ· ἐνῶ ἀντίθετα τὸ ὀκτάεδρο ποὺ εὔκολα περιστρέφεται, ἀντιστοιχεῖ στὸν ἀέρα. Τὸ δωδεκάεδρο ἀντιστοιχεῖ στὸ σύμπαν, γιατὶ ἔχει δώδεκα ἕδρες, ὅπως δώδεκα σύμβολα ἔχει καὶ ὁ ζωδιακὸς κύκλος. Γιὰ μιὰ γενικώτερη μελέτη βλ. τὸ κλασικὸ ἔργο τῆς Eva Sachs: *Die fünf platonischenKörper*, Berlin 1917.

16. Γιὰ τὸ δωδεκάεδρο εἰδικὰ θυμίζουμε ὅτι οἱ ἕδρες του εἶναι κανονικὰ πεντάγωνα καὶ ὅτι οἱ διαγώνιοι αὐτῶν τῶν πενταγώνων σχηματίζουν ἕνα σχῆμα, ἀνάλογο μὲ τὴν πεντάλφα, ποὺ ἐθεωρεῖτο σύμβολο ἀναγνώρισης τῶν Πυθαγορείων. Τὸ σχῆμα αὐτὸ βρέθηκε καὶ σὲ βαβυλωνιακὰ σχέδια, ὅπως ἀναφέρει ὁ B. L. van Waerden, βλ.. *Science Awakening*, I, 4η ἐκδ., 1975, σελ.. 101.

Σχετικὰ μὲ τὸ σχῆμα αὐτὸ —σχῆμα ποὺ θυμίζει ἀρκετὰ τὸ γνωστὸ σημιτικὸ σύμβολο— βλ.. J. Marquès-Rivière: *«Amulettes, talismans et pentacles»*. Paris 1938, σελ.. 49, σχ. 9 καὶ Hammer-Purgstall *Literaturgeschichte der Araber*. Wien 1854, σελ.. 10. Σὰν μιὰ ἀπεικόνιση τοῦ χωρόχρονου —σὲ ἕξη διαστάσεις— τὸ ἑρμηνεύει ὁ P. D. Ouspensky, βλ.. P. D. Ouspensky, *A new Model of the Universe*, London, 3d ed. 1948,σελ.. 445-446, σχ. 18.

Ἀξίζει νὰ σημειώσουμε ὅτι τὸ 1885 βρέθηκε ἕνα κανονικὸ δωδεκάεδρο ἐτρουσκικῆς καταγωγῆς, στὸ Monte-Loffa κοντὰ στὴν Padova, ποὺ χρονολογήθηκε νωρίτερα ἀπὸ τὸ

Sâmkhya σὰν τὴν πιὸ ἀρχαία θεωρία (darçana). Ἡ λέξη Sâmkhya ἐξηγήθηκε μὲ διαφόρους τρόπους. Ὁ R. Garbe[17] θεωρεῖ ὅτι ἡ λέξη Sâmkhya παράγεται ἀπὸ τὴ λέξη samkhyâ ποὺ σημαίνει ἀριθμός, καὶ πιστεύει ὅτι σημαίνει ἀκόμη, ἀπαρίθμηση, ἔρευνα, ἀνάλυση. Ὁ Oldenberg[18] πιστεύει ὅτι ἐκφράζει περισσότερο τὴν ἔννοια τῆς πράξης τοῦ ἐξετάζειν, τοῦ λογισμοῦ ἢ ἀπαρίθμηση τῶν διαδοχικῶν στοιχείων. Ἐνῶ ὁ Jacobi[19] πιστεύει ὅτι σημαίνει τὸν καθορισμὸ μιᾶς ἔννοιας ἀπὸ τὴν ἀπαρίθμηση τοῦ περιεχομένου του. Ἴσως ὅλες αὐτὲς οἱ ἐξηγήσεις νὰ ἦταν γνωστὲς καὶ ἀποδεκτὲς στὴν ἀρχαία Ἰνδία, ὅποια ὅμως κι ἂν εἶναι ἡ ἐξήγηση[20] ὁ κύριος στόχος τῆς Sâmkhya εἶναι ἕνας, ὁ σαφὴς διαχωρισμὸς τοῦ πνεύματος (puruṣha) ἀπὸ τὴν ὕλη (prakrti)[21].

Ἱδρυτὴς τοῦ φιλοσοφικοῦ αὐτοῦ δόγματος εἶναι ὁ μυθικὸς Kapila[22] ποὺ διατύπωσε τὶς φιλοσοφικές του δοξασίες ξέχωρα ἀπὸ τοὺς ἁγίους καὶ σοφοὺς ἑρμηνευτὲς τῶν βεδικῶν κειμένων. Ἡ πιὸ παλιὰ γραπτὴ πραγματεία παραμένει ἡ Sâmkhya Kârikâ τοῦ Içvarakrsna[23]. Ὁπωσδήποτε ὅμως, ὁ Içvarakrsna δὲν εἶναι ὁ πρῶτος συγγραφέας τῆς Sâmkhya. Ὁ σοφὸς Kapila, μυθικὸς ἱδρυτὴς τοῦ συστήματος, παρέδωσε τὴ θεωρία στὸν Asuri, καὶ ἐκεῖνος

---

500 π.Χ. Γιὰ περισσότερες λεπτομέρειες βλ. F. Lindemann: Stzungber, *Bayerische Akad. Wiss.*, 26, 1897 σελ. 625-768.

17. R. Garbe, *Die Sâmkhya - Philosophie. Eine Darstellung des indischen Rationalismus*, Leipzig 1894.

18. *Die Lehre der Upanishaden und die Anfänge des Buddhismus*, Göttingen 1915.

19. *Göttingische Gelehrte Anzeigen*, 1919.

20. Ὁ καθηγητὴς M. Eliade ἐξηγεῖ τὴ λέξη Sämkhya σὰν «discrimination» (διαχωρισμός) καὶ «discernement» (διάκριση). Βλ.. M. Eliade: «Patanjali et le Yoga» coll. *Maîtres spirituels*, Seuil 1976 σελ.. 13.

21. Bhagavad-Gita Κεφ. V, στίχ. 5, μεταφρ. Δ. Γαλανοῦ, *Ἰνδικαὶ μεταφράσεις*. Ἀθῆναι 1845.

22. Ἡ θαυματουργική του δύναμη ἀναγνωρίζεται καὶ στὸ ἐπικὸ ἔργο Mahâbhârata μετάφρ. Δ. Γαλανοῦ, op. cit. (βλ. III, 107).

23. Βλ. *Gymnosophista sive Indicae philosophiae documenta* collegit, edidit, enarravit Christianus Lassen. Voluminis I Fasciculus Isvaracrishnae Sánkhya - Caricam tenens, Bonn 1832 ἢ *The Sánkhya Káriká or memorial verses on the Sânkhya philosophy by Iswarakrishna*; translated from the Sanscrit by Henry Thomas Colebrooke. Also the bháshya or commentary of Gaurapáda; translated, and illustrated by an original comment, by Horace Hayman Wilson, Oxford 1837.

Ἀκόμη βλ. John Davies, *Hindu Philosophy. The Sánkhya Káriká of Iswarakrishna. An exposition of the system of Kapila. With an appendix on the Nyáya and Vaiseshika systems*. Trübner's Oriental Series, London 1881, ἢ *The Sánkhyakáriká, with an exposition called Chandrikà by Náráyana Tirtha, and Gandapadacharya's commentary*. Edited by Pandit Bechanarama Tripathi. Benares Sanskrit Series No. 9, Benares 1883, ἢ S.S. Souryanarayana Sastri, *The Sâmkhya Káriká of Isvarakrsna. With an Introduction, translation and notes*, University of Madras 1930.

μὲ τὴ σειρά του τὴν παρέδιδε στὸν Pancaçikha, καὶ ἀπ' αὐτὸν τὴν παρέλαβε ὁ Içvarakrsna[24].

Ἀπ' αὐτὰ γίνεται φανερὸ πόσο δύσκολο εἶναι νὰ δώσουμε τὴν ἀκριβὴ χρονολογία τῆς συστηματικῆς ἵδρυσης τῆς Sâmkhya, ποὺ ἡ ἀρχή της πρέπει νὰ τοποθετηθεῖ μερικοὺς αἰῶνες π.Χ., στὸν ΣΤ΄ ἢ Ε΄ αἰώνα[25]. Ὅμως, οἱ ρίζες τοῦ συστήματος Sâmkhya πρέπει νὰ εἶναι πολὺ βαθειές. Ἀνάγονται στὴν ἐποχὴ ποὺ οἱ ἄνθρωποι, ἀναλύοντας τὰ στοιχεῖα τῆς συσσωρευμένης πείρας, προσπάθησαν νὰ διαχωρίσουν τὰ στοιχεῖα ἐκεῖνα ποὺ μὲ τὸν θάνατο «ἐγκαταλείπουν» τὸν ἄνθρωπο καὶ ἐκεῖνα ποὺ εἶναι «ἀθάνατα» καὶ συνοδεύουν τὴν ψυχή. Ἔτσι ἡ καταγωγὴ τῆς Sâmkhya εἶναι ἀναπόσπαστα συνδεδεμένη μὲ τὸ μεγάλο πρόβλημα τῶν στοιχείων ποὺ παραμένουν ἀθάνατα στὸν ἄνθρωπο.

Ἡ Sâmkhya ἀναζητᾶ καὶ στηρίζει «τὸν λυτρωμὸ» ἀποκλειστικὰ στὴ γνώση. Ἡ ἀπελευθέρωση ἀρχίζει νὰ γίνεται κτῆμα ἐκείνου ποὺ ἀρχίζει νὰ γνωρίζει σὲ βάθος τὴν οὐσία καὶ τὴ μορφὴ τῆς φύσης (prakrti), ὅπως καὶ τοὺς νόμους ποὺ διέπουν τὴν ἐξέλιξή της. Μὲ τὸν τρόπο αὐτὸ ὁ λυτρωμὸς ἔρχεται ὅταν ἡ διάνοια (buddhi), ὁδηγεῖ τὸν ἄνθρωπο στὸ κατώφλι τοῦ ξυπνήματος.

Ἀρκετοὶ μελετητὲς παραδέχονται ὅτι ὁ βουδισμὸς ἀποτελεῖ ἄμεση προέκταση τῆς Sâmkhya. Ὁ Garbe π.χ. ἀναφέρει ὀκτὼ κοινὰ σημεῖα μεταξὺ βουδισμοῦ καὶ Sâmkhya[26]. Τὰ πιὸ σημαντικὰ εἶναι ὅτι ὁ βουδισμὸς ὅπως καὶ ἡ Sâmkhya εἶναι «ἀριθμητικὲς φιλοσοφίες» γιατὶ χρησιμοποιοῦν συχνὰ

---

24. Βλ.. R. Garbe *Die Sâmkhya Philosophie. Eine Darstellung des indischen Rationalismus*, Leipzig. 1894, καὶ V. Sovani, *A critical study of the Sânkhya System on the lines of Sânkhya-Kâriká, Sâmkhya-Sûtra and their commentaries*. Allahabad University Studies, Vol. VII, 1931. Γιὰ μιὰ περιληπτικὴ μελέτη βλ.. τὸ ἄρθρο τοῦ Th. Goldstücker, Sânkhya στὴν *Ἐγκυκλοπαίδεια Chambers*. Ἀναδημοσίευση στὸ *Literary Remains*. London 1879. vol. I, σελ.. 170-176 ὅπως καὶ τὸ ἔργο τοῦ Mádhava Achárya, *The Sarvadarsana samgraha or review of the different systems of Hindu Philosophie*, transl. by E.B. Cowell and A.E. Gough, *Trübner's Oriental Series*, London 1822, chapter XIV, The Sánkhya-darsana, σελ.. 221-230. Ἀκόμη μιὰ σύντομη περίληψη τῆς Sâmkhya βρίσκουμε στὸ ἐπικὸ ποίημα Manimêkalai. Βλ.. S.S. Suryanarayana Sastri, «The Manimêkalai account of the Sâmkhya, *Journal of Indian History*, vol. VIII, Dec. 1929, σελ.. 5-7.

25. Ὅμως γιὰ τὴ σύνταξη τοῦ ἔργου δὲν ὑπάρχει ὁμοφωνία. Ἄλλοι, ὅπως ὁ M. Eliade, ἰσχυρίζονται ὅτι γράφτηκε τὸν 5ο μ.Χ. αἰώνα, βλ. M. Eliade, op. cit., σελ. 13, καὶ ἄλλοι, ὅπως ὁ Belvalkar, πιστεύουν ὅτι γράφτηκε τὸν 1ο ἢ τὸν 2ο μ.Χ. αἰώνα. Βλ. Belvalkar, «Mâtharavratti». *Annales of the Bhandarkar Institut*, vol. V, Poona 1924, 133-168. Γιὰ μιὰ εἰδικὴ μελέτη, σχετικὴ μὲ τὰ προβλήματα τοῦ χρονολογικοῦ προσδιορισμοῦ τῆς Sâmkhya βλ. τὸ ἄρθρο τοῦ Haraprasad Shastri, «Chronology of the Sâmkhya System», *Journal of Bihar-Orissa Research Society*, June 1923.

26. Βλ.. R. Garbe, op. cit., σελ.. 3-5.

ταξινομήσεις, ἀπαριθμήσεις καὶ σχήματα, ὅπως καὶ ὅτι τὰ δύο συστήματα πιστεύουν ὅτι ἡ λύτρωση εἶναι ὁ ὑπέρτατος ἀνθρώπινος σκοπός.

Ὁ Jacobi[27] ἐπίσης δέχεται τὰ συμπεράσματα τοῦ Garbe καὶ ὑπογραμμίζει τὶς στενὲς σχέσεις τῶν nidâna καὶ τῶν «κατηγοριῶν» τῆς Sâmkhya, καὶ ὑπενθυμίζει ὅτι ὁ πρῶτος δάσκαλος τοῦ Βούδα, ὁ Arâda, ἦταν ὀπαδὸς τῆς Sâmkhya, σύμφωνα μὲ τὴ μαρτυρία τοῦ Açvaghosa, στὴν Buddhacarita. Σὲ μιὰ ἄλλη του ἐργασία ἐπανέρχεται στὸ ἴδιο θέμα καὶ σημειώνει: «ὁ βουδισμὸς δὲν ἐμφανίζεται σὰν μιὰ ἀντιγραφὴ ἀλλὰ σὰν μιὰ προσωπικὴ ἐξήγηση τῆς Sâmkhya. Ἡ Sâmkhya δὲν χρησίμευσε σὰν πρότυπο γιὰ τὸ βουδισμὸ ἀλλὰ σὰν βάση πάνω στὴν ὁποία χτίστηκε»[28].

Ἡ Sâmkhya παρουσιάζει ἀρκετὲς ἀναλογίες μὲ τὰ σωζόμενα στοιχεῖα τῆς Πυθαγόρειας διδασκαλίας. Ἔτσι στὴν Sâmkhya βρίσκουμε τὴν γνώριμη δοξασία τῆς μετενσάρκωσης[29], θεώρηση ποὺ συναντᾶμε στὴν Ἰνδία ἀπὸ τὸν ΣΤ΄ π.Χ. αἰώνα. Τὶς ἀπαγορεύσεις ὁρισμένων τροφῶν, π.χ. τὴν χαρακτηριστικὴ γιὰ τοὺς Ἰνδοὺς ἀποχὴ ἀπὸ τὸ κρέας, ἢ τὴν ἀπαγόρευση τῶν κυάμων, ἀπαγόρευση ποὺ τὴν συναντᾶμε ἤδη ἀπὸ τὸν Ι΄ π.Χ. αἰώνα[30].

Οἱ μαθηματικὲς γνώσεις στὴν Ἰνδία —πρὶν καὶ μετὰ τὴν ἐποχὴ τοῦ Πυθαγόρα— ἦταν ἀδιαχώριστα συνδεδεμένες μὲ τὴ θρησκεία.

Θὰ θέλαμε νὰ ὑπογραμμίσουμε ὅτι ἡ κοινωνικὴ καὶ ἡ πολιτικὴ ζωὴ τῆς Ἰνδίας ἐξουσιαζόταν ἀπὸ τὴ θρησκεία. Ἡ ἐπιθυμία νὰ θεσπιστοῦν σωστοὶ κανόνες γιὰ τὴν ἱεροτελεστία τῶν θυσιῶν ἔδωσε τὴν πρώτη ὤθηση γιὰ τὶς ἀστρονομικὲς παρατηρήσεις. Οἱ φωνητικοὶ κανόνες ἐπινοήθηκαν γιατὶ ἡ λανθασμένη προφορὰ ἑνὸς καὶ μόνο γράμματος τῶν θρησκευτικῶν τύπων,

---

27. Βλ. Jacobi, *Der Ursprung des Buddhismus aus dem Sâmkhya Nach. Königl.* Ges. Wissen, zu Göttingen, 1896 σελ. 43-58.

28. Βλ. Jacobi, «Uber der Verhältnis der buddhistischen Philosophie zu Sâmkhya - Yonga und die Bedeutung des Nidânas», *Zet. Deut. Gesell.*, vol. 52, 1900, σελ. 1.

29. Γιὰ περισσότερες λεπτομέρειες βλ. H. Oldenberg *Zur Geschichte der Sâmkhya Philosophie».* Nach. Götting. 1917, σ. 218-237. ἢ Satischandra Vidyâbhûsana: «Sâmkhya Philosophie in the Land of Lamas», *Journal of the Asiatic Society of Bengal*, 1907, σελ. 571-577. Βλ. ἀκόμη J. Gonda: *Change and Continuity in Indian Religion*, The Hague 1965. Ὅμως ὁ ρεαλισμὸς τῆς Sâmkhya, ὅπως καὶ ἡ θέση της γιὰ τὴν πραγματικότητα τοῦ ἐξωτερικοῦ κόσμου, κρίθηκε ἔντονα ἀπὸ τοὺς ἰδεαλιστὲς βουδιστές. Βλ. Vijnaptimatratâsiddhi τοῦ Vasubandhu. Μετάφραση ἀπὸ τὰ κινέζικα καὶ σχόλια ἀπὸ τὸν L. de la Vallée-Poussin, tom. I, Paris 1928, 23-26. Τέλος βλ. τὴ γενικότερη μελέτη γιὰ τὴν Sâmkhya τοῦ J.A.B. van Buitenen, «Studies in Sâmkhya», *Journal of American Oriental Society*, LXXX (1956), 153-157, LXXXII (1957), 15-25.

30. Στὴν Mâitrâyani Samhita, τὴν ἀρχαιότερη Yajurveda, συναντᾶμε τὶς ἀπαγορεύσεις σχετικὲς μὲ τοὺς κυάμους Mâitrâyani. 1.4.10. Ἐπίσης καὶ στὴν Kâthakam Yajurveda τὶς ἴδιες ἀπαγορεύσεις. Βλ. Kâthakam 32,7.

προκαλοῦσε τὴν ὀργὴ τῶν θεῶν, ἡ γραμματικὴ καὶ ἡ ἐτυμολογία εἶχαν σὰν κύριο καθῆκον νὰ βοηθήσουν τὴν κατανόηση τῶν ἱερῶν κειμένων. Ἀκόμη καὶ ἡ στενὴ σχέση φιλοσοφίας καὶ θεολογίας, μὲ ἀκαθόριστα σύνορα τῆς μιᾶς ἀπὸ τὴν ἄλλη συνέβαλε σημαντικά, ὥστε ὅλα αὐτὰ νὰ τονίσουν τὴν πρωτοτυπία τῶν ἰνδικῶν μαθηματικῶν.

Τὰ κείμενα τῶν τελετουργικῶν κανόνων Kalpašutras καὶ τὰ συμπληρώματά τους Sulvasûtras[31] —κείμενα προορισμένα στὴν περιγραφὴ κανόνων κατασκευῆς βωμῶν— μᾶς τονίζουν ὅτι οἱ μαθηματικὲς ἀνακαλύψεις τῶν Ἰνδῶν πηγάζουν ἀπὸ μερικὲς λατρευτικὲς ἀπαιτήσεις. Διάφορα προβλήματα, διπλασιασμοῦ μυθικῶν βωμῶν ἢ κατασκευὴ βωμῶν γιὰ καταπολέμηση τῆς πανούκλας, μᾶς θυμίζουν μὲ θαυμαστὴ ἀναλογία τὸ Δήλιον πρόβλημα.

Ἡ γνωστὴ «πυθαγόρεια πρόταση» καὶ οἱ ἄρρητοι ἀριθμοὶ (kaanra), ἦσαν γνωστοί. Μάλιστα ὑπῆρχε καὶ ἰδιαίτερη ὀνομασία, π.χ. ४2 = dvikaranî, ४3 = trikaranî, ४10 = dacakaranî, ४40 = catvarinçatkaranî κλπ.[32].

Τέλος ἡ κοσμογονικὴ παραδοχὴ τῶν πέντε στοιχείων —πῦρ, ὕδωρ, γῆ, ἀήρ, αἰθήρ[33]— ἦταν τόσο πολὺ διαδεδομένη καὶ οἰκεία στοὺς Ἰνδοὺς ὥστε νὰ θεωροῦν τὸ θάνατο συνώνυμο μὲ τὴν ἀποσύνθεση σὲ πέντε στοιχεῖα[34]. Ἀκόμη ἡ σανσκριτικὴ λέξη âkâça (αἰθήρ) φέρεται σὰν παραφθορὰ τῆς ἑλληνικῆς ὁλκάς[35].

Ὁ πρῶτος ποὺ παρατήρησε τὴν ἀναλογία ἀνάμεσα στὸ σύστημα Sâmkhya καὶ στὴν Πυθαγόρεια φιλοσοφία ἦταν ὁ Sir William Jones[36], ὠθούμενος

---

31. Βλ. τὸ κλασικὸ κείμενο τοῦ G. Thibaut, «On the Sulvasûtras», *Journal Asiatic Bengal*, vol. 44 (I), 1875, σελ. 227-274.

Γιὰ τὸ ρόλο ποὺ ἔπαιξαν οἱ Sulvasûtras στὴν τελετουργικὴ καταγωγὴ τῆς Γεωμετρίας βλ. τὸ ἐνδιαφέρον ἄρθρο τοῦ A. Seidenberg, «The Ritual Origin of Geometry», *Archive for the History of Exact Sciences*, I, 1962, σελ. 488-527.

32. Βλ. M. Cantor, *Vorlesungen über Geschichte der Mathematik*, I Band, Leipzig 1907³, σελ. 638-639.

33. «πρὸς δὲ τοῖς τέτταρσι στοιχείοις ψέπτη τίς ἐστι φύσις, ἐξ ἧς ὁ οὐρανὸς καὶ τὰ ἄστρα». Megasth. Fragm. XLI 17.

34. Βλ. Max Müller, «Beiträgen zur Kenntiniss der indischen Philosophie», *Zeitschrift der deutschen Morgenkl. Gesellschaft*, VI, 1892.

35. «Solle am Ende gar in der... Stelle des Philolaus (160)» πῦρ, ὕδωρ, καὶ γᾶ καὶ ἀὴρ καὶ ὁ τᾶς σφαίρας ὅλκας (ἢ ὁλκάς) πέμπτας, «in dem seltsamen ὅλκας als Bezeichnung des fünften Elementes, das schon so viele Conjekturen, aber keine befridigende hervorgerufen hat, sich eine Verstümmelung der indischen Bezeichnung des Aethers, d.i. *âkâça* erhalten haben?» L.B.v. Schröder, op. cit., σελ. 65, σημ. 2.

Βλ. ἐπίσης τὴν ἀνακοίνωση τοῦ A. Weber, «Die Griechen in Indien», *Sitzunberichte der Kgl. Preussischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin* XXXVII, σελ. 923-926 & Literar. Zentralblatt 1884, σελ. 1563-65.

36. Βλ. *Works*, 8 Vols., Vol. III, 1799 σελ. 236

ἀπὸ τὸ ὅτι ἡ λέξη samkhyâ —ποὺ σημαίνει ἀριθμὸ στὰ σανσκριτικά— εἶχε θεμελιώδη σημασία στὸ Πυθαγόρειο φιλοσοφικὸ σύστημα[37]. Ἀργότερα ὁ Colebrooke[38] γράφει ὅτι οἱ Ἰνδοὶ Δάσκαλοι ἔπαιξαν ἀποφασιστικὸ ρόλο στὴ διατύπωση τῆς φιλοσοφίας τοῦ μεγάλου Σαμίου[39]. Μὲ τὴ συγγένεια τῶν ἰνδικῶν καὶ πυθαγορείων θεωριῶν ἀσχολήθηκε καὶ ὁ Barthélemy Saint-Hilaire[40].

Ἐκεῖνος ὅμως ποὺ συστηματικὰ ἀσχολήθηκε μὲ αὐτὸ τὸ θέμα εἶναι ὁ L. v. Schröder, ποὺ παρουσίασε τὸ 1884 μιὰ συγκριτικὴ μελέτη τῶν δύο θεωριῶν[41]. Σ' αὐτὸ τὸ βιβλίο ὁ Schröder μελετᾶ καὶ ἀντιπαραθέτει κοινὰ σημεῖα τῆς Sâmkhya καὶ τῆς Πυθαγόρειας Διδασκαλίας[42]. Ἡ συσχέτιση καὶ ἡ ἐπιρροὴ τοῦ συστήματος Sâmkhya[43] ἐξακολούθησε νὰ συνδυάζεται μὲ τὴ δυτικὴ φιλοσοφία.

---

37. «φαίνονται δὴ καὶ οὗτοι τὸν ἀριθμὸν νομίζοντες ἀρχὴν εἶναι». Ἀριστ. *Μετὰ τὰ Φυσικά*, I, 5986 a 15.

38. H. T. Colebrooke: «On the Philosophy of the Hindu», Part I. On the Sankhya system. *Transactions of the Royal Asiatic Society*, I, 19-43, 1823. Βλ. ἀκόμη *Miscellaneous Essays*, by M.T. Colebrooke, new ed. with notes by E. B. Cowelle, London 1873, Vol. I, σελ. 239-279.

39. «adverting to what has come to us of the history of Pythagoras, I shall not hesitate to acknowledge an inclination to consider the Grecian to have been... indebted to Indian instructors. Nobody needs to be reminded, that Pythagoras and his successors held the doctrine of metempsychosis, as the Hindus universally do held the doctrine of transmigration of souls. They agree likewise generally in distinguishing the sensitive material organ (manas), from the rational and concious living soul (jivatman): θυμὸς and φρὴν of Pythagoras; one perishing with the body, the other immortal. Like the Hindus, Pythagoras with other Greek philosophers, assigned a subtle etherial clothing to the soul apart from the corporeal part, and a grasser clothing to it when united with body; the súkshma (or linga) sárira and sthúla sárira of the Sánkhyas and the rest... I should be disposed to conclude that the Indians were in this instance teachers rather than learners». T.H. Colebrooke, *Misc. Ess.*, I, σελ. 241.

40. Barthélemy Saint-Hilaire, «Premier Mémoire sur le Sâmkhya». *Mémoires de l'Académie des Sciences Morales et Politiques*, tom. VI, Paris 1852, σελ. 105-560. Première partie: bibliographie du Sâmkhya, σελ. 107-121. Deuxième partie: analyse du Sánkhya σελ.123-366. Troisième partie: examen critique du Sánkhya σελ. 369-488. Quatrième partie: histoire du Sánkhya, σ. 489-502.

41. *Pythagoras und die Inder. Eine Untersuchung über Herkunft und Abstamung der Pythagorischen Lehren*, Leipzig 1884.

42. Ἡ προσωποποιημένη θεότητα δὲν παίζει κανένα ρόλο στὴ Sâmkhya καὶ στὴν Πυθαγόρεια Διδασκαλία. ἡ μουσικὴ κλίμακα τῶν ἑπτὰ φθόγγων ὑπάρχει ἤδη στὰ Çiksgâ (τὰ πρῶτα ἕξη Vedânjas) ὅπως καὶ ὁ συμβολισμὸς τῶν δέκα πρώτων ἀριθμῶν π.χ. 1 = prajâpati, 7 = Metra. Καὶ ἡ γνωστὴ πυθαγόρεια φράση: «πρὸς ἥλιον τετραμμένον μὴ ὁμιχεῖν» βρίσκεται στοὺς στίχους τοῦ Pratyanc, Athaweveda, 13, 1, 56.

43. Μιὰ τολμηρὴ ἀμφιμονοσήμαντη ἀντιστοιχία Ἰνδικῶν καὶ Ἑλληνικῶν φιλοσοφι-

Ὁ Lassen[44] ὑπογραμμίζει τὴν ἐπίδραση τοῦ συστήματος Sâmkhya στὸν Γνωστικισμὸ καὶ ἰδιαίτερα τονίζει τὴν ἐπίδραση τῆς Sâmkhya στὸν Πλωτῖνο[45].

Lalitavistara - Ψαμμίτης

Ἂς περάσουμε τώρα σὲ μιὰ σχετικὰ νεώτερη ἐποχή, καὶ ἂς θαυμάσουμε ἕνα ὑπέροχο μαθηματικὸ ἰνδικὸ κείμενο[46].

Ὅταν ὁ Bôdhisattva, γιὸς τοῦ βασιλιὰ Cônddhôdana, ἔρχεται σὲ ἡλικία γάμου διαγωνίζεται μὲ πεντακόσιους ἄλλους νέους στὴ γραφή, στὴν ἀριθμητική, στὴν πάλη, στὸ τόξο, γιὰ τὸ χέρι τῆς θυγατέρας τοῦ Cakya Dandapâni, Gôpâ. Κερδίζοντας, χωρὶς δυσκολία τοὺς ἄλλους ἀνταγωνιστές, ὁ Bôdhisattva καλεῖται νὰ συναγωνισθεῖ τὸν μεγάλο μαθηματικὸ Ardjouna ποὺ ἦταν καὶ κριτὴς τοῦ διαγωνισμοῦ[47]. Ὁ Ardjouna τὸν ρωτᾶ σχετικὰ μὲ τοὺς τρόπους ἔκφρασης τῶν ἀριθμῶν ποὺ εἶναι μεγαλύτεροι ἀπὸ 100 kôtis (1 kôti ἰσοῦται μὲ δέκα ἑκατομμύρια) καὶ ὁ Bôdhisattva ἀπαντᾶ μὲ τὴν παρακάτω κλίμακα, μὲ εἰκοσιτρεῖς ὀνομασίες διαδοχικῶν ὅρων ποὺ σχηματίζουν

κῶν σχολῶν διατυπώνει ὁ W. Jones: «Of the Philosophical School it will be sufficient, here, to remark that the first Nyáya seems analogous to the Peripatetik; the second, sometimes called Vaiseshika to the Ionic; the two Mimánsás, of which the second is often distinguished by the name of Vedánta, to the Platonic; the first Sánkhya to the Italic; and the second, or Pátanjala to the Stoic Philosophs so that Gautama corresponds with Aristotle; Kanáda with Thales; Jaim with Socrates; Vyása with Plato; Kapila, with Pythagoras; and Patanjali with Zeno. But an accurate comparison between the Grecian and Indian Schools would require a considerable volume». Sir William Jones, *Works*, 4th ed. 1799, vol. 4, σελ.. 360-361. Μιὰ ἀνάλογα συγκριτικὴ μελέτη ἑλληνικῆς καὶ ἰνδικῆς φιλοσοφίας παρουσιάζει ὁ B. Βιτσαξῆς στὸ βιβλίο του: *Plato and the Upanisades*, Arnold Heinemann 1977 (New Delhi).

44. Lasseu, op. cit., σελ.. 384.

45. Γιὰ περισσότερες λεπτομέρειες βλ. τὴν διδακτορικὴ διατριβὴ τοῦ Georg Biedenkapp: *«Beiträge zu den Problemen des Selbstwusstseins, der Willensfreinheit und der Gesetzmässigkeit des Geistes, teilweise mit Bezug auf die Philosophie der Inder*, Halle a/S. 1893.

46. Πρόκειται γιὰ τὴν Lalitavistara, ἕνα ἀπὸ τὰ ἱερὰ ἰνδικὰ βιβλία. Τὸ κείμενο αὐτὸ κατὰ τὸν Woepke καὶ τὸν Menninger εἶναι τοῦ Γ΄ π.Χ. αἰώνα. Βλ.. F. Woepke, «Mémoire sur la propagation des chiffres indiens», *Journal Asiatique*, 1er semestre, Paris 1863. K. Menninger, *Zahlwort und Ziffer. Eine Kulturgeschichte der Za*, 2e Auflage, Göttingen 1958. Βλ.. ἀκόμη B. Datta and A.N. Sing, *History of Hindu Mathematics*, I vol., Asia Publishing House (rep.) 1962.

47. Στὶς δεκατέσσερεις σελίδες τοῦ σανσκριτικοῦ κειμένου ὅπου περιγράφεται ὅλος ὁ διαγωνισμός, ἡ ἀριθμητικὴ «ἐξέταση» τοῦ Bôdhisattva κατέχει, σημαίνουσα θέση, ἀφοῦ καταλαμβάνει σχεδὸν τὸ μισὸ κείμενο 6 $^{1}/_{2}$ σελίδες. Βλ.. F. Woepke, op. cit., σελ.. 75.

γεωμετρικὴ πρόοδο μὲ λόγο 100, καὶ ὅπου ὁ πρῶτος ὅρος εἶναι τὸ kôti καὶ ὁ τελευταῖος τὸ tallakchana:

1 ayouta	= 100 kôtis	=	10^{9}
1 niyouta	= 100 ayoutas	=	10^{11}
1 kangara	= 100 niyoutas	=	10^{13}
1 vivara	= 100 kangaras	=	10^{15}
1 akchôbhya	= 100 vivaras	=	10^{17}
1 vivâha	= 100 akchôbhyas	=	10^{19}
1 outsanga	= 100 vivâhas	=	10^{21}
1 bahoula	= 100 outsangas	=	10^{23}
1 nâgabala	= 100 bahoulas	=	10^{25}
1 titilambha	= 100 nâgabalas	=	10^{27}
1 vyavasthânapradjnapti	= 100 titilambhas	=	10^{29}
1 hétouhila	= 100 vyavasthânapradjnaptis	=	10^{31}
1 karahou	= 100 hêtouhilas	=	10^{33}
1 hêtvindriya	= 100 karahous	=	10^{35}
1 samâptalambha	= 100 hêtvindriyas	=	10^{37}
1 gananâgati	= 100 samâptalambhas	=	10^{39}
1 niravadya	= 100 gananâgatis	=	10^{41}
1 moudrâbala	= 100 niravadyas	=	10^{43}
1 sarvabala	= 100 moudrâbalas	=	10^{45}
1 visandjñâgati	= 100 sarvabalas	=	10^{47}
1 sarvasandjñâ	= 100 visandjñâgatis	=	10^{49}
1 vibhoûtangamâ	= 100 sarvasandjnâs	=	10^{51}
1 tallakchana	= 100 vibhoûtangamâs	=	10^{53} [48]

Φθάνοντας σ' αὐτὸν τὸν ἀριθμό, ὁ Bôdhisattva προσθέτει ὅτι ὅλη αὐτὴ ἡ κλίμακα σχηματίζει τὴν ἀρίθμηση tallakchana —ὀνομασία ποὺ προέρχεται ἀπὸ τὸν τελευταῖο ἀριθμὸ τῆς κλίμακας— καὶ ὅτι μετὰ ἀπ' αὐτὴν βρίσκεται ἡ ἀρίθμηση dvadjâgravati, καὶ μετὰ ἡ ἀρίθμηση dvadjâgraniçâmani καὶ ἕξη ἄλλες μετά[49]. Ὑποθέτοντας ὅτι σὲ κάθε μιὰ ἀπ' αὐτὲς τὶς ἀριθμήσεις ἀντιστοιχεῖ ἕνα πλῆθος ὅρων ἴσο μὲ τὴν πρώτη ἀρίθμηση, τὴν tallakchana, καὶ

48. Ἡ ἐκθετικὴ γραφὴ —ἐπίτευξη ποὺ δημιούργησε ἡ Δύση μόλις τὸν 17ο αἰώνα— δὲν ἐμφανίζεται στὸ σανσκριτικὸ κείμενο.

49. Σύμφωνα μὲ τὴ θιβετιανὴ «ἔκδοση» ποὺ μετέφρασε ὁ Ed. Foucaux *Rgya tch'er rol pa,* μεταφρ. Ed. Foucaux, IIe partie, Paris 1848, σελ. 141. Σημειώνουμε ὅτι ἡ Ἐθνικὴ Βιβλιοθήκη στὸ Παρίσι ἔχει δύο σανσκριτικὰ χειρόγραφα τῆς Lalitavistara.

σχηματίζοντας κατὰ τὸν ἴδιο τρόπο μιὰ γεωμετρικὴ πρόοδο μὲ λόγο 100, φθάνει ὁ Bôdhisattva στὸν ἀριθμὸ $1^{7+9\times46}) = 10^{421}$. Τότε ὁ Ardjouna, ποὺ ἀπὸ κριτὴς μεταμορφώνεται σὲ μαθητὴ τοῦ Bôdhisattva ζητᾶ νὰ τοῦ ἐξηγήσει πῶς σχηματίζεται ἡ ἀρίθμηση ποὺ φθάνει μέχρι τὴ σκόνη τῶν πρώτων ἀτόμων[50] καθὼς καὶ πόσα ἄτομα ὑπάρχουν σ' ἕνα yôdjana. Ὁ Bôdhisattva ἀρχίζει νὰ σχηματίζει τὴν παρακάτω κλίμακα:

1 κόκκος πολὺ λεπτῆς σκόνης	= 7 κόκκους σκόνης πρώτων ἀτόμων = = 7α.
1 κόκκος λεπτῆς σκόνης	= 7 κόκκους πολὺ λεπτῆς σκόνης = 7× × 7α=7^2α
1 κόκκος σκόνης ποὺ τὴν φέρνει ὁ ἄνεμος	= 7 κόκκους λεπτῆς σκόνης = 7×7×7α = 7^3α.
1 κόκκος σκόνης λαγοῦ (σκόνη ποὺ σηκώνεται ἀπὸ τὸ πόδι ἑνὸς λαγοῦ)	= 7 κόκκους σκόνης ποὺ τὴν φέρνει ὁ ἄνεμος = 7^4α.
1 κόκκος σκόνης κριοῦ	= 7 κόκκους σκόνης λαγοῦ = 7^5α.
1 κόκκος σκόνης ταύρου	= 7 κόκκους σκόνης κριοῦ = 7^6α.
1 κόκκος σκόνης κόκκινης παπαρούνας[51]	= 7 κόκκους σκόνης ταύρου = 7^7α.
1 κόκκος σιναπόσπορου	= 7 κόκκους σκόνης κόκκινης παπαρούνας = 7^8α.
1 κόκκος κριθάρι	= 7 κόκκους σιναπόσπορου = 7^9α.
1 φάλαγγα ἑνὸς δακτύλου	= 7 κόκκους κριθάρι = 7^{10}α.
1 πιθαμὴ	= 7 φάλαγγες ἑνὸς δακτύλου = 12×7^{10}α.
1 πῆχυς	= 2 πιθαμὲς = 2×12×7^{10}α.
1 τόξο	= 4 πήχεις = 4×2×12×7^{10}α.
1 krôça τῆς χώρας τῶν Mâgadha	= 1000 τόξα = 1000×4×2×12×7^{10}α.
1 yôdjana	= 4 krôças = 4×1000×4×2×12×7^{10}α.

Μὲ τὴ βοήθεια αὐτῆς τῆς κλίμακας ὁ Bôdhisattva καταλήγει στὸ παρακάτω συμπέρασμα: «ἔτσι τὸ πλῆρες μῆκος ἑνὸς yôdjana, ποὺ εἶναι ἐντελῶς γεμάτο ἀπὸ κόκκους σκόνης πρώτων ἀτόμων εἶναι: ἕνα niyouta akchôbhyas καὶ τριάντα ἑκατοντάδες χιλιάδες ἀπὸ kôtis τῶν niyouta καὶ ἑξήντα ἑκατοντάδες kôtis καὶ εἰκοσιδύο kôtis καὶ πέντε δεκάδες τῶν ἑκατοντάδων τῶν

---

50. Γιὰ συντομία ὁ Woepke, op. cit., σελ. 77, χρησιμοποιεῖ τὸ γράμμα α γιὰ νὰ συμβολίσει τὰ πρῶτα ἄτομα.

51. Ὅρο ποὺ τὸν συναντᾶμε στὸν «Ψαμμίτη» τοῦ Ἀρχιμήδη.

χιλίων καὶ δώδεκα χιλιάδες, αὐτὸ εἶναι τὸ ἄθροισμα ἑνὸς yôdjana κόκκου σκόνης τῶν πρώτων ἀτόμων»[52]. Τὸ κείμενο αὐτὸ τῆς Lalitavistara μᾶς δίνει ἕνα καταπληκτικὸ παράδειγμα ὑπολογισμοῦ μεγάλων ἀριθμῶν ποὺ ἔγινε στὴν Ἰνδία τὸν Γ΄ π.Χ. αἰώνα.

Πρὶν προχωρήσουμε στὴν σύγκριση μὲ τὸν «Ψαμμίτη» τοῦ Ἀρχιμήδη ἂς συγκρατήσουμε ὅτι τὸ ἀπόσπασμα αὐτὸ τῆς Lalitavistara ἔχει σὰν ἀντικείμενο τὸν καθορισμὸ τοῦ ἀριθμοῦ τῶν κόκκων τῆς σκόνης, καὶ ὅτι καθιερώνει μιὰ κλίμακα διαδοχικῶν εἰδῶν σκόνης διαφόρων μεγεθῶν[53].

Τὸ θέμα τοῦ «Ψαμμίτη» —ἡ μόνη σωζόμενη πραγματεία τοῦ Ἀρχιμήδη, μὲ ἀριθμητικὸ περιεχόμενο— παρουσιάζει μιὰ θαυμαστὴ ἀναλογία μὲ τὸ λογισμὸ τῆς σκόνης τοῦ Bôdhisattva. Ὁ στόχος τῆς μελέτης αὐτῆς τοῦ Ἀρχιμήδη εἶναι ν' ἀποδείξει ὅτι ὁ ἀριθμὸς τῶν κόκκων τῆς ἄμμου ἢ ψάμμου τῆς πραγματείας —λέξη ἀπὸ τὴν ὁποία προέρχεται ἡ ὀνομασία—, ποὺ περιέχονται στὴ σφαίρα τῶν ἀπλανῶν ἀστέρων ποὺ περικλείει τὸ σύμπαν, εἶναι μικρότερος ἀπὸ ἕναν ὁρίσιμο ἀριθμό.

Γιὰ νὰ καταλάβουμε καλύτερα τὴν ὁμοιότητα τοῦ ἰνδικοῦ λογισμοῦ ἂς δοῦμε ἀπὸ πιὸ κοντὰ τὴν μέθοδο τοῦ Ἀρχιμήδη. Πρῶτα ἀπ' ὅλα ἂς δοῦμε τὶς ὑποθέσεις τοῦ μεγάλου Συρακούσιου:

1. ὅτι ἡ περίμετρος τῆς γῆς εἶναι 3.000.000 στάδια.
2. ὅτι ἡ διάμετρος τῆς γῆς εἶναι μεγαλύτερη ἀπὸ τὴν διάμετρο τῆς σελήνης ὅπως καὶ ὅτι ἡ διάμετρος τοῦ ἥλιου εἶναι μεγαλύτερη ἀπὸ τὴν διάμετρο τῆς γῆς καὶ μάλιστα εἶναι 30 φορὲς μεγαλύτερη ἀπὸ ἐκείνην τῆς σελήνης.

Μὲ αὐτὰ ἀποδεικνύει τὰ ἑξῆς:

1. ὅτι ἡ διάμετρος τοῦ κόσμου εἶναι μικρότερη ἀπὸ 10.000 διαμέτρους τῆς γῆς καὶ ἀκόμη ὅτι εἶναι πιὸ μικρὴ 10.000.000.000 στάδια.

Σχετικὰ μὲ τοὺς κόκκους ἄμμου ὑποθέτει τὰ παρακάτω. : 1 κόκκος

---

52. Δηλαδὴ 10.000.000.000.000.000.000.000.000.000
+ 3.000.000.000.000.000.000.000.000
+ 60.000.000.000
+ 220.000.000
+ 5.000.000
+ 12.000

βλ. Woepke, op. cit., σελ. 79.

53. Ὁ ὑπολογισμὸς τῆς σκόνης ἦταν ἕνας ἀρκετὰ διαδεδομένος λογισμὸς σὲ προβλήματα ἀριθμητικῆς, ἴσως πολὺ πρὶν ἀπὸ τὴν σύνταξη τῆς Lalitavistara. Φυσικά, ὅταν πιὰ γράφτηκε στὰ ἱερὰ βιβλία τῆς θρησκείας διαδόθηκε ἀκόμη περισσότερο.

Εἶναι πολὺ πιθανὴ ἡ ἐξήγηση, ὅτι ἀπ' αὐτὸν τὸ λογισμό, οἱ Ἄραβες τῆς Ἀνατολῆς ὀνόμασαν τὶς μεθόδους τῆς πρακτικῆς Ἀριθμητικῆς τῶν Ἰνδῶν, λογισμὸ τῆς σκόνης.

τῆς μήκωνος ἰσοῦται μὲ 10.000 κόκκους ἄμμου καὶ ὅτι ἕνα δάκτυλο ἰσοῦται μὲ σαράντα φορὲς τὴν διάμετρο ἑνὸς κόκκου μήκωνος[54].

Μὲ τὶς ὑποθέσεις αὐτὲς ὁ Ἀρχιμήδης ἐμπεδώνει τὰ παρακάτω συμπεράσματα:

1. σφαίρα διαμέτρου ἑνὸς δακτύλου ἰσοῦται μὲ 640.000.000 κόκκους ἄμμου καὶ εἶναι μικρότερη τῶν 10 μονάδων τῶν δευτέρων ἀριθμῶν.
2. σφαίρα διαμέτρου 100 δακτύλων ἰσοῦται μὲ 1.000.000 σφαῖρες διαμέτρου ἑνὸς δακτύλου, καὶ εἶναι μικρότερη τῶν χιλίων μυριάδων (10.000.000) τῶν δευτέρων ἀριθμῶν.
3. σφαίρα διαμέτρου 10.000 δακτύλων ἰσοῦται μὲ 1.000.000 σφαῖρες διαμέτρου 100 δακτύλων καὶ εἶναι μικρότερη τῶν 10 μυριάδων τῶν τρίτων ἀριθμῶν.
4. σφαίρα διαμέτρου ἑνὸς σταδίου εἶναι μικρότερη ἀπὸ τὴ σφαίρα ποὺ ἔχει διάμετρο μυρίων δακτύλων καὶ εἶναι μικρότερη τῶν 10 μυριάδων τῶν τρίτων ἀριθμῶν.
5. σφαίρα διαμέτρου 100 σταδίων ἰσοῦται μὲ 1.000.000 σφαῖρες διαμέτρου ἑνὸς σταδίου, καὶ εἶναι μικρότερη τῶν χιλίων μονάδων τῶν τετάρτων ἀριθμῶν.
6. σφαίρα μὲ διάμετρο 10.000 στάδια ἰσοῦται μὲ 1.000.000 σφαῖρες διαμέτρου 100 σταδίων καὶ εἶναι μικρότερη τῶν 10 μονάδων τῶν πέμπτων ἀριθμῶν.
7. σφαίρα μὲ διάμετρο 1.000.000 στάδια ἰσοῦται μὲ 1.000.000 σφαῖρες διαμέτρου 10.000 σταδίων καὶ μικρότερη τῶν χιλίων μυριάδων τῶν πέμπτων ἀριθμῶν.
8. σφαίρα μὲ διάμετρο 100.000.000 στάδια ἰσοῦται μὲ 1.000.000 σφαῖρες διαμέτρου 1.000.000 σταδίων καὶ εἶναι μικρότερη τῶν 10 μυριάδων τῶν ἕκτων ἀριθμῶν.
9. σφαίρα μὲ διάμετρο 10.000.000.000 στάδια ἰσοῦται μὲ 1.000.000 σφαῖρες διαμέτρου 100.000.000 σταδίων καὶ εἶναι μικρότερη τῶν 1000 μονάδων τῶν ἑβδόμων ἀριθμῶν[55].

Γιὰ νὰ διατυπώσει τὰ παραπάνω συμπεράσματα ὁ Ἀρχιμήδης καθιερώνει, ὅπως καὶ οἱ Ἰνδοί, μιὰ κλίμακα ὀνομασίας ἀριθμῶν[56].

Μὲ αὐτὸν τὸν τρόπο, καταλήγει στὸ συμπέρασμα ὅτι τὸ πλῆθος τῆς

---

54. Βλ. *Ἀρχιμήδους Ἅπαντα*, τόμ. Β, μετάφρασις - σχόλια Εὐγ. Σταμάτη, ἐκδ. Τ.Ε.Ε., Ἀθῆναι 1973, σελ. 180-215, Η. 220 30-9, Η 233 1-4, Η 236, 6-9.

55. ib. Η 244 16-20, Η 244 21-24, Η 248 6-10, Η 249 8-10, Η 251 1-4, 252 12, Η 253 12-15, 254, 14, Η 254 11-17.

56. ib. III Η 237 1-2

ἄμμου ἰσοῦται μὲ τὴ σφαίρα τῶν ἀπλανῶν ἀστέρων[57] καὶ εἶναι μικρότερο ἀπὸ 1000 μυριάδες τῶν ὀγδόων ἀριθμῶν[58].

Ἀκόμη ὁ Ἀρχιμήδης, ὅπως καὶ ὁ Bôdhisattva, παραδέχεται ἀριθμήσεις μεγαλύτερης τάξης. Ἔτσι παρατηρεῖ ὅτι ἡ κλίμακα τῶν πρώτων, δευτέρων, τρίτων ἀριθμῶν μπορεῖ νὰ συνεχισθεῖ μέχρι τοὺς ἑκατομμυριοστοὺς ἀριθμούς, ποὺ θεωροῦνται σὰν τελευταῖος ὅρος αὐτῆς τῆς κλίμακας καὶ ταυτόχρονα σὰν μονάδα μιᾶς καινούριας τάξης ἀριθμῶν ποὺ τοὺς ὀνομάζει πρώτους ἀριθμοὺς τῆς δεύτερης περιόδου. Μὲ τὸ ἴδιο σκεπτικὸ προχωρεῖ μὲ τοὺς δεύτερους ἀριθμούς, τοὺς τρίτους, ... μέχρι 100.000.000 μονάδες τῶν ἑκατομμυριοστῶν ἀριθμῶν τῆς ἑκατομμυριοστῆς περιόδου[59].

Τελικὰ βλέπουμε ὅτι, τόσο ὁ λογισμὸς ποὺ ὑπάρχει στὴ Lalitavistara, ὅσο καὶ ὁ λογισμὸς τοῦ Ἀρχιμήδους ἔχουν τὸν ἴδιο στόχο. Δηλαδὴ προσπαθοῦν νὰ καθορίσουν τὸν ἀριθμὸ τῶν κόκκων τῆς σκόνης ποὺ μπορεῖ νὰ περιέχονται στὸ σύμπαν ποὺ καὶ στὶς δύο πραγματεῖες θεωρεῖται πεπερασμένο. Καὶ οἱ δύο καθορίζουν μιὰ ὀνοματολογία ἀριθμῶν. Καὶ στοὺς δύο αὐτὴ ἡ ὀνοματολογία ἀποτελεῖται ἀπὸ δύο βαθμίδες. Στὴν Lalitavistara ἡ πρώτη βαθμίδα περιλαμβάνει τὴν κλίμακα τῶν ἀριθμῶν ποὺ σχηματίζουν τὴν ἀρίθμηση tallakchana, ἀντίστοιχα στὸν Ψαμμίτη ἔχουμε τοὺς πρώτους, δεύτερους, ὀκτάριθμους τῆς πρώτης περιόδου. Μιὰ μονάδα δευτέρων ἀριθμῶν ἰσοῦται μὲ 10^{8}, μιὰ μονάδα μὲ 10^{16}, μιὰ μονάδα τῶν τεσσάρων ἀριθμῶν ἰσοῦται μὲ 10^{24} κλπ.

Ἡ δεύτερη βαθμίδα στὴν Lalitavistara περιλαμβάνει τὶς διάφορες διαδοχικὲς ἀριθμήσεις· ἀντίστοιχα στὸν Ψαμμίτη ἔχουμε τὴν ἀκολουθία τῶν περιόδων τῶν ἀριθμῶν.

Ὅμως ἡ δομικὴ ὁμοιότητα ποὺ χαρακτηρίζει τὶς δύο αὐτὲς μαθηματικὲς πραγματεῖες, δὲν ἀκολουθεῖται ἀπὸ τὴν ἴδια μέθοδο. Οἱ Ἰνδοὶ εἶχαν παράδοση στὸ σχηματισμὸ κλιμάκων ὀνομασίας ἀριθμῶν, θέμα στενὰ συνδεδεμένο μὲ τὴ γλώσσα τους καὶ τὴ λογοτεχνία τους. Ἡ παράδοση αὐτὴ ὑπογραμμίζεται —μέσα ἀπὸ τὴν διηγηματικὴ ἀφήγηση τοῦ κειμένου— μὲ τὸν πρωταρχικὸ ρόλο τῆς Λογιστικῆς. Ἀντίθετα, ἂν καὶ ἡ ὀνομασία τῶν μεγάλων ἀριθμῶν ἦταν κάτι τὸ ξένο γιὰ τὶς συνήθειες τῆς ἑλληνικῆς γλώσσας[60], ὁ «Ψαμμίτης» ἀποτελεῖ μιὰ καθαρὴ μαθηματικὴ πραγματεία, ἐνῶ παράλ-

57. Σφαίρα ποὺ ὑποθέτει ὁ Ἀρίσταρχος βλ. Ἀρχιμήδης, op. cit., Η 218, 1-4.

58. ib. Η 258 15-20.

59. ib. Η 239 1-20, Η 240.

60. Geneviève Guitel, *Histoire comparée des numérations écrites*, chap. III, Grèce I, chap. IV, Les numérations alphabétiques, Grèce II, Paris 1975.

ληλα ἡ φιλοσοφικὴ πλευρὰ τοῦ θέματος δὲν ἀφήνει ἀδιάφορο τὸν συγγραφέα[61].

Μέσα ἀπὸ τὴν συγκριτικὴ αὐτὴ μελέτη, θελήσαμε νὰ δείξουμε τὴν ὁμοιότητα ὁρισμένων ἰνδικῶν μαθηματικῶν θεωριῶν μὲ τὶς ἀντίστοιχες ἑλληνικές. Ὅμως πέρα ἀπὸ τὴ δομικὴ ὁμοιότητα ἢ ἴσως ἀκόμη καὶ «τὸ δανεισμὸ» τῶν θεωριῶν, ἐκεῖνο ποὺ ἔχει οὐσιαστικὴ σημασία εἶναι ὅτι τὰ πνεύματα τοῦ Πυθαγόρα καὶ τοῦ Ἀρχιμήδους μετασχηματίζουν καὶ ἀνακαλύπτουν μέσα ἀπὸ τὴν ἰνδικὴ σκέψη τοὺς δικούς τους δρόμους, ἀναπτύσσοντας περισσότερο, ἐκεῖνο ποὺ ἔγινε τὸ κέντρο τῆς ἑλληνικῆς διανόησης, τὴ φιλοσοφία.

PYTHAGORAS, ARCHIMEDES AND INDIAN MATHEMATICAL THEORIES

Summary

The article deals with the parallelism between the theories of Pythagoras and Archimedes and the Indian theories of Sâmkhya and Lalitavistara.

The common points between the Pythagorean teachings and the older, Indian Sâmkhya philosophy are: the knowledge of the irrational numbers the doctrine of the five elements of matter, the founding of both teachings on the concept of number and others.

Archimedes, with his calculation in Psammites, and Lalitavistara have as a common aim the measurement of dust particles contained in the universe. They both specify an enumeration of numbers on two scales. The difference between these two mathematical treatises lies in their implementation. The Indians confine themselves solely to calculus whereas Archimedes adds a philosophical dimension.

Athens Chr. Phili

61. N. Lusin, *Leçons sur les ensembles analytiques et leurs applications*, Paris 1930, σελ.. 322.

ΑΝΝΑ ΚΕΛΕΣΙΔΟΥ, Ἀθῆναι

ΛΕΓΕΙΝ-ΕΙΔΕΝΑΙ ΣΤΟΥΣ ΞΕΝΟΦΑΝΗ ΚΑΙ ΠΑΡΜΕΝΙΔΗ

Ἡ μελέτη τῆς προσωκρατικῆς φιλοσοφίας, ὅπως γενικὰ τοῦ ἀρχαίου ἑλληνικοῦ στοχασμοῦ, εἶναι καὶ προσπάθεια διερεύνησης τῶν προβλημάτων ποὺ ἀφοροῦν τὴ γλώσσα[1], τὴ σχέση σκέψης καὶ ἔκφρασης, πράγματος, σημαίνοντος καὶ σημαινόμενου. Ἂν καὶ τὸ πρόβλημα τῆς κριτικῆς τοῦ λόγου δὲν ἔχει κύρια ἀφετηρία του[2] τὴν ἀρχαϊκὴ[3] περίοδο τῆς ἑλληνικῆς φιλοσοφίας, ὑπάρχει ἐδῶ μιὰ λανθάνουσα ἀναζήτηση τῶν σχέσεων τοῦ λόγου καὶ αὐτὴ ἑνώνει τὴ φιλοσοφικὴ μὲ τὴν προφιλοσοφικὴ σκέψη. 'Le Logos' grec, archaïque», παρατηρεῖ ὁ J. Claude Piguet, «a été une forme de totalité interne, parce qu'il était défini du dedans, par la conscience qui en était prise, et se heurtait au 'Non - Logos', c'est-à-dire à la barbarie... plus précisément le Logos grec a été totalité interne, parce qu'il liait (de l'intérieur) en un ce que nous dissocions aujourd'hui sous les noms de réalité, pensée et langage»[4].

Ἀπὸ τοὺς φυσιολόγους, ποὺ πρῶτοι διατύπωσαν ἐπιστημονικὲς καὶ φιλοσοφικὲς ἀπόψεις γιὰ τὴ φύση[5], ὡς τὸν Παρμενίδη καὶ τὸν Πλάτωνα

---

1. Βλ.. H. Ioannidi, *Essai de reconstruction de la logique archaïque*, Eirene, Studia Graeca et Latina III, Nakladatelsvi, Ceskoslóvenske Academieved, Praha 1964, 5: «La question du *langage* est un thème fondamental de la philosophie grecque à travers toute son histoire... Son importance dans la philosophie présocratique est... très grande puisque, comme l'a déjà montré H. Hoffmann (Die Sprache und die archaïsche Logik *Heidelb. Abh. zur Philosophie u. ihrer Geschichte* 3 1925), son contenu constitue en quelque sorte la préhistoire de la logique... *la logique archaïque*. Héraclite est le principal représentant de la logique archaïque en Grèce».

2. Βλ.. Cl. Ramnoux, *Parménide et ses successeurs immédiats*, éd. du Rocher, 1979, 62.

3. Ὁ ὅρος χρησιμοποιεῖται ἐδῶ μὲ τὴ σημασία αὐτοῦ ποὺ εἶναι κοντὰ στὶς πηγές.

4. *La Connaissance de l'individuel et la logique du réalisme*, Neuchâtel, La Baconnière, 1975, 3101-3102. Πρβλ.. N. L. Cordero, *Les deux chemins de Parménide*, Paris, Vrin 1984, 9: «Parménide penche sur une réalité ... non encore pervertie par des digressions terminologiques».

5. H. Joly, Les mots et les choses d'Homère à Platon, Essai de perspectives philosophiques et diachroniques, *Γλῶσσα καὶ πραγματικότητα στὴν Ἑλληνικὴ Φιλοσοφία*, Ἑλληνικὴ Φιλοσοφικὴ Ἑταιρεία, Ἀθήνα 1985, 74-75.

«ὁ λόγος καὶ δημιουργεῖ καὶ ἀποδείχνει τὸ σύμπαν», τὸν σταθερὸ κόσμο τοῦ στοχασμοῦ καὶ τῆς πραγματικότητας[6].

Στὴ μελέτη μας δὲν θὰ ἐξετάσουμε τὴν ἀπόσταση ποὺ ὑπάρχει ἀνάμεσα στὸ *λέγειν* στὸν Παρμενίδη καὶ στὸν Πλάτωνα[7]· σκοπὸς αὐτῆς τῆς ἔρευνας εἶναι νὰ δείξει τὴν ξεχωριστὴ δύναμη τοῦ λόγου στὸν Ξενοφάνη καὶ στὸν Παρμενίδη[8], σὲ δυὸ ἀπὸ τοὺς πρώτους Ἕλληνες φιλοσόφους, τῶν ὁποίων ὁ πλοῦτος τῶν φιλοσοφικῶν ἐνοράσεων διαφαίνεται ἀπὸ ἕνα σημαντικὸ ἀριθμὸ σωζόμενων ἀποσπασμάτων[9].

Εἶναι γνωστὸ ὅτι ὁ Πλάτων[10] ἀναφέρεται στὸ *Ἐλεατικὸν ἔθνος* ἀνάγοντάς το στὸν Ξενοφάνη μὲ τὴν προσθήκη: *καὶ ἔτι πρόσθεν ἀρξάμενον*, καὶ ὅτι ὁ Ἀριστοτέλης συνδέει τὸν Κολοφώνιο μὲ τὸν Ἐλεάτη μὲ μιὰ ἀβέβαιη ἀκολουθία. Οἱ ἀναφορὲς αὐτὲς δὲν βεβαιώνουν ἐξάρτηση· συνάμα ὑπάρχει μιὰ ριζικὴ διαφορὰ ἰδεῶν. Ἀλλὰ χρειάζεται νὰ εἴμαστε ἐπιφυλακτικοί, πρὶν καταλήξουμε στὴν ἀποδοχὴ μιᾶς ἀγεφύρωτης ἀπόστασης. Χωρὶς νὰ ἀπομακρυνθοῦμε καθόλου ἀπὸ τὰ ἴδια τὰ σωζόμενα ἀποσπάσματα, θὰ ἐπιχειρήσουμε νὰ συσχετίσουμε τὸν Ξενοφάνη, τὸν περιπλανώμενο ποιητή[11],

---

6. P. Somville, *Parménide d'Elée, son temps et le nôtre*, Paris, Vrin 1976, 82.

7. M. Sauvage, *Parménide*, Seghers 1973, 95-96: «La critique de Platon reproche... à la doctrine parménidienne de l'être d'anéantir le discours... l'écart est grand entre le logos platonicien et le dire selon Parménide... Les Mégariques... issus de l'éléatisme... se sont avisés... de confronter l'intuition prégnante de l'Un avec les exigences du langage des hommes. Ils ont couplé l'affirmation ontologique de l'unité avec un atomisme logique... Platon a beau, avec sa propre conception de la dialectique, recuser cet atomisme logique, et assurer à nouveau la prise du discours sur l'être en posant que les choses et la tête humaine qui les pense n'ont à elles deux qu'un logos unique, il n'en conserve pas moins du discours un concept mégarique, dans la mesure où l'art de parler, qui s'apprend et est savoir des spécialistes, tient désormais le dire sous sa suzeraineté; dans la mesure où, comme le Sophiste le montre à l'évidence, son philosophe n'a affaire au couple de l'être et du non-être qu'en logicien: à cause de la fausseté possible du discours, à cause du sophiste, cet habile à fausser le discours. Mais, Parménide, lui, regarde tout cela du trop haut pour s'embarasser des incidences logiques de son ontologie. De la dialectique mégarique ou platonicienne il ne sait rien: avec lui dialectique et logique sont encore à naître».

8. Πρβλ. Ramnoux, ὅ.π. 14.

9. Πρβλ. J. Zafiropulo, *L'École Éléate*, Paris, Les Belles Lettres 1950, 32-33: «Ce pouvoir accordé à la pensée conférait à ses symboles, les mots, cette singulière puissance qu'ils conservèrent toujours aux yeux des Grecs. L'âme humaine agissait par eux. Ils exerçaient donc une action directe sur les choses: Les mots inscrivaient en effet la pensée sur ce plan spirituel ou, en entrant en contact avec les autres âmes, elle devenait capable de les influencer». Πρβλ. καὶ 35, 121-122.

10. Πρβλ. *Σοφιστὴς* 242 d.

11. Πρβλ. Διογένης Λαέρτιος IX, 22 (D.-K. 28 A 1. Βλ. ἐπίσης A. Κελεσίδου, *Ἡ κάθαρση τῆς θεότητας στὴ φιλοσοφία τοῦ Ξενοφάνη*, Ἀθήνα 1969, 20 ἑπ.

ποὺ ἔκανε ἐπάγγελμα τὸ λόγο του, καὶ κρίνοντας τὶς λαϊκὲς δοξασίες — τὴν παραδοσιακὴ γνώση καὶ τὴ γνώση αὐτῶν ποὺ ἦταν προσκολλημένοι στὴν παράδοση — ἐπέλεξε τὸ λόγο τῆς λογικῆς σκέψης, καὶ τὸν Ἐλεάτη Παρμενίδη, πού, σ' ἕνα ποίημα[12] προορισμένο νὰ ἀπαγγέλλεται δημόσια, προφήτεψε τὴν αἰώνια ἀλήθεια τοῦ Εἶναι ὀνομάζοντας ὁ ἴδιος τὸν ἑαυτό του ταξιδιώτη στὸν κόσμο τῆς γνώσης (*εἰδότα φῶτα*)[13].

Ἡ σχέση ποὺ μᾶς ἐνδιαφέρει δὲν εἶναι ἔτσι οὔτε χρονολογικὴ οὔτε ἐξωτερική, ὅπως εἶναι ἡ συγγένεια μὲ τὴν ἐπικὴ παράδοση[14]· πρόκειται ἐδῶ γιὰ τὴν ἴδια τὴ σχέση λόγου - γνώσης, ὅπως ἀνιχνεύεται στὰ ἀποσπάσματα. Ὁ λόγος βέβαια τοῦ Ξενοφάνη δὲν εἶναι ἱερολογία, ὅπως εἶναι ὁ παρμενιδικός. Στὸ σημεῖο αὐτὸ ὁ Ἐλεάτης σοφὸς προσεγγίζει τὸν Ἐφέσιο Ἡράκλειτο[15]. Ὁ Κολοφώνιος ραψωδὸς-φιλόσοφος, ὁ πρῶτος ποὺ ἐκφράζεται σὲ πρῶτο πρόσωπο[16], ὁ πρῶτος τοῦ ὁποίου γνωρίζουμε τὴν προσωπικότητα καὶ ὁ πρῶτος στὸν ὁποῖο ἀπαντᾶ τὸ ρῆμα *λέγειν*[17] σὲ συνάφεια μὲ τὸ ρῆμα *εἰδέναι*[18], ταξιδεύει, ὅπως ὁ ἴδιος μαρτυρεῖ, ἐπικρίνοντας τὴν παράδοση, καὶ θεμελιώνει ἕνα νέο *εἰδέναι περὶ πάντων*[19]. Ἡ ἔκφραση διερμηνεύει ἐκείνη τὴ χαρακτηριστικὴ ἑλληνικὴ τάση ποὺ ὀνομάστηκε[20] «ἐξορκισμὸς τοῦ ἀγνώστου». Στὸ *εἰδέναι* αὐτὸ συνακόλουθο εἶναι τὸ *λέγειν περὶ πάντων*. Στὸ παρμενιδικὸ ποίημα ἡ θεὰ λέει κατηγορηματικά: «Χρεὼ δέ σε πάντα πυθέσθαι / ἠμὲν Ἀληθείης εὐκυκλέος ἀτρεμὲς ἦτορ / ἠδὲ βροτῶν δόξας, ταῖς οὐκ ἔνι πίστις ἀληθής[21]. / Ἀλλ' ἔμπης καὶ ταῦτα μαθήσεαι...» (Β Ι 28-31)[22]. Ὁ Ξενοφάνης ἀναφέρεται στὰ ψεύδη τῶν ποιητῶν (*ψεύδεα, πλάσματα*), γιὰ νὰ τὰ ἀπορρίψει καὶ νὰ ἐπιβάλει τὴ χρήση *καθαρῶν λόγων*. Ἡ στάση γενικὰ ἀπηχεῖ, ἀλλὰ σ' ἕνα ἐντελῶς νέο ἐπίπεδο σκέψης[23], τὴ συμπεριφορὰ τῶν

---

12. Πρβλ. Κικέρων, D.-K. 21 II 25.

13. Γιὰ τὸν ὅρο *εἰδώς*, βλ. 206 ἑπ.

14. Πρβλ. Zafiropulo, ὅ.π. 85. Στὴ μελέτη μας δὲν ἐξετάζουμε τὰ προβλήματα ποὺ θέτει τὸ παρμενιδικὸ κείμενο, ὅπως εἶναι ἡ ἀμφισημία τῶν ὅρων, τὰ ὁποῖα σχετίζονται μὲ τὴν ποιητικὴ γλώσσα τοῦ Παρμενίδη καὶ γενικὰ μὲ τὸ γεγονός, ὅτι στὴν ἀρχαϊκὴ περίοδο δὲν ἔχει συντελεστεῖ ἡ τεχνικοποίηση τῆς γλώσσας.

15. Πρβλ. Ἡράκλειτος Β 1.

16. Πρβλ. Ἄννας Κελεσίδου, ὅ.π. 22-23.

17. Πρβλ. Β 22: «πάρ πυρὶ χρὴ τοιαῦτα λέγειν...» Β 34 «ἄσσα λέγω».

18. Πρβλ. Β 8.

19. Πρβλ. Β 34: *περὶ πάντων*.

20. Πρβλ. Somville, ὅ.π.

21. Πρβλ. Ramnoux, ὅ.π. 106.

22. Πρβλ. Β 8. 60-61.

23. Οἱ Μοῦσες τοῦ Ἡσιόδου διηγοῦνται ἱστορίες ποὺ ἐξαπατοῦν μὲ ἀληθοφάνεια ἀλλὰ καὶ ἀποκαλύπτουν τὴν ἀλήθεια. Στὸν Παρμενίδη μιὰ θεὰ γνωρίζει τὸ λόγο τοῦ ἀληθινοῦ καὶ τοῦ ἀληθοφανοῦς καὶ τὸν διδάσκει στὸν ποιητή.

ἡσιόδειων Μουσῶν ποὺ κατέχουν τὴν τέχνη νὰ λένε καὶ τὴν ἀλήθεια καὶ τὸ ψέμμα[24].

Ὁ παρμενιδικὸς λόγος γιὰ τὴ *δόξα* προβληματίζει συνεχῶς τοὺς ἑρμηνευτές[25]. Πρόκειται γιὰ ἕνα ἀπατηλὸ λόγο, ποὺ δὲν εἶναι ὅμως ψευδής[26]; Ἡ *δόξα* εἶναι ἡ κατάσταση τοῦ πνεύματος αὐτῶν ποὺ δὲν γνωρίζουν τίποτε; Εἶναι μήπως τὸ μέρος τῆς *δόξης* ἐπικύρωση τῆς γνώσης ἑνὸς ἀναγκαίου φαίνεσθαι; Πρὶν ἀπ' ὅλα πρέπει νὰ προσέξουμε νὰ μὴν πλατωνίσουμε τὸν Παρμενίδη ἀποδίδοντας στὸν Ἐλεάτη ὁποιαδήποτε, ὀντολογικὴ ἢ ἐπιστημολογική, δυσπιστία γιὰ τὸν αἰσθητὸ κόσμο. Ἀλλὰ μήπως τὸ μόνο σημαντικὸ ἐδῶ εἶναι τὸ *ὀνομάζειν*[27]; πρόκειται ἄραγε γιὰ τὴν ἀνακάλυψη τῆς σημασίας τῶν ὀνομάτων στὸ πρόβλημα τῆς γνώσης; τὸ γεγονός, λέει ὁ Λ. Κουλουμπαρίτσης, «de nommer les choses est le propre de l'homme (et ceci) détermine le sens même qu'il convient de leur accorder, comme si les choses ne pouvaient être telles que nous les comprenons sans l'acte même d'attribuer des noms. On comprend donc dès lors que parler des choses en devenir, des *dokounta* requiert un discours qui puisse tenir compte de cet aspect déterminant du langage, où le réel se donne par le nommer»[28].

Δὲν θὰ ἐπιμείνουμε ἐδῶ στὴν ἐξέταση καὶ ἀνάλυση τῶν ποικίλων τρόπων τοῦ ἑρμηνευτικοῦ παιχνιδιοῦ. Προέχει νὰ ὑπενθυμίσουμε ὅτι ἡ ἔκθεση τοῦ κοσμολογικοῦ μέρους εἶναι, ὅπως καὶ ὁ *πιστὸς λόγος* γιὰ τὸ Εἶναι, λόγος καὶ διδασκαλία μιᾶς θεᾶς. Ἡ διδασκαλία εἰσάγεται μὲ τὴν προτροπή: «ἀλλ' ἔμπης καὶ ταῦτα μαθήσεαι» (I, 31) καὶ συνεχίζεται μὲ μιὰ προτροπή, ὅπου πάλι τὸν πρωταγωνιστικὸ ρόλο στὸ νόημα κρατᾶ τὸ *μανθάνειν*: «δόξας δ' ἀπὸ τοῦδε βροτείας μάνθανε» (8, 50-51). Πρόκειται γιὰ τὸ λόγο ποὺ περιεχόμενό του εἶναι ἡ ἀναγκαία γνώση ἑνὸς ἐπίσης ἀναγκαίου *φαίνεσθαι*: «τόν σοι ἐγὼ διάκοσμον ἐοικότα πάντα φατίζω, / ὡς οὐ μὴ ποτέ τις σὲ βροτῶν γνώμη παρελάσσῃ» (8, 60-61).

Ὁ Παρμενίδης δὲν χρησιμοποιεῖ μὲ σημαντικὴ συχνότητα τοὺς ὅρους *λέγειν - λόγος*. Ὁ ὅρος *λόγος* ἀπαντᾶ μιὰ φορὰ στὸν πληθυντικό, καὶ μὲ ἐπι-

---

24. Βλ. Ἡσίοδος, *Θεογονία* 27. Πρβλ. Ξενοφάνης Β 35: «ταῦτα μὲν δεδοξάσθω ἐοικότα τοῖς ἐτύμοισι».

25. Πρβλ. Cordero, ὅ.π. 200, Somville, ὅ.π. 46: «une sorte de logique de la classe nulle».

26. Ramnoux, ὅ.π. 148: «L'insistance sur le problème de la nomination pointe vers cette idée que la langue constitue l'instrument par excellence de la persuasion traitresse, et la démultiplication déréglée des mots, l'outil créateur des phantasmes».

27. Πρβλ. ἀπ. 9: «αὐτὰρ ἐπειδὴ πάντα φάος καὶ νὺξ ὀνόμασται», καὶ Β 19 «τοῖς δ' ὄνομ' ἄνθρωποι κατέθεντ' ἐπίσημον ἑκάστῳ». Πρβλ. Zafiropulo, ὅ.π. 127, 121, 122.

28. L. Couloubaritsis, Les Multiples chemins de Parménide, στὸ *Γλῶσσα καὶ πραγματικότητα στὴν Ἑλληνικὴ Φιλοσοφία*, Ἑλληνικὴ Φιλοσοφικὴ Ἑταιρεία, Ἀθήνα 1985, 65.

θετικὸ προσδιορισμό: *μαλακοῖσι λόγοις* (I,15)· οἱ Κόρες τοῦ Ἥλιου, μιλώντας με λόγια μαλακά, πείθουν τὴ Δίκη-φύλακα νὰ τραβήξει τὸ σύρτη ἀπὸ τὶς θύρες *Νυκτός τε καὶ Ἥματος κελεύθων*. Στὸν ἑνικὸ ὁ ὅρος *λόγος* δὲν ἔχει τὴ φιλοσοφικὴ σημασία ποὺ γνώρισε μὲ τὸν Ἡράκλειτο[29]· χρησιμοποιεῖται πάλι μὲ ἐπιθετικὸ προσδιορισμὸ —*πιστὸς λόγος*— καὶ σὲ ἀντιδιαστολὴ ἀπὸ τὸν *κόσμον... ἐπέων ἀπατηλὸν* (8. 50, 52) ἢ εἶναι νοηματικὰ ἰσοδύναμος, ταυτόσημος, μὲ τὸν ὅρο *μῦθος* (2.1,8.1): «κόμισαι δὲ σὺ μῦθον ἀκούσας / μόνος δ' ἔτι μῦθος». Ἡ ἔκφραση *μῦθον ἀκούσας* εἶναι ὁμηρική: στὴν *Ἰλιάδα* (Ρ 694) ὁ ὅρος σημαίνει εἴδηση, στὴν *Ὀδύσσεια* (γ 94, δ 597) διήγηση. Μῦθος εἶναι ὁ νέος λόγος, πού, ὅπως θὰ πεῖ ὁ Ἐμπεδοκλῆς (Β 62), εἶναι οὔτε *ἀπόσκοπος οὐδ' ἀδαήμων*.

Γιὰ τὸν Παρμενίδη *μῦθος - λόγος* εἶναι «la mise en forme à la fois exacte et immédiate de toute pensée vraie, de tout noein»[30]. Τὸ ἴδιο γιὰ τὸν Ξενοφάνη οἱ ὅροι *μῦθοι - λόγοι*, μὲ τοὺς ἐπιθετικούς τους προσδιορισμοὺς —*εὔφημοι, καθαροί*— χρησιμοποιοῦνται γιὰ νὰ ἀποδώσουν τοὺς λόγους τῆς φιλοσοφικῆς ἀλήθειας. Καὶ στὸν Ξενοφάνη καὶ στὸν Παρμενίδη οἱ ὅροι *μῦθος* καὶ *λόγος* ἀνήκουν στὸ ἴδιο σημαντικὸ πεδίο. Στὸν Κολοφώνιο ὅμως σοφὸ τὰ συμφραζόμενα ἐπιτρέπουν νὰ φανεῖ καὶ ἡ ἀπόρριψη τῆς μυθικῆς γλώσσας (*πλάσματα τῶν προτέρων*, Β 1.22), ἐνῶ στὸ μέρος τοῦ παρμενιδικοῦ ποιήματος ποὺ μᾶς ἀπασχολεῖ δὲν εἶναι ἐφικτὸ νὰ δοῦμε τὸν ἀνταγωνισμὸ λογικῆς καὶ μυθικῆς σκέψης. Εἰπώθηκε[31] ὅτι τὸ μόνο κοινὸ σημεῖο, ποὺ μποροῦμε νὰ βροῦμε στὰ μέρη τοῦ παρμενιδικοῦ ποιήματος, συμπεριλαμβανόμενου καὶ τοῦ προοίμιου, μπορεῖ νὰ εἶναι ὁ μῦθος. Ἀλλὰ τὰ σύμβολα ποὺ ὁ Ἐλεάτης σοφὸς χρησιμοποιεῖ (*Δίκη, Μοῖρα, Ἀνάγκη, Ἀλήθεια*) εἶναι ἀφαιρέσεις, πολὺ κοντὰ στὴν ἔννοια, εἶναι εἰκόνες ποὺ δὲν ἀνήκουν στὸ χῶρο τῆς φαντασίας[32]. Ὅ,τι συνδέει τὸ στοχασμὸ αὐτῆς τῆς περιόδου τῆς ἐκλογίκευσης μὲ τὴ μυθικὴ σκέψη εἶναι ἡ πίστη στὴ δύναμη τῆς ἀπόδοσής τους μὲ λέξεις.

Τὸ ἀπαρέμφατο *λέγειν* ἀπαντᾶ στὸ παρμενιδικὸ ἀπόσπασμα 6.1[33] σὲ συνάφεια μὲ τὸ *νοεῖν*: «χρὴ τὸ λέγειν τε νοεῖν τ' ἐὸν ἔμμεναι»[34]. Σὲ μετοχικὸ τύπο (*ῥηθέντα*) χρησιμοποιεῖται γιὰ νὰ δηλώσει λόγους ποὺ ἔχουν διατυπωθεῖ ἤδη. Τὸ λέγειν τὸ ἴδιο ἀποδίδεται μὲ λέξεις, ποὺ προέρχονται ἀπὸ τὸ *φημί*, τοῦ ὁποίου ἡ σημασία εἶναι «φανερώνω μὲ λόγια»: *πολύφημον* (8. 1-2),

29. Πρβλ.. H. Ioannidi, ὅ.π. 33.
30. Somville, ὅ.π. 50-51.
31. Πρβλ.. Couloubaritsis, ὅ.π.
32. Πρβλ.. Sauvage, ὅ.π. 14 καὶ 72.
33. Στὸ ἴδιο ἀπόσπασμα ἀπαντᾶ τὸ *λέγειν* καὶ στὸν μέλλοντα *(ἐρέω)*.
34. Πρβλ.. Cordero, ὅ.π. 111.

πλούσιο σὲ λόγους, *πολύφραστοι*, ποὺ καλὰ γνωρίζουν, ἄρα ἱκανοί, πολύγνωμοι[35], *πεφατισμένον*, ἐκφρασμένο, *φατὸν* σὲ συνάφεια μὲ τὸ *νοητὸν* (8.8), αὐτὸ ποὺ εἶναι δυνατὸν νὰ διατυπωθεῖ μὲ λέξεις, *φάσθαι*, ἐκφράζω, διατυπώνω, καὶ τὸ ρῆμα *φράζεσθαι*, ποὺ ἡ πρώτη σημασία του εἶναι βάζω στὸ μυαλό μου: *φράζεσθαι* σημαίνει φυλάττω στὸ νοῦ μου, μὲ συσχετικό του τὸ *πολύφραστοι ἵπποι*, ποὺ ἤδη ἀνέφερα. Τὸ *φράζω* (6.2 καὶ 8) ἀποδίδει ἐπίσης τὸ *λέγειν*.

Ἔχει ἤδη ἐπισημανθεῖ ὅτι στὸ παρμενιδικὸ λεξιλόγιο ὑπάρχουν ὅροι ποὺ χαρακτηρίζονται ἀπὸ πολυσημία, ὅπως ὁ ὅρος *ὁδός*[36], καὶ ὅτι στοὺς πολλαπλοὺς λόγους τοῦ παρμενιδικοῦ ποιήματος ἀντιστοιχεῖ μιὰ πολλαπλότητα γνωστικῶν μορφῶν: στὴν ἱερολογία τοῦ προοιμίου, ποὺ ἀκολουθεῖ τὸ λόγο σὲ πρῶτο πρόσωπο τοῦ ἴδιου τοῦ ποιητῆ, ἀντιστοιχεῖ ἡ ἀποκάλυψη τῆς ἀλήθειας, στὸ λόγο τῶν θυγατέρων τοῦ Ἥλιου ἡ πειθώ, στὸ μέρος τοῦ θεϊκοῦ λόγου γιὰ τὴν *Ἀλήθεια* (ἀπ. 2 ὡς 8) ἡ ἀνεξάρτητα ἀπὸ τὶς αἰσθήσεις γνώση, στὸ μέρος ποὺ ἀφορᾶ τὶς ἀβέβαιες γνῶμες τῶν βροτῶν ἡ *δόξα*.

Ἡ προσταγὴ *χρεὼ πάντα πυθέσθαι* συνοδεύεται στὸν Παρμενίδη ἀπὸ μιὰ ἰδιαίτερη χρήση τοῦ λόγου, ἡ γλώσσα χρησιμοποιεῖται ὡς μεταγλώσσα[37]. «Même si nous ne croyons pas qu'on puisse trouver chez Parménide une théorie des niveaux du langage... il y a des expressions placées dans un plan que nous appelerions aujourd'hui —avec J. Jantzen— *metasprachlich*. Il s'agit... des jugements sur les thèses qui traduisent le contenu de chaque chemin... Cela nous permet d'expliquer quelques apparentes contradictions... Nous savons que le non-être doit être écarté par la pensée, mais l'expression *non-être n'est pas possible* (2.3) est vraie. Le nom être est *immentionnable* (2.7-8), mais la déesse mentionne (2.6) que le chemin qui affirme l'existence du non-être est absolument inconnaissable. Cette nuance... justifie la possibilité de connaître tout» (1.28)[38].

Προκειμένου γιὰ τὸν Ξενοφάνη ἡ ἀνάλυση τοῦ ἀπ. 34 ἐπιτρέπει νὰ καθορίσουμε τὶς σχέσεις λόγου-γνώσης (*λέγειν - εἰδέναι*) καὶ ν' ἀπαντήσουμε σὲ ἐρωτήματα ποὺ ἔχουν ἄμεση συνάφεια μὲ τὸ θέμα μας: «καὶ τὸ μὲν οὖν

35. Πρβλ. Taran, *Parmenides*, Princeton 1965, 12.

36. Πρβλ. L. Couloubaritsis, Les Multiples chemins de Parménide 60: «Il apparaît que le terme du *chemin* doit être désubstantialisé, qui selon les différents usages (*ὁδός, κέλευθος* etc.) semble bien être un terme à caractère polysémique et irréductible à une réalité proprement dite». Πρβλ. Heitsch, Sein und Gegenwart im frühgriechischen Denken, *Gymnasium* 18, 1971, 429, Cordero 85.

37. Πρβλ. Παρμενίδης, Β 8. 8-9, 12-13: «οὐδέ ποτ' ἐκ μὴ ἐόντος ἐφήσει πίστιος ἰσχὺς γίγνεσθαί τι παρ' αὐτό».

38. «Il faut savoir en quoi consiste la fausseté de ce qui est faux; et cette explication est vraie», Cordero, ὅ.π. 85-86, πρβλ.. 94.

σαφὲς οὔ τις ἀνὴρ ἴδεν οὐδέ τις ἔσται / εἰδὼς ἀμφὶ θεῶν καὶ ἅσσα λέγω περὶ πάντων· / εἰ γὰρ καὶ τὰ μάλιστα τύχοι τετελεσμένον εἰπών, / αὐτὸς ὅμως οὐκ οἶδε· δόκος δ' ἐπὶ πᾶσι[39] τέτυκται». Ἔχοντας ἀλλοῦ[40] διεξοδικὰ ἀναλύσει τὸ ἀπόσπασμα, περιοριζόμαστε ἐδῶ σὲ ὁρισμένες παρατηρήσεις ποὺ παρουσιάζουν μεγάλο ἐνδιαφέρον γιὰ τὴν ἱστορία τῶν ἰδεῶν. Στὰ χρόνια τοῦ Ξενοφάνη τὸ γνωστικὸ ὑποκείμενο δὲν βρίσκεται ἀκόμη στὸ κέντρο τῆς φιλοσοφικῆς ἔρευνας. Ὅμως, παρὰ τὴν προτεραιότητα ποὺ δίνεται στὸ ἀντικείμενο τῆς γνώσης «ἀμφὶ θεῶν / περὶ πάντων», ὁ ἄνθρωπος εἶναι ὑποκείμενο, ὡς αὐτὸς ποὺ μιλᾶ «ἅσσα λέγω / τετελεσμένον εἰπών» καὶ εἶναι καὶ ἀντικείμενο καθόσον δὲν κατέχει τὴν ἀληθινὴ γνώση ἢ καθόσον ὁ λόγος του δὲν εἶναι φορέας τῆς γνώσης «δόκος ἐπὶ πᾶσι τέτυκται/εἰ τύχοι εἰπὼν αὐτὸς ὅμως οὐκ οἶδε»[41]. Στὸ τελευταῖο σημεῖο ἔχουμε ἕνα κατάλοιπο ἀπὸ τὴν ὁμηρικὴ ποίηση, ὅπου λέγεται ὅτι εἶναι δυνατὸν κανεὶς νὰ μιλᾶ χωρὶς ὅμως νά'χει γνώση (Β 251: «οὐ κατὰ μοῖραν ἔειπες»)[42]. Ταυτόχρονα ὑπάρχει μιὰ ριζικὴ διαφορά: ὅπως δείχνει τὸ ἀπ. 18 «οὔτοι ἀπ' ἀρχῆς πάντα θεοὶ θνητοῖσ' ὑπέδειξαν, ἀλλὰ χρόνῳ ζητοῦντες ἐφευρίσκουσιν ἄμεινον», στὸν Ξενοφάνη ἡ γνώση δὲν εἶναι πιὰ δῶρο ἀπὸ τοὺς θεούς· πράξεις κι ἐπιλογὲς δὲν ἐναπόκεινται *θεῶν ἐν γούνασι*[43]. Γιὰ τὸν Κολοφώνιο σοφὸ ἡ ἀδιάκοπη ἀναζήτηση μέσα στὸ χρόνο (*χρόνῳ ζητοῦντες*) ἐπιτρέπει στὸν ἄνθρωπο τὴν κατάκτηση τῆς γνώσης (*ἐφευρίσκουσιν ἄμεινον*). Εἶναι γνωστὸ ὅτι ὁ Ξενοφάνης ἀνέλαβε μιὰν ἐπιχείρηση αὐστηρῆς κριτικῆς τῆς παραδοσιακῆς γνώσης γιὰ τὸ θεῖο καὶ διατύπωσε ἐπαναστατικὲς ἀπόψεις θεολογικὲς καὶ κοσμολογικές (Β 14: *ἀλλ' οἱ βροτοὶ δοκέουσι...* Β 32: *ἦν τ' Ἶριν καλέουσι νέφος...*). Αὐτὸ εἶναι καὶ τὸ ἐπιχείρημα μὲ τὸ ὁποῖο μποροῦμε νὰ ἀπορρίψουμε τὴν ἑρμηνεία ὅσων θεωροῦν ὅτι τὸ ἀπ. 34 ἐκφράζει ἀπόλυτο ἢ σχετικὸ σκεπτικισμό. Βέβαιος γιὰ τὴν ἀλήθεια τῆς διδασκαλίας του, ὁ Κολοφώνιος φιλόσοφος διακρίνει τὸ *λέγειν* αὐτοῦ ποὺ γνωρίζει (*ἅσσα λέγω*) ἀπὸ τὸ λόγο ποὺ στερεῖται γνώσης· καὶ ἂν κάποιος πεῖ κάτι *τετελεσμένον*[44], αὐτὸς ὁ λόγος ποὺ ὀφείλεται στὴν τύχη (*τύχοι εἰπών*), δὲν ἔχει ἀξία. Μὲ τὸν Ξενοφάνη παρουσιάζεται ἕνας νέος τύπος ἀνθρώπου: γνώρισμά του εἶναι ἡ ἰδιαίτερη σχέση ὡς πρὸς ὅσα λέει καὶ γνωρίζει. Ὁ τύπος αὐτὸς εἶναι ὁ σοφός, ποιητὴς

---

39. *ἐπὶ πᾶσι*: Diels *an allem*, Farina, *Senofane di Colofone, Ione di Chio*, Napoli 1961, 50: *in tutto*.

40. Βλ. Ἄννα Κελεσίδου, *Ἡ κάθαρση τῆς θεότητας στὴ φιλοσοφία τοῦ Ξενοφάνη*, 36 ἑπ.

41. Πρβλ. Ἐμπεδοκλῆς Β 62: *οὐκ ἀδαήμων*.

42. Πρβλ. H. Joly, Les Mots et les Choses d'Homère à Platon 72.

43. Ὅμηρος, α 400.

44. Πρβλ. Ὅμηρος, τ 547.

ἀκόμη, ὅπως στὴν ὁμηρικὴ παράδοση τοῦ λόγου, ἀλλὰ καὶ ἐρευνητὴς τῆς γνώσης.

Τὸ θέμα τῆς χρήσης τοῦ λόγου καὶ ἡ σύλληψη τοῦ λόγου ὡς τρόπου φανέρωσης μιᾶς ὁρισμένης συμπεριφορᾶς στὴ ζωὴ συνδέει τὸν Ξενοφάνη μὲ τὸν Παρμενίδη. Τὸ ὑποκείμενο ποὺ δὲν γνωρίζει τοῦ ξενοφάνειου ἀπ. 34 «οὔ τις ἀνήρ, οὐδέ τις» μπορεῖ νὰ παραλληλιστεῖ μὲ τὸ ἀόριστο ὑποκείμενο τοῦ παρμενιδικοῦ ἀπ. 6.4: μὲ τὴν ἔκφραση *βροτοὶ εἰδότες οὐδὲν*[45] ὁ Ἐλεάτης χαρακτηρίζει τοὺς ἀνθρώπους τοῦ ἀνάστροφου δρόμου (*παλίντροπος κέλευθος*), αὐτοὺς στοὺς ὁποίους «ἀμηχανίη ἐν στήθεσιν ἰθύνει πλακτὸν νόον».

Τοὺς ἀνθρώπους αὐτούς, ποὺ λένε ὅτι τὸ ὂν καὶ τὸ μὴ ὄν, τὸ *πέλειν τε καὶ οὐκ εἶναι* εἶναι *ταυτόν... κοὐ ταυτόν*, ὁ Παρμενίδης τοὺς χαρακτηρίζει *κωφούς, τυφλούς, τεθηπότας, ἄκριτα φῦλα*. Ὁ Ξενοφάνης χρησιμοποιεῖ ὡς ρήματα τῆς γνωστικῆς ἰδιότητας τὸ *ὁρᾶν* καὶ τὸ *εἰδέναι*: «οὔτις ἀνὴρ ἴδεν οὐδέ τις ἔσται εἰδὼς /οὐκ οἶδε», ὅπως ὁ Παρμενίδης χρησιμοποιεῖ τὸ ἐπίθετο *τυφλοί*, γιὰ νὰ προσδιορίσει τὴ συμπεριφορὰ ποὺ πρέπει νὰ ἀποφεύγεται ἀπὸ τοὺς ἀνθρώπους: «μηδέ σ' ἔθος πολύπειρον ὁδὸν κατὰ τήνδε βιάσθω, / νωμᾶν ἄσκοπον ὄμμα καὶ ἠχήεσσαν ἀκουὴν καὶ γλῶσσαν». (7.3-5).

Ὁ Ξενοφάνης δὲν προχωρεῖ σὲ ἀνάλυση καὶ κριτικὴ τοῦ λόγου[46], μολονότι ἐπιχειρεῖ μιὰ κριτικὴ τῶν ψεύδεων τῶν μύθων τῆς παράδοσης[47]. Ἡ διάκριση ὅμως ὀρθοῦ καὶ μὴ ὀρθοῦ λόγου ἐπιτελεῖται στὸ ἐπίπεδο τῆς διαφορᾶς ἀνάμεσα σ' ὅσα ὁ σοφὸς[48] λέει καὶ σὲ ὅσα τὸ πλῆθος λέει, κι αὐτὴ ἡ ἀντιδιαστολὴ εἶναι ἰδιαίτερα χαρακτηριστικὴ στὴν ἀρχαϊκὴ ἐποχή, ἐποχὴ ἀκριβῶς κατὰ τὴν ὁποία ὁ λόγος πραγματώνεται τὴν ἴδια στιγμὴ ποὺ ἡ συνείδηση, ὁποία τὸν ἐκφράζει, γίνεται γνωστικὴ συνείδηση[49].

Γιὰ τοὺς ἀνθρώπους, ποὺ στὸ παρμενιδικὸ ποίημα χαρακτηρίζονται ὡς *δίκρανοι*, λέει ἡ Clémence Ramnoux: «Qui sont ces ignorants ou pervers? Sont-ils ignorants d'une ignorance naïve, parce qu'ils n'ont subi aucun dressage dans les arts de la parole? Ils se laisseraient persuader au gré des sens, de l'habitude ou de la parole captieuse? Sont-ils ignorants d'une docte et non naïve ignorance?... S'agit-il de la foule inexperte dans les lois élémentaires de la parole? s'agit-il d'experts qui les tordent sciemment? Le moins

---

45. Πρβλ. J. Mansfeld, *Die Offenbarung des Parmenides und die menschliche Welt*, Assen 1964, 4. Ἐπίσης Cordero, ὅ.π. 156.

46. Πρβλ. Πλάτων, *Σοφιστὴς* 236 e - 237 a.

47. Πρβλ. Ξενοφάνης B 1. 22 καὶ 13-14: «πλάσματα τῶν προτέρων / θεὸν ὑμνεῖν... εὐφήμοις μύθοις, καθαροῖσι λόγοις».

48. Ὁ ἄνθρωπος τῆς σοφίας, βλ. B 1.

49. Πρβλ. Ἄννας Κελεσίδου, *Ἡ κάθαρση τῆς θεότητας στὴ φιλοσοφία τοῦ Ξενοφάνη*, 34.

incertain, c'est que, à cet âge de l'histoire, la métaphore de la route réfère simultanément à une démarche du discours et à une manière d'être dans la vie»[50].

Ὅπως ὁ Ξενοφάνης ἀναφέρεται σ' αὐτοὺς ποὺ μιλοῦν δίχως νὰ γνωρίζουν τί λένε, ὁ Παρμενίδης ἐνοχοποιεῖ τὴ γλώσσα ποὺ μιλᾶ δίχως γνώση καὶ τὴ γλώσσα τοῦ πολύπειρου ἔθους, τῆς συνήθειας, ποὺ δὲν λέει τίποτε: «νωμᾶν ἄσκοπον γλῶσσαν» (7,5-6). Τὰ λόγια ποὺ δὲν εἶναι παρὰ μόνο λέξεις (*γλῶσσα*) διακρίνονται ἀπὸ τὸν λόγο, ποὺ λέει αὐτὸ ποὺ εἶναι[51]. Θὰ συμφωνήσουμε μὲ τὸν Λ. Κουλουμπαρίτση, πού, ἀντίθετα ἀπὸ πολλοὺς ἑρμηνευτές, «discerne l'existence d'une double critique chez Parménide», διακρίνει τοὺς θνητοὺς γιὰ τοὺς ὁποίους ὁ Ἐλεάτης χρησιμοποιεῖ τὸν ὅρο *δόξα* ἀπὸ ἐκείνους τοὺς «δίκρανους» μὲ τὸν *πλαγκτὸν νόον* (ἀπ. 6.5-6)[52].

Ὁ Ξενοφάνης δὲν διακρίνει στοὺς πολλοὺς *ἄκριτα φῦλα* καὶ ἀνθρώπους τοῦ *δόκου*, ἀφοῦ κατηγορηματικὰ λέει: *δόκος δ' ἐπὶ πᾶσι τέτυκται*. Ἡ κριτικὴ ὅμως ποὺ ἀσκεῖ στὴ *δόξα* εἶναι κριτικὴ τῆς ἀπουσίας τοῦ *σαφοῦς* στὴ γνώση τῶν πολλῶν. *Σαφὲς* εἶναι τὸ βέβαιο[53], καὶ βέβαιος εἶναι ὅλος ὁ κριτικὸς λόγος τοῦ Κολοφώνιου σοφοῦ, σὲ ἀντίθεση μὲ τὰ λόγια αὐτῶν ποὺ καὶ κάτι *τετελεσμένον* ἂν ποῦν δὲν τὸ γνωρίζουν, καὶ σὲ ἀντιδιαστολὴ ἀπὸ τοὺς λόγους τῆς παράδοσης γιὰ τὸ θεῖο καὶ τὴ φύση. Τηρουμένων τῶν ἀναλογιῶν ὡς πρὸς τὸ περιεχόμενο τῆς θεωρίας, στὴν ποικιλία τῶν λόγων ποὺ παρουσιάζουν τὰ ἀποσπάσματα τοῦ Ξενοφάνη θὰ μπορούσαμε νὰ ποῦμε, ὅτι ἀντιστοιχεῖ ἡ πολλαπλότητα τῶν λόγων τοῦ παρμενιδικοῦ ποιήματος[54]. Ὅπως ὁ Κολοφώνιος, ὁ Ἐλεάτης σοφὸς δὲν ἔθεσε βέβαια τὸ πρόβλημα τῆς κριτικῆς τοῦ λόγου[55]. Ὅμως καὶ στοὺς δυὸ στοχαστὲς ἀπαντᾶ ἡ ἴδια προσπάθεια οἰκοδόμησης ἑνὸς σταθεροῦ σύμπαντος τοῦ στοχασμοῦ μὲ μέσο

---

50. *Parménide* 109-110.

51. «L'être accessible à la seule intelligence armée du discours», Ramnoux, ὅ.π. 113.

52. Ὅ.π. 62: «Parménide engage son combat contre les considérations des mortels bien avant le v. 50 du fr. 8... la réfutation... grâce à laquelle s'établissent les signes qui signifient l'être, s'adresse à un type particulier des mortels: aux races sans discernement qui ne savent rien, parcequ'elles confondent l'être et le non-être (fr. 6, 4-9)... ce type de mortels... n'établissent pas de krisis... Du fait qu'ils confondent l'être et le non-être ils sont double-têtes... Parménide n'utilise pas le terme de doxa pour désigner le discours de cette race de mortels. La seule référence qu'il retient de leur langage est celle de *γλῶσσαν*, c'est-à-dire d'une langue qui parle pour ne rien dire (fr. 6, 7; 7, 4-5). On ne peut pas confondre les mortels dont il est question dans cette partie du poème et ceux qui sont mis en relief à partir du fr. 8, 50, à propos desquels Parménide utilise plus directement l'expression doxa».

53. Πρβλ.. π.χ. Πλάτων, *Φαίδων* 57 b.

54. Πρβλ.. Couloubaritsis, ὅ.π. 61.

55. Πρβλ.. τὴν κριτικὴ στάση τοῦ Πλάτωνος στὸ *Σοφιστὴ* 258 c, 260 a.

τὸν σοφὸ καὶ ἐνσυνείδητο λόγο. Ἔτσι, ὅπως γιὰ τὸν Ξενοφάνη τὸ *λέγειν* εἶναι ἄρρηκτα δεμένο μὲ τὸ *εἰδέναι*, διαφορετικὰ τὸ *λέγειν*, ἔστω καὶ τῶν *τετελεσμένων* εἶναι ἁπλὰ καὶ μόνο λέξεις, ὁ Παρμενίδης ἐπιμένει στὴν ἀνάγκη αὐτὸ ποὺ λέμε καὶ νοοῦμε νάναι, τί τὸ εἶναι ὑπάρχει: «χρὴ τὸ λέγειν τε νοεῖν τ᾽ ἐὸν ἔμμεναι. Οὐ γὰρ ἄνευ τοῦ ἐόντος, ἐν ᾧ πεφατισμένον ἐστίν, εὑρήσεις τὸ νοεῖν»[56]. Ὁ Παρμενίδης, παρατηρεῖ ἡ Clémence Ramnoux, «ne sépare pas, comme nous faisons nous-mêmes, la chose, le signifié et le signifiant. Il refuse même distinctement de séparer l'être, le sens de l'être et son énonciation. Non qu'il soit incapable de pratiquer ce clivage, puisqu'il possède trois verbes, être, penser et dire. Mais, il met le meilleur de son énergie à refuser de le pratiquer. Être, penser l'Être, et le dire, c'est une seule chose et la même. Tel est le fond du sens de son Unité»[57].

Ο *εἰδὼς φὼς* στὸν Παρμενίδη

Τὸ *εἰδέναι* ἀπαντᾶ στὸν Ξενοφάνη στὸ ἀπ. 8: «εἴπερ ἐγώ... οἶδα λέγειν», στὸ ἀπ. 34: «καὶ τὸ μὲν οὖν σαφὲς οὔ τις ἀνὴρ ἴδεν οὐδέ τις ἔσται εἰδώς... / αὐτὸς ὅμως οὐκ οἶδε» καὶ στὸν Παρμενίδη τέσσερις φορές: δυὸ σὲ μετοχικὸ τύπο, στὸ ἀπ. 1.3 *εἰδότα φῶτα*, στὸ ἀπ. 6.4: *βροτοὶ εἰδότες οὐδέν*, καὶ δυὸ φορὲς σὲ ρηματικὸ τύπο: «εἶσῃ δ᾽ αἰθερίαν τε φύσιν / εἰδήσεις δὲ καὶ οὐρανόν» (ἀπ. 10 καὶ 5).

Ἡ ἔκφραση *εἰδὼς φὼς* ὅπως ἀποδίδεται συνήθως ὡς: ὁ ἄνθρωπος ποὺ

---

56. Ἡ Ramnoux, σχολιάζοντας τὴν ἑρμηνεία τοῦ Σιμπλικίου (B 8, 34-36) παρατηρεῖ εὔστοχα, ὅτι ὁ Σιμπλίκιος «du moins en cet endroit de son commentaire a laissé tomber quelque chose de très essentiel... la parole proférée du fond de l'être et en lui. Comme le dit fort bien la langue française une pensée c'est une formule, et une formule c'est une pensée: pourvu qu'elle s'enracine dans l'être qu'elle formule, par opposition aux mots qui volent et ne sont rien que des mots. L'ommission de Simplicius est signifiante: selon son orthodoxie, la parole, surgie et développée selon un rythme de temps, accompagne un règne de l'âme, à un niveau ontologique immédiatement inférieur. Mais il est important pour nous de corriger sur ce point l'interprétation de Simplicius: pour le vieux Parménide, penser et parler font un, pourvu qu'on pense et parle l'être même, et avec l'être penser et parler font toujours un».

57. Ὅ.π. 54. Τηρουμένων τῶν ἀναλογιῶν εἶναι δυνατὸς ἕνας ἀκόμη συσχετισμὸς ἀνάμεσα στὸν Ξενοφάνη καὶ στὸν Παρμενίδη μὲ ἀφετηρία τὸ ζεῦγος τῶν ὅρων *λέγειν - εἰδέναι:* πρόκειται γιὰ τὸν «τετελεσμένον» λόγο ποὺ δὲν εἶναι, ὅπως λέει ὁ Ξενοφάνης, ζευγαρωμένος μὲ τὸ «εἰδέναι», καὶ τὸ λόγο τῶν θυγατέρων τοῦ Ἥλιου τοῦ πρώτου παρμενιδικοῦ ἀποσπάσματος. Οἱ Κόρες, ἐδῶ, μὲ μαλακὰ λόγια πείθουν τὴ Δίκη ν᾽ ἀνοίξει τὶς πύλες τῆς Νύχτας καὶ τῆς Μέρας. Αὐτὸ τὸ «λέγειν» τῆς Πειθοῦς δὲν εἶναι λόγος τοῦ «εἰδέναι», ἀλλὰ πειστικὴ ἐπιχειρηματολογία: *μαλακοῖσι λόγοισιν / πεῖσαν ἐπιφραδέως*, B 1. 15-16.

κατέχει τὰ φῶτα τῆς γνώσης[58], ὁ θνητὸς ποὺ γνωρίζει[59], ἡ γνωρίζουσα ὕπαρξη[60] κλπ. θέτει ἕνα λογικὸ πρόβλημα[61]. Ὁ Παρμενίδης κάνει λόγο γιὰ τὴν «πολύφημον ὁδόν, ἣ κατὰ πάντ' ἄστη φέρει εἰδότα φῶτα», τὴ στιγμὴ ἀκριβῶς ποὺ ἐπιχειρεῖ νὰ περιγράψει ἕνα ταξίδι σὲ ἀναζήτηση (*ἐς ὁδόν*) τῆς γνώσης[62]. Πρόκειται ἄραγε ἐδῶ γιὰ μιὰ λογικὴ διαφορετικὴ ἀπὸ τὴ λογική μας; Μιὰ λογικὴ ποὺ ἀνήκει στὸν μυθικὸ τρόπο τοῦ σκέπτεσθαι[63]; Μήπως πρέπει νὰ ζητήσουμε τὴν ἀπάντηση στὸ ἐρώτημα μέσα στὴ διαφορὰ μεταξὺ γνώσης ποὺ εἶναι ἔξω ἀπὸ τὴ θρησκεία καὶ θεϊκῆς γνώσης, ἀφοῦ ἔχουμε ἐδῶ μιὰ μύηση στὴν ἀλήθεια; Ὡς ποιό βαθμὸ ἐπιτρέπεται νὰ πλατωνίσουμε τὸν Ἐλεάτη Παρμενίδη βρίσκοντας ὅτι σ' αὐτὸ τὸ εἰδέναι ὑπάρχει «une nescience qui désire ce qu'elle ignore», καὶ βλέποντες τὸν ἄνθρωπο γιὰ τὸν ὁποῖο κάνει λόγο ὁ Παρμενίδης ὡς ἄνθρωπο «du désir et non de la possession»;[64]

Ἡ ἀπάντηση ποὺ θὰ ἐπιχειρήσουμε νὰ δώσουμε γιὰ ν' ἀντιμετωπίσουμε τὸ πρόβλημα θὰ στηριχθεῖ στὴ σχέση *λέγειν - εἰδέναι*. Ὁ ἄνθρωπος, ποὺ στὸν Παρμενίδη χαρακτηρίζεται ὡς *εἰδώς*, πρὶν ἀκόμη κατακτήσει τὴ γνώση[65], δὲν εἶναι ὅπως ἐκεῖνος ποὺ λέει, κατὰ τὸν Ξενοφάνη, κάτι τὸ «τετελεσμένον», δίχως ὅμως νὰ τὸ γνωρίζει· οὔτε εἶναι ὅπως ἐκεῖνος, πού, κατὰ τὸν Παρμενίδη, μιλᾶ χωρὶς νὰ λέει τίποτε· δὲν εἶναι οὔτε ὅπως οἱ τυφλοὶ καὶ κωφοὶ ποὺ κακίζει ὁ Ἐλεάτης σοφός, οὔτε ὅπως οἱ *εὔδοντες* ποὺ καταδικάζει ὁ Ἡράκλειτος. Ἂν ἡ ὁδὸς χρησιμοποιεῖται μεταφορικὰ γιὰ νὰ ὁρίσει τὴν πράξη —καὶ τὴ μέθοδο— τῆς ἀναζήτησης τῆς γνώσης, ὁ ἄνθρωπος τοῦ πρώτου ἀποσπάσματος τοῦ Παρμενίδη εἶναι ὅ,τι καὶ οἱ ἄνθρωποι γιὰ τοὺς ὁποίους κάνει λόγο τὸ ἀπόσπασμα 18 τοῦ Ξενοφάνη: ὁ ἄνθρωπος ποὺ ἔχει κρίση κι ἐνεργεῖ μὲ συνέπεια, ὁ ἱκανὸς γιὰ τὸ *ζητεῖν καὶ ἐφευρίσκειν ἄμεινον*. Μὲ τὴ διαφορὰ ὅτι ὁ παρμενιδικὸς αὐτὸς ἄνθρωπος, εἶναι *εἰδώς*, καθόσον προσφέρεται στὸ ἄκουσμα τοῦ θεϊκοῦ λόγου[66], καθόσον εἶναι ἱκανὸς νὰ

---

58. Πρβλ. Zafiropulo, ὅ.π. 93: «Dès les premiers vers Parménide se pose en individu particulièrement savant»; «ce fait de posséder toute science le range parmi les gens pleins de savoir qui peuvent parcourir la route de la déesse».

59. Sauvage, ὅ.π. 73.

60. Ramnoux, ὅ.π. 110.

61. Πρβλ. Couloubaritsis, ὅ.π. 66, n° 5.

62. Πρβλ. Β 1. 1-2 τὴ χρήση τῆς πρόθεσης *ἐς*, φέρομαι πρός, ποὺ δείχνει ὅτι ὁ ποιητὴς δὲν εἶναι ἀκόμη μέσα στὸ δρόμο τῆς θεᾶς.

63. Couloubaritsis, ὅ.π.

64. Sauvage, ὅ.π. 73.

65. Πρβλ. Ramnoux, ὅ.π. 104: «le champion à la course du poème de Parménide».

66. Ἡ θεὰ ἀπευθύνεται στὸν ποιητὴ στὸ δεύτερο πρόσωπο δυὸ φορές: Β 2, 1 καὶ 6 «κόμισαι δὲ σὺ μῦθον ἀκούσας / τὴν δή τοι φράζω» καὶ 6. 2 «τά σ' ἐγὼ φράζεσθαι ἄνωγα».

δεχθεῖ τὴν ἀποκάλυψη τῆς θεϊκῆς γνώσης. Ὅπως ἤδη εἴπαμε, ἡ δύναμη καὶ ἀποτελεσματικότητα τοῦ λόγου εἶναι τὸ κοινὸ σημεῖο ὅπου συναντιοῦνται ἡ μυθικὴ καὶ ἡ πρώιμη ὀρθολογικὴ σκέψη. Ὅπως ὁ ὁμηρικὸς ποιητὴς ὀφείλει νὰ ἀκούει τὴ Μούσα γιὰ νὰ μιλᾶ *κατὰ μοῖραν, ὁ εἰδὼς φὼς* εἶναι ἱκανὸς νὰ ἀκούει[67] τὸν ἀληθινὸ λόγο καὶ νὰ τὸν φυλάσσει. Στὸ παρμενιδικὸ ποίημα ἡ θεὰ λέει στὸν ποιητή: «εἰ δ' ἄγ' ἐγὼν ἐρέω, κόμισαι δὲ σὺ μῦθον ἀκούσας». Ἡ γνώση προϋποθέτει τὴ γνώση τοῦ τρόπου μάθησης, μιὰ προϋπάρχουσα ἱκανότητα καὶ διαθεσιμότητα καὶ μιὰ ἱκανότητα πρόσληψης τοῦ λόγου (*κόμισαι, ἀκούσας*) καὶ κρίσης τοῦ λόγου. Ὁ λόγος τῆς θεᾶς, αὐτὸ τὸ *δῶρον*, ὅπως θὰ ἔλεγε ὁ Ξενοφάνης (ἀπ. 18), δὲν εἶναι κάτι ποὺ ἁπλὰ δωρίζεται, ἀφοῦ ὁ ἄνθρωπος ποὺ τὸν δέχεται καλεῖται νὰ τὸν κρίνει μὲ τὸ λογισμό: «κρῖναι δὲ λόγῳ πολύδηριν ἔλεγχον ἐξ ἐμέθεν ῥηθέντα» (Β 7.5).

Ἐπιλεγόμενα

Στὴ μελέτη μας αὐτὴ δὲν ἐπεκταθήκαμε στὰ προβλήματα ποὺ ἀφοροῦν τὴν ἴδια τὴ γλώσσα τοῦ ποιητῆ - φιλόσοφου Ξενοφάνη καὶ τοῦ *αἰδοίου* καὶ *δεινοῦ* Παρμενίδη. Γιὰ τὸν πρῶτο ἔχουμε ἀλλοῦ[68] ἀντιμετωπίσει ἀρκετὰ ἀπὸ αὐτά. Γιὰ τὸν δεύτερο τὸ θέμα εἶναι ἀνεξάντλητο· τὸ παρμενιδικὸ ποίημα εἶναι ὅ,τι περισσότερο προσφέρεται στὸ διάλογο[69], τὴν ἑρμηνευτικὴ προσέγγιση[70]. Ἂν δοκιμάζαμε νὰ βάλουμε τὸν Ξενοφάνη καὶ τὸν Παρμενίδη στὸ δίχτυ μιᾶς διχοτομίας ποὺ δίνεται μὲ τὴν ἀντίθεση ἕνα-πολλά, θὰ βρισκόμασταν μπροστὰ σὲ ἑρμηνευτικὰ προβλήματα, ὅπως αὐτὸ ποὺ προκύπτει ἀπὸ τὴ μελέτη π.χ. τοῦ Barnes, *Parmenides and the Eleatic One*[71], ποὺ ἀπορρίπτει τὴν ὕπαρξη μονισμοῦ στὸν Παρμενίδη, ἢ τοῦ Lumpe, *Die Philosophie des Xenophanes von Colophon*[72], ποὺ δέχεται ὅτι ὁ Ξενοφάνης ὑποστήριζε τὴν πολυθεΐα.

Στὸν Παρμενίδη καὶ τὸν Ξενοφάνη διαπιστώνεται ὅτι ἡ παραδοσιακὴ γλώσσα διατηρεῖται ἀκόμη (παράδειγμα τὸ ξενοφάνειο ἀπόσπασμα 23 *εἷς θεός, ἔν τε θεοῖσι καὶ ἀνθρώποισι μέγιστος*, καὶ τὸ προοίμιο τοῦ παρμενιδικοῦ ποιήματος). Δίπλα σ' αὐτὴ τὴ γλώσσα καὶ στὸ ἐσωτερικό της ἀκόμη

---

67. «Εἰ δ' ἄγ' ἐγὼν ἐρέω, κόμισαι δὲ σὺ μῦθον ἀκούσας» Β 2, 1-2. Ὁ Mansfeld (Parmenides, fr. 2,1, *Rheinisches Mus.* 119, 1966, 92) δίνει ἄλλη ἑρμηνεία στὸ *κόμισαι*, ποὺ δὲν μπορεῖ ὅμως νὰ θεμελιωθεῖ μὲ τὸ ὑπόλοιπο παρμενιδικὸ ποίημα.

68. Βλ. *Ἡ κάθαρση τῆς θεότητας*, π.χ. 77 ἑπ.

69. Βλ. Α. Κελεσίδου, Τὸ παρμενιδικὸ ποίημα καὶ ἡ ἑρμηνευτική, *Φιλοσοφία*, 15-16.

70. Πρβλ. Sauvage, *Parménide* 5.

71. *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 61 (1979), 1-21.

72. München 1952.

ὑπάρχει ὁ λόγος ποὺ περιέχει τὶς νέες λογικὲς δομὲς μὲ τὶς ὁποῖες οἱ δύο σοφοὶ χαράζουν καθένας τὸν δικό του δρόμο: ὁ Ξενοφάνης τὴ διδασκαλία του γιὰ τὴ λογικὴ γνώση τοῦ θείου καὶ τὴν κάθαρσή του ἀπὸ τὴν ἀνθρωπομορφικὴ παράδοση καὶ ὁ Παρμενίδης τὴ δική του γιὰ τὴν Ἀλήθεια, τὸ εἶναι-παρουσία, τὴν ἀπόρριψη τοῦ συμβιβασμοῦ καὶ τῆς ἄκριτης γνωστικῆς συμπεριφορᾶς.

DIRE ET SAVOIR — *ΛΕΓΕΙΝ-ΕΙΔΕΝΑΙ* — CHEZ XÉNOPHANE ET PARMÉNIDE

Résumé

Quelle est cette singulière puissance du langage qu'on reconnaît comme étant l'apanage des Grecs? Il nous a semblé intéressant de tenter une réponse en interrogeant deux penseurs archaïques (dans le sens ou «archaïque» veut dire «plus près des origines»), Xénophane et Parménide qui, à l'époque où les récitations publiques forment une «véritable institution» et où se constitue en Grèce la culture philosophique, ne se taisent pas sur le language, comme l'ont fait les premiers physiologues. Xénophane, le premier à parler de manière personnelle, est aussi le premier à citer les verbes *λέγειν* et *εἰδέναι*. Chez Parménide les mots du langage (*λέγειν-λόγος*) n'ont pas une importante fréquence citationnelle: on n'oublie pas qu'on traite des penseurs qui vivent à l'époque où n'est pas encore effectuée la technicisation de la langue. Dans le vocabulaire de la sagesse héraclitéenne le terme de *logos* fait sa carrière philosophique, pris dans sa double acception: *logos* éternel et discours où il se dit, distingué de la parole individuelle de la foule qui ignore la sagesse éternelle. Chez Parménide, le dire se dit sous plusieurs mots. D'autre part, l'Eléate possède le vocabulaire pour pratiquer une distinction entre la chose, le sens de l'être et son énonciation, mais il est le premier à voir le *logos* comme une «totalité interne», liant en un seul mot la réalité, la pensée et le langage.

Rechercher le rapport du dire avec le savoir chez Xénophane et Parménide ne signifie pas essayer de récupérer chez les deux penseurs des ressemblances qui traduiraient un héritage. Un trait commun s'impose de prime abord: Xénophane, aède de profession est sage de conviction —son *logos* ne visant pas l'enchantement—, un sage ambulant (D.-K.VS B 8). Parménide, qui se dit lui-même voyageur à la quête du savoir, prophétise sur l'être par l'entremise de poèmes (Diogène Laërce IX, 22).

Pour Xénophane c'est surtout l'analyse du fragment 34 qui nous éclaire sur le rapport du dire avec le savoir. Faisant attention à l'articulation du texte nous soutenons —contrairement à ce que pensent beaucoup d'interprètes, pour qui Xénophane aboutit à un scepticisme amer— que le poète philosophe ne désespère pas du savoir: sage convaincu, le Colophonien distingue le langage de celui qui sait du langage privé de savoir. Le rapprochement à établir ici entre Xénophane et Parménide concerne la conception du discours comme révélateur d'une certaine manière d'être dans la vie (le sage et les autres, le dire vrai et le dire privé de savoir, la parole bien conduite et la langue de coutume ou le mésusage de la parole). D'autre part, on pourrait signaler qu'au «paradoxe» xénophanien du discours sans savoir, correspondrait — toutes proportions gardées — chez Parménide le «paradoxe» du discours négativement accepté, du discours où l'Alétheia est absente. Quel est ce discours parménidien sur le monde? La question a causé de l'embarras aux exégètes modernes. Est-ce un discours fallacieux, où seule compte la désignation et la valeur du signe? s'agit-il d'une connaissance «validée d'un apparaître nécessaire», ou d'un discours sur les phénomènes provoqué par un discours explicatif de l'apparence, d'une apparence dont le sage doit s'instruire, comme il doit posséder la science de l'être (à remarquer l'usage de termes *μανθάνειν*, *χρεὼ πυθέσθαι* «il te faut pourtant apprendre», I. 28). Il est significatif que Parménide emploie le terme *μῦθος* en parlant de la voie de vérité et que la parole est le point commun entre les deux parties et toutes les parties de son Poème. Les divers dire de Xénophane pourraient (toutes proportions gardées quant au contenu doctrinal) préfigurer les multiples discours de Parménide. Le poème de Parménide —comme cette route «prodigue en paroles» (*ὁδὸς πολύφημος*) l'indique— contient une multiplicité de discours correspondant à de différents types de connaissance. Parménide n'a pas posé le problème critique du langage. Mais on retrouve chez lui, une puissance créatrice du langage, un souci d'établir l'univers stable de la pensée par le moyen de la parole.

Athènes A. Kélessidou

Γ. ΑΛΑΤΖΟΓΛΟΥ-ΘΕΜΕΛΗ, Ἀθῆναι

ΑΠΟ ΤΟ «ΕΓΩ» ΣΤΟ «ΗΜΕΙΣ»
ΚΑΙ ΑΠΟ ΤΗΝ ΤΥΡΑΝΝΙΔΑ ΣΤΗ ΔΗΜΟΚΡΑΤΙΑ

Οἱ δύο τόμοι τῶν Diels-Kranz μὲ τὰ ἀποσπάσματα τῶν Προσωκρατικῶν εἶναι ἀναντικατάστατοι, παρὰ τὶς παραλείψεις ἢ καὶ αὐθαιρεσίες ποὺ περιέχουν, καὶ παρὰ τὶς καινούργιες ἐπμέρους ἐκδόσεις Προσωκρατικῶν, γιὰ ἕνα ἁπλὸ λόγο: μᾶς ἐπιτρέπουν νὰ διαμορφώνουμε μιὰ συνολικὴ εἰκόνα —ἴσως καὶ σφαλερή— γιὰ τοὺς φιλοσόφους αὐτούς, νὰ γευόμαστε τὴν ἰδιαιτερότητα τοῦ καθενός, ἀλλὰ καὶ νὰ βρίσκουμε τὰ κοινά τους σημεῖα. Μᾶς διευκολύνουν νὰ κάνουμε συγκρίσεις τοῦ ἑνὸς μὲ τὸν ἄλλο, καθὼς ἔχουμε τὰ ἀποσπάσματά τους συγκεντρωμένα, καὶ νὰ παρακολουθοῦμε τὴν κίνηση τῶν ἰδεῶν, τῶν ὀνομάτων καὶ τῶν ρημάτων ἀπὸ τὸν ἕνα στὸν ἄλλον. Ξεφυλλίζοντας λοιπὸν τοὺς δύο αὐτοὺς πολύτιμους καὶ μέχρι στιγμῆς ἀναντικατάστατους τόμους, παρατηρεῖ κανεὶς ἄθελά του, πόσο διαφέρει ἡ ρηματικὴ καὶ ἀντωνυμικὴ ἔκφραση ἀπὸ φιλόσοφο σὲ φιλόσοφο. Μπαίνει στὸν πειρασμὸ νὰ μετρήσει, πόσες φορὲς ἀπαντᾶται τὸ ἐγώ, πόσες τὸ ἐσύ, πόσες τὸ ἐμεῖς ἢ τὸ αὐτοί, καὶ πόσες φορὲς μιλάει καθένας τους σὲ πρῶτο ἢ τρίτο ἑνικό, σὲ πρῶτο ἢ τρίτο πληθυντικὸ πρόσωπο· τέλος ἂν καὶ σὲ ποιὰ ἔκταση, χρησιμοποιεῖ κάποιος ἀπρόσωπες ἐκφράσεις.

Ἡ χρήση τοῦ πρώτου ἑνικοῦ καὶ τῆς ἀντωνυμίας ἐγὼ προκαλεῖ τὸν ἀναγνώστη νὰ προσέξει τὴ χρήση τοῦ τρίτου ἑνικοῦ ἢ πληθυντικοῦ καὶ τῆς ἀντωνυμίας αὐτὸς ἢ αὐτοὶ ἢ ὀνομάτων ποὺ οἱ ἀντωνυμίες αὐτὲς ἀντικαθιστοῦν, ὅπως ἄνθρωπος, θνητοὶ κλπ. Ὁ προσεκτικὸς ἀγνώστης παρατηρεῖ μιὰ προκλητικὴ ἀντιστοιχία. Ὅσοι ἀναφέρουν συχνὰ τὸ ἐγὼ ἀναφέρουν ἐξίσου συχνὰ καὶ τὸ αὐτὸς ἢ αὐτοὶ πρὸς τὸ ὁποῖο συνήθως ἀντιπαραθέτουν τὸ ἐγώ· ἀντίστοιχη εἶναι καὶ ἡ χρήση τοῦ πρώτου ἑνικοῦ καὶ τοῦ τρίτου πληθυντικοῦ προσώπου στὰ ρήματα. Σὲ ὅσους ἀντίθετα ἀπουσιάζει τὸ ἐγώ, αὐτός, αὐτοί, τὸ πρῶτο ἑνικὸ καὶ τὸ τρίτο ἑνικὸ ἢ πληθυντικό, σ' αὐτοὺς ἔχουμε ἀποκλειστικὴ χρήση τοῦ ἡμεῖς, τοῦ πρώτου πληθυντικοῦ, καθὼς καὶ ἀπρόσωπων ἐκφράσεων. Ἐνδιαφέρον τέλος εἶναι ὅτι οἱ παλαιότεροι Προσωκρατικοὶ —παρὰ τὶς ἀσαφεῖς πληροφορίες γιὰ τὸ χρόνο τῆς ζωῆς τους— χρησιμοποιοῦν ἀποκλειστικὰ πρῶτο ἑνικὸ καὶ τὴν ἀντωνυμία ἐγὼ ὅταν ἐκφράζουν τὶς προσωπικές τους πεποιθήσεις, ἐνῶ οἱ νεώτεροι πρῶτο πληθυντικὸ καὶ τὴν ἀντωνυμία ἡμεῖς. Τί μπορεῖ νὰ σημαίνουν ὅλ' αὐτά; Σ' αὐτὸ ἀκριβῶς τὸ ἐρώτημα θὰ προσπαθήσει ν' ἀπαντήσει ἡ ἔρευνα ποὺ ἀκολουθεῖ.

Ξ ε ν ο φ ά ν η ς

Στὸν Ξενοφάνη, τὸν ἀρχαιότερο φιλόσοφο τοῦ ὁποίου ἔχουμε συνεχὲς κείμενο, ἡ ἀντωνυμία ἐγὼ ἀπαντᾶται δύο φορές: «εἶπερ ἐγὼ περὶ τῶνδε οἶδα λέγειν ἐτύμως» (8) καὶ «οὐκ ἐὼν ἄξιος ὥσπερ ἐγώ» (2)[1]. Τὴν πρώτη φορὰ ἡ ἀντωνυμία ἐγὼ χρησιμοποιεῖται μέσα σ' ἕνα πλαίσιο ἐξομολογητικό, ἔτσι ποὺ ἡ ἐκφορά της νὰ μὴν ἔχει ἰδιαίτερη βαρύτητα. Καταντάει ἀπαραίτητη ἡ χρήση της λόγῳ τοῦ αὐτοβιογραφικοῦ χαρακτήρα τῶν στίχων, παρόλο ποὺ θὰ μποροῦσε νὰ παραλειφθεῖ μιὰ καὶ ὑπάρχει ρῆμα σὲ πρῶτο ἑνικὸ πρόσωπο. Τὴ δεύτερη ὅμως φορὰ ὁ Ξενοφάνης τονίζει τὴν ἀξιοσύνη καὶ τὴν ὑπεροχὴ τοῦ σοφοῦ ἐγὼ (του) ἀπέναντι σ' αὐτοὺς ποὺ διαθέτουν σωματικὴ ρώμη καὶ παίρνουν μέρος καὶ νικοῦν στοὺς ἀθλητικοὺς ἀγῶνες.

Τὸ πόσο βαραίνει στὴ ζυγαριὰ ἡ ἀξιοσύνη τοῦ ξενοφάνειου ἐγὼ φαίνεται ἀπὸ τὸ πλῆθος τῶν ρημάτων μὲ τὰ ὁποῖα περιγράφονται οἱ τυχὸν ἐπιδόσεις τοῦ ἀθλητῆ, καὶ τὸ μοναδικὸ ρῆμα τὸ ὁποῖο ἀναφέρεται στὸ ἄξιο ἐγὼ τοῦ Ξενοφάνη: «εἰ νίκην τις ἄροιτο, πενταθλεύων, παλαίων, πυκτοσύνην ἔχων, ταῦτά κε πάντα λάχοι, οὐκ ἐὼν ἄξιος ὥσπερ ἐγώ». Ὅλα αὐτὰ τὰ ρήματα - δραστηριότητες βαραίνουν λιγότερο ἀπὸ τὴν ἁπλὴ ὕπαρξη (ἐών) τοῦ ἄξιου ἐγώ. Ὁ Ξενοφάνης —καὶ ὄχι μόνον αὐτός— συμβάλλει ἀποφασιστικὰ στὴν ἀλλαγὴ τοῦ ἑλληνικοῦ προτύπου. Τὸ πρότυπο τοῦ ρωμαλέου καὶ ἀριστοκράτη ἀθλητῆ, ποὺ δέσποζε γιὰ αἰῶνες στὸν Ἑλληνικὸ κόσμο, ζητάει νὰ τὸ ἀντικαταστήσει μὲ τὸ πρότυπο τοῦ σοφοῦ, ἡ σοφία τοῦ ὁποίου, ἀντίθετα μὲ τὴ ρώμη τοῦ ἀθλητῆ, «πιαίνει μυχοὺς πόλεως», δηλ. «παχαίνει» τρέφει τὴ ζωὴ τῆς πόλεως-κράτους.

Ἡ ἀπόχρωση ὑπεροχῆς θὰ μποροῦσε νὰ πεῖ κανεὶς ὅτι μετριάζεται στὸν ἑπόμενο στίχο μὲ τὸ «ἡμετέρη σοφίη»: «ῥώμης γὰρ ἀμείνων ἀνδρῶν ἠδ' ἵππων ἡμετέρη σοφίη». Ὅμως ἡ ἐντύπωση εἶναι ἀπατηλή· ἁπλῶς ὁ Ξενοφάνης εἶναι σεμνὸς καὶ δὲν ἐκφράζεται γιὰ τὸ ἐγώ του μὲ τὸν προκλητικὸ τρόπο, πού, ὅπως θὰ δοῦμε, ἐκφράζονται ἄλλοι. Ἀντὶ νὰ πεῖ «ἐμὴ σοφίη», λέει

---

1. Οἱ ἀριθμοὶ σὲ παρένθεση ποὺ συνοδεύουν τὰ ἀποσπάσματα παραπέμπουν στοὺς δύο τόμους τῶν H. Diels - W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker* I, II. Unveränderter Nachdruck der G. Auflage, Dublin - Zürich 1972 (στὸ ἑξῆς D-K). Ὅπου ἡ παραπομπὴ ἀναφέρεται σὲ μαρτυρία ὑπάρχει ἡ ἔνδειξη A (ὅπως καὶ στοὺς D-K), ὅπου σὲ ἀπόσπασμα ἡ ἔνδειξη B (τῶν D-K) παραλείπεται.

2. Πρβλ τὴ μετάφραση τοῦ A. W. H. Adkins (*From the Many to the One,* London 1970, 74): «better than ...is my wisdom». Ἐπίσης τῆς C. Freeman (*Ancilla to the Pre-Socratic Philosophers,* Oxford 1966, 21): «for my craft (wisdom) is better» καὶ τοῦ K. Μιχαηλίδη (*Ἀρχαϊκοὶ Φιλόσοφοι*, Λευκωσία 1971, 17): ἡ δική μου γνώση. Ἀντίθετα οἱ D-K (21 B 2): «ist doch unser Wissen» καὶ ὁ A. Farina (*Senofane di Colofone. Ione di Chio,*

«ἡμετέρη»[2]. Ἡ ἑρμηνεία αὐτὴ ἐπιβάλλεται ἀπὸ τὴ ρητὴ ἀναφορὰ στὸν προηγούμενο στίχο τοῦ «ἐγώ». Θὰ ἦταν ἀσυμβίβαστο τὸ «ἐγὼ» τοῦ προηγούμενου στίχου μὲ τὸ «ἡμετέρη σοφίη», ἂν αὐτὴ ἡ τελευταία ἀνῆκε γενικὰ στοὺς ἀνθρώπους καὶ ὄχι στὸν σοφὸ Ξενοφάνη, ἂν δηλ. ἦταν ἀντιπαραβολὴ τῆς ἀνθρώπινης ρώμης πρὸς τὴν ἀνθρώπινη σοφία, καὶ ἡ ζυγαριὰ ἔγερνε ὑπὲρ τῆς δεύτερης. Θὰ μποροῦσε βέβαια νὰ ὑπάρξει καὶ μιὰ τρίτη ἑρμηνεία, ἐνδιάμεση: «ἡμετέρη σοφίη» σημαίνει ἡ σοφία «ἡμῶν τῶν σοφῶν» καὶ ὄχι ἀποκλειστικὰ τοῦ Ξενοφάνη. Αὐτὴ ὅμως ἡ τρίτη ἄποψη δὲν διαφέρει οὐσιαστικὰ ἀπὸ τὴν πρώτη, γιατὶ ὅταν λέμε ὅτι ὁ Ξενοφάνης τονίζει τὴν ἀξιοσύνη τοῦ ἐγώ (του), φυσικὰ ἐννοοῦμε καὶ ὅσων αὐτὸς θεωρεῖ ἐπίσης ἄξιους ἢ σοφούς. Ἡ διευρυμένη μορφὴ τοῦ ἐγὼ ὁ σοφὸς εἶναι φυσικὰ ἡμεῖς οἱ σοφοὶ σὲ ἀντιδιαστολὴ πρὸς τοὺς ἄλλους, τοὺς πολλοὺς καὶ ἀδαεῖς.

Ὑπάρχει μιὰ ἀκόμα ρηματικὴ ἐκφορὰ σὲ πρῶτο ἑνικό[3], τοῦ ἀποσπάσματος 34, ὅπου βέβαια ἐννοεῖται τὸ ἐγώ: «καὶ τὸ μὲν οὖν σαφὲς οὔ τις ἀνὴρ ἴδεν οὐδέ τις ἔσται εἰδὼς ἀμφὶ θεῶν τε καὶ ἅσσα λέγω περὶ πάντων· εἰ γὰρ καὶ τὰ μάλιστα τύχοι τετελεσμένον εἰπών, αὐτὸς ὅμως οὐκ οἶδε· δόκος δ' ἐπὶ πᾶσι τέτυκται». Ἐδῶ τὸ ἐννοούμενο ἐγὼ (λέγω) ἀντιδιαστέλλεται πρὸς τὸ «αὐτὸς ὅμως οὐκ οἶδε», ἀντιδιαστολὴ ποὺ ἐντείνει τὴν ἀπόχρωση ὑπεροχῆς τοῦ ἐγὼ καὶ ἀπαξίας τοῦ αὐτός. Τὸ ἀπόσπασμα αὐτό, τόσο σημαντικὸ γιὰ τὴ γνωσιοθεωρία τοῦ Ξενοφάνη, εἶναι ἀποκαλυπτικὸ τῆς γνώμης ποὺ αὐτὸς ἔχει γιὰ τοὺς θνητοὺς καὶ τὴ γνώση ποὺ αὐτοὶ δὲν μποροῦν ν' ἀποκτήσουν, σὲ ἀντιδιαστολὴ μὲ τὸν ἴδιο, ὁ ὁποῖος λέγει «ἀμφὶ θεῶν... καὶ περὶ πάντων». Τὸ ἀπόσπασμα τελειώνει μὲ τὴ φράση: «δόκος ἐπὶ πᾶσι τέτυκται», φράση στὴν ὁποία κορυφώνεται ἡ ἔνταση τῆς ἀντιδιαστολῆς ποὺ προηγήθηκε. Γιατὶ τὸ «πᾶσι» ἐδῶ πρέπει νὰ εἶναι ἀρσενικὸ καὶ ν' ἀναφέρεται στοὺς ἀνθρώπους καὶ ὄχι, ὅπως οἱ περισσότεροι τὸ θέλουν, οὐδέτερο καὶ ἀναφερόμενο στὰ πράγματα[4]. Ὁ «δόκος» εἶναι κατάσταση γνωστικὴ ποὺ δὲν μπορεῖ

Napoli 1961, 40): la nostra sapienza, ὅπου καὶ πάλι ἐνδέχεται, ὁ πληθυντικὸς νὰ μὴν κυριολεκτεῖται.

3. Ὑπάρχουν καὶ στὸ ἀπόσπ. 7 δύο πρῶτα ἑνικά: «ἔπειμι λόγον», «δείξω κέλευθον», καὶ δύο προστακτικές: «παῦσε», «ῥάπιζε», ποὺ ὅμως δὲν πρέπει νὰ συνυπολογισθοῦν, γιατὶ ἀναφέρονται ὡς λόγια τοῦ Πυθαγόρα, τὸν ὁποῖον ὁ Ξ. κατὰ γενικὴ ὁμολογία εἰρωνεύεται καὶ ὑποτιμᾶ. Πρβλ. W. K. C. Guthrie. *A History of Greek Philosophy* I, Cambridge 1967, 157 καὶ 370.

4. Ὡς (more probably) οὐδέτερο ὁ Guthrie (395 καὶ 396 σημ. 3) ὁ Farina (50) ὁ H. Fränkel (*Wege und Formen Frühgriechischen Denkens*, München 1968, 347). Ὡς ἀρσενικὸ ὁ J. Burnet (*Early Greek Philosophy*, London 1930⁴, 121 σημ. 1) καὶ ὁ J. Barnes (*The Presocratic Philosophers* I, London 1979, 327 σημ. 5). Ὡς ἐξίσου πιθανὸ καὶ τὸ ἀρσενικὸ καὶ τὸ οὐδέτερο οἱ G. Kirk-J. Raven (*The Presocratic Philosophers*, Cambridge 1975, 179).

ν᾽ ἀποδοθεῖ σὲ πράγματα ἀλλὰ μόνον σὲ ἀνθρώπους. Δὲν μποροῦμε δηλ. νὰ μεταφράσουμε τὸ «δόκος» μὲ τὸ «φαινομενικότητα», ἀλλὰ μὲ τὸ (πλανερή) «δοξασία», καὶ «δοξασία» δὲν μποροῦν νὰ ἔχουν παρὰ μόνον οἱ ἄνθρωποι.

Ὁ ἴδιος ὁ Ξενοφάνης χρησιμοποιεῖ τὸ ὁμόρριζο ρῆμα «δοκέω» καὶ μάλιστα μὲ πολλὴ περιφρόνηση γιὰ τοὺς θνητοὺς ποὺ βρίσκονται στὴν κατάσταση ποὺ τὸ ρῆμα περιγράφει: «ἀλλ᾽ οἱ βροτοὶ δοκέουσι γενᾶσθαι θεούς» (14). Εἶναι πολὺ λογικὸ ὁ Ξενοφάνης νὰ χρησιμοποιεῖ τὸ οὐσιαστικὸ «δόκος» μὲ τὴν ἴδια ἔννοια ποὺ χρησιμοποιεῖ καὶ τὸ ρῆμα, δηλ. τῆς ἀσαφοῦς καὶ ἀθεμελίωτης γνώμης, ποὺ πολὺ ἀπέχει ἀπὸ τὴν θεμελιωμένη καὶ σαφὴ γνώση. Εἶναι ἔντονη ἡ ἀντίθεση ἀνάμεσα στὸν σοφὸ Ξενοφάνη ποὺ λέγει «ἀμφὶ θεῶν... καὶ περὶ πάντων» καὶ στὸν τινὰ ἢ πάντας τοὺς ἄνδρας, ποὺ εἶναι καταδικασμένοι νὰ «δοκέουσι». Ἀργότερα καὶ κυρίως μὲ τὸν Πλάτωνα εἶναι ποὺ θ᾽ ἀποδοθεῖ στὰ πράγματα τὸ «φαίνεσθαι», ἡ ἀντίστοιχη στὸ ἀνθρώπινο «δοκεῖν» κατάσταση πραγμάτων, ποὺ ὅμως ἀναφέρεται στὸ διχασμένο πιὰ Εἶναι, κι ὄχι στὸν ἄνθρωπο ὡς ὑποκείμενο τῆς γνώσης.

Στὴν ἑρμηνεία τοῦ «πᾶσι» ὡς ἀρσενικοῦ μᾶς προτρέπει καὶ τὸ προηγούμενο «αὐτὸς ὅμως οὐκ οἶδε» δηλ. τὸ «τὶς ἀνὴρ» τοῦ πρώτου στίχου. Ὅ,τι ἐκφράζεται μὲ τὸ «αὐτὸς» καὶ μὲ τὸ «τὶς» κατὰ τρόπο μερικό, γενικεύεται μὲ τὸ «πᾶσι» στὴν τελευταία φράση τοῦ ἀποσπάσματος. Ὡς ἀρσενικὸ καταλαβαίνουν τὸ «πᾶσι» ὁ Terentius Varro[5] καὶ ὁ Ἄριος Δίδυμος[6], συγγραφεῖς καὶ οἱ δύο τοῦ πρώτου π.Χ. αἰώνα.

Τὰ ἀποσπάσματα 35 καὶ 36 ἐνισχύουν τὴν ἑρμηνεία αὐτή : «ταῦτα δεδοξάσθω μὲν ἐοικότα τοῖς ἐτύμοισι» καὶ «ὁππόσα δὴ θνητοῖσι πεφήνασιν εἰσοράασθαι». Τὸ «δεδοξάσθω» ὑποδηλώνει μιὰ ἐνέργεια τοῦ ὑποκειμένου, ἀντικείμενο τῆς ὁποίας εἶναι τὸ «ταῦτα καὶ ἐννοούμενο ἀποτελέσμά της ὁ «δόκος», ἐνῶ τὸ «ὁππόσα θνητοῖσι πεφήνασιν εἰσοράασθαι» μᾶς θυμίζει ὅτι οἱ θνητοὶ δὲν μποροῦν νὰ φθάσουν πέρα ἀπὸ κάποια ὅρια στὴ γνώση.

Βέβαια στὸν Ξενοφάνη ἔχουμε μιὰ αἰσιοδοξία —χαρακτηριστικὴ ἄλλωστε ὅλων τῶν διαφωτιστῶν— σχετικὰ μὲ τὶς δυνατότητες τῆς ἀνθρώπινης γνώσης: «χρόνῳ ζητοῦντες (sc. θνητοί) ἐφευρίσκουσιν ἄμεινον»(18). Οἱ ἄνθρωποι βελτιώνουν τὶς γνώσεις τους μὲ τὸν καιρό, παραδέχεται ὁ Ξενοφάνης, ἀλλ᾽ αὐτὴ ἡ βελτίωση ἀναφέρεται στὶς ἐπιμέρους γνώσεις, τὶς ἐπιστημονικὲς θὰ λέγαμε, ἂν κρίνουμε ἀπ᾽ τὸ ζητοῦντες, τὸ ἐφευρίσκουσιν καὶ τὸ ἄμεινον. Παραδέχεται πρόοδο ὁ Ξενοφάνης, ἀναφερόμενη ὅμως στὴ βελ-

---

5. Ἡ παραπομπὴ ἀπὸ τὸν J. Barnes 327 σημ. 7: Varro apud Augustine, Civitas Dei VII 17: sed ut Xenophanes Colophonius scribit, quid putem non quid contendam ponam, Hominis est enim haec opinari, dei scire.

6. D-K 21 A 24: Arius Didimus bei Stobeus: «ὡς ἄρα θεὸς μὲν οἶδε τὴν ἀλήθειαν, δόκος δ᾽ ἐπὶ πᾶσι τέτυκται».

τίωση τῶν γνώσεων ποὺ σχετίζονται μὲ τοὺς ὅρους τῆς ζωῆς, μιὰ σχετικὴ πρόοδο μέσα στὰ ὅρια ποὺ οἱ θεοὶ ἐπιτρέπουν καὶ ὑποδεικνύουν. Τὴν κατεξοχὴν ὅμως γνώση, τὴν ἀπόλυτη γνώση (ἅσσα λέγω περὶ πάντων) δὲν τὴν ἔχει παρὰ ὁ θεὸς καὶ τὸ ἐγὼ τοῦ σοφοῦ Ξενοφάνη ἢ κάποιων ἄλλων σοφῶν, πάντως ὄχι τοῦ Ὁμήρου, τοῦ Ἡσιόδου ἢ τοῦ Πυθαγόρα... αὐτοὶ εἶναι θνητοὶ ποὺ «δοκέουσι». Ἀκριβῶς γιὰ νὰ τονίσει τὴν ἀπόσταση ἀνάμεσα στοὺς κοινοὺς θνητοὺς καὶ τὸν σοφό, ὁ Ξενοφάνης χρησιμοποιεῖ πολὺ συχνὰ τρίτο ἑνικὸ ἢ πληθυντικὸ πρόσωπο (αὐτὸς - αὐτοί) ἢ μετοχὲς καὶ ἀνάλογα ὀνόματα ἢ ἀντωνυμίες, δείχνοντας φανερὰ ἀκόμα καὶ περιφρόνηση γιὰ τὰ πρόσωπα στὰ ὁποῖα οἱ ἀντωνυμίες καὶ τὰ ὀνόματα ἀναφέρονται. Ἐκτὸς ἀπὸ ὅσα ἤδη ἀναφέρθηκαν, ἔχουμε ἀκόμα: «καλέουσιν, ἄροιτο, μετείη, ἀεθλεύων νικῷ» (2), «μαθόντες, ἦσαν, ἦεσαν, ἔχοντες, ἀγάλμενοι, δευόμενοι» (3), «μεμαθήκασι» (10), «ἀνέθηκαν» (11), «ἐφθέγξαντο» (12), «δοκέουσι» (14), «ἔχον, ἔγραφον, ἐποίουν, εἶχον» (15) «ἐφευρίσκουσι» (18), «καλέουσι» (32) καί, «οὐκ οἶδεν, ἔσται εἰδώς, τύχοι, οὐκ οἶδε» (34) σύνολο 30 ἐκφορές.

Ἂν κάποιος ἀμφιβάλλει γιὰ ὅλα τὰ παραπάνω, ὅτι δηλ. ὑπάρχει ἀπόσταση καὶ ἀντιδιαστολὴ τοῦ σοφοῦ Ξενοφάνη ἀπὸ ἢ πρὸς τοὺς κοινοὺς θνητούς, δὲν ἔχει παρὰ νὰ προσέξει τὴν ἑξῆς σαφὴ διατύπωση: «πάντες γὰρ γαίης τε καὶ ὕδατος ἐκγενόμεσθα» (33). Εἶναι τὸ μοναδικὸ πρῶτο πληθυντικὸ σ' ὅλο τὸ σωζόμενο ἔργο τοῦ Ξενοφάνη, ἀκριβῶς γιατὶ ἐδῶ δὲν χωρᾶνε οὔτε ὑπάρχουν διαφοροποιήσεις, οὔτε ἀντιδιαστολὴ τοῦ σοφοῦ πρὸς τοὺς κοινοὺς θνητούς· ὅλοι μας ἀνεξαιρέτως γεννηθήκαμε, πλασθήκαμε ἀπὸ χῶμα καὶ νερό. Ἡ χρησιμοποίηση του πρώτου πληθυντικοῦ στὸ συγκκεριμένο ἀπόσπασμα, ὅπου πράγματι δὲν μποροῦν νὰ γίνουν διακρίσεις, μᾶς πείθει ὅτι ὅπου χρησιμοποιεῖται πρῶτο καὶ τρίτο ἑνικὸ ἢ τρίτο πληθυντικὸ γίνονται. Ἡ ἐπιλογὴ τοῦ προσώπου δὲν γίνεται τυχαῖα ἀπὸ τὸν Ξενοφάνη, ἀλλὰ μὲ πολλὴ γνώση καὶ συνέπεια.

Ἡράκλειτος

Μὲ τὸν Ξενοφάνη χρειάστηκε νὰ κουραστοῦμε λίγο ἐπιχειρηματολογώντας καὶ διευκρινίζοντας χωρία ποὺ τυχὸν δέχονται καὶ διαφορετικὴ ἑρμηνεία, γιατὶ ὁ Ξενοφάνης εἶναι σεμνὸς καὶ δὲν ἐκφράζεται ἀπροκάλυπτα γιὰ τὴν ὑπεροχή του ἀπέναντι στοὺς κοινοὺς θνητούς. Ξεριζωμένος ἄλλωστε ἀπὸ τὴν πατρίδα του, πρόσφυγας καὶ περιπλανώμενος ἔμαθε ἀναγκαστικὰ νὰ εἶναι μετριοπαθής. Μὲ τὸν Ἡράκλειτο τὰ πράγματα εἶναι τόσο ξεκάθαρα ποὺ δὲν θὰ μᾶς κουράσουν καθόλου. Ἤδη ἀπὸ τὴν ἀρχαιότητα εἶχε τὴ φήμη τοῦ «ὑπερόπτη» «ὀχλολοίδωρου» καὶ «αἰνικτή». Μερικοὶ μάλιστα ὑποστήριζαν ὅτι ἐπίτηδες ἦταν «αἰνικτής», δηλ. ἔγραφε μὲ ἀσάφεια γιὰ νὰ μὴν τὸν καταλαβαίνουν «οἱ πολλοὶ» ἀλλὰ μόνο «οἱ δυνάμενοι»

οἱ ἱκανοί[7]. Καὶ δὲν εἶναι καθόλου ἀπίθανη μιὰ τέτοια ἐκδοχή, ἀκριβῶς ἐπειδή, ὅπως θὰ δοῦμε, ὅπου θέλει γίνεται ἀνυπόφορα σαφὴς καὶ κατηγορηματικός.

Στὰ σωζόμενα ἀποσπάσματά του συναντᾶμε τέσσερεις φορὲς τὴν ἀντωνυμία ἐγὼ καὶ ἕξι φορὲς τὸ πρῶτο ἑνικὸ πρόσωπο μαζὶ μὲ μετοχὲς στὴν ὀνομαστικὴ ποὺ παίζουν τὸν ἴδιο ρόλο μὲ τὸ πρῶτο ἑνικό: «ἐγὼ διηγεῦμαι... διαιρέων... φράζων» (1), «ἐγὼ προτιμέω» (55), «ὅσων λόγους ἤκουσα» (108), «εἷς ἐμοὶ μύριοι» (49), «οὐκ ἐμοῦ, ἀλλὰ τοῦ λόγου ἀκούσαντας» (50), «ὅσων ὄψις, ἀκοή, μάθησις, ταῦτα ἐγὼ προτιμέω» (55). Περισσότερα (σύνολο 18) εἶναι τὰ ρήματα σὲ τρίτο πληθυντικὸ καὶ ἡ ἀντωνυμία αὐτοὶ ἢ οἱ πολλοί, μὲ ἔντονα περιφρονητικὸ ὕφος: «ἀξύνετοι γίνονται ἄνθρωποι... ἀπείροισιν ἐοίκασι... τοὺς ἄλλους ἀνθρώπους λανθάνει... ὁκόσα ποιοῦσιν... εὕδοντες ἐπιλανθάνονται» (1), «ζώουσιν οἱ πολλοὶ» (2) «τοῖς ἀγάλμασιν εὔχονται» (5) «πομπὴν ἐποιοῦντο... ὅτεῳ μαίνονται... ληναΐζουσι»(15) «οὐ γὰρ φρονέουσι... οἱ πολλοὶ... οὐδὲ μαθόντες γινώσκουσιν» (17) «γενόμενοι ζώειν ἐθέλουσιν» (20) «οὐκ ἔλπονται οὐδὲ δοκέουσιν» (27) καὶ τέλος τὸ ὑβριστικὸ 29, τὸ ἀποκορύφωμα τῆς περιφρόνησης πρὸς τοὺς κοινοὺς θνητούς, ποὺ καθένας θὰ ντρεπόταν νὰ προφέρει γιὰ τοὺς συνανθρώπους του: «αἱρεῦνται ἓν ἀντὶ ἁπάντων οἱ ἄριστοι... οἱ δὲ πολλοὶ κεκόρηνται ὅκωσπερ κτήνεα». Δὲν ὑπάρχει ἄλλη παρόμοια διατύπωση σ' ὁλόκληρη τὴν προσωκρατικὴ φιλοσοφία.

Ἐδῶ πιὰ πείθεται κι ὁ πιὸ καλοπροαίρετος ὅτι κυριαρχεῖ τὸ πάθος κι ὄχι ὁ λόγος στὴν ψυχὴ τοῦ περίφημου σοφοῦ. Ἐδῶ δὲν εἶναι καθόλου σκοτεινὸς ἀλλὰ πολὺ σαφὴς καὶ μονοσήμαντος ὁ λόγος του. Καὶ εἶναι ν' ἀπορεῖ κανείς, πῶς ὁ σοφὸς ποὺ πρῶτος μίλησε γιὰ τὸν Λόγο μπόρεσε νὰ φθάσει σὲ τέτοιες ἐμπαθεῖς, μὴ ἐλεγχόμενες ἀπὸ τὸν Λόγο διατυπώσεις γιὰ τοὺς συνανθρώπους του.

Τὸ πράγμα φωτίζεται κάπως ἀπὸ τὸ ἀπόσπασμα 121: «ἄξιον Ἐφεσίοις ἡβηδὸν ἀπάγξασθαι πᾶσι καὶ τοῖς ἀνήβοις τὴν πόλιν καταλιπεῖν, οἵτινες Ἑρμόδωρον ἄνδρα ἑωυτῶν ὀνήϊστον ἐξέβαλον φάντες, ἡμέων μηδὲ εἷς ὀνήϊστος ἔστω, εἰ δὲ μή, ἄλλῃ τε καὶ μετ' ἄλλων». Φαίνεται ὅτι ὁ Ἡράκλειτος ὑποστήριξε κάποιον Ἑρμόδωρο νὰ ἐπιβάλει νόμους, ἀλλὰ οἱ δημοκρατικοὶ κατάλαβαν ὅτι πρόκειται γιὰ ἐλιγμὸ («διὰ τὸ ἤδη κεκρατῆσθαι τῇ πονηρᾷ πολιτείᾳ τὴν πόλιν») καὶ ἐξόρισαν τὸν Ἑρμόδωρο λέγοντας: ἀνάμεσά μας ἂς μὴν εἶναι κανένας ὁ καλύτερος (χρησιμότερος), ἀλλοιῶς ἂς πάει ἀλλοῦ καὶ μὲ ἄλλους[8].

---

7. Διογένης Λαέρτιος, *Βίοι Φιλοσόφων*, Ὀξφόρδη 1966 IX 1-6.

8. Διογένης Λαέρτιος ὅ.π. καὶ Ε. Ροῦσσος, *Ἡράκλειτος. Τὰ ἀποσπάσματα*, Ἀθῆναι 1971, 8 καὶ 53.

Ὕστερ' ἀπὸ μιὰ τέτοια συμπεριφορὰ ὁ βασιλικῆς καταγωγῆς Ἡράκλειτος ἦταν φυσικὸ νὰ παραγγείλει στοὺς Ἐφεσίους νὰ πᾶνε νὰ κρεμαστοῦν. Ἡ καταγωγή του καὶ ἡ ἀπ' αὐτὴν ἴσως ἐπηρεασμένη νοοτροπία του δὲν τοῦ ἐπέτρεψαν νὰ προσαρμοστεῖ στὶς κοινωνικὲς ἀλλαγὲς τῆς ἐποχῆς του καὶ τῆς πατρίδας του, ἔμεινε ἕνας ἀδιόρθωτος ἀριστοκράτης. Αὐτὸ φαίνεται καὶ στὰ κοσμολογικά του ἀποσπάσματα. Ἂς μὴ μᾶς παρασύρει τὸ γεγονὸς ὅτι ὁ Λόγος εἶναι κοινός, σημασία ἔχει ὅτι «οἱ πολλοὶ ζώουσιν ὡς ἰδίαν ἔχοντες φρόνησιν» (2) κι ὅτι ὁ σοφὸς Ἡράκλειτος θεωρεῖ τὸν ἑαυτό του μεσολαβητὴ ἀνάμεσα στὸν Λόγο καὶ τοὺς πολλοὺς ἀνθρώπους (1). Καὶ στὴ θεωρία του γιὰ τὴν ψυχὴ ἔχουμε ἀνάλογες διακρίσεις: ἡ ξερὴ ψυχὴ ποὺ συγγενεύει μὲ τὴ φωτιὰ εἶναι σοφωτάτη, ἀρίστη καὶ ἀπολαμβάνει τὴν προσωπικὴ ἀθανασία, ἡ ὑγρὴ ψυχὴ τῶν κοινῶν θνητῶν μετατρέπεται μὲ τὸν θάνατο σὲ νερὸ καὶ ἀκολουθεῖ τὸν κύκλο τῶν κοσμικῶν μετατροπῶν[9].

Ὑπάρχουν βέβαια καὶ κάποιες οὐδέτερες διατυπώσεις στὰ ἀποσπάσματά του, ποὺ ἀκριβῶς μᾶς δείχνουν σὲ ποιὸ ἐπίπεδο ὁ Ἡράκλειτος θεωρεῖ τοὺς ἀνθρώπους ἴσους: «θάνατός ἐστιν ὁκόσα ἐγερθέντες ὁρέομεν, ὁκόσα δὲ εὕδοντες ὕπνος» (21) «ἄνθρωπος ἐν εὐφρόνῃ φάος ἅπτεται ἑαυτῷ... ζῶν δὲ ἅπτεται τεθνεῶτος» (26). Ὅσο κι ἂν τὰ παραπάνω χωρία εἶναι δυσμετάφραστα καὶ δυσνόητα κανεὶς δὲν θὰ ἀμφισβητήσει ὅτι στὸ δεύτερο ἡ λέξη ἄνθρωπος ἔχει ἀπολύτως γενικὸ νόημα, ὥστε νὰ συμπεριλαμβάνεται στοὺς ἀνθρώπους κι ὁ σοφὸς Ἡράκλειτος, καὶ ὅτι στὸ πρῶτο τὸ ρῆμα ἐκφέρεται μὲ πρῶτο πληθυντικὸ πρόσωπο, ὥστε ἐπίσης νὰ συμπεριλαμβάνει καὶ τὸν Ἡράκλειτο. Μόνο λοιπὸν μπροστὰ στὸ θάνατο ὁ Ἡράκλειτος λέει «ἡμεῖς», θεωρεῖ δηλ. τοὺς ἀνθρώπους ἴσους, καὶ δὲν εἶναι τυχαῖο ποὺ τὸ μοναδικὸ πρῶτο πληθυντικὸ πρόσωπο[10] ποὺ συναντᾶμε στὸ σωζόμενο ἔργο του (ὁρέομεν) συν-

---

9. Πρβλ. καὶ Θ. Βέϊκου *Ὁ Θάνατος στὴ σκέψη τοῦ Ἡράκλειτου*, Θεσσαλονίκη 1968, 120-127, καὶ *Οἱ Προσωκρατικοὶ Φιλόσοφοι*, Θεσσαλονίκη 1972, 101-102.

10. Τὸ ἀπόσπ. 49 a, ὅπου ἐπίσης ὑπάρχει ἕνα πρῶτο πληθυντικὸ θεωρεῖται ἀναδιατύπωση τοῦ 12. Πρβλ. E. Ροῦσσος 16, Ch. Kahn, *The Art and Thought of Heraclitus*, Cambridge 1979, 288-289 καὶ M.Marcovich, *Eraclito, Frammenti*, Firenze 1978 XIX. Τέλος τὸ ἀπόσπ. 56 παρουσιάζει σὲ εὐθὺ λόγο τὰ λόγια κάποιων τρίτων, γι αὐτὸ καὶ δὲν τὸ συμπεριλαμβάνουμε. Μὲ ἀφορμὴ τὰ παραπάνω ἀποσπάσματα πρέπει νὰ λεχθεῖ ὅτι γενικὰ μένει ἀνοιχτὸ τὸ θέμα τῆς πιστῆς ἢ ὄχι ἀναδιατύπωσης τῶν ἀποσπασμάτων γιὰ ὅλους τοὺς Προσωκρατικούς· κατὰ πόσο δηλ. μποροῦμε νὰ βασιζόμαστε στὶς σωζόμενες ἀναδιατυπώσεις. Ἀκριβῶς ἐξαιτίας τῶν ἀναπάντητων αὐτῶν ἐρωτημάτων ἡ ἔρευνά μας δὲν μπορεῖ νὰ βασιστεῖ ἐξ ὁλοκλήρου στὴν ἀριθμητικὴ καταμέτρηση καὶ τὴ στατιστικὴ μελέτη τοῦ 1ου ἢ 3ου ἑνικοῦ, τοῦ 1ου ἢ 3ου πληθ. προσώπου. Ἡ ἀριθμητικὴ καὶ στατιστικὴ ἔρευνα εἶναι μόνο ἐνδεικτικὴ καὶ βοηθητικὴ γιὰ τὴν ἐξαγωγὴ κάποιων συμπερασμάτων, ποὺ κυρίως βασίζονται στὸ ὅλο ὕφος τοῦ ἔργου τοῦ κάθε Προσωκρατικοῦ. Ὅσο ὅμως κι ἂν διστάζουμε νὰ βασιστοῦμε στὶς συγκεκριμένες ἀναδιατυπώσεις τῶν μεταγενέστερων συγγραφέων, δὲν μποροῦμε νὰ ἀρνηθοῦμε ὅτι χοντρικὰ αὐτοὶ διατήρησαν τὸ ὕφος τοῦ πρωτότυπου. Ὁ ἴδιος

δέεται μὲ τὸ θάνατο. Σημαντικὰ προσφέρουν στὴ συνάφεια αὐτὴ τὰ ἀποσπάσματα 116: «ἀνθρώποισι πᾶσι μέτεστι γινώσκειν ἑωυτοὺς καὶ σωφρονεῖν» καὶ 113: «ξυνόν ἐστι πᾶσι τὸ φρονέειν». Πρέπει νὰ ὁμολογήσουμε ὅτι δὲν ἀρνεῖται ὁ Ἡράκλειτος στοὺς συνανθρώπους του τὴ δυνατότητα τῆς αὐτογνωσίας καὶ τῆς σωφροσύνης —γιατὶ ἀλλοιῶς θὰ ἀρνιόταν ὅλη τὴν παράδοση τοῦ διαφωτισμοῦ ποὺ ἐγκαινιάστηκε στὴν πατρίδα του Ἰωνία—, γι' αὐτὸ καὶ θεωρεῖ τὸν Λόγο κοινό, μὲ τὴν ἔννοια ὅτι δυνητικὰ ὅλοι μποροῦν νὰ τὸν ἐννοήσουν. Ἀκριβῶς ὅμως γι' αὐτὸ καταδικάζει τοὺς συνανθρώπους του, γιατὶ κατὰ τὴ γνώμη του δὲν πραγματοποιοῦν τὴ δυνατότητα αὐτὴ ποὺ τοὺς ἔχει δοθεῖ.

Παρμενίδης

Μὲ τὸν Παρμενίδη ἀλλάζει τὸ τοπίο. Δὲν ἔχουμε τὸ προκλητικὸ ἀλλὰ καὶ ἄμεσο ὕφος τοῦ Ἡρακλείτου: «ἐγὼ λέγω» «ἐγὼ διηγεῦμαι». Τὸ ἐγὼ γίνεται μέ. Ὁ σοφὸς Παρμενίδης γίνεται τὸ ἐπίκεντρο μιᾶς γνωστικῆς διαδικασίας, ὅπου προεξάρχει ἡ θεά. Περιγράφοντας αὐτὴ τὴ διαδικασία - μύηση, ὁ σοφὸς γίνεται ἀντικείμενο —μέ— τῆς μύησης καὶ συγχρόνως λειτουργεῖ ὡς δοχεῖο μετακένωσης τοῦ ἀντικειμένου τῆς μύησης, δηλ. τῆς γνώσης πρὸς τοὺς ἄλλους θνητούς. Ἡ ἀντωνυμία ἐγὼ ἀναφέρεται σὲ τέσσερεις περιπτώσεις, ὅπου μιλάει ἀποκλειστικὰ ἡ θεά: «εἰ δ' ἄγ' ἐγών ἐρέω» (2) «τά σ' ἐγὼ φράζεσθαι ἄνωγα» (6) «ἐξ ἐμέθεν ῥηθέντα» (8) καὶ «τόν σοι ἐγὼ διάκοσμον» (8.60). Σὲ πέντε περιπτώσεις τὸ ἐγὼ τοῦ Παρμενίδη γίνεται μαί: «ἵπποι τέ με φέρουσιν... πέμπον· ἐπεί μ' ἐς ὁδὸν βῆσαν... τῇ φερόμην τῇ γάρ με... φέρον ἵπποι» (1.1-4), «καὶ μὲ θεὰ ὑπεδέξατο... καί με προσηίδα» (1.22-23).

Τὸ κλειδὶ γιὰ τὴν ἀναγωγὴ τοῦ «μὲ» στὸ «ἐγὼ» μᾶς τὸ δίνει τὸ «φερόμην». Ὁ Παρμενίδης ἀφοῦ παρουσιάσει δύο φορὲς τὸν ἑαυτό του ὡς μέ, στὸν τέταρτο στίχο προβάλει ἕνα πρῶτο ἑνικὸ «φερόμην», ἄρα ἕνα ἐγώ, καὶ μετὰ πάλι ἐπανέρχεται στὸ μὲ (φέρον ἵπποι). Συναντᾶμε ἐπίσης στὸ ποίημα τοῦ Παρμενίδη δέκα τρία σύ, ἢ σοί, ἢ σέ, μὲ τὰ ὁποῖα ἡ θεὰ ἀπευθύνεται στὸν Παρμενίδη, συναντᾶμε δηλ. ἀκόμα ἕναν ἔμμεσο τρόπο προβολῆς τοῦ παρμενίδειου ἐγώ: «σὺ... εἶργε νόημα... μηδέ σ' ἔθος πολύπειρον... βιάσθω» (7) «κόμισε δὲ σὺ μῦθον» (2) «τά σ' ἐγὼ... ἄνωγα... σὲ ἀφ' ὁδοῦ ταύτης» (6) κλπ.

Ὅπως ὅλα τὰ «μέ», ἔτσι καὶ ὅλα τὰ «σέ», ἢ «σοί,» ἢ «σύ», κρύβουν ἐπίσης ἕνα «ἐγώ». Ἡ ἐκλεκτικὴ συγγένεια ἀνάμεσα στὸ ἐγὼ τῆς θεᾶς καὶ τὸ μέ

συγγραφέας. π.χ. ὁ χριστιανὸς ἐπίσκοπος Ἀλεξανδρείας Κλήμης παραδίδει καὶ τὸ ἐξοργιστικὸ ἀπόσπ. 29 τοῦ Ἡρακλείτου: «οἱ δὲ πολλοὶ κεκόρηνται ὅκωσπερ κτήνεα» καὶ τὸ οὐδέτερο 27: «ἀνθρώπους μένει ἀποθανόντας», καθὼς καὶ τὸ ἐπίσης οὐδέτερο 30: «κόσμον τόνδε τὸν αὐτὸν ἁπάντων».

ἢ σὲ —στὴν οὐσία ἐγώ— τοῦ Παρμενίδη γίνεται φανερὴ στὸν στίχο 1.3, ὅπου τὸ μὲ διευκρινίζεται ὡς «εἰδὼς φώς». Ὁ Παρμενίδης ποὺ φέρεται ἀπὸ τὶς φοράδες στὴν ὁδὸ τῆς γνώσης εἶναι ἕνας σοφὸς ἄνδρας —εἰδὼς φώς— καὶ ὄχι ἕνας ὁποιοσδήποτε θνητός. Ἐντύπωση μᾶς κάνει ὅτι θεωρεῖται σοφὸς προτοῦ κἀν ἀκούσει τὸ μῦθο τῆς θεᾶς. Δὲν ἔγινε σοφὸς μὲ τὴ συναναστροφὴ τῆς θεᾶς, ἀλλὰ ἦταν σοφὸς ὅταν ἀκόμα βρισκόταν καθ' ὁδὸν πρὸς τὴ θεά. Γιὰ νὰ μπεῖ λοιπὸν στὸ δρόμο τῆς γνώσης, τῆς περίφημης «ὁδοῦ διζήσιος» ὁ ἄνθρωπος πρέπει νὰ εἶναι, ἂν ὄχι σοφὸς —πράγμα παράλογο— τουλάχιστον δεκτικὸς σοφίας, πρέπει δηλ. νὰ ἔχει τὴ φυσικὴ προδιάθεση τοῦ σοφοῦ. Ἐδῶ θὰ τολμοῦσε κανεὶς νὰ πεῖ ὅτι ἡ κληρονομικὴ ἀριστοκρατία, ἂν καὶ παρωχημένη στὴν ἐποχὴ τοῦ Παρμενίδη, ἄφησε τὰ κατάλοιπά της στὴ διανόηση, τὴν ἄποψη ὅτι ἡ προδιάθεση πρὸς τὴ σοφία εἶναι κληρονομική, ἢ, ἐξωραϊσμένο, ἔμφυτη. Ἔτσι ἐνῶ ὁ Ἡράκλειτος προβάλλει ἀπερίφραστα τὸ ἐγώ του, κι ἐκτὸς αὐτοῦ ὅ,τι εἶναι, ὅ,τι ξέρει τὸ χρωστάει στὸν ἑαυτό του —«ἐδιζησάμην ἐμεωυτόν»— ὁ Παρμενίδης καλύπτεται πίσω ἀπὸ τὸ ἐγὼ τῆς θεᾶς, καὶ ὅ,τι ξέρει τὸ χρωστάει στὴ θεά, δηλ. σὲ ἐξωανθρώπινες δυνάμεις.

Ἀπὸ τὰ ἐννέα πρῶτα ἑνικὰ ρήματα ποὺ συναντᾶμε σ' ὅλο τὸ ποίημα μόνο τὸ ἕνα προφέρεται ἀπερίφραστα ἀπὸ τὸν Παρμενίδη, ἐνῶ τὰ ὀκτὼ προφέρονται ἀπὸ τὴ θεά[11]. Τὴν ἴδια στιγμὴ ἡ θεὰ ἀπευθύνεται στὸν Παρμενίδη μὲ ἕξι δεύτερα ἑνικὰ πρόσωπα: «μαθήσεαι», «εἴσῃ», «πείσῃ», «εἰδήσεις» κλπ. καὶ ἕξι προστακτικὲς ἐπίσης σὲ δεύτερο ἑνικό: «κόμισαι», «λεῦσσε», «εἶργε», «μάνθανε» κλπ. Ἡ προστακτικὴ εἶν' ἕνας ἰδιάζων τρόπος νὰ προβάλει κανεὶς τὸ ἐγώ του, καὶ μᾶλλον ἐντονότερος ἀπὸ τὸ πρῶτο ἑνικό, ἀφοῦ ὄχι ἁπλῶς ἐκφράζει μ' αὐτὴν τὴ θέληση τοῦ ἐγώ του, ἀλλὰ καὶ προστάζει κάποιον ἄλλον νὰ συμπεριφερθεῖ σύμφωνα μ' αὐτήν. Στὴ συγκεκριμένη περίπτωση προβάλλεται τὸ ἐγὼ τῆς θεᾶς καὶ ὄχι τοῦ Παρμενίδη. Αὐτὸ φαινομενικὰ ἀδυνατίζει τὴν ἐντύπωση ὅτι ὁ Παρμενίδης προβάλλει τὸ σοφὸ ἐγώ του. Ὅμως μόνο φαινομενικά, γιατὶ στὴν πραγματικότητα δὲν ἐνδιαφέρει ἂν ὁ φιλόσοφος προβάλει καὶ ἐπιβάλει τὸ δικό του σοφὸ ἐγώ, ἀλλὰ ἂν ἐπιβάλει γενικὰ τὸ ἐγὼ κάποιων ἐξίσου μ' αὐτὸν σοφῶν ἢ ἀκόμα χειρότερα, ὅπως ἐδῶ, τὸ ἐγὼ κάποιας ὑπερφυσικῆς ὀντότητας. Ἂς μὴν ξεχνᾶμε ὅτι ἡ διευρυμένη μορφὴ τοῦ: ἐγὼ ὁ σοφός, εἶναι τό: ἐμεῖς οἱ σοφοί. Ἐκτὸς αὐτοῦ διαπιστώνουμε ὅτι ὁ Παρμενίδης κολακευμένος ἀπὸ τὸ ὅτι μιὰ θεὰ καταδέχεται νὰ τὸν προσφωνεῖ ἔστω καὶ σὲ προστακτική, διηγεῖται μὲ καμάρι: «καὶ μὲ θεὰ πρόφρων ὑπεδέξατο... καὶ μὲ προσηύδα» (1.22-23). Ὅμως τὸ μὲ ἢ σέ, ποὺ ὅπως εἴπαμε δεσπόζουν στὶς ἀντωνυμικὲς ἐκφράσεις

11. Γιὰ τὰ δύο πρῶτα ἑνικὰ τοῦ ἀποσπ. 5, ὅπου θὰ μποροῦσε τυχὸν νὰ ὑπάρξει ἄλλη γνώμη πρβλ. καὶ J. Barnes 177.

του ἰσοδυναμοῦν μ᾽ ἕνα περίτρανο ἐγώ, γιατὶ ὁ Παρμενίδης ἀποδέχεται τὴν προστακτικὴ προφανῶς γιὰ νὰ τὴν ἀναπαραγάγει, γιὰ νὰ προστάξει κι αὐτὸς μὲ τὴ σειρά του τοὺς ἄλλους ἀνθρώπους, ὅπως προστάζει ἐκεῖνον ἡ θεά. Ἄρα ἡ προβολὴ τοῦ ἐγὼ τῆς θεᾶς συνεπάγεται προβολὴ τοῦ ἐγὼ τοῦ Παρμενίδη, ὁ ὁποῖος μεταφέρει στοὺς θνητοὺς τὴ θεϊκὴ ἀλήθεια· φυσικὰ ἡ θέση του ἀνάμεσά τους θὰ εἶναι θέση ὑπεροχῆς ἀφοῦ αὐτὸς θὰ ἔχει ἀξιωθεῖ τὴν ἐπικοινωνία μὲ τὴ θεά, ἐνῶ ἐκεῖνοι ὄχι. Ἡ ἱεραρχία αὐτή, πού, ὅπως θὰ δοῦμε, ὑπάρχει καὶ στὸν Ἐμπεδοκλῆ, προδίδει αὐταρχισμὸ ἢ πάντως αὐταρχικὲς κοινωνικὲς δομές, ποὺ εἴτε συνειδητὰ ὁ σοφός μας ἀποδέχεται, εἴτε τοῦ ἔχουν ἐπιβληθεῖ χωρὶς νὰ τὶς ἐλέγχει ἀπολύτως.

Ὁ ἄλλος πόλος τῆς ἀντίθεσης ποὺ παρακολουθοῦμε σ᾽ αὐτὴ τὴν ἔρευνα, ὁ ὁποῖος συνδέεται μὲ τὴν ἀντωνυμία αὐτοὶ (οἱ πολλοί, οἱ θνητοί) καὶ τὸ τρίτο πληθυντικὸ πρόσωπο, εἶναι καὶ στὸν Παρμενίδη παρὼν καὶ ζωτικός. Τὴν ὁλοφάνερη περιφρόνηση τοῦ Παρμενίδη πρὸς τοὺς πολλοὺς καὶ θνητοὺς ἀνθρώπους διαπιστώνουμε στὰ ἐννέα τρίτα πληθυντικὰ καὶ τὶς μετοχὲς μὲ τὰ ὁποῖα ἡ θεὰ ἀναφέρεται σ᾽ αὐτούς: «ὅσσα βροτοὶ κατέθεντο πεποιθότες εἶναι ἀληθῆ» (8.39) «βροτοὶ εἰδότες οὐδὲν πλάττονται, δίκρανοι» (6.4) «οἱ δὲ φοροῦνται κωφοὶ ὁμῶς τυφλοί τε, τεθηπότες, ἄκριτα φῦλα» (6.5-7) κλπ. Ἀλλὰ καὶ σὲ ἄλλους στίχους ὅπως: «τήνδ᾽ ὁδόν (ἣ γὰρ ἀπ᾽ ἀνθρώπων ἐκτὸς πάτου ἐστίν)» (1.27), ὅπου ὁ λόγος εἶναι γιὰ τὴν «ὁδὸ διζήσιος» ποὺ ὁδηγεῖ στὴν Ἀλήθεια καὶ ποὺ εἶναι ἔξω ἀπὸ τὴν πεπατημένη τῶν κοινῶν ἀνθρώπων, ἢ σὲ ἄλλους ποὺ γίνεται λόγος γιὰ τὶς πλανερὲς δοξασίες τους: «βροτῶν δόξας, ταῖς οὐκ ἔνι πίστις ἀληθής» (1.30) «δόξας δ᾽ ἀπὸ τοῦδε βροτείας μάνθανε... ἐν ᾧ πεπλανημενοι εἰσίν... οὐ μὴ ποτέ τίς σε βροτῶν γνώμη παρελάσσῃ» (8.51-61). Ἡ θεὰ λοιπόν, μὲ διάμεσο τὸν Παρμενίδη, στολίζει τοὺς ἀβοήθητους θνητοὺς μὲ ὅλα τὰ ὑποτιμητικὰ ἐπίθετα καὶ συμβουλεύει τὸν σοφὸ «κοῦρο» Παρμενίδη νὰ μὴν τοὺς δίνει σημασία, γιατὶ μόνον ἐκείνη ξέρει καὶ μέσω αὐτῆς ὁ ἴδιος, ὁ ἐκλεκτός της.

Καὶ ὁ Παρμενίδης λοιπὸν συνδέει τὸ τρίτο πληθυντικὸ «πλάττονται... φοροῦνται... κατέθεντο» κλπ. μὲ τοὺς ὑπὸ περιφρόνηση θνητούς. Ἡ μόνη διαφορὰ ἀπὸ τὸν Ἡράκλειτο εἶναι ὅτι ὁ Παρμενίδης περιορίζεται στὴ σφαίρα τῆς γνώσης, ἐνῶ ὁ Ἡράκλειτος ὑποτιμᾶ γενικότερα τοὺς πολλούς. Ὅμως τὸ ποίημα τοῦ Παρμενίδη ἀναφέρεται ἀποκλειστικὰ στὴ σφαίρα τῆς γνώσης, καὶ γι᾽ αὐτὸ δὲν μποροῦμε νὰ ξέρουμε τὴ συμπεριφορά του πρὸς τοὺς ἄμοιρους θνητοὺς σὲ ἄλλα πεδία. Πέρ᾽ ἀπ᾽ αὐτό, ἡ σφαίρα τῆς γνώσης εἶναι ἡ σημαντικότερη καὶ δεσπόζουσα στὴν προσωκρατικὴ φιλοσοφία. Καὶ τοῦ Ἡρακλείτου ἡ ὑποτίμηση πρὸς τοὺς πολλοὺς ὀφείλεται πρωταρχικὰ στὸ ὅτι αὐτοὶ δὲν καταλαβαίνουν τὸν «κοινὸ Λόγο», στὸ ὅτι ζοῦν «ὡς ἰδίαν ἔχοντες φρόνησιν», στὸ ὅτι δὲν «αἱρεῦνται ἓν ἀντὶ ἁπάντων» κλπ., δηλ. ὑπολείπονται στὴν κατανόηση τῆς ἀληθινῆς σοφίας.

Γενικότερα τὸ ἔργο τοῦ Παρμενίδη παρουσιάζει μιὰ ὑπαναχώρηση ἔναντι τῶν Ἰώνων Προσωκρατικῶν, τουλάχιστον ἀπὸ σημειολογικὴ καὶ δομολογικὴ ἄποψη. Οἱ Ἴωνες χρησιμοποιοῦν πεζὸ λόγο καὶ ἄμεση ἔκφραση, ὁ Παρμενίδης —καὶ ὁ Ἐμπεδοκλῆς— χρησιμοποιεῖ μιὰ παρωχημένη μορφὴ λόγου, τὸν ἐπικὸ στίχο καὶ διατηρεῖ τὴν ἱεραρχία τοῦ ἔπους: θεὰ → σοφὸς ποιητὴς → ἄνθρωποι. Παρουσιάζει δηλ. τὶς σκέψεις του ὡς ὑπαγορευόμενες ἀπὸ τὴ θεά, ἐνῶ τὸν ἑαυτό του ὡς μεσολαβητὴ τῆς θεϊκῆς Ἀλήθειας πρὸς τοὺς κοινοὺς θνητούς, πράγμα ποὺ ἀντιγράφει κατ' εὐθεῖαν ἀπ' τὸν Ἡσίοδο. Ἀπ' τὸν Ἡσίοδο βέβαια ἀντλεῖ ἔμμεσα ὅλη ἡ προσωκρατικὴ φιλοσοφία, ἀλλὰ ὁ Παρμενίδης ἀντλεῖ ἀπ' αὐτὸν ἄμεσα[12]. Τί μπορεῖ νὰ σημαίνει αὐτὴ ἡ ὑπαναχώρηση; Ἁπλῶς τὴν ἄρνηση καὶ ἀντίθεσή του πρὸς τὴν ἰωνικὴ φιλοσοφικὴ παράδοση, ποὺ χρησιμοποιεῖ ἤδη τὸν πεζὸ λόγο, ἢ μήπως σημαίνει, γενικότερα, νοσταλγία μιᾶς παρωχημένης κοινωνικῆς κατάστασης, ὅπου καθένας εἶχε τὴ θέση του στὴν ἱεραρχία καὶ δὲν μποροῦσε νὰ τὴν ἀλλάξει, ὅπου ὅλα ἦταν σταθερὰ καὶ ἀναλλοίωτα ὅπως τὸ περιγραφόμενο ἀπὸ τὸν Παρμενίδη Ὄν;

Ἐ μ π ε δ ο κ λ ῆ ς

Ὡς εἰσαγωγὴ στὴν ἔρευνά μας γιὰ τὸν Ἐμπεδοκλῆ, χωρὶς πρόθεση νὰ μᾶς προκαταλάβει, ἂς θυμηθοῦμε τὰ λόγια ποὺ βάζει ὁ Διογένης Λαέρτιος στὸ στόμα τοῦ Τιμαίου: «ὅ γε Τίμαιος φησὶν ἐναντίαν ἐσχηκέναι γνώμην αὐτὸν ‹ἔν› τε τῇ πολιτείᾳ ‹καὶ ἐν τῇ ποιήσει· ὅπου μὲν γὰρ μέτριον καὶ ἐπιεικεῖ› φαίνεσθαι, ὅπου δὲ ἀλλαζόνα καὶ φίλαυτον [ἐν τῇ ποιήσει]». Δὲν θὰ μποροῦσε νὰ δοθεῖ καλύτερος χαρακτηρισμὸς τῆς περίεργης καὶ πληθωρικῆς προσωπικότητας τοῦ Ἐμπεδοκλῆ. Ἐνῶ δὲν ἔχουμε λόγο νὰ ἀμφισβητήσουμε τὴ μαρτυρία τοῦ Λαερτίου ὅτι «οὐ μόνον ἦν τῶν πλουσίων ἀλλὰ καὶ τῶν τὰ δημοτικὰ φρονούντων»[13], τὸ ἔργο του, οἱ διατυπώσεις του μᾶς ἐμποδίζουν νὰ τὸ παραδεχθοῦμε.

Στὸ ἐκτεταμένο ἔργο του συναντᾶμε ἑπτὰ φορὲς τὴν ἀντωνυμία ἐγὼ καὶ πέντε σὺ ἢ σοὶ ἢ σέ. Στὴ δεύτερη αὐτὴ περίπτωση τὸ σὺ πρὸς τὸ ὁποῖο ἀπευθύνεται ὁ σοφός μας εἶναι ὁ Παυσανίας, «ἐρώμενος αὐτοῦ» κατὰ τὴν παρά-

---

12. Γιὰ τὴν ἔμμεση ἀλλὰ οὐσιαστικὴ σχέση Ἡσιόδου καὶ Προσωκρατικῶν πρβλ. O Gigon, *Der Ursprung der Griechischen Philosophie,* Basel 1968², 13-40. Γιὰ μιὰ συγκριτικὴ μελέτη ἔπους καὶ Παρμενίδη πρβλ. A. Mourelatos, *The Route of Parmenides,* New Haven 1970, 1-46. Ἰδιαίτερα γιὰ τὴ σχέση Παρμενίδη-Ἡσιόδου πρβλ. Maja Pellikaan - Engel, *Hesiod and Parmenides. A new view on their Cosmologies and on Parmenides Poem,* Amsterdam 1978.

13. Διογένης Λαέρτιος VIII 66.

δοση[14]. Ἔχουμε δηλ. κι ἐδῶ ἕνα ζεῦγος ἀνάλογο μὲ τοῦ παρμενιδικοῦ ποιήματος.

Στὸν Παρμενίδη εἶναι ἡ θεὰ ποὺ ἀπευθύνεται στὸν σοφὸ «κοῦρο» ξεχωρίζοντάς τον ἀπὸ τοὺς ὑπόλοιπους θνητοὺς καὶ προσαγορεύοντάς τον μὲ τὸ σύ. Στὸν Ἐμπεδοκλῆ εἶναι ὁ ἴδιος ὁ σοφός, ποὺ ὅμως αἰσθάνεται «θεὸς ἄμβροτος, οὐκέτι θνητὸς» (112) καὶ ἀπευθύνεται στὸν ἐκλεκτὸ κοῦρο Παυσανία, ξεχωρίζοντάς τον ἐπίσης ἀπὸ τοὺς ὑπόλοιπους θνητοὺς καὶ προσαγορεύοντάς τον ἐπίσης μὲ τὸ «σύ». Δὲν λείπει καὶ ἀπὸ τὸ ἐμπεδόκλειο ἔργο ἡ ἐπίκληση πρὸς τὴν «παρθένο Μοῦσα» (3.3), τὴν ὁποία παρακαλεῖ ὁ ἱεροφάντης Ἐμπεδοκλῆς νὰ στείλει στοὺς θνητοὺς μὲ τὸ «εὐήνιον ἅρμα» τοῦ ποιήματος, ὅσα εἶναι θεμιτὸ (3.4) οἱ θνητοὶ ν' ἀκοῦνε. Τουλάχιστον ὁ Ξενοφάνης εἶχε πεῖ, ὅσα εἶναι ὁρατὰ ἀπὸ τοὺς θνητούς (36).

Ἤδη λοιπὸν ἀπὸ τοὺς πρώτους στίχους τοῦ *Περὶ φύσεως* διαγράφεται μὲ σαφήνεια ὁ χαρακτήρας ὅλου τοῦ ἔργου τοῦ Ἐμπεδοκλῆ. Ἔχει πολλὰ κοινὰ μὲ τὸ Παρμενίδειο ὡς πρὸς τὴν ἀντίληψη γιὰ τὴν ἀνθρώπινη γνώση καὶ τὸν τρόπο πορισμοῦ της. Καὶ ὁ Ἐμπεδοκλῆς ὅπως καὶ ὁ Παρμενίδης διατυπώνει τὶς σκέψεις του μὲ ἐπικοὺς στίχους. Τὸ λεξιλόγιό του εἶναι ἴσως περισσότερο ἀπὸ τοῦ Παρμενίδη ἐπηρεασμένο ἀπὸ τὸν Ἡσίοδο· μποροῦμε νὰ βροῦμε πολλὲς ἡσιόδειες φράσεις αὐτούσιες, καθὼς καὶ τρόπους διατύπωσης. Καὶ ὁ Ἐμπεδοκλῆς, ὅπως καὶ ὁ Παρμενίδης, ἀπευθύνεται μὲ προστακτικὴ ἔγκλιση στὸν ἐκλεκτὸ θνητὸ καὶ τοῦ γνωρίζει τόσο τὰ μυστικὰ τῆς γνώσης ὅσο καὶ τὶς ἀνθρώπινες πλάνες. Καὶ στὸν Ἐμπεδοκλῆ εἶναι τεράστια ἡ ἀπόσταση ἀνάμεσα στὸ σοφό, μύστη - μεσολαβητὴ τῆς θεϊκῆς ἀλήθειας καὶ στοὺς «ἐφημερίους» θνητούς. Αὐτοὶ ὄχι μόνο δὲν μποροῦνε, δὲν ἔχουν τὴν ἱκανότητα, ἀλλὰ δὲν εἶναι καὶ θεμιτὸ ν' ἀκοῦνε ὁλόκληρη τὴ θεϊκὴ σοφία.

Ἐπειδὴ τὸ σωζόμενο ἔργο τοῦ Ἐμπεδοκλῆ εἶναι ἐκτεταμένο, οἱ ἀριθμοὶ συγκριτικὰ μὲ τοὺς ἄλλους Προσωκρατικοὺς εἶναι μεγαλύτεροι, ἔχουμε:

1ο ἑνικὸ	20	φορὲς
2ο »	17	»
3ο »	17	»
1ο πληθυντικὸ	2	»
2ο »	6	»
3ο »	20	»
προστακτικὴ	20	»

Ἀσφαλῶς δὲν εἶναι τυχαῖο ὅτι συναντᾶμε τὴν ἴδια συχνότητα ἀνάμεσα στὸ πρῶτο ἑνικὸ καὶ τὸ τρίτο πληθυντικὸ πρόσωπο, ἐνῶ ἀπὸ κοντὰ ἔρχον-

14. Διογένης Λαέρτιος VIII 60.

ται τὸ δεύτερο καὶ τρίτο ἑνικό. Δηλαδὴ ὅσο συχνὰ (καὶ μὲ εὐχαρίστηση) προφέρει ὁ Ἐμπεδοκλῆς τὸ πρῶτο ἑνικό, ἄρα προβάλλει τὸ ἐγώ (του), ἄλλο τόσο συχνὰ τονίζει τὴν ἀπόσταση τοῦ ἐγὼ ἀπὸ τὸ αὐτοί, δηλ. χρησιμοποιεῖ τὸ τρίτο πληθυντικὸ πρόσωπο. Ἐξίσου συχνὰ τέλος ἀναφέρεται μὲ τὸ δεύτερο ἑνικὸ καὶ πληθυντικὸ καθὼς καὶ τὶς προστακτικὲς στὸ ἐσὺ ἢ τὸ ἐσεῖς, ὅπου τὰ πράγματα μοιράζονται ἀνάμεσα στὴν ἔγνοια καὶ τὴ συμβουλευτικὴ διάθεση πρὸς τὸ «ἐρώμενον ἐσύ», ὅταν ἔχουμε δεύτερο ἑνικό, καὶ τὴν περιφρόνηση καὶ καταδίκη τοῦ «δειλοῦ γένους τῶν θνητῶν» ὅταν ἔχουμε δεύτερο πληθυντικό. Οἱ δύο περιπτώσεις πρώτου πληθυντικοῦ πρέπει νὰ μᾶς ἀπασχολήσουν ἰδιαίτερα[15]: «ἐξ ὧν δῆλ' ἐγένοντο τὰ νῦν ἐσορῶμεν ἅπαντα» (38) καὶ «γαίῃ μὲν γὰρ γαῖαν ὀπώπαμεν ὕδατι δ' ὕδωρ...» (109). Ἀσφαλῶς δὲν εἶναι τυχαῖο ποὺ καὶ στὶς δύο αὐτὲς περιπτώσεις ἔχουμε τὸ ρῆμα ὁρῶ. Πρόκειται γιὰ ρῆμα ποὺ συνδέεται μὲ τὴν αἰσθητηριακὴ ἀντίληψη τῆς ὅρασης. Ἀσφαλῶς γι' αὐτό, καὶ μόνον ὡς πρὸς αὐτὸ ὁ Ἐμπεδοκλῆς χρησιμοποιεῖ πρῶτο πληθυντικὸ πρόσωπο. Μόνον ὡς πρὸς τὶς αἰσθητηριακὲς ἀντιλήψεις εἴμαστε ὅλοι ἴσοι, μόνο σ' αὐτὴ τὴν περίπτωση ὁ Ἐμπεδοκλῆς λέει ἡμεῖς· ὄχι ὅμως καὶ στὶς περιπτώσεις ποὺ μιλάει γιὰ τὴ γνώση γενικότερα, γιὰ τὴ γνώση ὡς σύνθετο ἢ ἐνορατικὸ φαινόμενο.

Ζήνων καὶ Μέλισσος

Ὁ Ζήνων καὶ ὁ Μέλισσος εἶναι δύο ἰδιάζουσες μορφὲς τῆς προσωκρατικῆς φιλοσοφίας. Δὲν ἔφτιαξαν μιὰ δική τους θεωρία, ἀλλὰ περιορίστηκαν νὰ ὑπερασπίζονται τὴ θεωρία τοῦ Παρμενίδη· πολλὲς φορὲς θυμίζουν χριστιανοὺς ἀπολογητές. Στὴν πραγματικότητα δὲν εἶναι κἂν ὀντολόγοι. Δὲν καταπιάνονται μὲ τὸ ἴδιο τὸ ὄν, ἀλλὰ μὲ τὶς ἰδιότητες ποὺ ἀποδίδει σ' αὐτὸ ὁ Παρμενίδης. Προσπαθοῦν ν' ἀποδείξουν μὲ λογικὰ καὶ ὄχι πραγματολογικὰ ἐπιχειρήματα ὅτι τὸ ὂν εἶναι «ἕν», «ἀκίνητον» «μονοειδὲς» «ἀΐδιον» κλπ. Τὸ σωζόμενο ἔργο τους δὲν ἔχει τίποτε ἀπὸ τὸν ἀφοριστικὸ χαρακτήρα τῶν προηγούμενων Προσωκρατικῶν, εἶναι κατὰ κύριο λόγο ἀπολογητικό, ἀντιμάχεται μὲ λογικὰ ἐπιχειρήματα κάποιες ἀπόψεις καὶ ὑποστηρίζει ἄλλες.

---

15. Θὰ μποροῦσε κι ἐδῶ νὰ ὑπάρξει ἀντίρρηση, ὅτι αὐτὰ τὰ δύο πρῶτα πληθυντικὰ δὲν εἶναι ἐμπεδόκλειες διατυπώσεις, καὶ ἄρα δὲν μποροῦμε νὰ τὶς χρησιμοποιήσουμε γιὰ νὰ βγάλουμε κάποια συμπεράσματα. Ὡς ἕνα βαθμὸ αὐτὸ ἰσχύει. Ἂν σκεφθοῦμε ὅμως ὅτι τὰ δύο αὐτὰ χωρία παραδίδονται ἀπὸ δύο διαφορετικοὺς καὶ χρονικὰ πολὺ ἀπέχοντες συγγραφεῖς, τὸ πρῶτο ἀπὸ τὸν χριστιανὸ Κλήμη καὶ τὸ δεύτερο ἀπὸ τὸν προχριστιανὸ Ἀριστοτέλη, εἶναι δύσκολο νὰ παραδεχθοῦμε ὅτι καὶ οἱ δύο ἀναδιατύπωσαν σὲ πρῶτο πληθυντικὸ κάτι ποὺ ὁ Ἐμπεδοκλῆς εἶχε διατυπώσει σὲ ἄλλο πρόσωπο.

Φτάνοντας στὰ ἀποσπάσματα τοῦ Ζήνωνα ὁ μελετητὴς τῆς προσωκρατικῆς φιλοσοφίας αἰσθάνεται σὰν νὰ ξεπεζεύει σὲ ἄλλη χώρα, ἔρημη ἀπὸ ἀνθρώπους. Δὲν θὰ συναντήσει σ' αὐτὰ καθόλου ἀντωνυμίες, ὅπως ἐγώ, σύ, αὐτός, θὰ συναντήσει μόνο ἀπρόσωπες καὶ τριτοπρόσωπες ἐκφράσεις, ὅπου ὑποκείμενο εἶναι κάποια ἀφηρημένη ἔννοια, ὅπως τὸ μέγεθος, τὸ ὂν ἢ τὰ ὄντα. Ἡ ἀπουσία προσωπικοῦ λόγου εἶναι κάτι τὸ πρωτοφανὲς στὴν προσωκρατικὴ φιλοσοφία καὶ ἐνδεικτικὸ μιᾶς ἀλλαγῆς, μιᾶς ἄλλης στάσης. Ὁ Ζήνων, ὅσο μποροῦμε νὰ κρίνουμε ἀπὸ τὰ λίγα ἀποσπάσματά του ποὺ μᾶς σώθηκαν, δὲν ἐνδιαφέρεται νὰ προβάλλει τὸ ἐγώ του, οὔτε νὰ δείξει τὴν ἀνωτερότητα τῆς σκέψης του. Ἐνδιαφέρεται νὰ ὑποστηρίξει τὸ ἑνιαῖο, τὸ ἀδιαίρετο καὶ τὸ μοναδικὸ τοῦ ὄντος μὲ καθαρὰ λογικὰ καὶ ὄχι πραγματολογικὰ ἐπιχειρήματα, γι' αὐτὸ καὶ θεωρεῖται γενικὰ εἰσηγητὴς τῆς διαλεκτικῆς. Στὴν ὑπεράσπιση λοιπὸν τῆς θεωρίας τοῦ Παρμενίδη γιὰ τὸ ὂν ἀφιερώνει ὅλη του τὴν ἐπιχειρηματολογικὴ δεινότητα καὶ ὅλο τὸν διανοητικό του δυναμισμό. Τὸν ψυχικό του δυναμισμὸ στρέφει πρὸς τὰ κοινά. Σχεδιάζει καὶ πραγματοποιεῖ «ἐπιβουλὴν» ἐναντίον τοῦ τυράννου τῆς Ἐλέας Νεάρχου — κατ' ἄλλους Δημύλου. Συλλαμβάνεται καὶ βασανίζεται ἀρνούμενος νὰ προδώσει τοὺς συνεργάτες του, καὶ τέλος πεθαίνει ἀφοῦ ἐξευτελίσει οἰκτρὰ τὸν Νέαρχο[16]. Στὴ θεωρία λοιπὸν μάχεται γιὰ κάποιες ἀπόψεις, στὴ ζωὴ γιὰ τὴν ἐξόντωση τοῦ τυράννου. Οὔτε στὴ θεωρία οὔτε στὴν πράξη μοιάζει νὰ αἰσθάνεται ἀπόσταση ἀπὸ τοὺς συνανθρώπους του, τοὺς κοινοὺς θνητούς.

Μὲ τὸν Μέλισσο τὰ πράγματα γίνονται περισσότερο ἐνδιαφέροντα. Μιὰ μόνο φορὰ συναντᾶμε στ' ἀποσπάσματά του τὴν ἀντωνυμία ἐγὼ καὶ τὸ πρῶτο ἑνικὸ πρόσωπο. Ὁ τρόπος ὅμως τῆς ἐκφορᾶς εἶναι τέτοιος ποὺ τὸ ἐγὼ χάνει τὸν γνωστό μας μέχρι τώρα τόνο ὑπεροχῆς. Ἡ πρόταση: «οἷόν περ ἐγὼ φημὶ τὸ ἓν εἶναι» (8‹2›), στὴν ὁποία τὸ ἐγὼ ἐμπεριέχεται, εἶναι μιὰ ἀναφορική, ἐξαρτώμενη ἀπὸ τὴν ἀπόδοση ἑνὸς ὑποθετικοῦ συλλογισμοῦ, χωρὶς τὸν ὁποῖο εἶναι ἀδιανόητη, δηλ. ἡ πρόταση αὐτὴ δὲν ἔχει αὐτοτέλεια. Ὁ ὑποθετικὸς συλλογισμὸς ὑποθέτει μιὰν ἀντίθετη ἀπὸ τοῦ Μελίσσου ἄποψη, ὅτι «τὸ ὂν ἦν πολλά». Ἡ ἄποψη αὐτὴ δὲν ἀποδίδεται σὲ κάποιους, καὶ τὸ σπουδαιότερο δὲν χαρακτηρίζεται κανένας ἀρνητικά, ὅπως γινόταν ὡς τώρα (δίκρανοι, κτήνεα κλπ.). Ἡ ἀντίθετη αὐτὴ ἄποψη ἀναφέρεται ὡς

16. D-K 29 A 1-9. Ὑπάρχει βέβαια στὸν Διογένη Λαέρτιο (IX 28) μαρτυρία ὅτι ὁ Ζήνων «ὑπεροπτικὸς τῶν μειζόνων κατ' ἴσον Ἡρακλείτῳ γέγονε». Εἶναι περίεργη μαρτυρία καὶ δὲν ἐνισχύεται ἀπὸ καμιὰ ἄλλη πηγή. Ἀντίθετα πρέπει νὰ εἶναι ἀνακριβὴς ἀφοῦ στὴν ἴδια παράγραφο ὁ Δ. Λ. βεβαιώνει ὅτι ποτὲ ὁ Ζήνων δὲν ἐπισκέφθηκε τὴν Ἀθήνα, ἐνῶ κατὰ Πλάτωνα (*Παρμενίδης* 127 b) τὴν εἶχε ἐπισκεφθεῖ, καὶ μάλιστα σὲ γιορτὴ τῶν μεγάλων Παναθηναίων.

μιὰ ἐξίσου πιθανή, θεωρητικὰ τουλάχιστον, μὲ τὴν ἄποψη τοῦ ἴδιου τοῦ Μελίσσου. Ὅμως αὐτὸς τὴν καταρρίπτει μὲ λογικὰ ἐπιχειρήματα. Ἔτσι τὸ «ἐγὼ φημὶ» ἀντιπαρατίθεται σ' ἕνα «αὐτοὶ φασὶν» ἢ «αὐτὸς φησί», χωρὶς αὐτὸ τὸ τελευταῖο νὰ ὑποτιμᾶται. Τὸ ἐγὼ ἀντιμετωπίζει τὸ αὐτὸς ἢ τὸ αὐτοὶ σὲ ἐπίπεδο ἰσότητας, πράγμα ποὺ στὰ παρακάτω φαίνεται καθαρά: «εἰ γὰρ ἔστι... ὅσα φασὶν οἱ ἄνθρωποι εἶναι ἀληθῆ... καὶ ἡμεῖς ὀρθῶς ὁρῶμεν καὶ ἀκούομεν...» (8‹2›).

Ἀναπάντεχα, ἀπὸ τὸ «οἱ ἄνθρωποι φασὶν» πᾶμε στὸ «ἡμεῖς ὁρῶμεν», ἔτσι ποὺ τὸ αὐτοὶ (οἱ ἄνθρωποι) γίνεται ἡμεῖς, δηλ. ἐξαφανίζεται ἡ ἀπόσταση ἀνάμεσα στὸ ἐγὼ καὶ τὸ αὐτοὶ καὶ συμφιλιώνεται τὸ αὐτοὶ μὲ τὸ ἡμεῖς. Ἐκτὸς ἀπὸ ἄλλες τρεῖς χρήσεις πρώτου πληθυντικοῦ: «δῆλον τοίνυν ὅτι οὐκ ὀρθῶς ἑωρῶμεν» (8‹5›) καὶ «νῦν δὲ φαμέν...» (8‹2›) «φαμένοις γάρ...» (8‹4›) ἔχουμε πέντε ἀπρόσωπες ἐκφορὲς τοῦ ρήματος «δοκῶ» μέσα σὲ εἴκοσι στίχους: «ἔδοξεν ἡμῖν... δοκεῖ ἡμῖν» (8‹3›) «ἡμῖν δοκεῖ» (8‹4›) «δοκεῖ εἶναι... ἐδόκει» (8‹5›). Μιὰ μάλιστα ἀπ' ὅλες συνδέεται συμπλεκτικὰ μὲ ἐκφορὰ σὲ πρῶτο πληθυντικό: «οὐκ ὀρθῶς ἑωρῶμεν, οὐδὲ ἐκεῖνα πολλὰ ὀρθῶς δοκεῖ εἶναι» (8‹5›). Εἶναι φανερὸ ὅτι ἡ ἀπρόσωπη ἐκφορὰ ἐξισώνεται καὶ ἰσοδυναμεῖ μὲ τὸ πρῶτο πληθυντικό, τὸ ἡμεῖς. Ὁ Μέλισσος λοιπὸν εἶναι ὁ μεγάλος καινοτόμος στὴν προσωκρατικὴ φιλοσοφία: ἐγκαταλείπει (μαζὶ μὲ τὸν Ζήνωνα) τὸ αὐτάρεσκο «ἐγὼ» καί, πρῶτος αὐτός, λέει: «ἡμεῖς». Ἐξ ἄλλου, ὅπως ἀκριβῶς στὸ ἔγο του ἀντιπαραθέτει τὸ «ἐγὼ φημὶ» μὲ τὸ «ὅσα φασὶν οἱ ἄνθρωποι» χωρὶς νὰ προϋποθέτει ἀνωτερότητα τοῦ «ἐγὼ» καὶ ὑποτίμηση τοῦ «αὐτοί», ἔτσι καὶ στὴ ζωή του «ἀντεπολιτεύσατο Περικλεῖ· καὶ ὑπὲρ Σαμίων στρατηγήσας ἐναυμάχησε»[17] καὶ ἐνίκησε. Οὔτε στὴ ζωή του οὔτε στὸ ἔργο του προβάλλει ἐκ προοιμίου τὴν ἀνωτερότητα τοῦ ἐγώ του. Ἀνώτερον τὸν ἀναδεικνύουν οἱ πράξεις του στὴ ζωὴ καὶ τὰ ἐπιχειρήματά του στὴ θεωρία. Δὲν εἶναι βέβαια ὅλ' αὐτὰ ἄσχετα μὲ τὴν ἐποχὴ ποὺ ἔζησε. Ἡ ἀκμή του τοποθετεῖται στὰ 444 π.Χ., στὴν καρδιὰ δηλ. τοῦ πέμπτου αἰώνα, τῆς περίκλειας πεντηκονταετίας.

Ἀ ν α ξ α γ ό ρ α ς

Μὲ τὸν Ἀναξαγόρα πνέει πιὰ ἰσχυρὸς ὁ ἄνεμος τῆς ὀρθολογικότητας καὶ τῆς μετριοπάθειας, ποὺ συμβαδίζει μὲ τὴν ἰσοπολιτεία καὶ τὴν ἰσηγορία. Ἡ κοσμογονία τοῦ Ἀναξαγόρα —καὶ τοῦ Δημοκρίτου ἀργότερα— εἶναι τελείως ἀπαλλαγμένη ἀπὸ ὁποιοδήποτε μυθικὸ στοιχεῖο, ἀπὸ ὁποιαδήποτε μυστικὴ δύναμη. Ἀντίθετα εἰσάγεται μ' αὐτὴν γιὰ πρώτη φορὰ στὴν προσωκρατικὴ φιλοσοφία ἕνα καθαρὰ μηχανιστικὸ μοντέλο ἐξήγησης τῆς δη-

17. D-K 30 A 2.

μιουργίας καὶ τῆς λειτουργίας τοῦ κόσμου. Ἀπὸ τὸ λεξιλόγιο τοῦ Ἀναξαγόρα ἀπουσιάζει τελείως ἡ ἀντωνυμία ἐγὼ καὶ τὸ πρῶτο ἑνικὸ πρόσωπο, καθὼς καὶ ἡ ἀντωνυμία αὐτὸς ἢ αὐτοὶ καὶ τὸ τρίτο ἑνικὸ ἢ πληθυντικὸ πρόσωπο. Φυσικὰ οὔτε λόγος γιὰ Προστακτική. Συναντᾶμε δυὸ φορὲς τὴ δοτικὴ μοί, καὶ τὶς δυὸ φορὲς συνοδεύει τὸ ρῆμα λέλεκται: «ταῦτα μὲν οὖν μοι λέλεκται» (4) καὶ «ὥσπερ ἐν τοῖς πρόσθεν μοι λέλεκται» (12). Εἶναι σὰν νὰ κάνει συνειδητὴ προσπάθεια ν' ἀποφύγει τὸ πρῶτο πρόσωπο καὶ τὴν ἀντωνυμία ἐγὼ μετατρέποντας τὴν προσωπικὴ σύνταξη, ποὺ θὰ μποροῦσε κάλλιστα νὰ χρησιμοποιήσει, σὲ ἀπρόσωπη. Εἶναι ἡ ἴδια προσπάθεια ποὺ θὰ κάνει καὶ ὁ Θουκυδίδης ἀρχίζοντας τὴν ἱστορία του μὲ τό: «Θουκυδίδης Ἀθηναῖος συνέγραψε...». Ἴσως δὲν εἶναι προσπάθεια ἀλλὰ ἡ ἀβίαστη ἔκφραση τῆς ἐποχῆς, ποὺ τὴν γνωρίζουμε μέσ' ἀπὸ τὶς διατυπώσεις συγκεκριμένων καὶ διακεκριμένων ἐκπροσώπων της.

Ἡ πρώτη καὶ μνημειώδης φράση τοῦ ἔργου τοῦ Ἀναξαγόρα «ὁμοῦ πάντα χρήματα ἦν» (1) περιέχειὅλα τὰ δεσπόζοντα στὸ ἔργο του (ἀλλὰ καὶ στὴν ἐποχή του) στοιχεῖα: Τὸν ἀπρόσωπο χαρακτήρα μὲ τὴν ἀπουσία προσώπου ὡς ὑποκειμένου, κάτω ἀπὸ τὸν ὁποῖο καλύπτεται ἡ ἰδιοφυΐα τοῦ σοφοῦ, πράγμα ποὺ κυρίως μᾶς ἐνδιαφέρει ἐδῶ[18]. Τὸ μαζικὸ καὶ ἴσως ἰσοπεδωτικὸ πνεῦμα μὲ τὴν ἐμφατικὴ παρουσία τῶν πρώτων λέξεων «ὁμοῦ» καὶ «πάντα». Τέλος τὴν ἱστορικὴ διάσταση ἢ τὸ ἱστορικὸ βάθος, μὲ τὴ χρήση τοῦ παρατατικοῦ, μέσα στὸ ὁποῖο συντελοῦνται καὶ κινοῦνται τὰ πάντα. Τὸ τελευταῖο καὶ ἡ σημασία του θὰ φανεῖ καλύτερα ἂν φέρουμε στὸ νοῦ μας τὸν Παρμενίδη μὲ τοὺς Ἐνεστῶτες καὶ τὸ ἀ-χρονικό του Εἶναι, ποὺ δημιουργοῦν μιὰν ἀτμόσφαιρα ἀ-ιστορική, ἀδυσώπητης ἀκινησίας καὶ σταθερότητας.

Ἐκτὸς ἀπὸ τὸ «λέλεκταί μοι» πού, ὅπως εἴπαμε, τὸ χρησιμοποιεῖ δύο φορές, συναντᾶμε ἄλλες τρεῖς φορὲς ἀπρόσωπα ρήματα: «χρὴ δοκεῖν» (4.1 καὶ 4.2) «χρὴ γιγνώσκειν» (5) καὶ πάρα πολλὲς ἀπρόσωπες ἐκφράσεις ἢ ρήματα μὲ ὑποκείμενο ἀφηρημένες ἔννοιες, ὅπως χρήματα, ἀήρ, αἰθήρ, σύμμειξις κλπ. Συναντᾶμε ἀκόμα τρία πρῶτα πληθυντικὰ πρόσωπα, σὲ καίρια μάλιστα γιὰ τὴ γνωσιοθεωρία του ἀποσπάσματα, καὶ δύο τρίτα πληθυντικά. Τὰ πρῶτα πληθυντικὰ εἶναι: «ἐμπειρίᾳ δὲ καὶ μνήμῃ σφῶν τε αὐτῶν χρώμε-

---

18. Ὁ M. Schofield (*An essay on Anaxagoras,* Cambridge 1980, 38-39) σημειώνει τὸν ἀπρόσωπο χαρακτήρα τῶν διατυπώσεων τοῦ Ἀναξαγόρα, καὶ τὸν ἐξηγεῖ λέγοντας ὅτι μιὰ φιλοσοφικὴ ἐξήγηση τοῦ κόσμου ἔπρεπε νὰ εἶναι γραμμένη μὲ ὅσο τὸ δυνατὸν σοβαρὸ κι ἀπρόσωπο τρόπο, χωρὶς τὴν ἐπέμβαση τοῦ συγγραφέα. Αὐτὸ ὅμως δὲν εἶναι λόγος. Πρῶτ' ἀπ' ὅλα ἀποτελεῖ καὶ ἀναχρονισμό: ἐμεῖς, σήμερα, θεωροῦμε τὸ ἀπρόσωπο καὶ νηφάλιο γράψιμο σοβαρότερο, ἐκτὸς αὐτοῦ, γιατί νὰ μὴν ἴσχυε κάτι τέτοιο καὶ γιὰ τοὺς παλαιότερους Προσωκρατικούς;

θα» (21 b), «Ἴριν δὲ καλέομεν τὸ ἐν τῇσιν νεφέλῃσιν...» (19) —πόση ἀπόσταση ἀπὸ τὸν Ξενοφάνη, ποὺ γιὰ τὸ ἴδιο θέμα ἐκφραζόταν μὲ τρίτο πληθυντικό— καὶ «ὑπ' ἀφαυρότητος αὐτῶν (sc. τῶν αἰσθήσεων) οὐ δυνατοὶ ἐσμὲν κρίνειν τἀληθές» (21) — πόση καὶ ἀπὸ τὸν Ἡράκλειτο, ποὺ χώριζε τοὺς ἀνθρώπους σὲ βαρβάρους καὶ μή, μὲ τὸ «κακοὶ μάρτυρες ἀνθρώποισι ὀφθαλμοὶ καὶ ὦτα βαρβάρους ψυχὰς ἐχόντων» (107). Ἀπὸ τὰ τρία παραπάνω ἀποσπάσματα φαίνεται καθαρὰ ὅτι ὁ Ἀναξαγόρας δὲν αἰσθάνεται ἐξέχων, ἀλλὰ ἕνας ἀνάμεσα στοὺς ἄλλους, μέλος μιᾶς ὁμάδας ποὺ λέει «ἐμεῖς» καὶ ποὺ παραδέχεται ὅτι ἐξ αἰτίας τῆς ἀδυναμίας τῶν αἰσθητηρίων ὀργάνων μας, καὶ ὄχι ἐξ αἰτίας τῶν βάρβαρων ψυχῶν μας δὲν μποροῦμε νὰ κρίνουμε «τὸ ἀληθές».

Τὰ δύο τρίτα πληθυντικὰ εἶναι τὰ ἑξῆς καὶ θὰ μποροῦσαν νὰ ἑκληφθοῦν ὡς ἕνα ἀφοῦ ἔχουν κοινὸ ὑποκείμενο καὶ παρεμφερὴ σημασία: «τὸ δὲ γίνεσθαι καὶ ἀπόλλυσθαι οὐκ ὀρθῶς νομίζουσιν οἱ Ἕλληνες... καὶ οὕτως ἂν ὀρθῶς καλοῖεν τό τε γίνεσθαι συμμίσγεσθαι καὶ τὸ ἀπόλλυσθαι διακρίνεσθαι» (17). Ἐντύπωση κάνει τὸ ὑποκείμενο οἱ Ἕλληνες. Ὁ Ἀναξαγόρας δὲν λέει οἱ ἄνθρωποι, οἱ πολλοὶ μὲ ὑποτίμηση, ἀλλὰ οἱ Ἕλληνες. Προφανῶς θέλει νὰ τονίσει ὅτι ἡ διαφορὰ ἀπόψεων εἶναι θέμα πολιτιστικῆς ἢ ἔστω φιλοσοφικῆς παράδοσης: οἱ Ἕλληνες νομίζουν ἔτσι, οἱ Αἰγύπτιοι ἀλλιῶς κλπ. Δὲν διακρίνει δηλ. τοὺς ἀνθρώπους σὲ πολλοὺς ἢ ὀλίγους, ἀνώτερους ἢ κατώτερους ἀλλὰ σὲ ἀνθρώπους ποὺ ἀνήκουν σὲ διαφορετικοὺς κύκλους πολιτισμοῦ, πράγμα ποὺ δικαιολογεῖ διαφορετικὲς ἀπόψεις.

Βέβαια τονίζει ὅτι οἱ Ἕλληνες «οὐκ ὀρθῶς νομίζουσιν», διαφωνεῖ δηλ. μαζί τους, ἀλλὰ δὲν τοὺς ἀντιμετωπίζει ἀφ' ὕψους, πράγμα ποὺ φαίνεται καὶ ἀπὸ τὴ χρήση τοῦ ρήματος «νομίζουσι». Τὸ χρησιμοποιεῖ μὲ τὴ συναίσθηση ὅτι αὐτὸ καθ' ἑαυτὸ τὸ ρῆμα ἔχει οὐδέτερη σημασία, γι' αὐτὸ καὶ τὸ συμπληρώνει μὲ τὸ «οὐκ ὀρθῶς», ποὺ σημαίνει ὅτι θὰ μποροῦσε νὰ συμπληρωθεῖ καὶ μὲ τὸ «ὀρθῶς». Πρώτη φορὰ στὴν προσωκρατικὴ φιλοσοφία χρησιμοποιεῖται τὸ ρῆμα «νομίζω» ὡς ἐνεργητικὸ —στὸν Ὅμηρο καὶ τὸν Ἡσίοδο δὲν συναντᾶμε οὔτε νομίζω οὔτε νομίζομαι— καὶ μὲ οὐδέτερη, μὴ ὑποτιμητικὴ σημασία. Στοὺς παλαιότερους Προσωκρατικοὺς συναντᾶται ἀποκλειστικὰ ὡς μέσο, ὡς «νομίζεται» καὶ συνδέεται πάντοτε μὲ τοὺς πολλοὺς καὶ τὶς λαθεμένες γνῶμες τους: «εἰκῇ τοῦτο νομίζεται» (Ξενοφ. 2.13) «τὰ νομιζόμενα μυστήρια» (Ἡράκλ. 14) «θνητοῖσι νομίζεται ἔμφυτος» (Ἐμπ. 17.22) «οἷς ταὐτὸν νενόμισται» (Παρμ. 6.8)· ἔχει πάντοτε ἀρνητικὴ σημασία, γιατὶ ἔχει πάντοτε ὡς ὑποκείμενό του κάποιους πλανώμενους θνητοὺς καὶ ποτὲ κάποιους σοφούς. Ἐξ ἄλλου ἀντιδιαστέλλεται ἔμμεσα πρὸς τὸ Εἶναι καὶ τὴν ἀληθινὴ γνώση ποὺ μόνο ὁ σοφὸς κατέχει. Μὲ τὴ χρήση τοῦ «νομίζεται» ὁ σοφὸς παίρνει ἀπόσταση ἀπὸ τοὺς κοινοὺς θνητούς, ποὺ συνιστοῦν τὸ ὑποκείμενό του. Γιὰ τοὺς παλαιότερους Προσωκρατικοὺς εἶναι ἀδιανόητο νὰ ποῦν «ἐγὼ νομίζω» γιατὶ ἡ ρίζα τοῦ ρήματος αὐτοῦ συνδέεται

μὲ ὅ,τι ἔχει κυκλοφορία στοὺς πολλοὺς καὶ ἐμπορευόμενους, τὸ νόμισμα. Πρώτη φορὰ ὁ Ἀναξαγόρας ἀναγνωρίζει ὅτι μπορεῖ κανεὶς νὰ νομίζει «ὀρθῶς», ἀφοῦ μπορεῖ νὰ νομίζει καὶ «οὐκ ὀρθῶς», ἀναγνωρίζοντας ἔτσι τὴν ἰσηγορία (= ἰσότητα στὸ δικαίωμα λόγου) τῶν πολλῶν. Ἀκριβῶς αὐτὴ ἡ ἀλλαγὴ ἐκφράζεται μὲ τὴν ἐνεργητικὴ χρήση τοῦ ρήματος, ποὺ πρώτη φορὰ συναντᾶμε ἐδῶ.

Τὸ μοναδικὸ λοιπὸν ρῆμα τρίτου πληθυντικοῦ προσώπου ποὺ συναντᾶμε στὸν Ἀναξαγόρα τὸ «νομίζουσιν» μαζὶ μὲ τὸ «καλοῖεν» ποὺ τὸ συνοδεύει, καὶ ποὺ δὲν ἀπέχει νοηματικὰ ἀπ᾽ αὐτό, καθόλου δὲν ὑποτιμᾶ τὸ ὑποκείμενό του, ἀλλὰ περιγράφει τὴ στάση τοῦ ὑποκειμένου αὐτοῦ ἀπέναντι σὲ κάποιο πρόβλημα. Στὴ συγκεκριμένη περίπτωση ἡ στάση τοῦ ὑποκειμένου κρίνεται ὡς «οὐκ ὀρθή», πράγμα ποὺ σημαίνει ὅτι θὰ μποροῦσε νὰ κριθεῖ καὶ ὡς «ὀρθή». Καὶ πάντως γιὰ νὰ κρίνει κανεὶς μιὰ ἄποψη ὡς «οὐκ ὀρθὴ» ἢ «ὀρθὴ» τὴν ἀντιμετωπίζει ὡς ἰσότιμη μὲ τὴ δική του, ὄχι ἀπὸ θέση ἰσχύος, ἀλλὰ ἀπὸ θέση ἰσότητας. Μὲ τὸν Ἀναξαγόρα λοιπὸν τὰ πράγματα ἔχουν ἀλλάξει ὁριστικὰ καὶ ἀμετάκλητα· ἡ ἰσοπολιτεία καὶ ἡ ἰσηγορία ἔχουν ἐδραιωθεῖ πιὰ τουλάχιστον στὴν Ἀθήνα, ὅπου ζεῖ καὶ διδάσκει ὁ Ἀναξαγόρας.

Διογένης Ἀπολλωνιάτης

Ὁ Διογένης Ἀπολλωνιάτης, σύγχρονος τοῦ Ἀναξαγόρα, ποὺ συνεχίζει τὴν παλιὰ ἰωνικὴ ὑλοζωιστικὴ παράδοση, εἶναι σαφὴς καὶ κατηγορηματικὸς στὶς διατυπώσεις του: στὸ σωζόμενο ἔργο του δὲν ὑπάρχει οὔτε γιὰ δεῖγμα ἡ ἀντωνυμία ἐγώ, οὔτε γιὰ δεῖγμα ἕνα πρῶτο ἑνικὸ πρόσωπο. Τὰ ρήματα ποὺ χρησιμοποιεῖ, ὅταν θέλει νὰ ἐκφράσει τὶς ἀπόψεις του εἶναι ἀποκλειστικὰ ἀπρόσωπα. Τὸ «δοκεῖ μοι» εἶναι ἡ ἀγαπημένη του ἔκφραση, τὴν συναντᾶμε πέντε φορὲς μέσα στὸ ἔργο του (1, 2.1, 5.1, 5.4, 8). Συναντᾶμε ἐπίσης ἀπὸ μιὰ φορὰ τὶς ἀπρόσωπες ἐκφράσεις «οἷόν τε ἦν» (3.1) καὶ «οἷόν τε γενέσθαι» (5.17) καὶ δύο τρίτα ἑνικά, ποὺ ὅμως ἐπειδὴ ἀνήκουν σὲ ὑποθετικὸ λόγο εἶναι σὰν ἕνα: «εἴ τις βούλεται... εὑρίσκοι ἄν» (3.4-5). Τὰ τελευταῖα αὐτὰ καθόλου δὲν θυμίζουν τὸ ὕφος καὶ τοὺς στόχους τῶν τρίτων ἑνικῶν π.χ. τοῦ Ἐμπεδοκλῆ. Δὲν ἀπευθύνονται σὲ κάποιον γιὰ νὰ τὸν διδάξουν ἢ καὶ νὰ τὸν ὑποτιμήσουν. Ἡ χρήση τους εἶναι τελείως ἀοριστολογικὴ καὶ παραδειγματική. Τέλος συναντᾶμε τὸ ἀπρόσωπο «δεδηλώσεται» (4), κάτι ποὺ πολὺ θυμίζει τὸ ἀναξαγόρειο «λέλεκταί μοι», καθὼς καὶ πάρα πολλὰ τριτοπρόσωπα, ὅπως: «ἔστι γίνεται, τείνουσι, σχίζεται, μετέχει, διαφέρει» κλπ., ποὺ ἔχουν ὡς ὑποκείμενο διάφορες ἀφηρημένες ἔννοιες: ἀήρ, πάντα, ἓν ἢ ὄργανα τοῦ ἀνθρώπινου σώματος: φλέβες κλπ.

Ἰδιαίτερος λόγος ἀξίζει νὰ γίνει γιὰ τὸ ἀπρόσωπο «δοκεῖ», ποὺ ὅπως

εἴπαμε τὸ συναντᾶμε πέντε φορὲς μέσα στὸ ὄχι καὶ τόσο ἐκτεταμένο ἔργο τοῦ Διογένη. Τὸ ρῆμα αὐτὸ ἔχει μιὰ ἱστορία ἀνάλογη μὲ τοῦ «νομίζω» ποὺ ἤδη συζητήσαμε. Τὸ πρωτοσυναντᾶμε στὸν Ξενοφάνη σὲ τρίτο πληθυντικὸ πρόσωπο μὲ ὑποκείμενό του τοὺς (ἀνοήμονες) θνητούς: «ἀλλ' οἱ βροτοὶ δοκέουσι γεννᾶσθαι θεούς» (14). Μὲ τὴν ἴδια ἀπόχρωση ὑποτίμησης[19] πρὸς τὸ ὑποκείμενό του, τὸ συναντᾶμε καὶ στὸν Ἡράκλειτο: «οὐδὲ μαθόντες γινώσκουσι, ἑωυτοῖσι δὲ δοκέουσι» (17) καὶ «ἀνθρώπους μένει ἀποθανόντας, ἅσσα οὐκ ἔλπονται οὐδὲ δοκέουσι» (27). Στὸ τελευταῖο αὐτὸ ἀπόσπασμα ὑπάρχει ἕνας κάποιος οὐδέτερος τόνος, παρόλ' αὐτὰ τὸ ρῆμα ἐκφέρεται ἐπίσης σὲ τρίτο πληθυντικὸ καὶ ἀναφέρεται ἐπίσης στοὺς κοινοὺς θνητούς, ἀπ' τοὺς ὁποίους φαίνεται νὰ ἐξαιρεῖται ὁ σοφὸς Ἡράκλειτος.

Ἀκόμα μιὰ περίπτωση ποὺ ὁ τόνος μοιάζει οὐδέτερος εἶναι ἡ ἑξῆς σὲ τρίτο ἑνικὸ ἐκφορά: «μαίνεσθαι δ' ἂν δοκοίη, εἴ τις αὐτόν...» (5). Τέλος ἔχουμε τὴ μετοχὴ «τὰ δοκέοντα», ποὺ κουβαλάει μέχρι τὸν Πλάτωνα καὶ τὸν Ἀριστοτέλη τὸ ἀμφίσημο ἀλλὰ ἀρνητικὸ φορτίο της: «δοκέοντα ὁ δοκιμώτατος γινώσκει, φυλάσσει· καὶ μέντοι καὶ Δίκη καταλήψεται ψευδῶν τέκτονας καὶ μάρτυρας» (28). Ὅτι τὸ περιεχόμενο τοῦ «δοκέοντα» εἶναι ἀρνητικὸ φαίνεται καὶ ἀπὸ τὸ δεύτερο μέρος τοῦ ἀποσπάσματος: ἡ Δίκη θὰ πιάσει, θὰ ξεσκεπάσει αὐτοὺς ποὺ κατασκευάζουν καὶ λένε ψεύδη. Τὰ «ψεύδη» τοῦ δεύτερου μέρους ἀντιστοιχοῦν στὰ «δοκέοντα» τοῦ πρώτου. Οἱ «τέκτονες» καὶ «μάρτυρες ψευδῶν» εἶναι οἱ «δοκιμώτατοι», οἱ θεωρούμενοι ἔγκριτοι, ποὺ ἀπὸ τὴ Δίκη ξεσκεπάζονται ὡς μὴ ἔγκριτοι, π.χ. ὁ Πυθαγόρας[20]. Μὲ τὸ ἴδιο ἀρνητικὸ περιεχόμενο φορτίζει τὴ μετοχὴ «δοκοῦντα» καὶ ὁ Σιμπλίκιος γιὰ λογαριασμὸ τοῦ Παρμενίδη: «μαθήσεαι, ὡς τὰ δοκοῦντα χρῆν δοκίμως εἶναι» (1.31)[21]. Ἐκτὸς ἀπ' αὐτὴν ἔχουμε ἀκόμα δύο ἀναφορὲς τοῦ Σιμπλικίου: «τὸ δοκοῦν ὂν» σὲ ἀντιδιαστολὴ πρὸς «τὸ ὂν ἁπλῶς» (D-K I 228,15) καὶ σὲ συνάφεια πρὸς «τὸ φαινόμενον» (D-K I 223,34).

Στὸν Μέλισσο, ποὺ ὅπως εἴδαμε εἶναι γενικότερα καινοτόμος τοῦ ὕφους καὶ τοῦ ἤθους τῶν Προσωκρατικῶν, συναντᾶμε γιὰ πρώτη φορὰ τὸ «δοκεῖ» ὡς ἀπρόσωπο μὲ τὴ δοτικὴ προσωπικὴ «ἡμῖν». Μάλιστα καθὼς ἐναλλάσσεται μὲ τὸ πρῶτο πληθυντικὸ πρόσωπο, εἶναι σὰν καὶ τὸ ἴδιο νὰ γίνεται

---

19. Ἡ ἀπόχρωση ὑποτίμησης ποὺ δίνει ὁ Ξενοφάνης στὸ δοκέουσι βεβαιώνεται, ἐκτὸς τῶν ἄλλων, καὶ ἀπὸ τὸ ὁμόρριζο δεδοξάσθω (35), τοῦ ὁποίου τὸ ἀντικείμενο ταῦτα ἀντιδιαστέλλεται σαφῶς πρὸς τὴν ἀλήθεια.

20. Δὲν θὰ συμφωνοῦσα μὲ ὅσους σπᾶνε τὸ ἀπόσπασμα στὰ δύο (π.χ. Marcovich 50-53) Ἀντίθετα βρίσκω ὅτι τὰ δύο μέρη του ἔχουν νοηματικὴ συνάφεια καὶ ἀποτελοῦν ἕνα σύνολο. Γιατί ἄλλωστε νὰ ὑποτιμήσουμε τόσο τὴ νοημοσύνη τοῦ Κλήμεντα; Πρβλ. καὶ τὴν πρόσφατη χρηστικὴ ἔκδοση τοῦ J. Mansfeld, *Die Vorsokratiker* I, Stuttgart 1983 (Reclam) 250.

21. Γιὰ μιὰ διεξοδικὴ συζήτηση τῶν λέξεων μὲ ρίζα δοκ- πρβλ. A. Mourelatos 194-221.

προσωπικό, ἀκούγεται σὰν «ἡμεῖς δοκοῦμεν»: «εἰ δὴ ταῦτα ἔστι, καὶ ἡμεῖς ὀρθῶς ὁρῶμεν καὶ ἀκούομεν, εἶναι χρὴ ἕκαστον τοιοῦτον, οἷόν περ τὸ πρῶτον ἔδοξεν ἡμῖν» (8‹2›). Τέλος στὸν Διογένη τὸ «δοκῶ» χρησιμοποιεῖται ἐπίσης ὡς ἀπρόσωπο μὲ τὴ δοτικὴ προσωπικὴ «μοι» καὶ ἐκφράζει καθαρὰ προσωπικὲς ἀπόψεις: «δοκεῖ μοι χρεὼν εἶναι» (1) «ἐμοὶ δὲ δοκεῖ» (2) «καί μοι δοκεῖ»(5) «αὐτὸ γάρ μοι τοῦτο θεὸς δοκεῖ εἶναι» (5) «τοῦτό μοι δῆλον δοκεῖ εἶναι» (8), ὑποκαθιστᾶ δηλ. τὸν παλιὸ ἀποφθεγματικὸ λόγο σὲ πρῶτο ἐνικό: ἐγὼ λέγω, ἐγὼ διηγεῦμαι, καὶ τοῦ δίνει ἕνα ἀσύγκριτα μετριοπαθὴ τόνο.

Τὸ ρῆμα λοιπὸν αὐτὸ στοὺς Προσωκρατικοὺς πρωτοεμφανίζεται[22] μὲ τὴν ἔννοια τῆς σφαλερῆς ὑποκειμενικῆς γνώμης τῶν πολλῶν: οἱ βροτοὶ δοκέουσι, ἀργότερα δηλώνει τὴν προσωπικὴ μὲν ἀλλὰ θεμελιωμένη γνώμη ἑνὸς μετριοπαθοῦς, σκεπτόμενου ὑποκειμένου: δοκεῖ μοι, γιὰ νὰ δηλώσει τέλος ὄχι μόνο τὴν ὑγιὴ αὐτοπεποίθηση ποὺ ἔχουν ἐν τῷ μεταξὺ κερδίσει οἱ πολλοί: ἔδοξεν ἡμῖν, ἀλλὰ καὶ τὴ σθεναρὴ γνώμη - ἀπόφαση τοῦ δήμου, τῆς βουλῆς ἢ καὶ ὁλόκληρης τῆς ἀρχαίας πόλης: ἔδοξε τῇ βουλῇ καὶ τῷ δήμῳ, ἔδοξε τῇ πόλει. Ὁ Πιὲρ Βιντὰλ-Νακὲ δίκαια ἀναρωτιέται: «πῶς φτάσαμε σ' αὐτὴ τὴν τόσο ἐξαιρετικὴ κατάσταση, ὅπου μιὰ κοινότητα μποροῦσε νὰ δημοσιεύει διατάγματα... ποὺ περιέχουν αὐτὲς τὶς ἐκφράσεις, τὶς τόσο συχνὰ ἐπαναλαμβανόμενες... ποὺ σημαδεύουν τὴν κυριαρχία μιᾶς ὁμάδας ἀνθρώπων ἴσων μεταξύ τους;»[23]. Πῶς ἕνα ρῆμα ποὺ χρησιμοποιήθηκε γιὰ νὰ δηλώσει τὴν κατωτερότητα τῶν πολλῶν, καθαγιάζεται ὡς δηλωτικὸ τῆς ἰσηγορίας ποὺ αὐτοὶ κέρδισαν;

Δημόκριτος

Ὁ Δημόκριτος εἶναι ἰδιάζουσα περίπτωση. Εἶναι ὁ νεώτερος Προσωκρατικός, συνομήλικος τοῦ Σωκράτη καὶ μᾶλλον νεώτερος τοῦ συμπατριώτη του, σοφιστῆ Πρωταγόρα. Ζεῖ στὴν καρδιὰ τοῦ πέμπτου π.Χ. αἰώνα. Σ' αὐτὸν συναντιῶνται ὅλα τὰ ρεύματα τῆς ἐποχῆς καὶ καθρεφτίζονται στὸ ἔργο του. Συνεχίζει τὴν καθαρὰ κοσμολογικὴ ἔρευνα, δηλ. τὴν ὑλοζωιστικὴ παράδοση τῶν Ἰώνων φυσιολόγων, πού, μπολιασμένη μὲ τὴν ἡρακλείτεια ροὴ καὶ τὴν παρμενίδεια ἀκινησία, ἐκβάλλει στὴν ἀτομικὴ θεωρία, συνδυασμὸ καὶ κατάληξη τῆς ἀναζήτησης ἑκατὸν πενήντα χρόνων. Παράλληλα ὁ Δημόκριτος

---

22. Στὸν Ἡσίοδο δὲν ἀπαντᾶται καθόλου. Στὸν Ὅμηρο τὸ συναντᾶμε μὲ οὐδέτερη ἔννοια, ἔχω τὴ γνώμη: «δοκέω νικησέμεν» (Η 192) καί, μοῦ φαίνεται: «οὐ μοι δοκέεις ὁ κάκιστος ἔμμεναι» (ρ 415). Πρβλ. H. Ebeling, *Lexicon Homericum* I, Hildesheim 1963, s.v.

23. Πιὲρ Βιντὰλ-Νακέ, *Ὁ Μαῦρος Κυνηγός*, ἑλλ. μετάφρ. Ἀνδρεάδη-Ρηγοπούλου, ἐκδ. Νέα Σύνορα, Ἀθήνα 1983, 345.

διατυπώνει γνῶμες γιὰ τὴν ἠθικὴ καὶ πολιτικὴ ζωή, πράγμα ποὺ ἀπὸ τὴν ἐποχὴ τοῦ Ἡρακλείτου δὲν τὸ ἔχουμε ξαναβρεῖ σὲ «φυσιολόγο». Τέλος μὲ τὴ θεωρία του γιὰ τὴν «εὐθυμίη» καὶ τοὺς τρόπους ποὺ ὁ ἄνθρωπος μπορεῖ νὰ τὴν πετύχει γίνεται πρόδρομος μεταγενέστερων ρευμάτων τῆς ἑλληνικῆς πρακτικῆς φιλοσοφίας. Βέβαια τὰ λεγόμενα ἠθικὰ ἀποσπάσματα τοῦ Δημοκρίτου εἶναι προβληματικά. Ἕνα τμῆμα τους ἀμφισβητεῖται, θεωρεῖται τοῦ Δημοκράτη καὶ ὄχι τοῦ Δημοκρίτου. Πολλὰ παραδίδονται ἀπὸ τὸν Στοβαῖο, ἀνθολόγο τοῦ πέμπτου μ.Χ. αἰώνα, ποὺ δίνει μεγάλη ἔμφαση στὶς ἠθικόλογες ρήσεις, ἀφοῦ ὁ ἴδιος εἶναι χριστιανός, καὶ συχνὰ ἀναδιατυπώνει τὶς ρήσεις τοῦ Δημοκρίτου νοθεύοντας τὴν ἔκφραση[24].

Παρόλες τὶς δυσκολίες, μπορεῖ κανεὶς νὰ διακρίνει τὴ στάση τοῦ Δημοκρίτου ἀπέναντι στὸ πρόβλημα ποὺ μᾶς ἀπασχολεῖ, καὶ νὰ τὴν συγκρίνει μὲ αὐτὴν τῶν παλαιότερων Προσωκρατικῶν. Ἀπουσιάζει καὶ ἀπὸ τὸν Δημόκριτο ἡ ἀντωνυμία ἐγὼ καθὼς καὶ τὸ πρῶτο ἑνικὸ πρόσωπο πλὴν δύο ἐξαιρέσεων.

Ἀνάμεσα στὰ τριακόσια ἀποφθέγματα ποὺ παραδίδονται μὲ τ' ὄνομά του συναντᾶμε δύο[25] πρῶτα ἑνικά: «οὐ δοκεῖ μοι χρῆναι παῖδας κτᾶσθαι· ἐνορῶ γὰρ ἐν παίδων κτήσει» (276) «ἦλθον εἰς Ἀθήνας καὶ οὔ τις με ἔγνωκεν» (116). Στὸ πρῶτο, τὸ ρῆμα «ἐνορῶ» ἀντικαθιστᾶ τὸ προηγούμενο ἀπρόσωπο. Μὲ τὴν ἀντικατάσταση βέβαια εἶναι σὰν νὰ ἀναιρεῖται ἡ ἀπρόσωπη σύνταξη ἢ ἔστω σὰν αὐτὴ ν' ἀποτελεῖ τὸ προσωπεῖο τῆς προσωπικῆς. Παρόλ' αὐτὰ ἡ ὅλη ἔκφραση δὲν ἔχει τίποτε τὸ αὐταρχικό, εἶναι μιὰ μετριοπαθὴς ἔκφραση τῆς γνώμης τοῦ συγγραφέα. Στὸ δεύτερο ἀπόσπασμα ἔχουμε μιὰ αὐτοβιογραφικὴ μαρτυρία. Ὁ Δημόκριτος διατυπώνει ἐδῶ ἕνα παράπονο ποὺ ταυτόχρονα εἶναι καὶ μιὰ ἀξίωση: τὸ παράπονο ὅτι δὲν τὸν γνώρισαν ἀποτελεῖ καὶ ἀξίωση νὰ τὸν γνωρίζουν. Εἶναι ἡ ἀξίωση τοῦ ἀνθρώπου ποὺ ἐνῶ στὴν πατρίδα του ἦταν κάποιος καὶ σπουδαῖος, ἦρθε στὴν πολυ-

---

24. Πρβλ.. Kirk and Raven 2.

25. Κατὰ τοὺς D-K ὑπάρχει κι ἕνα τρίτο: «λέγω τάδε περὶ ξυμπάντων» (165). Ὅμως, νομίζω, αὐθαίρετα οἱ D-K μετατρέπουν τὴ μετοχὴ τοῦ Σέξτου «λέγων» σὲ πρῶτο ἑνικὸ «λέγω», βασιζόμενοι κυρίως σὲ μαρτυρία τοῦ Κικέρωνα (D-K II, 177, 18). Τὸ ἀφοριστικὸ ὕφος: «λέγω τάδε περὶ ξυμπάντων» δὲν ταιριάζει οὔτε μὲ τὴ μετριοπάθεια τοῦ Δημοκρίτου, οὔτε μὲ τὸ πνεῦμα τῆς ἐποχῆς του. Θυμίζει ἄλλες ἐποχὲς καὶ ἄλλους Προσωκρατικούς, Ἡράκλειτο ἢ Ξενοφάνη. Περισσότερο πείθεται κανεὶς ἂν συγκρίνει τὸ παραπάνω ἀπόσπασμα μὲ τὰ ἄλλα δύο δημοκρίτεια πρῶτα πληθυντικά: «ἐνορῶ γὰρ ἐν παίδων κτήσει» (276) «καὶ ἦλθον εἰς Ἀθήνας» (116). Τὸ 165 δὲν ἔχει καμιὰ σχέση μὲ τὰ ἄλλα δύο, αὐτὰ ἀναφέρονται σὲ συγκεκριμένες, μεμονωμένες περιπτώσεις χωρὶς νὰ κάνουν καμιὰ γενίκευση ὅπως τὸ 165, χωρὶς νὰ ἔχουν τίποτε τὸ ὑπεροπτικό. Πρβλ.. καὶ S. Luria (*Democritea*. Collegit, Emendavit, Interpretatus est Salomo Luria, Leninopoli 1970) 41: omninus his locis nisus Diels sic Democritus dixisse p u t a t (ἀραίωση δική μου).

ἀνθρωπη Ἀθήνα καὶ ἡ παρουσία του πέρασε ἀπαρατήρητη. Ξενίστηκε λοιπὸν καὶ διατύπωσε ἕνα παράπονο, ποὺ δείχνει ἀκριβῶς τὴ στάση τοῦ σοφοῦ, ποὺ θέλει ἢ περιμένει οἱ ἄλλοι νὰ τὸν ἀναγνωρίζουν καὶ νὰ τὸν τιμοῦν.

Ὑπάρχει ἐπίσης μιὰ ὁμάδα ἀπὸ τριάντα περίπου τρίτα πληθυντικὰ πρόσωπα. Χρειάζεται νὰ τὰ προσέξουμε ἰδιαίτερα. Τὰ περισσότερα ἀναφέρονται σὲ συγκεκριμένες κατηγορίες ἀνθρώπων: ἐννέα π.χ. ἔχουν ὡς ὑποκείμενο τὴ λέξη «ἀνοήμονες», ἄλλα τὸ «ἔνιοι» ἢ «πολλοὶ» —ὄχι οἱ πολλοί— «οἱ φλαῦροι» ἢ «οἱ κακοὶ» «οἱ πολυμαθέες» κλπ. Σ' αὐτὰ ὑπάρχει σαφῶς ἀπαξία γιὰ τοὺς «ἀνοήμονες» τοὺς «φλαύρους» κλπ. ἀλλὰ αὐτὴ δὲν εἶναι ἀπαξία τοῦ σοφοῦ ἐκ προοιμίου γιὰ τοὺς πολλοὺς καὶ ἄσοφους, ὅπως παλαιότερα, ἀλλὰ ἀπαξία γιὰ τοὺς συγκεκριμένους ἀνθρώπους, τὶς συγκεκριμένες κατηγορίες ἀνθρώπων, ποὺ τυχαίνει νὰ ἔχουν αὐτὰ τὰ ἐλαττώματα. Ὑπάρχει ἀκόμα μιὰ μικρὴ ὁμάδα ἀποφθεγμάτων ποὺ ἀναφέρεται στίς γυναῖκες. Ἐκφέρονται μὲ διάφορους ρηματικοὺς τύπους, μὲ τρίτο πληθυντικὸ ἢ τρίτο ἑνικὸ ἢ ἀπρόσωπο, ἀλλὰ ὁ τόνος ὑποτίμησης εἶναι τόσο ἔντονος ὅσο ἦταν τοῦ Ἡρακλείτου γιὰ τοὺς ἀτυχεῖς συμπολίτες του τῆς Ἐφέσσου. Σίγουρα ὁ Δημόκριτος εἶναι ὁ ἀρχαιότερος ἀντιφεμινιστὴς συγγραφέας ποὺ ξέρουμε.

Ὑπάρχουν τέλος τέσσερα ἀποφθέγματα σὲ προστακτική: «οἰκέτεσι ὡς μέρεσι τοῦ σκήνεος χρὼ» (270) «λύπην ἀδέσποτον... ἔκκρουε» (290) «γυνὴ μὴ ἀσκείτω λόγον» (110) «μὴ ὕποπτος γίνου» (91). Παρόλο ποὺ ἡ προστακτικὴ εἶναι πάντα προστακτική, ἔχουμε τὴ γνώμη ὅτι ἡ διάθεση ἐδῶ εἶναι ἁπλῶς καὶ μόνο συμβουλευτική. Θὰ μποροῦσαν τὰ ἀποφθέγματα αὐτὰ νὰ εἶναι διατυπωμένα μὲ ἀπρόσωπα ἢ ἀοριστολογικὲς ἐκφράσεις, ὅπως ἄλλα, διατυπωμένα μὲ ἀπρόσωπα, θὰ μποροῦσαν νὰ εἶναι προστακτικές, π.χ. «μὴ πᾶσιν ἀλλὰ τοῖς δοκίμοισι πιστεύειν» (= πίστευε μὴ πᾶσιν...) «πολυνοΐην οὐ πολυμαθίην ἀσκέειν χρή» (= πολυνοΐην ἄσκει...) κλπ. Ἐντυπωσιακὴ εἶναι ἡ ὁμοιότητα μὲ τὸν Ξενοφάνη καὶ τὸν Ἡράκλειτο ὡς πρὸς τὴν ἀπέχθεια τῆς πολυμάθειας: «πολλοὶ πολυμαθέες νοῦν οὐκ ἔχουσιν» (64). Ὑπάρχουν τέλος ἀποφθέγματα ποὺ διατυπώνουν μιὰ γενικὴ γνώμη γιὰ τοὺς ἀνθρώπους, καὶ ποὺ ἐκφέρονται ἐπίσης σὲ τρίτο πληθυντικό: «ἄνθρωποι τύχης εἴδωλον ἐπλάσσαντο» (119) ἢ «ξυόμενοι ἄνθρωποι ἥδονται» (127) «ὑγίην αἰτέονται ἄνθρωποι» (234). Ἔχουν κι αὐτὰ γνωμολογικὸ χαρακτήρα, καὶ ἀναρωτιέται κανείς, ἂν ὁ Δημόκριτος βγάζει ἔξω τὸν ἑαυτό του, ἂν θεωρεῖ τὸν ἑαυτό του κάτι διαφορετικὸ καὶ ὑπέρτερο ἀπὸ τοὺς κοινοὺς θνητούς, γιὰ τοὺς ὁποίους μιλάει σὲ τρίτο πληθυντικό.

Ὅπως καὶ νἄχει τὸ πράγμα ὁ Δημόκριτος δὲν ὑποτιμᾶ τοὺς συνανθρώπους του, ἔστω κι ἂν καυτηριάζει τὰ ἐλαττώματά τους ἢ τοὺς συμβουλεύει, πῶς καὶ τί πρέπει νὰ πράξουν. Παράλληλα, καὶ ἀνεξάρτητα ἀπὸ τὸ πρόσωπο

ἐκφορᾶς τῶν ρημάτων του, δὲν ἀρνεῖται ὅτι ὑπάρχουν κάποιοι «νήπιοι» «ἀξύνετοι» καὶ κάποιοι «σοφώτεροι» καὶ «δόκιμοι»: «νόμῳ καὶ ἄρχοντι καὶ τὸ σοφωτέρῳ εἴκειν κόσμιον» (47), «φύσει τὸ ἄρχειν οἰκήιον τῷ κρέσσονι» (267) «μὴ πᾶσιν ἀλλὰ τοῖς δοκίμοισι πιστεύειν» (67). Σ' αὐτοὺς τοὺς σοφοὺς καὶ δοκίμους εἶναι φυσικὸ νὰ κατατάσσει καὶ τὸν ἑαυτό του, γιατὶ πῶς ἀλλοιῶς μπορεῖ νὰ παίρνει τὸ δικαίωμα νὰ δίνει στοὺς ἄλλους συμβουλές! Ἂς θυμηθοῦμε τὴν (κατὰ D-K) μαρτυρία A166: «οὐ χρὴ νόμοις πειθαρχεῖν τὸν σοφόν, ἀλλ' ἐλευθερίως ζῆν», κι ἂς τὴν συνδυάσουμε μὲ τὴν παράδοση ποὺ θέλει τὸν Δημόκριτο νὰ διαβάζει στοὺς συμπολίτες του τὸν *Μέγα Διάκοσμο* γιὰ ν' ἀποφύγει τὶς συνέπειες τοῦ νόμου, ποὺ ὅριζε ὅτι ὅποιος στὴ διάρκεια τῆς ζωῆς του ξόδεψε τὴν πατρικὴ περιουσία, δὲν δικαιοῦται ταφῆς στὴν πατρίδα[26]. Ὁ Δημόκριτος βέβαια εἶχε ξοδέψει τὴν πατρικὴ περιουσία καὶ μάλιστα σὲ ταξίδια, ὅμως ἔπεισε τοὺς συμπολίτες του μὲ τὴν ἀνάγνωση τοῦ ἔργου του ὅτι δὲν τὴν εἶχε ξοδέψει ἄδικα, κι ἔτσι ἀπέφυγε τὴν τιμωρία. Ἄραγε στὸ παραδιδόμενο ἔργο του *Περὶ τῆς τοῦ σοφοῦ διαθέσεως*, ποὺ μόνο ὁ τίτλος σώθηκε[27] ὑποστήριζε ὅτι πράγματι ὁ σοφὸς διαθέτει μιὰ διαφορετικὴ ἀπὸ τοὺς ἄλλους ἀνθρώπους «διάθεσιν»; Ἂν ναί, τότε ἔχουμε, μὲ τὸν Δημόκριτο, τὶς πρῶτες ἀντιδράσεις στὴν ἐπικράτηση τῆς ἀθηναϊκῆς δημοκρατίας, τὸ προανάκρουσμα τῆς πλατωνικῆς διαμαρτυρίας γιὰ τὴν ἰσοπέδωση τῶν πολιτῶν καὶ τὸν παραμερισμὸ τῶν σοφῶν ἀνάμεσά τους. Ὅμως κι ἂν ἀκόμα ὑποστήριζε ὅτι ὁ σοφὸς διαθέτει διαφορετικὴ ἀπὸ τοὺς ἄλλους «διάθεσιν», φρόντισε ὁ ἴδιος νὰ τὸ μετριάσει παραδεχόμενος ὅτι «ἡ φύσις καὶ ἡ διδαχὴ παραπλήσιόν ἐστι» καὶ ὅτι «ἡ διδαχὴ μεταρρυσμοῖ τὸν ἄνθρωπον, μεταρρυσμοῦσα δὲ φυσιοποιεῖ»[28].

Παρά, λοιπόν, τὶς ὅποιες τυχὸν ἐνστάσεις, ὁ Δημόκριτος παραμένει ἕνας «φιλόσοφος τοῦ ἡμεῖς». Στὸ ἔργο του δεσπόζουν οἱ ἀπρόσωπες ἐκφράσεις καὶ τὸ πρῶτο πληθυντικὸ πρόσωπο, μάλιστα σὲ ἀποσπάσματα μὲ χαρακτήρα καίριο. Θὰ ἦταν χρονοβόρο καὶ ἀνώφελο νὰ τὰ μετρήσουμε. Ἐνδεικτικὴ εἶναι ἡ ὁμάδα τῶν γνωσιολογικῶν ἀποσπασμάτων ποὺ παραδίδει ὁ Σέξτος: «γιγνώσκειν χρὴ ἄνθρωπον τῷδε τῷ κανόνι, ὅτι ἐτεῆς ἀπήλλακται» (6), «ἐτεῇ οὐδὲν ἴσμεν περὶ οὐδενός, ἀλλ' ἐπιρρυσμίη ἑκάστοισιν ἡ δόξις» (7), «δῆλον ἔσται, ὅτι ἐτεῇ οἷον ἕκαστον γιγνώσκειν ἐν ἀπόρῳ ἐστί» (8), «ἡμεῖς δὲ τῷ μὲν ἐόντι οὐδὲν ἀτρεκὲς συνίεμεν» (9) «ὅ,τι οἷον ἕκαστον ἔστιν ‹ἢ›οὐκ ἔστιν οὐ συνίεμεν» (10). Μερικὰ πρῶτα πληθυντικά, ἀπὸ ἄλλη πηγή, ἀξίζει ἐπίσης νὰ ἀναφερθοῦν: «ἐτεῇ δὲ οὐδὲν ἴδμεν» (117), «ἄνθρωπός ἐστιν ὃ πάντες ἴδμεν» (165), «ἀφ' ὧν ἡμῖν τἀγαθὰ γίγνεται, ἀπὸ τῶν αὐτῶν τούτων καὶ τὰ κακὰ ἐπαυ-

26. Διογένης Λαέρτιος IX 39.
27. D-K 68 B O b.
28. D-K 68 B 33.

ρισκοίμεθ' ἄν» (172), «ὃν νῦν ἠέρα καλέομεν» (30), «μαθητὰς γεγονότας ἡμᾶς» (154). Βλέπουμε νὰ ἐναλλάσσονται ἀπρόσωπα καὶ πρῶτα πληθυντικά, νὰ συνεχίζεται ἡ γραμμὴ τοῦ μεγάλου Ἀναξαγόρα. Καμιὰ διάκριση ἀνάμεσα στοὺς ἀνθρώπους ὡς πρὸς τὴν ἱκανότητα ἢ δυνατότητα πορισμοῦ τῆς γνώσης. Ὅλοι τὸ ἴδιο μποροῦμε, ὅλοι τὸ ἴδιο δὲν μποροῦμε. Ἂν θεωροῦσε τὸν ἑαυτό του διαφορετικὸν καὶ ἀνώτερον ἀπὸ τοὺς ἄλλους, δὲν θὰ τὸ ἔδειχνε, ἔστω ἔμμεσα, στὰ παραπάνω ἀποσπάσματα, ἀφοῦ ὅπως εἴδαμε τὸ κατεξοχὴν θέμα στὸ ὁποῖο διαφοροποιοῦνται οἱ σοφοὶ ἀπὸ τοὺς κοινοὺς θνητοὺς εἶναι τὸ θέμα τῆς γνώσης, κι ἀφοῦ σ' αὐτὸ εἶναι ποὺ οἱ παλαιότεροι Προσωκρατικοὶ θεωροῦν τοὺς κοινοὺς θνητοὺς ἀνίδεους καὶ ἀνεπίδεκτους, τονίζοντας τὴν ὑπεροχὴ τοῦ ἐγώ (τους); Ὁ Δημόκριτος, γνήσιο τέκνο τῆς ἐποχῆς του, ἀρνεῖται νὰ διαφοροποιηθεῖ ἀπὸ τοὺς συνανθρώπους του στὸ θέμα αὐτό, παραδέχεται ταπεινὰ ὅτι ὅπως ὅλοι ἔτσι κι αὐτὸς «ἐτεῆς ἀπήλλακται»[29].

* * *

Παίρνοντας μιὰ κάποια ἀπόσταση ἀπὸ τὴν προσωκρατικὴ φιλοσοφία καὶ ἐξετάζοντας τὸ θέμα μας εὐρύτερα μέσα στὸν ἑλληνικὸ χῶρο πρέπει νὰ ποῦμε ὅτι τόσο τὸ ἐγὼ ὅσο καὶ τὸ πρῶτο ἑνικὸ πρόσωπο τὸ συναντᾶμε γιὰ πρώτη φορὰ στὸν Ἡσίοδο[30], τὸν ἄμεσο πρόγονο τῆς προσωκρατικῆς φιλοσοφίας: «ἐγώ, Πέρση, θὰ σοῦ πῶ τὴν ἀλήθεια. Δὲν ὑπάρχει ἕνα εἶδος Ἔριδας ἀλλὰ δύο...» Ἔπειτα συναντᾶμε τὸ ἐγὼ στὴ λυρικὴ ποίηση, ὅπου ὁ ποιητὴς μιλάει σὲ πρῶτο ἑνικὸ καὶ διηγεῖται τὰ βιώματά του, τὶς ἐπιθυμίες καὶ τοὺς φόβους του. Στὴν ἀρχαϊκὴ τέχνη τέλος ἡ παρουσία τοῦ ἐγὼ εἶναι ἔντονη καὶ χειροπιαστή: «Χάρης εἰμὶ ὁ Κλείσιος Τειχιούσης ἀρχός» διαβάζουμε στὴν ἐπιτύμβια στήλη ἑνὸς Ἴωνα ἄρχοντα ποὺ πέθανε στὰ μέσα τοῦ 6ου αἰώνα π.Χ.[31]. Καὶ τὸ σπουδαιότερο, ὁ ἀρχαϊκὸς καλλιτέχνης

29. Δὲν γίνεται καθόλου λόγος στὴν ἔρευνα αὐτὴ γιὰ τοὺς Πυθαγορείους, ἀκριβῶς γιατὶ ἡ ἔρευνα αὐτὴ στηρίζεται στὸ προσωπικὸ ὕφος καὶ τὴν (ὅσο μποροῦμε νὰ ξέρουμε) προσωπικὴ ἔκφραση τοῦ κάθε φιλοσόφου. Δὲν μποροῦμε λοιπὸν νὰ συμπεριλάβουμε τοὺς Πυθαγορείους, στοὺς ὁποίους ἀκριβῶς τὸ προσωπικὸ ὕφος ἦταν ἀπαγορευμένο (αὐτὸς ἔφα). Ἀκόμα καὶ τὸ βιβλίο τοῦ Φιλολάου —τελευταῖο τέταρτο τοῦ πέμπτου αἰώνα— δὲν μποροῦσε νὰ ἔχει προσωπικὸ ὕφος, γιατὶ θὰ πρόδιδε τὸ πυθαγορικὸ πνεῦμα. Ἐπίσης δὲν γίνεται καθόλου λόγος γιὰ τὸν Ἀλκμαίωνα Κροτωνιάτη, ὁ ὁποῖος, ἂν καὶ δὲν θεωρεῖται πυθαγορικός, ὅμως «διήκουσε Πυθαγόρου» (DK 24 A 1). Τὰ θεωρούμενα ὡς ἀποσπάσματά του εἶναι πάρα πολὺ λίγα καὶ ἀπρόσφορα γιὰ συγκρίσεις. Παρόλα αὐτὰ ἂν ἀποφάσιζε κανεὶς νὰ τὸν κατατάξει σύμφωνα μὲ τὰ κριτήρια ποὺ ἴσχυσαν γιὰ τοὺς ἄλλους, θὰ τὸν κατέτασσε στοὺς «φιλοσόφους τοῦ ἡμεῖς».

30. Hesiod, *Works and Days* 10. The Loeb Classical Library, London 1959.

31. Χ. Καρούζου, *Ἀριστόδικος*, Ἀθῆναι 1961, 37.

ὑπογράφει ὁ ἴδιος τὰ ἔργα του[32] καὶ παριστάνει πιὰ τὶς μορφὲς προοπτικά, δηλ. ἀπὸ τὴν ὀπτικὴ γωνία τοῦ ἐγώ του, ἀδιαφορώντας γιὰ τὸ ἂν φαίνονται π.χ. καὶ τὰ δύο μάτια ἢ καὶ τὰ δύο χέρια τῆς μορφῆς ποὺ παριστάνει. Ἀντίθετα, ὁ καλλιτέχνης τῆς γεωμετρικῆς ἐποχῆς ἐνδιαφερόταν νὰ παραστήσει τὸ σύνολο τῶν μελῶν τοῦ ἀνθρώπινου σώματος, στριμώχνοντάς τα πολλὲς φορὲς μὲ τρόπο ἀφύσικο γιὰ μᾶς, ἀκριβῶς γιατὶ ὁ ἄνθρωπος στὴν ἀντίληψή του δὲν ἦταν ἕνα ἑνιαῖο ἐγὼ ἀλλὰ ἄθροισμα μελῶν, «γυίων». Τὸ ἴδιο καὶ στὸ ὁμηρικὸ ἔπος: τὸ «σῶμα» εἶναι ἄθροισμα μελῶν, τὰ ὁποῖα δὲν συνέχονται ἀπὸ μιὰ ἑνοποιητικὴ ἀρχή· οἱ λέξεις «θυμός», «ψυχή» «ἦτορ» «νόος» «φρένες» δὲν ἀναφέρονται σὲ κάτι ἑνιαῖο[33], ἀλλὰ οὔτε καὶ οἱ σκέψεις ἑνὸς ἀνθρώπου εἶναι δικές του, τοῦ τὶς ὑποβάλλουν συνήθως οἱ θεοί.

Ἡ διατύπωση λοιπὸν τῆς ἀντωνυμίας ἐγὼ στὶς ἀρχὲς τοῦ 6ου αἰώνα εἶναι ἡ ἐξωτερίκευση τοῦ βιώματος αὐτοσυνειδησίας καὶ ἑνότητας τοῦ ἐγώ, ὅπως αὐτὴ ἐμφανίζεται δειλὰ στὸν Ἡσίοδο καὶ θαρραλέα πιὰ στὴ λυρικὴ ποίηση τὴν προσωκρατικὴ φιλοσοφία καὶ τὴν ἀρχαϊκὴ τέχνη. Ἡ παρουσία τοῦ ἐγὼ ἐκφράζει τὴν ἀλλαγὴ ποὺ συντελεῖται ἀπὸ τὶς ἀρχὲς τοῦ 6ου αἰώνα, γιὰ τὴν ὁποία τόσα βιβλία ἔχουν γραφτεῖ[34], καὶ ἡ ὁποία ἀπ' ὅλους θεωρεῖται ὡς ἡ ληξιαρχικὴ πράξη γέννησης τοῦ εὐρωπαϊκοῦ πολιτισμοῦ.

Τὸ ἐρώτημα ὅμως ποὺ ἀπασχόλησε τὴν ἔρευνά μας εἶναι ἄλλο, ἂν τὸ ἐγὼ τοῦ προσωκρατικοῦ φιλοσόφου θεωρεῖται ἀπὸ τὸν ἴδιον ὡς κάτι ἰδιαίτερο, ἐξέχον καὶ ἀνώτερο. Ἂν κατὰ συνέπεια αὐτὸς αἰσθάνεται ἀπόσταση ἀπὸ τὸν μέσο ἄνθρωπο, ἀπόσταση ποὺ τυχὸν φθάνει ὥς τὴν ὑποτίμηση τοῦ ἐγὼ τῶν συνανθρώπων του. Ἡ ἔρευνά μας ἀπάντησε καταφατικὰ σ' αὐτὸ τὸ ἐρώτημα. Πράγματι ὁ προσωκρατικὸς φιλόσοφος τοῦ 6ου αἰώνα παρουσιάζει τέτοιες τάσεις, αἰσθάνεται ἔντονα τὴν ἀπόσταση ποὺ τὸν χωρίζει

---

32. «Ἀριστόνοθος ἐπόϊσεν» ἔχουμε σὲ κρατήρα τοῦ Ἄργους πρὶν τὸ 650 π.Χ. καὶ τὴν ἴδια περίπου ἐποχὴ «Καλλιστέας ἐποίευ», ἀπὸ τὴν Ἰθάκη. Τὸ πιὸ νόστιμο εἶναι ἀπὸ τὸν λεγόμενο ἀμφορέα τοῦ Μονάχου, τελευταία δεκαετία τοῦ 6ου π.Χ. αἰώνα: «ἔγραφσεν Εὐθυμίδης ὁ Πολίου ὡς οὐδέποτ' Εὐφρόνιος» (Χ. Καρούζου, Περικαλλὲς ἄγαλμα. *Ἀρχεῖον τοῦ Θρακικοῦ λαογραφικοῦ καὶ γλωσσικοῦ θησαυροῦ. Ἐπιτύμβιον Χρ. Τσούντα,* Ἀθῆναι 1940, 538 καὶ 558). Νὰ λοιπὸν οἱ ρίζες τῆς θαυμάσιας ἀνταγωνιστικῆς κοινωνίας μας.

33. Πρβλ.. B. Snell, *Die Entdeckung des Geistes,* Göttingen 1975⁴, 18 ἑπ. καὶ A. W.H. Adkins, 15 ἑπ.

34. Πρβλ.. τοὺς χαρακτηριστικοὺς τίτλους W. Nestle, *Vom Mythos zum Logos,* Stuttgart 1941², F. M.Cornford, *From Religion to Philosophy,* N. York 1975 (=1912), A. W. H. Adkins, From the Many to the One ὅ.π., Br. Snell, Die Entdeckung des Geistes ὅ.π. κ.ἄ Πρβλ.. ἐπίσης P. Feyerabend, *Against Method,* London 1975, ὅπου, ἐνῶ τὸ θέμα τοῦ βιβλίου εἶναι ἄσχετο μὲ τὸν ἀρχαῖο κόσμο, ἀφιερώνεται ἕνα ὁλόκληρο μεγάλο κεφάλαιο στὴν περιγραφὴ τῆς ἀλλαγῆς ἀπὸ τὸν (ἀρχαϊκό) κόσμο Α στὸν (κλασσικό) κόσμο Β καὶ τονίζεται ὅτι οἱ δύο αὐτοὶ κόσμοι εἶναι τελείως διαφορετικοὶ καὶ μὴ μεταφράσιμοι ὁ ἕνας στὸν ἄλλο.

ἀπὸ τὸν μέσο ἄνθρωπο καὶ φθάνει ὡς τὴν ὑποτίμηση καὶ τὴν περιφρόνηση τῶν συνανθρώπων του. Πῶς θὰ μποροῦσε νὰ κατανοηθεῖ μιὰ τέτοια στάση καὶ μέσα σὲ τί κοινωνικοπολιτικὸ πλαίσιο;

Ἀκόμα μιὰ γενικὴ παρατήρηση μπορεῖ ἴσως νὰ εἶναι χρήσιμη. Οἱ προσωκρατικοὶ φιλόσοφοι ἐκτὸς τοῦ ὅτι τολμοῦν, ὅπως οἱ λυρικοὶ ποιητὲς καὶ οἱ ἀρχαϊκοὶ καλλιτέχνες, νὰ προβάλουν τὸ ἐγὼ τους ὡς ἐνιαία ἀρχὴ τοῦ ὑποκειμένου, τολμοῦν νὰ παρουσιάσουν καὶ κάποιο «στοιχεῖο» ἢ κάποια σχέση ὡς ἐνιαία ἀρχὴ τοῦ ἀντικειμένου, δηλ. τοῦ (περιβάλλοντος τὸ ὑποκείμενο) κόσμου. Τὸ δεύτερο βέβαια ἔχει ἄμεση σχέση μὲ τὸ πρῶτο. Χωρὶς τὴν ἐνιαία σύλληψη τοῦ ἐγὼ δὲν θὰ μποροῦσε νὰ πραγματοποιηθεῖ ἡ ἐνιαία σύλληψη τοῦ κόσμου, καὶ ἴσως οὔτε κὰν ἡ μονοθεϊστικὴ ἀντίληψη περὶ θεοῦ τοῦ Ξενοφάνη.

Ὁ Ἡσίοδος στὴ *Θεογονία* του δίνει καταλόγους μὲ δεκάδες, ἑκατοντάδες ὀνόματα θεῶν, ἡρώων καὶ θεοποιημένων φυσικῶν δυνάμεων, ποὺ γεννήθηκαν ἡ μιὰ ἀπὸ τὴν ἄλλη, οἱ Προσωκρατικοὶ βρίσκουν μιὰ ἑνοποιοῦσα τὰ πάντα καὶ ἐνυπάρχουσα παντοῦ οὐσία ἢ ἀρχὴ ἢ ὅπως ἀλλοιῶς τὴν ποῦμε, ποὺ εἶναι ἱκανὴ νὰ ἐξηγήσει ὅλο τὸ γίγνεσθαι[35].

Ὁ Πλάτων ὀνόμασε τὸν τιτάνιο αὐτὸν ἀγώνα τῶν Προσωκρατικῶν, νὰ ὑποτάξουν ὅλη αὐτὴ τὴν μυθικὴ πολυμορφία καὶ δεισιδαιμονία, «γιγαντομαχία περὶ τῆς οὐσίας». Δὲν πρέπει ὅμως νὰ ξεχνᾶμε ὅτι τὴν ἴδια ἐποχὴ ποὺ οἱ Προσωκρατικοὶ πραγματοποιοῦν τὴν «γιγαντομαχία περὶ τῆς οὐσίας», οἱ ἁπλοὶ ἄνθρωποι πραγματοποιοῦν τὴν «γιγαντομαχία περὶ τῆς δημοκρατίας», δηλ. ἀγωνίζονται γιὰ τὴν κατάργηση τῆς ἀριστοκρατικῆς πολιτείας καὶ τὴν κατάκτηση ἰσονομίας, ἰσηγορίας καὶ ἰσοπολιτείας[36]. Ὁ Ἡσίοδος ποὺ πρῶτος τολμάει δειλὰ νὰ πεῖ «ἐγὼ μυθησαίμην ἐτήτυμα», τολμάει ἐπίσης νὰ χαρακτηρίσει τοὺς βασιλεῖς «δωροφάγους». Ὁ ἀγώνας ἐνάντια στοὺς «δωροφάγους βασιλῆες»[37] λοιπὸν εἶναι παράλληλος ἢ μᾶλλον ἔχει ἀρχίσει πρὶν ἀπὸ τὸν ἀγώνα τῶν Προσωκρατικῶν ἐνάντια στὸ μύθο καὶ τὴ δεισιδαιμονία, ἐνῶ καὶ οἱ δύο προϋποθέτουν τὴν ἀφύπνιση τοῦ ἐγὼ ὡς ἐνιαίου κέντρου δράσης τοῦ ὑποκειμένου.

Ὁ ἀγώνας αὐτὸς εἶχε πολλὰ στάδια. Τὸ πρῶτο καὶ δυσκολότερο ἦταν ἡ κατάργηση τῆς ἀριστοκρατικῆς πολιτείας καὶ τῆς μυθικῆς κοσμογονίας.

---

35. Πρβλ. Adkins 92.

36. Πρβλ. καὶ Κ. Δεσποτόπουλου, *Θέματα Ἱστορίας καὶ Πολιτικῆς*, Ἀθῆναι 1977, 19-20.

37. Κατὰ τὸν H. Bengston (*Griechische Geschichte*, München 1969, 109) Die Not des Kleinbauern in Böotien, dem sein Recht nicht gegeben wird, spiegelt sich in dem Bild von den «geschenkefressenden Königen» (βασιλῆες δωροφάγοι): es sind die adligen Richter (βασιλεὺς ist hier Standes bezeichnung), die das Recht des kleinen Mannes beugen...

Τί πῆρε τὴ θέση τους; Οἱ ἐξορθολογισμένες κοσμολογίες τῶν Προσωκρατικῶν καὶ τὰ τυραννικὰ πολιτεύματα. Τί σχέση μπορεῖ νὰ ὑπάρχει ἀνάμεσά τους; Μεγάλη. Ὁ τύραννος εἶναι κατὰ κανόνα ἕνας ἐξέχων. Μπορεῖ νὰ εἶναι καὶ ἡ καταγωγή του ἐξέχουσα, ἀλλ' αὐτὸ δὲν εἶναι ἀπαραίτητο, καὶ ἐδῶ ἔγκειται ἡ μεγάλη ἀλλαγή. Ἐκεῖνο ποὺ μετράει εἶναι ἡ προσωπική του ἀξία. Στὶς χειρότερες περιπτώσεις ὁ τύραννος ἐπιβάλλεται μὲ τὴ βία, στὶς καλύτερες τὸ πλῆθος ἀναγνωρίζει ἀβίαστα τὴν ἀξία του, τὸν τιμᾶ καὶ τὸν θεωρεῖ προστάτη καὶ ἀρχηγό του. Κι αὐτὸς ἀνταποκρίνεται, καὶ προστατεύει τοὺς ἁπλοὺς ἀνθρώπους ἀπὸ τοὺς εὐγενεῖς, τοὺς «δωροφάγους βασιλῆες» τοῦ Ἡσιόδου, κυβερνώντας μὲ σύνεση καὶ ὀρθολογικότητα[38]. Ἕνας τέτοιος τύραννος θέλει νὰ εἶναι ὁ κάθε Προσωκρατικὸς τοῦ 6ου αἰώνα. Ἕνας ἐξέχων, ἕνας ἐπαΐων, ποὺ τὸ πλῆθος τὸν ἐμπιστεύεται καὶ τὸν τιμᾶ. Εἶναι αὐταρχικός, γιατὶ αὐτὸς ξέρει, οἱ πολλοὶ εἶναι ἀδαεῖς, αὐτὸς καταλαβαίνει, οἱ πολλοὶ εἶναι ἀνόητοι. Ἤδη στὸν Ξενοφάνη εἴδαμε ὅτι ἡ ἀλλαγὴ προτύπου, ἡ ὑποβάθμιση τοῦ ρωμαλέου ἀθλητῆ καὶ ἡ κατάφαση τοῦ ἄξιου σοφοῦ συνδέεται μὲ τὴν προσφορὰ τοῦ δεύτερου στὰ κοινά[39]: δὲν εἶναι ἡ ρώμη τοῦ ἀθλητῆ ἀλλὰ ἡ σοφία τοῦ σοφοῦ ποὺ «πιαίνει... μυχοὺς πόλεως». Ἡ ὑποτίμηση τοῦ ρωμαλέου ἀθλητῆ εἶναι βέβαια καταδίκη τῆς παρωχημένης πιὰ ἀριστοκρατίας, οἱ δεσμοὶ τῆς ὁποίας μὲ τοὺς ἀθλητικοὺς ἀγῶνες δὲν χρειάζονται ἰδιαίτερη ὑπόμνηση. Ἀντίθετα τὸ πρότυπο τοῦ σοφοῦ, ποὺ «πιαίνει μυχοὺς πόλεως», ἔχει ἄμεση σχέση μὲ τὸ πρότυπο τοῦ τύραννου-κυβερνήτη, ποὺ καθιερώνεται τὸν 6ο αἰώνα. Τὸ πρότυπο αὐτὸ σαφῶς ἐπιδοκιμάζεται καὶ προβάλλεται ὡς ἰδεῶδες τόσο ἀπὸ τὸν Ξενοφάνη ὅσο καὶ ἀπὸ τοὺς ἄλλους Προσωκρατικούς, ποὺ ζοῦν στὰ τέλη τοῦ 6ου αἰώνα καὶ ἐκφράζονται μὲ πρῶτο ἑνικὸ καὶ τὴν ἀντωνυμία ἐγώ. Καὶ εἶναι πολὺ φυσικὸ αὐτοὶ ποὺ πρωτοστατοῦν στὴν κατάργηση ἑνὸς παρωχημένου προτύπου (οἱ τύραννοι καὶ οἱ σοφοί) νὰ θέλουν νὰ γίνουν οἱ ἴδιοι πρότυπα καὶ κύριοι τῆς νέας κατάστασης.

Ὁ Γρ. Βλαστὸς[40] ἀναφερόμενος στὴν πολυσυζητημένη ἀντιδημοκρα-

---

38. Πρβλ.. καὶ Πλάτωνος *Πολιτεία* 565 d: «τύραννος ἐκ προστατικῆς ῥίζης... ἐκβλαστάνει».

39. Πρβλ.. καὶ T. A. Sinclair, *Ἱστορία τῆς Ἑλληνικῆς Πολιτικῆς Σκέψεως* (ἑλλ.. μετάφραση, ἐκδ. Παπαζήση), Ἀθῆναι 1969, 32.

40. G. Vlastos, Equality and Justice in Early Greek Cosmologies, στὸ Furley and Allen (ed.), *Studies in Presocratic Philosophy* I, London 1970, 70, 71 σημ.82, 83. Καὶ ἄλλοι πολλοὶ ἀπὸ τοὺς νεώτερους μελετητὲς τοῦ Ἡρακλείτου ἢ τοῦ Πλάτωνα προσπαθοῦν νὰ δικαιολογήσουν τὸν ἀντιδημοκρατισμό τους. (Πρβλ.. πρόσφατο ἄρθρο τοῦ Th. Kessidis, The sociopolitical views of Heraclitus of Ephesus, *Φιλοσοφία* 13-14 Ἀθῆναι 1983-84) Ἴσως προσπαθοῦν νὰ ἀπαλείψουν ἀπὸ τὸ ἀντικείμενο τῆς μελέτης τους ἀποχρώσεις ποὺ στὸν σημερινὸ κόσμο δὲν εἶναι ἀποδεκτές, κι ἔτσι νὰ τὸ καταξιώσουν. Ἴσως ὅμως καὶ νὰ ταυτίζονται κατὰ βάθος μὲ τοὺς φιλοσόφους ποὺ μελετᾶνε, καὶ νὰ αἰσθάνονται καὶ οἱ ἴδιοι

τικὴ στάση τοῦ Ἡρακλείτου παρατηρεῖ ὅτι γιὰ τὸν Ἡράκλειτο οἱ πολλοὶ δὲν εἶναι ὁ δῆμος, ἀλλὰ ὅλοι αὐτοὶ ποὺ δὲν κατορθώνουν νὰ καταλάβουν τὴν ἡρακλείτεια σοφία συμπεριλαμβανόμενης τῆς ἔνδοξης συντροφιᾶς τοῦ Ὁμήρου, τοῦ Ἡσιόδου, τοῦ Ἀρχιλόχου, τοῦ Πυθαγόρα, τοῦ Ξενοφάνη καὶ τοῦ Ἑκαταίου. Κατὰ ποιά λογικὴ ὅμως ὁ δῆμος καταλαβαίνει τὴν ἡρακλείτεια σοφία καλύτερα ἀπὸ τὸν Ξενοφάνη καὶ τὸν Ἑκαταῖο; Πιὸ εὔλογο θὰ ἦταν νὰ ὑποθέσουμε ὅτι ὁ Ἡράκλειτος κατατάσσει καὶ τὴν ἔνδοξη αὐτὴ συντροφιὰ στοὺς πολλούς, στὸν δῆμο, κρατώντας γιὰ τὸν ἑαυτό του (καὶ τὸν Ἑρμόδωρο;) τὸν τίτλο τοῦ κατανοοῦντος τὸν Λόγο σοφοῦ. Ἴσως βέβαια ὁ Ἡράκλειτος νὰ κάνει ἕνα εἶδος ἀναδιάρθρωσης τῶν τάξεων, μὲ δικά του ὅμως ἀποκλειστικὰ κριτήρια, ὅπως τὴν ἔκανε ὁ Σόλων στὴν Ἀθήνα, μὲ ἀντικειμενικὰ ὁμολογουμένως κριτήρια. Παρόλ' αὐτά, καὶ στὴν Ἀθήνα μέχρι τὸν Ἐφιάλτη καὶ τὸν Περικλῆ ὁ δρόμος ἦταν δύσκολος καὶ μακρύς. Ὑποστηρίζει ἀκόμα ὁ Βλαστὸς ὅτι καὶ ὁ Παρμενίδης καὶ ὁ Ἐμπεδοκλῆς περιφρονοῦν ἐξίσου τοὺς κοινοὺς θνητοὺς καὶ τονίζει ὅτι ἡ δημοκρατικότητα τοῦ Ἐμπεδοκλῆ εἶναι βεβαιωμένη, ἄρα ἡ περιφρόνηση πρὸς τοὺς κοινοὺς θνητοὺς δὲν συνεπάγεται οὔτε γιὰ τὸν Ἡράκλειτο ἀριστοκρατική, ἀντιδημοκρατικὴ στάση. Ἡ ἔρευνά μας ὅμως ἀκριβῶς ἔδειξε ὅτι δὲν ὑπάρχει διαφοροποίηση ἀνάμεσα στοὺς τρεῖς. Ὅλοι τους ἔχουν τὴν ἴδια γνώμη γιὰ τοὺς πολλούς, ὅλοι τους κρύβουν αὐταρχισμὸ καὶ ἀντιδημοκρατικὴ στάση. Τὸ ὅτι ὁ Παρμενίδης, κατὰ τὸν Πλούταρχο, «τὴν ἑαυτοῦ πατρίδα διεκόσμησε νόμοις ἀρίστοις» (D-K 28 A 12) καθόλου δὲν σημαίνει ὅτι εἶχε θετικὴ γνώμη γιὰ τοὺς πολλούς. Ὅσο γιὰ τὸν Ἐμπεδοκλῆ, πράγματι εἶναι περίεργη προσωπικότητα, πράγματι παρουσιάζεται διαφορετικὸς στὸ ἔργο του ἀπ' ὅ,τι στὴ ζωή του, διαφορὰ πού, ὅπως εἴδαμε, σημειώνει ἤδη ὁ Διογένης Λαέρτιος. Ὅμως τὸ ἔργο, τὸ ὕφος τοῦ ἔργου μετράει περισσότερο ἀπὸ τὴ ζωή, καὶ δείχνει καθαρότερα τὴ στάση τοῦ ἀνθρώπου, ἐνῶ ἡ ζωὴ συνδέεται συχνὰ καὶ μὲ τὶς συγκυρίες. Ὁ Ἐμπεδοκλῆς φέρθηκε ἔξυπνα, ἔδειξε δημοκρατικὴ στάση καὶ ἔγινε ἀποδεκτὸς ἀπὸ τοὺς Ἀκραγαντίνους. ἐνῶ ὁ Ἡράκλειτος καὶ ὁ φίλος του Ἑρμόδωρος δὲν ἔγιναν ἀποδεκτοὶ ἀπ' τοὺς Ἐφεσίους, πράγμα ποὺ ἐνέτεινε τὴν ἀντιδημοτι-

---

«ὀνήϊστοι». Τὸ ἰδανικὸ τῆς ἀριστοκρατίας τοῦ πνεύματος εἶναι πάντοτε θελκτικό, καὶ πρέπει νὰ παραδεχθοῦμε ὅτι εἶναι δύσκολο νὰ εἶσαι συνεπὴς θεωρητικὸς τῆς δημοκρατίας, γιατὶ πρέπει τότε νὰ βάλεις καὶ τὸν ἑαυτό σου στὴν ἴδια θέση μὲ τοὺς ἄλλους, τοὺς πολλούς. Ὁ σημερινὸς μελετητὴς τοῦ Ἡρακλείτου ἢ τοῦ Πλάτωνα αἰσθάνεται νὰ δικαιώνεται ὅταν ἀκούει ἀπὸ τὰ βάθη τῶν αἰώνων ὅτι ὁ φιλόσοφος εἶναι ὁ ἄριστος καὶ πρέπει νὰ βασιλεύσει. Ὁ ἴδιος αἰσθάνεται, καὶ συνήθως εἶναι, παραγνωρισμένος καὶ παραγκωνισμένος, πῶς λοιπὸν νὰ μὴν ἐνδώσει στὸν πειρασμὸ τῆς ἀρχαίας σοφίας ποὺ τὸν βγάζει ἀπ' τὴν ἀφάνεια; Τὸ μόνο ποὺ μπορεῖ νὰ τὸν συνεφέρει εἶναι νὰ τὸν κατατάξει κάποιος ἄλλος, περισσότερο σοφὸς ἀπ' αὐτόν, στοὺς πολλοὺς καὶ ὄχι στοὺς ἐκλεκτούς. Μόνο τότε θὰ καταλάβει, τί σημαίνει ἀριστοκρατία τοῦ πνεύματος.

κρατικὴ στάση τοῦ Ἡράκλείτου. Ἂς μὴν ξεχνᾶμε κάτι σπουδαῖο, ὁ Ἐμπεδοκλῆς ζεῖ στὸν προχωρημένο 5ο αἰώνα, δὲν τοῦ εἶναι πιὰ εὔκολο νὰ δρᾶ ἀντιδημοκρατικά, ποιητικῇ ἀδείᾳ ὅμως ἔχει τὴ δυνατότητα νὰ ἐκφράζεται ἀντιδημοκρατικά. Μὲ τὴν ποίησή του ἐκφράζει τοὺς μύχιους πόθους του, ποὺ στὴ ζωὴ δὲν μποροῦν νὰ πραγματοποιηθοῦν[41]. Ὅμως ἡ ἀλήθεια συνάγεται πολλὲς φορὲς de dicto καὶ ὄχι de re, οἱ Προσωκρατικοὶ τοῦ 6ου αἰώνα καὶ μαζί μ' αὐτοὺς καὶ ὁ Ἐμπεδοκλῆς, ποὺ ἡ μοίρα τὸν ἔρριξε στὸν 5ο ἀλλὰ ὡς ἰδιοσυγκρασία ἀνήκει στὸν 6ο, ὅλοι αὐτοὶ «οἱ φιλόσοφοι τοῦ ἐγὼ» θὰ συγκατένευαν ὄχι σὲ μιὰ δημοκρατία, ἀλλὰ σὲ ἕνα φιλάνθρωπο τυραννικὸ καθεστώς, ὅπου οἱ ἴδιοι θὰ εἶχαν τὸν πρῶτο λόγο. Βέβαια ὁρισμένοι ἀπὸ τοὺς «φιλοσόφους τοῦ ἐγὼ» μάχονται τοὺς τυράννους, ὅμως μάχονται τοὺς συγκεκριμένους τυράννους, ὄχι τὸν θεσμὸ τῆς τυραννίας. Καταφάσκουν τὴν ἰσονομία ἀλλὰ ὄχι καὶ τὴν ἰσηγορία. Θὰ ἦταν ἀφελὲς νὰ πιστέψουμε ὅτι ἕνας Ἡράκλειτος ἢ ἕνας Παρμενίδης θὰ δέχονταν νὰ κάθονται πλάι-πλάι μ' ἕναν κοινὸ θνητὸ στὴν Ἐκκλησία τοῦ Δήμου.

Ἰσχυρὴ ἔνδειξη γι' αὐτὸ ἀποτελεῖ ἡ στάση τοῦ Πυθαγόρα, ποὺ δυστυχῶς δὲν μποροῦμε νὰ τὸν συμπεριλάβουμε στὴν ἔρευνά μας. Ὁ Πυθαγόρας ἔφυγε ἀπὸ τὴ Σάμο ἐξ αἰτίας τοῦ τυράννου Πολυκράτη, ὅμως ὅλη του ἡ μετέπειτα θεωρητικὴ καὶ πρακτικὴ συμπεριφορὰ δείχνει ὅτι θὰ συναινοῦσε σὲ μιὰ «τυραννία τῶν ἀρίστων» καὶ ὄχι σὲ μιὰ «δημοκρατία τῶν πολλῶν».

Οἱ φιλόσοφοί μας λοιπὸν μετουσιώνουν σὲ ἰδέες, ἐκφρασμένες μὲ ὀνόματα καὶ ρήματα, τὴν πραγματικότητα ποὺ ὑπῆρχε γύρω τους, τὴν ἄμεση ἐμπειρία τῶν τυραννικῶν ἢ μὴ καθεστώτων. Δὲν εἶναι ἑπομένως τολμηρὸ νὰ ὑποστηρίξουμε ὅτι ἡ ρηματικὴ καὶ ἀντωνυμικὴ ἔκφρασή τους καθρεφτίζει τὴν πορεία τῶν πολιτικῶν ἐξελίξεων. Ἂς θυμηθοῦμε καὶ πάλι τὸν Βιντὰλ-Νακέ: «ἀνάμεσα στὸ «οἰκονομικὸ» καὶ τὴ φιλοσοφία ὑπάρχει χῶρος γιὰ μιὰ προνομιακὴ διαμεσολάβηση, αὐτὴν ποὺ ἐκπροσωπεῖ ἀκριβῶς τὴ θεμελιώδη ἐμπειρία τῶν Ἑλλήνων, τὴν πολιτικὴ δηλ. ζωή»[42]. Ὅσο ἀνθοῦν τὰ τυραννικὰ καθεστῶτα, οἱ φιλόσοφοι ἐκφράζονται μὲ πρῶτο ἑνικὸ καὶ προβάλλουν τὴν ὑπεροχὴ τοῦ ἐγώ τους, δηλ. τὸ ἐγὼ τοῦ σοφοῦ-ἀνδρός, ἀντίστοιχου τοῦ τυράννου-ἀνδρός. Ὅσο ὑποχωροῦν τὰ τυραννικὰ καθεστῶτα καὶ ἑδραιώνεται ἡ δημοκρατία ὑποχωρεῖ τὸ πρῶτο ἑνικὸ καὶ τὸ ἐγὼ δίνει

---

41. Κατὰ τὸν M. R. Wright (*Empedocles: The extant Fragments*, Yale University Press 1981, 7) ἔχουμε λόγους νὰ ὑποπτευόμαστε ὅτι δὲν ἦταν καὶ τόσο σπουδαῖος ὁ ρόλος τοῦ Ἐμπεδοκλῆ στὴν πολιτικὴ ζωὴ τῆς πατρίδας του. Πρῶτον γιατὶ ὁ Διόδωρος δὲν τὸν ἀναφέρει καθόλου στὴ Ἱστορία του τῆς Σικελίας, καὶ δεύτερον γιατὶ ὁ Τίμαιος, στὸν ὁποῖον στηρίζεται ὁ Διογένης Λαέρτιος ἀναφέρει ἕνα σωρὸ ἀνόητες ἱστορίες γιὰ τὸν Ἐμπεδοκλῆ, καὶ εἶναι δύσκολο νὰ ἐκτιμήσουμε θετικὰ τὴν ἀξιοπιστία του.

42. Ὅ.π. 349.

τὴ θέση του στὸ ἡμεῖς καὶ τὸ πρῶτο πληθυντικό. Ἡ πορεία τῆς προσωκρατικῆς φιλοσοφίας ἀπ' τὸ Ἐγὼ στὸ Ἡμεῖς εἶναι παράλληλη μὲ τὴν πορεία τῆς ἀρχαϊκῆς ἑλληνικῆς πόλης ἀπὸ τὴν Τυραννίδα στὴ Δημοκρατία, καὶ καθρεφτίζει καλύτερα ἀπ' ὁ,τιδήποτε τοὺς ἀγῶνες τῶν ἁπλῶν ἀνθρώπων γιὰ ἰσηγορία. Ὅσο ἡ τυραννία ἀνθεῖ, οἱ προσωκρατικοὶ φιλόσοφοι λένε ἐγώ, ἐκφράζονται μὲ πρῶτο ἑνικὸ καὶ θεωροῦν τοὺς συνανθρώπους τους ἀνίδεους καὶ ἀνόητους, ὅσο ἡ τυραννία βαθμιαῖα ὑποχωρεῖ καὶ ἡ δημοκρατικὴ συγκρότηση τῆς πόλης προχωρεῖ, τὸ ἐγὼ ὑποχωρεῖ ὡς ἔκφραση τῆς αὐθεντίας τοῦ σοφοῦ καὶ τὴ θέση του παίρνει τὸ ἡμεῖς. Οἱ σοφοὶ στὰ μέσα τοῦ πέμπτου αἰώνα δὲν αἰσθάνονται πιὰ ἀπόσταση ἀπὸ τοὺς κοινοὺς θνητοὺς ἢ πάντως δὲν τὴν ἐκφράζουν προκλητικά. Αἰσθάνονται μέλη, ἴσως ἐξέχοντα, μιᾶς ὁμάδας, μιᾶς κοινότητας ποὺ προσπαθεῖ νὰ γνωρίσει καὶ νὰ ἐξηγήσει τὸν κόσμο. Ἀναγνωρίζουν τὰ ἄλλα μέλη τῆς κοινότητας ὡς συνανθρώπους — ἡμεῖς — καὶ ὄχι ὡς ἀνοήμονες θνητοὺς — αὐτοί. Τὸ πρῶτο πληθυντικὸ ἐξ ἄλλου δυναμώνει μέσα τους τὸ αἴσθημα τῆς συντροφικότητας, ἐλαφρώνει τὸ βάρος τῆς ἄγνοιας ἢ τῆς δυστυχίας, δίνει ἐλπίδα καὶ κάνει τὸν σοφὸ νὰ μὴν αἰσθάνεται μόνος καὶ ξεκομένος ἀπὸ τοὺς συνανθρώπους του ὅπως ὁ Σκοτεινὸς Ἡράκλειτος, ἀλλὰ κοντά τους, συμπάσχων καὶ συνγιγνώσκων ὅπως ὁ Γελασῖνος Δημόκριτος. Οἱ φιλόσοφοι βέβαια ἀναγκάστηκαν νὰ ἐγκαταλείψουν τὸ «ἐγώ», ὅταν οἱ τυραννοκτόνοι ἔθεσαν τέρμα στὴν τυραννία. Τελευταία πράξη ὅλης αὐτῆς τῆς δύσκολης πορείας καὶ σύμβολα τοῦ νέου κόσμου, ποὺ ὡρίμασε πιά, εἶναι ὁ Πρωταγόρας[43] καὶ ὁ Περικλῆς.

Φαίνεται μάλιστα ὅτι ἡ χρήση τοῦ πρώτου ἑνικοῦ ἢ πληθυντικοῦ ἔχει νὰ κάνει περισσότερο μὲ τὸ γενικὸ πολιτικὸ κλίμα ποὺ ἐπικρατοῦσε στὸν ἑλληνικὸ χῶρο παρὰ μὲ τὶς προσωπικὲς πεποιθήσεις τοῦ κάθε Προσωκρατικοῦ. Ὁ Δημόκριτος π.χ. εἶναι ἕνας Προσωκρατικὸς ποὺ παρὰ τὰ δημοκρατικά του φρονήματα φαίνεται νὰ ἔχει μεγάλη ἰδέα γιὰ τοὺς σοφούς. Ὅμως ἐκφράζεται κι αὐτὸς μὲ πρῶτο πληθυντικό, ἀκριβῶς διότι ζεῖ σὲ μιὰ ἐποχὴ ποὺ θὰ ἦταν ἀδύνατο νὰ δείξει περιφρόνηση πρὸς τοὺς κοινοὺς θνητούς, καὶ χρησιμοποιώντας τρίτο πληθυντικὸ νὰ ἀφήσει νὰ ἐννοηθεῖ ὅτι αὐτοὶ δὲν εἶναι ἱκανοὶ νὰ πάρουν μὲ ἐπιτυχία μέρος στὴ διαδικασία τῆς γνώσης. Ἀκόμα μοιάζει νὰ μὴν ἔχει καὶ τόση σημασία ἂν στὴν πόλη ποὺ ζεῖ ὁ σοφός μας ἀνθίζει ἢ ὄχι ἡ δημοκρατία. Περισσότερη σημασία ἔχει, ἂν στὴν ἐποχὴ

43. Δὲν θὰ συμφωνοῦσα μὲ τὸν Ε. Μουτσόπουλο ὅτι «ὁ λόγος κινδυνεύει» (*Προσωκρατικὴ διανόησις*, Ἀθῆναι 1978, 68) ἐξ αἰτίας τοῦ Πρωταγόρα καὶ τῶν ἄλλων Σοφιστῶν. Ἀντίθετα θὰ ἔλεγα ὅτι ὁ λόγος κινδυνεύει ἀκριβῶς ὅταν δὲν ὑπάρχουν ἢ δὲν τολμοῦν νὰ ἐμφανισθοῦν «Ἀντιλογίες». Πρβλ. καὶ Γ. Ἀλατζόγλου-Θέμελη, Οἱ ἀντικείμενοι λόγοι τοῦ Πρωταγόρα: ἕνα ἀδιέξοδο καὶ ἡ λύση του. Πρακτικὰ τοῦ Α΄ Διεθνοῦς Συμποσίου γιὰ τὴν *Ἀρχαία Σοφιστική*, Ἀθήνα 1984, 64-79.

ποὺ ζεῖ οἱ δημοκρατικὲς κατακτήσεις εἶναι σπουδαῖες καὶ ἑδραιωμένες, ἔστω σὲ κάποια ἄλλη πόλη τοῦ ἑλληνικοῦ κόσμου, ἔστω στὴ μακρυνὴ Ἀθήνα. Τὸ γεγονὸς ὅτι ἐφαρμόζεται κάπου ἡ ἰσηγορία —κι αὐτὸ τὸ ξέρουν καὶ ὅσοι δὲν τὴν χαίρονται— ἀφαιρεῖ ἀπὸ τὸν σοφὸ τὴν εὐχέρεια νὰ περιφρονεῖ τοὺς πολλοὺς καὶ ἀνόητους θνητοὺς καὶ νὰ προβάλλει τὸ σοφὸ ἐγώ (του).

Μιὰ τελευταία ἰσχυρὴ ἔνδειξη ὑπὲρ τῆς ἑρμηνείας μας αὐτῆς, τοῦ συσχετισμοῦ δηλ. ὀνομάτων ἰδεῶν καὶ πολιτικῆς πραγματικότητας[44] εἶναι τὸ γεγονὸς ὅτι στὶς κοσμολογίες τῶν «Προσωκρατικῶν τοῦ ἐγώ», ποὺ εἶναι καὶ οἱ παλαιότεροι, συναντᾶμε ἀκόμα πολλὲς μυθικὲς καὶ μυστικὲς δυνάμεις, θεοποιημένες οὐσίες ἢ προσωποποιημένες ἔννοιες, συναντᾶμε τὴ Δίκη, τὶς Ἐριννύες, τὴ Φιλότητα ἢ Ἀφροδίτη, καὶ πάντως κάποια θεὰ παρθένο Μοῦσα. Ἀπὸ τοὺς «Προσωκρατικοὺς τοῦ ἡμεῖς», ποὺ εἶναι καὶ οἱ νεώτεροι, ἀπουσιάζουν τελείως μυθικὲς ἢ μυστικὲς δυνάμεις, οἱ ἀφηρημένες ἔννοιες δὲν προσωποποιοῦνται ποτὲ καὶ οἱ κοσμολογίες τους εἶναι ἀπολύτως ὀρθολογισμένες, μηχανιστικὲς καὶ αἰτιοκρατούμενες· καὶ ὅλοι ξέρουμε ἀπὸ τὴν ἱστορία ἐκδημοκρατισμός, ἀπομύθωση καὶ ἀντιαυταρχικὴ στάση πᾶνε μαζί.

FROM THE «I» TO THE «WE» AND FROM TYRANNY TO DEMOCRACY

Summary

Reading over *Die Fragmente der Vorsokratiker* by Diels-Kranz, one notices that the earlier Presocratics, when expressing their personal views, use the first person singular and the pronoun I, while the later ones use the first person plural plus the pronoun «we» or any equivalent impersonal form. The former also use the pronoun «he» or «they» and the corresponding third person singular or plural, when they refer to the «mortals», i.e. to the common people, besides they feel distant and superior from the common people and show contempt for them. On the contrary, the latter do not make any distinction between the common people and their own wise ego; they feel equal to the «mortals» and express themselves in the first person plural, or

44. Ὁ H-D. Voigtländer *(Der Philosoph und die Vielen,* Wiesbaden 1980, 32) ἀρνεῖται νὰ συσχετίσει τὴν ἔννοια πολλοί, ὅπως ἀπαντᾶται στοὺς Προσωκρατικούς, μὲ τὴν ἔννοια πολλοὶ = ὁ δῆμος, ἐπειδὴ θεματικὰ τουλάχιστον δὲν ὑπάρχει στοὺς Προσωκρατικοὺς Πολιτικὴ Φιλοσοφία. Ἀλλὰ κανένας κλάδος δὲν ὑπάρχει διαμορφωμένος σ' αὐτὴ τὴν ἐποχή, πράγμα ποὺ δὲν σημαίνει ὅτι δὲν ὑπάρχουν καὶ οἱ βασικὲς ἰδέες, ἀπ' τὶς ὁποῖες ἀργότερα οἱ κλάδοι διαμορφώθηκαν.

in impersonal form; they generally speak in the name of everybody and not in the name of a few wise men.

Xenophanes, Heraclitus, Parmenides and Empedocles are included in the first group, the «philosophers of I», while Zeno, Melissos, Anaxagoras, Diogenes of Apollonia and Democritos to the second group, the «philosophers of we». Xenophanes is the most moderate of the «philosophers of I» while Heraclitus is the most haughty. Parmenides and Empedocles, in expressing themselves poetically, are not directly lofty, but in reality they are as haughty as Heraclitus. The scenery changes with Zeno; it is Zeno who first abolishes the first person singular and the pronoun I, and makes use of impersonal forms. With Melissos the first person plural is established. For the first time in Presocratic Philosophy Melissos says «we», i.e. he stops to differentiate his wise ego from the common people. Anaxagoras, Diogenes of Apollonia and Democritos go on to expressing themselves similarly. It is clear that the «we» bridges the distance between the «I» and the «they», between the wise ego and the common people.

It is remarkable that many mythical and mystical powers, deified entities or personified conceptions like Dike, Furies, Philotes or Aphrodite, some virgin goddesses or Muses are still to be found in the «philosophers of I». On the other hand any mythical or mystical powers are entirely absent in the «philosophers of we»; abstract concepts are never personified by them, and their cosmologies are absolutely rationalized, mechanized and causally determined.

This course of Presocratic Philosophy «from I to We» might be considered as moving parallely to the course of the greek city-state from Tyranny to Democracy. Our Philosophers transubstantiate the reality in which they actually live into ideas expressed in nouns and verbs. While Tyranny is at the acme of its glory, during the 6th century B.C., the Presocratics express themselves in the first person singular, and emphasize the superiority of their ego, which corresponds to the ego of the Tyrant; the first one is a wise ego, the second a powerful one. As Tyranny retreats and Democracy becomes the established order of things, the first person singular retreats as well, and «I» gives way to «we». In about the middle of the 5th century B.C., the Presocratics, with the exception of the eccentric Empedocles, do not keep the common people at a distance any more; they think they are members —perhaps prominent ones— of a community and they try to learn and to interpret the universe. They recognize the other members of the community as equal to them —we— not as foolish mortals — they.

Athens G. Alatzoglou-Themelis

ALDO BRANCACCI, Roma

LA THÉOLOGIE D'ANTISTHÈNE

Mentionnée dans presque tous les plus importants ouvrages consacrés à l'histoire de la pensée antique, à la religion et à la *paideia* grecques, la théologie d'Antisthène a été jusqu'à présent négligée —paradoxalement— soit par les historiens de la philosophie du Ve siècle, soit par les spécialistes du philosophe eux-mêmes[1]. Deux circonstances, me semble-t-il, ont contribué à ce manque d'intérêt. Il existe, en premier lieu, une difficulté objective: reconstituer cet aspect de la philosophie d'Antisthène sur la base des rares fragments subsistanst du traité *περὶ φύσεως* et d'après les témoignages concernant la critique de la religion. Mais il faut signaler aussi une raison plus générale, liée à l'état actuel des études antisthéniennes[2]. En effet, l'historiographie moderne, qui a trop souvent confondu Antisthène avec le cynisme à lui postérieur, n'est parvenue ni à saisir le noeud polémique qui lie notre philosophe aux sophistes, ni à déterminer, dans cette polémique, le rôle joué par sa profession de socratique. Il s'ensuit que, dans cette difficulté à éclaircir l'identité philosophique d'Antisthène, notre philosophe a fini par être progressivement isolé du contexte réel de la culture de son époque. Or, je crois que la reconstitution de la pensée théologique antisthénienne peut contribuer à mettre en discussion le schéma interprétatif responsable de cette impasse. Je me propose donc de replacer Antisthène dans le contexte historico-philosophique de son âge, mettant en lumière les liens qui unissent l'élève de Gorgias et de Socrate au débat philosophique - sophistique, mais aussi

---

1. Cf. E. Zeller, *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung dargestellt*, II 1: Sokrates und die Sokratiker. Plato und die alte Akademie, Leipzig 1889[4], 328-31; Th. Gomperz, *Griechische Denker*, Berlin - Leipzig 1896-1909, tr. it. *Pensatori greci*, II, Firenze 1967[3], 596-99; O. Kern, *Die Religion der Griechen*, III: Von Platon bis Kaiser Julian, Berlin 1963, 12-13. On ne trouvera qu'une référence à la théologie d'Antisthène dans l'étude sérieuse de F. Caizzi, Antistene, *Studi Urbinati*, XXXVIII (1964) 25-76 (cf. p. 68) et chez W.K.C. Guthrie, *The Sophists*, Cambridge Univ. Pr. 1971, 247-49.

2. Il m'est impossible de citer ici la bibliographie plus récente sur Antisthène: je renvoie donc au bilan critique dressé par A. Patzer, *Antisthenes der Sokratiker*, diss. Heidelberg 1970, 16-44 et à l'ouvrage de G. Giannantoni, *Socraticorum Reliquiae*, II et III, Roma - Napoli 1983-1985 (cf. particulier t. III, 325-29), qui souligne l'empreinte socratique de la philosophie d'Antisthène.

l'originalité du philosophe par rapport à ses contemporains et à Socrate lui-même.

1. Si on parle de la critique de la religion au Ve siècle, il faut tenir compte d'une donnée que les études les plus récentes ont progressivement mise en lumière. En dépit du parallèle établi entre Sophistique et Siècle des Lumières, on ne saurait considérer les sophistes comme porteurs d'une attitude hostile et même destructive à l'égard de la religion: ces derniers ne font que poursuivre et radicaliser la discussion sur la mythologie, la poésie homérique, le problème du divin — discussion qui puise ses origines dans la période archaïque et caractérise les philosophes présocratiques[3]. Ce point de départ nous fournit une bonne clef d'accès au Catalogue des ouvrages d'Antisthène conservé par Diogène Laërce. A côté d'un nombre imposant d'écrits consacrés à l'exégèse homérique, on y trouve un traité *Sur la nature* en deux livres (*περὶ φύσεως* A, B), suivi d'une *Question sur la nature* en deux livres aussi (*ἐρώτημα περὶ φύσεως* A, B) et précédé de trois écrits étroitement liés aux suivants: *Sur le mourir*, *De la vie et de la mort*, *Sur ce qui se passe dans l'Hadès*[4]. A propos de ces *logoi*, je voudrais souligner que le *περὶ φύσεως* et le *ἐρώτημα περὶ φύσεως* désignent probablement le même ouvrage[5], que Philodème et Cicéron citent sous le nom de *Physique* (*Φυσικὸν* ‹βιβλίον› ou *Φυσικὸς* ‹λόγος›)[6].

Quant au titre, il est bien connu que l'expression «περὶ φύσεως» attribuée aux écrits des présocratiques est considérée, en général, comme tardive, s'il est vrai que le mot «φύσις», entendu au sens collectif de nature, n'est pas témoigné avant le Ve siècle[7]. Il est fort probable, au contraire, que des *logoi* intitulés *περὶ φύσεως* furent rédigés à l'âge de la sophistique, comme le prou-

---

3. Voir à ce sujet la synthèse de G.B. Kerferd, *The Sophistic Movement*, Cambridge Univ. Pr. 1981, 163-72.

4. Cf. Diog. Laert. VI, 17. Protagoras aussi fut l'auteur d'un écrit *Sur ce qui se passe dans l'Hadès*: cf. Id. IX 55 (= 80 A1 DK).

5. Cf. H. Leisegang, s.v. Physis, dans *RE* XX 1 (1941) 1152 et G. Giannantoni, op. cit., III, 226-27.

6. La preuve en est que Philod. *adv. soph.* fr. 1[3] Sbordone (=Antisth. V A 184 Giannantoni) se sert de la formule «περὶ φύσεως» pour désigner l'ouvrage d'un philosophe anonyme qui avait écrit autour du *logos* d'Antisthène.

7. Cf. G. S. Kirk, *Heraclitus. The Cosmic Fragments*, Cambridge Univ. Pr. 1954, 37 n. 1. Cependant, il faut remarquer que les anciens insistaient sur ce que le titre *περὶ φύσεως* exprimait convenablement le contenu des *logoi* des présocratiques: cf. Simpl. *De coel.* 556, 24-30. La notion de «φύσις» était en tout cas le sujet de ces *logoi*: cf. les remarques de O. Thimme, *Physis, Tropos, Ethos*, Quakenbrück 1935, 45-46.

verait le cas de Gorgias et de Démocrite, mais aussi de Protagoras, de Prodicos et de Thrasymaque[8]. L'acception très particulière du mot «φύσις», en tant que titre de ces *logoi*, est témoignée, à l'époque même d'Antisthène, par le *Physique* d'Alcidamas. Cet ouvrage comprenait les biographies d'Empédocle et de Zénon, mais devait traiter, peut-être, d'autres sujets, liés aux problèmes de la *nature*, si la formule par laquelle Alcidamas en désignait le contenu était «τὸ τῆς φύσεως μουσεῖον»[9]. Le cas de Prodicos est encore plus instructif: son *περὶ φύσεως* nous fait entrevoir le lien qui unit —conformément à l'intérêt anthropologique cher aux sophistes— des recherches sur la nature en général et sur celle de l'homme en particulier[10]. A ce propos, il vaut la peine de rappeler qu'Antisthène ne fut pas seulement l'auteur d'un écrit *Sur la nature*, mais aussi d'un traité *Sur la nature des êtres vivants* (*περὶ Ζῴων φύσεως*), sur lequel je reviendrai bientôt. D'autre part, nous savons que dès la période présocratique il fleurit, à côté de la philosophie et de la science de la nature, une théologie (qu'on appela ensuite «théologie physique») liée aux mystères et à la religion orphique. L'essentiel de ces *physika* consistait dans l'explication des dieux de la religion de l'état en tant que forces de la nature[11]. Cette tradition se plaçait à côté des spéculations préphilosophiques ayant un caractère «théologique» et à côté de l'épique théogonique dont nous parle Aristote[12]. Or, les fragments du *περὶ φύσεως* antisthénien qui nous ont été transmis prouvent que cet ouvrage n'avait pas de caractère «naturaliste» au sens scientifique du terme, mais qu'il s'agissait de théologie speculative[13]. Le traité d'Antisthène comprenait, en effet, une explication des dieux de la mythologie et une interprétation du principe dernier de la nature, entendu comme «Θεός»; d'autre part, il soulevait deux questions théologiques fondamentales, déjà débattues par la philosophie présocratique: celle concernant l'*être* et celle con-

---

8. Pour Gorgias cf. Sext. Emp. *adv. math.* VII 65 et les remarques de M. Untersteiner, *Problemi di filologia filosofica*, Milano 1980, 7; pour Protagoras, Prodicus et Thrasymaque cf. Galen. *De el. sec. Hipp.* I 487 Kühn et Cicero *De orat.* III 32,128 (=84 b 3 DK); pour Démocrite cf. Diog. Laert. IX 46 (= 68 a 33 DK).

9. Pour cette expression cf. Aristot. *Rhét.* III 3, 1406 a 24 (= Alcid. fr. 27 Avezzù): sur toute la question cf. *Alcidamante. Orazioni e Frammenti*, a cura di G. Avezzù, Roma 1982, XXVIII-XXX. Pour le *Physique* d'Alcidamas cf. Diog. Laert. VIII 56; Simpl. *In Ph.* CAG X p. 1108, 18-28 Diels et Aristot. *Rhét.* II 23 p. 1398 b 10-16 (= fr. 8, 9 et 10 Avezzù).

10. Cf. Galen. *De virt. phys.* II 9 (= 84 b 4 DK) qui cite un livre *Sur la nature de l'homme*; cf. aussi les traités *Sur la nature* et *Sur la nature de l'homme* attribués à Démocrite par Diog. Laert. IX 46 (= 68 a 33 DK).

11. Cf. H. Leisegang, op. cit., 1135-36.

12. Cf. Aristot. *Mét.* A 3, 983 b 29; B 4, 1000 a 9.

13. Comme le remarque O. Gigon, *Sokrates*, Bern 1953, 295-96.

cernant le *paraître* de la divinité. Le *περὶ φύσεως* antisthénien prolongeait donc un intérêt lié à une tradition assez variée de *physika* présocratiques; en même temps, il se réclamait d'un sujet de discussion —il suffit de penser au livre *Sur les dieux* de Protagoras— parmi les plus vifs dans le milieu sophistique.

2. La thèse fondamentale soutenue par Antisthène dans son écrit —thèse qui correspondait peut-être au premier «ἐρώτημα περὶ φύσεως»— était que «selon la convention il y a plusieurs dieux, d'après nature il n'y en a qu'un seul»[14]. Cette formule, dont la provenance doxographique est évidente, est rapportée par Philodème et par Cicéron, qui la puisent probablement chez l'épicurien Phèdre, leur source commune[15]. Un passage de l'*adversus sophistas* philodéméen confirme la fortune du *περὶ φύσεως* d'Antisthène dans le milieu épicurien: le philosophe de Gadare évoque l'ouvrage d'un philosophe anonyme, appartenant peut-être à son école, qui avait écrit autour du *περὶ φύσεως* antisthénien et avec lequel, semble-t-il, Philodème était entré en polémique[16]. La *doxa* rapportée par Philodème et Cicéron est reprise dans la tradition latine par Minucius Félix et par Lactance. Ceux-ci connaissent sans doute le passage du *de natura deorum* concernant Antisthène: cependant, l'un et l'autre ajoutent quelque chose de nouveau à la formule cicéronienne. Laissons de côté, pour le moment, Minucius Félix et rapportons-nous à ce passage tiré des *divinae institutiones*: «Antisthenes multos quidem esse populares deos, unum tamen naturalem id est summae totius artificem»[17]. Le caractère de glose (*id est*), de l'expression *summae totius artificem* me pousse à croire que cette formule, sous la forme où elle est présentée par Lactance, ne remonte pas directement à Antisthène; cependant, rien ne nous permet d'exclure que, par cette formule-là, Lactance traduisait à sa manière un concept emprunté à Antisthène. Un *locus parallelus*, où se présente l'expression *totius summae gubernator*, peut être cité à l'appui de cette éventualité: le terme *gubernator*, équivalent du grec «κυβερνήτης», a beaucoup de chances de remonter effectivement à Antisthène[18].

---

14. Cf. Philod. *De pietate* 7ª , 3-8 (= Antisth. V A 179 G. = fr. 39 A Decleva Caizzi): «παρ' Ἀντισθένει δ' ἐν μὲν [τ]ῷ φυσικῷ λέγεται τὸ κατὰ νόμον εἶναι πολλοὺς θεοὺς κατὰ δὲ φύσιν ἕν[α]». Cf. aussi Cicero *De nat. deor.* I 13, 32 (= V A 180 G. = fr. 39 B D.C.): «atque etiam Antisthenes in eo libro, qui physicus inscribitur, popularis deos multos, naturalem unum esse dicens tollit vim et naturam deorum».

15. Cf. H. Diels, *Doxographi graeci*, Berolini 1879, ed. quarta 1965, 127.

16. Cf. supra n. 6.

17. Lactant. *Divin. instit.* I 5, 18 (= V A 180 G. = fr. 39 D D.C.) Cf. aussi Lactant. *de ira Dei*, 11, 14.

18. Pour «κυβερνήτης» cf. Antisth. *Odyss.* 8 (= V A 54 G. = fr. 15 D.C.).

On a voulu voir dans ce fragment la première formulation rigoureuse du monothéisme dans la philosophie grecque[19]. Cependant, examinée de plus près, la *doxa* antisthénienne dévoile une pensée à la fois plus nuancée et plus complexe. Je remarquerai, avant tout, que le texte est fondé sur l'opposition entre «ἕν» et «πολλὰ» —d'où dépend l'antithèse théologique qu'on a vue— et sur l'opposition entre les deux critères «κατὰ φύσιν» et «κατὰ νόμον». Cela démontre qu'Antisthène, intervenant dans le débat sophistique concernant l'alternative «νόμος-φύσις», se proposait moins de nier toute légitimité aux dieux de la mythologie que de les reléguer dans le domaine des croyances «κατὰ νόμον». Il faut rappeler, à ce propos, que dans le cadre conceptuel antisthénien l'antitègse «νόμος-φύσις» recouvre celle entre «δόξα» et «ἐπιστήμη»[20]. Il s'ensuit qu'Antisthène pense le problème théologique à deux niveaux distincts et complémentaires: le niveau de la pure vérité rationnelle (*aletheia*), qui manifeste le dieu unique «κατὰ φύσιν», et le niveau inférieur, et pourtant réel, de l'opinion (*doxa*), domaine de la multiplicité et de la convention.

Dans la mesure où il correspond à un premier niveau de connaissance, le principe «κατὰ νόμον» fournit au philosophe un critère interprétatif du réel où s'exprime la *pars destruens* du projet philosophique antisthénien. C'est sur ce principe qu'Antisthène fonde sa critique de la religion traditionnelle, de ses cultes, de ses croyances naïves: une critique destinée à se perpétuer —en termes à la fois plus durs et théoriquement moins riches— dans le mouvement cynique[21]. D'autre part, l'opposition «ἀληθείᾳ-δόξῃ» offre un précieux instrument d'exégèse de la poésie homérique et de la tradition mythique et religieuse que celle-ci représente. Il est bien connu qu'Antisthène élabore une interprétation d'Homère orientée dans une direction rationaliste et pourvue d'un contenu éthique très net[22]. Par là, notre philosophe ne faisait qu'élargir l'écart

---

19. Cf. O. Kern, op. cit., 12.

20. Cf. Dio Chrysost. LIII 4-5 (= V A 194 G. = fr. 58 D.C.). Je rappelle qu'Antisthène écrit un traité *Περὶ δόξης καὶ ἐπιστήμης* et une *Ἀλήθεια*: ce dernier ouvrage marque le moment où Antisthène entra en polémique ouverte avec les sophistes. L'«ἐπάγγελμα» de ce traité nous a été conservé par Isocr. *Adv. soph.* 1-6 (= V A 170 G.)

21. Pour le critique de la religion chez Antisthène cf. Clem. Al. *protr.* VII 75, 3 (= V A 182 G. = fr. 161 D.C.) et Diog. Laert. VI 5 (= V A 177 G. = fr. 162 D.C.) Pour Diogène le Cynique voir les textes rassemblés par G. Giannantoni, op. cit., II 539-49 (= Diogen. V B 332-352 G.); pour Bion de Borysthènes cf. Clem. Al. *Protr.* IV 56, 1 (=fr. 29 Kindstrand). Pour la position de Socrate cf. Xén. *Mém.* I 3, 2 et, sur ce passage, O. Gigon, *Kommentar zum ersten Buch von Xenophons Memorabilien*, Basel 1953, 96 sqq.

22. Il n'y a aucune trace d'interprétation allégorique chez Antisthène: cf. F. Decleva Caizzi, *Antisthenis fragmenta*, Milano - Varese 1966, 108-9 et J.Tate, Antisthenes was not an Allegorist, *Eranos*, LI (1953) 14-22. On ne saurait donc accepter l'esquisse de J. Pépin, *Mythe*

qui s'était produit entre les intellectuels et la religion, telle que les institutions cultuelles et la tradition poétique la représentaient; en même temps, il reproposait l'exigence, déjà forte chez Xénophane et chez Héraclite, de parvenir à une idée plus élevée de la divinité. Mais, surtout, une conception fondée sur la distinction entre «νόμος» et «φύσις» d'un côté, «δόξα» et «ἀλήθεια» de l'autre, permettait de situer au même niveau conceptuel, et de serrer dans un noeud théorique homogène, le problème théologique et le problème anthropologique.

C'est une référence antiprotagoréenne qui prédomine dans ce contexte. Si l'on peut en croire Platon, Protagoras avait lié à la figure de Prométhée —un exemple typique de *Heilbringer*, pour nous exprimer selon la terminologie des historiens des religions— un complexe «mythe de fondation» lié à l'institution du langage, des croyances religieuses et de la vie associée[23]. Antisthène, quant à lui, renverse la visée et la portée axiologique de ce mythe. Non seulement il remplace l'image d'un Prométhée «ἐπισκεψόμενος» par la figure d'un Prométhée «σοφιστής», porteur du germe négatif de la civilisation, mais il voit dans la fondation même de la *polis* la cause de toute forme d'injustice et de prévarication; en même temps, il déduit, sur la base d'un examen comparé des êtres vivants, la supériorité de l'«ἐγκράτεια» propre aux animaux sur la «μαλακία» et la «τρυφὴ» des hommes: d'où l'idée que chaque «ζῷον» est disposé à vivre dans le milieu où «φύσις» l'a fait naître[24].

Pour apprécier l'originalité de cette conception, il suffira de la mettre en relation avec le mythe du *Protagoras* platonicien prêté au sophiste d'Abdère et avec le mythe des origines qu'on lit dans le *Sysiphe*, attribué à Critias[25]. J'incline à croire qu'Antisthène intervint dans ce débat avec son traité *Sur la nature des êtres vivants*. Dans cette oeuvre étaient probablement exposées les idées du philosophe sur les caractéristiques des différents «ζῷα», inclus l'homme, ainsi que des réflexions —du genre de celles que nous lisons

---

et allégorie, Paris 1976, 105-9, qui confond Antisthène avec l'exégèse allégorique des Stoïciens.

23. Cf. Plato *Prot.* 320 c-322 d et, en particulier, 322 a. La critique est d'accord, en général, pour admettre que le mythe du *Protagoras* reproduit la pensée du sophiste d'Abdère: cf. M. Untersteiner, *I Sofisti*, Milano 1967², 40 n. 24 et la bibliographie citée. L'inspiration protagoréenne du passage que je cite (322 a) est reconnue, en tout cas, même par ceux qui sont d'avis contraire: cf. O. Gigon, Il libro Sugli dei di Protagora. *Rivista di storia della filosofia*, XL (1985) 448.

24. Ma reconstitution de la conception atisthénienne se fonde sur Dio Chrysost. VI 25-29 et VIII 33: ce faisant, j'adhère à l'opinion de H. Gomperz, op. cit., II 566-68.

25. Cf. *Critias* 88 b 25 DK et les remarques de M. Untersteiner, *I Sofisti*, II 205 sqq.

chez Dion Chrysostome et dans les *Mémorables* de Xénophon[26]— visant à mettre en lumière la finalité inhérente à la nature, humaine et animale, donc la supériorité de «φύσις» sur «νόμος». Il vaut la peine de souligner, d'ailleurs, qu'une interprétation finaliste du réel est suggérée par l'idée même d'un dieu unique, *gubernator* de la nature. Le présupposé de cette interprétation pouvait être représenté par la relation entre «Θεὸς» et «φύσις», que l'on retrouve, à l'époque même d'Antisthène, chez Alcidamas[27]. Mais il ne faut pas oublier qu'une vision téléologique de la nature est attribuée à Socrate lui-même[28], et qu'une influence de ce dernier sur Antisthène est, dans ce domaine comme dans d'autres, fort probable.

3. Le concept d'un dieu unique, soutenu avec force par Antisthène, peut être mieux expliqué si l'on rapproche la réflexion de notre philosophe de la théologie de Xénophane. A ce propos, il vaut la peine de remarquer qu'une relation entre les deux philosophes est établie par nos sources elles-mêmes, si Minucius Félix peut écrire: «Xenophanem notum est infinitum cum mente deum tradere, et Antisthenem populares deos multos, sed naturalem unum praecipuum»[29]. D'autre part, on ne saurait nier la diffusion des idées théologiques de Xénophane dans le milieu socratique. Le discours sur la divinité attribué à Socrate dans les *Mémorables* se termine, en effet, par un passage où Diels a reconnu un de nombreux échos du fr. 23 de Xénophane. Je le cite: «tu apprendras ainsi la grandeur et la nature de la divinité (τὸ θεῖον), qui peut en même temps tout voir (πάντα ὁρᾶν), tout entendre (πάντα ἀκούειν), être présente partout (πανταχοῦ παρεῖναι) et prendre soin de tout et de tous à la fois (ἅμα πάντων ἐπιμελεῖσθαι)»[30].

L'inspiration xénophanienne des idées d'Antisthène sur la divinité se manifeste plus clairement si l'on passe à examiner un deuxième groupe de textes (s'agit-il du second «ἐρώτημα περὶ φύσεως» antisthénien?) qui remontent eux aussi, à mon avis, au traité *περὶ φύσεως*. Nous disposons, en effet, de trois témoignages rapportés par Clément d'Alexandrie, Eusèbe et Théodorète, qui

---

26. Pour Dion Chrysostome cf. note 24; sur Xén. *Mém.* I 4 voir les remarques de F. Caizzi, *Antistene*, 68-69.

27. Cf. Anon. *In rhet.* CAG XXI 2 p. 74 Rabe (fr. 3 Avezzù): «ἐλευθέρους ἀφῆκε πάντας θεὸς· οὐδένα δοῦλον ἡ φύσις πεποίηκεν».

28. Cf. Xén. *Mém.* I 4 et IV 3 et, sur ces passages, H. Maier, *Sokrates*, Tübingen 1913, tr. it. *Socrate*, Firenze 1944, II 136-55 et G. Calogero, *Storia della logica antica*, Bari 1967, 318 et sqq.

29. Min. Fel. *Octav.* 19, 7 (= V A 180 G. = fr. 39 C D.C.)

30. Xén. *Mém.* I 4, 18. Sur ce passage voir H. Diels, *Poetarum philosophorum fragmenta*, Berolini 1901, 42.

puisent leurs informations sur Antisthène, semble-t-il, aux *antiquitates* de Varron[31]. Voici le texte le plus complet, dû à Théodorète: «Antisthène, le disciple de Socrate et le chef de l'école des Cyniques, proclame au sujet du dieu de l'univers: 'il n'est pas manifesté par des images; il n'est pas visible au regard; il ne ressemble à rien et à personne; aussi ne saurait-on le connaître en partant d'images'»[32].

Si l'on compare le fragment du *περὶ φύσεως* et ce texte avec les fragments concernant la théologie de Xénophane, il est aisé de voir qu'Antisthène reprend à son compte deux idées originelles propres à son devancier: a) il existe un dieu unique, b) tout à fait différent des êtres humains. Ces thèses correspondent, respectivement, à la définition de dieu et à la critique de l'anthropomorphisme témoignées par plusieurs textes xénophaniens[33]. Cependant, l'on trouve chez Antisthène une idée originelle qui mérite d'être soulignée, c'est-à-dire que le dieu unique «κατὰ φύσιν» n'est pas saisissable par la perception sensible. Or, non seulement la reprise des idées xénophaniennes mais aussi la thèse niant la possibilité de connaître dieu par les sens se laissent interpréter en fonction antiprotagoréenne, et semblent s'insérer dans le débat qui fleurit après la publication du livre *Sur les dieux* du sophiste d'Abdère.

Les deux questions théologiques qui avaient été débattues par les philosophes dès la période présocratique se retrouvent chez Protagoras. Le sophiste d'Abdère avait posé dans son écrit deux questions distinctes: les dieux existent-ils ou non? et, au cas où ils existeraient, quel serait leur aspect visible (ἰδέα)? Il avait résolu l'un et l'autre problème en termes aporétiques, ayant recours au schéma antilogique et au concept de «ἀδηλώτης»[34]. Les problèmes de l'existence et de la forme de la divinité sont aussi au centre de la réflexion d'Antisthène: celui-ci, tout en ayant élaboré une conception polémique à l'égard de Protagoras, semble pourtant avoir tenu compte de certains aspects de la pensée théologique de son devancier. En particulier, on retrouve chez Anti-

---

31. Selon la supposition de W. Jaeger, *Die Theologie der frühen griechischen Denker*, Stuttgart 1953, 11.

32. Theodoret. *graec. affect. cur.* I 75 (= V A 181 G. = fr. 40 D D.C.): «καὶ Ἀντισθένης δέ, ὁ Σωκράτους μὲν φοιτητής, τῆς δὲ Κυνικῆς αἱρέσεως ἡγησάμενος, περὶ τοῦ θεοῦ τῶν ὅλων βοᾷ· 'ἀπὸ εἰκόνος οὐ γνωρίζεται, ὀφθαλμῷ οὐχ ὁρᾶται, οὐδενὶ ἔοικε· διόπερ αὐτὸν οὐδεὶς ἐκμαθεῖν ἐξ εἰκόνος δύναται'».

33. Pour le concept d'un dieu unique voir Clém. Al. *strom.* V 109 (= 21 B 23 DK): «εἷς θεός, ἔν τε θεοῖσι καὶ ἀνθρώποισι μέγιστος, οὔτι δέμας θνητοῖσιν ὁμοίτος οὐδὲ νόημα»; pour la critique de l'anthropomorphisme voir B 14, 15 et 16 DK. Sur tout cela voir *Xenofane. Testimonianze e frammenti*, a cura di M. Untersteiner, Firenze 1956, comm. ad loc.

34. Pour la conception de Protagoras je renvoi à M. Untersteiner, *I Sofisti*, I 55-57 et à la bibliographie citée par l'auteur.

sthène l'écho d'une donnée mise en lumière par le sophiste d'Abdère: selon Protagoras, on le sait, les idées opposées que les hommes se font de la divinité prouvent que le concept même de divinité est à la merci de l'opinion. Or, cette conclusion ne vaut, selon Antisthène, que pour le niveau «κατὰ νόμον», domaine de la multiplicité et de la «δόξα». Au contraire, en ce qui concerne la question théologique fondamentale —l'existence des dieux— Antisthène suit Xénophane, dans la mesure où il déclare qu'il existe un dieu unique (ἕν), opposé aux dieux multiples (πολλοί) de la religion traditionnelle.

Quant au problème de savoir quel est l'aspect visible du dieu «κατὰ φύσιν», Antisthène est d'accord avec Xénophane pour exclure que les hommes aient le droit de lui attribuer une forme humaine. Du même coup, il est d'accord avec Protagoras, celui-ci ayant nié la possibilité d'une expérience sensible concernant l'existence ou la non-existence des dieux et, par conséquent, la possibilité même de déterminer la manifestation extérieure de leur essence. Cependant, la différence est nette entre les deux philosophes: Protagoras avait déduit sa thèse d'une position gnoséologique aporétique; Antisthène se plaçait au niveau de la pure vérité rationnelle (ἀλήθεια). De même, si l'«ἀδηλώτης» dont avait parlé Protagoras concernait l'aspect visible des dieux multiples de la tradition, c'était la possibilité de déterminer l'«ἰδέα» du dieu unique «κατὰ φύσιν» qu'avait niée Antisthène.

Quant à la thèse antisthénienne selon laquelle il est impossible d'avoir une expérience sensible de dieu en termes de vision, il faut remarquer que, par cette précision, Antisthène allait plus loin que Xénophane, celui-ci s'étant borné à déclarer que le dieu est différent, quant à sa forme et à ses facultés de connaissance, des êtres humains. Cette précision est appréciable, à mon avis, si on se souvient que Protagoras avait, probablement, démontré sa thèse concernant l'«ἀδηλώτης» des dieux par l'argumentation que voici: a) la divinité ne peut pas posséder d'organes de sens; b) la divinité n'est donc pas un «ζῷον»; c) s'il en est ainsi, il est impossible d'affirmer l'existence des dieux[35]. Antisthène, déclarant que le dieu n'est pas saisissable par la vue, et qu'il est radicalement différent de tout être humain, semble tenir compte de cette objection, en ce sens qu'il considère le dieu comme un être irréductible à tout «ζῷον» et à toute forme visible que les hommes pourraient lui attribuer: d'où son idée, selon laquelle le statut «κατὰ νόμον» des dieux anthropomorphes s'oppose de façon radicale au concept d'un dieu unique «κατὰ φύσιν».

Ce dernier point démontre qu'Antisthène se propose de poursuivrel a

35. Selon l'hypothèse avancée par O. Gigon, *Il libro Sugli dei*, op. cit., 442 et sqq.

critique du culte des images dévloppée par les philosophes présocratiques[36]. Par là, notre philosophe s'opposait, *de jure*, à la thèse de Platon; celui-ci, en effet, tout en essayant de spiritualiser les formes du culte religieux, attribuait une valeur positive aux «ἀγάλματα» qui correspondent aux «εἰκόνες» des dieux[37]. Cependant, je crois que la conception antisthénienne présente un aspect polémique plus profond, lié lui aussi au débat soulevé par le livre *Sur les dieux* de Protagoras. Je pense à la théologie démocritéenne qui, considérant les dieux comme des images d'une réalité que nous ne connaissons pas véritablement, représente une tentative évidente de neutraliser l'objection philosophique selon laquelle la divinité ne possède pas d'organes de sens, n'est pas un «ζῷον», donc n'existe pas. En effet, s'il est vrai que pour Démocrite les dieux se manifestent sous une forme humaine, il n'en demeure pas moins que le statut attribué à ces «εἴδωλα» est tel qu'il permet d'échapper à deux apories: d'un côté à la conception traditionnelle, qui ne connaît que des épiphanies des dieux sous forme humaine, de l'autre à l'objection philosophique, pour laquelle des êtres formés de la même façon que les hommes ne peuvent pas être immortels[38].

Or, si l'on revient au texte de Théodorète que j'ai déjà cité, il est aisé d'y retrouver un bel exemple de *Ringskomposition*[39], axé sur trois thèses: a) le dieu n'est pas manifesté par une «εἰκών»; b) il n'est pas saisissable par la vue; c) il ne ressemble à rien et à personne. Ces trois thèses ont toutes une signification antidémocritéenne, et antidémocritéenne au plus haut degré est aussi la conclusion selon laquelle «αὐτὸν (= le dieu) οὐδεὶς ἐκμαθεῖν ἐξ εἰκόνος δύναται». Pour Démocrite, en effet, les dieux sont des êtres matériels, ressemblant dans leur aspect aux hommes et pouvant être connus d'après les *imagines* qu'ils produisent[40]. Je voudrais souligner, à ce propos, qu'Antisthène se sert du mot «εἰκὼν» pour exprimer l'impossibilité de se former un concept du dieu unique à partir d'images. Or, il s'agit là d'un terme technique ayant une portée gnoséologique, qui se distingue du groupe des mots normalement utilisés pour désigner la pure et simple image cultuelle des

---

36. Pour Héraclite cf. 22 b 5 DK; pour Xénophane cf. 21 b 15 DK; pour les Pythagoriciens cf. 58 c 5 DK.

37. Voir Plato *Leg.* XI 930 b-931 a; 931 d-e; XII 965 a.

38. Ce point a éte saisi par O. Gigon, *Il libro Sugli dei.*, op. cit., 445-46.

39. Pour cette notion voir M. Untersteiner, *Problemi di filologia filosofica*, op.cit., 315.

40. Pour la théologie de Démocrite je renvoie à la synthèse de V. E. Alfieri, Il divino in Democrito e in Epicuro, dans *Studi di filosofia greca* a cura di V. E. Alfieri e M. Untersteiner, Bari 1950, 87-120;

dieux[41]. Il me paraît légitime d'interpréter ce terme comme une allusion à la terminologie philosophique de Démocrite; celui-ci, en effet, appelait les images liées aux effluves atomiques aussi bien «εἴδωλα» que' «εἰκόνες»[42]. S'il en est ainsi, il s'ensuit qu'Antisthène tient compte de l'objection philosophique concernant l'impossibilité de saisir la forme visible des dieux pour discréditer la thèse democritéenne: il montre, en effet, que le schéma sensualiste, appliqué à la théologie, ne donne pas raison du concept de dieu.

4. Si on se demande, maintenant, quelle est la signification philosophique —et la portée, pour nous, les modernes— de la pensée théologique d'Antisthène, on doit avant tout libérer son esprit de toute équivoque possible. On a parlé volontiers, à propos d'Antisthène, de «monothéisme». Et, bien sûr, cette notion a quelque légitimité, à condition de l'accueillir au sens restreint d'«idée monothéiste», c'est-à-dire comme l'expression d'une critique philosophique qui pourtant se développe dans un univers théorique polythéiste, et n'a de sens qu'à l'intérieur de celui-ci. D'ailleurs, s'il est vrai que le monothéisme, entendu au sens rigoureux du terme, suppose un écart absolu entre dieu et monde, il est évident qu'on ne saurait attribuer à Antisthène une vision transcendante de dieu, notre philosophe établissant une relation étroite entre les concepts de «θεὸς» et de «φύσις». Il n'est pas plus préférable de parler de «panthéisme», ainsi qu'on en a parlé à propos de Xénophane: non seulement parce qu'Antisthène ne thématise pas cette notion, mais surtout parce que ce concept cristallise, lui aussi, des distinctions conceptuelles qui, dans cette phase de la pensée grecque, sont encore à l'état natif. Je rappellerai, à ce propos, que le mot «θεὸς» recouvre, dans la langue grecque de l'âge classique, une aire sémantique très étendue[43], et que celle-ci ne correspond que très imparfaitement au concept moderne de «dieu»: ce concept, en tout cas, ne peut être considéré comme univoque, s'il est vrai qu'on l'applique, conventionnelement, aussi bien aux dieux des religions polythéistes qu'au seul dieu du monothéisme.

---

41. Cf. K. Kerényi, Agalma, eikon, eidolon, *Archivio di filosofia*, I-II (1962) 161-71 et H. Willmas, *Eikon, eine Begriffgeschichtliche Untersuchung zum Platonismus*, t. I, Münch.W., t. I, 1935. A l'âge d'Antisthène, les termes normalement employés pour désigner l'image cultuelle des dieux sont «Βρέτας» et «ἄγαλμα» (cf. Aristoph. *Nu.* 300, 302, 306; *Lys.* 259-60, 262-63; Eurip. *Alc.* 974-75; *El.* 1254 s.; *Tr.* 525, 1071-74), mais aussi «ξόανον»: cf. à ce propos I. Bald Romano, *Early Greek Cult Images*, Univ. of Pennsylvania Ph. D. 1980, 15-16.

42. Pour «εἰκὼν» cf. Plutarch. *Quaest. conv.* VIII 10, 2 p. 734 F (= 68 A 77 DK); cf. aussi B 142 DK. Pour le terme «δείκελον» cf. B 123.

43. Pour le milieu socratique, voir Diog. Laert. II 106 (= Euclid. II A 30 Giannantoni).

En réalité, si l'on veut saisir la signification véritable de la théologie d'Antisthène, il faut tenir compte du cadre conceptuel propre à notre philosophe et, en particulier, des oppositions entre *aletheia* et *doxa*, *physis* et *nomos*, *hen* et *polla* qui caractérisent sa pensée. Pour Antisthène, en effet, le vrai est ce qui est unitaire, ce qui est propre à chaque réalité, donc ce qui est «κατὰ φύσιν», alors que le faux n'est autre chose que le divers, à savoir tout ce qui, n'étant pas reductible à la nature de chaque réalité, n'existe que «κατὰ νόμον». De même, «τὸ οἰκεῖον» traduit, dans le domaine de l'éthique, la vérité et le bien, «τὸ ἀλλότριον» désignant tout ce qui s'offre à la fois comme faux et comme mauvais: ce concept-là correspond au domaine de l'*aletheia*, celui-ci au niveau de la *doxa*[44]. Cette précision peut nous aider à saisir l'intention rationaliste et la portée éthique de la théologie d'Antisthène: en effet, la démarche visant à établir l'unité du concept de dieu traduit ce même effort à saisir l'unité dans la multiplicité, au moyen du *logos*, et l'unité de la vertu, au moyen de la science qui porte sur les choses que l'on doit accomplir, qu'expriment, respectivement, la logique et la morale antisthéniennes. Ce n'est qu'en ce sens qu'on peut adhérer à l'opinion de Jaeger, qui place les idées théologiques d'Antisthène dans le processus de constitution du concept de *theologia naturalis*[45]. S'inspirant de la leçon de Socrate, Antisthène essaye de dérober la conscience au *divertissement* —entendu au sens pascalien du terme— qu'impliquent les croyances humaines: au-delà de celles-ci on trouvera le domaine de la vérité morale qui, de même que la vérité théologique, est aussi vérité de raison.

Η ΘΕΟΛΟΓΙΑ ΤΟΥ ΑΝΤΙΣΘΕΝΟΥΣ

Π ε ρ ί λ η ψ η

Ἡ θεολογία τοῦ Ἀντισθένους, ἀγνοημένη ἀπὸ τοὺς περισσότερους ἑρμηνευτές του, μᾶς ἐπιτρέπει νὰ ἀνασυγκροτήσουμε μερικὲς σημαντικὲς ἰδέες ἑνὸς φιλοσόφου, ὁ ὁποῖος ὑπῆρξε στενὰ συνδεδεμένος μὲ τὸ σοφιστικὸ κίνημα, παραμένοντας ὡστόσο ἕνας ἀληθινὸς σωκρατικὸς καὶ μάλιστα ἔντονα ἐπικριτὴς ὁρισμένων συγχρόνων του σοφιστῶν. Ἡ θεολογία αὐτὴ

44. Pour une première introduction à ces concepts antisthéniens voir F. Caizzi, *Antistene*, op. cit., 74.

45. Cf. W. Jaeger, op. cit., 11.

βασίζεται σὲ δυὸ θέσεις: 1) ὁ Ἀντισθένης ἀντιτάσσει τὸ *κατὰ νόμον* τῶν πολλαπλῶν θεῶν τῆς μυθολογίας καὶ τῆς θρησκείας, τῆς ἀναγνωρισμένης ἀπὸ τὸ κράτος, στὸ *κατὰ φύσιν* τοῦ μοναδικοῦ θεοῦ, ὅπου φθάνει ἡ λογικὴ σκέψη. 2) Αὐτὸς ὁ μοναδικὸς θεὸς δὲν μπορεῖ νὰ συλληφθεῖ μὲ τὶς αἰσθήσεις, δὲν μοιάζει μὲ τίποτα καὶ μὲ κανένα καὶ καμμία *εἰκὼν* δὲν θὰ μποροῦσε νὰ μᾶς δώσει μιὰ ἰδέα του. Θεωρημένες ἀπὸ ἱστορικὴ ἄποψη, οἱ θέσεις αὐτὲς ἀποτελοῦν μιὰ ἐπανάληψη καὶ μιὰ πρωτότυπη ἐπεξεργασία ὁρισμένων σημαντικῶν ἰδεῶν τοῦ Ξενοφάνη· ξεκινώντας ἀπὸ δῶ ὁ Ἀντισθένης προτίθετο νὰ δώσει ἀπάντηση στὰ δύο ἐρωτήματα τὰ ὁποῖα εἶχε θέσει παίρνοντας σὰν ἀφετηρία τὸ βιβλίο τοῦ Πρωταγόρα *περὶ θεῶν*, καὶ κυρίως νὰ θέσει ὑπὸ συζήτηση τὴ δημοκρίτεια θεολογία. Ἐξεταζόμενη ἀπὸ θεωρητικὴ σκοπιά, ἡ ἀντίληψη αὐτὴ ἐμφανίζεται νὰ προτείνει τὸ θεμελιῶδες πρόβλημα τῆς *theologia naturalis*· ὅμως στὸ ἐννοιολογικὸ πλαίσιο τῆς φιλοσοφίας τοῦ Ἀντισθένη χαρακτηρίζεται ἀπὸ μιὰ πρόθεση ταυτόχρονα ὀρθολογικὴ καὶ ἠθική, ἀπ' ὅπου ἀντλεῖ τὸ ἐνδιαφέρον της.

Roma Aldo Brancacci

(Ἑλληνικὴ περίληψη Ε. Μαραγγιανοῦ)

FRANZ LEO BEERETZ, Aachen

DIE REZEPTION DER PHILOSOPHIE DER SOPHISTEN IN DER DEUTSCH- UND ENGLISCHSPRACHIGEN LITERATUR DES 19. UND 20. JAHRHUNDERTS

Der folgende Bericht will kein Forschungsbericht mit sicheren Einzelergebnissen, sondern nur eine Literaturübersicht mit Erwartungshaltungen, Anregungen und Hinweisen sein. Denn von einem Forschungsbericht kann nicht gesprochen werden, weil weitgehend Neuland betreten wird. Die Wirkung bzw. Rezeption des klassischen Altertums in der Moderne «bedarf großenteils noch genauerer wissenschaftlichen Aufarbeitung», heißt es im Merkblatt 32 der Stiftung Volkswagenwerk aus dem Jahre 1982. Dies gilt besonders von den Sophisten. Wer z.B. den ersten Band des von O. Höffe herausgegebenen Sammelwerkes über die *Klassiker der Philosophie* (München 1981) konsultiert, wird feststellen, daß die unter «Ausblick» skizzierte Wirkungsgeschichte der Vorsokratiker in der neueren Philosophie sehr kurz ausgefallen ist (s. p. 36-37). Für die Sophisten liefert sie nichts Konkretes. Auch C. J. Classen geht in der «Einleitung» des von ihm herausgegebenen Sammelbandes über die *Sophistik* (Darmstadt 1976) nur indirekt auf die Wirkung der Sophisten im 19. und 20. Jahrhundert ein (s. p. 5-13). Daher läßt sich bloß im begrenzten Maße aus dieser Einleitung eine Wirkungs- und Rezeptionsgeschichte herauslesen. Sie ist in die folgende «Skizze» eingegangen, verbunden mit eigenen Entdeckungen. Außerdem ist noch benutzt worden E. Zeller, *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, Teil 1, 2, 6. Aufl., hrsg. von W. Nestle, Leipzig 1920, p. 1425, Anm. 1.

Reimar Müller weist in seinem Aufsatz über die «Weltanschauung und Traditionswahl in Goethes Winckelmann-Schrift» (*Goethe-Jahrbuch*, Weimar 96 [1979] 11-21) auf die Rezeption des Satzes des Protagoras, «Der Mensch ist das Maß aller Dinge», in Goethes *Maximen und Reflexionen* (WA I 48, p. 203) hin (s. p. 15). Es hieße «Eulen nach Athen tragen», darauf aufmerksam zu machen, daß Goethe sich mit der griechischen Philosophie auseinandergesetzt hat. Einen ersten Versuch, Goethes rezeptives Verhältnis zu den Sophisten herauszuarbeiten, hat A. Menzel in *Goethe und die griechische Philosophie* (Wien-Leipzig 1932) unternommen. Es handelt sich bei dieser Schrift um die Veröffentlichung eines im selben Jahr beim «Verein für Freunde des

humanistischen Gymnasiums» in Wien gehaltenen mit Ergänzungen und Literaturnachweisen versehenen Vortrages, p. 37-39 behandeln Goethe und die Sophisten, vor allem Goethe und Protagoras sowie Kallikles.

Die ersten konkreteren Anhaltspunkte ergeben sich bei H e g e l. Classen schreibt, daß sich «G. W. F. Hegel in seinen Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie ... um eine vorurteilsfreie Wertung der Sophistik bemüht und versucht, die positiven Seiten ebenso zu würdigen, wie die negativen nicht zu verkennen» (Classen, a. a. O., p. 6-7, s. dazu G. W. F. Hegel, *Sämmtliche Werke,* hrsg. von H. Glockner, Bd. 17-19, Stuttgart 1928, bes. Bd. 18, p. 3-42). Windelband stellt sogar fest: «Hegel hat die Sophisten rehabilitiert, und darauf ist, wie es zu gehen pflegt, zeitweilig eine Überschätzung gefolgt (Grote)» (W. Windelband, *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie,* hrsg. von H. Heimsoeth, 15., durchgeseh. und erg. Aufl., Tübingen 1957, p. 60). Zeller schreibt: «Nachdem schon Meiners *Gesch. d. Wissensch.* II, 175 ff. die Verdienste der Sophisten um die Verbreitung von Bildung und Kenntnissen anerkannt hatte, war es zuerst Hegel (*Gesch. d. Phil.* II, 3 ff.), der ein tieferes Verständnis der Sophistik und ihrer geschichtlichen Stellung anbahnte» (Zeller, a. a. O., p. 1425, Anm. 1). Zeller (a. a. O.) und Classen (p. 6, Anm. 25) nennen eine Reihe von Philosophen, die in der Beurteilung der Sophisten im Gefolge Hegels stehen. Darunter befinden sich nicht nur Philosophiehistoriker, sondern auch Philosophiesystematiker oder Philosophiehistoriker, die zugleich auch Systematiker sind: A. W e n d t (allerdings ein Eklektiker) und J. B r a n i ß. Neben Hegels Werken sind auch deren Werke auf eine Rezeption der Sophisten hin zu studieren. Was Hegel angeht, so weist Classen auf die *Phänomenologie des Geistes* hin, indem er ausführt: «Hegel weiß wohl die Sophistik von 'Sophisterei' zu trennen, wie er sie in der *Phänomenologie des Geistes* charakterisiert...» (Classen, a. a. O., p. 7, Anm. 30). Das vor zwei Jahren erschienene Buch von K. Düsing, *Hegel und die Geschichte der Philosophie - Ontologie und Dialektik in Antike und Neuzeit* (Darmstadt 1983) sagt nichts über eine Rezeption der Sophisten durch Hegel. Lediglich einen allgemeinen Zugang zu unserem Thema liefert J. Stenzel in seinem Aufsatz über «Hegels Auffassung der griechischen Philosophie» (*Neue Jahrbücher für das klassische Altertum und Pädagogik,* Leipzig 8 [1932] 40-50, wiederabgedr. in: J. Stenzel, *Kleine Schriften zur griechischen Philosophie,* Darmstadt 1956, p. 307-318). Es heißt dort: «Natürlich sprechen ihn diejenigen am meisten an, die als Vorstufen der Dialektik die Beziehung der Gegensätze auf eine in ihnen wirksame Einheit ausdrücken. 'Es ist kein Satz des Heraklit, den ich nicht in meine Logik aufgenommen'. Aus einer Wahlverwandtschaft mit freier Intellektualität der Griechen benutzt Hegel jede Gelegenheit, die logischen Aporien eines Zenon, der Pythagoreer, Sophisten, Megariker,

Skeptiker herauszuarbeiten» (Stenzel, *Kleine Schriften*, p. 312). Die Erarbeitung der Rezeption der Sophisten bei Hegel steht also noch aus. Der Aufsatz von N. K. Psimmenos über «Die Sophistik in der Philosophiegeschichtlichen Betrachtung Hegels» (neugriechisch) (Greek Philosophical Society, *The Sophistic Movement*, Papers at the First International Symposium on the Sophistic Movement, Organised by the Greek Philosophical Society, 27-29 Sept. 1982, Athens [1984], p. 294-311) befaßt sich nicht mit dem Gedanken der Rezeption.

In der «Chronologie» folgt nun ein Historiker — ein Utilitarist — und ein Theologe und vor allem Philosophiehistoriker, nämlich G. Grote und E. Zeller. Beide sind in ihrer Zeit führende Historiker bzw. Philosophiehistoriker gewesen, so daß man sie nicht übergehen kann. Beginnen wir mit Zeller, *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, welches Werk zum ersten Mal Tübingen 1844-1852 und in fünfter Auflage Leipzig 1892-1903 erschienen ist. (Die weiteren Auflagen stammen nicht mehr von Zeller selbst). Die Sophisten werden in der ersten Auflage in Bd. 1, p. 244-272, in der fünften Auflage in Teil 1, 2, p. 1038-1163 behandelt. Classen vermerkt, daß sich die positive Einschätzung der Sophisten von Auflage zu Auflage immer stärker durchsetzt, «ohne daß die negativen Seiten der Sophistik verkannt werden» (Classen, a. a. O., p. 7-8). Da Zeller auch systematische Schriften verfaßt hat, müssen diese auf eine Rezeption der Lehren der Sophisten hin untersucht werden. Ein allzu positives Bild der Sophisten entwirft hingegen Grote im 67. Kapitel seiner *History of Greece* (London 1846-1856, das Werk hat zahlreiche Nachdrucke erlebt). Ein günstiges Bild zeichnet auch G. H. Lewes, *The History of Philosophy from Thales to Comte*, vol. 1, London 1845, 5th ed. 1880, p. 106-126. Lewes ist wie Zeller nicht nur Philosophiehistoriker! Zeller bezeichnet Grotes und Lewes' Darstellungen der Sophisten als apologetisch einseitig (s. Zeller, 6. Aufl., hrsg. von W. Nestle, p. 1425, Anm. 1). Classen kritisiert Lewes nicht und stellt wie bei Zeller fest, daß sich die positive Einschätzung der Sophisten von Auflage zu Auflage immer stärker durchsetzt, «ohne daß die negativen Seiten der Sophistik verkannt werden» (Classen, a. a. O., p. 7-8). Eine Würdigung der Verdienste Hegels, Lewes' und Grotes gibt A. W. Benn, *The Greek Philosophers*, vol. 1, London 1882, p. 104-107, 2nd ed. 1914, p. 89-91 (neu formuliert).

Der französische Rechtsphilosoph und Philosophiehistoriker Th. Funck-Brentano hat Paris 1879 ein umfangreiches Buch über *Les sophistes grecs et les sophistes contemporains* veröffentlicht. Classen, a. a. O., führt dieses Werk zwar in seiner «Bibliographie» unter «Darstellungen in einem größeren Rahmen» (A. 2. 3) auf, behandelt es aber nicht in seiner «Einleitung». G. B. Kerferd, *The Sophistic Movement* (Cambridge 1981) schreibt

über Funck-Brentanos Buch: «Here the second part of the book is devoted to 'Les sophistes contemporains anglais', and these are primarily John Stuart Mill and Herbert Spencer. With them should be classed the scholastic predecessors of Bacon and Descartes at the Renaissance, who followed after the great doctors of the Church. In each case it comes to be supposed that contrary opinions are equally legitimate, truth becomes a deceptive decoy, attempts to attain it folly. The result is intellectual and moral disorganisation. Protagoras, Polus and Thrasymachus fulfil the same role as Adam Smith, Diderot, Helvétius and Rousseau, who were to be followed by the positivists Comte, Mill and Herbert Spencer» (p. 12).

P. Yorck von Wartenburg hat sich vor allem des griechischen Denkens angenommen. F. J. Brecht schreibt in seinem Aufsatz über die «Auffassung und Analyse der Antike in der Philosophie des Grafen Paul Yorck von Wartenburg» (*Die Antike* - Zeitschrift für Kunst und Kultur des Klassischen Altertums, Berlin-Leipzig 7 [1931] 196-225 und 313-330): «Yorck aber sieht, indem er die Fragmente der Vorsokratiker infolge der notwendig systematischen Weise philosophischen Denkens als Segmente betrachten kann, 'die den Kreis angeben und nachzeichnen lassen'..., mehr, als der bloße Wortlaut der Fragmente sagt. Da er spürt, daß wahres philosophisches Verständnis noch nicht gewonnen ist, wenn man den Satz in seinem Wortlaut verstanden hat und eine ordentliche Inhaltsangabe zu machen versteht, dringt er hinter ihn in die schöpferischen Kräfte, deren Ausdruck er ist» (p. 314). Dieser Hinweis dürfte genügen, um Yorcks Werke auf eine mögliche Rezeption vorsokratischen Gedankengutes hin zu durchforschen. Noch konkretere Anhaltspunkte haben wir im Falle von H. Sidgwick. Dieser hat zwei umfangreiche Aufsätze über «The Sophists» geschrieben (*Journal of Philology* 4 [1872] 288-307 und 5 [1873] 66 bis 80), die er später in seinem Buch *Lectures on the Philosophy of Kant and Other Philosophical Lectures and Essays* (London-New York 1905, p. 323-350 und 351-371) wiederveröffentlicht hat. Er rechtfertigt darin sogar Grotes allzu positives Bild der Sophisten (s. hier oben S. 258)! Sophistisches Gedankengut aktualisieren wollte E. Laas in *Idealismus und Positivismus — Eine kritische Auseinandersetzung* (Bd. 1-3, Berlin 1879-1884). Der eigentliche Urheber des Positivismus ist nach Laas Protagoras.

Wir kommen jetzt zu F. Nietzsche. Hier sei vor allem genannt *Der Wille zur Macht,* in: *Gesammelte Werke,* Musarionausgabe, Bd. 18, München 1926, p. 301-304 (Stück 428-429). Diese Stücke sind Einstiegsstellen für eine Rezeptionsgeschichte der Sophisten. Sie kulminieren in der Feststellung: «...jeder Fortschritt der erkenntnistheoretischen und moralistischen Erkenntnis hat die Sophisten *restituiert*... Unsre heutige Denkweise ist in einem hohen

Grade heraklitisch, demokritisch und protagoreisch... es genügte zu sagen, daß sie *protagoreisch* sei: weil Protagoras die beiden Stücke Heraklit und Demokrit in sich zusammennahm».

Über Nietzsche und die Sophisten ist schon einiges geschrieben worden. Doch Vergleiche allein genügen nicht. Darum sind eine Reihe dieser Arbeiten nur Vorarbeiten für eine Rezeptionsgeschichte. An Arbeiten oder Vorarbeiten sind folgende zu nennen:

M. Wiesenthal, «Friedrich Nietzsche und die griechische Sophistik», in: *Das humanistische Gymnasium* (Heidelberg) 14 (1903) 153-172, auch veröffentlicht als Sonderabdruck, Heidelberg 1904.

R. Oehler, *Friedrich Nietzsche und die Vorsokratiker*, Leipzig 1904, p. 116-118, 118-120, 123, 164-167.

W. Nestle, «Friedrich Nietzsche und die griechische Philosophie», in: *Neue Jahrbücher für das klassische Altertum, Geschichte und deutsche Literatur und für Pädagogik* (Leipzig) 15 (1912) 554-584, hier p. 569 bis 584, wiederabgedr. in: W. Nestle, *Griechische Weltanschauung in ihrer Bedeutung für die Gegenwart - Vorträge und Abhandlungen*, Stuttgart 1946, Neudr. Aalen 1969, p. 255-295, hier p. 275-295.

B. Lachmann, *Protagoras Nietzsche Stirner - Ein Beitrag zur Philosophie des Individualismus und Egoismus*, Berlin 1914 (Bibliothek für Philosophie - Beilage des *Archivs für Geschichte der Philosophie*, Bd. 9), p. 11-37.

A. Menzel, «Kallikles - Eine Studie zur Geschichte der Lehre vom Rechte des Stärkeren», in: *Zeitschrift für öffentliches Recht* (Wien-Leipzig) 3 (1922) 1-84, auch veröffentlicht als Separatdruck mit vier Exkursen, Wien 1922, teilweise wiederabgedr. in: A. Menzel, «Beiträge zur Geschichte der Staatslehre», in: *Sitzungsberichte der Akademie der Wissenschaften in Wien*, Philos.-histor. Klasse 210, 1, Wien 1929, p. 238-263. [1]

---

1. Menzel widmet das IV. und letzte Kapitel (p. 75-84) seiner Monographie (Wien 1922) den Nachwirkungen der Lehre des Kallikles in der Neuzeit. Dabei geht er auf Machiavelli, Hobbes, Spinoza, Pufendorf, Carl Ludwig von Haller, Max Stirner, Th. Carlyle und vor allem Nietzsche ein. (Hobbes scheidet er jedoch alsbald aus). Von diesen Autoren gehören außer Nietzsche auch der Staatsrechtslehrer Carl Ludwig von Haller, der philosophische Schriftsteller Max Stirner (eigentlich Caspar Schmidt) sowie der Historiker und Geschichtsphilosoph Thomas Carlyle dem 19. Jahrhundert an. Über von Haller schreibt Menzel: «Zum System ausgebaut findet sich das Recht des Stärkeren... bei einem entschiedenen Gegner der Naturrechtslehre, bei Carl Ludwig von Haller in seiner 'Restauration der Staatswissenschaften'. Hier aber erhält der kallikleische Gedanke eine theologische Färbung» (p. 78). Nur «lose Beziehungen» zur Lehre des Kallikles stellt Menzel bei Stirner und Carlyle fest. Dabei verweist er auf Stirners *Der Einzige und sein Eigentum* (1845) und auf Carlyles *Chartism* (1839), *Past und Present* (1843) und dessen Historische

E. R. Dodds, «Socrates, Callicles, and Nietzsche», in: *Plato, Gorgias,* A Revised Text with Introduction and Commentary by E. R. Dodds, Oxford 1959, reprinted 1976, p. 387-391, Wiederabdr. vorgesehen in dt. Übers: u. d. T.: «Sokrates, Kallikles und Nietzsche», in: *Platon als politischer Denker— Beiträge zur platonischen Staats- und Gesellschaftstheorie,* hrsg. von J. Wippern, Darmstadt (Wege der Forschung, Bd. 268).

Dodds, a. a. O., p. 387, Anm. 2 gibt noch weitere Literatur an, die ausgewertet werden muß. Als Ergänzung zu Dodds sei genannt W. K. C. Guthrie, *A History of Greek Philosophy,* vol. 3, The Fifth-Century Enlightenment, Cambridge 1969, p. 107, Anm. 1.

E. Eberlein, «Nietzsche und Platon - Mit einem Exkurs: Kallikles und der Übermensch», in: *Gymnasium* - Zeitschrift für Kultur der Antike und humanistische Bildung (Heidelberg) 72 (1965) 62-71, hier p. 71 bis 73.

Auf den nächsten Philosophen weist Classen, a. a. O., p. 12 mit Anm. 51 hin: F. C. S. S c h i l l e r. Dieser hat versucht, Gedankengut des Protagoras zu aktualisieren. Seine diesbezüglichen Veröffentlichungen lauten:

«From Plato to Protagoras», in: F.C. S. Schiller, *Studies in Humanism,* Oxford 1907, 2nd ed. 1912, p. 22-70, bes. p. 30-40.

Plato or Protagoras?, Oxford 1908.

«Plato or Protagoras?», in: *Mind* n. s. 17 (1908) 518-526.

Dazu siehe A. Menzel, «Protagoras, der älteste Theoretiker der Demokratie», in: *Zeitschrift für Politik* 3 (1910) 205-238, mit Ergänzungen und Kürzungen wiederabgedr. in: A. Menzel, «Beiträge zur Geschichte der Staatslehre» in: *Sitzungsberichte der Akademie der Wissenschaften in Wien,* Philos.-histor. Klasse 210, 1, Wien 1929, p. 177-225, Auszüge mit Ergänzungen in: A. Menzel, *Hellenika,* Baden 1938, bes. p. 83-102.

Nach einem zeitlichen Sprung von mehr als einer halben Generation folgt nun E. B l o c h. Dieser hat sich mit den Sophisten durchaus positiv auseinandergesetzt in: *Leipziger Vorlesungen zur Geschichte der Philosophie — 1950-1956,* hrsg. von R. Römer und B. Schmidt, bearb. von E. Braun, B. R. Dietschy, H. Gekle und U. Opolka, Bd. 1, *Antike Philosophie,* Frankfurt a. M. 1985 (suhrkamp taschenbuch wissenschaft, Bd. 567), p. 98-110: «Die Sophisten». Er geht hier auf Gorgias, Hippias, Prodikos, vor allem aber auf Protagoras ein. Dessen homo-mensura-Satz bringt er mit Marx' Bestimmung des Menschen als eines «ensemble der gesellschaftlichen Verhältnisse» in

---

Aufsätze. Menzel liefert hinsichtlich aller drei Autoren nur Hinweise. Protagoras und Stirner als Vertreter des Individualismus und Egoismus hat 1914 schon Lachmann, a. a. O., behandelt.

Verbindung und versteht ihn gesellschaftswissenschaftlich (s. p. 100 und p. 106-110, gekürzt wiederabgedr. in: *Gesamtausgabe,* Bd. 12: Zwischenwelten in der Philosophiegeschichte - Aus Leipziger Vorlesungen, Frankfurt a. M. 1977, p. 30-32: Zu Protagoras). Wenige Jahre nach seinen *Leipziger Vorlesungen* hat Bloch die Sophisten Alkidamas, Antisthenes, Hippias, Lykophron und Protagoras gewürdigt in: *Gesamtausgabe,* Bd. 6, *Naturrecht und menschliche Würde,* Frankfurt a. M. 1961, p. 20-22: «Die ersten Kämpfer gegen Satzung». Das Werk über Naturrecht und menschliche Würde ist ebenfalls eine Philosophiegeschichte, genauer ein «historischer wie vor allem eingedenkender Beitrag» (p. 14). Doch vor allem Blochs systematische Schriften müssen auf «Einschläge» der Sophistik hin untersucht werden.

Wir kommen zu M. Heidegger. Von den zahlreichen Autoren, die über Heidegger und die Vorksokratiker handeln, beschäftigt sich, soweit ich sehe, nur M. S. Frings mit Heidegger und den Sophisten bzw. Protagoras in seinem Aufsatz «Protagoras Re-discovered: Heidegger's Explication of Protagoras' Fragment» (*The Journal of Value Inquiry* [The Hague] 8 [1974] 112-123). Es geht hier um die Explikation des homo-mensura-Satzes durch Heidegger, *Nietzsche,* Bd. 2, Pfullingen 1961, p. 135-141. In demselben Band geht Heidegger nochmals auf Protagoras ein, und zwar unter dem Thema «Die metaphysischen Grundstellungen von Descartes und Protagoras» (p. 168-173). Heideggers Darlegung der Gedanken anderer Autoren hat einen eigenen Charakter. Er schreibt darüber im «Vorwort zur zweiten Auflage» seiner Schrift über *Kant und das Problem der Metaphysik* (2., unveränd. Aufl. Frankfurt a. M. 1951): «Unablässig stößt man sich an der Gewaltsamkeit meiner Auslegungen. Der Vorwurf des Gewaltsamen kann an dieser Schrift gut belegt werden. Die philosophiehistorische Forschung ist mit diesem Vorwurf sogar jedesmal im Recht, wenn er sich gegen Versuche richtet, die ein denkendes Gespräch zwischen Denkenden in Gang bringen möchten. Im Unterschied zu den Methoden der historischen Philologie, die ihre eigene Aufgabe hat, steht ein denkendes Zwiegespräch unter anderen Gesetzen. Diese sind verletzlicher. Das Verfehlende ist in der Zwiesprache drohender, das Fehlende häufiger» (p. 7-8). Eine Aufarbeitung der Rezeption fremden Gedankengutes durch Heidegger muß außer seinen systematischen Werken auch seine «denkenden Zwiegespräche» mit ihren möglichen Verfehlungen und Verkürzungen in Betracht ziehen.

Auf den nächsten Philosophen weist wiederum Classen, a. a. O., p. 13 mit Anm. 52 hin: K. R. Popper. Dieser hat versucht, Gedankengut der Sophisten zu aktualisieren. Hier ist zu nennen; *The Open Society and Its Enemies,* vol. 1, The Spell of Plato, London 1945, 5th ed. 1966, bes. p. 57-85 mit Anm. auf p. 233-246 und p. 169-201 mit Anm. auf p. 293-318, dt. Übers. u.

d. T.: *Die offene Gesellschaft und ihre Feinde,* Bd. 1, Der Zauber Platons, übers. von P. K. Feyerabend, Bern 1957 (Sammlung Dalp, Bd. 84), 6 Aufl. München 1980 (Uni-Taschenbücher, Bd. 472), bes. p. 90-125 mit Anm. auf p. 313-333; Natur und Konvention, und p. 228-268 mit Anm. auf p. 400-435: «Die offene Gesellschaft und ihre Feinde». Popper geht in seinem Werk auf zahlreiche Sophisten ein, nämlich auf Alkidamas, Antiphon, Antisthenes, Damon, Glaukon, Gorgias, Hippias, Kallikles, Kritias, Lykophron, Prodikos, Protagoras und Thrasymachos.

A.-F. D. Mourelatos hat sich in einem Kongreßbeitrag mit der Funktion der Sprache bei Gorgias beschäftigt («Gorgias on the Function of Language» (neugriechisch), in: Greek Philosophical Society, *The Sophistic Movement,* Papers Read at the First International Symposium on the Sophistic Movement, Organised by the Greek Philosophical Society, 27-29 Sept. 1982, Athen (1984), p. 223-232). Im Resümee schreibt der Autor: «Modern philosophers of language have distinguished between 'referential', 'ideational', and 'behavioral' theories of meaning. Recognition of these three major alternatives is implicit in the writings of Gorgias of Leontini. The referential and ideational alternatives are attacked in the treatise 'On Non-Being'. This comes out most clearly in the version of the third part of the treatise preserved in *De Melisso Xenophane Gorgia.* The behavioral alternative is expounded and celebrated in the '*Encomium of Helen*'. The arguments and formulation first deployed by Gorgias have reverberated through many phases of the history of Western Philosophy» (p. 232). Was das 20. Jahrhundert angeht, so zitiert Mourelatos vor allem W. P. A l s t o n, *Philosophy of Language,* Englewood Cliffs (New Jersey) 1964, p. 10-13, 20-21, 22-25, 25-31, 107.

Soweit unsere Recherchen. Es ist durchaus möglich, daß der eine oder andere Autor bei näherer Betrachtung seiner Werke als Rezipient ausscheidet, es ist aber ebenfalls möglich, daß der eine oder andere noch hinzukommt, wie z. B. F. S c h l e g e l, von dem K. Joël in seiner *Geschichte der antiken Philosophie* (Bd. 1, Tübingen 1921 - mehr nicht erschienen) sagt: «Aus unverkennbarer Geistesverwandtschaft weiß der Romantiker Fr. Schlegel die Sophisten zu würdigen, deren Fehler nach ihm mehr aus Überfluß als aus Mangel stammen. Fordert er doch selber 'enthusiastische Rhetorik für die Philosophie' und einen Skeptizismus, der diesen Namen verdiene, und preist als Höchstes die 'polemische Totalität' und das freie Schweben über den Dingen» (p. 675).

Η «ΠΡΟΣΛΗΨΗ» ΤΗΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ ΤΩΝ ΣΟΦΙΣΤΩΝ ΣΤΗΝ ΓΕΡΜΑΝΙΚΗ ΚΑΙ ΑΓΓΛΙΚΗ ΓΡΑΜΜΑΤΕΙΑ ΤΟΥ 19ου ΚΑΙ 20οῦ ΑΙΩΝΑ

Π ε ρ ί λ η ψ η

Ἡ «πρόσληψη» τῆς φιλοσοφίας τῶν Σοφιστῶν, ποὺ ἐπισκοπεῖται ἐδῶ, ἀφορᾶ τὴν γερμανικὴ καὶ ἀγγλικὴ γραμματεία τοῦ 19ου καὶ 20οῦ αἰώνα, καὶ κυρίως τὴν φιλοσοφικὴ γραμματεία στὶς δύο γλῶσσες. Στὴν πρώτη αὐτὴ προσέγγιση τοῦ θέματος δὲν θὰ ἦταν σωστὸ νὰ ἀναμένεται ἀπόλυτη πληρότητα στοιχείων, οὔτε ἄλλωστε ἡ παρούσα ἐπισκόπηση ἔχει τὸν χαρακτήρα ἑνὸς «Forschungsbericht». Εἶναι περισσότερο βιβλιογραφικὴ ἐπισκόπηση, πλουτισμένη μὲ στοιχεῖα γιὰ προσδοκώμενες διαπιστώσεις, καθὼς καὶ μὲ διερευνητικὲς ἐνδείξεις καὶ προτάσεις. Δὲν ἔχει προηγηθεῖ ἄλλωστε ἀνάλογη ἐρευνητικὴ ἐργασία, καὶ τὸ ἔδαφος εἶναι σὲ μεγάλη ἔκταση παρθένο.

«Πρόσληψη» σημαίνει ἀποδοχὴ ξένου πολιτιστικοῦ, ἐδῶ ἐννοιολογικοῦ, ἀγαθοῦ. Ἡ πρόσληψη αὐτὴ μπορεῖ νὰ ἔχει πολλὲς διαβαθμίσεις, ἀπὸ τὴν πλήρη ταύτιση ὡς τὴν ἐπεξεργασία, δηλαδὴ τὴ μεταφορὰ τῶν ξένων ἰδεῶν στὸ ἔργο τοῦ νεώτερου συγγραφέα μὲ μικρὲς ἢ οὐσιαστικὲς ἀλλαγές. Τὸ ἀντίστοιχο στὴν «πρόσληψη» εἶναι ἡ «ἐπίδραση» συγκεκριμένων ἰδεῶν στοὺς μεταγενέστερους.

Στὴν ἐπισκόπηση αὐτὴ ἔγινε δυνατὴ ἡ ἐπισήμανση τῶν ἑξῆς συγγραφέων ὡς βεβαίων ἢ πιθανῶν ἀποδεκτῶν ἐννοιολογικοῦ ὑλικοῦ τῆς ἀρχαίας Σοφιστικῆς (μὲ τὴ σειρὰ ποὺ ἔχουν στὴν ἐπισκόπηση): Goethe, Hegel, A. Wendt, J. Braniß, G. Grote, E. Zeller, G. H. Lewes, J. St. Mill, H. Spencer, P. Yorck von Wartenburg, H. Sidgwick, E. Laas, F. Nietzsche, C. L. von Haller, M. Stirner (Caspar Schmidt), Th. Carlyle, F. C. S. Schiller, E. Bloch, M. Heidegger, K. R. Popper, W. P. Alston.

Aachen Franz Leo Beeretz

ÉVANGÉLIE MARAGUIANOU, Athènes

L'AMOUR, OBJET D'INITIATION CHEZ PLATON

A. L'initiation dans les Mystères de la Grèce ancienne

Le terme *initiation* (μύησις) dérive du mot latin «initia» qui a le sens des débuts. Il signifie l'introduction dans un secret. Les fêtes pendant lesquelles le secret était communiqué s'appelaient «mystères» (μυστήρια)[1].

Quand on parle des mystères de la Grèce ancienne on entend surtout les mystères d'Éleusis qui proviennent d'une fête agricole prégrecque de fertilité et de purification. On célébrait ainsi Déméter, la déesse de la Terre (Δημήτηρ = Δη ou Δα + μήτηρ)[2] et sa fille mystérieuse, Corè, qui a été identifiée à une pré-grecque maîtresse de l'autre monde, Perséphone ou Phersephasa (Περσεφόνη ou Φερσέφασα)[3]. Les cérémonies des mystères constituaient un déguisement mythologique et fantastique des idées religieuses impérissables[4]. Elles comprenaient deux degrés. Le premier était celui de l'initiation qui constituait une introduction dans le plus haut secret religieux, et l'autre ce de la contemplation (ἐποπτεία), qui conférait aux initiés la béatitude, engendrée tout de suite, «hic et nunc»[5]. Or il y avait les Mystères Mineurs d'Agrai et les Grands d'Éleusis. Personne ne pouvait dépasser les limites pour participer aux cérémonies d'Éleusis, si on n'avait pas d'abord pris part à celles d'Agrai[6].

Les Mystères Mineurs avaient lieu au mois de février ('Ανθεστηρίων) et ils étaient précédés par des actes de purification (καθαρμοί) comme les

---

1. Le verbe «initier» (μυῶ) signifie «introduire dans le secret». Voir: C. Kerenyi, *Eleusis, Archetypal Image of Mother and Daughter*, Translated from the German by R. Manheim, Routledge and Kegan Paul, London 1967, p. 46.

2. Au dialecte mycénien la syllabe «Δω» signifie peut-être une mesure pour les céréales. Voir: C. Kerenyi, *Eleusis*, pp. 29,46.

3. M. Nilsson, *A History of Greek Religion*, Translated from the Swedish by F. J. Fielden (second edition), Oxford at the Clarendon Press, Oxford 1952, pp. 211-2. J. Chaix-Ruy, *La pensée de Platon*, Paris, Bordas 1966, pp. 141.

4. *Ibidem*, pp. 215, 218, 223.

5. C. Kerenyi, *Eleusis*, pp. 47, 95. Sophocle, Fr. 119: «Trois fois heureux ceux qui ont vu les cérémonies». Pindare, Thréne 6 (Puech).

6. *Ibidem*, pp. 48, 50.

bains à la rivière Ilissus, la période de jeûne, les libations (offrande de vendange) et les sacrifices des animaux, préparations qui étaient répétées aussi à Eleusis (ici les initiés se baignaient dans la mer)[7].

En ce qui concerne l'initiation on ne savait presque rien. Seulement le lieu et la date de ce premier rite étaient communiqués. La seule information que nous avons est qu'à l'époque classique les initiés à Agrai s'instruisaient du mariage de Perséphone avec Dionysos[8].

A la même déesse, la «vierge inneffable» (ἄρρητος κούρα), était lié le secret actuel d'Éleusis. Il était entouré par plusieurs autres secrets de second ordre sur lesquels était interdit de parler. Et tous ces éléments étaient mis dans un cadre des histoires mythologiques, considérées comme une préparation pour les Mystères[9].

Le premier jour de la fête —qui avait lieu au mois de septembre— la procession quittait la ville en passant par la Porte et la Route Sacrées vers Éleusis. En tête étaient le Hierophante (Ἱεροφάντης), le Dadouchos (Δαδοῦχος), les Hierokerykes (Ἱεροκήρυκες) et les prêtresses, portant des objets sacrés, des myrtes, des torches et une statue du dieu Ἴακχος, qu'on invoquait pendant la marche. Les femmes portaient des vases pleins de κυκεὼν et les hommes des petites cruches, décorées des figures d'Hercule, d'Hermès et des dieux d'Agrai. Sur le pont la procession était attendue par une femme ou par un homme masqué comme femme, qui faisait des moqueries et des jeux bizarres (γεφυρισμοί). A la suite ils arrivaient à un second pont où les prêtres d'Éleusis leur attachaient un fil (κρώκη) à la main droite ainsi qu'au pied gauche et ils donnaient le signal (σύνθημα) pour être admis aux Grands Mystères. Quand la procession arrivait à l'enceinte du sanctuaire d'Éleusis, commençait la nuit sacrée. Les initiés déposaient devant Déméter deux gerbes de myrtes et des gâteaux spéciaux. Ils marchaient après à travers Ploutonion —la caverne qui indiquait l'entrée à l'autre monde— vers le Telesterion (Τελεστήριον), dans lequel passaient seulement les préparés. Le Dadouchos, fourni de deux torches, entrait le premier. L'Hierophante, assis sur un trône près du feu, proclamait quelques mots sur Brimo[10]; il disait que la reine des

7. Les sacrifices symbolisaient la mort de l'ancien soi-même de l'initié qui devenait ainsi pur comme un enfant nouveau-né, grâce à la naissance de sa personnalité nouvelle. Voir: C. Kerenyi, *Eleusis*, pp. 53-7, 60-2. Platon, *La République* 378 a.

8. C. Kerenyi, *Eleusis*, pp. 47, 52.

9. En réalité aucun drame n'était representé à Éleusis. C'est pourquoi il n'y a pas là une seconde construction qui ressemble à un théâtre. Voir: C. Kerenyi, *Eleusis*, pp. 26-7.

10. Brimo était une désignation pour Déméter, Corè et Hékate, les déesses de l'autre monde. Cette déesse mystérieuse avait donné la naissance au feu et elle prenait à sa demeure les morts qui étaient incinérés près de son sanctuaire.

morts avait fait naître dans le feu un fils formidable (c'était peut-être Dionysos)[11]. Puis il appelait Corè en battant le echeion (ἠχεῖον) — une sorte de gong avec le son du tonnerre. La contemplation (ἐποπτεία) avait commencé. On voyait des choses ineffables: une vision de la déesse de l'autre monde ou une figure qui se levait audessus du sol. Pendant une seconde phase l'Hierophante, silencieux, montrait un épi fauché de grain. Les initiés revenaient ainsi de l'autre vie au monde des choses tangibles. Le grain était pour eux la nourriture et la prospérité que donne aux hommes Déméter, symbolisant en même temps la naissance du fils de Perséphone sous la terre[12].

Les initiés à leurs cérémonies souffraient et se réjouissaient avec la Mère (Déméter) à sa perquisition pour la fille (Perséphone) enlevée par le souverain de l'autre monde (Pluton ou Hadès). Ils croyaient qu'après la mort —et puisqu'ils avaient mené une vie pieuse— ils danseraient aux prairies de Perséphone les mêmes danses sacrées des cérémonies en continuant de célébrer les mystères et atteignant une sorte d'identification d'eux mêmes avec la déesse du deuil. Leur âme purifiée échapperait ainsi à la roue des réincarnations[13].

B. Les affinités entre la pensée de Platon et les doctrines orphiques

L'orphicisme est le plus important mouvement mystique de l'époque archaïque[14]. Les Orphiques constituaient une secte que selon la tradition avait établi Orphée. Ils exerçaient une forme de culte qui n'était pas admis par la religion officielle[15]. Les dieux de la théogonie orphique ne sont plus les dieux d'Homère. Dionysos est le dieu suprême, le maître de la Vie et de la Mort, tandis que Jupiter, après avoir dévoré les autres dieux, devient l'origine, le milieu et la fin du monde. Ici la forme solitaire de l'existence divine disparaît

---

11. La naissance dans la mort était donc possible si les hommes croyaient en elle (le feu signifie ici l'incinération des morts).

12. C. Kerenyi, *Eleusis*, pp. 63-94.

13. M. Nilsson, *A History of Greek Religion*, p. 213. C. Kerenyi, *Eleusis*, p. 33. J. Chaix-Ruy, *La pensée de Platon*, p. 138.

14. M. Nilsson, *Geschichte der griechischen Religion*, C. H. Beck'Sche, Verlagsbuchhandlung, München 1955, 2e Auflage, 1er Band, p. 679.

15. E. Rohde, *Psyche*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Verlagsbuchhandlung, München 1955, 26 Auflage, 2er Band, pp. 103-4.

et s'unit avec celle des autres dieux[16]. Et pas seulement ça; elle s'absorbe complètement dans le Tout. Homme et dieu deviennent un[17].

D'après le mythe orphique de l'origine de l'homme l'âme humaine a été créée par les cendres des Titans qui avaient auparavant déchiré et dévoré Dionysos-Zagreus, le fils de Perséphone et de Zeus, le futur dominateur du monde. Athéna sauva pourtant son coeur; elle l'apporte à Zeus et ce dernier le mange pour qu'il fasse naître de lui-même le nouveau Dionysos, le fils de Sémélé. Il frappe ensuite par la foudre les coupables et les reduit en cendres, dont a été créé l'homme qui se compose ainsi d'un élément divin qui vient de Dionysos, et d'un élément terrestre venant de Titans. Or l'homme a une double nature bonne et mauvaise[18]. Son âme est immortelle et avant la naissance vivait dans un état de béatitude[19]. Le corps n'est rien d'autre que son tombeau[20]. Elle entre dans ceci comme un souffle de vent[21] et après sa mort elle descend à Hadès revendiquant son origine divine avec les mots: «Γῆς παῖς εἰμι καὶ Οὐρανοῦ ἀστερόεντος, αὐτὰρ ἐμοὶ γένος οὐράνιον...»[22]. C'est le temps

---

16. *Ibidem*, pp. 103, 114-5. W. K.C. Guthrie, *The Greeks and their Gods*, Methuen and Co. Ltd., London 1977 (1950), pp. 202; *Orpheus and Greek Religion*, Methuen and Co. Ltd., London 1952 (second edition), pp. 41-44. O. Kern, *Die Religion der Griechen*, Weidmannsche Verlagsbuchhandlung, Berlin 1963 (1935), 2e Auflage, 2er Band, p. 136.

17. W. Jaeger, *The Theology of the Early Greek Philosophers*, Translated by E. Robinson, Oxford University Press, London 1967, pp. 71-2. W. K.C. Guthrie, *The Greeks and their Gods*, pp. 316-7.

Selon les Orphiques toutes les choses dérivent de l'Un suprême et reviennent à ceci: «ἐξ ἑνὸς τὰ πάντα γίγνεσθαι καὶ εἰς ταὐτὸν πάλι ἀναλύεσθαι» (Museus, fr. de Diogène Laërce *Préambule* 3).

18. O. Kern, *Test.* II 210, p. 231: «εἶτα τὸν Δία διεδέξατο ὁ Διόνυσος, ὃν φασι κατ' ἐπιβουλὴν τῆς Ἥρας τοὺς περὶ αὐτὸν Τιτᾶνας σπαράττειν καὶ τῶν σαρκῶν αὐτοῦ ἀπογεύεσθαι. Καὶ τούτους ὀργισθεὶς ὁ Ζεὺς ἐκεραύνωσε, καὶ ἐκ τῆς αἰθάλης τῶν ἀτμῶν τῶν ἀναδοθέντων ἐξ αὐτῶν ὕλης γενομένης γενέσθαι τοὺς ἀνθρώπους... οὗ δεῖ ἐξάγειν ἡμᾶς ἑαυτοὺς ὡς τοῦ σώματος ἡμῶν Διονυσιακοῦ ὄντος· μέρος γὰρ αὐτοῦ ἐσμεν, εἴ γε ἐκ τῆς αἰθάλης τῶν Τιτάνων συγκείμεθα γευσαμένων τῶν σαρκῶν τούτου» (Olympiodor. *Plat.Phédon* 61). *Test.* II 303. Pausanias, VIII 37,5. Proclus, fr. 195, 198, 199. E. Rohde, *Psyche*, 2er Band, pp. 116, 117, 119, 121. W. K.C. Guthrie, *The Greeks and their Gods*, p. 320. I. M. Linforth, *The Arts of Orpheus*, Arno Press, New York 1973 (reprinted), p. 232. *Mythographi Vaticani* III 12,5 (Fr. 213). M. Nilsson, *A History of Greek Religion*, pp. 216-7.

19. E. Rohde, *Psyche*, pp. 130-4. W. K.C. Guthrie, *The Greeks and their Gods*, p. 116. C. Kerenyi, *Eleusis* pp. 98-99.

20. E. Rohde, *Psyche*, 2er Band, pp. 127, 133. Platon, *Cratyle* 400 b-c.

21. Aristote, *De Anim.* A 5, 410 B 22: «φησὶ γὰρ (οἱ Ὀρφικοὶ) τὴν ψυχὴν ἐκ τοῦ ὅλου εἰσιέναι ἀναπνεόντων, φερομένην ὑπὸ τῶν ἀνέμων».

22. VS, B 17. Or les Orphiques ainsi que les Pythagoriciens croyaient que le soi garde son identité avant et après la mort. (W. Jaeger, *The Theology of the Early Greek Philoso-*

de son jugement et de son arrivée dans un lieu de béatitude ou de punition. Son séjour là-bas est temporaire. Après une période de mille ans, elle est prête à vivre encore une fois sur la terre. Elle boit de l'eau de l'oubli et renaît dans un corps mortel qui peut être ce d'un homme ou d'un animal. Une âme doit accomplir ordinairement dix fois ce cercle pour qu'elle puisse se délivrer[23]: En ce moment-là elle réalise son but devenant dieu: «θεὸς ἐγένου ἐξ ἀνθρώπου»[24].

Or le cercle des naissances n'est pas éternel; il y a une fin quand l'homme juste a été assez éprouvé. Pour qu'on puisse arriver là-bas plus vite, il faut qu'on se prépare pendant toute la vie pour le moment de la mort. Il faut donc qu'on écarte les éléments titaniques de son âme, et ça peut être atteint par la purification[25].

La dévotion chez les Orphiques a pris la forme d'une certaine manière de vivre (ὀρφικὸς βίος), qui exigeait la fréquentation des cérémonies, des exorcismes et des expiations spéciales. Nous avons ici une propension aux formalités et aux règles compliquées qui devaient être toujours observées. Il s'agissait des techniques magiques ainsi que des pratiques de jeûne (abstinence de la viande): «οὐδὲ βοὸς ἐτόλμων μὲν γεύεσθαι, θύματά τε οὐκ ἦν τοῖς θεοῖσι ζῶια, πελανοὶ δὲ καὶ μέλιτι καρποὶ δεδευμένοι καὶ τοιαῦτα ἄλλα ἁγνὰ θύματα, σαρκῶν δ' ἀπείχοντο ὡς οὐχ ὅσιον ὂν ἐσθίειν οὐδὲ τοὺς τῶν θεῶν βωμοὺς αἵματι μιαίνειν, ἀλλὰ 'Ορφικοί τινες λεγόμενοι βίοι ἐγίνοντο

---

phers, Translated by E. Robinson, Oxford University Press, London 1967, p. 85. E. Rohde, *Psyche*, 2er Band, pp. 122-3.

23. W. K. Guthrie, *The Greeks and their Gods*, p. 323.

24. VS, B 20. Nous avons dans cette croyance concernant le terme final des péripéties de l'âme, un compromis entre la doctrine de la migration des âmes et l'idée de l'empire des bienheureux. Voir: M. Nilsson, *A History of Greek Religion*, pp. 217, 221-2. J. Harrison, *Prolegomena to the study of Greek Religion*, Meridian Books, INC, New York 1960, pp. 454, 476-7.

25. Comme les mystes initiés à Éleusis, les Orphiques attendaient une portion meilleure à l'autre monde, idée qui se base sur la croyance que la vie après la mort est une répétition de la vie présente. La moralité a été ainsi ajoutée au rituel. Dans leur vie ascétique les Orphiques ne se sentaient pas seulement plus dévots mais aussi plus justes que les autres gens. Leur demande pour la pureté rituelle était exaltée par une demande pour la pureté morale. Par conséquent ils attendaient à l'autre monde une punition aussi bien pour les sales selon les rites que pour ceux qui étaient moralement malpropres. Si la rétribution n'était pas possible pendant cette vie, elle aurait lieu à la vie future. Et puisque la prospérité de l'homme injuste est un phénomène ordinaire, la demande pour justice a sa contribution à la conception de l'autre monde comme une place de châtiment. Voir: M. Nilsson, *A History of Greek Religion*, pp. 213, 217-8, 220-2. W. K. C. Guthrie, *The Greeks and their Gods*, p. 320. *Orpheus and Greek Religion*, p. 207.

ἡμῶν τοῖς τότε, ἀψύχων μὲν ἐχόμενοι πάντων, ἐμψύχων δὲ τοὐναντίον πάντων ἀπεχόμενοι»[26].

Dans ce cadre on peut associer les cérémonies des mystères aux doctrines orphiques. Orphée d' ailleurs, le fondateur de la secte orphique, est —selon la tradition— le poète de l'histoire sacrée des Mystères d'Éleusis (c.à d. de l'enlèvement de Perséphone) et l'homme qui les a introduit de l'Égypte à Athènes[27].

Aux cérémonies orphiques recouraient non seulement les individus qui voulaient être guéris des maladies corporelles ou mentales, mais aussi les cités pour qu'elles se purifient d'un péché commis par un ou plusieurs personnes habitant à celles-ci, chose qui signifie que leur valeur était reconnue par tout le peuple. L'orphicisme dépasse ainsi les limites étroites d'une secte et devient l'expression de l'instinct religieux des anciens Grecs[28]. Les pensées profondes qu'il y avait dans ses doctrines, exprimées parfois sous une forme grotesque, avaient la force de saisir les esprits les plus hauts, comme ceux de Pindar et de Platon[29].

Platon parle un langage qui au moins frôle celui de la mystique: le désir d'être mort rappelle la perte dans le néant des mystiques; l'Amour des Idées, la nostalgie de l'union mystique; le Bien identique à l'Un, l'Un sans second; la contemplation des Idées, la perception directe ou l'illumination spontanée. Or la philosophie platonicienne est la tension intrinsèque de la science et de la mystique. Elle constitue la synthèse d'une Logique qui veut comprendre l'ordonnance et la structuration d'une pluralité objective, et une transfiguration visionnaire pour qui toute pluralité s'absorbe dans la seule réalité de l'Un transcendant.

---

26. Platon, *Les Lois* VI, 782 c. W. Jaeger, *The Theology of the Early Greek Philosophers*, p. 58. I. M. Linforth, *The Arts of Orpheus*, pp. 99-100. Les techniques magiques ainsi que les notions de l'extase et de l'enthousiasme (ἐνθουσιασμὸς ‹ ἐνθουσιάζω ‹ ἔν-θεος) c.à d. de la possession divine, sont des éléments que la doctrine orphique a emprunté à la religion thracienne (W. K. C. Guthrie, *The Greeks and their Gods*, p. 116).

27. O. Kern, *Test.* 96, 103, 108, 126, 161, 171, 221, 243: «ἔστι δὲ αὐτοῖς ἡ πᾶσα διδασκαλία τοῦ λόγου ἀπὸ τῶν παλαιῶν θεολόγων, Μουσαίου καὶ Λίνου καὶ τοῦ τὰς τελετὰς μάλιστα καὶ τὰ μυστήρια καταδείξαντος Ὀρφέως» (Κλήμης Ἀλεξανδρεύς, *Προτρεπτ.* II, 20, 1-21). M. Nilsson, *A History of Greek Religion*, p. 213. I. M. Linforth, *The Arts of Orpheus*, pp. 171, 192-5, 206-7, 288-9. J. Harrison, *Prolegomena to the study of Greek Religion*, Meridian Books, INC, New York 1960, p. 539 sq.

28. I. M. Linforth, *The Arts of Orpheus*, pp. 99-100. W. K.C. Guthrie, *Orpheus and Greek Religion*, Methuen and Co. Ltd., London 1952 (second ed.), pp. 204-5.

29. M. Nilsson, *A History of Greek Religion*, pp. 215, 222.

Platon transporte orphicisme et mysticisme non seulement en ornement littéraire, mais en doctrine. Chez lui, toutes les métaphores empruntées aux mystères aboutissent à l'Idée; toutes les espérances de ceux-ci deviennent la foi en l'immortalité de l'âme. Le voyage enfin de cette dernière au-dessus du ciel, n'est que son arrivée à Hadès après la mort du corps[30].

On trouve ainsi dans les dialogues platoniciens les idées principales de la tradition orphique: l'immortalité et l'origine divine de l'âme («ψυχὴ πᾶσα ἀθάνατος», *Phèdre* 245 c), ainsi que sa nature «titanique»[31]; la contemplation des idées par celle-ci avant la naissance et dans un état de béatitude («ὁλόκληρα δὲ καὶ ἁπλᾶ καὶ ἀτρεμῆ καὶ εὐδαίμονα φάσματα μυούμενοί τε καὶ ἐποπτεύοντες...»)[32]; sa chûte dans un corps terrestre qui est son tombeau (σῶμα-σῆμα): «ὃ νῦν δὴ σῶμα περιφέροντες ὀνομάζομεν ὀστρέου τρόπον δεδεσμευμένοι»[33];

---

30. P. Brommer, La philosophie de Platon, science ou mystique? *Proceedings 10. Congress of philosophy*, Amsterdam 1948, p. 833. M. Vanhoutte, La méthode intuitive dans les dialogues de la maturité de Platon, *Revue philosophique de Louvain*, 1949 (47), pp. 301-33. A.Nygren, *Érôs et agapè*, La notion chrétienne de l'amour et ses transformations, Aubier, Paris 1944, p. 181 sqq., où on dit que Platon a opéré «la synthèse du rationalisme grec et de la mystique orientale» (p. 181). En général on trouve chez Platon une notion mystique de la vie [J.-L. Vieilard-Baron, D'une Weltseele (1798) à l'autre (1806) ou du kantisme à l'ésoterisme dans la conception schellingienne de la nature, *Studi Urbinati*, N. 1-2, 1977, p. 401. A. Valensin, Platon et la théorie de l'Amour, *Études*, 1954 (281), p. 38]. L. Paquet, *Platon, la médiation du regard*, Leiden, E. J. Brill, pp. 297 sq., 341 sq., 348-52. A. Diès, *Autour de Platon* «Les Belles Lettres», Paris 1972, pp. 444-5. M. Guéroult, La méditation de l'âme sur l'âme dans le *Phédon*, *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1926 (33), p. 469: «La méthode d'initiation... s'impose donc pour Platon, universellement comme par une nécessité métaphysique». Olympiodorus, *In Platonis Phaedonem Commentaria*, éd. W. Norvin, Hildesheim, Lipsiae, Georg Olms Verlagsbuchhandlung, 1968 A VII 10 (p. 43): «πῶς δὲ ἄρα οὐ τὰ Ὀρφικὰ ἐκεῖνα παρῳδεῖ νῦν ὁ Πλάτων...» J. Chaix-Ruy, *La pensée de Platon*, pp. 143-5.

31. Platon, *Phèdre* 230 a, 245 c sq., *Phédon* 71 a sq.

32. Platon, *Phèdre*, 250 c. Voir aussi *ibidem* 247 b-250 d, où le spectacle contemplé par l'âme est représenté comme une sorte d'époptie (ἐποπτεία). La Notice au *Phèdre* de Platon par L. Robin, *Platon, Oeuvres complètes*, tome IV, 3e partie, huitième tirage, Société d'Édition «Les Belles Lettres», Paris 1978, p. 44, n. 1. La Notice au *Banquet* de Platon, *Platon, Oeuvres Complètes*, tome IV, 2e partie, texte établi et traduit par L. Robin, onzième tirage, Société d'Édition «Les Belles Lettres», Paris 1981, p. 64, n. 4. R. Flacelière, *L'Amour en Grèce*, Hachette, Paris 1971, p. 173. A. Diès, *Autour de Platon*, p. 445, où on dit que dans le *Phèdre* la contemplation des réalités intelligibles, «est décrite avec les images et le formulaire des spectacles d'initiation des mystères d'Éleusis: choeur bienheureux des âmes qui reproduit le cortège des initiés, vision complète... dans une lumière pure, qui évoque les images mobiles de dieux ou de héros évoluant sur une scène machinée, dans un jeu d'ombres et de lumières...». P. Foucart, *Recherches sur l'origine et la nature des mystères d'Éleusis*, Paris 1895, pp. 42-51.

33. Platon, *Phèdre* 250 c. Voir aussi *ibidem* 250 a: «αἳ (ψυχαί) δεῦρο πεσοῦσαι; 248 c:

l'attente d'une portion meilleure à l'autre monde, liée à l'idée de l'empire des bienheureux ainsi qu'à la récompense ou la punition pour les actes de cette vie: «ὃς μὲν ἂν δικαίως διαγάγῃ ἀμείνονος μοίρας μεταλαμβάνει· ὃς δ' ἂν ἀδίκως, χείρονος»[34]; la transmigration des âmes ou le cercle des naissances[35]; la notion de la vie comme une préparation pour la mort, c.à d. comme un effort de séparer l'âme du corps (purification de l'homme)[36]; les éléments de l'extase et de l'enthousiasme (délire divin, «θεϊκὴ μανία»)[37]; la

---

«ὅταν δέ... βαρυνθεῖσα (ἡ ψυχὴ) πτερορρυήσῃ τε καὶ ἐπὶ τὴν γῆν πέσῃ...»; 246 c-250 a. La Notice au *Phèdre* de Platon, par L. Robin, p. XCVII. *Phédon* 75 d, 76 c-d; *Gorgias*, 493 a; *Cratyle* 400 c. L. Robin, *La théorie platonicienne de l'amour*, P.U.F., Paris 1964, p. 119.

34. Platon, *Phèdre* 248 e. Voir aussi: l'*Apologie de Socrate* 40 e-41 d; *Gorgias* 523 a-526 c; *Cratyle* 403 d-404 a; *La République* VI 498 c; VII 540 b, X 614 c-621 b; *Les Lois* IX 870 d, 881 a; X 905 a-b; XI 927 a-b; XII 959 b; *Epinomis* 973 c; 992 b-c. *Lettre* VII 335 a: «...ἀθάνατον ψυχὴν εἶναι δίκας τε ἴσχειν καὶ τίνειν τὰς μεγίστας τιμωρίας, ὅταν τις ἀπαλλαχθῇ τοῦ σώματος». G. Rodis-Lewis, L'articulation des thèmes du *Phèdre*, *Rev. Philos. France Etrang.*, 1975 (100), pp. 17-8.

35. Platon, *Phédon* 71 a-72 a. *Le Banquet* 207 a sq. *Phédon* empruntant à la tradition orphique le «cercle des générations» motive l'espoir du philosophe en l'immortalité de l'âme. La vie existe grâce à la révolution continue: vivre, mourir, renaître, revivre... Dans *le Banquet* on enseigne —mais d'une autre façon cette fois— la conservation de l'essence de la nature mortelle par l'intermédiaire de l'amour (tendance à s'immortaliser). Voir la Notice au *Banquet* de Platon par L. Robin, p. LXXXVII. *Phèdre* 248 c-249 c; *Ménon* 81 b-d; *Timée* 42 b-d; *Les Lois* IX 872 a-873 a; X 904 c. R.Hackforth, Immortality in Plato's *Symposium*, *Class. Rev.*, 1950 (64), pp. 43-45. M. Vanhoutte, La méthode intuitive dans les dialogues de la maturité de Platon, *Revue philosophique de Louvain*, 1949 (47), p. 315. L. Robin, *La théorie platonicienne de l'amour*, P.U.F., Paris 1964, pp. 16-7.

36. Platon, *Phédon* 64 e-67 e, où on dit que la philosophie, au vrai sens du mots, est «prendre à coeur de mourir» (67 d-e). M. Vanhoutte, *La méthode intuitive...* p. 314: «Une purification, n'est-ce-pas... la scission aussi complète que possible de l'âme d'avec le corps?» (*Phédon* 67 c). Or pour Platon comme pour les Orphiques, le corps et ses désirs sont la source du mal (*ibid.* 66 b). J. C. Fraisse, Ascétisme et valeur de la vie chez Platon, *Rev. Philos. France Etrang.*, 1959 (84), p. 104. J. Moreau, La leçon du *Phédon*, *Archives de Philosophie*, 1978 (41), pp. 82-4. R. H. Epp, Katharsis and the platonic reconstruction of mystical terminology, *Φιλοσοφία*, 1974 (4), pp. 174-8.

37. Platon, *Phèdre* 244 a-c, 249 d sq. G. Rodis-Lewis, L'articulation des thèmes du *Phèdre*, *Rev. philos. France Etrang.*, 1975 (100), pp. 13-4. L. Robin, *Platon*, P.U.F., 1968 [1935], p. 77. A. Diès, *Autour de Platon*, p. 444. W. J. Verdenius, Der Begriff der Mania in Platons *Phaidros*, *Arch. Gesch. Philos.*, 1962 (44), p. 137 sq. N. J. Boussoulas, Extase, initiation et vision-contemplation suprême dans le *Banquet* de Platon, *Φιλοσοφία*, 1974 (4), p. 190 sq. M.Ficin *Commentaire sur le «Banquet» de Platon*, présenté et traduit par R. Marcel, Paris, «Les Belles Lettres», 1956, pp. 258-9. K. Jaspers, *Les grands philosophes* 2, trad. par G. Floquet, J. Hersch, Hél. Naef, Librairie Plon, Paris, p. 89. G. W. F. Hegel, *Leçons sur Platon*, présenté et traduit par J.-L. Vieillard-Baron, Aubier, Paris 1976, pp.41, 81. La Notice au *Phèdre* de Platon par L. Robin, pp. LV, LXXV, LXXVII. H. Sinaiko, *Love, Knowledge and Discource in Plato*, The University of Chicago Press, Chicago and London

croyance enfin, que même les cités peuvent se purifier par les rites religieux[38].

C. L'amour platonicien comme le grand Mystère de l'existence humaine

L'amour platonicien ayant tous les éléments caractéristiques de l'ancien mysticisme, prend explicitement dans le *Banquet* ainsi que dans le *Phèdre*, la forme de l'initiation.

Platon se sert des expressions qui viennent directement du vocabulaire des Mystères. Dans le *Phèdre*, seulement dans le climat de son second sérieux discours Socrate utilise des termes qui désignent les deux niveaux d'initiation (μύησις - ἐποπτεία)[39]. Des termes pareils sont aussi utilisés

---

1965, pp. 75-6, 79-82. R. Flacelière, *L'Amour en Grèce*, pp. 172-3. E. Bréhier, *Histoire de la Philosophie* I, p. 110, J. M. Rist, *Eros and Psyche*, University of Toronto Press, Toronto 1964, p. 40. J. Stenzel, *Platon der Erzieher*, Felix Meiner-Verlag, Leipzig 1928, p. 247. P. Friedländer, *Die platonischen Schriften*, Walter de Gruyter und Co., Berlin und Leipzig 1930, p. 493. I. N. Théodoracopoulos, *Le Phèdre de Platon*, Athènes 1968, Introduction, pp. 118-32.

38. Platon, énumérant dans le *Phèdre*, les formes du délire divin, se réfère à la découverte de ces initiations et de ces rites purificateurs, dont l'effet est pour l'homme de se racheter de la peine collective qui pèse sur toute la race en punition de quelque faute ancienne commise par un individu de cette race — il s'agit ici du délire prophétique (Platon, *Phèdre* 244 d-e. Voir aussi la Notice au *Phèdre* de Platon par L. Robin, pp. LXXV-VI.

39. Platon, *Phèdre* 247 b-254 b: «αἱ δὲ θεωροῦσι τὰ ἔξω τοῦ οὐρανοῦ (247 c 1-2), θεατὴ νῷ (247 c 8), θεωροῦσα τἀληθῆ (247 d 4). Καθορᾷ (ὁ νοῦς) μὲν αὐτὴν δικαιοσύνην, καθορᾷ δὲ σωφροσύνην, καθορᾷ δὲ ἐπιστήμην (247 d 6-7), τὰ ὄντα ὄντως θεασαμένη (247 e 4), καθορῶσα τὰ ὄντα (248 a 4-5), τῆς τοῦ ὄντος θέας (248 b 5), τὸ ἀληθείας ἰδεῖν πεδίον (248 b 7), ἄν... κατίδῃ τι τῶν ἀληθῶν (248 c 4), τὴν μὲν ἰδοῦσαν (248 d 2), ἰδοῦσα τὴν ἀλήθειαν (249 b 6), ἃ ποτ' εἶδεν ἡμῶν ἡ ψυχή (249 c 2), ὑπεριδοῦσα (249 c 3), *τελέους ἀεὶ τελετὰς τελούμενος* (249 c 8), ἐνθουσιάζων (249 d 2), αὕτη (ἡ ἐρωτικὴ μανία) πασῶν τῶν ἐνθουσιάσεων ἀρίστη (249 e 1-2), τεθέαται τὰ ὄντα (249 e 6), ὧν τότε εἶδον ἱερῶν (250 a 4), ὅταν τι τῶν ἐκεῖ ὁμοίωμα ἴδωσιν (250 a 6), φέγγος (250 b 3), θεῶνται τὸ τοῦ εἰκασθέντος γένος (250 b 5-6). Κάλλος δὲ τότε ἦν ἰδεῖν λαμπρόν (250 b 6), μακαρίαν ὄψιν τε καὶ θέαν (250 b 7), εἰδόν τε καὶ ἐτελοῦντο τῶν τελετῶν ἣν θέμις λέγειν μακαριωτάτην· ἣν ὠργιάζομεν...» (250 b-c) —les mots «ὀργιάζω ‹ ὄργιον» étaient des termes qu'on utilisait pour les fêtes de Dionysos, du dieu suprême des Mystères— «ὁλόκληρα δὲ καὶ ἁπλᾶ καὶ ἀτρεμῆ καὶ εὐδαίμονα φάσματα μυούμενοί τε καὶ ἐποπτεύοντες ἐν αὐγῇ καθαρᾷ καθαροὶ ὄντες (250 c), ἔλαμπεν ὂν (τὸ κάλλος) (250 d 1), στίλβον ἐναργέστατα (250 d 3), θεώμενος (250 e 2), ὁ τῶν τότε πολυθεάμων, ὅταν θεοειδὲς πρόσωπον ἴδῃ... (251 a 2-3), προσορῶν ὡς θεὸν σέβεται (251 a 5). Ἰδόντα δέ... (251 a 7), βλέπουσα (ἡ ψυχή) πρὸς τὸ τοῦ παιδὸς κάλλος (251 c 6), ὄψεσθαι τὸν ἔχοντα τὸ κάλλος (251 e 2). Ἰδοῦσα δέ... (251 e 3), *καὶ τελετή... οὕτω καλή τε καὶ εὐδαιμονική...* (253 c 3-4), ἰδὼν τὸ ἐρωτικὸν ὄμμα (253 e 5-6), εἶδον τὴν

au discours de Diotime dans le *Banquet*[40].

Bien que ni Socrate dans le *Phèdre*, ni Diotime dans le *Banquet* parlent clairement des Mystères d'Agrai et d'Éleusis, c'est certain qu'ils se réfèrent à ceux-ci quand ils parlent des mystères de la vie spirituelle qu'il faut commencer par le niveau de l'amour physique pour aboutir à la grande vision des Idées. Dans les deux dialogues les allusions aux cérémonies sont figuratives, mais le ton original des rites est fidèlement reproduit (le ton d'Agrai et de μύησις est plus physique, celui d'Éleusis et d' ἐποπτεία plus spirituel). En tout cas il est certain que les rites physiques étaient une préparation pour les rites spirituels[41].

Voilà donc le mystère auquel Diotime initie Socrate: il y a une échelle mystique qui va de la terre au ciel, de l'homme au Dieu. L'amour la fait voir et la beauté en constitue les degrès. Pour s'y élever il faut qu'on suive une méthode: on monte degré par degré, et après des stations suffisamment prolongées à chacun d'eux[42].

Le premier est formé par la beauté du corps. Quand l'initié s'est familiarisé avec la beauté sensible c'est le moment pour lui de passer au second degré, celui où nous avons affaire à la beauté des âmes et des actions (d'une oeuvre d'art, d'une institution politique ou sociale, d'un système de lois). Il montera ensuite à un troisième degré, plus difficile encore: il découvrira la beauté des sciences. Il monte ainsi toujours vers ce qui est plus immatériel.

ὄψιν τὴν τῶν παιδικῶν ἀστράπτουσαν. Ἰδόντος δὲ τοῦ ἡνιόχου... (254 b 5-6), εἶδεν αὐτὴν (τὴν τοῦ κάλλους φύσιν) (254 b 8), ἰδοῦσα δὲ... (254 b 9)».

Comme on peut aisément remarquer le rôle le plus important dans les mystères ainsi que dans la spéculation platonicienne, est joué par la vision. Voir aussi: A. Diès, *Autour de Platon*, pp. 435-6. L. Paquet, *Platon, la médiation du regard*, Leiden, E. J. Brill, 1973, pp. 296 sq., 333 sq.

40. Platon, *Le Banquet* 210 c-212 a: «θεάσασθαι (210 c 3), ἵνα ἴδῃ (210 c 7), βλέπων (210 c 8), θεωρῶν (210 d 5), ἕως ἄν... κατίδῃ (210 d7), κατόψεται (210 e 4), *ἐπαναβασμοῖς χρώμενον* (211 c 3), θεωμένῳ αὐτὸ τὸ καλόν (211 d 2-3). Ὃ ἐάν ποτε ἴδῃς (211 d 3), τὸ καλὸν ἰδεῖν (211 e 1), βλέποντος (212 a 1), θεωμένου (212 a 2), ὁρῶντι (212 a 3)».

41. C. Kerenyi, *Eleusis*, pp. 46-7. En expliquant la nature de l'amour à Socrate, Diotime distingue la sphère physique de la sphère spirituelle. Elle lui dit qu'il peut probablement être initié aux choses d'amour qui correspondent aux Mystères Mineurs, mais en ce qui concerne l'initiation parfaite des Grands Mystères, elle ne sait pas si elles sont à sa portée. Platon, *Le Banquet* 209 e-210 a: «Ταῦτα μὲν οὖν τὰ ἐρωτικά· ἴσως, ὦ Σώκρατες, κἂν σὺ μυηθείης· τὰ δὲ τέλεα καὶ ἐποπτικά (μυστήρια) ὧν ἕνεκα καὶ ταῦτα ἔστιν ἐάν τις ὀρθῶς μετίῃ, οὐκ οἶδ' εἰ οἷός τ' ἂν εἴης». C. Kerenyi, *Eleusis*, p. 45. Diotime révèle ainsi à Socrate une interprétation mystique de l'élan de l'âme vers le Beau. Voir la Notice au *Banquet* de Platon, *Platon, Oeuvres Complètes*, tome IV, 2e partie, texte établi et traduit par L. Robin, onzième tirage, Société d'Édition «Les Belles Lettres», Paris 1981, pp. XXIII-IV.

42. Platon, *Le Banquet* 211 c: «ὥσπερ ἐπαναβασμοῖς χρώμενον...»

Au sommet de l'échelle lui est réservé un spectacle merveilleux de la beauté éternelle, incréée et impérissable, exempte d'accroissement et de diminution, un spectacle qui peut seul donner du prix à cette vie[43].

L'amour nous conduit ainsi par une série d'étapes, dans chacune desquelles l'Intelligence a sa place, jusqu'à la contemplation pleinement intellectuelle de l'Idée du Beau. C'est une révélation soudaine au contraire de ce qui se passe pendant l'initiation qui est graduelle exactement comme dans les Mystères. Elle se présente donc sous l'aspect d'une véritable méthode, d'un chemin qui monte jusqu'au sommet qu'il s'agit d'atteindre, d'une série d'échelons, sur chacun desquels s'opère l'unification de la multiplicité, la formation d'un concept dans lequel se trouve toujours la Beauté sous la diversité de ses manifestations[44].

Or l'amour, discipliné par la philosophie, intellectualisé par la suite des désindividualisations, aboutit enfin à l'Intelligible et l'atteint par un acte de

---

43. Platon, *Le Banquet* 210 a-212 a. A. Valensin, Platon et la théorie de l'amour, *Études*, 1954 (281), pp. 41-3. L.Robin, *La théorie platonicienne de l'amour*, P.U.F., Paris 1964, pp.16-19, 174. La Notice au *Phèdre* de Platon par L. Robin, p. CXXXVI. La Notice au *Banquet* par L. Robin, pp. XCII-IV. M. Vanhoutte, La méthode intuitive dans les dialogues de la maturité de Platon, *Revue philosophique de Louvain*, 1949 (47), pp. 311-3. D. Levy, The definition of love in Plato's *Symposium*, *J. Hist. Ideas*, 1979 (40), p. 288. G. Rodis-Lewis, L'articulation des thèmes du *Phèdre*, *Rev. Philos. France Etrang.*, 1975 (100), p. 18: «la contemplation du Beau fait le prix de la vie humaine». A. Diès, *Autour de Platon*, p. 435. N. J. Boussoulas, Extase, initiation et vision - contemplation suprême dans le *Banquet* de Platon (II), *Φιλοσοφία*, 1975-6 (5-6), pp. 200-5. A. Nygren, *Érôs et agapè*, pp. 191-2. M.-H.-E. Meier et L.-R.De Pogey-Castries, *Histoire de l'amour grec dans l'antiquité*, Stendhal et Companie, Paris, 1930, p. 135 sq. J. Souilhé, *La notion platonicienne d'intermédiaire*, F. Alcan, Paris 1919, pp. 113-4. J. M. Rist, *Eros and Psyche*, pp. 26-7. I. Sycoutris, *Le Banquet de Platon*, Athènes 1982 (7ème édition) pp. 221-4. J.-M. Paisse, Le thème de la réminiscence dans les dialogues de Platon, *Et. class.*, 1965 (33), pp. 377-8.

44. L'initiation à un mystère est comme une route, avec des étapes réglées. Au terme, un rideau tombe qui cachait une sorte de Saint de Saints. C'est le moment où l'initié contemple et adore. Voir: Platon, *Le Banquet*, Société d'Édition «Les Belles Lettres», tome IV, 2e partie, onzième tirage, texte établi et traduit par L. Robin, Paris 1981, pp. 67-8, note 4; p. 69, note 2. Voir aussi: la Notice au *Banquet* de Platon, pp. XCII, XCIV; la Notice au *Phèdre* de Platon, par L. Robin, pp.XCIV, CXXXVI. L. Robin, *La théorie platonicienne de l'amour*, pp. 41, 150; Platon, p. 77. C. Lefèvre, La personne comme être en relation chez Platon et Aristote, *Mél. Sc. relig.*, 1973 (30), p. 166. M. Vanhoutte, *La méthode intuitive...* pp. 307-8. L. Paquet, *Platon, la médiation du regard*, p. 329. R.Flacelière, *L'Amour en Grèce*, Hachette, Paris 1971, p. 172. J. Laborderie, *Le dialogue platonicien de la maturité*, «Les Belles Lettres», Paris 1978, p. 192. I. Sycoutris, *Le Banquet de Platon*, pp. 224-5. P. Kucharski, *La spéculation platonicienne*, Paris, Béatrice - Nauwelaerts 1971, p. 294: «Diotime dans la dernière partie de son discours assimile l'acte de connaissance de la Beauté absolue à l'époptie».

connaissance intuitive[45]. Il constitue le mouvement spirituel qui entraîne l'individu dans la voie du salut en le purifiant et le faisant participer à la vie immortelle et divine[46].

Pour que l'initié puisse arriver au terme de l'initiation, il lui faut pourtant un guide. L'initiateur-Maître purifie l'âme de son disciple, toujours prête à s'élever vers la perfection du mystère, avant de la conduire au spectacle suprême de la Beauté absolue. Mais ce dernier est aussi l'idole qui éveille dans le souvenir du philosophe la réalité resplendissante, jadis entrevue, du Beau en soi. C'est pourquoi son amant le vénère à l'égal d'un dieu: «εἶτα προσορῶν ὡς θεὸν σέβεται»[47].

Certaines âmes sont cependant incapables de retrouver dans l'Amour l'occasion de se ressouvenir les Idées, parce qu'elles ont oublié les visions idéales, tandis que celles qui ont été réfractaires à la corruption ont gardé la fraîcheur de l'initiation prégénétique[48]. Seuls les inspirés, les philosophes,

---

45. Voir: la Notice au *Banquet* de Platon, *Platon, Oeuvres Complètes*, Tome IV-2e partie, texte établi et traduit par L. Robin, onzième tirage, Paris 1981, Société d'Édition «Les Belles Lettres», p. XCV. E. Jung, Directions de recherche sur l'inconscient chez Platon, *Bull. Assoc. G. Budé*, 1971 (30), n. 4, p. 620.

46. Platon, *Le Banquet*, 212 a: «τεκόντι δὲ ἀρετὴν ἀληθῆ καὶ θρεψαμένῳ ὑπάρχει θεοφιλεῖ γενέσθαι καὶ εἴπερ τῳ ἄλλῳ ἀνθρώπων ἀθανάτῳ, καὶ ἐκείνῳ». *Phèdre* 249 c-d, 252 c-253 c. Voir aussi: la Notice au *Phèdre* de Platon par L. Robin, pp. CX-CXI. L. Robin, *La théorie platonicienne de l'amour*, pp. 43, 127, 141-2. J.-L. Vieillard-Baron, *Platon et l'idéalisme allemand* (1770-1830), Beauchesne, Paris 1979, pp. 108, 110. C. Lefèvre, La personne comme être en relation,... pp. 168-9. J.-C. Fraisse, Ascétisme et valeur de la vie chez Platon, *Rev. philos. France Etrang.*, 1959 (84), p. 104. L'amour prend dans le *Phèdre* la forme d'un délire religieux. C'est comme l'initiation, une sorte d'inspiration divine, un privilège que nous accorde la divinité. L'âme humaine est dans un état d'enthousiasme (c.à d. possédée par le démon Amour et hors d'elle-même), devenant ainsi un être intermédiaire entre le mortel et l'immortel (Platon, *Phèdre* 249 c-d: «ἐνθουσιάζων δὲ ‹ὁ ἐρῶν› λέληθε τοὺς πολλούς»; 249 e: «ὡς ἄρα αὖτη ‹ἡ ἐρωτικὴ μανία› πασῶν τῶν ἐνθουσιάσεων ἀρίστη τε». Voir aussi: la Notice au *Phèdre* de Platon par L. Robin, pp. LXXVI-VII. L. Robin, *La théorie platonicienne de l'amour*, p. 22. En outre l'amour platonicien est une figure divine presque équivalente à celle de Déméter, de la déesse de procréation et de fécondité qu'on célébrait aux Mystères d'Éleusis.

47. Platon, *Phèdre*, 251 a. Voir aussi: *ibid.* 250 b-c, 254 b. Le bien-aimé est ici une réplique de l'apparition de l'idole au terme du mystère. (La Notice au *Phédre* de Platon par L. Robin, pp. XCV-XCVII. *Le Banquet*, pp. 67-8, note 4).

48. L. Robin, *La théorie platonicienne de l'amour*, p.174. La même chose arrive aussi pendant l'initiation aux mystères. Seulement les élus, les vrais initiés arrivaient jusqu'au terme. Voir aussi: le *Banquet* 210 a: «Ταῦτα μὲν οὖν τὰ ἐρωτικὰ ἴσως, ὦ Σώκρατες, κἂν σὺ μυηθείης· τὰ δὲ τέλεα καὶ ἐποπτικά, ὧν ἕνεκα καὶ ταῦτα ἔστιν ἐάν τις ὀρθῶς μετίῃ, οὐκ οἶδ' εἰ οἷός τ' ἂν εἴης».

les hommes divins ont la capacité de prendre sur l'amour le point de vue qu'il faut[49].

C'est pour eux qu'il constitue le grand mystère de l'existence en qui s'opère une syntèse. Syntèse des éléments opposés qui composent l'âme humaine, de la nature sensible et de la nature intelligible, de l'empirique et de l'idéal, syntèse mystérieuse de mortel et d'immortel, de deux mondes radicalement distincts, syntèse enfin incessamment renouvelée de contraires, reglée en vue du Beau, du Vrai et du Bien, et refaisant l'unité du Tout[50].

Ο ΕΡΩΤΑΣ, ΑΝΤΙΚΕΙΜΕΝΟ ΜΥΗΣΗΣ ΣΤΟΝ ΠΛΑΤΩΝΑ

Π ε ρ ί λ η ψ η

Ἡ μύηση ἦταν τὸ πρῶτο στάδιο τῶν ἀρχαίων μυστηρίων, μὲ τὰ ὁποῖα τιμοῦσαν τὴ Δήμητρα, τὴ θεὰ τῆς Γῆς καὶ τὴν Κόρη της ποὺ γρήγορα ταυτίστηκε μὲ μιὰ προ-ελληνικὴ θεότητα τοῦ κάτω κόσμου, τὴν Περσεφόνη ἢ Φερσέφασα. Ἀκολουθοῦσε ἡ ἐποπτεία, κατὰ τὴ διάρκεια τῆς ὁποίας οἱ πιστοὶ βλέπανε ἕνα ὅραμα τῆς θεᾶς τοῦ Ἅδη, ἐπιτυγχάνοντας τελικὰ τὴν ταύτισή τους μὲ κείνη καὶ φτάνοντας ἔτσι στὴν ὑψηλότερη μορφὴ εὐδαιμονίας.

Ἡ πλατωνικὴ σκέψη παρουσιάζοντας μεγάλη συγγένεια μὲ τὴν ὀρφικὴ διδασκαλία, ἀναπόσπαστο μέρος τῆς ὁποίας ἀποτελούσανε τὰ Ἐλευσίνια μυστήρια, θεωρεῖ τὸν ἔρωτα ἀντικείμενο μύησης καὶ ἕνα ἀπὸ τὰ μεγαλύτερα μυστήρια τῆς ἀνθρώπινης ὕπαρξης.

Ὁ Πλάτωνας χρησιμοποιεῖ τόσο στὸ *Φαῖδρο* ὅσο καὶ στὸ *Συμπόσιο*,

---

49. Voir: la Notice au *Phèdre* de Platon par L. Robin p. CXXXVI. I. N. Théodoracopoulos, *Le Phèdre de Platon*, Introduction, p. 175 sq.

50. *Ibid.*, pp. CXXXV, CXXXVII. Platon, *Le Banquet* 203 b-204 c, où Diotime montre comment naît l'amour de ce jeu rythmé des contraires (de ce qu'il y a en nous d'indigent et de borné et de l'inépuisable richesse de nos ressources inventives). L. Robin, *La théorie platonicienne de l'amour*, pp. 101, 107-8, 167, 170, 173-4, 188-9; Platon, pp. 75, 77, 79. J.-L. Vieillard-Baron, *Platon et l'idéalisme allemand* (1770-1830), p. 111: «Le retour à l'unité originaire passe donc par l'éros». M. Ficin, *Commentaire sur le Banquet de Platon*, pp. 258-9: «l'âme qui était un composé de plusieurs devient un tout qui est un» (p. 259). Ici il faut ajouter que l'amour n'est pas la seule idée qui devient objet d'initiation. Le «Λόγος» d'Héraclite ou le «Ἀριθμὸς» des Pythagoriciens étaient aussi atteints par une sorte d'initiation.

ἐκφράσεις ποὺ προέρχονται ἀπ' εὐθείας ἀπὸ τὸ λεξιλόγιο τῶν Μυστηρίων. Ἂν καὶ οὔτε ὁ Σωκράτης στὸ *Φαῖδρο*, οὔτε ἡ Διοτίμα στὸ *Συμπόσιο* μιλᾶνε καθαρὰ γιὰ τὶς μυστηριακὲς τελετές, εἶναι βέβαιο ὅτι ἀναφέρονται σ' αὐτὲς ὅταν ἐκθέτουν τὰ μυστήρια τῆς πνευματικῆς ζωῆς, ποὺ πρέπει ν' ἀρχίσει ἀπὸ τὸ ἐπίπεδο τοῦ φυσικοῦ ἔρωτα γιὰ νὰ καταλήξει στὴ θέαση τῶν Ἰδεῶν. Τὸ μυστήριο, στὸ ὁποῖο ἡ Διοτίμα μυεῖ τὸ Σωκράτη εἶναι τὸ ἀκόλουθο: ὑπάρχει μιὰ μυστικὴ σκάλα ποὺ ὁδηγεῖ ἀπὸ τὴ γῆ στὸν οὐρανό, ἀπὸ τὸν ἄνθρωπο στὸ Θεό. Ὁ ἔρωτας τὴν κάνει ὁρατὴ καὶ τὰ διάφορα εἴδη τῆς ὁμορφιᾶς ἀποτελοῦν τὰ σκαλοπάτια της. Γιὰ νὰ ἀνέλθει κανεὶς πρέπει νὰ ἀκολουθήσει μιὰ μέθοδο· ἡ ἀνάβαση εἶναι βαθμιαία καὶ ἡ παραμονὴ σὲ κάθε σταθμὸ ἀρκετὰ μακρόχρονη. Ἔτσι ὁ Ἔρωτας, πειθαρχημένος ἀπὸ τὴ φιλοσοφία, πνευματοποιημένος ἀπὸ τὶς συνεχεῖς ἀπο-ατομικεύσεις, καταλήγει στὸ Νοητὸ καὶ τὸ συλλαμβάνει μὲ μιὰ γνώση ἐνορατική, συνιστώντας τὴν πνευματικὴ ἐκείνη διαδικασία ποὺ εἰσάγει τὸ ἄτομο στὸ δρόμο τῆς σωτηρίας, καθαίροντάς το καὶ κάνοντάς το νὰ μετέχει στὸ θεῖο.

Ἀθήνα Ε. Μαραγγιανοῦ

KLITOS IOANNIDES, Nicosie

L'ÉTHOS MUSICAL CHEZ PLATON

Damon et sa doctrine

«L'introduction d'un nouveau genre (εἶδος) de musique est une chose dont il faut se garder: ce serait tout compromettre (ἐν ὅλῳ κινδυνεύοντα), s'il est vrai, comme le prétend Damon et comme je le crois, qu'on ne peut changer les modes (τρόποι) de la musique, sans bouleverser les lois fondamentales de l'État»[1].

Ce texte, formel et catégorique, du quatrième livre de la *République,* nous introduit à une série de recherches concernant la personnalité de Damon, et ses conceptions sur les rapports entre les manières musicales et les structures sociales ou politiques. A travers cette théorie d'une interdépendance entre les phénomènes artistiques et les institutions, le problème d'une éthique musicale se pose à tous les niveaux. Il se pose d'abord par rapport aux créateurs, aux pédagogues et aux législateurs. Mais avant d'examiner les propos de Platon, il est indispensable d'essayer de définir ses inspirations damoniennes.

Damon est ami de Périclès[2] et maître d'un grand nombre de personnages illustres d'Athènes du Ve siècle[3]. La biographie, quasi légendaire de Damon, le fait disciple soit d'Agathoclès soit de Lamproclès, élève lui-même d'Agathoclès. Damon était aussi disciple du sophiste Prodicos. Damon lui-même avait pour disciples les musiciens Dracon et Megillos et surtout Socrate et Périclès. Platon dans le *Lachès* imagine que Nicias pourrait lui confier son fils.

La doctrine musicale de Damon est une des sources de référence de la critique littéraire et musicale durant plus d'un siècle. Son enseignement inspira plusieurs générations de pédagogues et d'orateurs[4]. Les quelques fragments

---

1. *Rép.* IV, 424 c: Damon, frag. 14 (éd. Lasserre).

2. *Alcib.* I, 118 c; Damon, frag. A, 5 Diels; Plut., Péricl., ch. 4; cf. F. Lasserre, Plutarque, *de la Musique*, Lausanne 1954, p. 54 et n. 2.

3. *Lachés* 180 c-d. cf. F. Lasserre, op. cit., pp. 53-54. E. Moutsopoulos, *La Musique dans l'oeuvre de Platon*, Paris 1959, pp. 187-188.

4. W. A. Anderson, *Ethos and Education in Greek Music*, Cambridge, Massachusette 1966, pp. 74 sq. et 241 sq.; F. Lasserre, op. cit., pp. 53, 73: E. A. Lippman, *Musical Thought in Ancient Greece*, p. 69 sq., N.Y. 1964.

de son fameux discours appelé *Aréopagitique,* qui fut prononcé avant son ostracisme pour avoir été accusé d'être «mégalomane et tyrannophile», nous fournissent les éléments principaux de sa doctrine. D'après l'accusation (443 av. J.C.) il aurait persuadé Périclès de dépenser des sommes énormes pour la construction des monuments publics et, entre autres, celle de l'Odéon achevée en 444, peu avant son ostracisme[5].

L'ensemble des témoignages antiques affirment que *l'Aréopagitique* se rapportait principalement à l'éducation musicale[6]. E. Ryffel soutient l'hypothèse que ce discours a servi de modèle au discours homonyme d'Isocrate[7]. Mais pourquoi avoir choisi l'Aréopage comme lieu pour y défendre des thèses musicales, sujet qui en apparence est sans portée politique?

Deux textes d'Isocrate sont assez significatifs pour expliquer ce choix. Isocrate, en traitant de l'éducation ancienne, considère l'Aréopage comme un lieu ayant une autorité morale: «Nos ancêtres se souciaient à tel point de sagesse qu'ils chargèrent le conseil de l'Aréopage de veiller au maintien de l'ordre et de la décence (εὐκοσμία)»[8]. «Pour veiller à la discipline (εὐταξία), disais-je, ils choisirent un conseil qui sût considérer comme étant dans l'erreur les citoyens qui se croiraient parfaits par la stricte observance des lois: tous les Grecs alors seraient semblables s'ils n'avaient qu'à s'emprunter leurs décrets... Dans un État bien gouverné les citoyens ne couvrent pas les portiques de textes: ils ont dans l'âme le sens de la justice»[9].

Au nom des mêmes principes «εὐκοσμία et εὐταξία», Damon défendait l'éducation au moyen de la musique, et il demandait à l'Aéropage d'y veiller. Contre les conceptions de la génération de Marathon qui donnait une priorité à la gymnastique et considérait la musique comme un complément de la culture générale[10], Damon insiste sur l'importance de la musique dans l'ensemble de l'éducation des jeunes.

Le développement de l'âme vers la justice est le résultat de l'influence d'un nombre précis de gammes, c'est-à-dire des harmonies des anciens[11].

---

5. Diels, frag. A 4; Lasserre, op. cit., pp. 53-54.

6. Cicéron, *De or.* III, 33, 132, le compare à la Géométrie d'Euclide; cf. frag. 1, Diels.

7. Isocr., 7, 37-49; cf. E. Ryffel, Eukosmia, *Museum Helveticum* IV, 1947, pp. 23-38.

8. Isocr., *Aréop.* 37.

9. Isocr. *Aréop.* 39. Dans le *Protagoras* (323 a) de Platon on retrouve l'opposition entre l'action punitive des lois et l'éducation des moeurs. En 325 d, il y a un parallèle à Isocrate *Aréop.* 37 sur l'«ἐπιμελεῖσθαι εὐκοσμίας»; cf. Heinimann, *Nomos und Physis*, Basel, Reinhardt, 1945 p. 148 sq.

10. Plut., *Vit. Themist.* 2. Thémistocle ignorait le jeu de la lyre et s'en vantait; Arist. *Polit.* VIII, 3, 2. A. Philod., *De mus.* 1, XVI, p. 16 sq. (Van Krevelen).

11. Damon, frag. 6. (Lass.).

L'idée centrale de *l'Aréopagitique* consiste à montrer la force de la musique pour conduire l'âme à la vertu. Grâce au témoignage de Philodème de Gadara, on voit que Damon élève la musique à l'ordre supérieur de discipline d'âme. «L'enfant en s'accompagnant à la lyre et en chantant, ne manifeste pas seulement le courage, la modestie, la sagesse, mais aussi son sens de la justice»[12]. Donc, c'est une démarche méthodique et scientifique que Damon propose pour la formation de l'âme.

Dans trois de ses fragments[13] il se soucie de la jeunesse et réclame que son éducation se fasse à travers des pratiques nobles et heureuses. Pour lui, la pénétration d'un seul son déterminé suffirait à éveiller dans l'âme l'éthos musical. La résonnance dans l'âme résulte pour les adultes, d'un état homologue, et pour les jeunes, d'un processus imitatif.

L'Aréopagitique contient les thèses principales d'une élaboration technique et méthodique de l'éthos de différentes formes de musique. C'est la musique bien définie et réglementée qui a la puissance formatrice de la Vertu. En ce sens, Damon et son école procèdent à la définition des systèmes d'harmonies, de rythmes et d'attitudes. Les théories damoniennes font l'objet de discussions du troisième livre de la *République*[14] et on en trouve d'importants échos jusque dans les *Lois*[15].

Les caractères du système damonien sont rendus explicites par certaines indications que donne A. Quintilien sur les procédés employés par cette école[16]. Malgré les tendances spéculatives de A. Quintilien, on peut dégager la manière dont les sectateurs de Damon déterminaient les harmonies et leur éthos particulier. Dans le texte, il est question de la «petteia» qui consistait «à choisir les sons les plus indispensables dans chaque circonstance»[17]. Ensuite, Quintilien se réfère à la *République* selon laquelle «il y a quatre espèces de sons qui engendrent toutes les harmonies»[18]. Il s'agit du rapprochement des quatre harmonies du *Lachès*; dorienne, iastienne, phrygienne, lydienne qui rendent plus manifeste ce procédé[19].

---

12. Philodème, *De Mus.* B 4 (t. I, p. 383) Diels. Pour Philodème il n'y a pas d'identité de la Musique avec la Justice mais l'homme musical doit être juste.

13. Damon, frag. 6, 7, 11 (Lass.).

14. *Rép.* III, 398 et suiv.

15. *Lois* II, 653 a et suiv.; VII, 814 d; 815 b; 816 b; cf. frag. 20 (Lass.); Aristote aussi (*Polit. V*, 1340 b) fait allusion à l'éthos de rythmes; cf. Proclus, *In Pl. Remp.* 311, 399 E (I, 61 Kroll).

16. A. Quint., *De la Musique*, pp. 76-82 (éd. W. Ingram).

17. *Ibid.*, p. 81 (W. Ingram).

18. *Rép.* III, 400 a.

19. *Lachès* 188 d.

Il est évident que chaque école utilisait ses propres méthodes. Aristoxène affirme que tous les harmoniciens n'avaient pas le même critère pour désigner l'harmonie la plus grave[20]. D'après A. Quintilien, Damon distinguait quatre voyelles qui, précédées d'un «τ», servaient à désigner tous les sons: tĕ, ta, tê, tô (τη - τα - τε - τω).

Les sons distinguées par «η» sont considérés comme humides, passifs et efféminés; ceux désignés par «ω» comme actifs et mâles; quant aux sons intermédiaires, ceux composés d'un «α» sont plus virils et ceux composés d'un «ε» ont un caractère plus féminin[21]. La position et le nombre des sons donnent aux harmonies ainsi constituées leur valeur éthique singulière[22]. De cette manière la musique suivant les mouvements correspondants de l'âme exerce son influence sur l'enfant et permet à l'adulte de s'exprimer. Il en est de même pour les gestes et les rythmes.

Ces considérations jointes à d'autres raisons se trouvent à la base du choix des harmonies, des rythmes et des instruments, chez Platon, et en premier lieu chez Damon.

Harmonies, Rythmes et Instruments

D'après Martianus Capella les premiers traités théoriques de Musique apparaissent avec Lasos qui a formulé le plan classique des traités de musique[23]. Damon est attaché à cette série de théoriciens et il suit leur plan traditionnel de recherches. L'ordre d'études des différentes parties était ainsi constitué: «la matière musicale (rhythme, son, mesure des mots) la composition (invention de la mélodie, choix des modes, composition propre) l'exécution (instruments, chant, déclaration rhapsodique)[24].

Dans le long passage de la *République*[25] où il est question des grands problèmes musicaux, Platon s'inspire de *l'Aréopagitique*, comme il le dit lui-même.

Ayant devant les yeux l'exposé du discours damonien pour une éducation fondée sur l'influence ordonnatrice que la musique peut exercer sur l'âme, Platon met en accord Socrate et ses interlocuteurs sur la forme homogène

---

20. Aristox., *El. Harm.* II, 37, 20 et suiv. (Macran).
21. A. Quint., p. 79 (W. Ingram).
22. *Ibid.*, cf. *Philèbe* 17 c-d.
23. Lasos, frag. A 13 ap; *Mart. Capella* IX, p. 936 (Eyssenhardt); cf. A. Quint., 5 (W. Ingram) Lasserre, op. cit., p. 44.
24. Lasserre, op. cit. pp. 44, 58; cf. E. Moutsopoulos, op. cit., pp. 190-192.
25. *Rép.* III., 398 d-400 c.

de la musique qui mérite d'être enseignée dans sa Kallipolis. Il s'agit de la mélodie qui «se compose de trois éléments: les paroles, l'harmonie et le rythme»[26], mais «l'harmonie et le rythme doivent s'accommoder aux paroles»[27]. Par conséquent les paroles des chants ou des poèmes récités accompagnées d'un rythme et d'une harmonie du même caractère serviront de critère unique et rationnel de tout jugement esthétique et moral. Platon ainsi reste fidèle à ses principes par rapport aux lois morales et politiques qui régissent sa cité.

Toute création contraire aux modèles des bonnes moeurs est condamnée. Homère et les tragiques ne trouvent pas de place dans la Kallipolis, et la musique qui accompagne des vers d'une même inspiration est également rejetée[28]. Par contre, le philosophe offre à l'âme belle et gracieuse les brides pour guider tout mouvement de création et d'expression. Il insiste sur les liens d'interaction existants entre l'âme et l'art. «La grâce (εὐσχημοσύνη) et le manque de grâce dépendent de la perfection ou de l'imperfection du rythme, mais le bon et le mauvais rythme (εὔρυθμον, ἄρρυθμον) se règlent et se modèlent l'un sur le bon style, l'autre sur le mauvais, et il en est de même de la bonne et de la mauvaise harmonie (εὐάρμοστον, ἀνάρμοστον), s'il est vrai que le rythme et l'harmonie, comme nous le disions tout à l'heure, se règlent sur les paroles et non les paroles sur le rythme et l'harmonie...; mais... les paroles elles-mêmes ne dépendent-elles pas du caractère de l'âme? (ψυχῆς ἤθει)... Et tout le reste ne dépend-il pas du discours? Ainsi l'excellence du discours, de l'harmonie, de la grâce et du rythme, vient de la simplicité de l'âme 'εὐλογία ἄρα καὶ εὐαρμοστία καὶ εὐσχημοσύνη καὶ εὐρυθμία εὐηθείᾳ ἀκολουθεῖ...' la simplicité véritable d'un caractère (ἦθος) où s'allient la bonté et la beauté»[29].

Platon ne bannit ni la poésie ni les arts de sa cité. Simplement il n'admet pas l'immoralité, même si elle est fondée sur un réalisme. Il cherche «les artistes doués pour suivre la trace du beau et du gracieux»[30], «parce que le rythme et l'harmonie sont particulièrement propres à pénétrer dans l'âme et à la toucher fortement et que, par la beauté qui les suit, ils embelissent l'âme»[31]. Tel est le rôle donné à la musique qui «est la partie maîtresse de l'éducation»[32]. Elle doit s'élever à ce niveau qui permet de distinguer et d'interprêter les for-

---

26. *Ibid.* III, 398 d.
27. *Ibid.* 398 d.
28. *Ibid.* 392 a et suiv., 401 a et suiv.
29. *Ibid.* 400 d-e.
30. *Ibid.* 401 c.
31. *Ibid.* 401 d.
32. *Ibid.*

mes (εἴδη) de la tempérance, du courage, de la générosité et de la grandeur d'âme[33], «car la musique doit aboutir à l'amour du Beau»[34].

Ce raisonnement permet à Platon de choisir les harmonies, les rythmes et les instruments aptes à rendre l'âme meilleure. Aussi les harmonies «mixolydienne» et «syntolydienne» sont-elles exclues comme plaintives. Elles sont pernicieuses, même pour les femmes qui doivent avoir une tenue convenable et à plus forte raison pour les hommes. Il en est de même pour l'«iastienne» et la «lydienne» à cause de l'ivresse et de la paresse qu'elles provoquent[35]. Les seules gammes qu'il accepte sont la «phrygienne» et la «dorienne», car elles évoquent, la première la paix et la sainteté, et la seconde le courage et la vaillance[36]. L'homme qui les pratique imite leurs sons et leurs intonations. Donc, le mouvement de l'âme et le mouvement du son se trouvent en rapport d'interaction.

L'imitation et l'influence du son, à travers le mouvement de ressemblance et d'accord, réalisé dans la justesse du son aigu et grave, peut conduire à l'imitation de l'harmonie divine dans le mouvement mortel[37]. «Ce qui dans la musique est bon pour la voix et nous la fait entendre, nous a été donné en vue de l'harmonie. Car l'harmonie, dont les mouvements sont de même espèce que les révolutions régulières de notre âme, n'apparait point à l'homme qui a un commerce intelligent avec les Muses, comme bonne simplement à lui procurer un agrément irraisonné, ainsi qu'il le semble aujourd'hui. Au contraire, les Muses nous l'ont donné comme une alliée de notre âme, lorsqu'elle entreprend de ramener à l'ordre et à l'unisson ses mouvements périodiques, qui se sont déréglés en nous»[37a].

Quant à la force imitative des sons, Platon considère que la Musique «fait parler d'elle plus que les autres arts d'imitation». Son champ d'action se situe par rapport aux modèles supérieurs que les textes forcément lui procurent[37b]. Car la musique n'est pas autre chose qu'initiation à la vertu quand le son atteint l'âme[37c]. Donc, le choix des modes musicaux est d'une portée essentielle pour le législateur.

---

33. *Ibid.* 402 c.

34. *Ibid.* 403 c.

35. *Ibid.* 398 e.

36. *Ibid.* 399 a-c. Dans le *Lachès* 188 a et suiv. Platon rejette avec le lydien et l'iastienne le phrygien aussi car il est question dans ce dialogue du courage.

37. Lasserre, op. cit., pp. 60-62; Ryffel, op. cit. 27, 31. *Timée* 67 b-c; 80 b; *Lois* II, 668 a. Sur les sons et les doctrines physiologiques de Platon, Moutsopoulos, op. cit., pp. 23-45.

37a. *Timée* 47 c-d.

37b. *Lois* II, 669 b-c; 668 a.

37c. *Lois* II, 672 e.

Dans les *Lois* Platon rattache les harmonies dorienne et phrygienne aux deux danses sérieuses, la «pyrrhique», danse guerrière, et l'«emmélie», danse religieuse[38]. Platon considère l'harmonie dorienne comme la plus pure et la plus élevée de toutes. Deux textes, un du *Lachès*[39] et un des *Lois*[40], confirment sa préférence pour l'harmonie dorienne en raison de son caractère viril et grave.

Si la stabilité des institutions spartiates explique l'attachement de Platon aux régimes anciens (voir l'Égypte et la Crète) face à l'évolution facheuse des États, cela démontre l'hypothèse, maintes fois exprimée[41], de la préférence du philosophe pour la gamme dorienne.

La connaissance technique de ces harmonies reste très limitée, compte tenu de la pauvreté de nos sources. La plupart des hypothèses ont pour fondement des ouvrages tardifs ou du moyen âge. Platon lui-même nous affirme dans le *Philèbe*, le *Banquet* et les *Lois*, que les harmonies ont chacune leur caractère propre en fonction de leurs intervalles et de leurs hauteurs. De la succession des sons naît la science harmonique qui avec la rythmique et la métrique étroitement liées entre elles composent la musique. L'harmonique représente spécialement l'élément vocal, la métrique l'élément poétique, et la rythmique l'élément du temps et du mouvement (espace). Le rythme est l'élément commun qui relie en un seul faisceau les trois arts[42]. La réunion de ces trois parties en un tout constitue la composition parfaite qui est le résultat de l'ensemble des paroles, de la mélodie et du rythme[42a]. Ainsi donc, seule compte cette synthèse harmonieusement réalisée.

Suivant les mêmes conceptions, Platon définit les rythmes les plus convenables aux structures fondamentales de sa cité afin de corriger les défauts de mesure et les éléments de disgrâce. Tout en restant fidèle à son propos, à savoir quel rythme soit modelé et réglé sur des paroles qui tirent leur origine du caractère simple d'une âme belle et bonne[43], Platon consulte Damon

---

38. *Lois* XII, 815 a.

39. *Lachès* 188 d.

40. *Lois* II, 670 b.

41. Moutsopoulos, op. cit., pp. 72-73; Anderson, op. cit., pp. 73-81, 243. H. Ryffel, *Μεταβολὴ Πολιτειῶν*, Berne 1949, ch. 2 p. 52 sq.

42. *Phil.* 17 c-d; *Lois* II 665 a; *Banquet* 187 a-b. R.P. Winnington-Ingram, *Mode in Ancient Greek Music*, Amsterdam 1968, à travers une large connaissance de textes antiques reconstitue les modes de la musique grecque. Du même auteur Greek Music, dans Crove's *Dictionnary of Music and Musicians*, 5ème éd., London 1954, vol. III, p. 776 sq.

42a. *Rép.*, III, 398 d. «Τὸ μέλος ἐκ τριῶν ἐστὶ συγκείμενον, λόγου τε καὶ ἁρμονίας καὶ ῥυθμοῦ».

43. *Rép.* III, 400 d-e; *Timée* 47 d-e; *Lois* II, 655 a et suiv.

en ce qui concerne les mesures qui conviennent aux défauts de la bassesse, de la violence et de la folie; et il le consulte pour les mesures qu'on doit réserver aux qualités contraires[44]. Dans le même passage du troisième livre de la *République*, il se soucie de discerner quels sont les rythmes qui expriment la vie d'un homme tempérant et courageux, laissant de côté les rythmes variés et les «pieds» de toute espèce[45].

Dans ce but, à titre d'exemple, Platon se contente de quelques généralités, en citant Damon comme étant le seul capable de donner son avis sur le choix et la valeur éthique des rythmes. Dans ce passage il n'entre pas dans les détails techniques ou scientifiques, mais il souligne simplement l'importance de la grâce qui dépend de la «perfection ou de l'imperfection du rythme»[46]. Par contre, certaines réflexions tirées de l'ensemble de son oeuvre résument ses conceptions indispensables à la formation des rythmes. Les *Lois* nous disent que l'ordre du mouvement s'appelle rythme[47]: «le rythme résulte du rapide et du lent, à savoir de termes d'abord opposés, mais qui ultérieurement se sont accordés»[48].

La naissance du rythme est une succession des durées, comme l'harmonie était une succession des sons[49]. Le rythme se rapporte à l'esquisse du mouvement que le corps humain accomplit dans la danse et à la disposition des figures en lesquelles ce mouvement se résout. En ce sens se trouve déterminée la notion d'un rythme corporel associé au «mêtre» et soumis à la loi du nombre[50]. Cette signification d'une configuration spatiale définie par la mesure et l'ordre et constituée par une séquence ordonnée des mouvements, donne au rythme sa fonction, l'arrangement harmonieux des attitudes corporelles[51]. Ainsi on peut parler d'un rythme d'une danse, d'un chant et de tout ce qui suppose une activité continue décomposée par le «mètre» en temps alternés[52].

Platon distingue trois espèces élémentaires de rythme qui servent à

---

44. *Rép.* III, 400 a-b.
45. *Ibid.* 399 e.
46. *Ibid.* 399 e et suiv.
47. *Lois* II, 665 a.
48. *Banquet* 187 b.
49. C. Sachs, *Rhythm and Tempo*, New-York 1953, Ch. Ier. A. W. De Croot, Des Rhythmus, in *Neophilologus* V, XVII, 1932, p. 82 sq. F. A. Gevaert, *Histoire et théorie de la Musique de l'Antiquité*, Bruxelles 1875 (1965). P. Doutzaris, *La rythmique dans la poésie et la musique des Grecs anciens*, R.E.G., vol. 47, 1934.
50. *Phil.* 18 d.
51. *Lois* II, 665 a, III, 728 e; Arist., *Mét.* 985 b 4; *Probl.* 882 b2.
52. E. Benveniste, *Problèmes de linguistique générale*, Paris 1966, p. 334.

former les pas ou la marche[53]. Ces rythmes sont composés, comme l'enhoplios, ou simples, comme le dactyle, l'iambe et le trochée[54].

Pour discerner entre eux les genres rythmiques et les marches correspondantes, on doit les distinguer selon leurs «arsis» et leurs «thésis» —en parlant en termes aristoxéniens— c'est-à-dire temps du lever du pied et temps de la pose. (C'est le temps faible et le temps fort.) Ensuite il faut mesurer les deux parties obtenues en prenant comme unité de mesure la syllabe brève; le support de l'une à l'autre détermine les genres rythmiques, tandis que la position relative de l'«arsis» et de la «thésis» servent de critère à la répartition des différentes marches, dans chaque espèce, en deux catégories[55].

De là dérive toute l'influence que la danse a pu exercer sur la métrique «Nos chanteurs... doivent passer leur formation... jusqu'à être capables de suivre, chacun les mesures des rythmes et les notes des airs, pour connaître l'ensemble des mélodies et des rythmes et pouvoir ainsi en choisir d'appropriés»[56].

Cette grande exigence de Platon montre l'importance accordée à la rythmopée comme l'application pratique du rythme. Quant à la théorie de la métrique, elle n'est donc au fond qu'une récapitulation de l'enseignement rythmique. Les artistes de l'Eunomopolis doivent apprendre à choisir, à combiner et à employer judicieusement les divers éléments du matériel musical en vue de la création d'une oeuvre.

Le manque de précision de l'éthos de chacun des rythmes ne signifie guère que Platon néglige la portée éthique de la conception principale du Rythme en tant que lien entre la musique et la danse[57] et condition préalable de toute manifestation musicale. A maintes reprises des déclarations désignant le rythme et l'harmonie comme l'essence même de la musique, apparaissent dans l'ensemble de l'oeuvre platonicienne[58].

Les points fondamentaux de la pensée platonicienne concernant l'élément rythmique et sa valeur éthique sont que ce dernier se trouve associé à sa force unifiante et à la notion de grâce. Comme toute partie musicale doit se conformer aux paroles et non pas l'inverse, toute oeuvre artistique parachevée, suppose parallèlement un accomplissement intérieur. Aux âmes libres et

---

53. *Rép.* III, 400 a.
54. *Ibid.* 400 b.
55. Lasserre, op. cit., pp. 67-69; Ar. Quint., 31 (W. Ingram).
56. *Lois* II, 670 b-d: «Γιγνώσκειν τό τε εὐάρμοστον καὶ εὔρυθμον... Ταῖς βάσεσι τῶν ῥυθμῶν».
57. *Lois* II, 672 e.
58. *Banquet* 187 c; *Prot.* 326 b; *Rép.* X, 601 a; *Lois* II, 665 a.

belles conviennent les rythmes équilibrés. En revanche, les rythmes désordonnés qualifient les âmes esclaves et non-équilibrées[59]. Cette conviction maintient l'attachement de Platon à l'art des vieux maîtres, comme Lasos et Terpendre qui avait une allure rigide et guindée, demeurant pur et sans mélange de genres musicaux[60]. Les contemporains de Platon n'ont pas respecté ces normes. Ils mêlent les rythmes et séparent de la mélodie le rythme et les attitudes, en mettant en vers les paroles sans accompagnement ou bien ils produisent des mélodies ryhtmées sans paroles[61]. «En tout cela, il est fort difficile de discerner ce qui exprime un rythme et une harmonie qui ne répondent à aucun texte et quel modèle ils imitent parmi les modèles dignes de ce nom»[62].

Chaque mode a son caractère propre et sa valeur morale. L'accord de deux tons d'une hauteur différente ne produit pas l'éthos, mais la succession organisée des intervalles désigne le caractère particulier d'un mode. La manière dé-terminée dont les sons et les rythmes sont employés est à l'origine de l'action éthique exercée par la musique sur l'âme humaine[63]. De cette manière on comprend que les sons pris en général n'apportent aucune signification au dessin mélodique et plongent l'esprit dans le vague, tandis que les divisions rythmiques mettent en relief la puissance, en communiquant à l'esprit un mouvement, parfois partiel, mais ordonné. Pour Platon, le rythme est l'élément prédominant de l'oeuvre et le lien qui unit les trois arts musicaux en un seul. Il est considéré comme indispensable dans tous les genres de musique. En ce sens Platon réclame que la musique soit en mesure de discerner dans la mélodie et le rythme ce qui est conforme au bon goût et ce qui ne l'est pas; c'est l'art qui a comme fonction le choix des moyens les plus propres à produire l'éthos que l'on a en vue.

Pour ces mêmes raisons Platon bannit tous les instruments à cordes multiples et aux registres panharmoniques. Étant partisan de la simplicité et de l'équilibre —nous connaissons ses critères concernant le choix des harmonies et des rythmes— il exclut tous les types de flûte. Il considère que la flûte, ainsi que d'autres instruments polyphoniques —imitations de l'aulos— comme les trigones et les pectis, fournissent toutes les harmonies (panhar-

59. *Lois* II, 669 c. Platon attribue des couleurs différentes aux rythmes qui conviennent aux hommes et aux rythmes qui conviennent aux femmes.

60. *Lois* II, 660 a; VIII, 835 a.

61. *Rép.* III, 404 b; *Lois* II, 669 d-e; III, 700 a et suiv.

62. *Lois* II, 669 e.

63. E. Wellesz, *A history of Byzantine Music and Hymnography,* Oxford (1949) - 1961, p. 46 et suiv.

monia) et par conséquent conduisent à la perplexité, à la virtuosité et à l'empirisme[64]. Étant témoin de l'usage décadent des instruments, Platon veut purifier la cité de la mollesse et de la facilité.

Les seuls instruments qu'il accepte sont ceux d'Apollon contre ceux du silène Marsyas, c'est-à-dire «la lyre et la cithare pour la ville, et le syrinx (sorte de flûte de Pan) pour les bergers à la campagne»[65]. Aristote fût de même. Il exclut tous ces instruments à cause de leur tendance à flatter l'oreille et parce qu'ils exigent une grande dextérité. Il ajoute qu'Athéna jeta loin d'elle la flûte qu'elle venait d'inventer; elle était irritée de la déformation que son usage imposait à son visage[66]. Alcibiade, était un des premiers Athéniens à avoir dédaigné la flûte. Socrate dit à son disciple aimé: «Tu as donc appris, autant qu'il m'en souvienne, à lire et à écrire... quant à jouer de la flûte, tu n'as pas voulu»[67]. Quant à l'enseignement théorique et technique de la lyre et de la cithare — les Athéniens en prenaient très tôt connaissance en allant chez les citharistes dont Platon dans le *Protagoras* vante la valeur éducative[68].

Toutes ces notions soulignent l'importance d'une éthique musicale dans la pensée platonicienne qui se situe sur trois plans: celui de la technique, relatif aux études de l'harmonique, de la rythmique et de la métrique; celui de la pédagogie concernant la formation du caractère; enfin, celui de la législation et de la politique. Ainsi donc, on comprend la liaison entre la musique et la législation établie d'une façon concrète dans la *République* et les *Lois* et aussi les raisons pour lesquelles Platon adhère aux doctrines damoniennes d'une éthique musicale associée étroitement à une politique musicale.

ΤΟ ΜΟΥΣΙΚΟ ΗΘΟΣ ΣΤΟΝ ΠΛΑΤΩΝΑ

Π ε ρ ί λ η ψ η

Ἡ προσπάθεια καινοτομίας στὸν πολιτικὸ χῶρο ὁδήγησε τὸν Πλάτωνα στὴ μεταρρύθμιση πολλῶν ἄλλων χώρων, μεταξὺ τῶν ὁποίων καὶ ἐκεῖνον τῆς τέχνης. Ἡ τέχνη δὲν παραμένει μέσα στὴ φιλοσοφικὴ διαδικασία ἀνα-

64. *Rép.* 399 c-d; *Phil.*, 56 a; Anderson, op. cit., p. 64 et suiv.
65. *Ibid.* 399 c-e; *Lois* III, 700 d. Moutsopoulos, op. cit., pp. 80-96.
66. Arist., *Polit.* 86 1341 a; *Symp.* 215 c; Lasserre, op. cit., p. 64.
67. *Alcib.* 106 e; Plut., *Alcib.* 2.
68. *Protag.* 312 b, 325 e - 326 b; cf. *Lois* VII, 809 c.

κατάταξης, ἕνας τομέας αὐτόνομος, ἀλλὰ ἀποτελεῖ μέρος τῆς κοινωνικο-πολιτικῆς δραστηριότητας, ἡ ὁποία μὲ τὴ σειρά της, ὀφείλει νὰ ὑποταχθεῖ καὶ νὰ ἐνσαρκώσει ἕνα συγκεκριμένο φιλοσοφικὸ ὅραμα. Τὸ Ἀγαθό, τὸ Ὡραῖο καὶ τὸ Ἀληθινὸ θὰ ἀναλάβουν τὴ διάταξη τοῦ συνόλου τῶν θεσμῶν, πολιτικῶν, παιδαγωγικῶν, θρησκευτικῶν καὶ καλλιτεχνικῶν.

Ὁ Πλάτων, ἐμποτισμένος ἀπὸ τὶς ἰδέες τοῦ Δάμωνος καὶ τῶν Πυθαγορείων, πιστεύει στὴν ἀλληλεξάρτηση τοῦ φαινομένου τέχνη καὶ πολιτικὴ πράξη. Εἶναι τόσο πεπεισμένος γιὰ τὴν ἄμεση αὐτὴ σχέση, ὥστε γιὰ τὸν ἴδιο ἡ πολιτικὴ εὐημερία θὰ ἦταν δυνατὸ νὰ ἐξασφαλισθεῖ, ἐφόσον ὁρισθεῖ ἡ θέση καὶ ὁ ρόλος τῆς τέχνης μέσα στὴν πολιτεία. Γι' αὐτὸ παίρνει καὶ τὶς ἀνάλογες θέσεις ἔναντι τῆς τέχνης. Ὁρίζει τοὺς νόμους τῆς δημιουργίας σύμφωνα μὲ μιὰ αἰσθητική, ὑποταγμένη στὰ μαθηματικὰ πρότυπα, ποὺ εἶναι ἡ πιὸ καθαρὴ ἔκφραση τῆς νόησης καὶ τοῦ νοῦ. Καθορίζει τοὺς κανόνες συμπεριφορᾶς τοῦ καλλιτέχνη μέσα στὰ πλαίσια τῆς παιδαγωγικῆς του ἀποστολῆς καὶ κατὰ συνέπεια τῆς πολιτικῆς του εὐθύνης.

Ἡ ἐργασία τῆς κάθαρσης τῆς τέχνης ἀπὸ ὅλα τὰ ξένα πρὸς τὸ φιλοσοφικὸ σχέδιο στοιχεῖα, ὁδηγεῖ τὸν Πλάτωνα στὴν ἀπόρριψη κάθε εἴδους δημιουργίας ποὺ στηρίζεται στὰ δεδομένα τῆς ἐμπειρίας, τοῦ ρεαλισμοῦ καὶ τοῦ αἰσθητοῦ κόσμου. Μήπως αὐτὸ σήμαινε τὸ θάνατο τῆς τέχνης, ὅπως πολλοὶ τὸ ἰσχυρίστηκαν; Ἀπὸ τὴ σκοπιὰ τῶν καλλιτεχνῶν ποὺ βλέπουν τὴν τέχνη στὴν αὐτονομία της, μάλιστα. Γιὰ τὸν Πλάτωνα ὅμως ὁ θάνατος τῆς τέχνης στὴν ἐμπειρική της φάση σημαίνει ἀνάστασή της στὴν ἰδεατὴ καὶ νοητική της μορφή. Στὸν ἀνώτερο τοῦτο χῶρο ἡ τέχνη μπαίνει στὴν ὑπηρεσία τῆς φιλοσοφίας καὶ τῶν προτύπων της, ὄντας ἕνα πολύτιμο ὄργανο στὰ χέρια τοῦ κυβερνήτη-φιλοσόφου. Ἀπὸ τὸ σοφιστὴ-καλλιτέχνη ὁδηγούμαστε στὸ φιλόσοφο-καλλιτέχνη.

Ἡ τέχνη εἶναι κάτι πολὺ σοβαρὸ γιὰ νὰ τὴν ἐμπιστευθοῦμε στοὺς καλλιτέχνες. Αὐτό, μὲ δυὸ λόγια, ἀπασχολεῖ τὸν Ἀθηναῖο φιλόσοφο. Καὶ εἶναι γι' αὐτὸ τὸ λόγο ποὺ ἀγωνίζεται νὰ μετατρέψει τὴ μίμηση τῶν δημιουργῶν, ποὺ εἶναι στραμμένη πρὸς τὰ κάτω, σὲ μίμηση ποὺ ἀτενίζει πρὸς τὰ ἄνω. Ἔτσι ἐγκαθίσταται ἡ ἀπαραίτητη καλλιτεχνικὴ ἠθικὴ ποὺ ἀναπόφευκτα ὁδηγεῖ σὲ μιὰ ἀξιολογία καὶ δεοντολογία τοῦ καλλιτεχνικοῦ γίγνεσθαι. Ἡ Μουσικὴ εἶναι μοναδικὸ παράδειγμα ἐφαρμογῆς τῆς πιὸ πάνω σύλληψης καὶ ἀντιμετώπισης τοῦ φαινομένου τῆς τέχνης ἀπὸ τὸν Ἀθηναῖο δάσκαλο.

Λευκωσία Κλεῖτος Ἰωαννίδης

KAREN GLOY, Heidelberg

ARISTOTELES EIN KRITIKER PLATONS?

Über das Verhältnis von Aristoteles zu Platon finden sich in der Forschung zwei diametral entgegengesetzte Thesen. Der einen zufolge gilt Aristoteles im Blick auf Platons Ideentheorie als Kritiker, der nur aufgrund eines massiven Mißverständnisses der platonischen Theorie zu seinem eigenen Ansatz gelangen konnte. Der anderen zufolge gilt er als Vollender Platons, der lediglich das, was Platon in inadäquater, mythologischer Form zum Ausdruck brachte, durch Entmythologisierung und Entmystifizierung —nämlich durch Entontologisierung der Ideen und Statuierung derselben als bloße Prädikate— begrifflich scharf formulierte. Repräsentant der ersten These ist u.a. Natorp in seinem Buch *Platos Ideenlehre*[1], Repräsentant der zweiten Ross in seiner *Metaphysik*ausgabe des Aristoteles[2] sowie in seiner Darstellung der platonischen Ideentheorie mit dem Titel *Plato's Theory of Idea*[3]. Über dieser Kontroverse, die entweder ausschließlich auf der Opposition beider Denker oder ausschließlich auf ihrem geistigen Zusammenhang insistiert, ist eine dritte Interpretationsmöglichkeit übersehen worden, derzufolge Aristoteles, bedingt durch externe wie interne Gründe, wie z.B. die Enttäuschung über die Nichtberufung zum Nachfolger der platonischen Akademie oder das Bemühen um Etablierung einer eigenen Philosophie, sich zwar äußerlich in Gegnerschaft zu Platon begab, sachlich jedoch bei vollständiger Explikation seiner Prämissen und konsequentem Durchdenken und Zuendedenken derselben zum platonischen Ansatz hätte zurückkehren müssen und auch faktisch zurückkehrte, gleich, ob er sich dies eingestand oder nicht, wie er sich denn nicht selten auch platonischer Argumente und Strategien bediente[4]. Ließe sich diese These

---

1. P. Natorp, *Platos Ideenlehre*, Eine Einführung in den Idealismus, Darmstadt 1961 (unverändeter Nachdruck der 2. durchgesehenen Aufl. von 1922).

2. W.D. Ross: *Aristotle's Metaphysics*, a revised text with introduction and commentary, 2 Bde., Oxford 1924, 8. Aufl. 1981.

3. W.D. Ross: *Plato's Theory of Ideas*, Oxford 1951, 4. Aufl. 1963, S. 86, 226.

4. Vgl. auch H.-G. Gadamer, Amicus Plato magis amica veritas in: *Platos dialektische Ethik und andere Studien zur platonischen Philosophie*, Hamburg 1968, und: Idee und

verifizieren, so wäre dies ein Beweis mehr für den Primat eines systematischen Denkens wie des platonischen gegenüber einem empirisch induktiven wie dem aristotelischen. Zunächst ist diese These bzw. Vermutung noch zu pauschal, um Plausibilität für sich verbuchen zu können. Sie soll auch keineswegs auf alle Theoreme des Aristoteles ausgedehnt werden, wohl aber für einige relevante und fundamentale behauptet werden, vor allem für die Letztbegründungsproblematik. Im folgenden wird der Versuch unternommen, diese These anhand eines Vergleichs zwischen dem X. Buch von Aristoteles' *Metaphysik*, in dessen Zentrum das Eine steht, und Platons *Parmenides*, dessen zweiter dialektischer Teil ebenfalls zum Thema und Zentralanliegen das Eine hat, zu untermauern. Der Vergleich wird unter vier Aspekten erfolgen: I. unter dem der Bedeutungsanalyse des Einen, II. unter dem der Prinzipienanzahl, des sog. Universalienproblems, III. unter dem des ontologischen Problems, der Beziehung des ἕν zum ὄν, und IV. unter dem des Transzendentalien problems, genauer: der Beziehung der Transzendenz zur Immanenz.

I. Semantische Analyse des Einen

Im 1. Kapitel des X. Buches der *Metaphysik* unternimmt Aristoteles im Ausgang von der griechischen Umgangssprache[5] eine Bedeutungsanalyse des Begriffs «Eines», die zwei Bedingungen erfüllen soll: Zum einen sollen die herausgestellten Bedeutungen ursprünglich, nicht abgeleitet sein (οἱ πρῶτοι), zum anderen soll es sich um ihren substantiellen, nicht akzidentellen Gebrauch handeln (καθ' αὑτά, μὴ κατὰ συμβεβηκός). Intendiert sind demnach die Grundbedeutungen des Einen. Genannt werden deren vier: 1. das συνεχές, 2. das ὅλον, 3. das καθόλου und 4. das καθ' ἕκαστον. Mit dem ersten ist das Zusammenhängende, Zusammenhaltende, Kontinuierliche gemeint, sowohl im weiten wie engen Sinne, also sowohl das, was nur irgendwie, sei es künstlich oder natürlich, zusammenhängt, wie die durch Leim, Nägel, Bänder verbundenen Hölzer, die durch Gelenke verbundenen Glieder oder die gebrochene Linie, wie auch das, was ausschließlich von Natur zusammenhängt und zusammengewachsen ist, wie Unter- oder Oberarm, die ungebrochene Linie u.ä., mit dem zweiten ist das Ganze bezeichnet, das aus dem Zusammenhägenden

---

Wirklichkeit in Platos *Timaios*, Heidelberg 1974 / *Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften*, S. 5. Gadamer versucht den Platonismus des Aristoteles, der bei gleichzeitiger Kritik und Polemik gegen Platon unzweifelhaft besteht, zu erklären durch den Unterschied zwischen dialektischer Argumentation, auf die sich die Polemik beschränkt, und wirklicher konträrer Position.

5. Darauf weist das «λέγεται πολλαχῶς».

und dessen Prägung durch eine bestimmte Gestalt (μορφὴ oder εἶδος) hervorgeht, wie der Schuh, die Kugel oder die Kreislinie, mit dem dritten ist das Allgemeine von der Art der Allgemeinbegriffe angesprochen, z.B. der Begriff «Pferd» oder «Tier», oder «Lebewesen», und mit dem vierten das Jeweilige, Individuelle, Einzelne. Zusammengehalten werden soll diese Bedeutungsvielfalt durch das gemeinsame, durchgängige Kriterium des ἀδιαίρετον, des Unteilbarseins, demzufolge die ersten beiden Bedeutungen ihrer natürlichen Bewegung nach einfach und unteilbar sein sollen und die letzten beiden dem Denken und Erkennen nach, also im Geiste.

Genau dies aber läßt sich bezweifeln, ist doch das Kontinuierliche (Zusammenhängende) nicht allein in der weiten, sondern auch in der engen Bedeutung teilbar. Nicht nur die gebrochene Linie läßt sich in zwei Linien zerlegen, sondern auch die ungebrochene, sogar in unendlich viele. In der *Physik*[6] des Aristoteles wird das Kontinuum geradezu definiert als das, was ins Unendliche teilbar ist oder was teilbar ist in immer wieder Teilbares. Auch das Ganze, für das die Kugel als Beispiel dienen mag, involviert Teile, in die es sich zerlegen läßt; nicht anders steht es mit dem Allgemeinbegriff, der sich aus einer Vielzahl von Teilbegriffen zusammensetzt; und das Einzelne, Individuelle schließlich ist eine Zusammensetzung aus unendlich vielen Bestandteilen.

Will man die aristotelische Aufzählung dennoch rechtfertigen, und zwar im Sinne nicht nur der schwächeren These, wonach mit dem ἀδιαίρετον das faktisch Ungeteiltsein gemeint ist, sondern der stärkeren These, wonach das prinzipielle Unteilbarsein gemeint ist und damit Grundformen von Einheit intendiert sind, so muß man durch die Oberfläche hindurch zur Tiefenstruktur vordringen und die Beispiele und Beschreibungen für das nehmen, was sie tatsächlich sind, nämlich für unzulängliche Exempel eines dahinterstehenden Sachverhalts. So gesehen ist mit dem συνεχὲς das sowohl nach außen wie innen unbegrenzte und unbestimmte Kontinuum im Sinne des anaximandrischen ἄπειρον, des Unendlichen wie Unbestimmten, gemeint, das gerade dadurch, daß es immer wieder teilbar ist, seine aktuale Unteilbarkeit beweist. Indem es sich jeder Teilung bereits entzogen und dieselbe transzendiert hat, erweist es sich als ein einziger, lückenloser, ununterbrochener Zusammenhang. Ebenso involviert das Ganze —das durch die Form bestimmte und begrenzte Kontinuum— zwar Teile, aber nur potentiell, nicht aktuell. Zwar läßt es sich in Teile zerlegen, die selbst wiederum Ganze von Teilen sind, für die dasselbe gilt und so in infinitum. Die Potentialität ist jedoch keine Aktualität. Zudem

6. *Physik* 185 b 10 f, 231 b 16.

wird die Einheit und Unteilbarkeit garantiert durch die einheitsstiftende Form. Ebenso impliziert der Allgemeinbegriff zwar Teilbegriffe, aber wiederum nur potentiell, nicht aktuell. Der Begriff ist insofern unteilbar, als er eine zusammenfassende, enheitliche Anschauung der Sache bietet. Mit dem καθόλου ist das gemeint, was alle Begriffe, gleich welchen Allgemeinheitsgrades, zu allgemeinen, nämlich zu zusammenfassenden, einheitlichen Aspekten macht. Und schließlich ist mit dem Einzelnen nicht das jeweilige Individuelle gemeint, sondern das, was alle Einzelnen überhaupt erst als Einzelne konstituiert, die bestimmende, begrenzende, individuierende Zahl «Eins».

Auf diese Weise resultieren tatsächlich vier fundamentale Einheitsformen, die zusammengefaßt werden durch das Kriterium der Unteilbarkeit und die sich innerhalb einer Systematik durch dichotomische Dihairesis aus dem ἀδιαίρετον als gleichrangige und gleichwertige Formen ergeben. Denn das ἀδιαίρετον zerfällt in ein Unteilbares der Bewegung und in eines dem Denken nach und jedes dieser wieder in zwei Unterarten: in das unbegrenzte und in das begrenzte Kontinuierliche so wie in das Allgemeine und Einzelne.

Eine genauere Analyse der Unteilbarkeit stellt nun allerdings die behauptete Gleichfundamentalität der vier Einheitsformen in Frage, indem sich nur zwei von ihnen, die dem intelligiblen Bereich angehören, als *absolut* unteilbar erweisen: das Eine und das Allgemeine, während die beiden anderen, dem phänomenalen Bereich angehörigen, nur eine *relative* Unteilbarkeit zeigen, d.h. eine solche, die nur in der und für die Wahrnehmung existiert. Die letztere ahmt nach Aristoteles' Worten[7] die Unteilbarkeit nur nach, indem sie dem Standard absoluter Unteilbarkeit nachstrebt. Für das Denken jedoch ist sie teilbar, wie die unendliche Zerlegbarkeit des unbegrenzten wie begrenzten Kontinuums zeigt. Aufgrund dieser Gradunterschiede ergibt sich anstelle des Systems gleichrangiger Einheitsformen ein Stufensystem mit der Überordnung des intelligiblen Bereiches und der Subordination des phänomenalen. Innerhalb dieser Stufung bilden die Extreme offensichtlich die individuierende und individuelle Zahl «Eins» und das unbegrenzte, unbestimmte Kontinuum, während die Zwischenstufen, wie schon am Terminus erkennbar, das καθόλου und das ὅλον ausmachen, jenes dem intelligiblen Bereich zugehörig, dieses dem phänomenalen. So ergibt sich anstelle des auf dichotomischer Dihairesis basierenden Systems gleichursprünglicher Einheitsbegriffe in Wahrheit ein Stufensystem mit Über- und Unterordnungen.

Von welcher Art das System der Bedeutungsvielheit des Einen aber auch angenommen werden mag, intendiert ist von Aristoteles auf jeden Fall ein

---

7. *Met.* 1053 a 2.

monistisches System, das selbst noch das unbegrenzte, unbestimmte Kontinuum *als* Einheitsform mitumfaßt, selbstverständlich auch die Zwischenformen zwischen ihm und der begrenzenden und bestimmenden Eins. Das aristotelische System ist bewußt als ein unitistisches konzipiert, das, da es sich nicht um irgendwelche beliebigen Begriffe, sondern um Fundamentalbegriffe, um Prinzipien, handelt, die Welt als ein einheitliches Ganzes zu verstehen sucht.

Mit diesem Prinzipienmonismus und seiner internen, sei es dichotomischen oder stufenmäßigen Einteilung, ist Aristoteles bewußt dem platonischen Prinzipienpluralismus bzw. -dualismus entgegengetreten, wie er im *Parmenides* vertreten wird. Platon akzeptiert nicht nur ein einziges oberstes Prinzip, sondern eine Pluralität oberster Prinzipien, die miteinander verbunden sind in der sog. συμπλοκὴ τῶν γενῶν, dem Strukturgeflecht gleichhöchster Gattungen, das eine systematische Explikation beliebig im Ausgang von jeder derselben erlaubt. Geht man, wie im *Parmenides*, vom Einen aus, so sind diesem die übrigen gleichrangigen generischen Ideen konfrontiert, des sog. ἄλλα, das Andere, das ohne das bestimmende, begrenzende, individuierende und zahlgebende Eine dem Ideenkontinuum gleichkommt und wegen der Zugehörigkeit relationaler Ideen von der Art der Zeit und des Raumes differenzlos in das phänomenale Kontinuum übergeht. Der platonische Prinzipienduallismus findet sich in den Spätdialogen fortgesetzt als der von Einheit und unbestimmter Zweiheit (ἕν - ἀόριστος δυάς). Im *Parmenides* erfolgt, wie schon angedeutet, am Specimen des Einen die systematische dialektische Explikation, wie sie im ersten Teil des Dialogs programmatisch exponiert wird, nämlich so, daß jede der obersten Ideen in Beziehung auf sich und in Beziehung auf die anderen betrachtet wird und dies sowohl unter der Hypothese der Existenz wie der Nicht-Existenz der betreffenden Idee. Daraus ergibt sich für den zweiten Teil folgende Schematik:

Wenn Eines ist, so folgt für das Eine in Beziehung auf sich selbst...
für das Eine in Beziehung auf das Andere...
für das Andere in Beziehung auf sich selbst...
für das Andere in Beziehung auf das Eine...
Wenn Eines nicht ist, so folgt
für das Eine in Beziehung auf das Andere...
für das Eine in Beziehung auf sich...
für das Andere in Beziehung auf das Eine...
für das Andere in Beziehung auf sich...

Innerhalb dieses Systems bilden offensichtlich die erste und die letzte Position die antithetischen Extreme, insofern die erste das Eine rein für sich, ohne Beziehung auf das Andere thematisiert und die letzte das Andere rein für sich,

ohne Beziehung auf das Eine, das im übrigen mit der Negation in der Hypothese bereits entfallen ist. Das Andere entspricht somit dem einheitslosen, bestimmungs- und grenzenlosen Ideenkontinuum bzw. der Ideenmaterie, die wegen der Implikation räumlicher und zeitlicher Ideen unterschiedslos in das phänomenale Kontinuum übergeht. Die zweite und siebente Position thematisieren jeweils im Ausgang vom Einen bzw. vom Anderen die Beziehung auf das Pendant, deren Resultat im ersten Fall das Eine mit Inklusion des Vielen, Differenten —des zahlbestimmten Anderen— ist und wegen des Ausgangs von der Idee des Einen ideellen, begrifflichen Status hat und damit dem Allgemeinbegriff entspricht, wohingegen im letzten Fall das Resultat das durch das Eine bestimmte und begrenzte Kontinuum ist, die kontinuierliche Einheit, die allerdings wegen der negativen Hypothese, nämlich der Negation des Einen, nurmehr den Schein der Einheit an sich hat. Platons Beispiele und Beschreibungen lassen keinen Zweifel darüber, daß es sich hier um das quantum continuum handelt, das relative Ganze, das je nach Nähe oder Ferne der Betrachtung in Teile zerfällt, die sich selbst wieder als Ganze von Teilen erweisen usw. bzw. die in umgekehrter Richtung zu immer größeren, umfassenderen Einheiten und Ganzheiten zusammengefaßt werden. Anvisiert ist hier das phänomenale, relative Ganze. Die anderen vier Positionen führen zu keinen prinzipiell neuen Formationen, da sie, sei es auf ideeller oder phänomenaler Ebene, dieselben Beziehungen thematisieren wie die eben geschilderten, nur vom jeweiligen Pendant aus.

Ein Blick auf Platons *Parmenides* mit seinen Konzepten des exklusiven wie inklusiven Einen, d.h. des Einen mit Ausschluß der Vielheit sowie des Einen mit Einschluß derselben auf der ideell-begrifflichen Ebene, und des quantum continuum sowie des unbegrenzten und unbestimmten Kontinuums auf der phänomenalen Ebene decouvriert, daß die aristotelische Bedeutungsanalyse des Einen mit ihrer Aufstellung diverser Grundformen von Einheit und deren quaternaler Einteilung so arbiträr und empirisch induktiv gewonnen, wie sie prima vista erscheint, nicht ist, sondern eine Bezugnahme auf den platonischen *Parmenides* impliziert, setzen doch die aristotelischen Begriffe des Einzelnen, Allgemeinen, Ganzen und Kontinuierlichen die platonischen fort. Nichtsdestoweniger erfolgt die aristotelische Konzeption in kritischer Bezugnahme auf die platonische; sie unterscheidet sich in drei gravierenden Punkten von ihr. 1. Dem platonischen multifaktoriellen System setzt Aristoteles einen Prinzipienmonismus entgegen. 2. Während bei Platon die diversen Konzepte (Bedeutungen) entsprechend seinem generellen Relationssystem durch die diversen Beziehungen zwischen ἕν und τἆλλα zustandekommen, glaubt Aristoteles, die diversen Bedeutungen aus einer ausschließlichen Begriffsanalyse des Einen gewinnen zu können. 3. Dem deduktiv-dialektischen Verfahren Platons,

das in einem systematischen Diskurs besteht, mith in auchin einer Synthese gleichrangiger Momente des Systems, setzt Aristoteles die empirisch-induktive und analytische Methode entgegen, die von der Umgangssprache ausgeht und durch Sprachanalyse die Bedeutungsvielheit zu gewinnen sucht.

Trotz der bewußten und scharfen Opposition bleibt Aristoteles die Legitimation seines monistischen Systems und dessen interner Bedeutungsexplikation schuldig. Sein Konzept bleibt eine unausgewiesene, «bloße» Behauptung. Noch im Verlaufe der Analyse selbst, noch im 1. Kapitel, sieht sich Aristoteles genötigt, von dem dihairetischen System mit den gleichrangigen, irreduziblen Fundamentalbedeutungen des Einen überzugehen zu einem Stufensystem, einem Deduktions- und Dependenzsystem, das nun in echt platonischer Manier die mittleren Bedeutungen zwischen den Extremen, das καθόλου und ὅλον, aus der Beziehung der Extreme des καθ' ἕκαστον und des συνεχές, gewinnt, und zwar so, daß das καθόλου im Ausgang vom begrifflichen Einen und im Blick auf das Vielheit ermöglichende Kontinuum zustande kommt als synthetischer Einheitsbegriff mit Implikation der möglichen Vielheit und das ὅλον aus einer Kombination des unbegrenzten Kontinuums mit dem bestimmenden, formgebenden Einen. Den Nachweis der Zugehörigkeit des Kontinuums zum Einheitsbegriff bleibt Aristoteles schuldig. Nirgends macht er verständlich, wie so das unbegrenzte und unbestimmte, einheitslose Kontinuum ein Einheitskonzept darstellt und nicht dessen Gegenkonzept. Außerdem bleibt höchst fraglich, ob sich durch eine empirische Sprachanalyse zu genau vier Einheitskonzepten und zu genau den vorliegenden kommen läßt. Hier scheint Platons Systematik den Bezugsrahmen abgegeben zu haben; denn eine empirische Analyse könnte weder Vollständigkeit noch Exklusivität garantieren.

II. Anzahl der Prinzipien (Universalienproblem)

Ein zweites Monitum, das Aristoteles bezüglich des platonischen Systems herausstellt, das aber noch wärend seiner Durchführung aufgegeben werden muß und sich damit selber dementiert, betrifft die Anzahl der Prinzipien. Aristoteles anerkennt neben dem Einen das Sein als universales, schlechthin allgemeines und ausnahmslos gültiges Prinzip, das aufgrund seiner Gleichuniversalität mit dem Einen mit diesem kompatibel nur gedacht werden kann in Form einer Konvertibilität, d.h. einer wechselseitigen Implikation. Eines und Sein haben für Aristoteles einen ausgezeichneten Status.

Bewiesen wird die Universalität beider via negationis durch Elimination aller anderen Interpretationsmöglichkeiten von Begriffen. a) Eines und Sein können keine *Attribute* sein, da Attribute inhaltlich und umfangsmäßig deter-

minierende Bestimmungen sind, die aufgrund ihres spezifischen Gehaltes Gegenstands- und Eigenschaftsklassen gegeneinander abgrenzen. Aufgrund ihres exklusiven Charakters können sie niemals als Synonyma fungieren. Nun sind aber Eines und Sein gerade aufgrund ihrer gleichuniversellen Geltung synonym; folglich können sie keine Attribute sein. b) Sie sind aber auch nicht vom Range der Gattungen, die innerhalb der Begriffs- pyramide aufgrund ihrer Generalität den höchsten Rang einnehmen. Die Gattungsbegriffe lassen sich durch Anwendung eines Unterscheidungskriteriums in Arten, Unterarten usw. zerlegen nach dem Schema von genus proximum per differentiam specificam. Wären Eines und Sein Gattungen, so müßte sich ihre Kennzeichnung selbstverständlich auf die Arten und Unterarten übertragen, nicht aber auf das Unterscheidungskriterium; denn nicht die Gattung spezifiziert das Unterscheidungskriterium, noch spezifiziert die Gattung sich selbst sondern das Unterscheidungskriterium spezifiziert die Gattung und ist auf diese applikabel. Also sind die Unterscheidungskriterien noch allgemeiner als die Gattungen, und da Eines und Sein von den Unterscheidungskriterien gelten, müssen sie einen supragenerischen Status haben, d.h. universell gültig sein.

Was bedingt die Auszeichnung von Einem und Sein? Diese Frage stellt sich gerade im Hinblick auf Platons multifaktorielles System, das eine Vielzahl gleichallgemeiner Gattungen kennt, die aufgrund der συμπλοκή-Struktur sich wechselseitig implizieren, also durcheinander hindurchgehen und damit zugleich supragenerisch, universell sind. Im *Sophistes* hat Platon fünf solcher Gattungen anerkannt: Sein, Identität und Differenz, Ruhe und Bewegung, im *Parmenides* sind es sehr viel mehr: Einheit, Vielheit, Identität, Differenz, Ähnlichkeit, Unähnlichkeit, Gleichheit, Ungleichheit, Ruhe, Bewegung, Sein, Nichtsein und vieles andere mehr. Wenn Aristoteles sich angesichts dieser Fülle auf zwei beschränkt und damit gegenüber dem platonischen multifaktoriellen System ein Reduktions-programm einführt, so ist auch hierin ein ausdrücklicher Affront gegen Platon zu erblicken. Die Konvertibilität von Einem und Sein bei gleichen Geltungsumfang entspricht der platonischen συμπλοκὴ τῶν γενῶν, bei der die Gattungen ebenfalls aufgrund gleichen Applikationsradius wechselweise ineinander umschlagen.

Eine Begründung der Auszeichnung von Einem und Sein wäre nur auf zweifache Art denkbar, entweder *direkt* durch den Nachweis eines signifikanten Status dieser beiden Prinzipien gegenüber allen anderen scheinbaren Fundamentalbestimmungen oder *indirekt* durch den Nachweis einer Reduzibilität aller übrigen auf gerade diese beiden. Beide Versuche aber scheitern.

Eine sachliche Begründung des signifikanten Status von Einem und Sein findet sich nirgends im opus aristotelicum, und der vermeintliche historische Hinweis auf die Auszeichnung gerade dieser beiden Begriffe in der Geschichte

der griechischen Philosophie seit Parmendies über Platons gleichnamigen Dialog und den *Sophistes* erweist sich als überaus fragwürdig, ja bei genauerer Analyse als unhaltbar. Im Gegenteil läßt sich nachweisen, daß Aristoteles, ob bewußt und unbewußt, nicht ohne die Hinzunahme anderer universeller Bestimmungen auskommt, vorab der Identität, weiter aber auch der Differenz, der Pluralität und so fort. Dies mögen einige Beispiele belegen.

1. Die Konvertibilität von ἕν und ὄν läßt sich nicht ohne den Identitätsbegriff verständlich machen. Sollen ἕν und ὄν trotz gleichen Geltungsumfangs nicht totaliter koinzidieren, d.h. ununterscheidbar zusammenfallen, so daß sie nur noch zwei Namen für dieselbe Sache wären, sollen sie andererseits auch nicht totaliter verschieden sein und zusammenhangslos nebeneinander existieren, so kann diesen beiden Forderungen nur durch den Ansatz einer partialen Identität oder, wie Aristoteles sagt, einer «gewissen» (πως) Identität[8] genügt werden, die bei aller Gleichheit intern eine Differenz bewahrt. Diesen Sachverhalt hat Aristoteles auch durch die (wechselseitige) Folge von «Grund» (ἀρχή) und «Ursache» (αἴτιον) zum Ausdruck zu bringen versucht[9], mit denen er das Eine und das Sein bezeichnet. Da Grund und Ursache nach außen dasselbe meinen, soll mit dieser terminologischen Distinktion auf einem internen sachlichen Unterschied hingewiesen werden, und zwar auf den von formaler und materialer Ursache. Der Identitätsbegriff, der Differenz einschließt und sich somit als Relationsbegriff decouvriert, ist nun aber der traditionelle, der insbesondere von Platon im *Parmenides* in Anspruch genommen wird in den beiden Versionen der Identität mit sich und der Identität mit anderem. In beiden Fällen werden *zwei* Relata unterstellt, etwas und anderes bzw. eine Instanz qua Subjekt und eine qua Objekt.

Mit Identität ist daher mitimpliziert Differenz, gleich, ob sie in der weiten Bedeutung als Andersheit genommen wird oder in der strengeren als Unterschied, d.h. als Differenz innerhalb einer und derselben Gattung, Art, Klasse oder in der noch strengeren als Kontrarietät, d. h. als extremer Gegensatz innerhalb einer bestimmten Gattung oder Bandbreite. Die Konvertibilität von Einem und Sein erlaubt die Anwendung aller drei Formen, insofern die einheitliche Gattung, innerhalb welcher die Differenz zu denken ist, durch die beiden konvertiblen Begriffe Eines und Sein gebildet wird, und die Differenz ebenfalls. Und weiter ist mit der Supposition zweier Relata sowohl im Relationsbegriff der Identität wie in dem der Differenz Dualität und in deren Folge Pluralität gegeben.

2. Im V., sog. Definitionsbuch fällt bei der Behandlung der Begriffe

8. *Met.* 1054 a 13.
9. *Met.* 1003 b 23 f.

Eines, Sein, Identität der völlig parallele Aufbau der Kapitel ins Auge, demzufolge zwischen einer akzidentellen und substantiellen Anwendung dieser Begriffe unterschieden wird. Nicht nur sind die Beispiele für den akzidentellen Gebrauch gleichstrukturiert, auch der substantielle Gebrauch operiert mit der Wechselimplikation der Begriffe. So wird Identität definiert als «Einheit des Seins»[10] und Einheit wiederum bestimmt im Blick auf die Selbigkeit des Gegenstandes oder der Person[11].

3. Der gleichuniverselle Gebrauch ist auch der Grund dafür, daß die Ausdrücke: «Mensch», «ein Mensch», «seiender Mensch», «identischer Mensch» zu keiner inhaltlichen Vermehrung oder Spezifikation führen und sich daher geltungstheoretisch decken.

Alle diese Beispiele dokumentieren, daß Aristoteles entgegen dem Anspruch seines reduktionistischen Programms bei der Durchführung desselben zu einer Erweiterung im platonischen Sinne genötigt ist, indem sich der Ansatz anderer Fundamentalbegriffe wie der von Identität, Differenz, Vielheit usw. als unverzichtbar erweist. So hat denn auch die an Aristoteles anknüpfende scholastische Transzendentalienlehre, etwa bei Thomas von Aquin oder Wilhelm von Ockham, gerade die Relationsbegriffe neben dem Einen und dem Sein wieder herausgestellt.

Die zweite Möglichkeit, die Auszeichnung von Einem und Sein zu rechtfertigen, bestünde in der Reduzibilität aller übrigen Fundamentalbestimmungen auf diese beiden, insbesondere auch der von Platon im ersten Teil seines *Parmenides* als gleichoriginär neben dem Einen und dem Sein genannten, wie der Ähnlichkeit und Unähnlichkeit u.a. Einen solchen Versuch unternimmt Aristoteles in der Tat, indem er Identität, Ähnlichkeit und Gleichheit als Derivate des Einen betrachtet und ihre Gegenteile: Differenz, Unähnlichkeit und Ungleichheit als Derivate des Oppositum «Vielheit». Die Dependenz derselben ist nur auf zwei Weisen nachweisbar, entweder durch zunehmende Defektivität oder durch zunehmende regionale Einschränkung. Wiewohl es Ansätze in beiden Richtungen gibt, lassen sich beide Programme in concreto nicht durchführen. Zwar scheint Ähnlichkeit, die partiale Übereinstimmung bei partialer Differenz der Eigenschaften bedeutet und damit nicht mehr totale Identität, auf eine ἓν-Defektivität zu weisen, doch ließe sich unter dieser Bedingung Gleichheit, welche wieder eine totale Identität bezeichnet, nur innerhalb des quantitativen Bereiches, nicht mehr als Ableitung aus der Ähnlichkeit verstehen. Und ebenso gibt es mehrfach Hinweise von Aristoteles auf eine regionale Zuordnung der Identität zur Substanzkategorie, der Ähnlichkeit zur Qualitätskategorie und

10. *Met.* 1018 a 7 f.
11. Z.B. *Met.* 1016 a 23, 29.

der Gleichheit zur Quantitätskategorie; doch wird man schwerlich behaupten können, daß z.B. Identität auf Substanz beschränkt sei und nicht auch im qualitativen und quantitativen Bereich angetroffen werden könne.

Das Programm einer Deduktion und Subordination aller übrigen Bestimmungen unter die Begriffe von Einem und Sein —hier vorgeführt an Identität, Ähnlichkeit und Gleichheit—, scheitert schon deshalb, weil Aristoteles tatsächlich bei den Opposita, nämlich bei Differenz, Unähnlichkeit und Ungleichheit, auf den Ansatz von Vielheit als Deduktionsprinzip neben dem Einen verwiesen ist. Mag auch Vielheit mit dem Einen und dem Sein gegeben sein, so setzen Eines und Sein ihrerseits auch wieder Vielheit in Form einer Wechselimplikation voraus. Auch dieser aristotelische Versuch einer Absetzung vom platonischen System scheitert also, da Aristoteles in Verkennung seiner eigenen Implikationen argumentiert und an etlichen Stellen ausdrücklich zur Einführung weiterer platonischer Bestimmungen genötigt ist.

III. Ontologischer Status des Einen

Einer der wichtigsten und essentiellsten Kritikpunkte des Aristoteles an Platon, der daher gewöhnlich mit Aristoteles' Platon-Kritik überhaupt identifiziert wird, ist der an Platons Ontologisierung der Ideen einschließlich des Einen. Es verwundert daher nicht, wenn Aristoteles im X. Buch seiner *Metaphysik*, das dem Einen gilt, auf diese Kritik zurückkommt und im 2. Kapitel eine ausführliche Auseinandersetzung mit Platons Konzeption unter Erwähnung seines Namens anschließt. Zur Exposition seiner eigenen Theorie wählt Aristoteles hier methodisch den Weg über eine kritische Auseinandersetzung mit den Theorien seiner Vorgänger. Genannt werden zwei Theorietypen über den ontologischen Status von Allgemeinbegriffen, zum einen die Theorie der frühen ionischen Naturphilosophen, die das Eine als τίς φύσις, als eine bestimmte Natur, ansetzten und mit konkreten Prinzipien wie dem verschmelzenden Feuer (Heraklit) oder der verbindenden Freundschaft (Empedokles) identifizierten, und zum anderen die pythagoreisch-platonische Theorie, die das eine als οὐσία schlechthin interpretiert, d.h. substantiviert zu einem selbständigen, independenten, für sich existenzfähigen Seienden. Mit dieser Ontologisierung und Substantivierung von Begriffen, hier des Begriffs «Eines», ist Platons Theorie tatsächlich wiedergegeben; denn in den mittleren Dialogen wird den Ideen ein vom sinnlich wahrnehmbaren, materiellen Sein independentes Sein zugeschrieben, das das eigentliche, warhafte Sein, das ὄντως ὄν, ausmacht. Die Ideen werden als selbständige, für sich existenzfähige Wesenheiten betrachtet, ohne daß freilich dieser ontologische Status näher analysiert würde. Dies geschieht erst in den Spätdialogen, vor allem im *Parmenides*

und *Sophistes*. Hier wird das Zustandekommen des οὐσία -Charakters der höchsten Ideen erklärt aus ihrer συμπλοκή -Struktur, derzufolge jede der daran beteiligten Ideen als Subjekt wie als Prädikat fungieren kann und über ihr Anderssein wieder mit sich zusammengeht. Durch diese auf der Basis von Fremdbezüglichkeit stattfindende Selbstbezüglichkeit konstituiert sich ein autonomes, suisuffizientes Ganzes, das den Charakter der Substantialität, d.h. der selbständigen, unabhängigen Existenz aufweist.

Während die frühe ionische Theorie Aristoteles nicht weiter diskutabel erscheint, da sie sich offensichtlich selber ad absurdum führt, indem sie das allgemeine, begriffliche Sein konkretisiert und damit die Ebenen konfundiert, erscheint die pythagoreisch-platonische Konzeption erwägenswert und für Aristoteles zum ständigen Stein des Anstoßes und der Auseinandersetzung zu werden.

Aristoteles' Argumente gegen die platonische Version sind bekannt. Sie zerfallen in zwei Klassen, von denen sich die eine generell gegen die Ontologisierung der Ideen wendet und die andere speziell auf den ontologischen Status des Einen bezieht. Aus der ersteren Klasse stammt das Argument, das Platon einen χωρισμός, eine räumliche Trennung und nicht nur eine begriffliche Differenzierung von Ideenkosmos und Sinnenwelt unterstellt und damit eine Zwei-Welten-Theorie, deren Verdoppelung dem Gesetz «entia praeter necessitatem non esse multiplicanda» zuwider läuft. In der Konsequenz einer räumlichen Trennung und der mit ihr verbundenen Weltverdoppelung liegt die Möglichkeit zur Vervielfältigung der Welt und damit zum regressus ad infinitum; denn sofern die Ideen, die die Funktion von Eigenschafts- und Gegenstandsklassen zusammenfassenden Aspekten haben, hypostasiert werden und unter Nivellierung der ontologischen Differenz selbst zu einem Seienden werden, iteriert sich das Argument, so daß ein neuer einheitlicher Aspekt erforderlich wird, für den bei Hypostasierung dasselbe gilt und so in infinitum.

Was speziell das Eine betrifft, so demonstriert Aristoteles bei Unterstellung eines ontologischen Status desselben die fatale Konsequenz der Vereinheitlichung, wie sie an der parmenideischen All-einheitslehre sichtbar wird; denn wenn das Eine, das aufgrund seines allumfassenden Charakters Alles ist, seiend ist, so folgt daraus, nicht nur daß das Eine alles Seiende ist, sondern auch, daß alles Seiende Eines ist, d.h. alles differenzlos ineinandergeht. Ausgeschlossen ist dann selbstverständlich auch die Annahme eines Zweiten außerhalb des All-Einen, ganz zu schweigen von der Annahme des Vielen und der unendlichen Zahlenreihe.

Aus diesen Einwänden folgert Aristoteles einen rein kategorematischen, begrifflichen Charakter der Ideen und hier insonderheit des Einen (analog auch

des Seins). Das Eine und das Sein haben kein selbständiges Bestehen außerhalb ihres Applikationsbereiches, sondern ausschließlich eine Inexistenz in den realen Gegenständen, von denen sie prädiziert werden. Mit ihrer Funktion, Bestimmungen des konkreten Einzelnen, des τόδε τι, zu sein, ist für Aristoteles ein ontologischer Status unvereinbar. Sie sind nichts als Prädikate oder Aussageweisen in bezug auf die Realität, ohne selbst in irgendeiner Weise etwas Reales, Existierendes zu sein. Für sie verbietet sich nicht nur die Seinsweise des materiellen, sinnlich wahrnehmbaren Seienden, sondern auch die des ideell Seienden im platonischen Sinne; denn offensichtlich ist Aristoteles bestrebt, jeden οὐσία-Charakter, jedes Für-sich-Sein, auch das geistige, zu eliminieren.

Dies hat schwerwiegende Konsequenzen, die sich in Inkonzinnitäten und internen Widersprüchen des aristotelischen Ansatzes spiegeln. Auf der einen Seite spricht Aristoteles dem Einen und dem mit ihm konvertiblen Sein jedweden ontologischen Status, jedwedes selbständige Für-sich Sein ab. Eines und Sein haben keinerlei substantielles Sein, sondern ausschließlich ein akzidentelles in bezug auf die Gegenstände, von denen sie ausgesagt werden und denen allein ein selbständiges Sein zukommt. Da sie als einzelne Bestimmungen kein selbständiges Sein aufweisen, bezüglich dessen eine Prädikation möglich wäre, können sie auch nicht voneinander prädiziert werden. Auf der anderen Seite hält Aristoteles an der Konvertibilität von Einem und Sein fest, die zu der Aussage führt, daß, wo immer Eines auftritt, dies ist, und wo immer Sein auftritt, dies Eines ist; denn Eines und Sein kommen stets zusammen vor und sind unabtrennbar. Wie ist beides vereinbar?

Doch damit nicht genug! Wie dem Einen und dem Sein aufgrund der Negation jedes οὐσία-Charakters der Seinstatus abgesprochen werden muß, so entfällt mit ihrer Negation als Akzidenzien, d.h. als inhaltlich und umfangsmäßig spezifizierende und determinierende Bestimmungen, auch jegliche Bestimmtheit. Schien das Eine qua Eines zunächst eine inhaltliche Bestimmung, zumindest eine minimale Formbestimmung zu sein und sich vom Sein qua Sein abzugrenzen, so hat der Nachweis des universellen Charakters zu der Einsicht geführt, daß Universalien als weder Akzidenzien noch Gattungen keinerlei spezifizierende Funktion ausüben. Die Folge ist, daß dem Einen ebenso wie dem Sein der Charakter des Einsseins abgesprochen werden muß. Sowenig das Eine durch das Eine bestimmt werden kann als Eines, sowenig kann es das Sein.

Aus der Negation sowohl des οὐσία-Charakters wie des akzidentellen Charakters ergibt sich der Umstand, daß Eines und Sein weder sind, noch Eines sind, da jede Existenz- und Inhaltaussage bezüglich ihrer entfällt. Legt man hingegen die Konvertibilitätsthese zugrunde, so muß das, was von dem

einen Relat ausgesagt wird, auch von dem anderen gelten und über dieses schließlich von sich selbst. D.h., es muß nicht nur das Eine sein, sondern auch das Sein und nicht nur das Sein Eines sein, sondern auch das Eine Eines.

Dieses Dilemma hat schon Platon im *Parmenides* aufgezeigt, wo es aber zur Struktur der Dialektik der συμπλοκὴ τῶν γενῶν gehört. Der Konvertibilitätsthese entspricht die platonische Konzeption der συμπλοκὴ τῶν γενῶν, nach der jede der gleichursprünglichen und gleichrangigen Gattungen in gleicher Weise als Subjekt wie als Prädikat fungieren kann und damit auch als Prädikat von sich gemäß der durch die Selbstreferenz des Gefüges ermöglichten Selbstprädikation. Hiernach kommen dem Einen wie dem Sein sowohl Existenz wie inhaltliche Bestimmtheit zu. Eines und Sein bringen nicht nur etwas zum Ausdruck, sondern sind ein Fall ihrer selbst, verkörpern und retieren das, was sie ausdrücken. Sein ist selber ein Seiendes und Eines selber Eines.

Nimmt man jedoch aus der συμπλοκὴ τῶν γενῶν eine der Gattungen, z.B. das Eine, heraus und betrachtet sie rein für sich ohne Beziehung auf ein Anderes, dann folgt die Selbstaufhebung des Ansatzes; denn wenn Eines und nur Eines ist unter Elimination jedweder Prädikation, auch der des Seins, einschließlich der Selbstprädikation, dann folgt, daß das Eine nicht ist und auch nicht Eines ist. In der ersten Position des *Parmenides* hat Platon die Konsequenz eines reinen Selbstseins und der Elimination jedes Bezugs auf anderes und auf sich selbst, d.h. jeder Fremd- und Selbstprädikation, in aller Schärfe demonstriert.

Das konsequente Durchdenken seines eigenen Ansatzes hätte Aristoteles vor die Alternative stellen müssen, entweder am rein prädikativen Charakter des Einen und des Seins festzuhalten, dann aber auf die Konvertibilitätsthese zu verzichten sowie auf jede andere Aussage über das Eine und das Sein, oder an der Konvertibilitätsthese festzuhalten und damit zum platonischen Modell der συμπλοκὴ τῶν γενῶν zurüchkzukehren. Was Aristoteles mit seinem rein prädikativen Ansatz im Gegenzug zu Platon intendiert, ist klar. Seine Intention geht in Richtung auf eine Typentheorie Russelscher Prägung, die die diversen Sprachstufen bzw. Metaebenen auseinanderzuhalten und nicht zu konfundieren gebietet. Nur führt diese Theorie in der Letztbegründungsdimension entweder zur Aufhebung ihrer selbst, zur Elimination jedweder Aussage über diese Dimension, oder zur Selbstprädikation. Nimmt man das erstere an, so ergibt sich noch folgende Schwierigkeit: Wie können Eines und Sein, wenn über sie selbst als Prädikate nichts ausmachbar ist, in bezug auf das konkrete Seiende noch eine bestimmende Funktion ausüben? Überspitzt gefragt: Wie können sie für sich genommen auf prädikativer Ebene weder

seiend noch Eines sein und in bezug auf anderes, nämlich Konkretes, dasselbe als seiend und Eines bestimmen? Nicht zufällig hat Aristoteles diese Frage als eine der schwierigsten bezeichnet[12].

IV. Transzendenz-Immanenz

Die Unbestimmtheit, ja Unbestimmbarkeit der Universalien führt noch zu einem weiteren Problem, das das Verhältnis der Transzendenz zur Immanenz betrifft. In der Bedeutungsanalyse des Einen im 1. Kapitel des X. Buches der *Metaphysik* hatte Aristoteles das Eine als ein durchgängiges, allen Bedeutungsnuancen zugrunde liegendes Prinzip bestimmt, das, da es sich selber gleichblieb und in allen Bedeutungsvarianten erhielt, alle überstieg, also transzendierte. Im Anschluß an diese semantische Analyse bringt Aristoteles selbst die Frage auf dieses «unum transcendentale» und bestimmt es in Abgrenzung von seinen Bedeutungsvarianten als τὸ ἑνὶ εἶναι, als Einssein der Einen, als das, was das Einssein derselben ausmacht, und weiter als ἀδιαίρετον, als Unteilbarsein, und μέτρον, Maßsein. Da das Maß ein Prinzip zur Ausmessung und Abschätzung eines bestimmten Bereiches und damit auch ein Erkenntnisprinzip ist, hat das «unum transcendentale» gleicherweise die Funktion eines Maßstabs eines Erkenntnisprinzips.

Aber ebenso gilt, daß das «unum transcendentale» wegen des Fehlens jeder Existenz und Inhaltsbestimmtheit, d.h. wegen des Nicht-Zukommens irgendeines substantiellen und akzidentellen Characters, unfixierbar und unerkennbar bleibt. Der Einheitsgrund ist selber nicht einholbar, das Erkenntnisprinzip selber nicht erkennbar. Obwohl es in seine Bedeutungsvarianten eingeht und sich in ihnen manifestiert, ist es durch keine derselben faßbar, weder wahrnehmbar noch intelligierbar, weder ein Kontinuierliches noch ein Ganzes, weder ein Allgemeines noch ein Einzelnes. Insbesondere ist des «unum transcendentale» auch kein «unum numerale», als welches es wegen der Bestimmtheit erkennbar sein müßte.

Sobald das «unum transcendentale» jedoch in Erscheinung tritt, geht es in die Bedeutungsvielfalt ein, tritt im phänomenalen wie intelligiblen Bereich auf, in jenem als Kontinuum und Ganzes, in diesem als Allgemeines und Einzelnes. Aristoteles drückt diesen Sachverhalt auch so aus, daß es kein generelles Maßsein gibt, sondern nur ein spezielles innerhalb jedes Bereiches und jeder Gattung, insofern das Maß durch das jeweilige Medium des betreffenden Bereiches spezifiziert wird. So beispielsweise tritt das Maß im Bereich

12. *Met.* 996 a 4 ff, 1001 a 4 ff.

der Längen als Längenmaß, im bereich der Töne als Viertelton, im Bereich der Farben als Grundfarbe weiß usw. auf. Das generelle Maß, das «unum transcendentale», ist wegen seiner Seins- und Bestimmungslosigkeit gleichsam nur noch ein Name; denn wenn es begegnet, begegnet es als je spezielles Maß bzw. gemäß dieser oder jener Bedeutungsvariante des Einen. Paradoxerweise ist daher zu sagen, daß «unum transcendentale» nichts anderes als die Gesamtheit der Einheitsbereiche und Einheitsbestimmungen ist und auch nur in diesen und durch diese faßbar. Die scholastische Transzendentalienlehre hat hier von einer Auftrittsform als multae res gesprochen. Zu verstehen ist darunter der Inbegriff von Einheitsbestimmungen freilich mitaufgehoben wird, so daß nichts Eigenständiges jenseits der Bedeutungsvielheit bleibt.

Die Situation, in die sich Aristoteles mit dieser Konzeption manövriert, ist paradox. Die von ihrem Ansatz her als Zugrundeliegendes statuierte Transzendenz offenbart sich nur in der Immanenz. Der Rückgang von der Bedeutungsvielheit in den generellen Verstehenshorizont, auf das «von woher», decouvriert sich als ein Zugang auf die Vielheit. Aristoteles hat dieses Paradoxon am Beispiel des Element- und Feuerseins näher exemplifiziert. Wie das Feuer Element ist und auch nicht Element ist, jenes, indem es ein Repräsentant des Elementseins unter anderen ist, dieses, indem es nicht das Element schlechthin, sondern nur ein Element ist, so gilt auch von jeder der Bedeutungsnuancen des Einen, daß sie gleicherweise Eines ist wie nicht ist, ersteres insofern, als sie eine Manifestation des Einen unter anderen ist, letzteres insofern, als sie nicht das Einssein selber ist. Wie aber das Elementsein nur durch die einzelnen Elemente faßbar ist, so gilt auch vom Einssein, daß es nur in den Einheitsformen zugänglich ist. Wenn die Transzendenz nur in der Immanenz sichtbar wird und mit ihr zusammenfällt, an sich aber weder Sein noch Bestimmtheit hat, kann dann noch von mehr als einem bloßen Namen für diese Ursprungsdimension die Rede sein?

Die Schwierigkeit der Selbstaufhebung hat Platon in der ersten Position des *Parmenides* mit aller Klarheit und Schärfe demonstriet, indem er das Eine rein für sich, ohne Beziehung auf anderes thematisiert. Dieses rein für sich genommene Eine, das durch keine anderen Prädikate bestimmt ist, bleibt folglich unerkennbar, da Erkenntnis an Bestimmung gebunden ist. Paradoxerweise kann nicht einmal von ihm gesagt werden, daß es unbestimmt sei, da auch Unbestimmtheit eine Bestimmung ist und im Gegensatz zur Bestimmtheit steht und folglich wie alle Bestimmungen und Gegensätze entfällt. Letztlich ist auch der Name «Eines» inadäquat, da dieses wiederum einen Gegensatz zur Vielheit bildet. Wenn Gegensatz und Bestimmung grundsätzlich entfallen, läßt sich vom Einen nur in Paradoxien sprechen. Diesen Schwierigkeiten zu entkommen, hatte Platon im *Parmenides* das Modell der συμπλοκὴ τῶν

γενῶν zur Weltauslegung herangezogen. Mit diesem selbstbezüglichen Strukturgeflecht sollte durch wechselseitige Prädikation der gleichoriginären Bestimmungen das Ganze bestimmbar und faßbar gemacht werden. Mit diesem dialektischen Modell antizipiert Platon Hegels Totalitäts-konzeption, deren Intention auf die Rationalisierbarkeit der Welt, ihre totale begriffliche Erfassung geht.

Ob es jenseitz des dialektischen selbstbezüglichen Ganzen noch eine Transzendenz gibt, muß dahingestellt bleiben. Über sie und ihr Verhältnis zum selbstreferentiellen Ganzen könnte nur noch metaphorisch in Bildern gesprochen werden, wie es Platon im Sonnen-, Linien- und Höhlengleichnis des *Staates* tut oder im *Timaios* 37 d, wo er die Zeit und mit ihr die Relationalität des Kosmos als ein bewegtes, nach Zahlen fortschreitendes Abbild des im Einen verharrenden Ewigen bezeichnet. Auch Platons sog. esoterische Lehre und seine Anspielung im 7. *Brief*, daß er über das Eigentliche seiner Philosophie nie geschrieben habe, geht in diese Richtung; denn die schriftliche und sprachliche, ja selbst gedankliche Fixierung der Transzendenz verfiele der Paradoxie, etwag Unbestimmbares zu bestimmen.

Wenn daher Aristoteles an die Stelle des platonischen selbstreferentiellen Ganzen eine monistische Konzeption setzt, die in einem Stufensystem mit der Unterscheidung von Transzendenz und Immanenz besteht, so ist dies zweifellos als ein Versuch zur Absetzung von Platon gedacht. Zu fragen bleibt aber doch, worin sich ein System, für das die Transzendenz nur in der Immanenz zugänglich wird, nicht aber als solche, von einem System unterscheidet, das die Transzendenz zwar rein hypothetisch zuläßt, über dieselbe und ihr potentielles Verhältnis zum selbstbezüglichen Ganzen aber nur in Metaphern zu sprechen erlaubt?

So hat sich unter verschiedenen Aspekten gerade im Hinblick auf das Gesamtsystem und seine Begründung (Letztbegründungsproblematik) gezeigt, daß die aristotelische Polemik gegen Platon oft nur eine äußerliche und hergeholte ist, die sich besonders scharf im Tone ausnimmt, sachlich jedoch über den Ansatz und die bloße Behauptung eines Gegentwurfes nicht hinauskommt, ja im Gegenteil bei konsequentem Durchdenken des Ansatzes zum platonischen Konzept zurückgetrieben wird und sich nicht selten sogar seiner Argumente und Operationsmittel bedient.

Ο ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΗΣ - ΚΡΙΤΙΚΟΣ ΤΟΥ ΠΛΑΤΩΝΟΣ;

Π ε ρ ί λ η ψ η

Γιὰ τὴ σχέση: Πλάτων - Ἀριστοτέλης ὑπάρχουν δύο διαμετρικὰ ἀντίθετες θέσεις. Κατὰ τὴν πρώτη, τοῦ P. Natorp, ὁ Ἀριστοτέλης ὁδηγεῖται στὴ δική του φιλοσοφικὴ θεώρηση μετὰ ἀπὸ μιὰ χονδροειδῶς παρεξηγημένη κριτικὴ ἑρμηνεία τῆς πλατωνικῆς θεωρίας τῶν ἰδεῶν. Κατὰ τὴ δεύτερη τοῦ D. Ross, ὁ Ἀριστοτέλης ἀποτελεῖ τὸν ὁλοκληρωτὴ αὐτοῦ ποὺ ὁ Πλάτων εἶχε διατυπώσει σὲ μυθικὴ-μυθολογικὴ μόνον μορφή (ἀπομυθοποίηση, ἀπομυστικοποίηση, ἀπο-οντολογικοποίηση τῶν ἰδεῶν). Πέρα ἀπ' αὐτὴν τὴ διαμάχη ὑπάρχει καὶ μιὰ τρίτη θέση ποὺ ἔχει παραβλεφθεῖ, ἡ θέση δηλ. ὅτι ὁ Ἀριστοτέλης ἐξ αἰτίας ὡρισμένων ἐξωτερικῶν καὶ ἐσωτερικῶν λόγων (ὁ μὴ ὁρισμός του ὡς διαδόχου τοῦ Πλάτωνος στὴν Ἀκαδημία καὶ ἡ προσπάθεια θεμελιώσεως μιᾶς ἀποκλειστικὰ ἰδικῆς του φιλοσοφίας) ἐπιφανειακὰ μὲν φέρεται ὡς ἀντίπαλος τοῦ Πλάτωνος, στὴν πραγματικότητα ὅμως ἐπιστρέφει στὶς φιλοσοφικὲς ἀρχὲς τοῦ Πλάτωνος καὶ φανερὰ ἢ ἀνομολόγητα χρησιμοποιεῖ ἐπιχειρήματα ἀπὸ τὴν φιλοσοφία τοῦ Πλάτωνος. Τὸ εὐλογοφανὲς τῆς θέσεως αὐτῆς μπορεῖ ν' ἀποδειχθεῖ μὲ ἀφετηρία ὁρισμένες βασικὲς ἀρχὲς τῶν δύο φιλοσόφων. Πρὸς τὸ σκοπὸ αὐτὸ συγκρίνεται τὸ Χ βιβλίο τῶν *Μεταφυσικῶν* τοῦ Ἀριστοτέλους πρὸς τὸν Πλατωνικὸ *Παρμενίδη* —ἰδιαίτερα πρὸς τὸ δεύτερο διαλεκτικὸ μέρος αὐτοῦ. Ἡ σύγκριση αὐτὴ ἐπιτελεῖται ὑπὸ τὸ φῶς τεσσάρων χαρακτηριστικῶν σημείων: 1) ὑπὸ ἐκεῖνο τῆς σημασιολογικῆς ἑρμηνείας τοῦ Ἑνός, 2) ὑπὸ τὴ σκοπιὰ τοῦ ἀριθμοῦ τῶν ἀρχῶν— τὸ λεγόμενο πρόβλημα τῶν γενῶν καθ' ὅλου, 3) ὑπὸ τὴ σκοπιὰ τοῦ ὀντολογικοῦ προβλήματος — τῆς σχέσεως τοῦ Ἑνὸς πρὸς τὸ Ὄν καὶ 4) ὑπὸ τὴν ὀπτικὴ γωνία τοῦ καλουμένου προβλήματος τῶν Transscendentalia ἢ, ἀκριβέστερα, τῆς ἀναφορικῆς σχέσεως τῆς ὑπερβατικότητος πρὸς τὴν ἐγκοσμιότητα.

1) Σ η μ α σ ι ο λ ο γ ι κ ὴ ἀ ν ά λ υ σ η τ ο ῦ Ἑ ν ὸ ς

Θεμελιώδεις σημασίες τοῦ Ἑνὸς στὸ Χ βιβλίο τῶν *Μεταφυσικῶν:* α) τὸ συνεχές, β) τὸ ὅλον, γ) τὸ καθόλου, δ) τὸ καθ' ἕκαστον. Καὶ οἱ τέσσερεις αὐτὲς σημασίες συνέχονται ἀπὸ τὸ κοινὸ διὰ πάντων κριτήριο τοῦ «ἀδιαιρέτου», σύμφωνα μὲ τὸ ὁποῖο οἱ δύο πρῶτες σημασίες πρέπει νὰ εἶναι ὡς πρὸς τὴν φυσική τους κίνηση ἁπλὲς καὶ ἀδιαίρετες, ἐνῶ οἱ δύο τελευταῖες ὡς πρὸς τὴν ἔλλογη σύλληψή τους καὶ γνώση (χῶρος τοῦ πνεύματος). Μὲ αὐτὸ ὁ Ἀριστοτέλης ἐπιδιώκει νὰ συλλάβει τὸν κόσμο ὡς ἕνα ἐνιαῖο Ὅλον καὶ νὰ θεμελιώσει ἔτσι ἕνα μονοκρατικὸ-μονιστικὸ σύστημα: τοῦτο δὲ σὲ ἀντιπαράθεση πρὸς τὸ διαρχικὸ-πλουραλιστικὸ (πολυφωνικό) σύστημα ἀρχῶν τοῦ

Πλάτωνος (*Παρμενίδης* καὶ ἄλλοι ὕστεροι διάλογοι), ἀπὸ τὸν ὁποῖο ὁ Ἀριστοτέλης δανείζεται ὡστόσο τὸ ἐννοιολογικὸ πλαίσιο ἀναφορᾶς.

2) Ἀ ρ ι θ μ ὸ ς τ ῶ ν ἀ ρ χ ῶ ν (πρόβλημα τῶν: Universalia)

Τὸ Ἕν καὶ τὸ Ὄν ὡς παντάπασιν καθολικές, ἰσοδύναμες καὶ ἀντιστρέψιμες πρωτογενεῖς ἀρχές, ποὺ διακρίνονται γιὰ τὴν ἐξαιρετικὴ ὀντολογική τους θέση, ὡς μὴ ἀποτελοῦντα δηλ. attributa ἢ ἁπλᾶ διαλεκτικὰ γένη. Τὸ Ἕν καὶ τὸ Ὄν κατ' Ἀριστοτέλη σὲ συσχετισμὸ πρὸς τὸ πολυπαραγοντικὸ σύστημα τοῦ Πλάτωνος, ἀπὸ τὸ ὁποῖο ὁ Ἀριστοτέλης δὲν κατορθώνει τελικὰ —παρὰ τὶς προσπάθειες— ὁλοσχερῶς νὰ διαφοροποιηθεῖ (εἰσδοχὴ πολλῶν πλατωνικῶν λογικῶν προσδιορισμῶν: πολλὰ - ἄλλα - ταυτότης - ὁμοιότης - ἰσότης).

3) Ὀ ν τ ο λ ο γ ι κ ὴ κ α τ ά σ τ α σ η τ ο ῦ Ἑ ν ὸ ς

Ἕνα ἀπὸ τὰ σημαντικότερα σημεῖα κριτικῆς τοῦ Ἀριστοτέλους: ἡ ὀντολογικοποίηση τῶν ἰδεῶν, συμπεριλαμβανομένου καὶ τοῦ Ἑνός (2 κεφ. Ι βιβλίου τῶν *Μεταφυσικῶν*). Τὸ Ἕν ὡς οὐσία στὸν Πλάτωνα. Ὁ Πλάτων καὶ ὁ χωρισμὸς τῶν δύο κόσμων — ἕνας πραγματικὸς κατὰ χῶρον χωρισμὸς καὶ ὄχι μιὰ ἐννοιολογικὴ διαφοροποίηση κατὰ τὸν Ἀριστοτέλη. Μὲ τὸν χωρισμὸ αὐτὸ ὁδηγούμεθα στὸ διπλασιασμὸ τῶν κόσμων καὶ στὸν ἀδιαφοροποίητο ὑποβιβασμὸ τοῦ Ἑνὸς σὲ ὄντα — σὲ πολλὰ ὄντα. Τὸ Ἕν καὶ τὸ Ὄν κατὰ τὸν Ἀριστοτέλη ἔχουν ἕνα κατηγοριακὸ καὶ ἐννοιολογικὸ μόνον χαρακτῆρα καὶ τὸ ἴδιο πρέπει νὰ ἰσχύει καὶ γιὰ τὶς πλατωνικὲς ἰδέες. Ἕν καὶ Ὄν εἶναι τρόποι κατηγορήσεως ἢ ἁπλᾶ λογικὰ κατηγορήματα — δὲν ἔχουν δηλ. ὀντολογικὸ χαρακτῆρα. Ἐσωτερικὲς ἀντιφάσεις τῆς ἀριστοτελικῆς θέσεως περὶ ἀντιστρεψιμότητος τοῦ Ἑνὸς καὶ τοῦ Ὄντος μετὰ τὴν ἄρνησή του νὰ δεχθεῖ τὸν ὀντολογικὸ χαρακτῆρα τοῦ Ἑνὸς καὶ τοῦ Ὄντος. Στὴν ἀριστοτελικὴ ὡστόσο θέση περὶ ἀντιστρεψιμότητος τοῦ Ἑνὸς καὶ τοῦ Ὄντος ἀντιστοιχεῖ ἡ πλατωνικὴ «συμπλοκὴ γενῶν», ὅπου κάθε γένος λειτουργεῖ διαλεκτικὰ καὶ ὡς ὑποκείμενο καὶ ὡς κατηγόρημα ταυτοχρόνως (*Παρμενίδης, Σοφιστής*).

4) Ὑ π ε ρ β α τ ι κ ό τ η ς - Ἐ γ κ ο σ μ ι ό τ η ς

Τὸ ἀπροσδιόριστον καὶ ἡ ἀπροσδιορισιμότης τοῦ Ἑνὸς ὁδηγεῖ σὲ ἕνα ἄλλο μεγάλο πρόβλημα: τὸ πρόβλημα σχέσεως τῆς ὑπερβατικότητος πρὸς τὴν ἐγκοσμιότητα. Τὸ Ἕν ὁρίζει ὁ Ἀριστοτέλης ὡς τὴν ὑποκείμενη καθολικὴ ἀρχὴ τῶν ὄντων καὶ τῶν κατηγοριακῶν προσδιορισμῶν τους. Ὡς τὴν ἀμε-

τάλλακτη καὶ μὲ τὸν ἑαυτόν της ὅμοια πάντοτε ἀρχή, ποὺ διατηρεῖται διὰ μέσου τῶν ὄντων καὶ ταυτοχρόνως τὰ ὑπερβαίνει (unum transcendentale). Ὡς τό: «ἑνὶ εἶναι» ἀδιαίρετον καὶ ὡς «μέτρον» — ὡς γνωστικὴ δηλ. καὶ μετρητικὴ ἀρχή. Συγχρόνως ὅμως τὸ Ἕν στερεῖται πραγματικῆς ὑπάρξεως καὶ οὐσιολογικοῦ προσδιορισμοῦ τοῦ περιεχομένου του —τὸ Ἕν ὡς μὴ ἔχον ὀντολογικὸν χαρακτῆρα.

Ἡ ἑνωτικὴ ἀρχὴ εἶναι ἔτσι ἄγνωστη καὶ ἀπροσδιόριστη —δὲν εἶναι οὔτε κάτι τὸ γενικό, οὔτε κάτι τὸ ἀτομικό, οὔτε αἰσθητή, οὔτε νοητὴ κλπ., οὔτε κὰν ἀριθμητικὰ ἕν! Ἐμφανίζεται ὡστόσο καὶ ἰσχύει καὶ στὸν αἰσθητὸ καὶ στὸν νοητὸ χῶρο, ὄχι ὡς καθολικὸ τρόπον τινὰ μέτρο, ἀλλὰ ὡς εἰδικὸ ἑκάστοτε τῶν διαφόρων περιοχῶν μέτρο— ὡς τὸ σύνολο ὅλων τῶν ἑκάστοτε ἑνοποιητικῶν προσδιορισμῶν καὶ σημασιῶν, ποὺ ἀναιρεῖται ὅμως καὶ τὸ ἴδιο, ὅταν ἀναιροῦνται καὶ αὐτές. Ἔτσι τὸ Ἕν μοιάζει σὰν ἕνα ἁπλὸ ὄνομα, ἐνῶ ἀρχικὰ ἴσχυε ὡς ὑπερβατικὴ ὑποκείμενη ἀρχή, ποὺ ὅμως ἐκδηλώνεται μέσα στὴν ἐγκοσμιότητα. Αὐτὸ σημαίνει ὅτι ἡ ὑπερβατικότης τοῦ Ἑνὸς ἐμφανίζεται μόνο στὴν ἐγκοσμιότητα καὶ συμπίπτει μ' αὐτὴν χωρὶς ἡ ἴδια νὰ ἔχει ὁποιανδήποτε ἄλλην πέρα ἀπ' αὐτὸ οὐσίαν ἢ ὁρισμό.

Τὸ παράδοξο αὐτὸ καὶ στὸν *Παρμενίδη* τοῦ Πλάτωνος, ὅπου τὸ μὴ πρὸς τὰ «ἄλλα» ἀναφερόμενο Ἕν δὲν εἶναι τίποτα· οὔτε κὰν κάτι τὸ ἀπροσδιόριστο! Γι' αὐτὸ ὁ Πλάτων εἰσάγει τὴ «συμπλοκὴ γενῶν». Πρβλ. ἐπίσης τὴν Ἐπιστολὴ τοῦ Πλάτωνος, ὅπου ὑποστηρίζεται ὅτι κάθε γραπτὴ ἢ ἐννοιολογικὴ διόριση τοῦ Ἑνὸς θὰ περιέπιπτε στὴν παραδοξία τοῦ προσδιορισμοῦ ἑνὸς Ἀπροσδιορίστου ἢ μὴ προσδιορισίμου.

Ὁ Ἀριστοτέλης λοιπὸν βάζει στὴ θέση τοῦ Πλατωνικοῦ αὐτο-αναφορολογικοῦ Ὅλου μιὰ μονιστικὴ ἀντίληψη (ὑπερβατικότης - ἐγκοσμιότης ὡς σύστημα διαφόρων βαθμίδων), γιὰ νὰ διαφοροποιηθεῖ ἔτσι ἀπὸ τὸν Πλάτωνα. Σὲ τί ὅμως διαφέρει ἕνα σύστημα, κατὰ τὸ ὁποῖο ἡ ὑπερβατικότης καθίσταται προσιτὴ στὸν χῶρο τῆς ἐγκοσμιότητος χωρὶς ἡ ἴδια νὰ διακρίνεται γιὰ τὴν ὀντολογική της φύση, ἀπὸ ἕνα ἄλλο, τὸ ὁποῖο δέχεται ὑποθετικὰ μὲν τὴν ὑπερβατικότητα, ἀλλὰ γι' αὐτὴν ἐπιτρέπει νὰ μιλάει κανεὶς μὲ μεταφορὲς ἢ παρομοιώσεις;

Ὁ Ἀριστοτέλης λοιπὸν παρὰ τὸν ἐξωτερικὰ ἐντυπωσιάζοντα τόνο τῆς πολεμικῆς του ἐναντίον τοῦ Πλάτωνος, δὲν προχωρεῖ οὐσιαστικὰ πέρα ἀπὸ ἕνα ἁπλὸ ξεκίνημα ἢ ἕναν ἁπλὸ ἀντιισχυρισμὸ καὶ μιὰ διαλεκτικὴ ἀντιπροβολὴ τῶν θέσεών του — ἐνῶ οὐσιαστικὰ μὲ τὰ ἐπιχειρήματά του ἀναγκάζεται νὰ ἐπιστρέφει συχνὰ στὸν Πλάτωνα καὶ ὄχι σπανίως νὰ χρησιμοποιεῖ τὰ ἴδια τὰ ἐννοιολογικὰ ἐργαλεῖα τοῦ Διδασκάλου του.

Heidelberg Karen Gloy
(Ἑλλ. μετάφρ. Μ. Δημητρακόπουλου)

HÉLÈNE IOANNIDI, Paris

QU'EST-CE QUE LE PSYCHIQUE *

A la mémoire d'Olga Kommenou-Kakridis

Pourquoi les psychanalystes parlent-ils de psyché plutôt que d'âme, sinon pour bien faire entendre qu'ils n'ont pas à s'interroger sur la séparation de l'âme et du corps, sur une âme destinée à s'échapper de ce qui subitement se changera en cadavre. C'est pourtant cette âme-là qui s'appelle *ψυχή* en grec; et c'est sans rompre avec cette conception de l'âme que la pensée antique a élaboré la notion de «psychique», apparentée à ce que les analystes appellent «psyché»: qu'est-ce que le sommeil et l'initiale prématuration de l'homme, la «génération des animaux», la différence des sexes?

L'analyse étymologique[1] rattache *ψυχή* à une racine «**bhes* —= *souffler*». L'âme est souffle, respiration, puis ce qui se retire et s'envole quand l'homme meurt, «l'esprit», *Totengeist*. Le verbe *ψύχω* signifie «souffler». *Ψύχω* signifie également «refroidir, dessécher»; et il est au départ de la formation de tout un vocabulaire du froid, qui comprend le sec et l'inerte. Que rafraîchir soit senti comme synonyme de réconforter, ranimer, revigorer, ne pose pas de problème[2]; un problème se pose toutefois quand il s'agit de comprendre la parenté sémantique des termes: souffle, froid, glacé-raidi. Frisk croit surmonter la difficulté en évoquant le souffle des grands vents marins dont les Grecs étaient familiers... E. Benveniste[3] fait bien dériver *ψυχή* du verbe *ψύχω* et rattache

---

* Ce travail a d'abord été conçu comme ma participation au No 12 de la *Nouvelle Revue de Psychanalyse*, La psyché, automne 1975; la richesse du matériel a déclenché une dérive associative qui ne m'a pas permis de donner à temps à mon article une forme publiable. Je le retravaille donc actuellement pour le volume 15-16 de *Φιλοσοφία* ommettant tout ce qui devait ou simplement pouvait être omis. Bien entendu, je maintiens la dédicace.

1. E. Boisacq, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, H. Frisk, *Griechisches etymologisches Wörterbuch*, † P. Chantraine, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, terminé par O. Masson, J.-L. Perpillou, J. Taillardat...

2. Dans son séminaire hippocratique de l'année (1984-5), Jacques Jouanna a communiqué le développement d'une recherche en cours sur le glissement de sens entre *ψύχω* (et notament *ἀναψύχω*), «donner un nouveau souffle», et *ψύχω* «rafraîchir, refroidir».

3. Grec *ψυχή*, *Bulletin de la Société de Linguistique de Paris*, XXXIII (1932), pp. 165-168.

bien celui-ci à **bhes-*=souffler», mais refuse de voir autre chose qu'une simple homonymie entre *deux verbes* ψύχω, dont l'un signifierait «souffler» et l'autre «refroidir». Le vocabulaire du froid serait ainsi un «groupe étymologiquement isolé». Sans doute l'argumentation par laquelle E. Benveniste récuse le «glissement» menant de «souffle» à «froid», est-elle inattaquable. Je me permets d'avouer qu'elle ne me paraît pas entièrement concluante, ne me semble pas démontrer ce qu'il affirme de positif, à savoir qu'étymologiquement ψῦχος est aussi étranger à ψυχή que *frigus* à *anima:* les parétymologies et les contaminations ne sont pas des phénomènes negligeables. L'important est de constater que, étymologiquement indépendants l'un de l'autre, le souffle et le froid ne sont pas en grec deux «sens» qui «restent distincts là même où les formes sont associées». E. Benveniste illustre se position en citant Eschyle, *Prom.* 691: πήματα, λύματα, δείματα / ἀμφήκει κέντρῳ ψύχειν ψυχὰν ἐμάν, qu'il traduit: «des misères, des horreurs, des terreurs au double aiguillon, à glacer mon coeur».

Ces vers d'Eschyle montrent qu'en associant des mots, le poète produit un effet de *Gegensinn*[4], qui par-delà les siècles produit chez ses lecteurs l'illusion d'une *Ursprache* dont les mots recèleraient et révèleraient «le sens antithétique». Mais qu'est-ce qui rend possible la production de cet effet poétique de *Gegensinn*? Le fait (psychique) que la force vitale est indistinctement représentée par le souffle et le sang. Ce qui amène E. Benveniste (comme Paul Mazon dans sa traduction (*Les Beltes Lettres*) à rendre ψυχὰν par «coeur» et non par «âme». Il y a sens antithétique «chaud-froid», parce que le sang représente la chaleur de la vie. Une comparaison avec Virgile est instructive: *Purpuream vomit animam* (En. IX, 349).

L'âme est un souffle que l'art représente comme un oiseau, un papillon, une chauve-souris, bref un petit animal ailé; ψυχή est aussi le nom de la «nymphe» par opposition à la larve. Ψυχή est encore le nom de la pulpe d'un fruit, de la substance tendre — comme la moelle — qui se cache au plus intime d'un tronc d'arbre; cette ψυχή, coeur du bois ou pulpe du fruit, porte encore d'autres noms en grec: μήτρα = matrice, ἐντεριώνη, mot qui est de la famille de ἔντερα, intestins, entrailles. Une métaphore de Sophocle dans *Electre*, 775: ...ὅστις τῆς ἐμῆς ψυχῆς γεγώς,...

«Comment peux-tu dire pour rien? quand tu m'as apporté des preuves

4. S. Freud, *Über den Gegensinn der Urworte* (1910), rapport sur la monographie du même titre de Karl Abel (1884), *Gesammelte Werke*, t. VIII, pp. 214-221 = «Des sens opposés dans les mots primitifs», *Essais de psychanalyse appliquée*, Gallimard 1933, pp. 59-67. Cf. E. Benveniste, «Remarques sur le fonction du langage dans la découverte freudienne» (1956), *Problèmes de linguistique générale*, t. I, pp. 75-87.

certaines de la mort d'un enfant *né de ma propre vie,* d'un enfant oublieux de mon lait,...»[5] Reportez- vous à l'original, toute traduction serait trop libre.

Aristote pose, c'est-à-dire construit, des problèmes en homme de science. Que dans sa physiologie la part des notions faussement scientifiques soit large n'enlève rien à l'intérêt de sa démarche de pensée. Au contraire même, pour nous.

La vie et la matière vivante sont chaudes et humides. La mort et la vieillesse sont froides et desséchées. Pour vivre longtemps, il faut: a) être un corps riche en humidité; b) être un corps à humidité supérieure, autrement dit plus chaude; c) perdre le moins possible de son humidité en excrétions *(perittômata)* soit «naturelles» (= normales) soit pathologiques. Un liquide gras ou sucré ou visqueux résiste mieux que l'eau à l'action coagulante du froid. Le sang est le liquide chaud par excellence; le sang humain est qualitativement supérieur à celui des autres animaux sanguins; le sang est plus pur, donc plus chaud, chez le mâle que chez la femelle. Autant de raisons pour que la longévité soit le privilège de l'homme. Mais les produits sexuels, génitaux, étant des *perittômata* au même titre que les excréments[6], et le sperme étant ce que le mâle possède de plus supérieurement chaud, la fréquence de la copulation et de l'émission de sperme réduit d'autant la longévité de certains mâles. Remarque sur la formulation. Aristote dit littéralement: «la faculté de l'excrétion résiduelle est destructive tantôt de la nature (*physeôs*) tantôt d'une partie

5. Trad. P. Mazon, Les Belles Lettres.

6. La génération des animaux est, comme la maturation d'un fruit, comme la préparation (par cuisson) de la nourriture et comme sa digestion qui produit les résidus, utiles aussi bien qu'inutiles, un phénomène de concoction, dû à l'action appropriée de la chaleur. Il ne faut pas voir là uniquement l'impossibilité d'une explication réellement scientifique, mais aussi une conséquence logique de la conception aristotélicienne des problèmes de la vie dans leur ensemble. Nutrition et reproduction sont deux fonctions de la même faculté de l'âme, la nutritive, seule commune aux végétaux et aux animaux. Tel est le principe même de la vie: «l'animal produit un animal, la plante une plante, pour participer à l'éternel et au divin autant que possible; tous les êtres en effet y aspirent (ὀρέγεται) et c'est à cette fin qu'ils agissent en toute activité naturelle (le terme *fin* a deux acceptions; d'une part le but lui-même, de l'autre le sujet pour qui le but est une fin). Puis donc qu'il est impossible de communier à l'éternel et au divin de manière continue —car aucun être corruptible ne peut persister dans son identité et son unité individuelle— c'est dans la mesure où chacun peut y avoir part qu' il communie, l'un plus, l'autre moins: et s'il persiste dans l'être, ce n'est pas en lui-même, mais semblable à lui-même, non pas dans son unité individuelle mais dans l'unité de l'espèce». (*De l'âme*, II, 4, 415 a 25 - 415 b 5, trad. E. Barbotin, «Les Belles Lettres»). La valorisation de l'individu finit par entraîner comme conséquence l'attribution à la plante individuelle d'une aspiration (appétitive) à *une part* d'éternité.

(*moriou*).[7] La «nature» ne peut être ici que la vie, la force vitale, qui risquerait de se trouver épuisée par une excessive émission de «résidu» génital. Mais qu'est-ce au juste que la partie?, même si l'on n'hésite pas à traduire «une partie de cette force vitale».

Aristote ajoute qu'il existe un autre mode de destruction par l'épuisement: la privation de nourriture détruit plantes et animaux; les vivants se consument eux-mêmes, s'ils n'ont pas d'aliment à consumer. De même qu'une grande flamme brûle jusqu'à l'épuisement la petite flamme dont elle consomme la nourriture, de même «le chaud naturel, principe de la coction-digestion, consomme la matière dans laquelle il réside». Retenons les termes grecs: *τὸ φυσικὸν θερμὸν τὸ πρῶτον πεπτικόν*[8].

La longévité est plus grande dans le monde végétal que dans l'animal. Aristote insiste sur la nécessité d'une explication. La longévité des plantes, dit-il, est due à la particularité chez elles du rapport entre le tout et les parties. En puissance, une plante a une racine ou une tige partout en elle, dans chacune de ses parties. Aussi les plantes se renouvellent-elles partiellement chaque fois qu'une de leurs parties meurt; il leur pousse une nouvelle tige à partir de la racine, ou si c'est la racine qui meurt, une nouvelle racine à partir de la tige. Entre la reproduction des plantes par boutures et leur renouvellement spontané, une seule différence: le renouvellement partiel est sans rupture de la continuité, tandis que les boutures sont séparées de la plante. Les insectes sont les seuls animaux à ressembler sur ce point aux plantes: on ne les tue pas automatiquement en leur coupant une partie. Mais ils ne survivent que peu à l'amputation, car l'organe coupé leur fait définitivement défaut: il ne leur pousse pas, comme aux plantes, un nouvel organe en remplacement de celui qu'ils ont perdu[9].

La discussion sur la même question est plus complète dans le traité *De la jeunesse et de la vieillesse. De la vie et de la mort,* qui est d'ailleurs antérieur à celui *De la longévité...* Le physiologiste y parle de la vie et de la mort sans faire abstraction de la question de l'âme. Aristote déclare que le notion de *ζῷον* (animal) et la notion de *ζῆν* (vivre) ne se recouvrent pas, puisque les plantes vivent aussi; mais qu'un animal n'en est un qu'à condition d'être vivant, le nom d'animal ne convenant qu'à un corps capable de sensations. L'*ousia* de l'âme ne saurait être un *sôma,* un corps. Mais l'âme doit nécessairement être dans une partie du corps. Aristote s'abstient ici d'examiner la

7. *De la longévité et de la brièveté de la vie,* V, 466 b 5.
8. *Ibid.* 466 b 30.
9. *De la longévité,* VI, 467 a.

question de savoir si l'âme a des parties ou si elle a des facultés indûment appelées parties[10]. Il lui suffit de souligner que la partie du corps où se trouve l'âme est cette partie unique qui assure au corps et sa qualité d'animal et sa qualité de vivant. C'est le coeur, organe central du sens commun (le premier à être formé dans l'embryon et le dernier à cesser de vivre): *Génération des animaux* II, V, 741 b 15-19), situé à mi-distance du haut et du bas, à mi-distance du devant et de l'arrière du corps. Les vivants qui n'ont pas de coeur en ont un *analogon*. Le haut et le bas du corps ne coïncident pas nécessairement avec le haut et le bas du «Tout contenant». Le haut d'un corps en est la partie par où entre la nourriture, son bas est sa partie par où sortent les *perittômata*. Les plantes, qui ne se nourrissent pas elles-mêmes, sont fixées par leur «haut», leur bouche-racine, à la terre qui les nourrit. Seul corps animal vertical, l'homme est le seul vivant dont le haut et le bas sont dans le même sens que ceux du «Tout contenant». Les insectes ne survivent à la mutilation que si cette partie centrale, siège de l'âme, reste intacte. Car il en est du principe de la sensation —qui est le propre de l'animal— comme du principe de la nutrition: en acte il est un, en puissance il est multiple. Les insectes qui survivent quelque peu à la division de leur corps illustrent bien ce principe; chacun de ces insectes est constitué comme une pluralité d'animaux *συμπεφυκότα* (non séparés à la naissance, inséparables naturellement); dans la partie de leur corps qui s'en trouve détachée persiste un petit peu de sensation tant qu'y persiste un certain *ψυχικὸν πάθος*, quelque chose de l'action de l'âme

---

10. Question débattue dans *De l'âme*, I, 5, 411 b; II, 2, 413 b; II, 3, 414 b 20 sqq. Est-ce par la totalité de l'âme que nous désirons, pensons, agissons, etc. ou bien est-ce par une partie de l'âme que nous pensons et par une autre que nous désirons? Si on (Platon) avait raison de croire l'âme divisible en parties, comment s'expliquerait la cohésion et unité de l'âme, qui la lui assurerait? Ce n'est sûrement pas le corps qui *συνέχει* l'âme; c'est bien plutôt l'âme qui *συνέχει* le corps: quand elle en sort il se défait. Supposer quelque chose d'autre qui ferait l'unité-cohésion de l'âme serait déplacer à l'infini un problème insoluble. Si l'âme est le *συνέχον* le corps et si elle est divisible, l'ensemble de l'âme *συνέχει* le tout du corps; — chaque partie du corps devrait-elle son unité à une partie de l'âme? laquelle? Les différentes facultés de l'âme peuvent en être dites des parties mais seulement *λόγῳ*, non *τόπῳ*: elles ne peuvent pas se séparer les unes des autres, être localisées séparément; à l'exception de la partie intellectuelle, qui se sépare — comme l'éternel se sépare du corruptible. L'intellect mis à part, les facultés de l'âme s'ordonnent en une série dont chaque terme contient (implique) son antécédent: la faculté nutritive est antérieure à la sensitive, puisque chez les plantes elle existe sans la sensation; chez les animaux, la faculté sensitive contient la nutritive. Il en est de la notion d'âme comme de la notion de figure géométrique (*σχῆμα*): le quadrilatère contient le triangle; il est vain de chercher à définir une figure qui ne soit ni un triangle ni aucune autre figure particulière mais, en dehors de toutes les figures particulières, une notion générale applicable à toutes. Il est tout aussi vain de poser une

que subissait cette partie du corps avant la division. Par contre, un animal parfaitement constitué est un animal dont la «nature» (*physis*) est une (*mia*). Comment ne pas comprendre «un animal parfaitement constitué est une nature individuelle».

La «nature» de l'homme n'est certes pas son âme. Cependant distinguer l'une de l'autre n'a pas semblé nécessaire à Aristote. Or aucune distinction n'est possible entre les adjectifs qualifiant la chaleur vitale: le chaud est indifféremment qualifié de psychique, de naturel, d'inné. Dans le traité *De la respiration,* il est même parlé de «feu psychique»[11]. Dans le coeur, la chaleur du sang est telle que l'âme —dont c'est le lieu— s'y embrase ; ce qui crée le risque d'autoconsumation de ce chaud vital, donc met la vie en danger. Par la respiration, le poumon —ou son *analogon*— assure le raftraîchissement régulier de ce fleuve de feu qui s'écoule en nous si rapidement que nous n'en soupçonnons rien[12].

La conception aristotélicienne de la chaleur de la vie ne serait pas cette splendide image mythique de fleuve, si vital et psychique n'étaient synonymes. Or cette synonymie est fondée sur un sens de la temporalité, de l'écoulement, de l'épuisement, qui menace la psyché de mort. Sens fondamental qui reste mythique chez nous aujourd'hui, parce qu'il n'a rien à voir avec le niveau atteint par les sciences biologiques. Par conséquent l'image mythique qu'Aristote se fait de la chaleur vitale est indépendante des lacunes et insuffisances de sa biologie.

La doctrine est rationnelle dans la mesure où Aristote a su dégager, affranchir sa pensée des mécanismes spécifiques de la pensée mythique, irréductiblement ambiguë comme en témoigne directement la langue. *Physis* appartient à la même famille de mots que les termes qui en grec siginfient: souffle, souffler, gonfler... Le mot *φῦσα* désigne ce qui émane des profondeurs chthoniennes en cas d'éruption volcanique: un souffle de flammes; ou, en médecine, le vent ou air qui rend le corps malade quand il est dans le corps et ne trouve pas d'issue[13]. Il désigne aussi bien la flatulence que la vésicule.

---

notion générale de l'âme, indépendante des facultés particulières de l'âme. — «Avoir» se dit en grec *ἔχειν* et, à l'aoriste de l'infinitif *σχεῖν*. Le sens du verbe est: avoir, posséder, tenir, contenir. Le terme *σχῆμα* dérive du thème de l'aoriste du v. «avoir». Et donner son unité-cohésion» se dit *συνέχειν,* ce qui signifie «contenir puissamment», «fixer les contours, la limite».

11. *De la respiration,* XV, 478 a 15.

12. *De la jeunesse...,* V, 470 a 1-5.

13. Le *Corpus Hippocratique* comprend un traité *Des vents, Περὶ φυσῶν,* dont Littré (t. VI, p. 85) donne l'argument suivant (que je reproduis pour faire saisir les collusions et conflits entre l'effort de rationalité et la pensée empirico-mythique des divers techniciens

Il sert de dénomination au soufflet du forgeron (en tout premier lieu, on s'en doute, à celui d'Hephaïstos). La forge ayant normalement deux soufflets, le terme est surtout employé au pluriel: *φῦσαι*. Ce pluriel peut désigner parfois les testicules (tout au moins les testicules du castor, animal aussi fabuleux que réel).

Aristote avait besoin de produire l'adjectif *ψυχικός*,(= «psychique») parce que sa théorie de la génération des animaux exigeait des formules comme «chaleur psychique» et «principe psychique». Aristote ne se serait jamais permis de forger la locution *ψυχικὴ θερμότης* ou *ψυχικὸν θερμόν*, si l'âme (*anima*) et le froid (*frigus*) étaient étymologiquement apparentés, autremen dit si *ψυχικὸν θερμὸν* risqait d'être ressenti comme un *oxymoron*.

Selon Aëtios, Anaxagore aurait dit du sommeil qu'il est une affection corporelle et non psychique : *σωματικὸν γὰρ εἶναι τὸ πάθος, οὐ ψυχικόν*. (Diels - Kranz A 103).

L'attribution de l'adjectif «psychique» à un auteur comme Anaxagore ne peut qu'inspirer de la méfiance. Recourons à Démètre Lypourlis qui a consacré sa thèse à la terminaison *-icos* chez les présocratiques et dans le *Corpus Hippocratique*[14].

---

de l'époque, entre la rhétorique et la sophislique d'une part, la science et la philosophie de l'autre): «Ce traité est un *λόγος* ou discours, tel qu'on avait alors l'habitude d'en prononcer, et dont on voit un spécimen remarquable dans le *Phèdre* de Platon. Là Platon rapporte un discours de l'orateur Lysias sur une thèse amoureuse ; ici, c'est un discours sur une thèse médicale. L'auteur se propose de montrer que toutes les maladies ont une cause unique, et que cette cause est l'air, ou plus particulièrement l'air qui est dans le corps, *φῦσα*. On peut considérer le traité *De la Nature de l'Homme* et aussi le traité *De l'Ancienne Médecine* comme destinés à réfuter ces thèses des sophistes du temps...».

14. Thèse soutenue et publiée à Thessalonique en 1968 (en grec, avec un résumé en allemand). S'nspirant de l'exemple de A.N. Amann*(-ikos bei Platon. Ableitung und Bedeutung mit Materialsammlung*, Fribourg 1953) et de P. Chantraine («Le suffixe grec -ικός», 2e partie de ses *Études sur le vocabulaire grec*, Klincksieck 1956), D. Lypourlis avait d'abord formé le projet d'une monographie sur *-icos* chez Aristote. Cette monographie lui parut exiger un chapître d'introduction, traitant de cette terminaison chez les premiers philosophes (présocratiques et sophistes) et dans le *Corpus Hippocratique*. Il s'attela à la tâche qui, complexe et fructueuse, aboutit à la rédaction d'une thèse entière annoncant le futur travail sur Aristote. Les conclusions de D. Lypourlis sont en deux mots celles-ci: on a eu tort de penser l'origine d'un vocabulaire nouveau, et admirablement adapté aux besoins nouveaux de la pensée technique et philosophique, dans la langue des premiers philosophes et surtout des sophistes. Ces derniers ont effectivement forgé bon nombre de dérivés en *-cos*, mais les médecins en ont forgé davantage, et de bien plus significatifs, et beaucoup plus systématiquement. La langue d'Aristote doit plus à la littérature médicale qu'à Platon. Ces conclusions n'ont pas entièrement convaincu Ph. Kakridis (compte-rendu du livre de D. L. dans *Ἑλληνικά*, Thessalonique 1969, t. XX, No 2) qui estime que, si Aristote doit probablement

D. Lypourlis rappelle qu'Aëtios introduit sans scrupules dans sa doxographie des termes post-aristotéliciens, dont certains typiquement stoïciens, que la fréquence des dérivés en *-icos* est ce qui caractérise son langage personnel.

Les doxographes attribuent également à Leucippe la locution τὸ *ψυχικὸν θερμὸν* (D.-K. A, 34) et à Démocrite *ψυχικὴ θερμότης* (D.-K. B, 5, 3). La conceptualisation aristotélicienne aurait-elle une dette inavouée à l'égard des atomistes? Trop beau pour être vrai!

Le terme psychique ne se rencontre pas chez les sophistes. Ni chez Platon. Ni dans le *Corpus Hippocratique*. Il y a tout lieu de croire qu'il a été créé par Aristote, qui remplaçait ainsi τὸ *τῆς ψυχῆς θερμὸν* par les expressions τὸ *ψυχικὸν θερμόν*, ἡ *ψυχικὴ θερμότης* (*Gén. Anim.*, III, 4, 755 a 20; II, 1, 732 a 18; 4, 739 a 11; III, 1, 752 a 2; 11, 762 a 20).

A côté de «chaleur psychique», l'*Index* aristotélicien nous fournit «principe psychique» (*Gén. Anim.*, II, 3, 737 a 8; III, I, 751 b 6; III, 11, 762 a 26; b 17; *Mouvement des animaux*, X, 703 a 12[15]), «feu psychique», partie psychique «*pathos* psychique» (que nous avons déjà eu l'occasion de citer), enfin «plaisir psychique» (dans l'*Éthique à Nicomaque*; il faut en lire III, 9, 1117 a 30 - b 20: le plaisir de l'âme est d'atteindre son but agonistique).

C'est en morale que le psychique et le corporel prennent un sens qui les oppose l'un à l'autre.

Dans la *Génération des animaux*, Aristote parle de «principe psychique» qu'il distingue du «principe vital», en traitant du sperme et de son rapport

---

son vocabulaire technique biologique à sa lecture des traités médicaux, il doit sûrement son vocabulaire proprement philosophique à sa fréquentation de l'Académie. Sur ce point, Ph. Kakridis me semble sous-estimer la spécificité de la philosophie, voire de la logique d'Aristote, chez qui la méthode est taxinomique et la taxinomie descriptive. A supposer que l'usage du terme «taxinomie» soit licite à propos de la méthode platonicienne de la division, la taxinomie chez Platon n'est jamais descriptive. Or l'indissociabilité des caractères taxinomique et descriptif est le propre de la pensée du naturaliste. Ce n'est pas un hasard si ni «psychique» ni «organique» ne figurent dans l'oeuvre de Platon. Ces termes spécifiquement aristotéliciens n'auraient pas de sens dans le cadre du platonisme. Signalons que P. Chantraine a donné un exposé plus bref de la question de *-icos* dans *La Formation des noms en grec ancien* (Klincksieck 1933, nouveau tirage en 1968, pp. 384-396. Signalons enfin un certain parallélisme entre l'emploi de *-icos* en grec et celui du suffixe latin *-alis* qui donne en francais les «esprits animaux» et chez Dante (*Purg.* XXI, 88) *tanto fu dolce mio vocale spirto*.

15. Voici ce passage du *Mouvement des animaux* (trad. Pierre Louis, Les Belles Lettres): Quant à la relation de ce souffle avec le principe de l'âme, elle semble être du même ordre que celle du point, qui dans les articulations meut tout en étant mû, avec l'immuable».

à l'âme[16]. La chaleur animale n'est pas du feu mais du *pneuma*, air chaud, gaz[17]. La nature du *pneuma* est analogue à l'élément astral, «...le feu n'engendre aucun animal, et il est manifeste qu'aucun être ne se forme dans la matière en feu, qu'elle soit humide ou sèche. Au contraire, la chaleur solaire a le pouvoir d'engendrer ainsi que la chaleur animale, non seulement celle qui se manifeste par le sperme, mais s'il se produit quelqu'autre résidu naturel, il n'en possède pas moins lui aussi un principe vital. «Émis par le mâle, le principe psychique est contenu dans le corps séminal que le mâle émet. Le principe psychique comprend à la fois ce qui est inséparable du corps et ce quelque chose de divin, l'intellect, qui en est indépendant[18]. (Cependant, *Histoire des animaux* VIII, I: l'âme de l'enfant commence par ne différer en rien de l'âme de la bête; et *Gén. anim.* II, 3, 736 b 5 - 7 + 27-29: le *νοῦς* ou fonction théorétique, pour autant qu'on puisse se prononer, n'a rien de commun avec le corps; il vient du dehors (*θύραθεν*); de l'éther ?). Le sperme étant un *perittôma,* il se meut et meut le *perittôma* de la femelle du même mouvement dont celui-ci se meut pour assurer la croissance du corps[19]. «Car la part de la femelle est également un *perittôma,* et qui possède toutes les parties en puissance, sans en avoir aucune en acte. ...En effet, la femelle est comme un mâle mutilé, et les règles sont une semence, mais qui n'est pas pure: une seule chose lui manque, le principe de l'âme». Le corps provient de la femelle et l'âme du mâle[20].

---

16. II, 3, 736 a 20-737 b 5. Les passages entre guillemets sont extraits de la traduction de P. Louis.

17. Aristote s'est vu obligé d'introduire cette notion de *pneuma* pour exprimer les particularités du liquide séminal; ce liquide n'est affecté par l'action du chaud et du froid, ni comme en est affectée l'eau ni comme en serait effecté un mélange d'eau et de terre. Il est donc un mélange d'eau et d'air, comme l'écume et d'autres. Il est un *pneuma*. Sous ce terme, dit une note de P. Louis, Aristote «entend naturellement vapeur, gaz, air, fluide».

18. Aristote a déjà expliqué que «les semences et les embryons des animaux ne sont pas moins vivants que les plantes, et ils sont féconds jusqu'à un certain point. Il est donc évident qu'ils possèdent l'âme nutritive...; puis, en se développant, ils acquèrent l'âme sensitive par laquelle ils sont des animaux... Car la fin se manifeste en tout dernier lieu: or la fin de la génération, c'est le caractère particulier de chaque être... Pour ce qui est donc de l'âme nutritive, il faut évidemment admettre que les semences et les embryons qui ne sont pas séparés, la possèdent en puissance, mais qu'ils ne l'ont pas en acte, jusqu'au moment où, comme le font les embryons séparés, ils se procurent leur nourriture et exercent la fonction de l'âme nutritive».

19. Théorie de la coction: le sperme est analogue au sang, parce qu'il est un résidu de la nourriture et que la forme finale de la nourriture est le sang qui, après coction, se répartit dans le corps et en fait croître les parties.

20. *Gén. Anim.* II, 4, 738 b 26.

Le principe psychique dans l'exposé du problème de la génération spontanée[21]: «Les êtres qui se forment de cette façon, aussi bien dans la terre que dans l'eau, naissent tous manifestement au milieu d'une putréfaction... Rien ne naît d'une putréfaction, mais d'une coction. La putréfaction et les matières pourries sont le résidu de ce qui a subi une coction. Rien ne se forme de la totalité de la matière, pas plus que cela n'arrive dans les objets façonnés par l'art: sinon il n'y aurait rien à faire. En fait, l'art, comme la nature, supprime ce qui est inutile. Les animaux et les végétaux naissent dans la terre et dans l'eau, parce que dans la terre existe de l'eau, dans l'eau du souffle, et que celui-ci est tout entier pénétré de chaleur psychique, si bien que tout est en quelque sorte plein d'âme. Aussi des êtres ne tardent pas à prendre forme dès que cette chaleur est enclose en un point... Quant au degré de noblesse qui caractérise le genre en gestation, il dépend de l'enveloppe qui enferme le principe psychique... [chez les plantes] et chez certains animaux, il n'est nul besoin de principe mâle (car il se trouve mêlé à leur substance); au contraire, chez la plupart des animaux, le résidu a besoin de ce principe. La nourriture est pour les uns l'eau et la terre, pour les autres les produits de ces éléments; aussi l'action que la chaleur propre aux animaux exerce sur la nourriture, la chaleur ambiante de la saison l'exerce sur l'eau de mer et de la terre: elle les concentre par sa coction et les fait prendre forme. Et la parcelle du principe psychique qui est enfermée et détachée dans le souffle, crée l'embryon et lui imprime un mouvement. Ainsi les plantes dont la génération est spontanée se forment toujours de la même façon : elles naissent d'une certaine partie qui est, pour les rejetons qui en sortent, soit le principe, soit la nourriture première. Quant aux animaux, certains naissent de larves...».

Une dernière citation aristotélicienne[22], relative au problème du sommeil, soulevé par Anaxagore. «On peut d'ailleurs se demander, à propos du début de la génération, si c'est l'état de veille ou de sommeil qui existe d'abord pour les animaux. Puisqu'il est évident qu'avec les progrès de l'âge, la durée de la veille augmente, il est rationnel qu'au début de la génération ce soit l'inverse qui se produise, c'est-à-dire le sommeil. Il y a une autre raison, c'est que le passage du non-être à l'être s'effectue par l'état intermédiaire: or le sommeil semble bien être par nature un état de ce genre. Il est pour ainsi dire aux confins de la vie et de l'absence de vie, et le dormeur paraît ni complètement ne pas exister ni exister. Car c'est à l'état de veille qu'appartient par excellence la vie par la présence de la sensibilité. S'il est nécessaire que l'animal possède

21. *Ibid.* III, 11, 762 a 5-762 b 30.
22. *Ibid.* V, 1, 778 b 20-779 a 25.

la sensibilité, et s'il ne commence à être un animal qu'au moment où la sensibilité apparaît, il faut penser que l'état initial n'est pas le sommeil, mais qu'il ressemble au sommeil, et qu'il s'apparente à celui du genre des végétaux. Car c'est un fait que pendant cette période les animaux vivent de la vie des végétaux. Or il est impossible que les plantes aient le sommeil. Car il n'y a pas de sommeil sans réveil... Cependant il est manifeste qu'ils s'éveillent même dans l'utérus..., puis se rendorment et se replient. Voilà pourquoi, après leur venue au monde, ils passent la plus grande partie du temps à dormir. Quand ils sont éveillés, les petits enfants ne rient pas, mais en dormant ils pleurent et rient. Car les animaux ont des sensations même quand ils dorment: il ne s'agit pas seulement de ce qu'on appelle les rêves, mais aussi d'états distincts du rêve, comme celui des dormeurs qui se lèvent et font plusieurs choses sans rêver... Les jeunes enfants, comme s'ils ne savaient pas ce qu'est la veille, semblent continuer par habitude à sentir et à vivre tout en dormant. Mais à mesure que le temps passe et que la croissance gagne le bas du corps, ils commencent à s'éveiller davantage et passent plus de temps dans l'état de veille. Cependant les enfants, au début, restent endormis plus de temps que les autres animaux. C'est qu'à leur naissance ce sont les plus imparfaits des petits qui naissent achevés, et que leur croissance se fait surtout dans la partie supérieure du corps».

Comme on l'aura constaté, en centrant sur «le psychique» la doctrine aristotélicienne de l'âme et du coeur je l'ai amputée de la conception aristotélicienne du cerveau et de son rôle par rapport au coeur. Amputation indispensable ici, mais toujours regrettable.

* * *

C'est parce que chez Aristote «psychique» est le concept nodal de la théorie de la procréation sexuée du fils par le père que Saint-Paul utilise dans ses Épîtres *ψυχικὸς ἄνθρωπος* comme synonyme d'«homme charnel» (*σαρκικὸς*) et l'oppose à «homme spirituel» (*πνευματικός*): et il est bouleversant quand il parle avec passion de sa paternité spirituelle[23]. Il arrive même une fois à Paul d'attribuer le sens si spécial de l'adjectif «psychique» au substantif «psyché»: le Verbe de Dieu, déclare-t-il, est un glaive plus efficace que tout couteau à double tranchant: il parvient jusqu'à trancher entre l'âme et l'esprit (...*ἄχρι μερισμοῦ ψυχῆς τε καὶ πνεύματος*...)[24].

---

23. I *aux Corinthiens* II, 14 et III, 1; IV, 15-16; IX, 11; XV, 44 et 46; *à Philémon*, 10-12. Il va de soi que je ne me préoccupe pas ici de l'authenticité absolue ou non de chaque *Épître*.

24. *Aux Hébreux* IV, 12.

ΤΟ ΕΠΙΘΕΤΟ «ΨΥΧΙΚΟΣ»

Π ε ρ ί λ η ψ η

Ψυχὴ παράγεται ἀπὸ τὸ ρ. *ψύχω* (*bhes), ποὺ σημαίνει «φυσῶ, πνέω». Ἡ ἰδέα τῆς ψυχῆς εἶναι δεμένη μὲ τὴν ἰδέα τοῦ θανάτου ποὺ μετατρέπει σὲ κρύο πτῶμα τὸ σῶμα ποὺ εἶχε, ὅσο ἦταν «ἔμψυχο», τὴ ζεστασιὰ τοῦ αἵματος.

Ὁ Ἀριστοτέλης πιστεύει ὅτι τὰ ἀρσενικὰ ζῶα — καὶ ἰδιαίτερα ὁ ἄντρας — θὰ ἦταν πολὺ πιὸ μακρόβια ἂν δὲν ἐκσπερμάτωναν πολὺ συχνά. Ἡ θεωρία του γιὰ τὴ σχέση ψυχῆς καὶ σπέρματος, γιὰ τὴ σεξουαλικὴ ἀναπαραγωγὴ τοῦ ζώου — καὶ ἰδιαίτερα τοῦ ἀνθρώπου — τὸν φέρνει στὴν ἀνάγκη νὰ δημιουργήσει τὸ ἐπίθετο «*ψυχικός, -ή, -όν*», καὶ τὶς ἐκφράσεις «ψυχικὸν θερμὸν» (ἢ «ψυχικὴ θερμότης») καὶ «ψυχικὴ ἀρχή». Τὸ πόσο τοῦ ἦταν ἀπαραίτητος ὁ ὅρος «ψυχικὴ ἀρχὴ» τὸ δείχνουν τὰ κείμενά του: ὁ Ἀριστοτέλης δὲν εἶχε μιὰ καὶ σταθερὴ γνώμη γιὰ τὴ σχέση τῆς ψυχικῆς ἀρχῆς τοῦ ἀνθρώπινου σπέρματος μὲ τὴ νοητικὴ λειτουργία τῆς ψυχῆς ποὺ εἶναι τὸ μόνο μὴ φθαρτὸ στοιχεῖο τῆς ψυχῆς τοῦ ἀνθρώπου. Ἂν δὲν εἶχε κατασκευάσει τὸν ὅρο, πῶς θὰ μποροῦσε νὰ ἐκθέσει τὸ χωρὶς ξεκαθαρισμένη λύση πρόβλημα;

Τὸ ἀριστοτελικὸ νόημα τοῦ ἐπιθέτου ἔχει σὲ μερικὲς *Ἐπιστολὲς* τοῦ Παύλου ἡ ἔκφραση «ψυχικὸς ἄνθρωπος», συνώνυμη τοῦ «σαρκικὸς ἄνθρωπος» κι ἀντίθετη τοῦ «πνευματικὸς ἄνθρωπος».

Παρίσι Ε. Γ. Ἰωαννίδη

ΔΗΜΗΤΡΗΣ ΠΑΠΑΔΗΣ, Ἀθῆναι

Η ΕΝΟΤΗΤΑ ΚΑΙ Η ΠΟΛΛΟΤΗΤΑ ΤΗΣ ΨΥΧΗΣ ΚΑΤΑ ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΗ, ΑΛΕΞΑΝΔΡΟ ΑΦΡΟΔΙΣΙΕΑ ΚΑΙ ΘΩΜΑ ΑΚΙΝΑΤΟ

Στὴ μελέτη μου αὐτὴ δὲ θὰ ἐπεκταθῶ στὴ διδασκαλία τοῦ Ἀριστοτέλη, ποὺ ἔχει τὴν ἀφετηρία της στὸν Πλάτωνα[1], ὅτι ἡ ψυχὴ εἶναι οὐσία πολυδύναμη καὶ ἑνιαία[2], πράγμα ποὺ ἰσχύει καὶ γιὰ τὸν Ἀλέξανδρο τὸν Ἀφροδισιέα καὶ γιὰ τὸ Θωμᾶ τὸν Ἀκινάτο, τοὺς δύο δηλαδὴ μέγιστους ὑπομνηματιστὲς τοῦ Ἀριστοτέλη, ἀλλὰ θὰ περιορισθῶ στὸ πρόβλημα τῆς ἑνότητας τῆς ψυχῆς, ἤτοι τῆς σχέσης τῆς οὐσίας της πρὸς τὶς δυνάμεις της, ὅσο προβληματικὴ κι ἂν εἶναι ἡ διάκριση ἀνάμεσα στὴν οὐσία καὶ τὶς δυνάμεις τῆς ψυχῆς.

Ἡ πολλότητα τῶν δυνάμεων τῆς ψυχῆς ὁδηγεῖ ἀσφαλῶς στὸ ἐρώτημα ἢ μᾶλλον στὸ πρόβλημα τῆς ἑνότητας τῆς ψυχῆς, ἂν δηλαδὴ καὶ μὲ ποιὰ ἔννοια ἡ ψυχὴ εἶναι Ἕνα, γιατὶ τὸ Ἕνα, ὅπως ἀκριβῶς καὶ τὸ Εἶναι[3] καὶ τὸ ὄν[4] καὶ ἡ οὐσία[5], εἶναι ἔννοια πολυσήμαντη. Ἡ ψυχὴ εἶναι καταρχὴν Ἕνα ὡς οὐσία καθ' ἑαυτήν. Δὲν ὑπάρχει δηλαδὴ ὡς συμβεβηκὸς ἢ προσδιορισμὸς —ἐσωτερικὸς ἢ ἐξωτερικός— μιᾶς ἄλλης οὐσίας, καθότι ἀποτελεῖ ὀντολογικὰ ἰδιαίτερη οὐσία, θεμελιώδη τρόπο ὕπαρξης τοῦ Εἶναι (Sein), ὅσο κι ἂν δὲν εἶναι αὐτοδύναμη, ἀφοῦ δὲν ὑπάρχει καθ' ἑαυτὴν παρὰ μόνον ὡς πρώτη *ἐντελέχεια* ἑνὸς *ὀργανικοῦ* σώματος, ὡς αἰτία[6] δηλαδὴ καὶ ἀρχὴ καὶ τελειότητα αὐτοῦ τοῦ σώματος ὡς *ὀργανικοῦ*.

---

1. Βλ.. Δ. Παπαδῆ, Ἡ μυθικὴ προσέγγιση τοῦ ὑπερβατικοῦ λόγου τῆς ψυχῆς στὸ *Φαῖδρο* καὶ στὴν *Πολιτεία* τοῦ Πλάτωνα: *Φιλοσοφία* τ. 13-14 (1983-1984) Ἀθῆναι, Ἀκαδημία Ἀθηνῶν, 1985, σσ. 208-237.

2. Βλ.. Δ. Παπαδῆ, «Ὁ κοινότατος λόγος τῆς ψυχῆς»: *Ἑλληνικὴ Φιλοσοφικὴ Ἐπιθεώρηση*, τ. 3, 7 (1986), σσ. 3-14.

3. Βλ.. Ἀριστοτέλη (στὸ ἑξῆς: Ἀριστ.), *Περὶ ψυχῆς* Β 1, 412 b 8-9: «τὸ γὰρ ἓν καὶ τὸ εἶναι... πλεοναχῶς λέγεται».

4. Βλ.. Ἀριστ., *Μετὰ τὰ Φυσικὰ* (στὸ ἑξῆς: *Μετ.*) Ζ 1, 1028 a 10: «τὸ ὂν λέγεται πλεοναχῶς». Πρβλ. ἔνθ. ἀν. Δ 7, Ε 2, καὶ Ε 4.

5. Βλ.. Ἀριστ., *Μετ.* Ζ 3, 1028 b 33-34, *Περὶ ψυχῆς* Β 1, 412 a 6 κ.ἑξ. καὶ Β 2, 414 a 14-17.

6. Βλ.. Ἀριστ., *Περὶ ψυχῆς* Β 1, 412 b 5-6: «εἴη ἂν (sc. ἡ ψυχὴ) ἐντελέχεια ἡ πρώτη σώματος φυσικοῦ ὀργανικοῦ». Πρβλ.. 412 a 27-28.

Οὔτε πάλι εἶναι ἡ ψυχὴ Ἕνα ἀπὸ τὴν ἄποψη τῆς ἔννοιας τοῦ γένους ἢ τοῦ εἴδους, γιατὶ δὲν μπορεῖ κανεὶς νὰ πεῖ ὅτι αὐτὸ ἢ ἐκεῖνο *εἶναι* ψυχὴ παρὰ μόνο ὅτι *ἔχει* καὶ μάλιστα μιὰ ἐντελῶς ὁρισμένη —καθ' ἑαυτὴν καὶ ὄχι ὡς πρὸς ἐμᾶς— ψυχὴ ὡς εἶδος «ἐνόν», ὡς ἡ ἰδιαίτερη δηλαδὴ οὐσία τοῦ *τόδε τι ὄντος*[7], ἡ ὁποία δὲν ἀποτελεῖ ἕναν «καθ' ὑποκειμένου»[8] προσδιορισμό του, ἀλλ' ὑπάρχει ὡς συστατικὸ αὐτοῦ στοιχεῖο, χωρὶς τὸ ὁποῖο τὸ ὄν δὲν μπορεῖ νὰ εἶναι αὐτὸ ποὺ εἶναι. Γι' αὐτὸ καταχρηστικὰ μόνο θεωρεῖται τὸ σῶμα ὑποκείμενο τῆς ψυχῆς: «οὐ γάρ ἐστι τῶν καθ' ὑποκειμένου τὸ σῶμα, *μᾶλλον* δ' ὡς ὑποκείμενον καὶ ὕλη»[9], καθότι ὑποκείμενο οὐσιαστικὰ καὶ κυριολεκτικὰ εἶναι αὐτὸ τὸ ὁποῖο ὑπόκειται ὡς φορέας ὅλων ὅσων ἀποδίδονται σ' αὐτὸ ὡς κατηγορούμενα καὶ ὑπάρχει ἀνεξάρτητα ἀπ' αὐτά, ὅπως δηλαδὴ συμβαίνει μὲ τὶς λεγόμενες «πρῶτες οὐσίες» ποὺ εἶναι αὐτοτελεῖς καὶ αὐτοδύναμες[10]. Ἀντίθετα τὰ κατηγορούμενα ἢ συμβεβηκότα ὑπάρχουν μόνο καθόσον καὶ ἐπειδὴ συμμετέχουν στὶς «πρῶτες οὐσίες»· ὑπάρχουν δηλαδὴ πραγματικὰ καὶ ὄχι καταχρηστικὰ «ἐν ὑποκειμένῳ»[11].

Ἡ θεώρηση πάντως τοῦ σώματος ὡς ὑποκειμένου τῆς ψυχῆς προϋποθέτει ἕνα λογικὸ χωρισμὸ —γιατὶ ὀντολογικὰ συνυπάρχουν ἀχώριστα— τῶν δύο αὐτῶν συστατικῶν τοῦ ἀνθρώπου οὐσιῶν, κατὰ τὸν ὁποῖο τὸ σῶμα νοεῖται ὄχι ὡς «ζωὴν ἔχον», ἀλλὰ ὡς «δυνάμει ζωὴν ἔχον»[12], πράγμα ποὺ δὲν ὑπάρχει στὴν πραγματικότητα οὔτε εἶναι δυνατὸ νὰ ὑπάρξει. Καὶ ἐπειδὴ οὔτε τὸ σῶμα οὔτε ἡ ψυχὴ ὑπάρχουν καθ' ἑαυτά, δὲν μπορεῖ τὸ σῶμα νὰ εἶναι ὑποκείμενο τῆς ψυχῆς στὴν κυριολεξία, ὅπως δηλαδὴ συμβαίνει μὲ τὶς «πρῶτες οὐσίες» ποὺ εἶναι ὑποκείμενα τῶν συμβεβηκότων[13]. Ἔτσι τὸ σῶμα μπορεῖ

---

7. Βλ. Ἀριστ., *Μετ.* Ζ 11, 1037 a 28-30: «κατὰ τὴν πρώτην οὐσίαν ἔστιν (sc. ὁρισμός) οἷον ἀνθρώπου ὁ τῆς ψυχῆς λόγος· ἡ γὰρ οὐσία ἐστὶ τὸ εἶδος τὸ ἐνὸν ἐξ οὗ καὶ τῆς ὕλης ἡ σύνολος λέγεται οὐσία».

8. Γιὰ τὴν ἔννοια τοῦ «καθ' ὑποκειμένου» βλ. Ἀριστ., *Κατηγορίαι* (στὸ ἑξῆς: Κατ.) 2,1 a 20 κ.ἑξ.

9. Ἀριστ., *Περὶ ψυχῆς* Β 1, 412 a 17-19. Ἐνδεικτικὴ γιὰ τὸν καταχηστικὸ χαρακτηρισμὸ τοῦ σώματος ὡς ὑποκειμένου εἶναι ἡ χρήση τοῦ *μᾶλλον*. Πρβλ. Ἀριστ., *Περὶ ψυχῆς* Β 2, 414 a 22 καὶ Ἀλεξάνδρου Ἀφροδισιέα (στὸ ἑξῆς: Ἀλεξ.), *Περὶ ψυχῆς* 3. 16-17 καὶ 3.23 κ.ἑξ., κ.ἀ.

Πρόκειται γιὰ μιὰ θεώρηση τῆς ἑλληνικῆς γενικὰ φιλοσοφίας, σύμφωνα μὲ τὴν ὁποία στὰ σύνθετα ὄντα ἡ ὕλη ἢ καλύτερα τὸ ὑλικὸ στοιχεῖο θεωρεῖται ὡς ὑποκείμενο τοῦ μὴ ὑλικοῦ στοιχείου, ἤτοι τοῦ *εἴδους*.

10. Π.χ. ὁ συγκεκριμένος ἄνθρωπος (ὁ Σωκράτης) ἢ τὸ συγκεκριμένο ζῷο. Βλ. Ἀριστ., *Κατ.* 2,1 b 4-5, 3 a 39.

11. Πρβλ. Ἀριστ., *Κατ.* 2, 1 a 24-25: «ἐν ὑποκειμένῳ δὲ λέγω ὃ ἔν τινι μὴ ὡς μέρος ὑπάρχον ἀδύνατον χωρὶς εἶναι τοῦ ἐν ᾧ ἐστιν».

12. Ἀριστ., *Περὶ ψυχῆς* Β 1, 412 a 28.

13. Βλ. Ἀριστ., *Κατ.* 5, 2 b 5-6: «μὴ οὐσῶν τῶν πρώτων οὐσιῶν ἀδύνατον τῶν ἄλλων

νὰ θεωρηθεῖ μόνο ὡς σχετικό, τουτέστιν λογικὸ ὑποκείμενο τῆς ψυχῆς, ἐπειδὴ μόνο ὡς «δυνάμει ὄν»[14] μπορεῖ νὰ νοηθεῖ ὡς καθ' ἑαυτὸ ὑπάρχον. Στὴν πραγματικότητα τὸ σῶμα-ὑποκείμενο ἐξαρτᾶται τόσο πολὺ ἀπὸ τὴν ψυχὴ ὅσο καὶ ἡ ψυχὴ ἀπὸ τὸ σῶμα. Ἐντούτοις οὐδέποτε ἀποδίδεται τὸ σῶμα στὴν ψυχὴ ὡς κατηγορούμενο. Καὶ τοῦτο γιατὶ ἡ διαφοροποίηση τῶν ἔμψυχων σωμάτων ἀπὸ τὰ ἄψυχα καὶ τεχνητὰ ὀφείλεται στὴν ζωοποιητικὴ ἀρχὴ τῆς ψυχῆς. Καὶ ἐπειδὴ ἡ ὀντολογικὴ αὐτὴ πραγματικότητα ἐκφράζεται γλωσσικὰ μὲ τὴν ἀπόδοση τῆς ψυχῆς ὡς κατηγορήματος στὰ ἔμψυχα σώματα ὡς ὑποκείμενα, ἐπικράτησε νὰ ἐκλαμβάνεται τὸ σῶμα ὡς ὑποκείμενο τῆς ψυχῆς. Αὐτὴ ἡ θεώρηση τοῦ σώματος ὡς ὑποκειμένου τῆς ψυχῆς ὀφείλεται ἀκόμη στὴ φύση τοῦ σώματος, καθότι ὡς ὑλικὴ οὐσία χαρακτηρίζεται ἀπὸ ἕνα εἶδος ἀοριστίας ἢ καλύτερα δεκτικότητας προσδιορισμοῦ (μορφοποίησης) καὶ σχετίζεται πρὸς τὴν ἐνεργητικὴ ἀρχὴ (*εἶδος*, ψυχή) ὡς ἀνοιχτὴ δυνατότητα πρόσληψης κατὰ κάποιον τρόπο μιᾶς ὁρισμένης κάθε φορὰ μορφῆς. Τὰ πλαίσια τῆς δυνατότητας αὐτῆς προσδιορίζονται ἀπὸ τὴ φύση τοῦ σώματος.

Ὅταν λοιπὸν ὁ Ἀλέξανδρος ὁ Ἀφροδισιέας λέγει, ὅτι τὸ σῶμα δὲν ἀποτελεῖ ὑποκείμενο τῆς ψυχῆς, γιατὶ ἡ ψυχὴ δὲν εἶναι συμβεβηκὸς[15] τοῦ σώματος, δὲν ἔρχεται καθόλου σὲ ἀντίθεση πρὸς τὸν Ἀριστοτέλη ποὺ χαρακτηρίζει, ὅπως εἴδαμε, τὸ σῶμα «μᾶλλον» ὡς ὑποκείμενο τῆς ψυχῆς, ἀφοῦ ἄλλωστε καὶ ὁ ἴδιος ὁ Ἀλέξανδρος χαρακτηρίζει τὸ σῶμα ὑποκείμενο τῆς ψυχῆς[16], ἀλλὰ θέλει ἁπλῶς νὰ ἐπισημάνει, ὅτι ἡ ἐν λόγω σχέση ὑποκειμένου εἶναι συμβατικὴ καὶ καταχρηστική, πράγμα ποὺ οὐσιαστικὰ ἰσχύει ἀσφαλῶς καὶ γιὰ τὸν Ἀριστοτέλη. Εἶναι μιὰ σχέση ποὺ ἀντιστοιχεῖ στὴ σχέση ὕλης καὶ *εἴδους* γενικά.

Ἐδῶ θὰ πρέπει νὰ σημειωθεῖ, ὅτι παρότι ἡ ψυχὴ ἀποτελεῖ τὸ ἕνα ἀπὸ τὰ δύο συστατικὰ στοιχεῖα τῆς κατεξοχὴν οὐσίας «ἄνθρωπος» ποὺ ὀνομάζεται ἀπὸ τὸν Ἀριστοτέλη, ὅπως ἤδη εἴπαμε, καὶ «πρώτη οὐσία», καὶ ἡ ἴδια ἡ ψυχὴ ὀνομάζεται, μὲ ἄλλη βέβαια σημασία, «πρώτη οὐσία»[17], καθότι ἀπο-

---

(δηλ. ἰδιότητες καὶ ποιότητες) τι εἶναι». Πρβλ. *Τοπικὰ* (στὸ ἑξῆς: *Τοπ.*) Α 5, 102 b 4-9, *Μετ.* Δ 7, Ε 2, Β 5, 1001 b 29-1002 a 4 καὶ *Περὶ ψυχῆς* Γ 8, 432 a 3-5.

14. Ἀριστ., *Περὶ ψυχῆς* Β 1, 413 a 2. Πρβλ. Β 1, 412 a 20-21 καὶ 412 a 27-b 1.

15. *Περὶ ψυχῆς* 14. 24-25: «οὐδ ὡς ἐν ὑποκειμένῳ τε καὶ ὡς συμβεβηκὸς ἐν τῷ σώματι ἡ ψυχή».

16. Βλ.. ἀν. ὑποσ. 9.

17. Πρώτη οὐσία σημαίνει ἐδῶ τὸ *εἶδος*, τουτέστιν τὴν ψυχὴ μὲ τὴν ἔννοια μιᾶς ὀντολογικῆς προτεραιότητας ἢ ὑψηλότερης ἱεραρχικῆς ἀξιολόγησης σὲ σχέση μὲ τὴν ὕλη: «ἡ μὲν ψυχὴ οὐσία ἡ πρώτη, τὸ δὲ σῶμα ὕλη» (Ἀριστ., *Μετ.* Ζ 11, 1037 a 5-6. Πρβλ. 1037 a 28-30, 1037 b 4-5 καὶ Ζ 7, 1032 b 1-2).

τελεῖ κι αὐτὴ ἕνα εἶδος ὑποκειμένου: «ὑποκείμενον ἐν ὑποκειμένῳ»[18], ἤτοι τὴν οὐσία ἐκείνη ποὺ εἶναι ἡ ἀρχὴ τῆς ἑνότητας καὶ κατὰ συνέπεια τῆς ἴδιας τῆς ὕπαρξης τοῦ σύνθετου ὄντος ὡς τοιούτου· πρώτη δηλαδὴ ἀρχὴ ὅλων τῶν λειτουργιῶν καὶ ἐνεργειῶν τοῦ ψυχοσωματικοῦ ὄντος.

Ἂς ἔλθουμε ὅμως τώρα στὸ μεγάλο πρόβλημα τῆς ἑνότητας τῆς ψυχῆς, ἤτοι τῆς σχέσης τῆς οὐσίας της πρὸς τὶς δυνάμεις της. Ὑπάρχει δηλαδὴ ἡ ψυχὴ ὡς χωριστὴ πνευματικὴ οὐσία, ἀπὸ τὴν ὁποία ἀπορρέουν οἱ διάφορες δυνάμεις τῆς ψυχῆς, ὅπως εἶναι κυρίως[19] «τὸ θρεπτικόν», «τὸ αἰσθητικὸν» καὶ «τὸ διανοητικόν»[20], ἢ συνίσταται ἡ ψυχὴ στὴν ὀργανικὴ καὶ δυναμικὴ ἑνότητα τῶν ψυχικῶν δυνάμεων; Δὲν ὑπάρχει καμιὰ ἀμφιβολία, ὅτι σύμφωνα μὲ τὸν Ἀριστοτέλη, ἂν ἀφαιρέσουμε αὐτὲς τὶς δυνάμεις, ἡ ψυχὴ δὲν εἶναι παρὰ λόγος κενός. Ὁ χωρισμὸς τῆς ψυχῆς ἀπὸ τὶς ἐπιμέρους δυνάμεις της εἶναι γιὰ τὸν Ἀριστοτέλη καὶ ἀδύνατος καὶ ἀδιανόητος: «Οὔτε γὰρ ἐκεῖ σχῆμα παρὰ τὸ τρίγωνον ἔστι καὶ τὰ ἐφεξῆς, οὔτ' ἐνταῦθα ψυχὴ παρὰ τὰς εἰρημένας (sc. δυνάμεις: θρεπτικόν, αἰσθητικόν, ὀρεκτικόν, κινητικὸν κατὰ τόπον, διανοητικόν)»[21], γιατὶ οἱ δυνάμεις της συνθέτουν σὲ μιὰ ὀργανικὴ καὶ δυναμικὴ ἑνότητα, τὴν οὐσία της. Γι' αὐτὸ κάνουν μεγάλο λάθος ὅσοι ἰσχυρίζονται[22], ὅτι ἡ ψυχὴ δὲν συμπίπτει κατὰ τὸν Ἀριστοτέλη, μὲ τὶς δυνάμεις της, ἀλλ' ἀποτελεῖ κατὰ κάποιο τρόπο τὴν ὀντολογικὴ βάση καὶ τὸ

---

18. Ἀριστ., *Φυσικὰ* (στὸ ἑξῆς: *Φυσ.*) Β 1, 192 b 34.

19. Σ' αὐτὲς τὶς τρεῖς κύριες δυνάμεις προστίθενται μερικὲς φορὲς τὸ «ὀρεκτικὸν» καὶ τὸ «κινητικὸν κατὰ τόπον» (Πρβλ. Ἀριστ., *Περὶ ψυχῆς* Β 3 414 a 32), ἢ τὸ «φανταστικὸν» ἀντὶ τοῦ «κινητικοῦ κατὰ τόπον» (Ἀριστ., *Περὶ ψυχῆς* Γ 9, 432 a 31). Σὲ ἄλλη πενταμερὴ διαίρεση τῆς ψυχῆς (Ἀριστ., *Περὶ ψυχῆς* Γ 10, 433 b 3) προστίθεται τὸ «βουλευτικὸν» καὶ παραλείπεται «τὸ κινητικὸν κατὰ τόπον». Ἀξίζει νὰ τονιστεῖ ἐδῶ ὅτι αὐτὸ ποὺ ἔχει σημασία γιὰ τὸν Ἀριστοτέλη δὲν εἶναι ἂν τὰ μέρη τῆς ψυχῆς εἶναι δύο, τρία, τέσσερα ἢ πέντε, ἀλλὰ ὅτι ἡ ψυχὴ εἶναι οὐσία ὄχι ἁπλή, ἀλλὰ πολυδύναμη καὶ ἑνιαία. Γιατὶ ἀπὸ μιὰ ὁρισμένη ἄποψη τὰ μέρη τῆς ψυχῆς φαίνεται νὰ εἶναι πάρα πολλά: «τρόπον γάρ τινα ἄπειρα φαίνεται (sc. τὰ μόρια τῆς ψυχῆς)» (Ἀριστ., *Περὶ ψυχῆς* Γ 9, 432 a 24).

20. Βλ. Ἀριστ., *Περὶ ψυχῆς* Β 2, 414 a 12-13, 415 a 1-8, Γ 9, 432 b 6-7. Πρβλ. Ἀλεξ., *Περὶ ψυχῆς* 28.28 κ.ἑξ.

21. *Περὶ ψυχῆς* Β 3, 414 b 21-22. Πρβλ. Thomae Aquinatis, *In Aristotelis De anima* II 5, n. 296: «ita nec in proposito est aliqua anima, quasi separata existens praeter omnes praedictas partes».

22. Πρβλ. J. Seifert, *Das Leib-Seele Problem in der gegenwärtigen philosophischen Diskussion*, Darmstadt 1979 σσ. 74 κ.ἑξ. Παρότι ὁ Seifert παρατηρεῖ εὔστοχα ὅτι θὰ ἦταν ἐντελῶς ἐσφαλμένο νὰ δεχθοῦμε ὅτι ἡ οὐσία βρίσκεται πίσω ἀπὸ τοὺς προσδιορισμούς της μὲ τὴν ἔννοια ὅτι θὰ εἶχε ἕνα Εἶναι πραγματικὰ διαφορετικό, ἤτοι ἀνεξάρτητο ἀπ' ὅλους τοὺς προσδιορισμούς της» (ἔνθ. ἀν. σ. 74), ἐντούτοις παραμένει τελικὰ καὶ ὁ ἴδιος ὑπέρμαχος τῆς γνωστῆς ἄποψης ὅτι ἡ οὐσία δὲν ταυτίζεται μὲ τὰ ὀντολογικά της γνωρίσματα (κατηγορίες), ἀλλ' ὅτι εἶναι ὁ ὀντολογικός τους φορέας (ἔνθ. ἀν. σ. 74).

φορέα τῶν διαφόρων δυνάμεών της, οἱ ὁποῖες ἀντλοῦν τάχα τὸ Εἶναι τους ἀπὸ τὴν οὐσία τῆς ψυχῆς· ἡ ὕπαρξή τους δηλαδὴ προϋποθέτει τὴν οὐσία τῆς ψυχῆς ὡς κάτι ἄλλο ξεχωριστὸ ἀπ' τὶς ἴδιες, ὥστε ἡ οὐσία τῆς ψυχῆς ν' ἀποτελεῖ τὴν αἰτία τῆς οὐσίωσής τους, τὴν ὀντολογική τους προϋπόθεση.

Στοὺς ὑποστηρικτὲς τῆς ἐσφαλμένης αὐτῆς ἄποψης ἀνήκει γιὰ λόγους προφανῶς καθαρὰ θεολογικοὺς καὶ ὁ Θωμᾶς Ἀκινάτος, ὁ κορυφαῖος αὐτὸς ὑπομνηματιστὴς καὶ ἀπ' τοὺς μεγαλύτερους γνῶστες τοῦ Ἀριστοτέλη, ἀφοῦ κι αὐτὸς δὲν ταυτίζει τὴν οὐσία τῆς ψυχῆς μὲ τὰ ὀντολογικά της γνωρίσματα (συμβεβηκότα), ἀλλὰ τὰ ἀνάγει σ' αὐτὴν ὡς ἀρχὴ καὶ αἰτία τους: «accidens magis proprie dicitur entis quam ens»[23], ὅσο κι ἂν μιλάει γιὰ βαθιὰ ἑνότητα οὐσίας καὶ συμβεβηκότων[24], καθότι ἡ ἑνότητα ἐκφράζει μᾶλλον διαφορὰ παρὰ ταυτότητα. Ἡ διαφορὰ οὐσίας καὶ συμβεβηκότων ἰσχύει σύμφωνα μὲ τὸν Θωμᾶ καὶ γιὰ τὴ σχέση τῆς οὐσίας τῆς ψυχῆς μὲ τὶς δυνάμεις της: «impossibile est dicere quod essentia animae sit eius potentia»[25]. Ὁ λόγος αὐτοῦ τοῦ χωρισμοῦ ἀνάμεσα στὴν οὐσία τῆς ψυχῆς καὶ τὶς δυνάμεις της ἀποδίδεται ἀπὸ τὸν Θωμᾶ στὴ σύνθετη φύση τοῦ ἀνθρώπου σὲ ἀντιδιαστολὴ πρὸς ἐκείνη τοῦ Θεοῦ, ὅπου esse (Εἶναι) καὶ essentia (οὐσία) συμπίπτουν, ἐνῶ στὴν περίπτωση τοῦ ἀνθρώπου εἶναι διάφορα καὶ σχετίζονται, ὅπως ἡ ἐνέργεια (actus) πρὸς τὴ δύναμη (potentia)[26]. Αὐτὴ ἡ διαφορὰ ἀνάμεσα στὴν οὐσία τῆς ψυχῆς καὶ τὶς δυνάμεις της προκύπτει κατὰ τὸν Θωμᾶ ἀπὸ τὶς κατηγοριακὰ διάφορες ἐνέργειες τῆς ψυχῆς (ἐνέργειες αἰσθητικές, νοητικές, πάθη)[27], οἱ ὁποῖες σύμφωνα μὲ τὸ ἀξίωμα: «agere sequitur esse» ἢ σὲ ἄλλη διατύπωση: «operatio rei demonstrat substantiam et esse ipsius» δὲν μποροῦν νὰ ἀναχθοῦν ἄμεσα σὲ μία καὶ μόνη ἀδιαφοροποίητη ἀρχή. Κατὰ συνέπεια δὲν μπορεῖ κατὰ τὸν Θωμᾶ ἡ οὐσία τῆς ψυχῆς νὰ εἶναι ἡ ἄμεση αἰτία (Prinzip)

---

23. Thomae Aquinatis, *Summa Theologiae* (στὸ ἑξῆς: *S. Th.*) I 45, 4 resp. Πρβλ. *S. Th.* I 39, 3 resp., I 75, 5 resp. καὶ ad 4, I 76, 6 s.c., resp. καὶ ad. 1 καὶ 2, I 77,7 resp., I 77,8 resp., *Summa contra Gentiles* (στὸ ἑξῆς: *S.c.G.*) I 22 καὶ *De ente et essentia* c 7, κλπ. Ἔτσι ἐκλαμβάνονται ἀπὸ τὸν Θωμᾶ τὰ συμβεβηκότα τῶν ὄντων ἢ οἱ δυνάμεις τῆς ψυχῆς μᾶλλον ὡς Εἶναι τοῦ ὄντος ἢ τῆς οὐσίας ἀντίστοιχα παρὰ ὡς ἡ ἴδια ἡ οὐσία τοῦ ὄντος ἢ τῆς ψυχῆς «accidentia... non dicuntur entia quasi ipsa sint, sed quia eis aliquid est» (*S. Th.* I 45,4 resp.). Τὰ συμβεβηκότα δηλαδὴ καὶ οἱ δυνάμεις τῆς οὐσίας ἐξαρτῶνται ὀντολογικὰ ἀπὸ τὴν οὐσία, ἀπὸ τὴν ὁποία σύμφωνα μὲ τὴν φυσικὴ τῶν πραγμάτων τάξη προέρχονται, ὅπως προέρχεται —λέγει ὁ Θωμᾶς σὲ μιὰ ἄστοχη παρομοίωση— τὸ χρῶμα ἀπὸ τὸ φῶς (Βλ. *S. Th.* I 77, 6 ad 3).

24. Βλ. *S. Th.* I 77, 6 ad 3, *De spirit. creat.* art. 11 resp., *S. Th.* I 3, 4 resp., I 77, 1 ad 5, I 77, 6 ad 3, κλπ.

25. *S. Th.* I 77, 1 resp. Πρβλ. τοῦ ἰδίου, *In Aristotelis Metaphysica* VII, 1 n. 1247-1253.

26. Βλ. *S. Th.* I 3, 3 καὶ 4, I 54,1 καὶ I 17, 1 ad 3 κ.ἀ.

27. Βλ. *De anima* art. 12 resp.: *Quaestiones Disputatae*, Vol. II (στὸ ἑξῆς: *De an.*).

τῶν ἐνεργειῶν της[28]. Ἂν συνέβαινε κάτι τέτοιο τότε θὰ ἔπρεπε οἱ ψυχικὲς ἐνέργειες νὰ διαρκοῦν ὅσο ὑπάρχει ἡ οὐσία τῆς ψυχῆς[29]. Ἐπειδὴ ὅμως, ὅπως εἶναι προφανές, αὐτὸ δὲν συμβαίνει, πρέπει κατανάγκην οἱ ψυχικὲς ἐνέργειες νὰ ἀναχθοῦν σὲ δευτερεύουσες αἰτίες ποὺ εἶναι γιὰ τὸν Θωμᾶ οἱ δυνάμεις τῆς ψυχῆς: «potentiae animae», τὶς ὁποῖες ὁ Θωμᾶς ὀνομάζει ἐπίσης «formae accidentales», «proprietates naturales» καὶ «proprietates essentiales», καὶ οἱ ὁποῖες ἀνάγονται στὴν οὐσία τῆς ψυχῆς ὡς αἰτία τους καὶ δὲν ἀποτελοῦν μέρη τῆς οὐσίας[30]. Αὐτὲς λοιπὸν εἶναι τὰ ἄμεσα ὑποκείμενα καὶ οἱ ἀρχὲς τῶν ψυχικῶν ἐνεργειῶν, ἐνῶ ἡ οὐσία τῆς ψυχῆς εἶναι —ἐνσχέσει πρὸς ἐμᾶς— τὸ ἔσχατο ὑποκείμενο καὶ ἡ ἀρχή τους, ἐπειδὴ «id quod agit non pertinet ad esse substantiale rei, impossibile est quod principium quo agit sit aliquid de essentia rei»[31]. Αὐτὸς εἶναι ὁ λόγος —κατὰ τὸν Θωμᾶ πάντοτε[32]— τῆς θεώρησης (ἐνν. ἀπὸ τὸν Ἀριστοτέλη) τῆς ψυχῆς ὡς πρώτης ἐντελέχειας, ἡ ὁποία σχετίζεται πρὸς τὶς ἐνέργειές της ὡς δύναμη πρὸς ἐνέργεια ἢ ὡς πρώτη πρὸς δεύτερη ἐντελέχεια[33].

Ἀντίθετα πρὸς τὸν Ἀκινάτο ὁ Ἀλέξανδρος κατανοεῖ ὀρθὰ καὶ ἀκολουθεῖ τὴ διδασκαλία τοῦ Ἀριστοτέλη, ὅσον ἀφορᾶ στὴ σχέση οὐσίας καὶ δυνάμεων τῆς ψυχῆς καὶ ἀντίστοιχα οὐσίας καὶ συμβεβηκότων τῶν ὄντων γενικά, ὅταν λέγει: «ἡ δὲ ψυχὴ φύσις καὶ φύσει τε καὶ τάξις τίς ἐστι τῶν ἐν αὐτῇ δυνάμεων»[34]. Ἡ ἔννοια μὲ τὴν ὁποία χρησιμοποιοῦνται ἐδῶ οἱ λέξεις *φύσις* καὶ *τάξις* μᾶς δίνεται ἀπ' τὸν ἴδιο τὸν Ἀλέξανδρο στὴ συνέχεια τοῦ χωρίου, ὅπου *φύσις* (= ψυχή) νοεῖται ὡς τρόπος ὕπαρξης καὶ συγχρόνως ἕνα εἶδος συνισταμένης τῶν δυνάμεων τῆς ψυχῆς, καὶ *τάξις* ὡς ὀντολογικὴ σχέση ἁρμονίας αὐτῶν τῶν δυνάμεων.

Εἶναι ὅμως ἀλήθεια ὅτι ἡ ὀντολογικὴ διάκριση ἀνάμεσα στὴν οὐσία καὶ τὰ συστατικά της κατηγορήματα, τοὺς ὀντολογικούς της δηλαδὴ προσδιορισμούς (συμβεβηκότα), ἢ ἀντίστοιχα ἀνάμεσα στὴν οὐσία τῆς ψυχῆς καὶ τὶς δυνάμεις της ὀφείλεται σὲ παρανόηση ὁρισμένων θέσεων τῶν *Μεταφυσικῶν* τοῦ Ἀριστοτέλη, ὥστε νὰ νομίζουν πολλοί, ὅτι ὁ Ἀριστοτέλης χωρίζει ὀντολογικὰ τὴν οὐσία ἀπὸ τοὺς ἐνλόγω προσδιορισμούς της, ὅταν ἀπ' τὴ μιὰ μεριὰ λέγει: «ὥστε τὸ πρώτως ὂν καὶ οὐ τί ὂν ἀλλ' ὂν ἁπλῶς ἡ

---

28. Βλ. ἔνθ. ἀν., καὶ *De spiritualibus creaturis* art. 11 resp.: *Quaest. Disp.*, Vol. II (στὸ ἑξῆς: *De spirit creat.*).

29. *S. Th.* I 77, 1 resp.

30. Βλ. *De spirit. creat.* art. 11 resp.

31. *De an.* art. 12 resp.

32. Ἐδῶ προσπαθεῖ ὁ Θωμᾶς παρερμηνεύοντας τὸν Ἀριστοτέλη νὰ τὸν παρουσιάσει ὡς συνήγορο τῆς ἐσφαλμένης ὁπωσδήποτε ἀντίληψής του.

33. Βλ. Ἀριστ. *Περὶ ψυχῆς* B 1 καὶ Thomae Aquinatis, *S. Th.* I 77, 1 resp.

34. Ἀλεξ., *Περὶ ψυχῆς* 28. 10-11.

οὐσία ἂν εἴη»[35], ὅπου ἀναμφίβολα προβάλλεται ἡ οὐσία ὡς πρωταρχικὸ[36] καὶ κατεξοχὴν ὄν, καὶ ἀπ' τὴν ἄλλη μεριὰ λέγει: «τὰ δ' ἄλλα λέγεται ὄντα τῷ τοῦ οὕτως ὄντος τὰ μὲν ποσότητες εἶναι, τὰ δὲ ποιότητες, τὰ δὲ πάθη, τὰ δὲ ἄλλο τι τοιοῦτον»[37]. Στὴν πρώτη περίπτωση πρόκειται γιὰ τὰ *καθ' ἕκαστα* ἢ *τόδε τι - ὄντα*[38] ποὺ εἶναι καὶ τὰ μόνα ποὺ ὑπάρχουν καθ' ἑαυτά, ἐνῶ στὴ δεύτερη περίπτωση πρόκειται σύμφωνα μὲ τὸ ἀπόσπασμά μας, σαφῶς γιὰ τὶς ἐννέα *κατηγορίες*[39] τῆς οὐσίας (δηλαδὴ τοῦ ὄντος μὲ τὴν προηγούμενη ἔννοια) ποὺ εἶναι τρόποι ὕπαρξής της καὶ γι' αὐτὸ δὲν ὑπάρχουν παρὰ ὡς ὀντολογικοὶ προσδιορισμοί της· ὑπάρχουν δηλαδὴ ὡς γνωρίσματα τοῦ συγκεκριμένου ὄντος, ὡς *ὄντα τοῦ ὄντος*[40], χωρὶς αὐτὸ νὰ σημαίνει καθόλου ὅτι τὸ συγκεκριμένο αὐτὸ ὂν εἶναι δυνατὸ νὰ ὑπάρξει ἢ ἀκόμα καὶ νὰ νοηθεῖ χωριστὰ καὶ ἀνεξάρτητα ἀπὸ τὶς *κατηγορίες* αὐτές[41]. Γι' αὐτό, ὅταν ἡ οὐσία χωρίζεται ἀπ' τοὺς ὀντολογικούς της προσδιορισμούς, ἢ τὶς δυνάμεις της, ὅταν ὁ λόγος εἶναι γιὰ τὴν οὐσία τῆς ψυχῆς, πρόκειται οὐσιαστικὰ γιὰ καταχρηστικὸ χωρισμὸ ποὺ ὀφείλεται κυρίως στὴν ἀναλυτικὴ δομὴ τῆς ἀνθρώπινης νόησης. Ἂν λοιπὸν τὸ λογικὸ χωρισμὸ τῆς οὐσίας ἀπ' τοὺς κατηγοριακούς της προσδιορισμοὺς τὸν ἐκλάβουμε καὶ ὡς ὀντολογικό, τότε αὐτόματα ἔχουμε διπλασιασμὸ τῶν προσδιορισμῶν, γιατὶ θὰ «ὑπάρχουν» μιὰ φορὰ ὡς προσδιορισμοὶ τῆς οὐσίας καὶ μιὰ φορὰ καθ' ἑαυτοὺς καὶ ἀνεξάρτητα ἀπ' τὴν οὐσία, ἐνῶ στὴν πραγματικότητα εἶναι τρόποι ὕπαρξης καὶ γνώσης τῆς οὐσίας, ἔστω γνώσης φαινομενολογικῆς. Μὲ τὸν λογικὸ δηλαδὴ χωρισμὸ χωρίζουμε ὅ,τι ὀντολογικὰ καὶ καθ' ἑαυτὸ ἀποτελεῖ ἀχώριστη ἑνότητα. Γιατὶ κάθε *τόδε τι - ὄν* ὑπάρχει μόνο μέσα ἀπ' τὶς κατηγορίες τῆς ποσότητας καὶ τῆς ποιότητας, σὲ μιὰ ὁρισμένη στάση καὶ σχέση πρὸς τὰ

---

35. *Μετ.* Ζ 1, 1028 a 30-31. Πβ. 1028 a 14-15.

36. Πρόκειται γιὰ μιὰ «καὶ λόγῳ καὶ γνώσει καὶ χρόνῳ» προτεραιότητα τῆς οὐσίας ἔναντι τῶν συμβεβηκότων της: ποιόν, ποσόν, κλπ. (βλ. Ἀριστ., *Μετ.* Ζ 1, 1028 a 31-33).

37. *Μετ.* Ζ 1, 1028 a 18-20.

38. *Μετ.* Ζ 1, 1028 a 12 καὶ 27.

39. Βλ. Ἀριστ., *Περὶ ἑρμηνείας* 21 a 29. Οἱ κατηγορίες ἀπαντοῦν καὶ ὡς κατηγορήματα (βλ. Ἀριστ., *Μετ.* Ζ 1, 1028 a 33-34) ἢ κατηγορούμενα (βλ. Ἀριστ., *Μετ.* Ζ 1, 1028 a 13).

40. Δηλαδὴ ὁ ὅρος *ὄν* χρησιμοποιεῖται ἐδῶ ἀπ' τὸν Ἀριστοτέλη μὲ δύο σημασίες («τὸ ὂν λέγεται πολλαχῶς»: *Μετ.* Ζ 1, 1028 a 10) καὶ σημαίνει πρῶτον τὴν αὐτοδύναμη καὶ αὐτοτελὴ οὐσία ποὺ ὑπάρχει καθ' ἑαυτήν: «τὸ μὲν τί ἐστι καὶ τόδε τι» (*Μετ.* Ζ 1, 1028 a 11-12), καὶ δεύτερον τοὺς τρόπους ὕπαρξης τοῦ ὄντος μὲ τὴν προηγούμενη σημασία ποὺ δὲν ἔχουν καμιὰ ἀπολύτως ὀντολογικὴ αὐτοτέλεια (βλ. Ἀριστ., *Μετ.* Ζ 1, 1028 a 18-19 καὶ 22-24).

41. Πρβλ. Ἀλεξ., *Εἰς τὰ μετὰ τὰ Φυσικὰ Ἀριστοτέλους*, σ. 461. 2-3: «οὐδέποτε γὰρ τῶν ὑπὸ γένεσιν οὐσιῶν ἔστι τις ἄνευ ποιότητος ἢ ποσότητος ἢ τῶν τοιούτων». Πρβλ. Ἀριστ., *Μετ.* Ζ 3, 1029 a 16-18.

ἄλλα ὄντα καὶ ἐνταγμένο αὐτόματα μέσα στὸ χῶρο καὶ τὸ χρόνο. Οἱ *κατηγορίες* βέβαια αὐτὲς δὲν ἐκφράζουν ἁπλῶς καὶ μόνο μιὰ λογική, ἀλλὰ συγχρόνως καὶ μιὰ ὀντολογικὴ σχέση, ἀφοῦ ἡ πρώτη ἀπ' τὶς δέκα *κατηγορίες* ταυτίζεται μὲ τὸ ἴδιο τὸ ὂν ποὺ ἐκφράζεται ὀντολογικὰ ἀπ' τὴ δυναμικὴ συνισταμένη τῶν ἄλλων ἐννέα *κατηγοριῶν*, οἱ ὁποῖες τὸ ὁρίζουν καὶ τὸ προσδιορίζουν[42]. Καὶ ἐπειδὴ τὸ ὂν ὡς *τόδε τι - οὐσία* δὲν εἶναι τίποτ' ἄλλο παρὰ ἡ δυναμικὴ συνισταμένη αὐτῶν τῶν (ἐννέα) *κατηγοριῶν* δὲν εἶναι ὀρθὸ νὰ χαρακτηρίζεται, ἂν δοῦμε τὸ πράγμα αὐστηρά, ὡς ὀντολογικὸς φορέας καὶ ὑποκείμενό τους.

Ὑπάρχουν βέβαια συμβεβηκότα, ὅπως π.χ. εἶναι οἱ ἠθικὲς *κατηγορίες* «καλὸς» καὶ «κακὸς»[43] μὲ ὅλες τὶς ἐπιμέρους διαφοροποιήσεις τους, ἢ οἱ *κατηγορίες* τῆς τέχνης καὶ τῆς ἐπιστήμης, ἢ οἱ καταστάσεις τοῦ «ὑγιαίνειν», τοῦ «βαδίζειν» καὶ τοῦ «καθῆσθαι»[44] ἢ ἐκεῖνες τοῦ «θερμοῦ» καὶ τοῦ «λευκοῦ»[45] ποὺ φαίνονται ἐκ πρώτης τουλάχιστον ὄψεως νὰ μὴν ἀνήκουν ἀναγκαῖα στὴν *τόδε τι - οὐσία* ἄνθρωπος καθ' ἑαυτήν, ὅπως ἀνήκει π.χ. ἡ *κατηγορία* τῆς ποσότητας, γιατὶ δὲν ὑπάρχει οὔτε μπορεῖ νὰ νοηθεῖ ἄνθρωπος χωρὶς μέγεθος, ἐνῶ κάλλιστα ὑπάρχει καὶ πολὺ περισσότερο μπορεῖ νὰ νοηθεῖ ἄνθρωπος ποὺ δὲν βαδίζει ἢ δὲν εἶναι λευκός. Ἐντούτοις κι αὐτὰ τὰ συμβεβηκότα δὲν ὑπάρχουν χωριστὰ καὶ ἀνεξάρτητα ἀπὸ τὴ συγκεκριμένη *τόδε τι - οὐσία - ὑποκείμενό* τους παρὰ μόνο ὡς ἀναγκαῖοι αὐτῆς προσδιορισμοί. Γιατὶ τὸ ὅτι ὁ ἄνθρωπος π.χ. σὲ μιὰ δεδομένη στιγμὴ δὲν βαδίζει, ἀλλὰ κάθεται δὲν ἔχει καμιὰ σημασία στὴν προκειμένη περίπτωση. Αὐτὸ ποὺ ἔχει σημασία εἶναι ὅτι κατανάγκην θὰ ὑπάγεται στὴν κατηγορία τοῦ «κεῖσθαι», εἴτε βαδίζει εἴτε κάθεται εἴτε βρίσκεται σὲ μιὰ ὁποιαδήποτε ἄλλη σχετικὴ κατάσταση. Ἡ μεγάλη ἀκριβῶς δυνατότητα μεταβολῆς, καὶ μάλιστα μέσα σὲ ἐλάχιστο χρόνο, καταστάσεων (συμβεβηκότων), ποὺ ὑπάγονται στὴν *κατηγορία* τοῦ «κεῖσθαι» σὲ ἀντιδιαστολὴ κυρίως πρὸς τὶς καταστάσεις (συμβεβηκότα) ποὺ ὑπάγονται στὶς *κατηγορίες* τῆς ποσότητας καὶ τῆς ποιότητας δημιουργεῖ τὴν ἐσφαλμένη ἐντύπωση, ὅτι οἱ καταστάσεις τῆς πρώτης περίπτωσης δὲν ἀποτελοῦν ὀντολογικοὺς προσδιορισμούς, ἤτοι τρόπους ὕπαρξης τῆς *τόδε τι - οὐσίας* μὲ τὴν ἴδια ἔννοια ποὺ ἀποτελοῦν οἱ καταστάσεις - συμβεβηκότα τῆς δεύτερης περίπτωσης. Αὐτὸ ὅμως δὲν ἀποτελεῖ ἀσφαλῶς λόγο διαφοροποίησης τῶν κατηγοριῶν τῆς *τόδε τι - οὐσίας* σὲ διάφορα ἐπίπεδα, ἤτοι σὲ κύριες καὶ δευτερεύουσες. Μιὰ τέτοια

42. Βλ. Ἀριστ., *Μετ.* Z 3, 1029 a 20-21.
43. Βλ. Ἀριστ., *Μετ.* Z 1, 1028 a 15-16.
44. Βλ. Ἀριστ., *Μετ.* Z 1, 1028 a 20-21.
45. Βλ. Ἀριστ., *Μετ.* Z 1, 1028 a 17.

πάντως διαφοροποίηση δὲν θὰ εἶχε ὀντολογικὴ παρὰ μόνο γνωσιολογικὴ ἀξία[46].

Στὴν παραπάνω λογικὴ διάκριση ἀνάμεσα στὴν οὐσία καὶ τοὺς κατηγοριακοὺς τρόπους ἔκφρασής της δόθηκε ἀπὸ τὸν Ἀκινάτο καὶ ὀντολογικὴ σημασία, μὲ ἀποτέλεσμα νὰ θεωρήσει τὴν ψυχὴ αὐτοτελὴ καὶ ἀνεξάρτητη ἀπὸ τοὺς ὀντολογικούς της προσδιορισμοὺς οὐσία, γιὰ νὰ ἀποτελέσει ἔτσι ἕνα εἶδος μεταφυσικῆς ἀρχῆς, ἀφοῦ χωρίζει ὀντολογικὰ τὴν οὐσία τῆς ψυχῆς ἀπὸ τὶς δυνάμεις της.

Ἂν λοιπὸν —ὡς συνήθως— συμβεβηκὸς σημαίνει ὅτι οὔτε πάντοτε οὔτε κατανάγκην ἀνήκει κατηγοριακὰ σὲ κάτι[47] καὶ ἄρα δὲν συνιστᾶ τὴν οὐσία του ἢ ἔστω δὲν συμμετέχει σ' αὐτὴν ὀργανικά, δὲν εἶναι ὀρθὸ νὰ χαρακτηρίζονται οἱ ἐννέα *κατηγορίες* τῆς οὐσίας ἢ οἱ δυνάμεις τῆς ψυχῆς, ἀντίστοιχα, ὡς συμβεβηκότα. Γιατὶ τὸ συμβεβηκὸς μὲ μιὰ τέτοια σημασία προϋποθέτει τὴν ὕπαρξη μιᾶς αὐτοτελοῦς —ὄχι πάντως κατανάγκην καὶ αὐθύπαρκτης— καὶ ἀνεξάρτητης ἀπ' τὴν παρουσία ἢ ἀπουσία τοῦ ἴδιου οὐσίας[48]. Ἔτσι οἱ δυνάμεις τῆς ψυχῆς δὲν εἶναι συμβεβηκότα τῆς οὐσίας της, ὅπως νόμιζε ὁ Θωμᾶς ἀλλὰ ὀντολογικὲς ἐκφάνσεις τῆς *μιᾶς* καὶ οὐσιαστικὰ ἀδιαίρετης ψυχῆς: «τῆς δ' ὅλης ψυχῆς ὡς οὐ διαιρετῆς οὔσης»[49].

Στὸ ἐρώτημα ἂν ἡ ψυχὴ εἶναι μεριστὴ σύμφωνα μὲ τὶς διάφορες δυνάμεις της ἢ μία καὶ ἑνιαία, ἀλλὰ πολυδύναμη[50], ὁ Ἀριστοτέλης συντάσσεται σαφῶς μὲ τὴ δεύτερη ἄποψη. Ἡ ἄποψη αὐτὴ δὲν θεμελιώνεται μόνο διαλεκτικὰ[51] ἀλλὰ καὶ βιολογικά, ὅπως δείχνει ὁ τεμαχισμὸς τῶν φυτῶν καὶ ὁρισμένων ἐντόμων. Ἡ παρουσία δηλαδὴ ὅλων[52] τῶν δυνάμεων τῆς θρεπτικῆς

---

46. Αὐτὸ ἀκριβῶς θέλει νὰ ἐκφράσει ὁ Ἀριστοτέλης στὰ *Τοπικά* του (Α 5, 102 b 5-8), ὅταν λέγει: «ὑπάρχει δὲ (sc. τὸ συμβεβηκός) τῷ πράγματι, καὶ ὃ ἐνδέχεται ὑπάρχειν ὁτῳοῦν ἑνὶ καὶ τῷ αὐτῷ καὶ μὴ ὑπάρχειν· ὁμοίως δὲ καὶ τὸ λευκόν», καὶ ἀκόμη σαφέστερα ὁ Ἀλέξανδρος, ὅταν λέγει: «εἰ οὖν καὶ μηδέποτε χωρίς ἐστι (sc. ἡ οὐσία) τῶν ἄλλων (sc. τῶν κατηγορουμένων: ποσόν, ποιόν, κλπ.), ἀλλ' ὅμως ἐπειδὴ χωρίζονται αὐτῆς καὶ ἄλλα μέν ἐστι σήμερον ἐν αὐτῇ ἕτερα δὲ χθὲς καὶ ἄλλα αὔριον» (*Εἰς τὰ μετὰ τὰ Φυσικὰ Ἀριστοτέλους* 461. 3-6). Ἐννοεῖ ἐδῶ ὁ Ἀλέξανδρος τὴν ἐναλλαγὴ τῶν καταστάσεων τῶν συμβεβηκότων ἐντὸς ἑκάστης τῶν (ἐννέα) *κατηγοριῶν*.

47. Βλ. Ἀριστ., *Μετ.* Ε 2, 1026 b 31-33: «ὃ γὰρ ἂν ᾖ μητ' ἀεὶ μήθ' ὡς ἐπὶ τὸ πολύ, τοῦτό φαμεν συμβεβηκὸς εἶναι». Πρβλ. 1026 b 27-1027 a 7 καὶ Ζ 1, 1028 a 18-27.

48. Βλ. Ἀριστ., *Μετ.* Δ 7, 1017 a 7-22 καὶ Δ 9, 1018 a 1-2.

49. Ἀριστ., *Περὶ ψυχῆς* Α 5, 411 b 27. Πρβλ. Α 5, 411 b 5-7.

50. Βλ. Ἀριστ., *Περὶ ψυχῆς* Α 5, 411 a 30-b 3.

51. Βλ. Ἀριστ., *Περὶ ψυχῆς* Α 5, 411 b 6-16.

52. Βέβαια παρατηροῦμε, ὅτι δὲν εἶναι σ' ὅλα τὰ μέρη ὅλες οἱ δυνάμεις τῆς αἰσθητικῆς ψυχῆς παροῦσες παρὰ μόνο οἱ κατώτερες, ὅπως εἶναι βασικὰ «τὸ θρεπτικόν», ἀπὸ «τὸ αἰσθητικὸν» ὁπωσδήποτε ἡ ἁφή, καθὼς ἐπίσης —μὲ μερικοὺς περιορισμοὺς καὶ ὁρισμένες διαφοροποιήσεις— τὸ «ὀρεκτικὸν» καὶ τὸ «κινητικὸν κατὰ τόπον» (βλ. Ἀριστ., *Περὶ*

καὶ αἰσθητικῆς ψυχῆς, ἀντίστοιχα, σὲ ὅλα τὰ μέρη τοῦ φυτοῦ ἢ τοῦ ἐντόμου φανερώνει, ὅτι ἡ ψυχὴ διήκει ὅλο τὸ ἔμψυχο ὂν, δὲν εἶναι δηλαδὴ «τόπῳ»[53] (τοπικά) χωριστὴ παρὰ μόνο «λόγῳ»[54] (λογικά), καὶ ὅτι ἡ ψυχὴ ὡς πρὸς τὴν οὐσία της: «τῷ εἶδει»[55] καὶ στὴν πραγματικότητα: «ἐντελεχείᾳ»[56] εἶναι μία καὶ ἀδιαίρετη[57]. Γιατὶ καὶ μὲ τὸν ἐνλόγω τεμαχισμὸ τῶν ἐμψύχων δὲν διαιρεῖται ἡ ἴδια ἡ ψυχὴ καθ' ἑαυτὴν ἀλλὰ μόνο τὸ ἔμψυχο σῶμα[58]. Μὲ τὴ διαίρεση δηλαδὴ ἀποκαλύπτεται ἡ δυνατότητα μιᾶς μόνο ἀριθμητικῆς[59] πολλότητας τῆς ψυχῆς. Αὐτὸ ἄλλωστε εἶναι καὶ τὸ νόημα τῆς ἐπιγραμματικῆς ἐκείνης φράσης τοῦ Ἀριστοτέλη: «οὔσης τῆς ψυχῆς ἐντελεχείᾳ μὲν μιᾶς... δυνάμει δὲ πλειόνων»[60]. Ἡ οὐσία λοιπὸν τῆς Ἀριστοτελικῆς ψυχῆς εἶναι ἐνιαία καὶ πολυδύναμη καὶ ἀχώριστα ἑνωμένη μὲ τὸ σῶμα, καθότι εἶναι ἐντελέχεια, σύμφυτη δηλαδὴ ἀρχὴ καὶ τελειότητα τοῦ σώματος ὡς σώματος ὀργανικοῦ[61]. Αὐτὸ βέβαια δὲν ἰσχύει γιὰ τὸν ποιητικὸ λεγόμενο νοῦ στὴ χωριστὴ[62] μεταθανάτια ὕπαρξή του. Εἶναι ἡ μόνη δύναμη τῆς ψυχῆς ποὺ φαίνεται, σύμφωνα πάντοτε μὲ τὸν Ἀριστοτέλη, νὰ ἀποχωρίζεται κατὰ τὸ θάνατο ἀπὸ τὸ φθαρτὸ σῶμα καὶ νὰ ζεῖ καθ' ἑαυτὴν ὡς «ἀΐδιος» οὐσία[63].

ψυχῆς Β 2, 413 b 22-23· Ἰωάννου Φιλοπόνου, *Ἀριστ. Περὶ ψυχῆς* 240· Θεμιστίου, *Περὶ ψυχῆς* 45-46· Σιμπλικίου, *Ἀριστ. Περὶ ψυχῆς* 102 καὶ D. W. Hamlyn, *Aristotle's De Anima*, Oxford 1974 ‹=1968›, σσ. 89-90).

Αὐτὸς ὁ «τόπῳ» χωρισμὸς τῶν ἀνώτερων αἰσθητικῶν δυνάμεων δὲν ὀφείλεται στὴν οὐσία τῆς ψυχῆς, ποὺ δὲν περιορίζεται τοπικά, ἀλλὰ στὰ σωματικὰ ὄργανα, μὲ τὰ ὁποῖα ἐκφράζεται. Δὲν ἀφορᾶ ἔτσι τὴν ἴδια τὴν ψυχὴ ἀλλὰ τὶς λειτουργίες της. Καὶ ὅσο τελειότερη εἶναι ἡ ψυχὴ τόσο τελειότερα καὶ συνθετότερα εἶναι καὶ τὰ ὄργανα τῆς λειτουργικῆς της ἔκφρασης καὶ μεγαλύτερη ἡ ἐξάρτησή της ἀπ' αὐτὰ ὡς πρὸς τὶς λειτουργίες της, μολονότι ὅσο πιὸ τέλεια εἶναι ἡ ψυχὴ τόσο περισσότερο ἀνεξαρτοποιεῖται ἡ φύση της ἀπ' τὴν ὕλη. Αὐτὴ ἀκριβῶς ἡ σχέση τῆς μεγαλύτερης ἐξάρτησης τῆς τελειότερης ψυχῆς ἀπ' τὰ σωματικά της ὄργανα, ὅσο παράδοξη κι ἂν εἶναι, ἐξηγεῖ πάντως γιατὶ τὰ ἔμψυχα τῶν ἀνώτερων βαθμίδων δὲν ἐπιδέχονται τεμαχισμό.

53. Ἀριστ., *Περὶ ψυχῆς* Β 2, 413 b 15. Ὁ «τόπῳ» χωρισμὸς τῆς ψυχῆς θὰ σήμαινε αὐτόματα καὶ πολυψυχία. Πρβλ. Ἀλεξ., *Περὶ ψυχῆς* 96. 12-13.

54. Ἀριστ., *Περὶ ψυχῆς* Β 2, 413 b 15.

55. Ἀριστ., *Περὶ ψυχῆς* Α 5, 411 b 20-21.

56. Ἀριστ., *Περὶ ψυχῆς* Β 2, 413 a 18.

57. Βλ. Ἀριστ., *Περὶ ψυχῆς* Α 5, 411 b 19-27.

58. Βλ. Θεμιστίου, *Περὶ ψυχῆς* 38. 15-17· Σιμπλικίου, *Περὶ ψυχῆς* 80. 3-6 καὶ Ἰωάννου Φιλοπόνου, *Περὶ ψυχῆς* 200. 32-33.

59. Βλ. Ἀριστ., *Περὶ ψυχῆς* Α 5, 411 b 21·

60. *Περὶ ψυχῆς* Β 2, 413 b 18-19. Πρβλ. Ἀλεξ., *Περὶ ψυχῆς* 94. 1-4.

61. Βλ. Ἀριστ., *Περὶ ψυχῆς* Β 1, 413 a 3-5: «οὐκ ἔστιν ἡ ψυχὴ χωριστὴ τοῦ σώματος ἢ μέρη τινὰ αὐτῆς, εἰ μεριστὴ πέφυκεν». Πρβλ. ἔνθ. ἀν. Β 1, 413 b 27-28.

62. Βλ. Ἀριστ., *Περὶ ψυχῆς* Β 2, 413 b 24-25 καὶ Β 1, 413 a 5-7.

63. Πρβλ. Ἀριστ., *Περὶ ψυχῆς* Β 2, 413 b 25-27 καὶ Γ 5, 430 a 23.

Κι αὐτὴ ἡ δύναμη τῆς ψυχῆς, ἡ πιὸ πνευματική, ὅσο συνυπάρχει μὲ τὸ σῶμα, ἀποτελεῖ τὸ εὐγενέστερο καὶ τελειότερο *ὀργανικὸ μέρος της*, καθότι εἶναι ἡ ἀρχὴ τῆς ἑνότητας πρῶτον τῆς ὅλης ψυχῆς καὶ ὕστερα τοῦ ἀνθρώπου στὸ σύνολό του. Ἡ ἀρχὴ τῆς δεδομένης ἑνότητας τοῦ ἀνθρώπου πρέπει κατὰ λογικὴ ἀναγκαιότητα νὰ εἶναι ὁπωσδήποτε μία, κι ἂν ὄχι ἁπλή, τουλάχιστον ἑνιαία. Κι αὐτὴ δὲν μπορεῖ νὰ εἶναι τὸ σῶμα παρὰ μόνο ἡ ψυχὴ καὶ μάλιστα ἡ λογικὴ ψυχή[64]. Σύμφωνα δηλαδὴ μὲ τὴν Ὀντολογία καὶ τὴ Μεταφυσικὴ τοῦ Ἀριστοτέλη ἡ ψυχὴ ὡς ἡ *εἰδολογικὴ* δύναμη καὶ ἀρχὴ τοῦ ἀνθρώπου πρέπει νὰ εἶναι κατανάγκην *μία:* «ἓν δὲ τὸ εἶδος»[65], γιατὶ τὸ *εἶδος* εἶναι ἡ ἡ ἀρχὴ τοῦ Εἶναι τῶν *τόδε τι - οὐσιῶν:* «τὸ γὰρ αἴτιον τοῦ εἶναι πᾶσιν ἡ οὐσία»[66]. Τὴ διδασκαλία αὐτὴ τὴ συμμερίζονται καὶ οἱ δύο μέγιστοι ἑρμηνευτές του, ὁ Ἀλέξανδρος[67] καὶ ὁ Θωμᾶς[68].

Ἡ ἀρχὴ τώρα τῆς μιᾶς καὶ πολυδύναμης ψυχῆς δὲν μπορεῖ νὰ εἶναι παρὰ ὁ νοῦς, ἀφοῦ ἡ ἑνοποιητικὴ ἀρχὴ μιᾶς πολλότητας ταυτίζεται πάντοτε, ὅπως εὔστοχα παρατηρεῖ[69] ὁ Ἀριστοτέλης, μὲ τὸ «κρεῖττον καὶ ἄρχον»[70]. Καὶ τὸ «κρεῖττον καὶ ἄρχον» δὲν εἶναι μιὰ ἐξωτερικὴ (ἔξωθεν) ἑνοποιητικὴ ἀρχὴ ποὺ μπορεῖ νὰ ἑνώνει τὶς κατώτερες δυνάμεις χωρὶς νὰ ἀποτελεῖ τὸ ἴδιο μιὰ ὀργανικὴ μαζὶ μ' αὐτὲς ἑνότητα, ἀφοῦ ἡ κάθε τελειότερη καὶ γενετικὰ - χρονικὰ ὕστερη δύναμη (βαθμίδα, στρῶμα) τῆς ψυχῆς προϋποθέτει ὁπωσδήποτε τὴν ἢ τὶς ἀτελέστερες καὶ χρονικὰ πρότερες δυνάμεις της[71]. Καὶ εἶναι φυσικὸ νὰ εἶναι κάθε χρονικὰ ὕστερη βαθμίδα τελειότερη ἀπ' τὶς προηγούμενες, ἀφοῦ τὸ ὅλο γίγνεσθαι εἶναι στὸν Ἀριστοτέλη τελολογικό, καθότι ἡ ἔσχατη ἐντελέχεια (τελειότητα) προσδιορίζει νομοτελειακὰ ὡς τελικὴ αἰτία ἀπὸ τὴν ἀρχὴ τὴν ὅλη ὀντολογικὴ ἀνέλιξη (Prozeß) τοῦ κάθε ὄντος.

---

64. Βλ. Ἀριστ., *Περὶ ψυχῆς* A 5, 410 b 10-13 καὶ 411 b 7-10.

65. Ἀριστ., *Φυσικὰ* A 7, 190 b 28.

66. Ἀριστ., *Περὶ ψυχῆς* B 4, 415 b 12-13. Ἂς σημειωθεῖ ὅτι οἱ ὅροι: *εἶδος,* ψυχὴ καὶ οὐσία τοῦ ἀνθρώπου εἶναι στὸν Ἀριστοτέλη συνώνυμοι.

67. Βλ. Ἀλεξ., *Περὶ ψυχῆς* 6. 28-29: «κατὰ τὸ εἶδος ἄρα ἕκαστον αὐτῶν ἐστι τοῦτο ὅ ἐστιν». Πρβλ. Ἀριστ., *Μετ.* Z 17, 1041 b 7-9 καὶ H 2, 1043 a 2-3.

68. Βλ. *S. Th.* I, 5, 5 resp.: «cum autem unumquodque sit id quod est, per suam formam... quia per formam unumquodque in specie constituitur». Πρβλ. ἔνθ. ἀν. I 40, 1 resp.: «cum de ratione formae sit, quod sit in eo cuius est forma» I 75, 5 resp., I 76, 4 resp., I 76,1 ob. 5, *S. c. G.* II 54, κλπ.

69. Πρόκειται γιὰ μιὰ παρατήρηση, στὴν ὁποία προφανῶς ἀντανακλᾶται ἡ μελέτη τόσο τῆς φυσικῆς ὅσο καὶ τῆς πολιτικοκοινωνικῆς πραγματικότητας.

70. Ἀριστ., *Περὶ ψυχῆς* A 5, 410 b 13. Πρβλ. Ἰωάννου Φιλοπόνου, *Ἀριστ. Περὶ ψυχῆς* 198. 29-31.

71. Βλ. Ἀριστ., *Περὶ ψυχῆς* B 2, 413 a 31 κ.ἑξ., B 3, 415 a 1-13, καὶ Ἀλεξ. *Περὶ ψυχῆς* 28. 21-25 καὶ 99. 12-14.

Μέσα στὴν τελολογικὴ αὐτὴ ἑνότητα τῆς πολυδύναμης ψυχῆς ἡ ἀξιολογικὰ πρώτη καὶ γενετικὰ - χρονικὰ τελευταία δύναμη λειτουργεῖ σὲ σχέση μὲ τὶς ἄλλες δυνάμεις ὡς *εἶδος* καὶ μορφή, γιατὶ κάθε προηγούμενη καὶ κατὰ συνέπεια ἀτελέστερη δύναμη - βαθμίδα τῆς ψυχῆς σχετίζεται πρὸς τὴν ἑκάστοτε ἑπόμενη καὶ τελειότερή της ὡς ὕλη πρὸς *εἶδος* ἢ ὡς δύναμη πρὸς ἐνέργεια[72]. Αὐτὸ σημαίνει ὅτι ἡ τελειότερη βαθμίδα σὲ κάθε φάση τοῦ Εἶναι —στὴ στατικὴ τῶν ὄντων θεώρηση— ἢ τοῦ γίγνεσθαι —στὴ δυναμική τους θεώρηση— ὑπάρχει δυνάμει στὴν προηγούμενη, ὅσο δηλαδὴ ἀκόμη δὲν ἔχουν συντελεστεῖ οἱ γενετικὲς ἐκεῖνες προϋποθέσεις γιὰ τὴ μετάβασή της στὴν κατάσταση τοῦ «ἐνεργείᾳ». Ἡ ἀρχὴ λοιπὸν τῆς ἑνότητας τῆς ψυχῆς ὑπάρχει σύμφυτη σ' αὐτὴ τὴν ἴδια καὶ σαρκώνεται ἀπὸ τὴν τελειότερη κάθε φορὰ μορφή της[73]. Καὶ ἡ τελειότητα κάθε βαθμίδας δὲν περιορίζεται μόνο σ' αὐτὴ τὴν ἴδια, ἀλλὰ ἐπιδρᾶ τελειοποιητικὰ ὄχι μόνο πάνω στὴν προηγούμενη βαθμίδα (στρῶμα), ἀλλὰ καὶ σ' ὁλόκληρο τὸ ἔμψυχο, καθότι τόσο οἱ δυνάμεις τῆς ψυχῆς μεταξύ τους ὅσο καὶ τὰ συστατικὰ στοιχεῖα τοῦ ἀνθρώπου (σῶμα + ψυχή) βρίσκονται σὲ μιὰ διαρκή, δυναμικὴ καὶ διαλεκτικὴ κίνηση, τὴν ὁποία φυσικὰ προσδιορίζει ὡς ἀρχὴ κινητική, μορφοποιητικὴ καὶ τελολογικὴ συγχρόνως ἡ (γενετικά) ἔσχατη καὶ τελειότερη κάθε φορὰ δύναμη.

Καὶ κατὰ τὸν Ἀλέξανδρο εἶναι ἡ ψυχὴ μιὰ πολυδύναμη ἀσώματη πραγματικότητα, ὅπου κάθε γενετικὰ - χρονικὰ ὕστερη δύναμη - βαθμίδα οἰκοδομεῖται ἐπάνω στὴ προηγούμενη κατὰ τέτοιο ὀργανικὸ τρόπο, ὥστε νὰ μὴν εἶναι πλέον δυνατὴ ἡ διαίρεση τῆς ἐνιαίας ψυχῆς στὰ συστατικά της στοιχεῖα (δυνάμεις). Στὴν ὀργανικὴ αὐτὴ ἑνότητα τῆς ψυχῆς κάθε γενετικὰ ὕστερη βαθμίδα (δύναμη) εἶναι *εἰδολογικὰ* (ὀντολογικά) τελειότερη καὶ συγχρόνως συνθετότερη ἀπὸ τὴν ἢ τὶς προηγούμενες. Ἡ ἑνότητά της καὶ ἡ τελολογική της δομὴ καταδεικνύεται κυρίως ἀπὸ τὸ γεγονὸς ὅτι κάθε τελειότερη καὶ συνεπῶς ὕστερη βαθμίδα προϋποθέτει ἀναγκαῖα τὴν ἢ τὶς προηγούμενες, στὶς ὁποῖες ἄλλωστε δυνάμει ὑπάρχει: «εἰσὶν γὰρ τῶν τῆς ψυχῆς δυνάμεων αἱ μὲν πρῶται τε καὶ ἁπλούστεραι, διὰ τοῦτο δὲ καὶ ἀτελέστεραι,

---

72. Πρβλ.. Ἰωάννου Φιλοπόνου, *Ἀριστ. Περὶ ψυχῆς* 198. 22-25: «οὕτως οὖν καὶ ἐπὶ τῶν διαφόρων τῆς ψυχῆς μορίων ἔχει. ἡ γὰρ ἄλογος ψυχὴ ὕλης λόγον ἐπέχει πρὸς τὴν λογικήν, ἐκείνη δὲ εἴδους πρὸς ταύτην· ὁμοίως ἡ φυτικὴ ὕλης ἐπέχει λόγον πρὸς τὴν ἄλογον, ὥσπερ καὶ πρὸς τὴν φυτικὴν τὸ σῶμα». Αὐτὴ ἡ ἄποψη τοῦ Φιλοπόνου ἀνάγεται βέβαια στὸν Ἀριστοτέλη: «ἀεὶ γὰρ ἐν τῷ ἐφεξῆς ὑπάρχει δυνάμει τὸ πρότερον ἐπί τε τῶν σχημάτων καὶ ἐπὶ τῶν ἐμψύχων» (*Περὶ ψυχῆς* B 2, 414 b 29-30).

73. Πρβλ.. Ἰωάννου Φιλοπόνου, *Ἀριστ. Περὶ ψυχῆς* 198. 26-29: «ἅμα γὰρ τῷ ἐπιτήδειον γενέσθαι τὸ ὕλης ἐπέχον λόγον πρὸς τὸ καταδέξασθαι τὸ εἶδος ἐπιγίνεται τοῦτο οὐδενὸς δεόμενον ἔξωθεν τοῦ ἑνοῦντος, ἀλλ' οἴκοθεν ἔχει ταῦτα καὶ ἐκ τῆς ἑαυτῶν φύσεως τὴν ἑνοποιὸν δύναμιν».

αἱ δὲ μετὰ ταύτας καὶ ἐπὶ ταῖσδε πάλιν ἄλλαι, καὶ οὕτως ἔχουσιν πρὸς ἀλλήλας ἅπασαι, ὡς τὴν μὲν πρώτην δύνασθαι χωρίζεσθαι τῶν μετ' αὐτάς, τὰς δὲ ὑστέρας ἄνευ τῶν πρώτων εἶναι μὴ δύνασθαι»[74]. Καὶ γιὰ τὸν Ἀλέξανδρο λοιπὸν ἡ τελειότερη δύναμη τῆς ψυχῆς (ὁ νοῦς), ἐπειδὴ ἀκριβῶς εἶναι ἡ τελειότερη, εἶναι ἡ ἑνοποιητικὴ δύναμη ποὺ ἑνοποιεῖ τὴν ἴδια τὴν πολυδύναμη λογικὴ ψυχή, κατόπιν τὴν ψυχὴ στὸ σύνολό της καὶ τέλος τὸν «φορέα» της, ἤτοι τὸ σύνθετο ἀπὸ σῶμα καὶ ψυχὴ ἄνθρωπο[75]. Ἔτσι ἀποδεικνύεται ἡ ψυχὴ μιὰ πολυδύναμη ἑνότητα, ἡ ὁποία ὡς ἐνιαία καὶ ἑνοποιητικὴ συγχρόνως ἀρχὴ ἑνοποιεῖ τὸ οἰκεῖο αὐτῆς σῶμα. Αὐτὴ εἶναι ἡ ὀντολογικὴ καὶ διαλεκτικὴ θεώρηση τῆς ἑνότητας τῆς ψυχῆς ἀπὸ τὸν Ἀλέξανδρο.

Στὴν προσπάθειά του ὁ Ἀλέξανδρος νὰ ἀποσαφηνίσει τὸ πρόβλημα τῆς ἑνότητας καὶ τῆς πολλότητας τῆς ψυχῆς, τὴν παρομοιάζει μὲ μῆλο[76], καθότι, ὅπως τὸ μῆλο, καίτοι *ἕνα*, εἶναι τὸ «ὑποκείμενο» *πολλῶν* ὀντολογικῶν προσδιορισμῶν (τὸ ἄρωμά του, τὸ χρῶμα του, ὁ χυμός του, ἡ μορφή του), οἱ ὁποῖοι δὲν ὑπάρχουν καθ' ἑαυτοὺς καὶ ἀνεξάρτητα ἀπὸ τὸ *ἕνα* καὶ *ἑνιαῖο* μῆλο, γιατὶ τὸ συνθέτουν ὡς συστατικά του στοιχεῖα, ὥστε τὸ μῆλο οὔτε νὰ ὑπάρχει οὔτε νὰ νοεῖται πέρα καὶ ἀνεξάρτητα ἀπ' αὐτούς, ἔτσι καὶ ἡ *μία* καὶ οὐσιαστικὰ ἀδιαίρετη ψυχὴ εἶναι συγχρόνως «φορέας» *πολλῶν* δυνάμεων, οἱ ὁποῖες καὶ ἀποτελοῦν τὰ συστατικὰ καὶ ὀργανικά της μέρη.

Ἡ θεώρηση τῆς ψυχῆς ὡς ἑνοποιητικῆς ἀρχῆς τοῦ σώματος καὶ τοῦ ἀνθρώπου στὸ σύνολό του καὶ ὡς οὐσίας ὑπεροχότερης τοῦ σώματος δὲν σημαίνει καθόλου ὑποτίμηση τοῦ σώματος, ἀφοῦ ὁ Ἀριστοτέλης τὸ θεωρεῖ ὄχι ἁπλῶς ὀντολογικὴ προϋπόθεση τῆς ὕπαρξης τῆς ψυχῆς[77], ἀλλὰ καὶ προϋπόθεση τῆς τελειότητάς της, ἀφοῦ σὲ κανένα σημεῖο τοῦ ἔργου του δὲν μεταθέτει τὴν τελειότητα τῆς ψυχῆς σ' ἕνα ἄλλο στάδιο πέρα ἀπ' τὴν παρούσα ζωή[78].

Τὰ ἴδια ἰσχύουν καὶ γιὰ τὸν Ἀλέξανδρο, ὁ ὁποῖος, ἂν καὶ ἀναγνωρίζει κι αὐτὸς τὴν ὑπεροχὴ τῆς ψυχῆς ἔναντι τοῦ σώματος καὶ γενικότερα τοῦ εἴδους ἔναντι τῆς ὕλης, ἀφοῦ τὸ εἶδος ἀποτελεῖ τὴν κινητική, μορφοποιητικὴ καὶ προσδιοριστικὴ τῶν ὄντων ἀρχή[79], αὐτὸ δηλαδὴ ποὺ κάνει τὰ ὄντα

74. Ἀλεξ., *Περὶ ψυχῆς* 28. 21-25. Πρβλ. 30. 2-6 καὶ 94. 11-16.

75. Βλ. Ἀλεξ., *Περὶ ψυχῆς* 8. 8-13 καὶ 11. 11-13, καὶ Ἰωάννου Φιλοπόνου, *Ἀριστ., Περὶ ψυχῆς* 198. 29-31: «ἀλλ' ἐπὶ μὲν τῆς ἀνθρωπείας ψυχῆς προχωροίη ἂν οὗτος ὁ λόγος, τῆς λογικῆς μιᾶς οὔσης καὶ διὰ ταύτης τῶν ἑξῆς ἐνουμένων».

76. Βλ. Ἀλεξ., *Περὶ ψυχῆς* 30. 29-31. 6.

77. Βλ. *Περὶ ψυχῆς* B 2, 414 a 25-28.

78. Ἡ ἄποψη τοῦ Ἀριστοτέλη γιὰ τὸν ποιητικὸ νοῦ ὅτι μόνο μετὰ τὸ χωρισμό του ἀπὸ τὸ σῶμα εἶναι αὐτὸ ποὺ πραγματικὰ σύμφωνα μὲ τὴν οὐσία τοῦ εἶναι δὲν ἔρχεται καθόλου σὲ ἀντίθεση μὲ τὴν παρούσα ἄποψη.

79. Βλ. *Περὶ ψυχῆς* 2. 25-3.2 καὶ 101.22 κ. ἑξ. Πρβλ. Thomae Aquin., ἔνθ. ἀν. ὑποσ. 68.

νὰ εἶναι αὐτὸ ποὺ εἶναι[80], ποὺ ταυτίζεται μὲ τὴν οὐσία καὶ τὸν σκοπὸ τῆς ὕπαρξής τους[81] καὶ ποὺ συνιστᾶ τὴν τελειότητά τους[82], ἐντούτοις ὄχι μόνο δὲν ὑποτιμᾶ τὸ σῶμα, ἀλλὰ ἀντίθετα ἐξαίρει τὴν ἀποφασιστικὴ σημασία του γιὰ τὴν ψυχή, ἀφοῦ ἡ γένεσή της καὶ ἡ ὕπαρξή της προϋποθέτουν ἀναγκαῖα μιὰ ὁρισμένη ἰδιοσυστασία καὶ ἰδιοσυγκρασία τοῦ ἔμψυχου σώματος, ὥστε νὰ εἶναι σῶμα οἰκεῖο τῆς ψυχῆς, κατάλληλο δηλαδὴ ὄργανο τῶν ψυχικῶν λειτουργιῶν. Αὐτὸ ἀκριβῶς θέλει νὰ ἐκφράσει ὁ Ἀλέξανδρος, καὶ μάλιστα κατὰ τὸν πιὸ κατηγορηματικὸ τρόπο, καὶ ὄχι κάποια ὑλιστικὴ ἀντίληψη, ὅπως πολλοὶ ἔσπευσαν νὰ νομίσουν, ὅταν λέγει: «οὐ γὰρ ψυχαὶ διαπλάσσουσι τὰς μορφάς, ἀλλ' ἐπὶ τῇ τούτων ποιᾷ συστάσει ἐπηκολούθησαν αἱ διάφοροι ψυχαί, συμμεταβάλλουσιν δὲ ἀλλήλοις»[83].

Τὸ καταπληκτικὸ ὅμως εἶναι ὅτι καὶ ὁ Θωμᾶς ὁ Ἀκινάτος, ὁ κορυφαῖος αὐτὸς θεολόγος καὶ φιλόσοφος τοῦ δυτικοῦ μεσαίωνα, θεωρεῖ τὴ συνύπαρξη τῆς ψυχῆς μὲ τὸ σῶμα προϋπόθεση τῆς τελειότητάς της ποὺ ἀπ' τὴν ἴδια της τὴ φύση προβλέπεται: «anima, cum sit pars humanae naturae, non habet perfectionem suae nartuae nisi in unione ad corpus»[84]. Πρόκειται γιὰ μιὰ ἀνθρωπολογικὴ θέση τοῦ Θωμᾶ ποὺ θὰ σκανδαλίσει καὶ τοὺς προοδευτικοὺς ἀκόμη θεολόγους.

Ἡ στενὴ αὐτὴ ὀντολογικὴ κατὰ τρόπο διαλεκτικὸ ἑνότητα σώματος καὶ ψυχῆς δὲν σημαίνει δυνατότητα ἀναγωγῆς τοῦ ἑνὸς στὸ ἄλλο, γιατὶ οὔτε ἡ ψυχὴ εἶναι αἰτία τοῦ σώματος ὡς σώματος οὔτε φυσικὰ τὸ σῶμα αἰτία τῆς ψυχῆς ὡς ψυχῆς. Δὲν ἔχουμε δηλαδὴ οὔτε ὑλισμὸ οὔτε ἰδεαλισμό, σύμφωνα μὲ τὸν Ἀριστοτέλη, τὸν Ἀλέξανδρο καὶ τὸ Θωμᾶ, ἀλλὰ ὑλομορφισμό. Γι' αὐτοὺς τόσο ὁ κόσμος ὅσο καὶ ὁ ἄνθρωπος ἀποτελοῦν διαλεκτικὴ ἑνότητα ὕλης καὶ εἴδους, σώματος καὶ ψυχῆς. Τὸ σωματικὸ καὶ πνευματικό, τὸ ὑλικὸ καὶ τὸ ἄυλο ἀποτελοῦν —αὐτὸ δὲν ἰσχύει βέβαια γιὰ τὸν Θωμᾶ[85]— τὶς ἀγέννητες, αἰώνιες καὶ ἀχώριστες ἀρχὲς τοῦ κόσμου. Στὸν Ἀριστοτέλη καὶ τὸν

---

80. Βλ. *Περὶ ψυχῆς* 6. 28-29: «κατὰ τὸ εἶδος ἄρα ἕκαστόν ἐστι τοῦτο ὃ ἐστιν». Πρβλ. ἔνθ. ἀν. 15. 28-29, Thomae Aquin., ἔνθ. ἀν. ὑποσ. 68.

81. Βλ. *Περὶ ψυχῆς* 15. 3-5 καὶ 28-29, 24. 11-17, 101. 27-28, 102. 7-8, 103. 9-11, κλπ. Πρβλ. Thomae Aquin., *S. Th.* I 77, 7 resp.

82. Βλ. *Περὶ ψυχῆς* 10. 24-26, 6. 28. 7-3, 16. 4-7 κλπ. Πρβλ. Thomae Aquin., *S. Th.* I-II 52, 1 resp.

83. Ἀλεξ., *Περὶ ψυχῆς* 104. 30-31. Πρβλ. 8. 22 κ.ἑξ., 12. 24-25, 24. 3-4, 25. 2-3, 26. 21-22 καὶ 104. 28-29 κλπ. Μὲ τὴν ἔκφραση: «συμμεταβάλλουσιν ἀλλήλοις» ἐννοεῖ ἐδῶ ὁ Ἀλέξανδρος τὴν ποιοτική, ἐπὶ ἀτομικῆς βέβαια βάσης, ἐξάρτηση τῆς ψυχῆς ἀπὸ τὸ σῶμα.

84. *De spirit creat.* art. 2 ad 5: *Quaest. Disp.* vol. II. Ὅτι ἡ ψυχὴ καὶ τὸ εἶδος γενικὰ εἶναι καὶ γιὰ τὸν Θωμᾶ ὑπεροχότερα ἀπὸ τὸ σῶμα καὶ τὴν ὕλη ἀντίστοιχα, δὲν ὑπάρχει καμιὰ ἀμφιβολία (Πρβλ. *S. Th.* I 76, 5 resp. καὶ I 75, 4).

85. Πρβλ. *S. Th.* I 46, 3 resp.

Ἀλέξανδρο δὲν ἔχουμε οὔτε ἕνα καθαρὰ διαρχικὸ οὔτε καθαρὰ μονιστικὸ κοσμολογικὸ σύστημα ἀλλὰ σύστημα ἑνὸς δυναμικοῦ, ὅπως εἴπαμε, ὑλομορφισμοῦ. Στὴν περίπτωση βέβαια τοῦ ἀνθρώπου ἡ ψυχὴ εἶναι κάτι περισσότερο ἀπὸ ἁπλὴ forma corporis, σύμφωνα μὲ τὴ σχολαστικὴ ὁρολογία, γιατὶ εἶναι ἡ οὐσία τῆς ὅλης πνευματικῆς του ζωῆς καὶ προσωπικότητας. Μιὰ ἄποψη ποὺ παρότι δὲν ἀπαντᾶ expressis verbis στὸν Ἀριστοτέλη εἶναι βαθύτατα Ἀριστοτελική.

Φανερὸ εἶναι μετὰ ἀπ' ὅσα εἴπαμε γιὰ τὴ σχέση τῶν δυνάμεων τῆς ψυχῆς πρὸς τὴν οὐσία της κατὰ τὸν Θωμᾶ τὸν Ἀκινάτο, ὅτι καὶ γι' αὐτὸν ἡ ψυχὴ εἶναι ἐνιαία καὶ ἀδιαίρετη ὡς πρὸς τὴν οὐσία της καὶ ὅτι τὴν ἑνότητά της τὴν ὀφείλει στὴ μία ἀκριβῶς οὐσία της[86], ποὺ σύμφωνα μὲ τὴ διδασκαλία του ὑπάρχει πέρα καὶ ἀνεξάρτητα ἀπ' τὶς δυνάμεις της, οἱ ὁποῖες ὅμως ἀπορρέουν ἀπ' αὐτὴ καὶ συναποτελοῦν μιὰ ἑνότητα. Ἡ ἑνότητα τῆς ψυχῆς δηλαδὴ δὲν ὀφείλεται κατὰ τὸν Θωμᾶ στὴν τελειότερη δύναμή της, πράγμα ποὺ ἰσχύει γιὰ τοὺς Ἀριστοτέλη καὶ Ἀλέξανδρο, ἀλλὰ στὴν οὐσία της, ἀφοῦ γι' αὐτὸν καμιὰ δύναμη τῆς ψυχῆς δὲν ἀποτελεῖ μέρος τῆς οὐσίας της.

Ἀξίζει ὅμως νὰ σταθοῦμε λίγο στὸ χαρακτηρισμὸ τῆς ψυχῆς ὡς μιᾶς καὶ πολυδύναμης οὐσίας. Ἡ ψυχὴ δηλαδὴ εἶναι συγχρόνως ἑνότητα καὶ πολλότητα, χωρὶς βέβαια αὐτὸ νὰ ἀποτελεῖ ἀντίφαση, γιατὶ δὲν ἀποτελεῖ πολλότητα ὡς οὐσία ἀλλὰ μόνο ὡς ἐντελέχεια ἑνὸς ὀργανικοῦ σώματος, δηλαδὴ ὡς πρὸς τὶς δυνάμεις καὶ λειτουργίες της, ἀφοῦ ἄλλωστε οἱ δυνάμεις της δὲν εἶναι τίποτ' ἄλλο παρὰ τρόποι ὕπαρξης καὶ ἐνέργειας τῆς οὐσίας της. Γι' αὐτὸ καὶ ἡ διαίρεση, γιὰ τὴν ὁποία ἤδη μιλήσαμε, δὲν ἀφορᾶ τὴν ἴδια τήν, πολυδύναμη ἄλλωστε, οὐσία της ἀλλὰ τὸ ἔμψυχο σῶμα. Πρόκειται κατὰ συνέπεια γιὰ μιὰ διαίρεση κατὰ συμβεβηκός. Γιατὶ ἡ δυνατότητα διαίρεσης τῆς ψυχῆς ὡς πρὸς τὴν οὐσία της θὰ σήμαινε στὴν πραγματικότητα τὴν ὕπαρξη περισσοτέρων ψυχῶν σ' ἕνα ἔμψυχο, πράγμα ἀδύνατο τόσο ἀπὸ λογικὴ ὅσο κι ἀπὸ ὀντολογικὴ - μεταφυσικὴ ἄποψη[87].

Ἡ ἑνότητα καὶ ἡ πολλότητα ὄχι μόνο δὲν ἀποτελοῦν ἀντίφαση, τὸ ἕνα δηλαδὴ δὲν αἴρει τὸ ἄλλο, ἀλλὰ ἀντίθετα συνιστοῦν ἐννοιολογικὰ καὶ ἀντίστοιχα ὀντολογικὰ σύστοιχα: correlata. Γιατὶ τόσο ἡ ἑνότητα ὅσο καὶ ἡ πολλότητα ἐκφράζουν βασικὰ τὸ ἴδιο νόημα ἀλλὰ ἀπὸ διαφορετικὴ προοπτική. Ἡ ἑνότητα ἐκφράζει τὰ πολλὰ ἀπὸ τὴν ἄποψη τοῦ Ἑνὸς καὶ ἡ πολλότητα τὸ Ἕνα ἀπὸ τὴν ἄποψη τῶν πολλῶν.

---

86. Βλ. *De anima* art. 12 resp. καὶ *De spirit. creat.* art. 11 resp. καὶ ad 20.

87. Πρβλ. Ἀριστ., *Φυσ.* Α 7, 190 b 28, *Περὶ ψυχῆς* Β 4, 415 b 11-13, Ἀλεξ., *Περὶ ψυχῆς* 5. 21-22 καὶ Fr. Brentano, *Die Psychologie des Aristoteles*, Darmstadt 1967 (= 1867), σ. 54 καὶ σ. 54 ὑποσ. 5.

Ὅτι ὅμως δὲν πρόκειται γιὰ ἀπόλυτα ἁπλὴ οὐσία στὴν περίπτωση τῆς ψυχῆς, φαίνεται —ἔμμεσα πάντοτε— ἀπὸ τὴν ἑτερότητα τῶν ἐκφάνσεων καὶ λειτουργιῶν της[88], ἡ ὁποία, ἂς ἐπαναληφθεῖ, δὲν μπορεῖ νὰ ἀνάγεται σὲ μιὰ ἐντελῶς ἁπλὴ οὐσία, ἐπειδὴ ἡ φύση τῆς ἐνέργειας χαρακτηρίζει τὴ φύση τοῦ φορέα της: «nihil agit nisi secundum suam speciem»[89].

Μέσα στὴν πολυδύναμη λοιπὸν αὐτὴ οὐσία τῆς ψυχῆς διατηρεῖται ἡ ὀντολογικὴ ταυτότητα τῆς κάθε μιᾶς ψυχικῆς δύναμης, χωρὶς ὅμως νὰ εἶναι δυνατὴ καὶ ἡ πραγματικὴ διάκριση - διαίρεση τῆς μιᾶς ἀπὸ τὴν ἄλλη.

Ἡ ἑνότητα τῆς ψυχῆς μπορεῖ νὰ παραβληθεῖ μὲ τὴν ἑνότητα τοῦ ἀνθρώπου[90] ποὺ ἀποτελεῖ μιὰ κατεξοχὴν «πρώτη οὐσία», σύμφωνα μὲ τὴν Ἀριστοτελικὴ ὁρολογία, γιατὶ κι αὐτὴ δὲν εἶναι ἁπλή, ἀλλὰ σύνθετη καὶ ἑνιαία. Καὶ σ' αὐτὴν ἀκριβῶς τὴν ἑνότητα τοῦ ἀνθρώπου τόσο τὴ βιολογικὴ - ψυχοσωματικὴ ὅσο καὶ κυρίως τὴν ἐσωτερική, ἤτοι τὴν ἑνότητα τοῦ συνειδέναι, τὴν ὁποία προϋποθέτει ἡ δυνατότητα τῆς διαπίστωσης τῆς σχέσης ταυτότητας ἢ διαφορᾶς τοῦ περιεχομένου τῆς συνείδησης, φανερώνεται ἄριστα ἡ ἑνότητα τῆς ψυχῆς[91]. Χωρὶς τὴν ἑνότητα τῆς ψυχῆς οὔτε ἡ συνείδηση τῆς ταυτότητας τοῦ ἀνθρώπου ἐξηγεῖται[92], ἀλλὰ οὔτε κι αὐτὴ ἡ ἑνότητα τῶν ἐμψύχων[93].

Ὅ,τι ἔχει βέβαια ἑνότητα προσδιορίζεται αὐτόματα ἀπὸ κάποια πολλότητα. Γιατὶ ἑνότητα χωρὶς πολλότητα δὲν μπορεῖ νὰ ὑπάρξει ἀλλὰ οὔτε καὶ πολλότητα χωρὶς ἑνότητα. Εἶναι αὐτονόητο ὅτι ἡ ἔννοια τῆς πολλότητας δὲν πρέπει νὰ συγχέεται μὲ τὴν ἔννοια τοῦ πλήθους, οὔτε ἡ ἔννοια τῆς ἑνότητας νὰ ταυτίζεται μὲ τὴν ἔννοια τῆς μονάδας ὅσο κι ἂν στὰ ἐννοιολογικὰ ζεύγη: πολλότητα - πολλὰ καὶ ἑνότητα - ἕνα τὰ πρῶτα μέλη δὲν ἔχουν ἐννοιολογικὴ αὐτοτέλεια, ἀφοῦ δὲν μποροῦν νὰ νοηθοῦν χωρὶς αὐτόματη ἀναφορὰ στὰ δεύτερα. Τὴν πολλότητα τῆς ψυχῆς ἐκφράζουν οἱ διάφορες δυνάμεις της, οἱ ὁποῖες κατανάγκην δὲν μποροῦν νὰ ἀνάγονται σὲ οὐσία ἀπόλυτα ἁπλὴ ἀλλὰ σὲ οὐσία σύνθετη, παρόλο ποὺ πρόκειται γιὰ *καλλίστη σύνθεση*[94].

---

88. Πρβλ.. Ἀριστ., *Περὶ ψυχῆς* B 2, 413 b 12-13, B 3, 413 b 29-31, B 4, 415 a 16-19 καὶ Ἀλεξ., *Περὶ ψυχῆς* 28. 28 κ. ἑξ.

89. Thomae Aquin., *S.c.G.* II 49. Πρβλ.. I 43, II 50, III 84 καὶ 85 καὶ *S. Th.* I-II 112, 1resp. καὶ II 79, 2 ob. 2.

90. Πρβλ. Ἰωάννου Φιλοπόνου, *Ἀριστ. Περὶ ψυχῆς* 198. 2-3: «Οὕτως οὖν μία οὐσία ἡ ψυχή, ὡς καὶ τὸν ὅλον ἄνθρωπον μιᾶς φαμὲν εἶναι οὐσίας, καὶ ἁπλῶς τὰ ἐξ ὕλης καὶ εἴδους».

91. Πρβλ. Σιμπλικίου, *Ἀριστ. Περὶ ψυχῆς* 78. 5-8.

92. Βλ. J. de Vries, *Materie und Geist,* Salzburg - München 1970, σσ. 86-97.

93. Βλ. Thomae Aquin. *S. Th.* I 76, 3 resp.: «quia animal non esset simpliciter unum, cuius esset animae plures. Nihil enim est simpliciter unum nisi per formam unam». Πρβλ.. ἔνθ. ἀν. I 76, 4 resp.

94. Βλ. Πλάτωνος, *Πολιτεία* I 611 b 6.

Δὲν ὑπάρχει καμιὰ ἀμφιβολία ὅτι ἡ ψυχὴ γιὰ τὸν Ἀριστοτέλη εἶναι μιὰ πολυδύναμη ἑνότητα· εἶναι *μία* οὐσία ἀλλὰ ὄχι ἁπλή[95]. Καὶ εἶναι ἡ πολυδυναμία της διττή, γιατὶ ἀφορᾶ πρῶτον τὴν κάθε βαθμίδα χωριστὰ (π.χ. τὴ λογικὴ ψυχὴ καθ' ἑαυτήν) καὶ δεύτερον τὴν ψυχὴ στὸ σύνολό της. Στὰ πλαίσια τῆς συνολικῆς θεώρησης τῆς ψυχῆς ἡ ἔσχατη καὶ τελειότερη βαθμίδα της προβάλλει —καὶ εἶναι πράγματι— ὡς «εἶδος εἰδῶν»[96], γιατὶ τὸ ὑποκείμενο της δὲν εἶναι ἕνα σῶμα ἁπλό, ὅπως ἐκεῖνο τῶν πρώτων στοιχείων τοῦ κόσμου, ἀλλὰ ἕνα σῶμα πολλαπλᾶ σύνθετο, σῶμα δηλαδὴ τοῦ ὁποίου ὁ πυρήνας ἔχει γίνει ὑποκείμενο πολλῶν διαδοχικὰ *εἰδῶν* καὶ συνεπῶς μορφοποιήσεων. Ἕνα τέτοιο πολυσύνθετο καὶ πολυσχιδὲς σῶμα δὲν μπορεῖ παρὰ νὰ εἶναι ὑποκείμενο ἑνὸς εἴδους τελειότερου ὅλων τῶν προηγηθέντων *εἰδῶν*, ἀφοῦ στὸ φυσικὸ κόσμο ἐπικρατεῖ μιὰ ἀναγκαία σχέση ἀναλογίας ἀνάμεσα στὴ συνθετότητα καὶ τὴν τελειότητα[97].

Συμπερασματικὰ πρέπει νὰ σημειωθεῖ ὅτι ἡ ψυχὴ εἶναι συγχρόνως καὶ Ἕνα καὶ πολλά. Ἡ ἑνότητά της καταφαίνεται στὴν ἐξωτερικὴ καὶ ἐσωτερικὴ ἑνότητα τοῦ ἐμψύχου ποὺ ζεῖ καὶ ἐνεργεῖ ὡς ἑνότητα (Ἕνα)[98], πράγμα ποὺ φυσικὰ δὲ θὰ ἦταν δυνατό, ἂν εἶχε περισσότερες ἀπὸ μία ψυχές[99]. Στὴν περίπτωση βέβαια τοῦ ἀνθρώπου ἡ ἑνότητα τῆς ψυχῆς καταδεικνύεται ἐπιπροσθέτως καὶ κατεξοχὴν στὴν ἑνότητα, ὅπως ἤδη εἴπαμε, τῆς συνείδησης, ἡ ὁποία ἐκφράζεται ἀφενὸς ὡς συνείδηση τῆς ταυτότητας τοῦ ἀνθρώπου καὶ ἀφετέρου ὡς δυνατότητα κατάταξης τῆς ἐμπειρίας καὶ τῆς γνώσης του ἐνγένει σ' ἕνα σύστημα σχέσεων μὲ βάση τὴν ἀρχὴ τῆς ταυτότητας καὶ κατ' ἐπέκταση τὶς κατηγορίες τοῦ καλοῦ καὶ τοῦ κακοῦ, τοῦ ἀληθινοῦ καὶ τοῦ μὴ ἀληθινοῦ, τοῦ ὡραίου καὶ τοῦ μὴ ὡραίου.

Ἐνῶ ἡ πολλότητα τῆς ψυχῆς καταφαίνεται στὶς διάφορες ἐνέργειές της: *θρεπτική*, *αἰσθητικὴ* καὶ *διανοητικὴ* κατὰ κύριο λόγο, ἀλλὰ καὶ *φανταστική*, *ὁρμητική*, *ὀρεκτικὴ* καὶ *κινητικὴ κατὰ τόπον* σύμφωνα μὲ μιὰ μερικότερη ὑποδιαίρεση. Οἱ ἐνέργειες αὐτὲς πρέπει κατὰ λογικὴ ἀναγκαιό-

95. Βλ. Ἀριστ., *Περὶ ψυχῆς* Β 2 καὶ Β 3, κ.ἀ.

96. Ἀριστ., *Περὶ ψυχῆς* Γ 8, 432 a 2. Πρβλ. Ἀριστ., *Περὶ ζώων μορίων* Β 1, 646 b 6-10. Ἂν καὶ ἐδῶ ἡ ἔκφραση «εἶδος εἰδῶν» ἀναφέρεται στὴ γνωσιακὴ λειτουργία τοῦ νοῦ, ἐντούτοις ἔχει καὶ λανθάνουσα ὀντολογικὴ ἀναφορά (Πρβλ. Ἀλεξ., *Περὶ ψυχῆς* 8.12).

97. Βλ. Ἀλεξ., *Περὶ ψυχῆς* 8. 8-10: «ᾧ (sc. σώματι) δὴ πλείω καὶ διαφέροντα εἴδη τὰ μετὰ τῆς ὕλης ὑποκείμενα ἐξ ἀνάγκης τούτου καὶ ἡ φύσις καὶ τὸ εἶδος ποικιλώτερόν τε καὶ τελειότερον».

98. Πρβλ. Ἰωάννου Φιλοπόνου, *Ἀριστ. Περὶ ψυχῆς* 196. 24: «ἓν τὸ ζῷον καὶ συνεχές τε καὶ συμπαθές».

99. Πρβλ. Ἀλεξ., *Περὶ ψυχῆς* 96. 12-13: «εἰ γὰρ εἶεν κεχωρισμέναι (sc. ἡ θρεπτικὴ ψυχὴ καὶ ἡ αἰσθητικὴ κατὰ τόπον), οὐκέτ' ἂν τὰ ἔχοντα ἀμφοτέρας τὰς δυνάμεις μίαν ἔχοι ψυχήν, ἀλλὰ πλείους».

τητα, σύμφωνα μὲ τὸ γνωστὸ ἀξίωμα «agere sequitur esse», νὰ ἀντιστοιχοῦν σὲ ἰσάριθμες δυνάμεις τῆς ψυχῆς.

Πάντως πάνω στὸ θέμα τῆς οὐσίας τῆς ψυχῆς οἱ γνωσιακὲς δυνάμεις τοῦ ἀνθρώπου γνωρίζουν τὰ ὅριά τους. Βλέπουμε δηλαδὴ τὴν τραγικὴ μοίρα τοῦ ἀνθρώπου, ποὺ ζεῖ τὴν παρουσία καὶ τὸ μυστήριο τῆς ψυχῆς χωρὶς νὰ μπορεῖ νὰ τὴν καθυποτάξει στὶς λογικές του κατηγορίες καὶ νὰ τὴν ψηλαφήσει γνωσιακά, ἀφοῦ ἄμεσος τρόπος γνώσης τῆς ψυχῆς δὲν ὑπάρχει. Αὐτὸ ὅμως δὲν σημαίνει κατανάγκην —ὅπως σπεύδει νὰ συμπεράνει ὁ ὑλισμός— ὅτι δὲν ὑπάρχει ψυχὴ ὡς ἰδιαίτερη πνευματικὴ οὐσία.

Ἀξίζει τέλος νὰ τονιστεῖ, ὅτι ἡ Ἀριστοτελικὴ θεώρηση τῆς ψυχῆς ὡς «ἐντελέχειας σώματος ὀργανικοῦ» ἀποδεικνύεται, παρὰ τὶς ὅποιες δικαιολογημένες ἢ ὄχι ἀντιρρήσεις καὶ ἐπιφυλάξεις, ὡς ἡ ἀληθινότερη περὶ ψυχῆς θεωρία. Γιατὶ ἡ διερεύνηση τῆς δομῆς τῆς ἀνθρώπινης ὕπαρξης εἴτε αὐτὴ εἶναι ψυχολογικὴ εἴτε ἰατρικὴ εἴτε ὁτιδήποτε ἄλλο ἐπιβεβαιώνει καθημερινὰ τὴν τόσο παλιὰ ἀλλὰ καὶ συγχρόνως τόσο καινούργια ἄποψη τοῦ Ἀριστοτέλη ποὺ θέλει τὴν ψυχὴ ἐντελέχεια τοῦ σώματος. Γιατὶ καθημερινὰ ἐπιβεβαιώνεται, ὅτι στὸν ἄνθρωπο δὲν ὑπάρχει τίποτα ποὺ νὰ εἶναι μόνο καθαρὸ πνεῦμα ἢ μόνο καθαρὴ ὕλη. Ἔτσι βλέπουμε, ὅτι ἡ ὀργανικὴ ζωὴ τοῦ ἀνθρώπου προσδιορίζεται σ' ὅλες τὶς διαστάσεις της, ἀκόμη καὶ σ' ἐκείνη τοῦ θρεπτικοῦ, ἀπὸ τὸ πνευματικό, τὸ ψυχικὸ δηλαδὴ στοιχεῖο, ὥστε ὁ ἄνθρωπος νὰ εἶναι ἡ τελειότερη καὶ ἁρμονικότερη σύνθεση ὕλης καὶ πνεύματος σὲ μιὰ ἀδιάσπαστη, δυναμικὴ καὶ διαλεκτικὴ ἑνότητα, ὅπου τὸ σῶμα ὑπηρετεῖ τὸ πνεῦμα καὶ τὸ πνεῦμα ἀναδεικνύει τὸ σῶμα.

DIE EINHEIT UND DIE VIELHEIT DER SEELE NACH ARISTOTELES, ALEXANDER VON APHRODISIAS UND THOMAS VON AQUIN

Zusammenfassung

Zu den schwierigsten Problemen der Philosophie gehört bestimmt auch die Frage nach dem Wesen und der Struktur der Seele. Diese Frage hat auch Aristoteles und seine berühmtesten Kommentatoren, Alexander und Thomas, beschäftigt.

Nach Aristoteles ist die Seele eine Einheit und Vielheit zugleich. Sie ist nämlich «Eines» aber keine einfache Substanz; ihre Identität schließt in sich eine Differenz, die sich in ihrer vielfachen Tätigkeit nach außen äußert, wäh-

rend ihre Differenz eine substantielle Einheit bildet. Als Einheit konstituiert sie kein selbständiges, wohl aber ein eigenes Seinsprinzip und als Differenz eine vielfach wirkende Wesenheit. Sie ist eine Essenz und keine Akzidenz, da sie keine Bestimmung einer an und für sich daseienden Substanz ist; in einem solchen Fall würde sich die letztere als eigentliches Subjekt zur Seele verhalten. Daß sie nicht selbständig ist, zeigt sich daran, daß sie als Erfüllung: «ἐντελέχεια» und Vollkommenheit eines organischen Körpers existiert. Dieser Körper wird normalerweise als Subjekt der Seele betrachtet. Das Wort Subjekt wird aber in dem Fall nicht in ihrem eigentlichen Sinne gebraucht.

Aristoteles spricht also von *einer* Seele auf der einen Seite und von mehreren Kräften derselben auf der anderen Seite. Diese Kräfte sind nach der Haupteinteilung der Seele das Ernährungs-, das Wahrnehmungs- und das Denkvermögen. Die Essenz der Seele ist von diesen ihren Kräften nicht zu trennen, sondern besteht in ihrem organischen, dynamischen und in einem, Sinne dialektischen Verhältnis. Über diese Kräfte himaus gibt es gar keine Seelenessenz außer als «flatus vocis», hinter dem ontologisch das blanke «Nichts» steht. Die Essenz der Seele ist also keine Substanz im eigentlichen Sinne, d.h. kein Zugrundeliegendes, kein Substrat, aus dem die Seelenkräfte sozusagen fließen und auf dem —im Sinne etwa eines Trägers— sie sich gründen.

Für die Trennung der Seelenkräfte von ihrer Substanz plädiert allerdings Thomas von Aquin. Für ihn fallen die Kräfte der Seele mit ihrer Essenz nicht zusammen, da sich die letztere als Ursache und ontologische Grundlage ihren Kräften gegenüber verhält: «impossibile est dicere quod essentia animae sit eius potentia» (*S. Th.* I, 77, 1 resp.). Das Verhältnis zwischen Essenz und Kräften entspricht demjenigen zwischen actus und potentia oder essentia und esse. Die Differenz zwischen Kräften und Essenz ergibt sich —nach Thomas— mit Notwendigkeit aus der vielfachen Tätigkeit der Seele (Denken, Wahrnehmen, Streben, Leiden usw.), da die verschiedenen seelischen Tätigkeiten nach dem Grundsatz: «operatio rei demonstrat substantiam et esse ipsius» nicht direkt auf ein einziges, unveränderliches und einfaches Prinzip zurückgeführt werden können (siehe Thomae Aquinatis, *De anima* art. 12 resp.). Trotz der tiefinnerlichon Einheit zwischen den Kräften und der Essenz der Seele bilden —meint Thomas— die ersteren keine Bestandteile der letzteren.

Nach Alexander ist das Verhältnis zwischen Seelenkräften und Seelenessenz genau dasselbe wie bei Aristoteles.

Die ontologische Differenzierung zwischen Kräften und Essenz der Seele ist eigentlich auf ein Mißverständnis der *Kategorien*lehre des Aristoteles zurückzuführen, wobei man oft nicht nur eine logische, sondern auch eine ontologisch - metaphysische Trennung zwischen der ersten *Kategorie*: «οὐσία»

und den neun anderen Seinskategorien vesrtanden hat, als ob die erste Kategorie an und für sich über alle anderen hinaus existieren könnte. In der Tat sind aber die neun *Kategorien* immanente Seinsbestimmungen der ersten Kategorie als einer τόδε τι - Substanz; sie sind ihre Seinsmodi, ohne irgendeinen Anspruch auf ein eigenes Sein oder-vielmehr-Dasein zu haben. Eine Trennung der Kräfte von der Seele oder der Seinsbestimmungen überhaupt von der Substanz würde automatisch eine Verdoppelung der Kräfte bzw. der Seinsbestimmungen bedeuten.

Die Einheit der Seele wie des Beseelten als ganzen wird von unseren allen drei Philosophen auf die jeweils höchste Seelenkraft, d.h. auf die Vernunftseele bzw. auf den sogenannten Nus poetikos im Falle des Menschen, zurückgeführt, gemäß dem Aristotelischen Prinzip: das Vollkommenere bzw. das Formale muß auch das bestimmende, subsistierende und vereinheitlichende Moment des Zusammengesetzten sein. Ein Prinzip welches das ganze teleologische Sein und Werden umfaßt. Die Einheit der Seele wird dialektisch, biologisch und ontologisch - metaphysisch begründet, wobei herausgestellt wird, daß die Seele ihrem Wesen nach «Eines» ist.

Die Seele als Essenz ist Einheit und als Sein: «ἐντελέχεια» ist sie Vielheit. Diese Doppelseitigkeit ist keineswegs widersprüchlich, da Einheit und Vielheit sich als Korrelate auf einander beziehen. Die Einheit drückt die Vielheit aus von dem Gesichtspunkt des «Einen» her und die Vielheit drückt die Einheit von dem Gesichtspunkt des «Vielen» aus. Innerhalb der Vielheit der Seele bleibt die Seinsidentität jeder einzelnen Kraft trotz aller Einheit unberührt. Die Einheit der Seele überhaupt zeigt sich in der biologischen und ontologischen Einheit des Beseelten, welches seinem Wesen nach unteilbar ist und die Einheit des Menschen insbesondere zeigt sich außerdem und vor allem in seinem Identitäts- Bewußtsein, während sich die Vielheit in der —wie gesagt— vielfachen Tätigkeit des beseelten Seienden zeigt. Die Seele ist also wohl «Eines» und «Vieles» zugleich.

Athen Dimitris Papadis

CHR. EVANGELIOU, Boone North Carolina

THE ARISTOTELIANISM OF AVERROES AND THE PROBLEM OF PORPHYRY'S *ISAGOGE*

I

Ernest Renan has stated that «les Arabes ont accepté la culture grecque telle qu'elle leur est arrivée»[1]. In a general sense, this statement is correct. But Renan's aphorism does not seem to apply to individual philosophers, like Ibn Ruschd, who certainly had a «choix réfléchi»[2]. Averroes' preference was to concentrate on Aristotle of all the Greek philosophers available to him. He wanted to be «the» commentator of «the» Philosopher for the Arabic-speaking world[3]. In Averroes' view, Aristotle «founded and perfected Logic, Physics and Metaphysics»[4]. Because of this marvelous achievement, Averroes thought that the Philosopher deserved the appellation «divine» which the ancients had given to him[5]. To honor the Philosopher, Averroes produced commentaries on the Aristotelian treatises which were available to him in Arabic translations[6]. As a matter of fact, Averroes improved upon Porphyry as an Aristotelian Commentator in the sense that, while Porphyry had provided two commentaries for certain Aristotelian treatises[7], a synoptic and a systematic, he added a third, the middle commentary, for some of the works of Aristotle on which he commented[8].

---

1. E. Renan, *Averroes et L'Averroisme* (Paris: Calman-Levy 1852) p. 93.
2. *Ibid.*
3. Averroes' admiration for the Stagirite was characterized by Renan as «admiration superstitieuse». *Ibid.*, p. 54.
4. From Malebranche's *Recherches de la Vérité*, quoted by Renan op. cit., p. 54.
5. *Ibid.*, p. 55.
6. For a complete list of Averroes' commentaries see *Aristotelis Opera cum Averroes Commentariis* (Venice, 1562-1574; reprinted Frankfurt. 1962).
7. E.g., the *Categories*. Simplicius, *Commentaria in Aristotelem Graeca*, hereafter abbreviated as *CAG*, vol. VII, (Berlin: G. Reimer 1907), pp. 1-2.
8. In this category belong, e.g., *Physics* and *Metaphysics*. However, for each of the nine treatises of the *Organon* (e.g., the traditional six plus the *Poetics*, the *Rhetoric*, and Porphyry's *Isagoge*), Averroes wrote a middle commentary and an epitome. On this see Herbert A. Davidson, *Averroes: Middle Commentary on Porphyry's Isagoge and on*

Given the fact that Averroes wanted to be «the» Commentator of Aristotle and nothing else, it is interesting to note that he wrote commentaries on at least two philosophical treatises which are non-Aristotelian, Plato's *Republic* and Porphyry's *Isagoge*[9]. The reason why Averroes commented on Plato's *Republic* instead of Aristotle's *Politics*, is that the latter work, as he put it, «has not yet fallen into our hands»[10]. The tactics of filling the gaps of the Aristotelian corpus by substituting Platonic dialogues for the missing treatises may be questionable and certainly comes as a surprise to the modern scholar. However, for Averroes and the other Islamic philosophers, it was quite natural to do so, since they had accepted the view that Plato and Aristotle were essentially in agreement. On this matter, as in so many others, the Islamic philosophers simply followed the established Greek commentary tradition which goes back to Porphyry[11]. It was Porphyry who put forward and ably defended the position that the two great Greek philosophers were in essential agreement, in spite of certain appearances to the contrary[12].

On the other hand, the reason why Averroes felt the need to comment on the *Isagoge* was not only that Porphyry's treatise was incorporated into the *Organon* since late antiquity and it had received the attention of previous Arabic commentators such as, e.g., al-Kindi, al-Farabi, and al-Tayyib[13]. As Averroes put it in the closing paragraph of his commentary: «I was led to comment upon it (*Isagoge*) by friends in Murcia, men who are keen and eager for theoretical knowledge, may God show them mercy, and were it not for them, I would not have taken the trouble for two reasons»[14]. Accordingly, the purpose of producing a commentary on the *Isagoge* was to satisfy his friends rather than to fill a gap in the Aristotelian corpus, as was the case with the *Republic*.

Aristotle's Categories (Cambridge, Mass: The Medieval Academy of America, and Berkeley: The University of California Press 1967, p. XII. Also N. Rescher, *Studies in the History of Arabic Logic* (Pittsburgh: Pittsburgh University Press 1963), p. 13.

9. *Ibid.*, p. XI. Averroes commented also on Galen, but Galen was more of a physician, than philosopher.

10. Quoted by E. I. J. Rosenthal in *Aristotle's Commentary on Plato's Republic* (Cambridge: Cambridge University Press 1956), p. XIII.

11. J. Bidez, *Vie de Porphyre* (Hildesheim: G. Olms 1964, p. 68.

12. Since Porphyry's book is lost, the arguments by which he supported this thesis remains unknown to us.

13. For a complete list of translations and commentaries on the *Isagoge* in Arabic, I refer to K. Gyekye, *Arabic Logic* (Albany: SUNY Press 1979), pp. 16-19. Also R. Walzer, «Porphyry and the Arabic Transition». *Entretiens* XII (1965), pp. 275-299.

14. Davidson, op. cit., p. 27.

In the remainder of this revealing closing paragraph of his commentary, Averroes proceeds to state the two reasons, for which he was unwilling to comment on Porphyry's book. In a sense, Averroes is here criticizing Porphyry and his criticism is important on at least two counts. First, because it sharply contrasts with the general acceptance and praise of the *Isagoge* by Greek, Latin, Byzantine, Armenian, Syriac, and Arabic Aristotelian commentators[15]. Second, because it basically differs from the criticisms advanced against Porphyry in recent times by such eminent scholars as D. Ross, E. Moody, and M. Kneale[16]. The purpose of this study is to critically examine the problem which Porphyry's treatise presented to Averroes in his role as «the» Commentator of Aristotle, and to compare Averroes' critical remarks with those of the above mentioned historians of philosophy. From this examination, comparison and evaluation, it will become clear that the Arabic commentator had some hard words to say in his criticism of Porphyry's book. Even so, it will be shown that Averroes did not commit the errors which have led astray, in my opinion, Porphyry's modern critics one after the other. To appreciate Averroes' position, it will be helpful to put it in perspective. This will be attempted in the following section.

II

To the philosophers of later antiquity as well as to the Christian and Islamic intellectuals, Porphyry was known not only as the careful editor of the *Enneads* and the formidable foe of Christianity[17], but also as the competent commentator of Plato and Aristotle and, above all, as the author of the famous *Isagoge*, as his work on the «quinque voces» became known in the west[18]. This unfortunate title, *Isagoge* or *Eisagoge*, has become the source of much confusion and unfair criticism against Porphyry who has been held responsible for the corruption of certain Aristotelian logical doctrines. Specifically, de-

---

15. A. Busse, in CAG, Vol. IV, p. L. Also Gyekye, op. cit., pp. 16-19 and 159.

16. W. D. Ross, *Aristotle* (London: Methuen and Company Ltd., 1949, Fifth Edition, Revised), pp. 56-57; E. Moody, *The Logic of William of Ockham* (New York: Russell and Russell, 1965, Re-issued), pp. 66-117; W. & M. Kneale, *The Development of Logic* (Oxford: Clarendon Press 1975, Reprinted with corrections), pp. 187-188.

17. Porphyry was the author of a treatise *Against the Christians* in fifteen books: See A. Huley, *Porphyry's Work Against the Christians: An Interpretation* (Scottdale, PA: Mennonite Press 1933), pp. 5-10.

18. Ammonius titled his commentary: *Exegesis ton Pente Phonon*, in CAG, Vol. IV part 2, p. 1, and note 1 same page.

pending on whether the *Isagoge* is taken to be an introduction to Aristotle's *Topics* or *Categories*, Porphyry has been accused either of the «muddling» of Aristotle's doctrine of predicables or the «corrupting» of Aristotle's doctrine of categories. The former accusation is advanced by Ross, the latter by Moody.

These two scholars and, more recently, Martha Kneale think that Porphyry's fundamental error was that he, intentionally or not, added «species» to the fourfold division of Aristotle's predicables so that the Aristotelian doctrine of predicables was radically altered. According to these modern critics, Porphyry's treatise deserves condemnation rather than the praise which it traditionally has received. If the claims of Porphyry's critics were legitimate, then one would be puzzled reading statements like the following: «In fact Porphyry's *Isagoge* and his elementary commentary on the *Categories* are admirable introductions to the concepts of Aristotelian logic». And «*Isagoge* was used for many centuries in the east and west as the clearest and most practical manual of Aristotelian logic»[19]. But are they legitimate claims? What precisely do these claims amount to and how well are they founded? Did Porphyry err in the way his critics think he did? These are questions which deserve our attention before we proceed to comparing the modern criticisms with Averroes' critical comments.

Since I have discussed in detail elsewhere[20] the criticism of Porphyry's book by Ross, Moody, and Kneale, I should like to state here briefly the core of their positions and the common ground which they share. The basic point, on which all three of these scholars agree, is Porphyry's alleged addition of «species» to the list of Aristotle's predicables. In this regard, Ross comments, after the enumeration of the four Aristotelian predicables, as follows:

«This is Aristotle's classification of predicables which Porphyry later muddled hopelessly by reckoning «species» as a fifth predicable. The place of species in Aristotle's account is not as one of the predicables but as the subject;...[21]».

Evidently, Ross' thesis rests on the assumption that the *Isagoge* was

---

19. A. H. Armstrong, ed., *Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy* (Cambridge: Cambridge University Press 1967), p. 281, and De L. O'Leary: *How Greek Science Passed to the Arabs* (London 1949), pp. 26-27, respectively.

20. «Aristotle's Doctrine of Predicables and Porphyry's *Isagoge*», accepted for publication in *The Journal of the History of Philosophy*, vol. XXIII, no. 1 (January 1985): 15-34.

21. W. D. Ross, op. cit., p. 57.

meant to be a commentary or an introduction to the *Topics*, and that Porphyry «muddled hopelessly» the Aristotelian doctrine of Predicables by counting «species» among the predicables. But Ross' assumption is questionable. So is Moody's assumption which takes the *Isagoge* as an introduction to the *Categories*[22]. Because of this, Moody has many charges against Porphyry but he does repeat Ross' accusation verbatim and accepts it as valid[23]. Unlike Moody, M. Kneale is more cautious and states that Porphyry's book was intended as an introduction to «logic in general», not just the *Categories*[24]. Yet she repeats the grave change that «In his work called *Eisagoge*, Porphyry added species as one of the heads of classification requiring explanation»[25].

From the above considerations it follows that these three scholars criticized Porphyry basically for the same reason, that is, the «fifth predicable». The questions which must be raised here is whether Porphyry really misinterpreted Aristotle or his critics misunderstood Porphyry. That the latter may be the case is suggested by the fact that Porphyry had the reputation of a careful and competent commentator[26]. It is difficult to accept that Porphyry was not aware of the fact that Aristotle 's list had only four predicables, or that he carelessly (case of Ross) or maliciously (case of Moody) altered the Aristotelian doctrine. On the other hand, to simply assert that such outstanding scholars misunderstood and unfairly criticized Porphyry would not do unless an explanation of the cause of such misunderstanding can be provided. In my judgment, there are two reasons which explain how easy it was for Porphyry and his *Eisagoge* to be misunderstood.

The first reason has to do with the title of Porphyry's book. Since *Isagoge* means introduction, the question arises as to what it does introduce. Boethius, the Latin commentator, thought that *Isagoge* was an introduction to the *Categories*[27]. This and the fact that *Isagoge* was listed as the first treatise of the *Organon* can easily mislead the modern scholar about Porphyry's intention in writing the treatise (case of Moody). However, to take the *Isagoge* as an introduction to the *Topics*, one should consider the content of the treatise which is apparently similar to what Aristotle had called «predicables» (case of Ross). But both of these assumptions are unjustifiable on a closer scrutiny.

---

22. E. Moody, op. cit., pp. 66 ff.
23. *Ibid.*
24. M. Kneale, op. cit., p. 187.
25. *Ibid.*
26. Simplicius refers to Porphyry as «the source of all good things», op. cit., p. 2.
27. *Boethii in Isagogem Commentarium*, S. Brandt, ed., (Leipzig: G. Freytag 1906), p. 15.

For one thing, a series of Greek commentators considered the *Isagoge* as an introduction to «philosophy in general»[28] and to «dialectical methods»[29] which, of course, includes Aristotle's logical treatises but goes beyond them[30]. For another thing, a careful reading of the opening paragraph of Porphyry's book suggests that *eisagogic* was not the book, as such, but the manner in which Porphyry was planning to treat the subject matter of this treatise, i.e., the «pente phonai» or «quinque voces»[31]. Actually this is the title of the book as found in Ammonius' commentary[32]. In the light of this, to translate the title of Porphyry's book as introduction is misleading.

The second reason why the above mentioned modern critics misunderstood Porphyry relates to the fact that none of these scholars attempted a detailed comparison and analysis of the Aristotelian and Porphyrian lists of predicables. The apparent discrepancy between Aristotle's fourfold division and Porphyry's fivefold division of predicables combined with the false assumption that the *Isagoge* was meant to be an introduction to this or that specific work of Aristotle and nothing more, proved sufficient to lead astray Porphyry's modern critics. But had Porphyry simply added species to Aristotle's predicables, he would have obtained the following incredible list: genus, definition, species, property, accident. Instead, what we find in the *Isagoge* is the list: genus, differentia, species, property, accident. Definition, which appears on the Aristotelian division, has been substituted by two predicables, differentia and species, on Porphyry's list. So it is plainly false that Porphyry added species to Aristotle's predicables, as he had repeatedly but unfairly been accused. Porphyry's accussers say nothing about differentia which as a predicable was very problematic for Aristotle himself and which Porphyry tried to accommodate by following new principles, different from the ones which Aristotle followed in his classification[33]. The application of Aristotle's two classifying principles, i.e., essential predication and convertible predication, do not distinguish between genus and differentia[34]. Yet Aristotle himself

---

28. Ammonius, op. cit., p. 20 ff; Elias, CAG, XVII, part 1, p. 35 ff; David, CAG XVIII, part 2, p. 83 ff.

29. To the three Porphyrian methods, *horismos*, *diairesis*, *apodeixis*, the Alexandrian commentators added *analysis*. See note No. 28 above.

30. This is so to the extent that these treatises make use of the five *phonai*.

31. In Greek and Latin these five predicables are, respectively: *genos*, *eidos*, *diaphora*, *idion*, *symbebekos*; genus, species, differentia, proprium, accident.

32. See note No. 18 above.

34. That is the reason why Aristotle in *Topics*, 101 b 18-19 had to group together the genus and the differentia inspite of their different ontological status.

considered the conclusion of these two predicables as a fallacy to be avoided[35] Porphyry's list tries to avoid precisely this discrepancy.

Even the preceding condensed exposition suffices to show that, Porphyry's modern critics have been rather severe and unfair in their criticisms of the *Isagoge*. Let us now turn and examine Averroes' critical remarks of the same book in order to see how they compare with the modern ones. Once again, it will be necessary for the present purposes to confine our research to Averroes' middle commentary especially the passages related to the number of predicables and the revealing last paragraph[36].

III

As I pointed out at the beginning of this paper, Averroes did not seem enthusiastic about writing a commentary on the *Isagoge*. Given his commitment to the Aristotelian corpus, his reaction seems reasonable at first glance. But, given also the long commentary tradition, Greek and Arabic, which had regarded the *Isagoge* as part of the *Organon*, it is not easy to see how Averroes could have avoided commenting on Porphyry's book. To leave it aside altogether would be definitely a radical departure from the accepted tradition. One may wonder what the Arabic philosopher would have done, had his friends in Murcia not obliged him to comment on this book. He tells us that we would not have taken the trouble simply because it was not worth taking. But his remark sounds more as a hint against al-Farabi and other Islamic commentators, who had commented enthusiastically on the *Isagoge*, rather than as a serious criticism of Porphyry's book. However, Averroes gives two reasons to explain the worthlessness of the task of commenting on the *Isagoge*. I should like to quote here Averroes reasons, analyze their content and weigh their value:

«One (reason) is that I do not consider the *Isagoge* necessary for beginning the art of logic, since its contents cannot belong to the entire art, as some imagine; for if what has been stated here in connection with the definition of the predicables is demonstrable, it belongs to the *Posterior Analytics*, while if it is generally accepted opinion, it belongs to the *Topics*. In fact Porphyry

35. *Topics*, 122 b 15-18.

36. In his middle commentary on the *Isagoge*, Averroes does not mention other predicables than those of Porphyry's list. C.E. Butterworth states that he had done so in the short commentary in the *Isagoge* as well as the short commentary on *Topics*. See *Averroe's Three Short Commentaries*, (Albany: SUNY Press 1977), p. 111.

made these statements not as definitions, but rather as explanations of the meanings of the terms in question (so that they might be understood) whenever Aristotle uses them in his book. From this point of view the *Isagoge* is not a part of logic. Al-Farabi, however, implies that it is a part of logic. This is one thing that would have dissueded me from commenting upon the book as part of my commentary on the books of Aristotle, and the second is that what this man says in the *Isagoge* is self-explanatory»[37].

I should like to begin with Averroes' second reason which is the shorter of the two and the easier to grasp. The commentator states that what Porphyry says in the *Isagoge* is «self-explanatory». This statement is correct but amounts to a praise rather than criticism of Porphyry's work. Porphyry's style is certainly clear and lucid. It has been praised by Eunapius who contrasted Porphyry's lucidity to Plotinus' profundity and obscurity[38]. This is especially true in the case of *Isagoge* which, as the author explains at the opening paragraph, was intended to provide a summary and classification of the five phonai used by the philosophers in such dialectic methods as definition, division, demonstration, etc.[39]. Porphyry also points out at the very beginning of his treatise that he will deal with genus, differentia, species, property, and accident in an introductory and elementary manner so that he would not bother the beginner student with such difficult subjects as the ontological status of «genera and species». So he left aside the questions whether «genera and species» exist in themselves or reside in mere concepts; whether they are corporeal, if they exist, or incorporeal; and whether they are apart from sensible things or dependent on them[40]. These difficult questions were debated by Platonists, Aristotelians, Stoics, and later by Medieval Christian and Arabic philosophers for centuries. Providing answers to these questions, which were left unanswered by Porphyry, was one of the reasons for writing commentaries on Porphyry's treatise as Boethius' two commentaries makes it perfectly clear[41]. But Averroes is correct in saying that the text of *Isagoge* as such is easy to comprehend and self-explanatory. In fact Averroes' middle commentary is a paraphrase of the Greek text with very few comments[42]. In this respect,

---

37. Davidson's translation, op. cit., p. 27.

38. *The Lives of the Sophists* (London: W. Heineman 1922), p. 456. In recent times T. Tricot has expressed similar admiration. See *Isagoge* (Paris: T. Vrin 1947), p. 7.

39. The originators of the three methods were respectively: Socrates, Plato, and Aristotle.

40. *Isagoge*, 1 a 8-14.

41. See note No. 27 above.

42. Davidson, op. cit., p. XIX, mentions only six passages which are critical of

Averroes' reluctance to comment on the *Isagoge* does not mean by any means that he held the little treatise in contempt, because it confused or misrepresented Aristotelian doctrines. Rather Averroes' claim is that Porphyry's work is so lucid and so elementary that the need for a commentary does not arise.

The first reason which Averroes gives in explaining why he was unwilling to write a commentary on the *Isagoge* is more complex than the second and deserves special attention. There is a number of points which the commentator makes in this connection. He states, for instance, that he does not «consider the *Isagoge* necessary for beginning the art of logic» which implies that others considered it so. The ground on which Averroes bases his consideration is that, in his opinion, the content of *Isagoge* «cannot belong to what is common to the entire art». By art of logic he means not only the dialectic, analytic and sophistic branches of Aristotle's logic but also the rhetoric and the poetic one[43]. Furthermore, Averroes contends that «the *Isagoge* is not part of logic» as al-Farabi had thought, and that, therefore, commenting on this treatise should not be a part of his «commentary on the books of Aristotle»[44].

My first observation in this connection, is that Averroes' criticism is based on his conception or rather misconception of «the art of logic». Certainly Aristotle would have been embarrassed by Averroes' inclusion in this «art of logic» Aristotle's *Ars Rhetorica* and *Ars Poetica*. Given his fivefold conception of the art of logic, Averroes is able to challenge al-Farabi's contention that the *Isagoge* is part of logic. But this kind of criticism is, once again, extreneous to the merit or demerit of Porphyry's treatise as such. Besides, by the same reasoning Averroes would have to exclude from logic such Aristotelian treatises as, e.g., the *Categories* and the *De Interpretatione* which do not belong to any of the five branches of the art of logic as conceived by Averroes. Yet, this did not prevent Averroes from commenting on these Aristotelian treatises. Evidently the Arabic philosopher used two different criteria in judging Porphyry's *Isagoge* and Aristotle's *Categories* and their qualifications as parts of logic.

The only point in Averroes' criticism which is directly related to the text of *Isagoge* is his reference to whether this treatise is «necessary for beginning the art of logic». It may be noted here that the *Isagoge* opens with a statement to the effect that knowledge about the predicables or five phonai is both useful (chresimon) and indispensable or necessary (anangaion) for an understanding of Aristotle's categorial doctrine and, in general, for using the various dia-

---

Porphyry's views. Of these only the first two are substantial.

43. *Ibid*, p. XI.

44. *Ibid.*, p. 27.

lectical methods[45]. Now given that the term «necessary» has many senses, as Aristotle has pointed out[46], the Greek commentators of the *Isagoge* interpreted it in the sense of «that which is of great benefit»[47]. In this sense, the anangaion and the chresimon are almost equivalent. However, in Averroes' view, in order for the *Isagoge* to be considered «necessary» for the art of logic, its content would have to apply to every branch of art, which is impossible. For, as Averroes put it, «if what has been stated here in connection with the definitions of the predicables is demonstrable, it belongs to the *Posterior Analytics*, while if it is generally accepted opinion it belongs to the *Topics*». In other words it cannot belong to both in the same sense. But this is begging the question. The statements of the *Isagoge* were not meant to be formal definitions which at least in the case of highest genus, is impossible[48]. Besides, Porphyry does not make up these explanatory statements, he simply borrows them from his predecessor, «especially the Peripatetics»[49].

The important point to be emphasized here is that Averroes' reluctance to provide a commentary on the *Isagoge* has nothing to do with the merit of his doctrine of predicables. It has much to do with Averroes' conception of the «art of logic» and its parts as well as with the enthusiasm with which some of his predecessors had commented on the *Isagoge* which they considered as part of logic as the «necessary» introduction to the entire art of logic, including rhetoric and poetics. Besides, in Averroes' view, Porphyry's work being straight-forward and self-explanatory stands in no need for a commentary. It remains then to compare Averroes' critical comments with those of Porphyry's modern critics.

IV

Averroes had occasion to criticize and correct several points of Porphyry's statements about the nature of the five predicables and their relations to each other. For instance, regarding Porphyry's definition of genus as «that which is predicated of a number of things that differ in respect to

---

45. These branches of logic correspond to the five types of syllogism: the demonstrative, the dialectic, the sophistic, the rhetorical, and the poetic. *Ibid.*, p. XIV.

46. *Metaphysics*, 1015 a 20 ff.

47. *Ibid.* 23-24.

46. The Aristotelian standard definition by genus and differentia does not apply to genus generalisimun, since there is no genus higher than that which is to be defined.

49. *Isagoge* 1 a 15-16.

species, by way of stating of what it is»[50], which is actually Aristotle's definition (*Topics* 102 a, 32-33), Averroes notes that this definition distinguishes genus only from the ultimate species. He also suggests that the definition of genus as formulated by al-Farabi is preferable. Al-Farabi's definition reads as follows: «the more general of two general terms that can be given in reply to the question what is this thing»[51]. In another occasion, Averroes remarks that Porphyry's definition of the individual term as «that which is predicable of a single thing» is applicable only to individual accidents and does not encompass the individual substances which are predicated of nothing. He goes on to suggest that, the description of the individual term should be corrected along Aristotelian lines as: «that which is not predicable of a number of things»[52]. In this way the contrast between individual terms is made clear and sharp[53].

However, nowhere in his commentary on the *Isagoge* does Averroes criticise Porphyry for altering Aristotles doctrine of predicables by reckoning the «species» as a fifth predicable. On this point, Averroes and Porphyry's modern critics do not agree. Yet Averroes was aware of the fact that Aristotle's list of predicables does not include «species», as is evident from his epitome of the *Topics*[54]. The explanation of this difference is that the Arabic philosopher, unlike Porpyry's modern critics, did not make the mistake to consider the *Isagoge* as an introduction to a specific Aristotelian treatise, but «to the science of logic»[55]. Interestingly enough, Averroes refers to a list of eight predicables in his epitome of the *Isagoge*[56]. This enlarged list includes the five predicables of Porphyry's list and the following three: definition, description, and «the statement which is neither definition nor description». Of these three predicables, definition was included in Aristotle's list, while description renders presumably Porphyry's «hypographe» which was intro-

---

50. Davidson, op. cit., p. 7.

51. *Ibid.*, p. 8. Also S. M. Afnan in *Avicenna* (London 1958), p. 94, states that Avicenna had found fault with Porphyry's definition of genus, but he goes on to quote as Avicenna's the definitian of genus what is found in *Isagoge*, 1 a 15-16.

52. Davidson, op. cit., p. 12.

53. Aristotle states that «By universal I mean that which may naturally be predicated of many things; by individual, that which may not». *De Interpretatione*, 17 a 39-40.

54. Butterworth, op. cit., p. 52.

55. Davidson, op. cit., p. 6. Averroes opens his commentary in this way: «The intention of the present work is to explain the contents of Porphyry's introduction to the science of logic».

56. Butterworth, op. cit., pp. 42 and 111.

duced to account for cases in which a standard definition by genus and differentia was not possible, e.g., in the case of «sumum genus»[57]. As for «the statement which is neither definition nor description», it is not clear as to what it may refer. Butterworth's commentary is not very helpful on this point[58]. It is possible that the statement refers to the sixth predicable introduced by al-Kindi, that is, the proper name considered as a predicable term[59].

It is also significant that Averroes, in his comments on that passage of the *Topics* where Aristotle presents the list of four predicables, tries to justify Aristotle 's omission of the species, and yet he ends up with a fivefold list of predicables: definition, genus, differentia, property and accident[60]. This could be interpreted as evidence of Porphyry's influence on Averroes or of his conviction that differentia should be included in the list of predicables as separate from genus. At any rate, this fact clearly indicates that Averroes, unlike Ross, Moody, and Kneale, was aware of the problematic nature of the differentia considered in its function as a predicable. In this sense, Averroes was closer to Porphyry and could understand the Neoplatonist commentator of Aristotle better than the modern historians of philosophy have been able to do.

V

In conclusion it can be said that Averroes, in his role as commentator of Aristotle, faced the problem of what to do with Porphyry's *Isagoge* which by that time had become an inseparable part of the *Organon*. Because he found the content of *Isagoge* self-explanatory, and because he did not consider it as forming part of the art of logic, as he understood it, Averroes had resolved not to waste his time commenting on Porphyry's treatise, till his friends

---

57. See note No. 48 above.

58. Gyekye goes so far as to criticize Porphyry not of making the species a predicate, as Ross, Moody, and Kneale have done, but of making the individual term a predicate, op. cit., p. 189. Gyekye is mistaken in his criticism because Porphyry has clearly stated that the common characteristic shared by all the predicables is that they are «predicated of many things» (*Isagoge*, 4 a 36). This rules out the individual term as a predicable.

59. Rosenthal, op. cit., p. 35, «By assigning the individual to a separate class of being this work is in fact adding a sixth 'voice' to the five 'voices' of Porphyry and this makes a significant departure from the system of the latter». This passage provides another answer to Gyekye's unsupported suggestion. See note No. 58, above.

60. Butterworth, op. cit., p. 52.

persuaded him to do otherwise. Considering the long series of Greek, Syrian, and Arabic commentators who had commented enthusiastically on this treatise, Averroes stands out as a philosopher who expressed reservations about the value of the *Isagoge* which could not serve as an introduction to logic, as understood by this Aristotelian commentator. In this sense, Averroes can be seen as a forerunner of that group of modern scholars who have advanced severe criticisms against Porphyry in our times.

Yet when Averroes' critical remarks are compared with the basic complaint underlying all modern attacks on Porphyry, that is, his consideration of the species as a fifth predicable, we see that Averroes was entirely unaware of what has vexed modern scholarship in excess. There is no hint in his commentary that Porphyry misinterpreted Aristotle by adding «species» to the lists of predicables, precisely because Averroes, unlike Porphyry's modern critics, did not view *Isagoge* as a commentary on a specific Aristotelian doctrine. For him the *Isagoge* was an unnecessary introduction to the «art of logic». In this sense Averroes was closer to the Greek commentator who had considered Porphyry's work as an introduction to philosophy in general. But, unlike Averroes, the Greek commentators had found in the *Isagoge* a useful tool for exercises in the dialectical methods. Although Averroes does not deny the utility of Porphyry's work, he cannot see it as part of logic. Nor can he accept that Aristotle, who founded and completed this discipline, would have failed to provide us with a treatise similar to *Isagoge*, if such an introductory treatise was really needed.

Taking under consideration Averroes commitment to the Aristotelian corpus and his pathological admiration for the Stagirite, it is not difficult to understand why he did not apply the same criterion in the case of such Aristotelian treatises as the *Categories* or the *De Interpretatione* which fall outside the theory of syllogism in any of the five kinds as specified by Averroes himself. I think that Davidson is correct in his statement that Averroes' «comments reflect his different attitude to Porphyry and Aristotle... Averroes does not hesitate to call attention to mistakes he believes Porphyry made... but rather than criticizing Aristotle, he explains away the difficulties»[61]. However, it is to Averroes' credit that at least he did not criticize Porphyry for misinterpreting Aristotle's doctrine of predicables. In this essential point, he differs from Porphyry's modern critics.

---

61. Davidson, op. cit., p. XIX.

Ο ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΙΣΜΟΣ ΤΟΥ ΑΒΕΡΡΟΗ ΚΑΙ ΤΟ ΠΡΟΒΛΗΜΑ ΤΗΣ ΕΙΣΑΓΩΓΗΣ ΤΟΥ ΠΟΡΦΥΡΙΟΥ

Π ε ρ ί λ η ψ η

Ὁ κατ' ἐξοχὴν σχολιαστὴς τοῦ Ἀριστοτέλους, γιὰ τὸν Ἀραβικὸ κόσμο, Ἀβερρόης ἔχει ἐπίσης σχολιάσει καὶ τοῦ Πορφυρίου τὴν *Εἰσαγωγή*. Ἀντίθετα πρὸς ἄλλους Ἄραβες, Λατίνους ἢ Βυζαντινοὺς σχολιαστὲς ποὺ εἶχαν ἀφιερώσει ἐνθουσιώδη ὑπομνήματα στὸ μικρὸ ἀλλὰ σημαντικὸ ἔργο τοῦ Νεοπλατωνικοῦ φιλοσόφου, ὁ Ἀβερρόης παίρνει καθαρὰ κριτικὴ θέση ἀπέναντι τοῦ Πορφυρίου. Ἀπὸ τὴν ἄποψη αὐτὴ ὁ Ἀβερρόης δύναται νὰ θεωρηθεῖ πρόδρομος συγχρόνων ἐρευνητῶν, ὅπως οἱ D. Ross, E. Moody καὶ M. Kneale, ποὺ ἔχουν ἀσκήσει αὐστηρὰ κριτικὴ κατὰ τοῦ Πορφυρίου, τοῦ διαφθορέα τοῦ Ἀριστοτελισμοῦ, ὅπως ἐκεῖνοι νομίζουν.

Ἡ παροῦσα μελέτη ἐρευνᾶ τὸ πρόβλημα ποὺ δημιούργησε ἡ *Εἰσαγωγὴ* τοῦ Πορφυρίου γιὰ τὸν Ἄραβα σχολιαστὴ τοῦ Ἀριστοτέλους. Τὸ συμπέρασμα στὸ ὁποῖο καταλήγει εἶναι διττό. Πρῶτον, ἐπισημαίνεται ὅτι ὁ Ἀβερρόης εἶχε εἰδικοὺς λόγους ποὺ στηρίζουν τὴν κριτικὴ καὶ δικαιολογοῦν, κατὰ τὴ γνώμη του, τὶς ἐπιφυλάξεις του ἔναντι τοῦ Πορφυρίου ὡς αὐθεντικοῦ Ἀριστοτελικοῦ ἑρμηνευτῆ. Δεύτερον, παρατηρεῖται ὅτι οἱ λόγοι γιὰ τοὺς ὁποίους ὁ Ἀβερρόης θεώρησε καλὸ νὰ ψέξει τὸν Πορφύριο δὲν συμπίπτουν μὲ ἐκείνους ποὺ ἔχει προβάλει ἡ σύγχρονη κριτική.

Σὲ ἄλλη ἐργασία ἔχουμε δείξει σαφῶς ὅτι ἡ σύγχρονη κριτικὴ κατὰ τοῦ Πορφυρίου εἶναι ἐσφαλμένη καὶ ἀβάσιμη γιατὶ στηρίζεται σὲ παρεξήγηση τῶν προθέσεων τοῦ συγγραφέα τῆς *Εἰσαγωγῆς* καὶ σὲ παρερμηνεία τῆς θεωρίας τῶν *κατηγορουμένων* ὅπως ἀναπτύσσεται ἀπὸ τὸν Ἀριστοτέλη καὶ τὸν Νεοπλατωνιστὴ φιλόσοφο. Χωρὶς νὰ εἶναι ἀναμάρτητη καθαυτή, ἡ κριτικὴ ποὺ ἀσκεῖ ὁ Ἀβερρόης κατὰ τοῦ Πορφυρίου, ἔχει τὸ πλεονέκτημα ὅτι τουλάχιστον ἀποφεύγει τὰ σφάλματα τῶν σύγχρονων κριτικῶν.

Boone, North Carolina Χρῆστος Εὐαγγελίου

C. G. NIARCHOS, Athens

ARISTOTELIAN AND PLOTINIAN INFLUENCES ON St AUGUSTINE'S VIEWS OF TIME

The question of the nature and the essence of time has been widely discussed by several ancient philosophers and in particular by Plato, Aristotle and Plotinus. Their ideas reflect to a certain extent the influence exerted upon them by the primitive relevant doctrines of the Presocratics. In this article I intend to analyse mainly the doctrine of Aristotle and Plotinus on time and its influence on the St Augustine's teaching on time in relation to the new ideas on the subject invented by the Christians, since St Augustine is considered to be one of the leading philosophising Fathers of the Christian Church of the early centuries.

I. Plato's views

Χρόνος - αἰών - εἰκών - κίνησις

The problem concerning the concept of *time* has always been related to the question of the creation of the world. Plato defines *time* as an «everlasting likeness *(εἰκών)*, moving according to number, of eternity *(αἰών)*, which rests in the One»[1]. The sensible world is a thing of passage, but in fact it never passes away; its passage fills all time, and naturally its structured laws remain constant. So it can really be called «a moving or a passing image» of the trully enduring «εἰκὼν κινητὸς αἰῶνος μένοντος ἐν ἑνὶ κατ' ἀριθμὸν ἰοῦσα αἰώνιος εἰκών», i. e. time, which is measured duration, may be referred to, in virtue of its character, as measurable, «an image of eternity». *Time* is to eternity, as the series of intergers, the numbers, stand in the Pythagorean theory of numbers, to the unit or number one[2]. Both Plato and Aristotle see *time* and

---

1. Cf. Plato, *Timaeus,* 37 d: «ἐν ἑνὶ κατ' ἀριθμὸν ἰοῦσαν αἰώνιον εἰκόνα, τοῦτον ὃν δὴ χρόνον ὠνομάκαμεν». The sensible world is a thing of passage, but it never passes away, for its passage fills all time, and, of course, the formal laws of its structure remain the same throughout. In this sense it is really a moving or passing «image» of the truly abiding. In fact time, which in itself is measured duration, may be said to be, in virtue of its character, as measurable, «an image of eternity». Cf. also A. E. Taylor, *A Commentary on Plato's, Timaeus*, Oxford, Clarendon Press, 1961, pp. 186-187.

2. In many cases Plato insists that time has a like relation to «eternity», and is considered to be as a «shadow» or «projection» or «perspective» of *αἰών*. This view of time reminds

motion as closely associated in a kind of reciprocal relationship. Plato identified *time* with motion, while Aristotle, though critical of that identification[3], does admit their close interrelationship[4]. Plato's theory of *time*, as an image of eternity, shows its ontological status[5], but this does not convince Aristotle for whom *time* is mainly the numbering of motion according to the relation between the prior and the posterior[6]. *Time* is not synonymous with movement, but it must be calculated from movement. Certainly a calculation presupposes a calculator and therefore if a mind did not exist, in any case, neither would time[7]. It is the entire recognition of sequence (prior and posterior), that brings people into an awareness of the time factor.

II. Aristotle's doctrines
Χρόνος - κίνησις - ἀλλαγὴ - πρὶν καὶ μετά

We are told that Aristotle «could not grasp reality as time and change» and this in the sense of a peculiar variety of ignorance[8]. It is known that Aristotle himself has devoted much of his speculation to the fact and nature of change, development and activity. Aristotle also opposed the known Parmenidean theory that true being was unchanging, for it is taken for granted that everything that declares its existence within the entire nature is in motion[9]. Similarly Aristotle criticised several views of the determinists who held that past and future were equally fixed and each thing possesses a double poten-

---

us of the often called «Newtonian» time, the absolute time, which is true and similar to the known as «mathematical» time. In the famous words of the *Principia*, «absolute time and mathematical time of itself and from its own nature, flows equally without regard to anything external».

3. Cf. Aristotle, *Physics* Δ 10, 218 b 10-20. There is here a straight influence by Pythagoras; cf. Plac. 1 21: 1: «Πυθαγόρας τὸν χρόνον τὴν σφαῖραν τοῦ περιέχοντος εἶναι». In *Physics* A-Δ, Aristotle uses *κίνησις* and *μεταβολὴ* interchangeably, being himself aware of the distinction which he unfolds in E, 225 a 34-69.

4. Aristotle, *Physics* A 12, 220 b.

5. Plato, *Timaeus* 39 b; cf. A. E. Taylor, op. cit., pp. 205-212.

6. Aristotle, *Physics* A 11, 219 a 14-2, b 1-2: «Τοῦτο γάρ ἐστιν ὁ χρόνος, ἀριθμὸς κινήσεως κατὰ τὸ πρότερον καὶ ὕστερον».

7. Aristotle, *Physics* Δ 14, 223 a 24-28: «ἀριθμὸς γὰρ ἢ τὸ ἠριθμημένον ἢ τὸ ἀριθμητὸν εἰ δὲ μηδὲν ἄλλο πέφυκεν ἀριθμεῖ ἢ ψυχὴ καὶ ψυχὴ νοῦς, ἀδύνατον εἶναι χρόνον ψυχῆς μὴ οὔσης, ἀλλ' ἢ τοῦτο ὃ ποτε ὄν ἔστιν ὁ χρόνος, οἷον εἰ ἐνδέχεται κίνησιν εἶναι ἄνευ ψυχῆς».

8. Cf. J. G. Gunnell, *Political Philosophy and Time*, Middletown, Conn. 1968, p. 235. S. R. L. Clark, *Aristotle's Man. Speculations upon Aristotelian Anthropology*, Oxford, Clarendon Press, 1983², pp. 214 f.

9. Aristotle, *Physics* A 2, 185 a 12.

tiality of beings: a given cloak may be cut up, or it may wear out first[10]. In fact, a metaphysic of substances (rather than events or stuffs) goes along with limited indeterminism and with tensed propositions (rather than the untensed, timelessly true of false propositions of ordinary modern logic)[11]. It is obvious that our temporal model is closely related to our other qualities and personality traits and the Aristotelian model will therefore help the understanding of his cosmological theories[12].

The problem of time is widely discussed by Aristotle in his *Physics* Δ, and his interest is mainly centred on questions such as: how can time exist when what is past is no longer and what is to come is not yet? how can moments come to be or pass away — when do they do so? how can «now» remain always the same without making all event simultaneous? Aristotle is firm in declaring that «time is the number of motion with respect to the before and after»[13]. The concept of «now» is, in one sense, always the same and, in another, different[14]. In the same way as in a point, or in a body: these may be carried from one place to another and remain the same, despite its different description, so also the concept of «now» is differently described in a way as we are fully aware of «the before and after» during the process of motion[15]. Hence *time* and the *now* are interdependent[16]. So far so good. In fact, what does this amount to?

There are certain objections against Aristotle's definition of *time* being *circular*. *Time* and *change* go on together for the one depends on the other. The reference to «before and after» is usually understood in terms of *time*[17]. Certainly we know of change before we know of time, even though time is a *sine qua non* of change, so the concept of time is introduced by way of change; their distinction is supported by epistemological and ontological reasons[18]. In fact, according to Aristotle, time is not a *sine qua non*, but an attribute of change, depending entirely on the counting of a counter. Aristotle insists that the things that are actually in movement are identical with those that are actually in time and those that are potentially in movement with those that are po-

---

10. Idem, *De Interpretatione* 19 a 12.
11. A. Prior, *Papers on Time and Tense*, Oxford 1968, p. 64; cf. S. Clark, *Aristotle's Man*, op. cit., p. 114.
12. Cf. R. H. Knapp - J. T. Garbutt, «Time Imagery and the Achievement Motive» in *Journal of Personality 26* (1958), pp. 426 f.
13. Aristotle, *Physics* Δ 11, 219 b 2; cf. S. Clark, *Aristotle's Man*, op. cit., p. 115.
14. Aristotle, *Physics* Δ 11, 219 b 12 f.
15. *Ibid.* Δ 11, 219 b 18 f.
16. *Ibid.* Δ 11, 219 b 33 f.
17. *Ibid.* Δ 11, 219 b 15 f.
18. Aristotle, *Metaphysics* Δ 11, 1018 b 9-10.

tentially in time. Alexander thought that by the letter class of things are meant «τὰ ἠρεμοῦντα». But Simplicius points out that, time is the measure of rest as well as of movement, things at rest are *actually* in time. He may therefore be right in suggesting that the reference is to things that are capable of coming into being but have not yet done so[19]. In the same way if *time* and *before and after* are interdependent concepts certain problems are created, for temporal concepts are irreducible to non-temporal concepts and time is an immediately intuitable phenomenon. Time is thus not a movement, but «the number of movement in respect of before and after», that in virtue of which movement is numerable[20]. The concept of «movement» does not simply mean locomotion. Usually the word «μεταβολή», which covers generation and destruction, growth and diminution, and qualitative change, as well as locomotion, sometimes enables us to recognize a lapse of time[21]. The word «κίνησις» covers all the kinds of change except generation and destruction.

Sir David Ross discusses the problem of circularity (with reference to before and after) and the possibility of the existence of change without time[22]. For him the «static now», the dated moment, is incosistent with the dynamic, the «now» which always is the same being. The «now» corresponds to the moving body, being a sort of unit involved in time (which is the number of movement) as the moving body, or rather its successive positions, are involved in the movement. Time is not made up of a finite number of «nows», nor a movement of a finite number of positions, as a number is made up of a finite number of units. In fact the notion of the «now» as a unit of time is incompatible with the notion of it as the generator of time, which is that with which Aristotle has chiefly been working[23]. The «now» is applicable to only one moment at a time and to all moments at those moments because of a common relation of presentness to a mind[24]. Hence, time, or the temporal spread, is made up of «nows»[25]. Ross is convinced that time should be considered as a dimension in

---

19. Idem, *Physics* Δ 14, 223 a 20-21. Cf. D. Ross, *Aristotle's Physics. A revised Text with Introduction and Commentary*, Oxford, Clarendon Press, 1966⁴, pp. 590-591.

20. Aristotle, *Physics* Δ 11, 219 b 1-3: «τοῦτο γάρ ἐστιν ὁ χρόνος ἀριθμὸς κινήσεως κατὰ τὸ πρότερον καὶ ὕστερον. οὐκ ἄρα κίνησις ὁ χρόνος ἀλλ' ᾗ ἀριθμὸν ἔχει ἡ κίνησις»

21. *Ibid.* Δ 10, 218 b 21; 219 a 4-6.

22. Cf. D. Ross, *Aristotle's Physics*, op. cit., p. 68.

23. *Ibid.*, p. 601.

24. *Ibid.*, p. 67.

25. Cf. Aristotle, *Physics* Δ 11, 220 a 18-21: «καὶ ὅτι φανερὸν ὅτι οὐδὲν μόριον τὸ νῦν τοῦ χρόνου, οὐδ' ἡ διαίρεσις τῆς κινήσεως, ὥσπερ οὐδ' ἡ στιγμὴ τῆς γραμμῆς. αἱ δὲ γραμμαὶ αἱ δύο τῆς μιᾶς μόρια, ᾗ μὲν οὖν πέρας τὸ νῦν οὐ χρόνος, ἀλλὰ συμβέβηκεν». Also cf,, Plato, *Parmenides* 156 d.

which motion is extended, thus there is no reason why rest should not be extended in the same dimension; given that rest is not the negation of movement but the privation of it, i.e. the alternative state to movement in a thing that is capable of movement[26]. Indeed this is the crux of the matter. If time is a dimension in the sense which Ross apparently shows, it is made up of moments which are all (timelessly) present, and there could be empty time into which motion is *not* extended, as rightly Clark observes[27], and this is against *Physics* (Δ 10, 218 b 21 f). The «now» would not change at all, for all truths are timeless, and the refusal of Ross' account of time as a dimension would demand something to be put in its place[28].

In close relation to the problem of time is the question of *aion*, the period of the whole heaven, which refers to the totality of things and includes all time. Its conceptual introduction into philosophy may be seen in Parmenides, where the denial of becoming in true being leads to its corollary, the denial of the temporal distinctions «past» and «future» and the afirmation of total present simultaneity[29]. Melissus understands this as *infinite*, without limit, going on for ever, a notion later distinguished as *aidios*, perduration in time, and the same type of interpretation may be seen in Aristotle[30]. The basic distinction between χρόνος and αἰών that is implied in Parmenides is made fully explicit in Plato's *Timaeus* (37 d), where time is created to serve as an image of the state of forms (*eide*), from which Plato has banished all *genesis*, or as Plotinus puts it αἰών «is the manner of existence of Being»[31]. In fact Plato's admission, through the intermediary of the soul, of both *nous* and *kinesis* into the intelligible world creates a problem, unknown to the static universe of Parmenides. The solution is to be found in Aristotle's doctrine of the First Mover whose span of existence is endless (*aidios*); the reason for this is the peculiar type of activity involved in a νόησις thinking itself, what Aristotle calls «the activity of immobility» (ἐνέργεια ἀκινησίας)[32]. This is the foundation of the treatment of eternity in both Plotinus and Proclus. The latter's account of eternal activity derived from Aristotle's conception of activity, and through him the notion of eternity as a *totum simul* passed into Christian theology and especially in

26. Aristotle, *Physics* Δ 12, 221 b 9-14.

27. Cf. S. Clark, *Aristotle's Man*, op. cit. p. 116.

28. *Ibid.*, pp. 116-122.

29. Parmenides, in Diels, fr. 8, line 5.

30. Melissus, in Diels, frs. 2, 3, 4, 7. Cf. Aristotle, *De Coelo* A_9 279 a.

31. Cf. Plotinus, *Enneads* III 7, 4. Also see Aristotle, *Metaphysics* Λ 7, 1072 b; W. D. Ross, *Aristotle's Metaphysics. A revised Text with Introduction and Commentary*, Oxford, Clarendon Press, II, 1970[5], pp. 378-379.

32. Aristotle, *Nicomachean Ethics* Z 14, 1154 b 26-27.

the writings of St Augustine[33]. The concepts of time and eternity are treated by Proclus not as modes of the spirit but as substantive principles having, like other spiritual substances, both an immanent and a transcendent existence. In fact Plotinus' influence is here obvious: eternity is considered as a διάθεσις of the Real, and time as the formal aspect of the activity of the Soul, «the form of willed change»[34].

In the first book of the *de Caelo* Aristotle describes *αἰὼν* as *θεῖος* and contrasts the supreme *αἰὼν* with the individual *αἰῶνες*, and this seems to be a contrast between the measure of the life of the whole heaven and the measures of the individual lives contained in it. A deified *αἰὼν* has a prominent place not only in the Aristotelian tradition and the Gnostic and Hermetic speculation, but in the sacred book of the later Neoplatonism, the *Oracula Chaldaica*[35]. *Αἰὼν* always is, *ἀεὶ ὤν; αἰθήρ*, the fifth and divine element, always runs[36]. The eternity of the world is a widely accepted fact[37]. God, being God, cannot (or would not) destroy or remake the world[38] and its eternity does not imply that there is any actual infinity of past time[39], but rather that it has always been the case that something was the case before[40].

Aristotle strongly believes that time will not end as long as there is motion[41], because time is an attribute of motion which is brought into being by the same fact as in motion. Since motion has started an infinity of pastward time is already created and this cannot be considered «empty». Likewise an infinity of futureward time. B. Russell states that without minds no one moment of the temporal spread has any pre-eminence and time as a container is prior to change, while time as the experience of becoming is an error of the human mind. Surely Aristotle's view is quite different, for things certainly

---

33. Cf. Plotinus, *Enneads* III 7, 4. Also see *Proclus, Elements of Theology* ed. E. R. Dodds, Oxford, Clarendon Press, 1964², pp. 50-51. Augustine, *Confessiones* XI, 11: «non praeterire quicquam in aeterno sed totum esse praesens»; *De Trinitate* XII, 14. Boethius, *De Consolatione* V. Prosa 6. Aquinas, *Summa Theologica,* Pars I, qu. X, art. 5.

34. Cf. Plotinus, *Enneads* III 6, 4.

35. Cf. Proclus, *In Timaeum* III 14.3. Also see Plotinus, *Enneads* III 7,5: an *αἰὼν* might well be called a god: «ὅθεν σεμνὸν ὁ αἰών, καὶ ταὐτὸν τῷ Θεῷ ἡ ἔννοια λέγει... καλῶς ἄν λέγοιτο ὁ αἰὼν Θεὸς ἐμφαίνων καὶ προφαίνων ἑαυτὸν οἷός ἐστι».

36. Aristotle, *De Coelo* A_3, 270 b 23; A_4 279 a 27. Cf. Plato *Cratylus* 410 b.

37. Aristotle, *Physics* H 1, 250 b 11 f.

38. Idem, *De Philosophiae* fr. 19 (Ross).

39. Idem, *Physics* Γ 6, 205 a 1; *De Gener. et Corr.* 318 a 19 f; *Metaphysics* K 10, 1066 a 35 f.

40. Cf. S. Clark, *Aristotle's Man,* op. cit., pp. 122-123.

41. Aristotle, *Physics* Δ 13, 222 a 29 f: «εἰ δὲ μηδεὶς χρόνος ὃς οὔ ποτε, πᾶς ἂν εἴη χρόνος πεπερασμένος. ἆρ' οὖν ὑπολείψει; ἢ οὔ, εἴπερ αἰεί ἐστι κίνησις;»

become, and there is no illusion. Time does not exist without the possibility of being enumerated, for numbers do not. In no case Aristotle would support the idea that time as the possibility of becoming is, in some sense, prior to change, for time as a container is an abstraction of human mind. Another error is the question of the imagery «empty time» and «what happened before» (time). A third error refers to the view that time cannot come into being or have an end, «for there could be no before and after without time». The argument is: 'If you say time comes into being, you imply that before that was no time; but the very word «before» implies time. Yet, if all substances are perishable, everything else is perishable (since everything else is posterior to and depends on substance). But movement and time are not perishable[42].

At *De Memoria* (450 a 17 f) Aristotle declares that an awareness of *time* is necessary for memory. If we cannot number events in respect of the «before» and «after», then our images of them might be predictions or visions of some currently existing reality, not of the soil from which the present situation is developed. In fact «before» and «after» arise from our single experience of a change in which we recognize one and the same entity under different attributes[43].

It is therefore obvious that for Aristotle time is nothing mysterious, but it is destructive, not *time* itself,'only the processes which occur in time[44]. Time is change with respect to the «before» and «after» qua numerable. «Change», the realization of something's potential, is, for Aristotle, equivalent to «time».

III. Plotinus' views
Χρόνος - αἰωνιότης - πρόοδος - ἐπιστροφή

Plotinus, who speculates at great length on the problem, relates time closely to the question of eternity. In fact it appears utterly impossible to him to separate the two elements of *time* and eternity[45]. The Aristotelian definition of time, as number or measuring of motion is strongly attacked by Plotinus

---

42. Idem, *Metaphysics* Λ 6, 1071 b 6-9: «ἀλλ' ἀδύνατον κίνησιν ἢ γενέσθαι ἢ φθαρῆναι (ἀεὶ γὰρ ἦν), οὐδὲ χρόνον. οὐ γὰρ οἷόν τε τὸ πρότερον καὶ ὕστερον εἶναι μὴ ὄντος χρόνου». Cf. D. Ross, *Aeristotle's Metaphysics* B, op. cit., pp. 368-369.

43. Cf. A. Prior, «Gale's Language of Time» in *Mind* 78 (1969), pp. 473 f. S. Clark, *Aristotle's Man,* op. cit., pp. 125-127. J. Piaget, «Time Perception in Children», in J. T. Fraser (ed.) *The Voices of Time*, London, 1968, pp. 202 f.

44. Aristotle, *Physics* Δ 12, 221 a 30 f; *Metaphysics* N 6, 1093 b 8 f.

45. Cf. Plotinus, *Enneads* III 7, 7 - 10. Also see III 7, 5-15: «ἀλλὰ πῶς ἐν χρόνῳ καὶ πῶς ἐν αἰῶνι ἔστιν εἶναι, γνωσθείη ἂν εὑρεθέντος πρότερον τοῦ χρόνου».

in his treatise *On Time and Eternity*. For Plotinus time is not the measure of motion (which lies necessarily in time); we rather take the intervals between the regular recurrences observed in the movements of the heavenly bodies and from them we measure the passage of time. For Plotinus it is impossible to hold a philosophical approach to time in terms of number or measure of motion[46]. He even disagrees with Plato's identification of time with motion and the movement of the heavens. Instead, he prefers to interpret the problem of both *αἰών* and *χρόνος* in terms of life, the former representing the life of the intelligible[47].

Plotinus considers time to be a sort of «degeneration» of the total self presence, through the soul's capacity to accetp this «total simulteitas». Time must then be the life of the soul progressing from state to state. The manner of the soul's procession (*πρόοδος*) from intellect, to be informed by reversion (*ἐπιστροφή*) upon its contemplation, resembles the procession of the Intellect from the One; the soul, however, remains in a more intimate relationship to Intellect, since the latter does not possess the unique element of transcendence and complete otherness of the One[48]. In the soul's proceeding from Intellect there is found an element of «tolma», of unwarranted self-assertion, stemming from a wish to lead an independent autonomous existence[49]. The particular form which the «tolma» of the soul assumes, constitutes for Plotinus the origin of time. This «tolma» springs from a desire for a life different from that of Intellect. The realm of Intellect ensures a condition of repose in eternity, where eternal, immediate and simultaneous possession of all possible objects is maintained. So the only option available for the soul is to pass from that stage of eternal life; now instead of all things being present at once, one event follows another in a perpetual series of action and thought. This specific «tolma» can easily be described as a kind of restlessness, longing for continuous movement for its own sake. Indeed, for Plotinus, the very basis of time is the restless seeking for a state where each object can be discerned in perpetual flow and succession[50].

---

46. Cf. Plotinus, *Enneads* III 7,8; cf. also R.T. Wallis, *Neoplatonism*, London, 1972, pp. 53, 56.

47. Plotinus, *Enneads* III 7, 11; R. T. Wallis, op. cit., pp. 65, 82, and cf. 129-130.

48. Plotinus, *Enneads* III 7, 10-11; cf. R. T. Wallis, op. cit, pp. 65-67, 87-88. J. M. Rist, *Plotinus: The Road to Reality*, Cambridge Univ. Press, 1967, pp.112-129. A. H. Armstrong (ed.) *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy*, Cambridge, 1967, p. 69.

49. Cf. Plotinus, *Enneads* III 7, 11, 15-20; V I, 10; R. T. Wallis, op. cit., pp. 47, 66-67.

50. Plotinus, *Enneads* III 7, 11, 43-45. A. H. Armstrong, op. cit., pp. 251-254.

Plotinus does not share Aristotle's opinion of time as number or measurer of notion[51]. According to him, time is not motion at all. Is it then something which might belong to motion? or is it the interval of motion? or else regular motion? Again, is it the space covered by a moving object? In all these cases, time would be a number, but not the number one, and its repetition a number, while its interval will be in the space covered by the movement[52]. Similarly Plotinus denies that the *Timaeus*' description of a temporal origin to the sensible world should be taken literally[53].

IV. Augustine's speculations
Χρόνος - ἱστορία - διάστασις

The influences exerted by Plotinus, as well as by Aristotle, on the theories of time, developed by St Augustine were substantial. Especially Plotinus' concept of *tolma*, as the main characteristic of the soul, led Augustine to consider the soul as always seeking some better conditions for itself[54]. So the soul put itself into the process of movement and change. It became agitated, wishing to examine all the objects seen in the intelligible world; not, however, in one single action, but rather through gradual states of plurality. Therefore, the sensible world emerges from the same soul, as the image of the intelligible world, the temporal appearing instead of eternity within a framework of time. The soul produces acts in varied succession, one though following another to make a series of events. Thus the distention of the life of the soul occupies the concept of time.

The main feature behind Augustine's idea of time as «distentio» is the Plotinian and generally the Neoplatonic teaching, according to which the unrest of the cosmic soul, which generates time, is regarded as a decline from the tranquil immutability of the first principle. «Distentio» thus corresponds to

---

51. Plotinus, *Enneads* III 7, 8, 1-8, 23-24. Cf. Aristotle, *Physics* Δ 12, 220 b 14 f: «...οὐ μόνον δὲ τὴν κίνησιν τῷ χρόνῳ μετροῦμεν, ἀλλὰ καὶ τῇ κινήσει τοῦ χρόνου διὰ τὸ ὁρίζεσθαι ὑπ' ἀλλήλων· ὁ μὲν γὰρ χρόνος ὁρίζει τὴν κίνησιν ἀριθμὸς ὢν αὐτῆς, ἡ δὲ κίνησις τὸν χρόνον». Not only the motion is related to time but even the existence of beings is «understood in time», except all eternal beings which are not «in time». *Ibid.* Δ 12, 221 a 1, and Δ 12, 221 b 3-5.

52. Plotinus, *Enneads* III 7, I 11. Cf. VI 6. 2. 16-17. R. T. Wallis, op. cit., 61-62, 68-69.

53. Plotinus, *Enneads* III 2,1. 20-26; IV 3.9.12-20; VI 7, 3.1-9.

54. Idem, *Enneads* III 7, II 42-45: «εἰ οὖν χρόνον τις λέγοι ψυχῆς ἐν κινήσει μεταβατικῇ, ἐξ ἄλλου εἰς ἄλλον βίον ζωὴν εἶναι ἄρ' ἂν δοκοῖ τις λέγειν».

διάστασις in the Plotinian sense[55]. It is possible that we should treat «distentio» (from distineo) as signifying distraction[56].

The ongoing part of this life occupies future and when it is gone it becomes past. So time is the life of the soul, consisting of the movement through which the soul passes from one state to another. Time is not outside the soul, any more than eternity is outside being. It does not accompany the soul nor succeed it, but it manifests itself in the soul, united to it as eternity is united to intelligible being.

For Plotinus the existence of time results from the separation of the World-Soul from the Intelligence, and the consequent independence of the soul, which deploys in an objective world, the images of the intelligible things, to be contemplated according to the multiplicity inherent in its nature. Time, like space, is only this deployment in an interior and exterior sense, subjective and objective of the soul's activity: time is the «distentio» of this activity. With Augustine, on the other hand, there is no question of any creation of an objective world by the World-Soul, as taught by Plato (in *Timaeus*), or of *emanation,* as held by the Neoplatonists; for it is God who creates time simultaneously with the entire universe by free will out of nothing (*ex nihilo*)[57]; this world also being changeable is not everlasting (ἀΐδιος)[58].

In the actual process of the creation of the world Augustine faced the following questions concerning the factor of time: if God created the world

---

55. Plotinus, *Enneads* III 7, 11, 41: «διάστασις οὖν ζωῆς χρόνων εἶχε καὶ τὸ πρόσω ἀεὶ τῆς ζωῆς χρόνων ἔχει ἀεὶ καὶ ἡ παρελθοῦσα ζωὴ χρόνον ἔχει παρεληλυθότα». Cf. Augustine, *Confessiones*. XI 23, 30; 26, 33».

56. Cf. J. Gibb - W. Montgomery (ed.), *The Confessions of Augustine,* Cambridge 1927, pp. 362 f.

57. Augustine, *Confessiones* XII 8, 28; *De Vera Rel.* XVIII 35; *Fide et Symb.* 2. Cf. E. Copleston, *A History of Philosophy*, vol. II: *Medieval Philosophy, Augustine to Scotus*, London 1966, pp. 74-78. «...In the Plotinian emanation - theory the world is depicted as proceeding in some way from God without God becoming in any way diminished or altered thereby, but for Plotinus God does not act freely (such an activity would, be thought, postulate change in God), but rather necessitate nature, the Good necessarily dillusing itself. The doctrine of free creation out of nothing is not to be found in neoplatonism, if we except one or two pagan thinkers who had most probably been influenced by Christian teaching. Augustine may have thought that Plato had taught creation out of nothing in time, but it is improbable, in spite of Aristotle's interpretation of the *Timaeus*, that Plato really meant to imply this. However, whatever Augustine may have thought about Plato's views on the matter, he himself clearly states the doctrine of free creation out of nothing and it is essential to his insistence on the utter supremacy of God and the world's entire dependence, on Him. All things owe their being to God». (Cf. *Ibid.*, p. 74).

58. Cf. Augustine, *Confessiones* XI, 4; *De Civitatae Dei* XII, I 1 ff.

out of nothing, why did He create it ta the time He chose to, and not earlier or later? This question, Augustine comments, assumes that it makes sense to talk about a time «before» creation. Obviously the assumption, however, is entirely erroneous. For to say that God created the world is to say that he created time. In fact, according to Augustine, apart from the world there is no time, and «if there was no time, there was no 'then'». Again, the question why God created the world in this exact place and not in another, led Augustine to conclude that one should adopt different concepts of communication. He censures those who ask the impertinent question: what was God doing before He made heaven and earth? Augustine was not content to answer with the joke that He was getting hell ready for people who ask such questions, though he could not resist including it in his *Confessiones*[59]. Augustine observes that those who speakthus (the Menichaeans) have no comprehension of eternal things, for they ignore the Christian doctrine of creation which presupposes an absolute beginning[60].

The chief aim of Augustine was to draw attention to a categorical difference between time and the things that go on in time. The assumption to ask about time «before» creation is wholly erroneous. For, if we say that God created the world is to say that He created time. It is thus obvious that «there is no time apart from the world», and «if there was no time, there was no 'then'; nor when time was not was there any time»[61]. To make use of a phrase, taken from the Nicene controversy, Augustine could have said: «there was when time was not», but not: «there was a time when time was not». The term «before» denotes a relationship between happenings in time requiring two separate factors: the former and the sense of a «before» and an «after» situation[62].

In his attempt to measure time, Augustine tends to pass from metaphysics to phaenomenology; but this exact analysis of the activity of the human spirit compensates for the weaker aspects of the «distentio» theory. If the moment of the body can be measured by time, then perhaps also time itself can be measured; and a harmony may be also established between different durations, suggesting that time itself may be a distention. But a distention of what? That is the important and vital question.

---

59. Cf. Augustine, *Confessiones* XI 11, 13; *De Gen c. Man.* 1, 2, 3.

60. His abt-quoted reply: «He was getting hell ready for people who ask such questions» was really meant in jest, though it finds mention in the *Confessiones* XI 12, 13.

61. Cf. Augustine, *Confessiones* XI 13, 15.

62. Cf. *Ibid.* XI 30, 40; also see Thomas Aquinas, *Summa Theologica* I 46, 3: «In principio creavit Deus coelum et terram», it does not mean that things were created in «principio temporis», but «quia simul eo tempore caelum et terra creata sunt».

It is clear that time would appear to be a distention of the soul itself. An example might be given of a voice which makes itself heard and which we measure when it is gone; or of a poem which we are about to recite; we then observe the totality of the poem just before saying it; afterwards we realise that the distention of the spirit results from a permanence of intention in which the impression is preserved that keeps the past in itself and anticipates the future, so at each movement of the present, the past and the future are included in the intentionality of the spirit: «In you, my soul, I measure time...; by these impressions you make the past remain while I measure it as present and record it; what remains will be recorded and present intention will be projected into the future»[63].

The negativity of time is dialectically the reverse, since the intention predominates but the distention corrects. Augustine speaks sometimes of attention and sometimes of intention in order to mark the presence of the spirit in the passage of time; attention has a mainly objective sense, expressing the permanence of awareness in turning its attention to the object. The intention is more subjective, expressing the action of the spirit which observes and unifies the totality of all these separate events[64]. Intention is an action of the free will of the soul in relation to its knowledge of things and above all its sensations. As Martin Heidegger points out: «through intention the human spirit becomes temporal», which means that participates within the existence and evolution of the temporal reality[65]. It creates time and predominates over it. But this positivity is only partial, for the human spirit becomes temporal at the same moment through distention. So time is, in fact, a double rhythm of positive and negative, the positive is the intention and the negative is the distention. Hence time is, according to Augustine, a distended intention and an intentionalised distention. In this way the phenomenology of time assumes a metaphysical value: the being of time (or man) is simultaneously non being and being, perpetual happening and duration. In Augustine's speculation spiritual activity comprises fully his whole life, but in an intentional manner and not actual; in this process the element of subjectivity, far from damaging the fullness of being, realises it in the measure where it is accessible to the human being[66].

---

63. Augustine, *De Civitate Dei* XXVII 36.

64. Cf. J. Robner, «L'intentionalité des sensations chez St Augustin», in *Augustinus Magister* I, pp. 491-498.

65. Cf. F. C. Coppleston, *A History of Medieval Philosophy*, London, Methuen 1975², pp. 39-45.

66. Cf. F. C. Merleau - Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Paris 1945, pp. 481 f.

It is evident from the above analysis that neither past nor future nor present have any stability of being, if considered as within the things which flow by. What does last is the attention, by which the spirit comprehends a synthesis of the three elements of memory, present happening and expectation. Here the influence exerted by Aristotle on Augustine is obvious[67]. Through the permanence of attention, what will happen is allowed to change into the past[68]. It is the same activity of the spirit which explains its continuity and its identity through the passage of time; the spirit is always concentrated towards past, present and future. This unique «tention» towards multiple aspects explains clearly the possibility of measuring time. In the process of recitation, the action is distended into memory because of what has been said and in anticipation of what is yet to be said[69]. Attention is present and through the presence of the attention the future flows into the state of being past[70].

On the basic question of past-present-future Wittgenstein suggests that even Augustine found great difficulty in defining exactly these three temporal modes[71]. There is the possibility to be at a loss for a concrete reply to the question of what exactly is meant by the terms of temporal reality. But what precisely Augustine is trying to state is that the past ceased to be and the future does not yet exist; if therefore we say that time «is» or that time «exists», we must surely be referring to the present. But what is the presen? Is it the present century, the present day, the present hour, the present moment? Any of these can themselves be divided into past, present and future. Thus the present appears to shrink into a conceptual limit, but never to be described as something that is. The concept of «duration» cannot be applied to the present. In spite of Wittgenstein's views that to look for the essence of time is a misguided enterprise, we think that Augustine has already faced the whole problem quite well, for he is not prepared to claim that the solution of the problem lies in its dissolution. He continues his exploration in a very positive manner and veniures the proposition that time is not something out there in an objective sense. The past exists in memory and the future in expectation. In fact there are three modes of time: a present of past things, a present of present things and a present of future things. The present of past

---

67. Aristotle, *De Memoria* 450 a 17 f.

68. Augustine, *De Civitate Dei* XXVII 37.

69. Cf. Plotinus, *Enneads* III 7, 11, 41: «διάστασις οὖν ζωῆς χρόνον εἶχε...».

70. Cf. Augustine, *De Civitate Dei* XXVII 38.

71. Cf. L. Wittgenstein, *Philosophical Investigations* I 89. F. C. Coppleston, *A History of Medieval Philosophy*, op. cit., pp. 40-41.

things is the memory, the present of present things is the direct perception and the present of future things is the expectation[72]. Despite the assistance of memory, perception and expectation, grasping the concept of time seems a rather difficult enterprise to Augustine. He asks: who can measure the past and the future time, since they are not here to measure?[73] Yet, he asks: have things that are past and things that are future a real existence? Can future things be foreseen, by means of images, in the same way as the past is recalled, or only by a process of continuous influence from things present?[74] The past and the future mark the «existing borders» of the present. But if the present were always present and never went to the past, there was no time, but eternity. In other words, neither the past nor the future have real existence, except as present to memory and expectation[75]. Thus time is basically a relation between temporal things according to which they could be said to be «before» or «after» one another. Everything in the temporal world is necessarily the subject to becoming and passing away: future beings and past beings are inherent in their «existence» via creation[76]. But the past is no longer, it was; and the future is not yet, but will be. The present, which alone appears to have a claim to being, vanishes to a point without dimension at which the future becomes past: for any determinate duration can be divided into smaller units, some of which are past and some future. So what we must consider as time is a point without dimension, the point at which the «not-yet-real» becomes the «longer-real», and whatever reality it possesses, it is deprived of any duration within the entire universe[77].

---

72. Cf. Augustine, *Confessiones* XI 20, 20. Also see C. G. Niarchos, *Θεμελιώδεις Έννοιες της Φιλοσοφίας*, vol. I, Athens, 1984, pp. 292-295.

73. Cf. Augustine, *Confessiones* XI 16, 21.

74. Idem, *Confessiones* XI 16, 22-23. We note here that Augustine employs a «mystical» way of predicting the future things, but later he uses also a «rational» method of inferring the future from the present. So he protects himself from asserting the known way of the prophets of Judaism.

75. Augustine, *Confessiones* XI 20; cf. J. F. Callahan, *Four Views of Time in Ancient Philosophy*, Cambridge, Mass. 1948 (passim).

76. Cf. W. J. Verdenius - J. H. Waszink (eds.), *Aristotle on Coming-to-be and Passing-away, Some Comments*, Leiden, Brill 1968, passim.

77. Cf. Augustine, *Confessiones* XI 15, 18-20. J. M. Baldwin, *Dictionary of Philosophy and Psychology*, New York 1901: «Time», p. 700 b: «Augustine's contribution consists in suggesting the subjective view of time as existing only in the present regard of a comparing consciousness. How this view is consistent with the recognition of an objective temporal order of events he does not show... (as compared with Plotinus) the novelty of this view consists in transferring the reference of time from the World-Soul to the human soul». Also see R. Eisler, *Wörterbuch der philosophischen Begriffe*, «Zeit».

Nevertheless, we do not only speak of long or short times, but in addition we are fully aware of duration of time; we can also compare them and even measure them. In fact, we measure time precisely in its passing, for we cannot measure what has already been or what is not yet[78]. The past and the future are non existent, and the actual present has no extension[79]. In man's consciousness the past and the future have a certain mode of being in so far as the past is remembered and the future anticipated. Thus we depend on this consciousness for our basic cognisance of the length of any duration. This does not, however, imply that past and future are in fact real. They are «real» only in so far as they are present to the mind in memory and expectation. For example, when we recite a short syllable followed by a long one, then we keep the the memory of what we have already achieved through memory and further more through recollection. Augustine states that it is the mind which measures time and in this point he completely agrees with the relevant Aristotelian views[80].

Augustine seems to accept the Aristotelian theory of time as circular movement, for time itself is thought to be a circle, because it measures and is measured by acircular motion; so that to say that events form a circle is to say that there is a circle of time, i.e. that time is measured by a circular motion; for what is measured is nothing more than the measure taken several times over[81]. Augustine dissociates himself from theories such as identification of time with the motion of heavenly bodies and their motion[82]. Indeed the belief in heavenly bodies was so ancient that both Plato and Aristotle trace back the beginning of man's belief in God to a contemplation of the heavens[83]. The motives are various: the identification of air-soul-life, coupled with the apparent eternity of their motion, and the discovery of the order in their movements[84]. When he wrote his early dialogue *On Philosophy*

---

78. Augustine, *Confessiones* XI 15, 1 ff.

79. Idem, *Confessiones* XI 16, 21, 27; Cf. C. G. Niarchos, *Θεμελιώδεις Ἔννοιες τῆς Φιλοσοφίας*, op. cit., pp. 294-295.

80. Augustine, *Confessiones* XI 16, 26. Cf. Aristotle, *Physics* Δ 14, 223 a 25-27: «εἰ δὲ μηδὲν ἄλλο πέφυκεν ἀριθμεῖν ἢ ψυχὴ καὶ ψυχῆς νοῦς, ἀδύνατον εἶναι χρόνον ψυχῆς μὴ οὔσης, ἀλλ' ἢ τοῦτο ὅ ποτε ὄν ἔστιν ὁ χρόνος, οἷον εἰ ἐνδέχεται κίνησιν εἶναι ἄνευ ψυχῆς. Τὸ δὲ πρότερον καὶ ὕστερον ἐν κινήσει ἐστίν». Also see *Metaphysics* I 1005 a 12, 1036 b 31, 1038 a 44 and Plotinus, *Enneads* II 7, 9, 15.

81. Aristotle, *Physics* Δ 14, 223 b 28-29: «καὶ γὰρ ὁ χρόνος αὐτὸς εἶναι δοκεῖ κύκλός τις». S. Clark, *Aristorle's Man*, op. cit., p. 116.

82. Augustine, *Confessiones* XI 24, 1, ff.

83. Cf. Plato, *Cratylus* 397 c-d; *Laws* I, 885 e; IB, 966 d. Aristotle, *De Philosophiae*, fr. 10 (Ross).

84. Aristotle, *De Anima* A_2 405 a. Cf. Cicero, *De Natura Deorum* I 27 f.

Aristotle still believed in the Platonic star souls and gave them a role of his doctrine of the actual causality of motion. But when he wrote the *De Caelo* he appeared to be less convinced on the subject, for they seem to have no role in the motion of the stars[85]. In the *Metaphysics* they are nowhere to be seen, but they only appear to be as the souls of the various planets[86]. The problem of heavenly bodies and motion drew the attention of Neoplatonic philosophers who associated it with the current occultism[87]. Due to its incompatibility with Christian theories Augustine declined any acceptance of the above-mentioned doctrines. He insists that all events succeed each other the same order in an endless series of recurrent circles[88]. Despite any connection of time with motion, Augustine argues, no co-existence between them can thereby be assumed. Plotinus states that time exists even if motion ceases and in this Augustine appears to be his close follower[89].

Several problems and complexities of the temporal reality created certain incompatibility between them and the unique significance given by Christian doctrines to the events of human history; any downgrading or trivilialising human existence was naturally repugnant to Augustine. For Plato and Plotinus time is a simple image (*ἀπείκασμα*) of eternity[90]. But for Christian philosophers, such as Augustine, it should show a substantial expression, for God Himself has chosen the exact historical moment of His appearance in flesh. Christ's incarnation is varied by Augustine as acknowledgement of the time of man's conscience, since there can be no doubt about the existence of our internal time, which is still succeeded and reflected by our actions, each of which expresses its own temporal reality. Thus if the time of all personal actions is taken together, it will constitute firstly the time of humanity and secondly the real time of history, to the extent that the sequence of historical moments represents a simple development of the eternal continuity. Here again Augustine opposes to the Platonic and the Plotinian concept and theory which stripe time of all positive reality. Professor E. Moutsopoulos reaches the heart of the matter by emphasizing Augustine's insistence that it was only the time of the incarnation that *cut* the eternity[91]. The continuous present,

---

85. Aristotle, *De Philosophiae* fr. 24 (Ross); *De Caelo* II 292 a.

86. Idem, *Metaphysics* Λ 8, 1073 a-b; 1074 a.

87. Cf. E. R. Dodds, *Proclus, The Elements of Theology* op. cit., Appendix II, pp. 313-321.

88. Augustine, *De Civitate Dei* XXI 13, 17-20.

89. Idem, *Confessiones* XI 23, 13; Plotinus *Enneads,* III 7, 8, 7.

90. Cf. Plato, *Timaeus* 37 d-e; Aristotle, *Physics* Δ 10, 218 a-b. Plotinus, *Enneads* III 7, 4.

91. Cf. E. Moutsopoulos, *Σχολαστική Διανόησις*, Athens 1978, pp. 16-17. Idem, *Πο-*

without past or future, becomes possible only with the very moment of the incarnation of the Divine Logos. The reality of time —and the beginning of history— is therefore the result of the fact of the incarnation, which also indicates God's continuous presence within the temporal world through his divine Grace and Providence.

Conclusion

Having examined briefly the Aristotelian, the Plotinian and to some extent the Platonic views on time we come to a conclusion of Augustine's doctrine on the same issue. Augustine seems to be more strictly confined than Plotinus, who puts time in the universal soul, thus giving a meaning to times of things[92]. In fact, even with the Latin Christian philosopher one can find a link with things: «my present defines itself in a presence in the world, especially in an action which puts one in the world within a knowledge that is both individual and social, extending progressively the time and history of the world». We observe here a kind of cooperation (*συνεργεία*) between spirit and event in the perception of time[93]. In Augustine time is given a double value: existential, in Heidegger's sense as the fundamental aspect of human existence, ambivalent as this existence itself, and eschatological, where the meditation of the Logos permits the hopes of a definitive passing of time[94]. He states that «distention is my life, with the Son of God acting as mediator between the one Almighty God and many men». Surely present life, when involved in a continual tension towards the hope of future union with the truth[95], already rises above time and anticipates the eternal[96]. The meaning of temporal existence is the struggle towards eternity through the mediating Grace of Christ. Bertrand Russell considers Augustine's theory as «a great advance on anything found on the subject in Greek Philosophy»[97]. It is also much superior in our view, to the temporal concepts given by Kant. St Augustine might perhaps be regarded as the forerunner of the interpretations developed in more recent times by

---

ρεία τοῦ Πνεύματος: τὰ ὄντα, Athens 1974, pp. 49-54; Idem, *Φιλοσοφία τῆς Καιρικότητος*, Athens 1985, passim.

92. Cf. Plotinus, *Enneads* III 7, 12, 24-25; Plato, *Timaeus* 38 c, 39 b.

93. Augustine, *De Civitate Dei* XXVII 38; XXXI 41.

94. Idem, *De Civitate Dei* XXIX 29.

95. Idem, *De Civitate Dei* XXX 40.

96. Idem, *De Civitate Dei* XXIX 39: not in those things which are future and transient, but in those things which are before not distended but extended not by distention, but by intention, I follow the path towards my heavenly reward.

97. Cf. B. Russell, *History of Western Philosophy*, London 1948, p. 374.

thinkers such as Martin Heidegger and Jean Paul Sartre. Yet in the early medieval history Augustine's philosophy of time is used as the basis for the proof that the experience by which we separate past, present and future remains below divine level[98].

ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΙΚΕΣ ΚΑΙ ΠΛΩΤΙΝΙΚΕΣ ΕΠΙΔΡΑΣΕΙΣ ΣΤΗ ΘΕΩΡΙΑ ΤΟΥ ΑΥΓΟΥΣΤΙΝΟΥ ΓΙΑ ΤΟΝ ΧΡΟΝΟ

Π ε ρ ί λ η ψ η

Τὸ πρόβλημα τῆς φύσεως καὶ τῆς οὐσίας τοῦ χρόνου ἀπησχόλησε διὰ μακρῶν τὴν ἀρχαία ἑλληνικὴ φιλοσοφία. Ὁ Πλάτων ὥρισε τὸν χρόνο ὡς: «εἰκὼν κινητὸς αἰῶνος μένοντος ἐν ἑνὶ κατ' ἀριθμὸν ἰοῦσα αἰώνιος εἰκών», καθ' ὅσον ὁ ἴδιος ἀντιλαμβάνεται τὴν χρονικότητα ὡς εἰκόνα τῆς αἰωνιότητος. Ὁ Ἀριστοτέλης, ὅπως καὶ ὁ Πλάτων, διακρίνει στὴν ἔννοια τοῦ χρόνου καὶ τῆς κινήσεως μιὰν ἀμοιβαία σχέση, δεδομένου ὅτι μέσῳ τῆς κινήσεως συντελεῖται ἡ διάκριση τοῦ προτέρου ἀπὸ τὸ ὕστερον. Ἡ ἔννοια τοῦ «νῦν» ἀποτελεῖ τὸ διακριτικὸ σημεῖο μεταξὺ τοῦ προτέρου καὶ τοῦ ὑστέρου, καθ' ὅσον στὸ σημεῖον αὐτὸ γίνεται ἡ πλήρης συνειδητοποίηση τῆς χρονικῆς φορᾶς. Ὁ Ἀριστοτέλης διατυπώνει τὸν ὁρισμὸ τοῦ χρόνου: «τοῦτο γάρ ἐστιν ὁ χρόνος, ἀριθμὸς κινήσεως κατὰ τὸ πρότερον καὶ ὕστερον» (*Φυσ. ἀκροάσ.* Δ_{11}, 219 b 1-2) καὶ τὸν ἑρμηνεύει ὡς τὸ ἀριθμητὸ σημεῖο τῆς κινήσεως. Ἐὰν ἕνα γεγονὸς «ἔρχεται» γιὰ νὰ περάσῃ μέσα στὸν χρόνο, αὐτὸ σημαίνει ὅτι εἶναι ἀριθμητὸ ἀπὸ τὸν χρόνο (πρβλ. αὐτόθι, vb 5-9). Ὄχι μόνον ἡ κίνηση σχετίζεται μὲ τὸν χρόνο, ἀλλὰ καὶ ἡ ὕπαρξη νοεῖται «ἐν χρόνῳ» (πρβλ. αὐτόθι, Δ_{12}, 221 a 1 ἑξ.). Καλύτερη μονὰς μετρήσεως εἶναι ἡ τακτή, κυκλικὴ κίνηση, καὶ σ' αὐτὸ συμφωνοῦν Πλάτων καὶ Ἀριστοτέλης (πρβλ. αὐτόθι, Δ_{14}, 223 b 12-34).

Ὁ χρόνος δὲν εἶναι συνώνυμος μὲ τὴν κίνηση, ἀλλὰ πρέπει ν' ἀριθμηθῇ ἀπὸ τὴν κίνηση. Καὶ ἡ ἀπαρίθμηση ἀπαιτεῖ ἕναν ἀριθμητή, ποὺ εἶναι ὁ νοῦς, δίχως τὴν ὕπαρξη τοῦ ὁποίου δὲν νοεῖται ὁ χρόνος, ὡς πρότερον καὶ ὕστερον. Ὅμως, κατὰ τὸν Ἀριστοτέλη, ἂν δὲν ὑπῆρχε ὁ νοῦς, θὰ ὑπῆρχε ἡ «κίνησις», καθ' ὅσον αὐτὴ ἀποτελεῖ τὸ ὑποκείμενο τοῦ χρόνου καὶ ὄχι τὸ μετρητὸ σημεῖο ποὺ εἶναι ὁ χρόνος (πρβλ. αὐτόθι, Δ_{14}, 223 a 21-29). Ὁ χρόνος, ὡς τὸ μετρητὸ σημεῖο, διακρίνεται ἀπὸ τὸν «αἰῶνα», καθ' ὅσον ὁ αἰὼν πάντοτε

98. Augustine, *De Civitate Dei* XXI, ch. 4. Cf. H. J. Marrou, *St Augustin et la fin de la culture antique*, Paris 1938 (1949) pp. 148-157. Idem, *Saint Augustine and his influence through the Ages*, London 1957 (passim).

εἶναι *(ἀεὶ ὤν)* καὶ ἑπομένως δὲν νοεῖται ἐδῶ «πρότερον καὶ ὕστερον». Ὁπωσδήποτε ἡ σχέση «προτέρου» καὶ «ὑστέρου» γεφυρώνει τὴν χρονικὴ μὲ τὴν ὀντολογικὴ προτεραιότητα, καθ' ὅσον τὸ «πρὶν» καὶ τὸ «μετὰ» προέρχεται ἀπὸ τὴν ἐμπειρία τῆς «ἀλλαγῆς» ποὺ συντελεῖται στὴν κίνηση καὶ διακρίνεται τὸ ἴδιο πρᾶγμα μὲ διαφορετικὲς ἰδιότητες.

Ὁ Πλωτῖνος συνδέει τὴν ἔννοια τοῦ χρόνου πρὸς τὴν ἔννοια τῆς αἰωνιότητος καὶ ἀσκεῖ κριτικὴ στὴν ἀριστοτελικὴ θεωρία γιὰ τὸν χρόνο ὡς «μέτρον κινήσεως». Χρόνος εἶναι ἡ ζωὴ τῆς ψυχῆς, συμφώνως πρὸς τὴν διαδικασία τῆς «προόδου» ἀπὸ τὸν νοῦν καὶ τῆς «ἐπιστροφῆς» της σ' αὐτόν. Κατὰ τὴν «πρόοδον» αὐτὴν τῆς ψυχῆς διακρίνεται ἡ «τόλμα» μέσῳ τῆς ὁποίας ἡ ψυχὴ ὁδηγεῖται πρὸς αὐτο-ὑπαρξη, καὶ αὐτό, κατὰ τὸν Πλωτῖνο, ἀποτελεῖ τὴν ἀπαρχὴ τοῦ χρόνου. Ἡ «τόλμα» αὐτὴ ὁρίζεται ὡς ἕνα εἶδος ἀδημονίας γιὰ συνεχῆ κίνηση, ἀλλὰ σὲ καμμιὰ περίπτωση ὁ χρόνος δὲν μπορεῖ νὰ εἶναι κίνηση καθ' ἑαυτή.

Ἡ θεώρηση τοῦ χρόνου ἀπὸ τὸν Πλωτῖνο ὡς «τόλμα» ὡδήγησε τὸν Αὐγουστῖνο στὴν ἀποδοχὴ τῆς θεωρίας ὅτι ἡ ψυχὴ πάντοτε ἐπιδιώκει ἀνώτερα ἐπίπεδα στὴν οὐσία καὶ τὴν ὕπαρξή της, καὶ ὡς ἐκ τούτου ἡ ψυχὴ τίθεται σὲ κίνηση καὶ ἀλλαγή. Ταυτοχρόνως ἡ ψυχὴ γίνεται πρόξενος τῆς δημιουργίας τῶν πραγμάτων, ἡ δὲ μεταξὺ αὐτῶν παρουσία της διακρίνει πράγματα παρελθόντα καὶ πράγματα μέλλοντα. Ἔτσι, κατὰ τὸν Αὐγουστῖνο, ὁ χρόνος, δὲν εἶναι ἔξω ἀπὸ τὴν ψυχή, ὅπως εἶναι ἡ αἰωνιότης ἔξω ἀπὸ τὰ ὄντα· δηλαδὴ ὁ χρόνος δὲν συνοδεύει τὴν ψυχὴ οὔτε τὴν διαδέχεται, ἀλλὰ φανερώνεται στὴν ψυχὴ ὅπως ἀκριβῶς ἡ αἰωνιότης φανερώνεται στὰ νοητὰ ὄντα.

Κατὰ τὸν Αὐγουστῖνο, ποὺ ἔχει δεχθῆ ἐπίδραση ἀπὸ τὸν Ἀριστοτέλη καὶ τὸν Πλωτῖνο, ἡ ἔννοια τοῦ χρόνου θὰ μποροῦσε νὰ παρασταθῆ ὡς ἑξῆς: Ἂν ρωτήση κανεὶς τί συνέβη πρὶν ἀπὸ τὴν ἀρχὴ τοῦ χρόνου, ὁδηγεῖται σὲ ἄτοπη συλλογιστική, καθ' ὅσον ὁ ὅρος «πρὶν» δηλώνει μία σχέση μεταξὺ συμβαινόντων «ἐν χρόνῳ» καὶ ἑπομένως ἀπαιτοῦνται δύο ὅροι γιὰ νὰ ὑπάρξη μιὰ σχέση. Ὁ χρόνος «ἦλθε στὴν ὕπαρξη» μαζὶ μὲ τὰ γεγονότα, καὶ ἑπομένως δὲν ἔχει νόημα νὰ μιλᾶμε γιὰ χρόνο πρὶν ἀπὸ τὰ χρονικὰ γεγονότα, τὰ ὁποῖα προϋποθέτουν ἕνα δημιουργό, ποὺ ὁ ἴδιος εἶναι ἕνα αἰώνιο παρόν. Τὸ παρὸν ὑπάρχει σ' ἕνα σημεῖο, δίχως διαστάσεις, στὸ σημεῖο ὅπου τὸ μέλλον γίνεται παρελθόν, καὶ ὅπου ἐκεῖνο τὸ ὁποῖο δὲν εἶναι ἀκόμη πραγματικὸ γίνεται τὸ ὄχι περαιτέρω πραγματικό. Ἐν προκειμένῳ, ὁτιδήποτε ἔχει πραγματικότητα δὲν μπορεῖ νὰ ἔχει διάρκεια (πρβλ. *Ἐξομολογήσεις* XI 14, 17, PL 32, 815-816 καὶ XI 15, 18-20, PL 32, 816-817). Ἑπομένως δὲν μπορεῖ νὰ γίνη λόγος γιὰ μακρὺ ἢ σύντομο χρόνο, ἀλλὰ γιὰ ἀντίληψη τῆς διαρκείας τοῦ χρόνου (intervalla temporum), τὴν ὁποία μποροῦμε νὰ μετρήσουμε. Μετρᾶμε τὸν χρόνο μὲ τὸ πέρασμά του, γιατὶ δὲν μποροῦμε νὰ μετρήσουμε ἐκεῖνο ποὺ πέρασε ἢ ἐκεῖνο ποὺ δὲν ἦλθε ἀκόμη (πρβλ. αὐτόθι,

XI 16, 21, 27, PL 32, 817-820). Στὴν συνείδησή μας τὸ παρελθὸν καὶ τὸ μέλλον ἔχουν ὑπάρξει, ὑπὸ τὴν ἔννοια ὅτι τὸ παρελθὸν «ἀναμιμνήσκεται» καὶ τὸ μέλλον μπορεῖ νὰ προβλεφθῆ. Τὸ μέλλον καὶ τὸ παρελθὸν εἶναι πραγματικὰ μόνον ἐφ' ὅσον εἶναι «παρόντα» στὴν μνήμη, τὸ παρὸν παρόντων πραγμάτων εἶναι ἡ ὅραση καὶ τὸ παρὸν μελλόντων πραγμάτων εἶναι ἡ προσδοκία.

Ἡ θεωρία τοῦ χρόνου ὡς κυκλικῆς κινήσεως ἔχει ἀσκήσει ἐπίδραση στὸ ἔργο τοῦ Αὐγουστίνου, καθ' ὅσον, κατ' αὐτόν, τὰ γεγονότα διαδέχονται τὸ ἕνα τὸ ἄλλο κατὰ τὴν ἴδια τάξη σὲ μία ἀτέλειωτη σειρὰ ἐπαναλαμβανομένων κύκλων. Ἡ ἐξεικόνιση αὐτὴ τοῦ χρόνου δὲν ἑρμήνευε τὰ ἱστορικὰ γεγονότα, πρᾶγμα τὸ ὁποῖο ἀνάγκασε τὸν Αὐγουστῖνο νὰ προσφύγη στὴν χριστιανικὴ θεώρηση τῆς ἱστορίας, καθ' ὅσον, ἔτσι, ἀπέφυγε τὴν καταδίκη τῆς ἀνθρώπινης ζωῆς σὲ ἀσημαντότητα. Εἶναι γεγονός, τονίζει ὁ Αὐγουστῖνος, ὅτι σὲ κάθε χρονικὴ στιγμὴ ὑπάρχει ἡ παρουσία τοῦ Θεοῦ, ὡς ἀγαπητικὴ πρὸς τὸν κόσμο πρόνοια, ποὺ στὴν συγκεκριμένη ἱστορικὴ στιγμὴ ἐκφράσθηκε ὡς θεία ἀποκάλυψη.

Ἀθῆναι Κ. Γ. Νιάρχος

DIMITRIOS DEDES, Athen

DIE WICHTIGSTEN GRÜNDE DER APOSTASIE DES GEORGIOS GEMISTOS (PLETHON)

Vor allem die Liebe zum Vaterland bewog Gemistos, das Christentum abzulehnen; als die wesentlichsten Gründe des Verfalls seiner Nation erkannte er zum einen die schlechte Verwaltung (κακοπολιτεία)[1], zum anderen die irrtümliche Auffassung vom Gottlichen (ψευδὴς δόξα)[2], dass hiess aber die christliche Religion. In diesem Zusammenhang spielte die Religion die dominierende Rolle und wurde somit zum Inbegriff des Niederganges des Reiches[3].

Gemistos stammte höchstwahrscheinlich aus einer Klerikerfamilie aus Konstantinopel[4]. Wie sich aus seinen Schriften ersehen lässt, war er mit den Grundsätzen der orthodoxen Theologie sehr vertraut[5]. Das besagt, dass er die sozialen wie politischen und psychologischen Auswirkungen dieser Theologie auf alle Bevölkerungsschichten sehr wohl zu erkennen vermochte. Eine der Verhängnisvollsten Auswirkungen dieser Theologie sah er in dem eklatanten Mangel an Widerstandsfähigkeit, bzw. der Unfähigkeit des damaligen Hellenismus, auf die drängenden politischen Probleme adäquat zu reagieren[6]. Die christliche Theologie war nach Gemistos in fünf wesentlichen Punkten im Irrtum: 1. In der Frage nach der Vorsehung Gottes. 2. In der Frage nach der Güte Gottes. 3. In der Frage nach der Unsterblichkeit der Seele. 4. In der Frage nach der Einheit Gottes. 5. In der Frage nach der Freiheit des Willens.

---

1. Sp. Lambros, *Παλαιολόγεια καὶ Πελοποννησιακά*, Athen 1912-1930, Bd III, 309,7.

2. Lambros, op. cit., IV 274,15. Auch C. Alexandre, *Pléthon Traité des lois* (*Nomoi*), Paris 1858, S. 256, 19-25. Von da an als Alex. zitiert.

3. P.G. 160, 980 c. (P. G. Patrologia Graeca.)

4. Fr. Masai, *Pléthon et le platonisme* de Mistra, Paris 1956, S. 52-53.

5. Vgl. auch Alex, S. 307-308, wo er — in Bezug auf die Lehre vom Hervorgang des hlg. Geistes — verschiedene Kirchenväter zitiert; auch P. G. 160, 983, wo er vom Einfluss Platons auf Kyrillos spricht. Im selben Traktat (Gegen Scholarios) argumentiert Gemistos mit christlich-theologischen Begriffen gegen die Thesen des Scholarios.

6. «...οὐκ ἀεὶ τὰ ἡμῖν λυσιτελῆ δοκοῦντα καὶ διὰ τέλους λυσιτελεῖ, ἀλλ' ἔστιν ὅτε *καὶ τῆς βλάβης αὐτὰ τὰ αἰτιώτατα κατέστη*». (Hervorhebung von mir, D.D.)

A. Irrtümer der christlichen Gotteslehre

Gemistos macht den Christen des öfteren den Vorwurf, sie leugneten die Vorsehung Gottes[7]. Er meinte, den Griechen werde kein Erfolg beschieden sein, solange sie nicht an die Vorsehung Gottes glaubten[8]. Die dieses Problem betreffende Stelle wurde in der bisherigen Forschungsliteratur in Zusammenhang mit der *Heimarmene*lehre und als ein Aspekt dieser Lehre betrachtet[9]. Es wird jedoch zu zeigen sein, dass die *Heimarmene*lehre eine weitere Phase in der Behandlung dieses Problems darstellt. Gewichtige Gründe legen die Annahme nahe, dass Gemistos den in der mittel- und spätbyzantinischen Zeit dominierenden Begriff der Zulassung[10] im Blick hatte, als er diesen Vorwurf machte. Denn gerade im orthodoxen Verständnis der Zulassung, insbesondere ihrer Form «ἐγκατάλειψις τελεία»[11] sah Gemistos eine Leugnung der Vorsehung Gottes.

In enger Beziehung zur Problematik der Vorsehung stand für Gemistos die Frage nach der Güte Gottes. Immer wieder betonte er, dass das Göttliche nicht Ursache des Bösen sein könne[12]. Selbst die Dämonen werden nicht mehr als Konkretionen des Bösen gesehen. Denn wie konnte Gott Wesen hervorbringen, die das Böse verkörpern; das widerspräche seiner absoluten Güte. Das Böse, sofern es eine «στέρησις», also eine Privation ist, hat keine Ursache; es ist ein «μὴ ὄν»[13] (Nichtsein).

Auch die göttliche Strafe verliert bei Gemistos ihren schrecklichen Charakter. Die Götter bestrafen den Menschen nicht um der Strafe willen[14]; die Strafe ist nicht *Telos*[15]. Hier bezieht sich Gemistos auf das Jüngste Gericht im christlichen Sinne, bei dem sich die Bestrafung der Sünder endgültig und als ewige Verdammung vollzieht. Demgegenüber versteht Gemistos die Strafe

---

7. Alex, S. 66.
8. *Ibid.*, S. 310.
9. E. Stephanou, Ἡ Εἱμαρμένη ἐν τῷ φιλοσοφικῷ συστήματι τοῦ Πλήθωνος. *Εἰς μνήμην Σπ. Λάμπρου*, Athen 1935, S. 315-320. Vgl. auch D. Dedes, Θρησκεία καὶ πολιτικὴ κατὰ τὸν Γεώργιο Γεμιστό. In: *Φιλοσοφία* 6-7 (1975-76), 425-441.
10. H. Beck, *Vorsehung und Vorherbestimmung in der theologischen Literatur der Byzantiner*, Rom 1937, S. 224-249.
11. Beck, op. cit., S. 225 und 247.
12. Alex, S. 10, ε': «Ὡς οὐ κακῶν οἱ θεοὶ αἴτιοι». ιθ'. «Ὡς οὐ πονηροὶ οἱ δαίμονες εἰσί». Auch Alex, S. 66 «καὶ τὴν χειρόνων αὐτοῖς (sc. θεοῖς) αἰτίαν ἀντὶ τῶν ἐκ τῶν δυνατῶν βελτίστων περιάπτειν». Ferner Alex, S. 264 «τῶν μὲν κακῶν οὐδενὸς [...] εἰσὶν (sc. οἱ θεοί) οἱ αἰτιώτατοι».
13. P.G. 160, 920 a.
14. Vgl. Beck, op. cit. S. 215.
15. Alex, S. 76.

nur aas eine Erziehungsmassnahme, die nur im Diesseits vollzogen wird und auf Grund derer der Mensch nicht dieselben Fehler wiederholt; sie dient dem Menschen somit nur als Anleitung, sein Leben besser einzurichten.

Wenn des Übel aber nur eine «στέρησις» und «ἀπότευγμα»[16] des Guten ist, dann ist das «ἁμαρτητὸς» - sein des Menschen nicht eine Sünde im christlichen Sinne, sondern es ist —wegen der Unwissenheit des Menschen— die fehlende Hinwendung zum Guten. Nur auf dem Hintergrund der Auseinandersetzung mit dem Christentum ist somit die Lehre von der *Heimarmene* zu verstehen. Die *Heimarmene* ist das Gesetz alles Geschehens oder des Hervorbringens durch Gott[17]. Denn die Natur ist das Gesetz Gottes, ein Funktionsgefüge, das Vernunftmässig abläuft[18]. Dadurch, dass alles mit Notwendigkeit geschieht, ist es dem Menschen erkennbar[19] in seiner Gesetzmässigkeit. Gäbe es keine *Heimarmene*, keine Notwendigkeit des Geschehens, dann gäbe es auch keine Gesetzmässigkeit und somit keine «ἐπιστήμη» also Wissenschaft des Seienden. So verwendet Gemistos den Begriff der *Heimarmene* in bewusstem Gegensatz zu der fatalistischen Vorstellung von einem Gott, der die Sünde zulässt oder die Menschen gar sich selbst überlässt, um sie am Ende doch zu strafen, so als wollte er sich rächen. Unvermeidliche Folge aus einer solchen Vorstellung ist die passive Unterwerfung unter bedrohende Mächte, deren Angriff in solcher Perspektive als Strafe Gottes verstanden und sanktioniert wird[20].

---

16. Alex, S. 176.

17. Alex, S. 66.

18. P.G. 160, 112 a. «Ἡ γὰρ φύσις θεοῦ θεσμός ἐστιν, θεοῦ δὲ θεσμὸς οὐκ ἄλογος». Siehe, auch B. Lagarde, *George Gémiste Pléthon, Des differences entre Platon et Aristote* (édition traduction, commentaire, tomes I, II). Thèse de dotorat, Paris 1976, Bd. I, S. 44. Dieses Werk ist eine kritische Edition mit ausführlichem Kommentar aus dem venezianischen Autographon der *Differenz* des Gemistos und bietet also den besten Text.

19. Alex, S. 68, 5: «οὐ γὰρ οἷόν τε γνῶσιν ὑπᾶρξαι τοῦ πάντη ἀορίστου, οὐ γὰρ οὐδ' ὁπότερον ἀληθὲς εἴη ὁρίσαι περὶ αὐτοῦ οὐθ' ὡς ἔσοιτο, οὔτ' αὖ ὡς οὐκ ἔσοιτο».

20. Petit - Sideridès - Jugie, *Oeuvres de G. Scholarios*, Band I-VIII, Paris 1928-1936, Bd. IV, 481, 25: «ὡς ἐσχάτην πληγὴν ταῖς παροξυνούσαις αὐτῷ πόλεσι τὸ θεῖον ἐπανατείνεται». Auch Zeile 28. «Ἐντεῦθεν δῆλον, ὅτι τὸ τέλος ἡμῶν ἐγγύς ἐστιν». Von da an als «Scholarios, *Oeuvres*» zitiert. Siehe weiter den Passus vom unedierten Text des Alexios Makrembolites 14 Jhd. im Godex *Sabbaiticus Gr. 417*, f. 14ᵛ : »τοῦ αὐτοῦ λόγοι Β', Ἀπόδειξις ὅτι διὰ τὰς ἁμαρτίας ἡμῶν εἰς προνομὴν καὶ αἰχμαλωσίαν τοῖς ἔθνεσιν ἐξεδόθημεν». (Zitiert von S. Vryonis, *The Decline of Medieval Hellenism*, Berkeley, Los Angeles, London 1971, S. 418, Anm. 41). Diese Ideologie der Bestrafung die die eigene Katastrophe positiv betrachtet und begründet, ist etwas Befremdendes; es ist folglich leicht verständlich, dass mit so einer Vergöttlichung des Bösen Gemistos das Christentum nicht bloss ablehnen, sondern gekämpfen musste.

Weiterer Gegenstand der Kritik ist für Gemistos die christliche Auffassung von der Unsterblichkeit der Seele. Gemistos bemängelt die Eindimensionalität[21] dieser Auffassung, für die es Unsterblichkeit nur *zukunftsgerichtet*[22] und in ihrem Volzug erst *ausserhalb dieser Welt* gebe[23]. Demgegenüber verwirklicht sich nach Gemistos Unsterblichkeit bereits im Diesseits im Sinne der Seelenwanderung[24]. Gemistos' Wendung gegen die christliche Unsterblichkeitslehre, die das irdische Leben als ein Provisorium und eine Vorbereitung auf das Jenseitige, das Leben nach dem Tode betrachtet, ist unverkennbar politisch motiviert. Dies geht aus einer Kritik des Gemistos an Aristoteles hervor, der den Tod als etwas schreckliches bezeichne und die Unsterblichkeit theoretisch nicht begründe. Denn mit dem Verzicht auf die Unsterblikeit geht nach Gemistos auch die plausible Begründung der Tapferkeit im Kriege verloren[25]. Hier wird die Intention des Gemistos deutlich, den Tod für das Vaterland mit dem Glauben an die Unsterblichkeit der Seele zu verbinden und so die Landsleute leichter zur Verteidigung ihres Landes zu bewegen. Offensichtlich kannte man in Byzanz das Ideal des Todes für das Vaterland oder für den Kaiser nicht[26]. Gemistos ging es unter solchen Voraussetzungen darum, die Angst vor dem Tod, respektive die Angst vor der Strafe nach dem Tod, im Jenseits, abzubauen und sie durch die optimistische Aussicht auf ein periodisch sich perpetuirendes Leben im Diesseits zu er-

---

21. Alex, S. 260, 8: «ἡμίτομον [...] χωλήν». Über die *Heimarmene* und die Güte Gottes vgl. D. Dedes, *Θρησκεία...*, S. 425 und S. 432 ff.

22. Alex, S. 258, 21: «οὐχ ὁλόκληρον τὴν ἀΐδιότητα οὐδ' ἀρτίαν [...] ἀλλ' ἐπὶ θάτερα μόνον, *τὸ μέλλον*». (Hervorhebung von mir, D.D.)

Analog dazu ist folgende Stelle aus Hegels, *Phänomenologie des Geistes,* Suhrkamp Verlag, Frankfurt a. M. 1970, S. 173-174. «Es (nämlich das Selbst des Christen) erlangt die Befriedigung dadurch, dass es seiner reinen Negativität die positive Bedeutung der Einheit seiner mit dem Wesen *äusserlich* hinzufügt; seine Befriedigung bleibt also selbst mit dem Gegensatz eines Jenseits behaftet. Seine eigene Versöhnung tritt daher als ein *Fernes* in sein Bewusstsein ein, als ein Fernes der *Zukunft*». (Hervorhebung von mir, D.D.)

23. Alex, S. 258, 3: «εἴγε καὶ εἰς εἰλικρινῆ τινα ἥξειν αὐτοὺς ἀθανασίαν διατείνονται, θνητῷ οὐδενὶ οὐκέτι ἐγκαταμειχθησομένην, τῶν ἡμετέρων λόγων οὔποτε παύσεσθαι ἀξιούντων τὰς ψυχὰς ἡμῶν θνητῇ ἑκάστοτε κοινωνούσας φύσει...».

24. Alex, *ibid.*; auch Alex, S. 190, 27: «ταῖς αὐταῖς ἀριθμῷ ψυχαῖς, ἄλλοτε ἄλλων, ἐν τακταῖς τισι χρόνων περιόδοις θνητῶν σωμάτων κοινωνίαν».

25. P.G. 160, 994 a: «εἰ καὶ μηδαμοῦ ἄλλοθι τούτῳ ἔδει χρήσασθαι τῷ λόγῳ (sc. περὶ ἀθανασίας τῆς ψυχῆς) ἐν γοῦν τοῖς περὶ ἀνδρείας λόγοις καὶ μάλιστ' ἂν δέον». Vgl. dazu Aristoteles *Περὶ Ψυχῆς* Γ 5, 430 a 24-25: «... ὁ δὲ παθητικὸς νοῦς φθαρτός· καὶ ἄνευ τούτου (sc. τοῦ χωριστοῦ νοῦ) οὐθὲν νοεῖ».

26. H.-G. Beck, Republica Romana, In: *Bayer. Akad. d. Wiss. Philosophisch-hist. Klasse*, Jhg. 1970, Heft 12. Auf der S. 22 der Verfasser sagt: «Ich konnte keine einzige Stelle finden, wo an die Bereitschaft zum Tod für den Kaiser appelliert würde...».

setzen[27]. Es ging ihm überhaupt um eine umfassende Befreiung des Menschen aus seiner Angst vor den Mächten der Natur und vor Gott. Für Gemistos sind die Mächte der Natur und Gott gut und insofern ist eine Angst vor ihnen unbegründet: «Man fürchtet nur das, was man für Böse hält»[28]. Das ist eine weitere Anspielung auf die «ἀσέβεια» gegenüber Gott seitens der Christen, deren «εὐσέβεια» auf der Gottesfurcht beruht.

Gemistos ist der erste antichristliche Philosoph der neueren Zeit; er geht so weit in seiner Kritik gegen das Christentum, dass er es als atheistisch bezeichnet[29]. Zu untersuchen, was er damit meint, ist nicht die Aufgabe des vorliegenden Artikels. Nicht ohne Grund wurde Gemistos mit Nietzsche verglichen und als dessen Vorläufer bezeichnet[30]. Nietzsche aber, im Gegensatz zu Gemistos, bleibt in manchen Punkten innerhalb des christlichen Gedankenuniversums verhaftet[31]; denn sein Willensgedanke, trotz der Säkularisierung des Begriffes, stammt aus der christlichen Theologie, deren Grundlage aller Dogmenauslegung er bildet. Gemistos dagegen kritisiert das Christentum von aussen, d.h. aus dem Blickfeld der griechischen Philosophie. Bei ihm ist der Wille nicht ein reiner Beweggrund der menschlichen Tätigkeit, sondern eine Abart der Einsicht, die ihrerseits auch von der jeveils vorhandenen Sachlage (ὑπὸ τῶν ἔξωθεν ἤδη περιισταμένων ὑμᾶς πραγμάτων) bestimmt wird[32]; es gibt also eine Wechselwirkung der Wirklichkeit mit der

---

27. Lambros, IV 171, 5: «Ὧν ἦν μή τις ἐξέλῃ τῆς ψυχῆς τοῦτο τὸ δέος (sc. περὶ ὀλέθρου ψυχῆς) τῶν γε ἄλλων πάντων οὐδὲν ἂν ἧ σμικρόν τι γένοιτο ὄφελος».

28. P.G. 160, 926 c: «Τὸ γὰρ τὸ τοὺς σεισμοὺς καί σκηπτοὺς δεδιέναι ἐπαινεῖν ποίᾳ εὐσεβείᾳ ὂν προσήκει; ἀνάγκη μὲν τὸν ὁτιοῦν δεδιότα καὶ κακὸν αὐτὸ ὑπολαμβάνειν...».

29. P.G. 160, 912 a und Lagarde, op. cit., S. 45. Bei seiner Kritik des Aristoteles meint er sicherlich das Christentum. Das ganze Problem aber, das mit der Homonymie des Seienden zu verbinden ist, bedarf einer eigenen Untersuchung.

30. Ph. Sherrard, The Symbolical Career of Georgios Gemistos Plethon in: *Studies in Comparative Religion*, Spring 1974, S. 112-127.

31. Und nicht nur Nietzsche; vgl. M. Heidegger, Nietzsches Wort «Gott ist tot», in *Holzwege*, Frankfurt a. M. 1950, S. 225: «Die neuzeitliche Metaphysik denkt als Metaphysik der Subjektität das Sein im Sinne des Willens». In einer anderen Abhandlung (Wer ist Nietzsches Zaratustra? in: *Vorträge und Aufsätze*, Pfullingen 1978⁴, S. 109) zitiert Heidegger einen Satz Schellings, wo letzterer das Sein und das Wollen für identisch hält. Auf S. 110 erklärt Heidegger, dass diese Identifizierung der tragende Gedanke der abendländischen Metaphysik ist. Er erwähnt die ganze Reine der deutschen Philosophen, von Leibniz zu Kant und Hegel bis Nietzsche, bei denen diese Identifizierung vorkommt. Diese Begriffe des «Willens» und der «Freiheit» sind also die «längst noch nicht radikal ausgetriebene Reste von christlicher Theologie innerhalb der philosophischen Problematik». (Heidegger, *Sein und Zeit*, S. 299.)

32. L. Mohler, *Aus Bessarions Gelehrtenkreis*, Paderborn 1942, S. 462, 4-5. Vgl. eine Parallelstelle bei Aristoteles *Met.* Λ 7, 1072 a: «βουλητὸν δὲ πρῶτον τὸ ὂν καλόν· ὀρεγό-

Einsicht. Der Wille ist nicht frei und ist also nicht die endgültige Ursache des menschlichen Tuns[33]. Dieser von aussen bestimmte Wille kann nicht Gott zugeschrieben werden, der das Seiende mit Notwendigkeit entstehen lässt.

Gott kennt (im Gegensatz zum aristotelischen Ersten Beweger)[34] beim Hervorbringen das Seiende als Bestimmtes und kann nicht eine bestimmte Erkenntnis eines Unbestimmten besitzen[35]; denn die Erkenntnis ist das Wissen eines Bestimmten und sie vollzieht sich nur beim Bestimmen des zu Erkennenden[36]. — Und dennoch (anders als der christliche Gott) denkt Gemistos' Gott nicht. Obwohl nicht eindeutich klar, handelt es sich hier bei Gemistos nicht unmittelbar um das transzedente Eins (τὸ ὑπερούσιον ἕν), den ersten Gott, sondern um den zweiten Schöpfergott, das vermehrte Eins (τὸ πεπληθυσμένον ἕν), der der «Νοῦς» (Geist) ist und in seinem Religionssystem *Poseidon* genannt wird; das heisst, wenn der transzedente Gott überhaupt denkt und Seiendes hervorbringt, tut er dies mittelbar, durch seinen aus ihm als erstes Wesen hervorgebrachten *Nus* oder zweiten Gott[37]. — Während die christliche Theologie dem biblischen Gott einen freien Willen zuschreibt, mit der Folge der Zufälligkeit der Welt (*contigentia mundi*, *ἐνδεχόμενον*)[38], beraubt sie das Seiende jeder Notwendigkeit. Sie betrachtet es überthaupt

---

μεθα δὲ διότι δοκεῖ μᾶλλον ἢ δοκεῖ διότι ὀρεγόμεθα». D.h. erst kommt die *Doxa* und damit die Uberlegung über das Willensobjekt und dann der Willensakt.

33. P.G. 160, 913 b und Lagarde, op. cit., S. 50.

34. Klaus Oehler, Aristotle on Self-Knowledge, in: *Proceedings of the American Philosophical Society*, vol. 118, 6 (1974), 493-506.

35. Mohler, op. cit., S. 463: «φάσκοντες τὸν θεὸν ὡρισμένως τὰ ἀόριστα γινώσκειν».

36. Alex, S. 68 und Mohler, S. 463, 13-14: «εἰ οὖν τῷ ποιεῖν ἅπαντα γιγνώσκει, καὶ ὁρίζει ἂν δήπου».

37. Dies geht aus dem ersten Nachmittagsgebet hervor, wo unter anderem gesagt wird (Alex, 156-158): «αὐτοεῖδος τε ὢν καὶ αὐτοπέρας καὶ αὐτοκαλόν· δι' οὗ πάντα τὰ ὄντα, τοῦ τε εἴδους σφῶν καὶ πέρατος τυγχάνοντα...». Vgl. weiter Alex, 174: «τῶν πάντων πρεσβύτατόν τε καὶ ἐς ὅσον γε ἐνῆν κράτιστον, Ποσειδῶ τὸν μέγαν γεγέννηκας, εἰκῶ τε αὐτὸν σεαυτοῦ [...] καὶ πέρας τῆς τῶν ὄντων συμπάσης γενέσεως». Siehe auch die Exegesis des Gemistos zu den zoroatrischen Orakeln im Cod. *Marc. Gr.* 519 (773) f. 107 ιβ' «πατρὸς δύναμιν καὶ δύναμιν αὐτοῦ νοερὰν καὶ νοῦν πατρικὸν τὸν αὐτὸν δεύτερον θεόν».

38. Mohler, op. cit., S. 461, 24-25: «ἵνα μὴ τὸ ἑαυτοῦ (sc. Ἀριστοτέλης) *ἐνδεχόμενον* ἀπολέσῃ». (Hervorhebung von mir D.D.) Diese angeblich an Aristoteles gerichtete Kritik trifft gewiss den Thomismus und das Christentum überhaupt; siehe *ibid.* S. 461,28-29: «τὸ ἐπ' ἀμφότερα τοῦτο *ἐνδεχόμενον* καὶ ἀμφίρροπον *οἱ Ἀριστοτέλει συνηγοροῦντες* ἀξιοῦσιν». (Hervorhebung von mir, D.D.) Mit den hier als «Ἀριστοτέλει συνηγοροῦντες» bezeichneten, sind keine anderen gemeint, als die Scholastiker selbst; an einer anderen Stelle wird dies noch deutlicher, (dass eben die Scholastiker gemeint sind): P.G. 160, 890 a und Lagarde, op. cit., S. 1: «τῶν δὲ νῦν καὶ μάλιστα *τῶν πρὸς ἑσπέραν οἱ πολλοὶ* [...] Ἀριστοτέλει πρὸ Πλάτωνος θαυμάζουσιν». (Hervorhebung von mir, D.D.).

nicht als Seiendes qua Seiendes sondern als *ex nihilo* Geschaffenes; somit aber setzt sie die Nichtigkeit des als Kreatur verstandenen Seienden voraus, welches für eine griechische Betrachtungsweise unannehmbar ist. Zudem sagt Gemistos, dass, im Gegensatz zu einer Bewegursache, eine Seinsursache nicht unbedingt eine zeitliche Entstehung des Seienden impliziert. So ist z. B. die Welt nicht zeitlich entstanden, sondern von Gott ewig verursacht; so ist Gemistos eigentlich gegen die Erschaffung der Welt aus dem Nichts[39].

Aus verschiedenen Quellen lässt sich der Monotheismus bei Gemistos belegen. In einem Brief an Oises berichtet Scholarios von der Missionstätigkeit des Juvenalios, eines Anhängers des Gemistos, wie aus dem Zusammenhang des Briefes zu erschliessen ist[40]; in diesem Brief bezeichnet Scholarios Juvenalios als «Heiden», da er einen als Monotheismus verschleierten Polytheismus predige[41]. Dieser Hinweis des Scholarios auf einen —wenn auch depravierten— Monotheismus in der Schule des Gemistos wird gestützt durch Gemistos' eigene Ausführungen zu diesem Problemkreis. In seiner Darlegung der griechischen «Theologie»[42], welche ein Deckname für seine Philosophie ist, spricht Gemistos von dem Einen Gott (εἷς θεός) als einem ungeteilten Einen (ἄτομον ἕν), der transzedent ist. Die anderen Götter aber,

---

Masai, *Pléthon*... S. 354-355, ist anderer Meinung; nach ihm ist es der westliche Averroismus, den Gemistos, durch seine vermeintliche Kritik an Aristoteles, bekämpft. Er meint weiter, dass Gemistos den Averroismus erst bei seinem Aufenthalt in Italien kennenlernte; wie jedoch gezeicht wurde [D. Dedes, Die Hss. und das Werk des Gemistos *Ἑλληνικά* 33 (1981) 66-81, S. 74. Vgl. auch unten S. 6, Anm. 56], kannte Gemistos die arabischen Kommentatoren des Aristoteles schon in seiner frühen Jungend, durch die Vermittlung der Freunde seines Lehrers Demetrios Kydones, der italienischen Dominikaner von Pera; und das war der Anlass, der ihn trieb, im türkisch-besetzten Gebiet, eine bessere Kenntnis der arabischen Kommentatoren zu erlangen. (Siehe Masai, *Pléthon*... S. 58.) Ausserdem hat Scholarios recht verstanden, als er in dieser Kritik eine Offensive gegen das Christentum überhaupt erkannte, und besonders gegen seins letzte es bestärkende Form, den Thomismus (Scholarios *Oeuvres* IV, S. 156,4 ff.); denn der Thomismus war ein halbes Jahrhundert vorher, durch die Übersetzungen des Demetrios Kydones und anderer, in Byzanz eingedrungen. Und so übte der Thomismus sowohl auf die westlich gesinnten als auch auf die Antilateiner (ein Beispiel dafür ist Scholarios selbst) in ihrem theologischen Denken einen nicht gering zu schätzenden Einfluss aus.

39. P.G. 160, 892 b und Lagarde, op. cit., S. 6.

40. Masai, *Pléthon*... S. 300 ff; auch Beck, Vors. u. Vorh., S. 107, Anm. 94.

41. Scholarios *Oeuvres* IV, 477: «Λαθραίως πως συνίστησι τὸν ἑλληνισμὸν *μοναρχίαν* ὁ δεῖλαιος ἀποκαλῶν τὴν ἑλληνικὴν πολυαρχίαν τε καὶ πολυθεΐαν...». (Hervorhebung von mir, D.D.)

42. Alex, 302-3. Vgl. auch Fr. Masai, Renaissance platonicienne et controverses trinitaires à Byzance. In *Colloque International de Tours: Platon et Aristote*, Paris 1976, S. 25-43.

die seine Kinder sind, sind zugleich seine Werke; denn sein Zeugen ist nicht von seiner Schöpfungstätigkeit zu unterscheiden. Auch in der *Differenz der platonischen und aristotelischen Philosophie* sagt Gemistos, dass der transzedente Gott an keiner Vielheit teilhaben könne, da er in höchstem Grade eins sei[43]. In diesem Sinne ist ein Gebet des Gemistos, das nicht zu den *Nomoi* gehört, betitelt: «εὐχὴ εἰς τὸν ἕνα θεόν»[44]. Im dritten Kapitel der *Differenz*[45] führt Gemistos Aristoteles[46] als Autorität an, der seinerseits auf Homer verweist, um die Einheit Gottes zu begründen. Ähnliches gilt für die *Nomoi:* Zeus ist «αὐτοών»[47], «αὐτοέν», während die anderen Götter seine Werke sind[48]. Im dritten Nachmittagsgebet an Zeus heisst es: «...Du bist wirklich und auch deutlich eins, nicht vieles und eins zugleich, weil es unmöglich ist, dass alle in ähnlicher Weise ungezeugten Wesen etwas konstituieren können, das eins ist; denn in diesem Fall bedürfte es eines anderen, besseren, der sie zusammenhielte. Es ist auch nicht möglich, dass die anderen gleicher Natur sind mit dem Einen, der ungezeugt ist, aus dem sie hervorgegangen sind; auch dass sie als seinesgleichen aus dem hervorgehen, der selber durch sich ist, während sie durch einen anderen sind und sich von ihm so sehr unterscheiden»[49]. Aus diesen Belegen wird in der Tat ein strenger Monotheismus erkennbar; zugleich ist die Gegenposition zur christlichen Trinitätslehre unübersehbar, was besonders in der Terminologie zum Ausdruck kommt (z. B. in dem Begriff συμφυής). Es sei nur kurz hingewiesen auf den Traktat über den Ausgang des Heiligen Geistes ;dieser Traktat ist ein Beispiel der geschickten Beweisführung des Gemistos, mit der er die christliche Trinitätslehre ad

---

43. P.G. 160, 920 b: «Ἀλλὰ τῷ μὲν ὑπερουσίῳ θεῷ οὐδόλως πλήθους (sc. μετεῖναι). Ἄκρως γὰρ δὴ ἓν αὐτὸν εἶναι».

44. Alex, S. 273. Alexandre behauptet in seiner Einführung (S. XCIX), dass dieses Gebet die noch «gesunde» d.h. christlichen theologischen Ideen des Gemistos darstellt. Wie sich aber aus dem Zusammenhang ergibt, enthält dieses Gebet die typischen Formeln von Gemistos' Credo; nur dass es provokative Ausdrücke vermeidet und so innerhalb des Hypokrisieverhaltens der Sektierer gegenüber der offiziellen Religion, bleibt. Darüber siehe unten Anm. 51.

45. P.G. 160, 896 b: «Φησί δέ που καὶ αὐτὸς Ἀριστοτέλης τὰ ὄντα μὴ ἐθέλειν πολιτεύεσθαι κακῶς καὶ οὐκ ἀγαθὸν πολυκοιρανίη, εἷς κοίρανος ἔστω».

46. Aristoteles, *Met.* A 10, 1076 a. *Ilias* B 204.

47. Alex, S. 132.

48. Alex, S. 302,2: «καὶ ἔργα ἅμα τοῦ αὐτοῦ θεοῦ».

49. Alex, S. 170,1: «τῷ ὄντι εἶ καὶ ἔτι εἰλικρινῶς ἕν, οὐ πολλά τε ὁμοῦ ὁ αὐτὸς καὶ ἕν, ἅτε δὴ οὐδ' ἑνὸν οὔτ' ἂν ἐξ ὁμοίως τῶν πάντων ἀγενήτων ἓν τι συστῆναι, ἑτέρου γὰρ ἂν δέοιτο τοῦ συνέξοντος· οὔτ' ἂν ἐξ ἑνὸς μὲν ἀγενήτου, τῶν δ' ἄλλων ἀπὸ τούτου ἤδη προιόντων, οὐ γὰρ ἂν ἔτι συμφυᾶ τῷ αὐτῷ δι' αὐτὸ ὄντι τὰ δι' ἕτερον ἤδη ὄντα, καὶ τοσούτῳ διακρινόμενα προῖοι».

absurdum führt und zugleich lächerlich macht[50]. Gemistos gibt der Lehre von der Einheit Gottes eindeutig den Vorzug gegenünber der christlichen Dreieinigkeitslehre, weil jene hellenisch ist; zudem ist sie philosophisch schlüssiger und vor allem in politischer hinsicht effektiver, da sie eine dem Verstehenshorizont des Volkes adäquatere Formel enthält, während Terminologie wie Gehalt der Trinitätslehre kompliziert sind und daher der breiten Volksschicht weitgehend unverständlich bleiben. Von grosser Prägnanz und Einfachheit und damit dem Volk zugänglich, sind die Argumente des Islam. In der Sura 112. heisst es: «2 Sprich: Allah ist der aleinige, einzige 3 und ewige Gott (der Unwandelbare). 4 Er zeugt nicht und ist nicht gezeugt 5 und kein Wesen ist ihm gleich»[51]. Es ist nicht ausser Acht zu lassen, dass sich die byzantinische Islampolemik seit Ioannes Damaskenos vorzüglich mit der Sura 112. befasst. Angesichts des dritten Suraverses ist folgendes zu bemerken: Dem Adjektiv «unwandelbar», das als Attribut des islamischen Gottes

---

50. Alex, S. 306 und 308-309. Das Intressante dabei ist, dass Scholarios den Parodie-Charakter dieser Schrift überhaupt nicht versteht; in seinem diesen Traktat widerlegenden Brief an Gemistos, macht er ihm keinen Vorwurf darüber; seine umfangreiche Kritik (Alex, S. 313-369) richtet er nur gegen die Stelle (Alex, S. 302-303), wo Gemistos ein Resumé des «hellenischen Glaubens» darbietet. Vgl. dagegen was Manuel Malaxos viele Jahre später voler Zorn aber scharfsinnig über denselben Traktat des Gemistos sagt: P.G. 160, 791 Zeile 6 ff: «λεληθότως τὴν μὲν χριστιανικὴν σοφίαν διαχλευάζειν, τὴν δὲ τῶν Ἑλλήνων μιαρὰν δογματίζειν θεοπλαστίαν πειρώμενον (...). Ὁ δὲ ματαιόφρων Πλήθων διασύραι βουλόμενος τὰ ἡμέτερα, αὐτὴν τὴν τοῦ εὐαγγελίου ῥῆσιν γυμνὴν λαμβάνων εἰς τοὐναντίον οἴεται ἀπάγειν τὸν λόγον (...) ὅλον τὸ τοιοῦτον σύγγραμμα καθ' ἡμῶν ὑπούλως συντεταχὼς φαίνεται...» Darüber siehe auch D. Dedes, *Θρησκεία...*, S. 426.

51. Der Vergleich wird deutlicher, wenn man die betreffenede Stelle in der Griechischen übersetzung des Koran liest (von Gerasimos Pendakes *Τὸ Κοράνιον*, Athen 1921):

1. «Εἰπέ: εἷς ἐστὶν ὁ Θεός, / 2. ὁ Θεὸς ὁ αἰώνιος, / 3. οὐδέποτε ἐγέννησε καὶ οὐδέποτε ἐγεννήθη, / 4. οὐδὲν ὂν ὁμοιάζει πρὸς αὐτόν». Vgl. weiter die Übersetzung derselben Stelle von Niketas Byzantios, einem Zeitgenossen des Photios, in seiner *Ἀνατροπὴ τῆς παρὰ τοῦ ἄραβος Μωάμετ πλαστογραφηθείσης βίβλου.* (P.G. 105, 766 b), die Gemistos bestimmt kannte: «Εἰπέ, αὐτός ἐστι Θεὸς εἷς / Θεὸς ὁλόσφυρος· / οὐκ ἐγέννησεν, οὐδὲ ἐγεννήθη· / οὐδεὶς ἐγένετο ὅμοιος αὐτῷ».

Der dritte (zweiter in der griechischen Fassung) Vers im Originaltext des Koran lautet: «Allâhu as samad». Über die Übersetzung des Wortes «samad» mit «ὁλόσφυρος» statt mit «αἰώνιος» oder «ἀκίνητος» bzw. «ἀπαράτρεπτος» sagt Wolfgang Eichner [Die Nachrichten über den Islam bei den Byzantinern, in: *Der Islam*, 23 (1936) S. 160] folgendes: «Das Negativum, das der Koran durch dieses kühne Epitheton ausdrücken wollte, haben die Griechen in das plastische Bild von einem Gott verwandelt, der als massive und solide Gestalt aufgefasst wird».

Über die Islampolemik in Byzanz siehe auch A. Karpozilos, Byzantine Apologetic and Polemic Writings of the Palaeologian Epoch Against Islam, in: *Greek Orthodox Theological Review*, XV 2 (1970), S. 213-248.

vorkommt, entspricht das griechische «ἀπαράτρεπτος»[52] (unwandelbar), das Gemistos gemäss seiner *Heimarmene*lehre, seinem Gott zuschreibt. Auch in der byzantinischen Islampolemik ist dasselbe moslemische Argument, dass Gott nicht vieles und eins zugleich sein kann[53], oder dass durch die Dreieinigkeitslehre Gott gespalten wird[54], Gegenstand der Kritik. Ob und inwieweit man von einem Einfluss seitens des Islam sprechen kann, mag vorerst dahingestellt sein. Zumindest lässt sich in den meisten Punkten eine Übereinstimmung zwischen dem dritten Nachmittagsgebet und der 112. Sura feststellen- bis auf den ersten Teil des vierten Suraverses; Gemistos spricht an dieser Stelle im Gegensatz zur islamischen und analog zur christlichen Auffassung von der Zeugung eines Sohnes durch Gott. Nur dass dieser Sohn nach Gemistos nicht gleichen Ranges mit Gott-Vater ist, wie bei den Christen. An einer anderen Stelle, dem Anfang des ersten Vormittagsgebetes heisst es: «Ζεῦ βασιλεῦ, αὐτοὼν αὐτοὲν αὐτοαγαθέ, *σὺ μέγας, μέγας τῷ ὄντι καὶ ὑπέρμεγας*»[55]. Auch hier ergibt sich im zweiten (von mir hervorgehobenen) Teil des zitierten Satzes eine Übereinstimmung mit der Einleitungsformel (dem *Takbîr*) des fünfmal täglich auszuspreshenden *Salât*. Diese Formel lautet: *Allâh-u Akbar*; d.h. Gott der Grösste. Diese Konkordanzen kann man durchaus als eine innerhalb des Ideologiebereiches abwehrende und abgrenzende Reaktion auf den fortschreitenden Islam verstehen; durch Rückgriff auf zentrale hellenische Gedanken zu denen er eine Parallele im Islam sieht und auf die er die Durchschlagskraft des Islam zurückführt, erhöht Gemistos das Durchsetzungsvermögen seines eigenen Systems — auf Kosten des Islam bzw. in Konkurenz zu den anderen Religionen.

B. Islam und Lateinertum als Nebeneinander verschiedener Orthodoxien

Schon in seiner Jugend kam Gemistos mit dem Islam und mit den Latei-

---

52. Alex, S. 78 «ἀπαρατρέπτῳ», wobei es auf die Notwendigkeit d.h. *Heimarmene* bezogen ist, welche aber identisch mit Gott und dem Guten ist. Siehe auch Lambros, *Παλαιολόγεια καὶ Πελοποννησιακά*, Bd. IV, S. 125: «μὴ παρατρεπόμενον (sc. τὸ θεῖον)».

53. Manuel II Palaiologos, *Dialoge mit einem «Perser»*, ed. E. Trapp, Wien 1966, S. 135, 6-8: «ὁ γὰρ χρηματίσας δημιουργός, θεὸς ἔστιν ἀτεχνῶς, δύο δὲ θεοὺς τίς ἂν εἴποι, τὸ δὲ μέχρις καὶ τριῶν ἐπεκτείνεσθαι τίς οὕτω θρασὺς ἔστιν;»

54. Ioannes VI Kantakuzenos, *Ἀπολογία*, P.G. 154, 377 a: «Καὶ εἴπερ ὁ θεὸς ἔχει υἱόν, δυνατόν ἐστι γενέσθαι σχῖσμα». Vgl. auch das Anonyme *Κατὰ Μωαμέδ.*, P.G. 104, 1453 b: «Διότι ὁ θεὸς κοινωνόν, ἤτοι ὅμοιον οὐκ ἔχει».

55. Alex, S. 132.

nern in Berührung. Von seinem Lehrer Demetrios Kydones, bei dem er ausser der platonischen Philosophie vor allem die westliche Scholastik kennenlernte[56], bekam er den Anstoss, über die arabischen Aristoteles-Kommentatoren weiter zu forschen; seine Forschungsarbeit führte ihn in türkisch-besetztes Gebiet, wo er sich ziemlich lange aufhielt[57]. So wurde Gemistos' Denken nicht nur durch das abstrakte griechische, lateinische und muslimische Ideengut geprägt[58]; er hatte vielmehr die Gelegenheit, die konkreten sozialen wie politischen und kulturellen Erscheinungsformen der verschiedenen Traditionen an Ort und Stelle zu beobachten. Das hiess aber zugleich, dass er sich mit dem Ausschliesslichkeitsanspruch dieser drei verschiedenen Kulturen bzw. Konfessionen unmittelbar konfrontiert sah, dem Anspruch also, dass jede von ihnen die einzig wahre Kultur bzw. Religion ist vor allen anderen, die dementsprechend als heterodox oder häretisch und somit minderwertiger abqualifizietr wurden.

Eine Bewusstseinskrise[59] war seit dem 14. Jahrhundert symptomatisch für die geistige Situation der Gelehrten nach dem politischen und wirtschaftlichen Niedergang des Reiches. Einen Ausweg aus dieser Krise glaubten die einen im Katholizismus zu finden — wie Gemistos' Lehrer Demetrios Kydones und sein Bruder Prochoros; die anderen traten zum Islam über, was in den von den Türken besetzten Gebieten das nächstliegende war. Gemistos jedoch gab sich nicht zufrieden mit solchen «bequemen» Lösungen, eine «Orthodoxie» gegen die andere einzutauschen, und so mehr oder weniger passiv und unkritisch eine der angebotenen Alternativen zu übernehmen — ob es sich um die katholische, die orthodoxe oder die islamische Kultur handelte[60].

---

56. I. Mamalakis, *Γεώργιος Γεμιστὸς-Πλήθων*, Athen 1939, S. 43-44. Auch Masai, *Pléthon...*, S. 62. Siehe vor allem Demetrios Kydones, Apologia pro vita sua, in Giovanni Mercati, Notizie ed altri appunti..., *Studi e Testi* 56, Rom 1931, S. 364, 33-35. Das Haus des Kydones, Lehrers des Gemistos, war ein täglicher Treffpunkt griechischer Gelehrter mit den italienischen Dominikanern von Pera; dort wurde von beiden Seiten viel über Scholastik bzw. über die arabischen Kommentatoren des Aristoteles und über griechische Philosophie gesprochen. Dort konnte Gemistos Zeuge allerlei Auseinandersetzungen gewesen sein.

57. Masai, *Pléthon...*, S. 58.

58. Masai, *Pléthon...*, S. 63.

59. H.-G. Beck, *Theodoros Metochites*, München 1952. Vgl. die Kapitel: *Das byzantinische Monopol*, S. 76, und besonders *Der Zusammenbruch*, S. 117 ff.

60. Vgl. F. Täschner, Georgios Gemistos Plethon. Ein Beitrag zur Frage der Übertragung von islamischem Geistesgut nach dem Abendlande, in: *Der Islam* 18, (1929) S. 236-243. ders., Georgios Gemistos Plethon, ein Vermittler zwischen Morgenland und Abendland zu Beginn der Renaissance, in: *Byzantinisch-neugriechische Jahrbücher*, 8 (1929-30) S. 100-113. Täschners Ansatz ergibt sich aus einem Verkennen des Problems; es geht nicht in erster Linie darum, ein Abhängigkeitsverhältnis zwischen Gemistos und dem Islam darzu-

Diese kritische Haltung des Gemistos den Problemen seiner Zeit und der Kultur gegenüber tritt am deutlichsten im ersten Kapitel der *Nomoi* hervor. Es trägt den Titel «Über den Meinungsunterschied der Menschen in Bezug auf die höchsten Dinge»[61]. Dort heisst es unter anderem: «(Wir sollten) nicht unüberlegt ein Beliebiges wählen, sondern, nachdem wir vorher hinreichend untersucht haben (...) sollen wir uns entscheiden»[62]. Im selben Kapitel gelangt er durch die Erwägung des pro und contra der jeweilig sich bietenden Alternativen zur Ausbildung und schärferen Konturierung einer selbstständigen Meinung. Worin werden nun seine Bezugspunkte zum Islam offenbar? Hier ist zunächst hinzuweisen auf die Notiz in *Marcianus 406*, f. 123^{r-v} über den «Gesetzgeber» Mohammed sowie die Entstehung und Expansion des Islam. Interessant ist dabei, dass Gemistos nur die wesentlichen, historisch fassbaren Ereignisse aus seiner Quelle Theophanes[63] übernimmt, die fabelhaften Erzählungen dagegen auslässt. Ein weiteres Moment ist die positive Erwähnung der islamischen Völker, vobei Gemistos sehr scharf zwischen den einzelnen Nationalitäten unterscheidet; so bezeichnet er etwa die Türken nicht als Perser. Die Ausweitung der politischen Macht der Araber sieht Gemistos in deren «neuen Verfassung» d.h. im Islam; in diesem Zusammenhang bemerkt er, dass die Perser und andere Völker, die mittels dieser Verfassung regiert werden, sehr zufrieden seien. «Diese Barbaren (d.h. Türken) sind nur so stark geworden, weil sie sich solcher Gesetze bedienen»[64]. Wenn diese «πολιτεία νεωτέρα» der Türken nicht in anderer Hinsicht gut sei, so erweise sie sich doch zumindest erfolgreich hinsichtlich des Zuwachses an politischer und militärischer Macht[65], sagt er. Hier wird

---

stellen oder das Gegenteil zu beweisen, wie es Anastos (*Dumbarton Oaks Papers* 4) mit Recht, aber einseitig tat. Vielmehr muss der Akzent auf der Reaktion des Gemistos dem Islam gegenüber liegen und auf den Voraussetzungen seitens des Islam. Über Zoroastres und Min bei Gemistos siehe D. Dedes, Die Hss. und das Werk des Georgios Gemistos, in: *Ἑλληνικά* 33 (1981), S. 68-69. Gemistos ist nicht der einzige griechische Gelehrte, der sich von den Mohammedanern (und besonders Persern) belehren lässt. Siehe L. Westerink, La profession de foi de Grégoire Chioniadès, in: *Revue des Études byzantines*, 38 (1980) 233-245.

61. Alex, S. 16: «Περὶ διαφορᾶς τῶν περὶ τῶν μεγίστων ἀνθρώποις δοξῶν».

62. Alex, S. 22, 1-3 «μὴ εἰκῇ ἂν τὰ προστυχόντα αἱρεῖσθαι ἀλλὰ προεξητακότας ἂν πρότερον ἱκανῶς [...] οὕτω τὴν αἵρεσιν ποιεῖσθαι».

63. Siehe auch F. Klein-Franke, der in: *B.Z.*, 65 (1972), S. 1-8 eine verdorbene Fassung des Textes aus einer Münchener Handschrift ediert hat. Sowohl die fehlenden als auch die verdorbenen Zeilen des von Klein-Franke edierten Textes habe ich aus dem Autographon im *Marc. Gr. 406 (791)*, f. 123^{v-r} ergänzt und verbessert. Siehe D. Dedes, *Die Hss...*, S. 66.

64. Lambros, op. cit., IV, S. 118.

65. *Ibid.*

offenbar, dass Gemistos den Islam als Aussenstehender betrachtet, der die politischen Erfolge der fremden Kultur zu verstehen und zu erklären sucht. Es geht ihm dabei nicht um eine Favorisierung des Islams, sondern um die Rettung der eigenen Nation; zu diesem Zweck benutzte er das positive Modell des Islam, die Ursachen für den Verfall der eigenen Nation zu eruiren. Gemistos erkennt anhand dieses Modells, dass Voraussetzung für den Erfolg der nationalen Politik eine tiefgreifende Umstrukturierung im institutionellen Bereich und religiös-politische Praktiken sind, wie sie bereits im hellenischen Altertum Geltung hatten; so z.B. der Monotheismus, die *Heimarmene*lehre oder eine patriotisch gesinnte und religiös fanatisierte Armee. (In diesem Zusammenhang hatte Gemistos seinen Freund, den florentiner Staatskanzler Leonardo Bruni Arettino, gebeten, eine Übersicht des florentinischen Staatswesens auf griechisch zu schreiben, mit der Absicht, seine *Nomoi* mit den politischen Erfahrungen anderer Völker zu vergleichen und somit zu bereichern)[66]. Vorbild der Volksfrömmigkeit in der Antike sind für Gemistos die Kureten[67], die ein von religiösen Enthusiasmus geprägtes Soldatentum ausbildeten[68]. Ähnliche Erscheinung im Islam und bei den Lateinern, wie die Bektaschiten in der türkischen Armee[69], oder die westlichen Rittersorden, etwa die Johanniter, mögen ebenfals anregend auf Gemistos gewirkt haben. Dass der Islam ein nicht geringes Ansehen unter den Anhängern des Gemistos genoss, zeigen zwei autographen Randnotizen eines esoterischen Schülers des Gemistos, des Hauptmannes Demetrios Ralles Kabakes, eines eifrigen *Helios*verehrers. In der ersten Notiz[70] bezeichnet Kabakes das Morgengebet der Türken als ein verhülltes *Helios*gebet und spricht in der zweiten[71] von der Ehrfurcht und Treue, die die Türken ihrem Buche (dem Koran) gegenüber haben. Diesen Positiven Bemerkungen über den Islam stehen die abschätzigen Äusserungen des Scholarios über den Verkehr des Juvenalios mit den Sektierern des Islam[72] gegenüber. Ist in diesem negativen Kommentar auch eine

66. Das Autographon dieser Schrift des Leonardo Bruni liegt im *Marc. Gr. 406 (741)*, f. 141r -145r korrigiert von des Gemistos eigener Hand; die Schrift träg den Titel: «Λεονάρδου τοῦ 'Αρετίνου, Περὶ τῆς Φλωρεντίνων πολιτείας».

67. Alex, S. 10: «Περὶ τῆς κατὰ Κούρητας θεοσεβείας». Auch Alex, S. 30 und *Marc. Gr. 517*, f. 119v , wo er sie als «ἔνοπλοι, ἱεροὶ» und «ὀρχησταὶ» bezeichnet.

68. *Marc. Gr. 517*, f. 119v .

69. J. K. Birge, *The Bektashi Order of Derwishes*, London and Harford 1937, S. 46 und S. 74.

70. *Monacensis Gr. 237*, f. 4v .

71. *Monacensis Gr. 336*, f. 175.

72. Scholarios, *Oeuvres*, Bd. IV, S. 482, 4-5. In seinem Brief an Manuel Oises; der Brief wird von den Herausgebern zwischen 1451-52 datiert, also kurz vor dem Tod des Gemistos,

indirekte Kritik an Gemistos' Aufenthalt bei den Türken erhalten? Hierzu ist zu sagen, dass dies die einzige Stelle ist, an der Scholarios den Verkehr mit den Türken im negativen Sinne erwähnt — offensichtlich mit dem Ziel, die betreffende Person (Juvenalios) zu diffamieren. Interessant ist in diesem Zusammenhang ferner, dass Scholarios im Vordringen der Türken keine Gefahr für das Christentum sieht[73]. In seinen beiden Briefen an den Exarchen Joseph und an die Frau des Despoten (in denen er negativ über Gemistos spricht) findet sich bezeichnenderweise kein Wort der Kritik und des Vorwurfes gegen Gemistos wegen seines Aufenthaltes bei den Türken, z. B. dass Gemistos vom Islam infiziert sein könne. Die Frage bleibt zu klären, ob Scholarios' diesbezügliches Schweigen als eine vorsichtige Zurückhaltung angesichts der Herrschaft der Türken zu verstehen ist oder ob Gemistos in der Tat sich nur mit einem jüdischen Aristoteliker befasste und weniger mit dem Islam. Andererseits gibt Scholarios vor, in den *Nomoi* ähnliche Vorschriften des Islam zu entdecken und vergleicht Gemistos mit dem Propheten Mohammed, bei dem er nicht einen so grossen Hass gegen das Christentum wie bei Gemistos feststellt[74]. Ist diese Äusserung des Scholarios eine Andeutung auf die positive Schätzung des Islam seitens des Gemistos und hatte er sie nur aus den Schriften des letzteren geahnt? Scholarios könnte vielleicht etwas gehört haben von dem Eindruck, den der Islam auf Gemistos übte, bei irgendwelchen unvorsichtigen Äusserungen des letzteren nach seiner Rückkehr aus der türkischen Hauptstadt. Der Vergleich, trotz der Verleumdungsabsicht des Scholarios, ist dennoch treffend und kann nur unsere Vermutung verstärken, dass der Islam eine nicht gering zu schätzende Rolle in den Gedanken des Gemistos gespielt hat.

C. «Heidnische» Tendenzen bei Psellos und Italos, den Vorläufern des Gemistos

Gemistos zählt das Corpus Hermeticum nicht, wie Psellos dies tut, zu den «heiligen Texten des Hellenismus». Der Grund dafür liegt zunächst darin, dass Ägypten das Land ist, in dem die «falschen Dogmen» des Min[75] entstan-

---

der die Nachricht von seines Schülers Märtyrertod für das Hellenentum noch erhalten haben müsste.

73. Scholarios *Oeuvres*, Bd. IV, S. 480, 8. Er nennt als Ursachen für den Verfall des christlichen Glaubens unter anderem den «Hellenismus», den Atheismus und die Indifferenz.

74. Alex, S. 439.

75. Über Min. vgl. Alex, S. 252, 254 und P.G. 160, 983 b. Siehe auch D. Dedes, *Die Hss.*, S. 68-69.

den; zum zweiten sind die hermetischen Texte stark von der jüdisch-christlichen Weltanschauung geprägt, wie dies auch Psellos schon feststellte[76]. Gemistos nennt —gemäss seiner Auffassung von der Geschichte der Philosophie— die chaldäische Orakel um in zoroastrische Orakel, um auf deren vorgebliche Herkunft aus den Lehren des zoroastrischen Magierkreises hinzudeuten[77]. Auf diese Weise sucht Gemistos, der «Philosophia perennis» eine auf Zoroastres zurückgehende Tradition zu sichern mit der Absicht, den Absolutheitsanspruch der jüdisch-christlichen Offenbarungstradition in Frage zu stellen; zugleich aber will Gemistos mit dem Hinweis auf die hellenische Tradition, zu der er mit Platon sich selbst zählt, die Behauptung der Christen widerlegen, Platon sei von Moses beeinflusst. Solche Meinung vertreten unter anderen Eusebios von Caesarea[78] und Iosephos Flavios[79], dessen *Contra Appionem* Gemistos im *Vaticanus Gr.* 2236, f. 59^{v} -66^{v} excerptiert. Die Idee einer «hellenischen Offenbarung» Gottes und zwar mittels der Philosophie wurde schon früher von den Kirchenvätern vertreten. Klemes z.B. spricht vom «einen und einzigen Gott, der von den Griechen hellenisch, von den Juden jüdisch, und neulich bei uns (Christen) pneumatisch anerkannt ist»[80] und bemerkt im selben Zusammenhang, dass den Barbaren Gesetz und Propheten gegeben seien, den Griechen aber die Philosophie[81]. Der Gedanke, dass die Offenbarung Gottes in verschiedenen «nationalen Fassungen» zustande gekommen sei, ist Psellos wohlbekannt; sein Begriff der «πατριώδης δόξα» deutet darauf hin[82]. In seinem berühmten Brief an Ioannes Xiphilinos, sagt er, der Berg Sinai, auf dem Moses die Gebote von Gott erhalten habe, meine nicht den konkreten Berg Sinai, sondern sei symbolisch zu verstehen[83]. Es scheint, als sei dem Psellos die Auffassung einer «religion naturelle»

---

76. P.G. 122, 1153 c: «Ἔοικεν ὁ γόης οὗτος τῇ θείᾳ γραφῇ οὐ παρέργως ὡμιληκέναι· ὅθεν ἐκ ταύτης ὁρμώμενος τῇ κοσμοποιΐᾳ ἐπιχειρεῖ».

77. Bidez+Cumont, *Les mages hellenisés*, Paris 1938, Bd. II, S. 251.

78. Eusebios, *Werke*, Ed. K. Mras, Bd. 8, 2. Teil, Berlin 1956, S. 6 ff. und 37 ff.

79. *Contra Appionem*, II, 68 und II, 257: «Πλάτων μεμίμηται τὸν ἡμέτερον νομοθέτην» (nämlich Moses).

80. *Στρωματεῖς*, Ed. Stählin, Leipzig 1906, Bd. II, S. 452,19-23: «τὸν ἕνα καὶ μόνον θεὸν ὑπὸ μὲν Ἑλλήνων ἐθνικῶς, ὑπὸ δὲ Ἰουδαίων ἰουδαϊκῶς, καινῶς δὲ ὑφ' ἡμῶν πνευματικῶς γινωσκόμενον».

81. Op. cit., S. 453, 17-18: «ἐδόθη νόμος μὲν καὶ προφῆται βαρβάροις, φιλοσοφία δὲ Ἕλλησι».

82. P.G. 122, 1156 a.

83. K. Sathas, *Μεσαιωνικὴ βιβλιοθήκη*, Bd. IV, S. 449,9: «Τὸ δὲ Σίναιον, ἵνα σοι καὶ περὶ τούτου φιλοσοφήσω, οὐκ ὡς αἰσθητὸν ὄρος ἀνάγει Μωσέα καὶ κατάγει θεόν, ἀλλ' ὡς συμβολικόν».

nicht fremd; die konkreten historischen Offenbarungen versteht er dementsprechend als partikuläre Offenbarungen, die subsumierbar sind unter eine allgemeinere[84]. Auf Grund dieser Überlegungen hält er es für möglich, im Gegensatz zu den traditionellen Wegen, durch Reflexion und «φυσικὰ δόγματα» zur Erkenntnis der «höheren Wesen» zu gelangen[85]. Das Himmelreich ist für Psellos im Inneren des Menschen; dieses ist der Höhepunkt allen Aufstiegs[86]. Bei Psellos treten bereits Begriffe auf, die später eine so grosse Bedeutung im System des Gemistos spielen. Die «δόξαι» über die höheren Wesen kommen erst auf syllogistischem Wege und durch den «φυσικὸς λόγος» zustande[87]; ist diese Erkenntnisstufe erreicht, so kann man zu letzten, rational nicht fassbaren Erkenntnissen aufsteigen[88]. Er behauptet, dass sein Schrifttum das wahrhaft Philosophische enthalte auf Grund des ihm immanenten Neuen, welches von der breiten Masse nicht aufgenommen werden könne und so seinen unberührten Charakter bewahre[89]. Ist hierin eine versteckte Anspielung auf irgendwelche esoterischen Lehren zu sehen, deren Inhalt der hellenische Polytheismus (bzw. Monotheismus) ist? Eines macht Psellos in diesem Zusammenhang klar: der Umgang mit solchen *Doxai* birgt, selbst wenn die Haltung ihnen gegenüber eine ablehnende ist, eine grosse Gefahr in sich, da man leicht der Heterodoxie verdächtigt werden kann[90]. Und dennoch

---

Siehe auch die neue Ausgabe des Briefes, die einen besseren Text bietet. Ugo Criscuolo, *Michele Psello Epistola a Giovanni Xifilino*, Neapel 1973, S. 54, 4 d 165-167.

84. Sathas, op. cit., IV 449, 28: «Τὸ γὰρ ὄρος (sc. Σίναιον) ἁπανταχῇ τῶν μερῶν τῆς γῆς *ὑπερίδρυται*» (Hervorhebung von mir, D.D.)

85. Sathas, op. cit., IV 450, 26: «συλλογιοῦμαι καὶ φυσικοῖς ὁμιλήσω δόγμασι». Ferner Zeile 28: «Σὺ μὲν οἶει ὥσπερ τὸ πρὶν ἐποιοῦμεν, ἀλλ' ἦν ἐκεῖνα πάντα τῆς ἀληθείας σκιαί, νῦν δὲ οὐχ οὕτως ἐγὼ περὶ τῶν σχημάτων φιλοσοφῶ, ἀλλ' εὕρηταί μοι τις ἐνταῦθα θύρα πρὸς τὰ κρείττονα». Vgl. dazu die «κρείττονα γένη» des Gemistos.

86. *Ibid.* Zeile 8: «Εἰ γὰρ ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν ἔνδον ἡμῶν ἐστί, ποῖον ἔνδον ὄρος οὐκ ἀπολέλειπται; ἐσχάτη μὲν γὰρ αὕτη σφαῖρα συμπάντων μὲν ὀρῶν συμπάσης δὲ ἀναβάσεως».

87. Sathas, op, cit., 446,12: «ταῖς περὶ τῶν κρειττόνων [...] δόξαις». Ferner Zeile 19: φυσικοῖς λόγοις.

88. Op. cit., S. 446,30: «πᾶσιν ἐγκύπτων βιβλίοις, ἡμετέροις τε καὶ τοῖς θύραθεν, καὶ τοῖς συλλογισμοῖς γυμνασθεὶς [...] ἐπὶ τὰς ἀσυλλογίστους γνώσεις ἀνάβηθι». B. Tatakis, *La philosophie byzantine*, Paris 1949, S. 168, ist der Meinung, dass Psellos eine christliche Rehabilitierung der Antike versucht. Einen Versuch der Rehabilitierung (hat es bei Psellos) gewiss gegeben; er besteht jedoch nicht darin, dass Psellos die griechische Philosophie als Mittel zur Auslegung christlicher Dogmen verwendet, sondern darin, dass er sie zumindest als eine neben dem Christentum mögliche und ihm gleichwertige und gleich berechtigte (wenn nicht überlegene) Auffassung des Göttlichen versteht und anwendet.

89. Sathas, op. cit., IV 443, 18: «καινὸν ἔχει (sc. ὁ ἐμὸς λόγος) καὶ τῷ ὄντι φιλόσοφον ἀθέατον τοῦτο τοῖς πολλοῖς ἐφυλάξατο».

90. *Περὶ ἐνεργείας δαιμόνων*, Ed. Boissonade, Nürnberg 1838 S. 27: «ταῦτα λέγειν

behandelt Psellos solche Themen mit Vorliebe. Neben der Erläuterung der chaldäischen Orakel beschäftigt ihn u.a. die Beschreibung der antiken Theurgien und vor allem die Interpretation der «hellenischen» Philosophie, wobei er zuweilen eine deutlich vom Christentum abweichende Position einnimt.

Diese Vorliebe für hellenisches Gedankengut mag zunächst den Eindruck erwecken, als handele es sich hier um einen christlichen Humanismus[91] oder um eine Art verchristlichter Philosophie[92]. Wir wissen aber, dass ein Autor, der «hellenischer Gesinung» ist, seine Lehrmeinungen nicht offen darlegen kann. Er bedient sich daher vornehmlich zweier Dissimulationstaktiken, um seine hellenischen Lehren dennoch der Öffentlichkeit zu unterbreiten, ohne sich dadurch einer ernsten Gefahr auszusetzen. Das beste Beispiel dafür ist Gemistos, dessen Einstellung dem Christentum gegenüber schon hinreichend bekannt ist. Die erste jener gebräuchlichsten Disismulationstaktiken ist die Adaptation. Bei diesem Verfahren bedient sich der Autor eines allgemeinen flexiblen Schemas, das ohne wesentliche Veränderung sowohl (s)einer heidnischen als auch der christlichen Lehre zugrunde gelegt werden kann. Das Schema weicht also nicht von der offiziellen Lehrmeinung der Kirche ab, solange ihm kein spezifisches Merkmal der heidnischen bzw. der häretischen Lehre beigefügt wird. Im Grunde aber ist dieses Schema einseitig orientiert, da es von vornherein und bewusst Grundbegriffe der christlichen Lehre zugunsten der heidnischen ausschliesst. Mittels eines solchen Schemas stellt Gemistos mindestens dreimal sein Religionssystem ausführlich dar; zweimal sogar bei öffentlichen Veranstaltungen[93], ohne dass —soweit wir wissen— die kirchliche Behörden dagegen protestiert hätten. Er wagt es sogar, die «ungesunden» (d. h. christlichen) *Doxai* als solche zu kennzeichnen und zu kritisieren[94]. Psellos verfährt ähnlich. Er weist z.B. auf heidnische Initiationspraktiken[95] hin und erweckt dabei den Eindruck, es handele sich um christliche Zeremonien; um so markanter tritt das Nicht-christliche solcher Praktiken hervor und wird als solches in ein positives Licht gerückt.

ἀποπειρώμενος ἃ ἐχρὴν ἐν ἀπορρήτῳ περιορᾶν, ἄλλως τε εἰδὼς *καὶ τὰ τοιαῦτα τοῖς πολλοῖς εὐδιάβολα*» (Hervorhebung von mir, D.D.)

91. H.-G. Beck, *Kirche*... S. 541.

92. G. Weiss, Forschungen zu den Schriften des Michael Psellos, in: *BYZANTINA*, 4 (1972), S. 13.

93. Bei den Leichenreden anlässlich der Bestattung der Königin Helene-Hypomonè und der Despotin Kleopa. Siehe Lambros, op. cit., Bd. III, S. 275-277 und Bd. IV, S. 172-174.

94. Lambros, op. cit., Bd. IV, S. 126, in der Mahnungsschrift an den Despoten Theodoros, S. 125, gibt er ein exaktes Resumé seines Religionsystems.

95. Sathas, op. cit., IV 443,10.

An anderer Stelle spricht Psellos über die «δόξαι περὶ τῶν κρειττόνων»[96]; diese könnten in christlicher Perspektive durchaus Engel bedeuten; aber Psellos meint —wie später auch Gemistos— mit diesem Begriff die Götter. Zuweilen stellt Psellos einen hellenischen Begriff neben den christlichen[97], wobei jener differenzierter erscheint — mit nuanciertem heidnischen Inhalt. Ferner überträgt Psellos neuplatonische Theologumena ins christliche, belässt sie jedoch in ihrer ursprünglichen heidnischen Funktion. So spricht er z. B. über den Glauben der Griechen an «die Engel, die Gott ebenbürtig sind», denn «die Griechen nennen Engel alle Kräfte, die nach Gott kommen»[98]. Seine *Διδασκαλία παντοδαπή* und sein Kommentar zu den chaldäischen Orakeln bieten eine Fülle solcher Beispiele. Ein zweites gebräuchliches Dissimulationsverfahren besteht darin, beide Positionen, die christliche und hellenische einander gegenüberzustellen, ohne die hellenische jedoch zu widerlegen. Dieser Methode bedient sich vor allem Gemistos[99]. Eine weitere Möglichkeit verwenden Psellos und sein Schüler Italos: sie geben eine ausführliche Interpretation verschiedener Gedanken der griechischen Philosophie, um sie am Ende mit einem Wort oder in einem kurzen Satz als eitel oder falsch zu disqualifizieren, ohne sie eigentlich zu widerlegen. Diese scheinbare Distanzierung von den griechischen Lehrmeinungen hat eindeutig Alibifunktion; sie soll den Autor vor jedem Verdacht des Hellenismus schützen. Psellos nennt z. B. die Weisheit der Griechen «überflüssig»[100]. Er erwähnt am Ende seiner Zusammenfassung der «chaldäischen Dogmen» ausser Platon und Aristoteles noch andere Philosophen, die «diese Dogmen als heilige Sprüche betrachteten und ihnen folgten»[101]; er distanziert sich sogleich von ihrer Haltung, indem er hinzufügt «unüberlegterweise»[102]. Im Epilog seiner *Didaskalia* entschuldigt

---

96. Sathas, op. cit., IV 446, 12.

97. P.G. 122, 1128 a: «ἀλλ' ἀφεικότα ἑαυτὸν ταῖς ἀναγούσαις ἡμᾶς ἀγγελικαῖς ἢ θειοτέραις δυνάμεσι».

98. *Διδασκαλία Παντοδαπή*, Ed. L. Westernik, Utrecht 1948, S. 56 Paragraph 98: «Οἱ δὲ σοφώτεροι τῶν Ἑλλήνων ἐν προθύροις τοῦ θεοῦ τοὺς ἀγγέλους ἑστῶτας οἰόμενοι [...] ἀφομοιοῦσι γὰρ τὸ ἀγγελικὸν φῦλον τῷ θεῷ ἀφ' οὗ ἐξήρτηται [...] ἀγγέλους δὲ τὰς μετὰ θεὸν πάσας δυνάμεις κατονομάζουσιν».

99. Nur im Traktat über den Ausgang des Hlg. Geistes (das «hellenische Dogma» wird in Alex 202-203 dargelegt). Soweit es sich um sein öffentliches Schriftum handelt, nennt er das Christentum nicht — abgesehen von seiner Kritik an den «falschen Dogmen über das Göttliche».

100. *Didaskalia*, Paragraph 126: «τῆς περιττῆς σοφίας τῶν Ἑλλήνων».

101. P.G. 122, 1153 b: «τούτων δὲ τῶν δογμάτων τὰ πλείω καὶ Ἀριστοτέλης καὶ Πλάτων ἐδέξαντο, οἱ δὲ περὶ Πλωτῖνον καὶ Ἰάμβλιχον, Πορφύριόν τε καὶ Πρόκλον πᾶσι κατηκολούθησαν, καὶ ὡς θείας φωνὰς ἀσυλλογίστως ταῦτα ἐδέξαντο».

102. *Ibid*: «ἀσυλλογίστως».

Psellos die hellenische Färbung seiner Darlegung der griechischen Lehrmeinungen damit, dass es sich hier um eine reine Aufzählung handele, die im Kontrast zur christlichen Lehre zu sehen sei: «Du musst es so annehmen, als ob ich sie aufzähle. Du wirst gewinnen, indem du erfährst, dass wir dieser Meinung und die heidnischen Weisen anderer Lehrmeinung sind. Du wirst also feststellen, dass das, was in unserer Sschrift enthalten ist, Rosen sind gegenüber der fremden Lehrmeinung (d.h. der griechischen), die zusammen mit der Blume das darunter versteckte Giftige anbietet»[103]. Wie sehr Psellos' Behauptung, beide Lehrmeinungen gerecht gegeneinander abgewogen zu haben, nichts weiter ist als eine Schutzbehauptung, zeigt sich schon in der Ausführlichkeit, mit der er die griechische Lehre behandelt, während er der christlichen einen nur geringen Raum gewährt. Diese mit so harmlosen Formeln operierende Scheinkritik, die letztlich gar keine ernste Widerlegung oder Diffamierung der hellenischen Weltanschauung beabsichtigt, dient Psellos lediglich dazu, die griechische Philosophie umso ungebrochener und ungestörter zur Anschauung zu bringen; zugleich sichert er sich damit ab gegen jeden Verdacht.

Sein Schüler Italos verfügt über dieselben taktischen Mittel. So bemerckt er an einer Stelle: «Obwohl die Meinungen der Griechen den frommen Dogmen meist entgegengesetzt sind, werden wir unsere Fragen nach ihrer Art beantworten»[104]. Zugleich sucht Italos von dem Dargestellten Abstand zu nehmen — z. B. in seiner Darlegung der Weltentstehungslehre nach der griechischen Philosophie; Italos bezeichnet es als unfromm[105], die Welt — wie Platon dies tue— als ein Beseeltes aufzufassen[106], und er fügt zur eigenen Rechtfertigung hinzu: «wie es die Griechen meinen, meinen wir es nicht»[107]. Wie bei Psellos wird auch bei Italos die Tendenz offenbar, sich einerseits durch harmlose Zurückweisungsformeln von der griechischen Weltanschauung zu distanzieren, andererseits eben diese Weltanschauung zur Geltung zu bringen. Fr. Masai hat die Spuren der hellenischen Tradition[108] in Byzanz verfolgt und vieles ans Licht gebracht; gleichwohl bleibt noch vieles zu untersuchen.

---

103. *Didaskalia*... Paragraph 201, S. 99: «τὰς δὲ πρὸς τὸ ἑλληνικώτερον παρεγκεκλιμένας δόξας ὥσπερ ἀπαριθμουμένου ἐμοῦ λάμβανε, καὶ τοσοῦτον ἐξ αὐτῶν κέρδησον, ὅτι ἡμεῖς μὲν οὕτως οἱ δὲ τῆς θύραθεν σοφίας ἄλλως ἐδόξασαν· καὶ εἰδείης τὰ μὲν τῶν ἡμετέρων γραφῶν ῥόδα ἄντικρυς ὄντα, τὰ δὲ τῶν ἀλλοτρίων σὺν τῷ ἄνθει καὶ τὸ φαρμακῶδες ἐγκεκρυμμένον ἔχοντα».

104. Ioannes Italos, *Ἀπορίαι καὶ Λύσεις*, ed. P. Joannou, Ettal 1956, S. 9, 27.

105. Italos, op. cit., S. 52, 27: «ἀσεβὲς καὶ ἔκνοον».

106. *Ibid.*, S. 113, 10: «τοῦτο μὲν ἀσεβὲς τὸ εἶναι τὸν κόσμον ἔμψυχον».

107. *Ibid.*, S. 113, 16: «ὡς οἱ Ἕλληνες οἴονται οὐδὲ γὰρ ἡμεῖς τοῦτο πρεσβεύομεν».

108. Masai, *Pléthon*..., S. 283-300: Les traditions helléniques à Byzance.

Das byzantinische theoretische Denken, seit Psellos, war einerseits von der Theologie teilweise emanzipiert und als reine Philosophie hervorgetreten; so ist es z. B. der Fall bei Kaiser Theodoros II Dukas Laskaris. Andererseits aber war es als (anscheinend hellenenfeindliche) Theologie sehr stark von der griechischen Philosophie geprägt, wie es der neuplatonisierende und von seinen Feinden als polytheistisch bezeichnete Palamismus war[109]. Dieses Denken sollte notwendigerweise, am Ende dieser Tradition, den durchaus antichristlichen Charakter der Philosophie des Gemistos annehmen. Es mag sein, dass dieses Denken als Philosophie manchmal auch theologisiert; es ist aber keine reine, obwohl philosophierende, Theologie, wie es im Abendland z. B. bei Thomas von Aquin der Fall war. Psellos (und sein Schüler Italos) zeigt sich als erster in der Linie dieser Tradition als ein achristlicher Philosoph.

D. Apostasie der Renaissance

Cosimo de' Medici (und das ist eine allbekannte, vielzitierte Tatsache) hatte in Florenz Gemistos' Vorlesungen über den Platonismus gehört; er war, nach den Worten des Marsilio Ficino[110], so begeistert, dass er sich unter Gemistos' Einfluss entschlossen hatte, die Florentiner Akademie als die erste im neuzeitlichen Europa zu gründen. Seitdem Ficino diese Tatsache erwähnt und Gemistos einen neuen Platon[111] (*Gemistum Plethonem quasi Platonem alterum*) genannt hatte, geriet Gemistos' Name[112], aber nicht völlig sein Werk und sein Gedankengut, in Vergessenheit. Die drei Editionen (eine in Venedig 1540, eine in Paris 1541 und eine in Basel 1574)[113] seines Florentiner «Platonischen Manifestes»[114] deuten darauf hin, dass er viel gelesen wurde und dass er hierdurch die westeuropäische Philosophie beeinflusst haben dürfte; es ist, mit anderen Worten, sicher, dass ein Buch, welches *Von Der Differenz der platonischen und der aristotelischen Philosophie* handelte, wenn auch eines unbekannten Autors, viele Intellektuellen des 16. und 17. Jahrhunderts interessierte.

---

109. Nikephoros Gregoras, *Antirrhetika I*, ed. H.-V. Beyer, Wien 1976, S. 193, 5 und S. 207, 25 und besonders S. 211-215.

110. Alex, S. XVII. Siehe vor allem Masai, *Pléthon...*, S. 328.

111. Alex, S. XVII, Anm. 2 und 3. Masai, *Pléthon...*, S. 328.

112. Börje Knös, Pléthon et son souvenir. In: *Lettres d'Humanité* 9 (1950) 97-184.

113. B. Lagarde, op. cit., Bd. I, S. XXXV.

114. Nämlich des *Περὶ ὧν Ἀριστοτέλης πρὸς Πλάτωνα διαφέρεται*, oder des *De differentiis*, wie es mit seinem lateinischen Titel öfter zitiert wird. Die Herausgeberin, B. Lagarde, op. cit., Bd. I, S. VII, nennt es mit Masai «un veritable manifeste platonicien»; 'Masai, *Pléthon...*, S. 345: «Le manifeste platonicien de 1439...».

Inwieweit er die neuzeitliche Philosophie beeinflusst hat, vermag der Forscher beim bisherigen Stand der Forschung nicht zu sagen. Gewiss aber ist, dass der besondere Charakter (deutlich «neuplatonischer» Prägung), den die italienische Renaissancephilosophie zeigt,von ihm und seinem Kreis stammt[115] Es ist inzwischen schon bewiesen, dass Gemistos den englischen Humanisten Thomas More, durch Pico della Mirandola, beeinflusst hat; seine «Utopie» folgt im grossen und ganzen den zwei *Hypomnemata* des Gemistos für den Peloponnes[116]. Wo aber Gemistos' staatlicher Entwurf von den konkreten historischen Gegebenheiten bestimmt ist, kann Thomas More nur noch Utopisches sehen. Zwei Historiker haben gezeigt, dass Gemistos von der byzantinischen Gesellschaftsstruktur, wie man sie von der Gesetzgebung der mittleren Periode des Reiches rekonstruiren kann, inspiriert ist, ohne dabei

---

115. Eine Florentiner Handschrift, Biblioteca *Ricardiana*, *Cod. 76* (KI 28), die dem Marsilio Ficino gehörte, enthält eine Sammlung von den wichtigsten Werken des Gemistos: «Περὶ ὧν Ἀριστοτέλης πρὸς Πλάτωνα διαφέρεται, Πρὸς τὰς Σχολαρίου ὑπὲρ Ἀριστοτέλους ἀντιλήψεις, Περὶ ἀρετῶν, Περὶ εἱμαρμένης κλπ.». Diese Handschrift enthält bezeichnenderweise Randbemerkungen auf Lateinisch geschrieben von der Hand des Marsilio Ficino. Siehe Oskar Kristeller, *Iter Italicum*, Bd. I, London - Leiden 1965, S. 184; darüber auch E. Carin, in *Rivista critica di storia della Filosofia*, 12 (1975), 6-12, der nur einen Teil der Randbemerkungen identifizieren konnte. Wenn man Gemistos' Einfluss auf die italienische Renaissance ebenso gering halten würde wie die Zahl der Erwähnungen seines Namens ist, dann hiesse das einen falschen Schluss ziehen. Vielmehr sind die Gedanken des Gemistos später durch seine Schüler verbreitet, wie z.B. durch Kardinal Bessarion, Michael Apostolis und vor allem Ioannes Argyropoulos; letzterer war einer von den esoterischen Schülern des Gemistos und lehrte in Florenz und später in Rom griechische Sprache und Philosophie. Über Argyropoulos siehe G. Camelli, *Giovanni Argyropulo: I dotti bizantini e le origini del umanesimo*, Rom 1941; siehe auch S. Lambros *Ἀργυροπούλεια*, Athen 1910. Vgl. auch Masai, *Pléthon...*, S. 315-365, chap. VIII, *Rencontres d'Italie*; besonders S. 339-344, wo er unter anderem eine Parallele zwischen den Gedanken des Gemistos und des Lorenzo Valla zieht.

Angesichts der Gedankenverwandschaft zwischen Gemistos und Lorenzo Valla, ist es kaum zufällig, dass letzterer mit dem ihm gleichaltrigen esoterischen Schüler des Gemistos, dem Kardinal Bessarion, befreundet war. Und das Freundschaftstrio schloss den Nikolaus Cusanus ein, den Schiffsgefährten des Gemistos und des Bessarion auf der Reise von Griechenland nach Italien im Winter 1437-1438, anlässlich des Ferrara-Florez Konzils. Darüber siehe M. Siecherl, Platonismus und Textüberlieferung. In: *JÖBG* 15, (1966) 223-224. Noch über den Einfluss des Gemistos vgl. L. Mohler, *Kardinal Bessarion* Bd: I, S. 48. Über die Begeisterung des Cosimo de' Medici für die Gründung der florentinischen Akademie vgl. Mohler, *ibid.*, S. 351. Es wäre wohl auch interessant zu untersuchen, in wieweites ein Abhängigkeitsverhältnis gibt zwischen den Antitrinitariern in Florenz der Renaissance und der antitrinitarischen Lehre von Mystras.

116. Darüber siehe J. Duncan - M. Derret, Gemistus Plethon, the Essenes and Mores Utopia. In: *Bibliothèque d'Humanisme et de Renaissance* 27 (1965), 579-606.

seine Originalität zu verlieren[117]. Ein weiterer Beleg für den realistischen Hintergrund seines Staatsmodells ist der Vorwurf des Scholarios, dass Gemistos beim Verfassen seiner *Nomoi*, viele Elemente «aus der kaiserlichen Gesetzgebung» übernommen hat[118].

Zum Abschluss könnte man sagen, dass Gemistos die einzige Rettungsmöglichkeit des Griechentums, vor dem massenhaften Übertritt der griechischen Christen zum Islam, in einer ideologisch-politischen Lösung des Problems sah. Diese bestand in der Aufgabe, dem kraftvollen Islam eine widerstandsfähigere Religion, —statt des passiven Christentums— einen sozusagen lebensfähigeren und griechischen Islam entgegenzusetzen; und als solcher sollte der wiederbelebte Hellenismus in der Form der Philosophiereligion von Mystras dienen[119].

ΟΙ ΒΑΣΙΚΟΙ ΛΟΓΟΙ ΤΗΣ ΑΠΟΣΤΑΣΙΑΣ ΤΟΥ ΓΕΩΡΓΙΟΥ ΓΕΜΙΣΤΟΥ

Περίληψη

Στὴν παροῦσα μελέτη διαπιστώνεται καὶ τεκμηριώνεται ὁ αὐστηρὸς μονοθεϊσμὸς τοῦ Γεμιστοῦ σὲ ἀντιδιαστολὴ πρὸς τὸν τριαδικὸ θεὸ τῶν Χριστιανῶν. Ἡ πολυθεΐα του ἔγκειται στὴν θρησκευτικὴ λύση τοῦ πλατωνικοῦ προβλήματος τοῦ «ἑνὸς καὶ τῶν πολλῶν». Συνίσταται σὲ μιὰν ἱεράρχηση ἀλλεπαλλήλων θεοτήτων ποὺ ἐκπορεύονται ἀπὸ τὸ *ὑπερούσιον Ἕν* καὶ καταλήγουν στὸν ἄνθρωπο, ὁ ὁποῖος συνιστᾶ τὸ *μεθόριον* μεταξὺ τοῦ θείου καὶ τοῦ θνητοῦ. Ἡ λύση αὐτὴ τοῦ Γεμιστοῦ ἀποτελεῖ μεταξὺ ἄλλων ἕνα ἰδεολογικὸ ἀντίβαρο στὸν ἐκχριστιανισμένο Ἀριστοτελισμό, καὶ κυρίως στὴν ἀκραία καὶ συστηματικὴ ἔκφρασή του, τὸν Θωμισμό, ὁ ὁποῖος εἶχε μὲ

---

117. Siehe G. Bratianu, *Études byzantines d'Histoire économique et sociale*, Paris 1938, S. 197 und D. Zakythinos, *Le despotat grec de Morée*, Bd. II, Athen 1953, S. 356.

118. Scholarios, *Oeuvres*, IV, S. 154.

119. Laut Georgios Trapezuntios hat sich Gemistos, schon bei seinem Aufenthalt in Florenz, ihm gegenüber über seine Religion geäussert. Er sagte, dass in wenigen Jahren nach seinem Tode sich eine neue Religion verbreiten würde; sie wäre weder der Islam noch das Christentum, sondern in ihrer Form nicht viel von der alten hellenischen abweichend. Darüber siehe Alex, S. XVII, Anm. 1.

ἐπιτυχία εἰσβάλει στὸ Βυζάντιο τοὺς τελευταίους αἰῶνες πρὶν ἀπὸ τὴν Ἅλωση.

Στὴ συνέχεια ἀντιδιαστέλλεται ὁ παραλληλισμὸς ποὺ ἔχει γίνει μεταξὺ τοῦ Νίτσε καὶ τοῦ Γεμιστοῦ, ὡς πρὸς τὴν ἀντιχριστιανικότητά τους, καὶ ὑποδηλώνεται ἡ χριστιανικὴ προέλευση τῆς ἔννοιας (παρὰ τὴν ἐκκοσμίκευσή της) τῆς βούλησης στὸν Νίτσε. Στὸ σημεῖο αὐτὸ ὁ Γεμιστός, ἀποποιούμενος τὴν χριστιανικὴν ἔννοια τοῦ *αὐτεξουσίου*, θεωρεῖ τὴν βούληση ὡς ὑποκείμενη στὴν φρόνηση, ἡ ὁποία εἶναι ὁ τελεσίδικος καθοριστικὸς παράγοντας τῆς ἀνθρώπινης δραστηριότητας — καὶ τοῦτο μέσω τῶν αὐστηρὰ προσδιορισμένων ἐπιλογῶν, στὶς ὁποῖες καταλήγει ἡ φρόνηση ἐπηρεαζόμενη ἀπὸ τὴν ἑκάστοτε κατάσταση τῶν πραγμάτων.

Ἐντωμεταξὺ χύνεται νέο φῶς στὴν ἐπίνοια τοῦ Γεμιστοῦ γιὰ τὴν ἀναγκαιότητα τῶν ὄντων — ἀναγκαιότητα ποὺ διέπει ἢ καὶ ταυτίζεται μὲ τὸ Εἶναι. Μὲ τὴν βεβαίωσή του ὅτι εἶναι ἀδύνατη ἡ γνώση τοῦ *ἀορίστου* (ἀπροσδιορίστου) ἡ ἐπίνοια αὐτὴ τοῦ Γεμιστοῦ ἀποτελεῖ τὸν ὅρο τῶν δυνατοτήτων τῆς ἀνθρώπινης νόησης γιὰ τὴν γνώση τῶν ὄντων — μόνον ὡς *καθορισμένων* μέσω αὐτῆς τῆς ἔλλογης νομοτελειακῆς ἀναγκαιότητας.

Παράλληλα, τὸν αὐστηρὸ καὶ ἀπέριττο μονοθεϊσμὸ τοῦ Ἰσλαμισμοῦ τὸν θεωρεῖ ὁ Γεμιστὸς ὡς τὴν συγκεκριμένωση τῆς πλατωνικῆς καὶ παρμενίδειας θεωρίας τοῦ *Ἑνός*. Σ' αὐτὰ τὰ πλαίσια διεξάγεται καὶ ἡ κριτικὴ τοῦ Γεμιστοῦ κατὰ τοῦ Χριστιανισμοῦ καὶ κυρίως κατὰ τῆς ἰουδαιοχριστιανικῆς εἰκόνας ἑνὸς τιμωροῦ θεοῦ (καὶ συνεπῶς αἰτίου τοῦ κακοῦ), ἡ ὁποία παραμένει ἀσυμβίβαστη μὲ τὸ θεολογικὸ κατηγόρημα τῆς ἀγαθότητάς του. Ἐξάλλου μελετᾶται καὶ τεκμηριώνεται ἡ ἀχριστιανικότητα στὸν στοχασμὸ δύο παραδειγματικῶν προδρόμων τοῦ Γεμιστοῦ, τοῦ Ψελλοῦ καὶ τοῦ Ἰταλοῦ.

Ὡς πρὸς τὴν μονοδιάστατη χριστιανικὴν ἀντίληψη τῆς ἀθανασίας τῆς ψυχῆς, ὁ Γεμιστὸς τονίζει ὅτι μιὰ τέτοια ὑπόθεση αἴρεται ἀφ' ἑαυτῆς διότι, μὲ τὴν κτιστότητα τοῦ ὄντος, ἡ χριστιανικὴ θεολογία μηδενίζει τὴν ὀντότητα τοῦ ἀνθρώπου καὶ ἀποβλέπει μόνον σ' ἕνα ἐξωκοσμικὸ μέλλον, ἐφόσον ἀποκλείει ἀπὸ τὴν ἀθανασία τὸ σημαντικότερο, τὰ στάδια τῆς ἐνεστότητας κι ἐνθαδικότητάς του.

Ἐπίσης τονίζεται ἡ ἔμπνευση τοῦ Γεμιστοῦ ἀπὸ τὰ ἱστορικοπολιτικὰ καὶ κοινωνικὰ δεδομένα τῆς ἐποχῆς του σὲ ἀντιδιαστολὴ μὲ τὸν Ἄγγλο μιμητή του Θωμᾶ Μῶρο, ὁ ὁποῖος στὶς ἔγκυρες ἱστορικὰ πολιτικὲς προδιαγραφὲς τοῦ Γεμιστοῦ ἦταν ἀνίκανος νὰ διαβλέψει ὁτιδήποτε ἄλλο ἐκτὸς ἀπὸ μιὰν οὐτοπία.

Τέλος, ἐπισημαίνεται ὁ κυρίαρχος ρόλος ποὺ πρέπει νὰ ἔπαιξε ἡ σκέψη τοῦ Γεμιστοῦ καὶ τοῦ κύκλου του στὴ διαμόρφωση τῆς διανόησης τῆς ἰταλικῆς Ἀναγέννησης, ὅπως τοῦτο διαφαίνεται ἀπὸ τὶς σαφῶς νεοπλατωνικὲς κατευθύνσεις τῆς τελευταίας.

Ὡς πρὸς τὸν θρησκευτικό του προγραμματισμό, ἀναφέρεται ἡ προσπάθειά του γιὰ τὴν δημιουργία μιᾶς λαϊκῆς θρησκείας, ἡ ὁποία ὡς ἁπλούστευση τῆς (ἑλληνικῆς) φιλοσοφίας του ἔμελλε νὰ διαδραματίσει τὸν ρόλο ἑνὸς *ζωτικοῦ* καὶ ἰδεολογικοῦ, *ἀνασχετικοῦ* παράγοντα πρὸς τὸν ἐπίσης ζωτικὸ καὶ ταχέως ἐξαπλωνόμενον Ἰσλαμισμό.

Ἀθῆναι Δημήτρης Δέδες

ΝΙΚΟΣ Κ. ΨΗΜΜΕΝΟΣ, Ἰωάννινα

Ο ΚΩΝΣΤΑΝΤΙΝΟΣ ΚΟΥΜΑΣ ΩΣ ΙΣΤΟΡΙΚΟΣ ΤΗΣ ΝΕΟΕΛΛΗΝΙΚΗΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ

Ἡ προσφορὰ τοῦ Κωνσταντίνου Κούμα (Λάρισα 1777 - Τεργέστη 1836) ὡς ἱστορικοῦ τῆς νεοελληνικῆς φιλοσοφίας ἔχει ἤδη βρεῖ τὴ μερικὴ ἀποτίμησή της στὴν πρώτη σφαιρικὴ παρουσίαση τοῦ φιλοσοφικοῦ ἔργου του ἀπὸ τὴ Ρωξάνη Δ. Ἀργυροπούλου: Στὴ θεμελιακὴ γιὰ τὴν κατοπινὴ ἔρευνα ἐργασία της «Ὁ Κωνσταντῖνος Μ. Κούμας ὡς φιλόσοφος»[1] ἡ γνωστὴ ἐρευνήτρια βασικῶν προβλημάτων τοῦ νεοελληνικοῦ Διαφωτισμοῦ ἀποτίμησε, ὅπως διαπιστώνουμε, μὲ συντομία ἀκόμη καὶ τὴ συνοπτικὴ ἔκθεση «Περὶ τῆς εἰς τὴν νεωτέραν Ἑλλάδα καταστάσεως τῆς Φιλοσοφίας»[2], μὲ τὴν ὁποία ὁ Θεσσαλὸς λόγιος καὶ φιλόσοφος ἐπιστέγασε τὴν ἑλληνικὴ ἔκδοση τοῦ ἔργου τοῦ Wilhelm Gottlieb Tennemann *Σύνοψις τῆς ἱστορίας τῆς φιλοσοφίας*[3], ποὺ ὁ ἴδιος μετέφρασε «εἰς χρῆσιν», ὅπως ἐπαναλάμβανε, «τοῦ Φιλολογικοῦ τῆς Σμύρνης Γυμνασίου»[4].

---

1. Δημοσιεύτηκε στὸ παράρτημα τῆς ἐπανέκδοσης τῆς *Συνόψεως τῆς ἱστορίας τῆς φιλοσοφίας* (στὸ ἑξῆς: *Σύνοψις*) τοῦ W. G. Tennemann (Kleinbrembach/Erfurt 1761 - Marburg/Lahn 1819) ἀπὸ τὸ Κέντρον Ἐρεύνης τῆς Ἑλληνικῆς Φιλοσοφίας τῆς Ἀκαδημίας Ἀθηνῶν, ἐπιμέλεια Λίνου Γ. Μπενάκη, Ἀθήνα 1973, σσ. 223-242. Γιὰ τὴν παρουσίαση αὐτὴ βλ. τὴ βιβλιοκρισία τῆς *Συνόψεως* ἀπὸ τὴν Αἰκατερίνη Δώδου στὰ *Ἑλληνικὰ* 27/1974, σ. 401 κ.ἑ. Βλ. ἐπίσης τὴν ἀπάντηση τῆς Ρ. Ἀργυροπούλου στὸ μελέτημά της Ἡ «Ἠθικὴ» τοῦ Κ. Μ. Κούμα καὶ τὸ «Σύστημα τῆς πρακτικῆς φιλοσοφίας» τοῦ W. T. Krug, *Φιλοσοφία* 7/1977, σσ. 456-457 (σημείωση).

2. *Σύνοψις*, ὅ.π., σσ. 207-212.

3. Ὁ πλήρης τίτλος τῆς ἔκδοσης αὐτῆς: *Σύνοψις τῆς ἱστορίας τῆς φιλοσοφίας, Συγγραφεῖσα μὲν Γερμανιστὶ ὑπὸ Βιλ. Γοτλ. Τενεμάννου, Μεταφρασθεῖσα δὲ εἰς χρῆσιν τοῦ φιλολογικοῦ τῆς Σμύρνης Γυμνασίου ὑπὸ Κ. Μ. Κούμα. Ἐκδοθεῖσα δὲ διὰ φιλοτίμου δαπάνης Π. Νικολαΐδου Σμυρναίου. Ἐν Βιέννῃ τῆς Αὐστρίας, Ἐκ τῆς Τυπογραφίας Ἰωαν. Βαρθ. Τεσεβεκίου. ΑΩΙΗ' (1818).* Γιὰ τὴ θεώρηση τῆς ἱστορίας τῆς φιλοσοφίας ἀπὸ τὸν Γερμανὸ ἱστοριογράφο βλ. Lutz Geldsetzer, *Die Philosophie der Philosophiegeschichte im 19. Jahrhundert — Zur Wissenschaftstheorie der Philosophiegeschichtsschreibung und -betrachtung*, Verlag Anton Hain, Meisenheim am Glan 1968, σ. 35 κ.ἑ. Γιὰ τὴν ἑλληνικὴ μετάφραση τῆς *Συνόψεως* βλ. Ρ. Ἀργυροπούλου, ὅ.π., σ. 237 κ.ἑ.

4. *Σύνοψις*, ὅ.π., σ. 14. Ἀναφέρεται καὶ στὸν τίτλο τῆς μετάφρασης (βλ.. σημ. 3). Πρβλ.. ἐπίσης: *Ἱστορίαι τῶν ἀνθρωπίνων πράξεων ἀπὸ τῶν ἀρχαιοτάτων χρόνων ἕως τῶν ἡμε-*

Ἡ ἀποτίμηση τῆς ἔκθεσης ἔχει ὡς ἀφετηρία τὴ θεώρησή της ὡς μαρτυρίας «ἑνὸς λογίου γιὰ τὴν ἐποχή του»[5], μία θεώρηση ποὺ ὡς ἕνα βαθμὸ θὰ μποροῦσε ἀσφαλῶς νὰ ἰσχύσει λίγο-πολὺ γιὰ κάθε ἱστορικοφιλοσοφικὸ καὶ ἱστορικογραμματολογικὸ κείμενο τοῦ Κούμα ποὺ ἀναφέρεται στὴ νεώτερη Ἑλλάδα. Ἡ θεώρηση αὐτὴ ὡστόσο, ὅσο ὀρθὴ κι ἂν εἶναι, δὲν ἀναδεικνύει τελικὰ τὴν ἰδιαίτερη σημασία τῶν κειμένων αὐτῶν, ἄν, στενὰ νοούμενη, ἐπιβάλλει τὴν ἑρμηνευτικὴ προσέγγισή τους μόνο ὡς ἔκφραση ἑνὸς παρόντος ποὺ φαντάζει νὰ μὴν ἔχει οὔτε κάποιες καταβολὲς στὸ παρελθὸν μὲ τὴ μορφὴ προϋποθέσεών του σ' αὐτὸ ἢ ἀντιπαραθέσεών του πρὸς αὐτὸ οὔτε κάποιες προεκτάσεις στὸ μέλλον μὲ τὴ μορφὴ κυρίως προσδοκιῶν μιᾶς παραπέρα ἀνάπτυξης τῆς φιλοσοφίας στὴν Ἑλλάδα. Ὅ,τι ὅμως δὲν θὰ περίμενε κανεὶς νὰ διερευνηθεῖ στὰ πλαίσια μιᾶς σύντομης καὶ σφαιρικῆς παρουσίασης τοῦ φιλοσοφικοῦ ἔργου τοῦ Κούμα, μιὰ καὶ ἡ συντομία καὶ ἡ σφαιρικότητά της ἀποκλείουν σχεδὸν ἐκ προοιμίου τὴ διερεύνηση εἰδικῶν προβλημάτων, ὀφείλει νὰ γίνει σ' ἕνα ξεχωριστὸ μελέτημα. Ἡ μαρτυρία «ἑνὸς λογίου» καὶ συγκεκριμένα: ἡ μαρτυρία τοῦ Κούμα «γιὰ τὴν ἐποχή του» ὀφείλει δηλαδὴ νὰ θεωρηθεῖ στὴ διάσταση τοῦ χρόνου ποὺ προηγήθηκε καὶ στὴ διάσταση τοῦ χρόνου ποὺ ἀκολούθησε, ἂν θέλουμε νὰ συλλάβουμε μὲ πληρότητα τὴ σημασία ποὺ ἔχει καὶ ὡς πολύτιμη πηγὴ γνώσης τοῦ νεοελληνικοῦ Διαφωτισμοῦ καὶ ὡς ἀδρομερὴς ἀποτύπωση τοῦ φιλοσοφικοῦ προβληματισμοῦ τοῦ κινήματος αὐτοῦ στὸ ἐπίπεδο τῆς φιλοσοφικῆς ἱστοριογραφίας.

Τὶς δύο διαστάσεις προβάλλουν ἄλλωστε ἐναργέστατα τὰ ἴδια τὰ κείμενα τοῦ Κούμα ποὺ συναποτελοῦν τὴ μαρτυρία του ὡς ἱστορικοῦ τῆς νεοελληνικῆς φιλοσοφίας: Οἱ πρόλογοι τῶν τριῶν σημαντικότερων συγγραμμάτων του — τῆς *Σειρᾶς στοιχειώδους τῶν μαθηματικῶν καὶ φυσικῶν πραγματειῶν* (Βιέννη 1807)[6], τοῦ *Συντάγματος φιλοσοφίας* (Βιέννη 1818-1820)[7] καὶ

ρῶν μας, ἐκ παλαιῶν ἀπανθισθεῖσαι, καὶ τὰ νεώτερα ἐξ ἀρίστων Γερμανῶν ἱστοριογράφων ἐλευθέρως μεταφρασθεῖσαι ὑπὸ Κ. Μ. Κούμα (Στὸ ἑξῆς: *Ἱστορίαι*). *Τόμος δωδέκατος. Ἐν Βιέννῃ τῆς Αὐστρίας. Ἐκ τῆς Τυπογραφίας Ἀντωνίου Αὐκούλου* (Anton v. Haykul.) 1832, σ. 595 κ.ἑ.

5. Ρ. Ἀργυροπούλου, ὅ.π., σ. 238.

6. Ὁ πλήρης τίτλος τοῦ ὀκτάτομου αὐτοῦ ἔργου: *Σειρᾶς στοιχειώδους τῶν μαθηματικῶν καὶ φυσικῶν πραγματειῶν ἐκ διαφόρων συγγραφέων συλλεχθεισῶν ὑπὸ Κ. Μ. Κούμα Λαρισσαίου. Ἐν Βιέννῃ τῆς Αὐστρίας, ἐκ τῆς Τυπογραφίας Γεωργίου Βενδώτου. ΑΩΖ'* (1807). Στὸ ἑξῆς: *Σειρά*. Ὁ πρόλογος *(Τοῖς ἀναγιγνώσκουσι)* στὸν πρῶτο τόμο, σσ. α' - κη'.

7. Ὁ πλήρης τίτλος τοῦ τετράτομου ἔργου: *Σύνταγμα φιλοσοφίας ὑπὸ Κ. Μ. Κούμα Σχολάρχου τῶν τῆς ΣΜΥΡΝΗΣ φιλολογικοῦ Γυμνασίου, καὶ Διδασκάλου τῶν Μαθηματικῶν ἐπιστημῶν καὶ τῆς Φιλοσοφίας εἰς χρῆσιν τῶν ἑαυτοῦ μαθητῶν. Ἐν Βιέννῃ τῆς Αὐστρίας, ἐκ τῆς Τυπογραφίας Ἰωαν. Βαρθ. Τεσεβεκίου* (ὁ πρῶτος καὶ ὁ δεύτερος τόμος) καὶ *ἐκ τῆς*

τῶν *Ἱστοριῶν τῶν ἀνθρωπίνων πράξεων* (Βιέννη 1830-1832)[8] — καθὼς καὶ τὰ ἱστορικοφιλοσοφικὰ καὶ ἱστορικογραμματολογικὰ διαγράμματά του ποὺ εἶναι τὸ «Περὶ τῆς εἰς τὴν νεωτέραν Ἑλλάδα καταστάσεως τῆς Φιλοσοφίας» ἐπίμετρο τῆς *Συνόψεως* τοῦ W. G. Tennemann (Βιέννη 1818)[9], ἡ «Σύντομος καὶ περιληπτικὴ Ἱστορία τῆς Φιλοσοφίας» στὸν πρῶτο τόμο τοῦ *Συντάγματος* (Βιέννη 1818)[10] καὶ τὸ κεφάλαιο «Κατάστασις τῆς παιδείας τῶν νεωτέρων Ἑλλήνων» στὸν δωδέκατο τόμο τῶν *Ἱστοριῶν* (Βιέννη 1832)[11]. Σ' ὅλα αὐτὰ τὰ κείμενα ὁ Κούμας συνηθίζει νὰ ἀναφέρεται μὲ συχνὰ ἰδιαίτερο θαυμασμὸ στὸ ἔργο τῶν λογίων τῆς ἐποχῆς του ἀντιπαραθέτοντάς το σχεδὸν κάθε φορὰ πρὸς τὴν πενιχρότητα τῶν προγενέστερων ἐποχῶν σὲ λογίους μὲ ἀνάλογο πνευματικὸ ἔργο καὶ ἀναζητώντας τὶς ἱστορικογραμματολογικές, ἱστορικοφιλοσοφικές, ἱστορικοεκπαιδευτικὲς ἢ καὶ κοινωνικοπολιτικὲς προϋποθέσεις του.

Ἔτσι τὸ 1807, στὴν προλογικὴ ἐπιστολὴ πρὸς τὸν ἀναγνώστη τῆς ὀκτάτομης *Σειρᾶς* κάνει λόγο γιὰ τὸ «θαυμάσιον στάδιον» ποὺ ἡ Ἑλλάδα «διατρέχει προθύμως» στὰ χρόνια του καὶ ἀπαριθμεῖ τὰ «ἑλληνικὰ φροντιστήρια» καὶ τοὺς διδασκάλους τους ποὺ μετακόμισαν «ἐκ... τῶν ἐν Εὐρώπῃ Ἀκαδημιῶν... τὸν ὑγιᾶ τοῦ φιλοσοφεῖν τρόπον, καὶ πρὸ πάντων τὰ μαθηματικὰ ὄργια»[12], ἀφοῦ προηγουμένως ἔχει ἤδη διεκτραγωδήσει τὴν ἔλλειψη κάθε ἴχνους σοφίας στὸ Γένος πρὶν ἔρθει ἀπὸ τὴν Ἰταλία ὁ Μεθόδιος Ἀνθρακίτης, πρὶν ἀναπτύξει τὴ διδακτικὴ δραστηριότητά του στὰ Γιάννινα ὁ Βασιλόπουλος Μπαλάνος καὶ πρὶν συμπληρώσουν τὸ ἔργο τῶν δύο αὐτῶν λογίων ὁ Εὐγένιος Βούλγαρης καὶ ὁ Νικηφόρος Θεοτόκης[13].

Τυπογραφίας Ἰωάννου Σνεϊρέρου (ὁ τρίτος καὶ ὁ τέταρτος τόμος) *ΙΩΙΗ' - ΙΩΚ' (1818-1820)*. Στὸ ἑξῆς: *Σύνταγμα*. Ὁ πρόλογος (*Ἐπιστολὴ πρὸς Φραγκίσκον Κ. Μαῦρον*) στὸν πρῶτο τόμο, σσ. γ' - ξβ'.

8. Στὸ δωδεκάτομο αὐτὸ ἔργο (πρβλ. τὸν πλήρη τίτλο του στη σημ. 4) τὰ προλεγόμενα διακόπτονται στὸν πρῶτο τόμο (ὅ.π., Βιέννη 1830, σσ. α' - οστ' καὶ συνεχίζονται στὸν ἕκτο (ὅ.π., Βιέννη 1831, σσ. ε' - οα').

9. Πρβλ. *Σύνοψις*, ὅ.π., σσ. 207-212. Τοῦ ἐπιμέτρου ἀκολουθεῖ (σσ. 213-222) *Χρονολογικὸς Πίναξ τῆς Ἱστορίας τῆς Φιλοσοφίας*, τὸν ὁποῖο ὁ Κούμας συμπλήρωσε καὶ μὲ στοιχεῖα ποὺ ἀφοροῦν τὴν νεοελληνικὴ φιλοσοφία. Ἀναφέρει, γιὰ παράδειγμα, τὸ ἔτος γέννησης καὶ τὸ ἔτος θανάτου τοῦ Βούλγαρη (σ. 221 καὶ σ. 222).

10. Πρβλ. *Σύνταγμα* 1, ὅ.π., Βιέννη 1818, σσ. 10-26. Γιὰ τὴ νεοελληνικὴ φιλοσοφία στὶς σσ. 24-26. Τοῦ διαγράμματος αὐτοῦ ἀκολουθεῖ (σσ. 26-32) ἐπίσης *Χρονολογικὸς Πίναξ τῆς Ἱστορίας τῆς Φιλοσοφίας*, στὸν ὁποῖο ἐμφανίζονται καὶ τὰ ὀνόματα νεοελλήνων λογίων καὶ φιλοσόφων (Βησσαρίωνος, Θεοδώρου Γαζῆ, Γεωργίου Τραπεζουντίου, Ἰωάννη Ἀργυροπούλου καὶ Βούλγαρη).

11. Πρβλ. *Ἱστορίαι* 12, ὅ.π., σσ. 554-599.

12. *Σειρὰ* 1, ὅ.π., σ. ιζ'.

13. Πρβλ. ὅ.π., σ. ιδ' κ.ἑ. Ἡ ἀντιπαράθεση ἐκφράζεται καὶ στὴ χρήση τῆς λέξης *νῦν*, μὲ τὴν ὁποία ἀρχίζει καὶ κλείνει ἡ ἀπαρίθμηση (ὅ.π., σ. ιζ'): «νῦν ἐν Βουκουρεστίοις

Παρόμοια εἶναι ἡ ἀντιπαράθεση τῶν ἀναζητήσεων τῆς ἐποχῆς τοῦ Κούμα πρὸς τὶς ἀναζητήσεις τῶν προγενέστερων ἐποχῶν στὴν «Ἐπιστολὴ πρὸς Φραγκῖσκον Κ. Μαῦρον»[14], μὲ τὴν ὁποία τὸ 1818 προλόγισε τὸ τετράτομο *Σύνταγμα φιλοσοφίας*. Ἐδῶ ὁ Κούμας μιλάει γιὰ τὴ «γενομένη... εὐτυχεστέρα μας μεταβολή»[15], ποὺ ἄρχισε τὸ 1794[16] καὶ ποὺ ὀφείλεται σὲ δύο κυρίως λόγους: α) Στὸ ὅτι οἱ ἐσωτερικὲς καὶ οἱ ἐξωτερικὲς περιστάσεις ἐπέτρεψαν στοὺς Ἕλληνες νὰ συσφίξουν ἀπὸ τὸ 1790 τὶς ἐμπορικὲς σχέσεις τους «μὲ τὸ φωτισμένον τῆς Εὐρώπης μέρος» καὶ β) στὸ ὅτι «ὁ ἐμπολαῖος Ἑρμῆς ἔγεινεν ὁ αὐτὸς καὶ λ ό γ ι ο ς εἰς τὴν Ἑλλάδα»[17]. Κι ὅπως στὴν προλογικὴ ἐπιστολὴ τῆς *Σειρᾶς* ἔτσι καὶ στὴν προλογικὴ ἐπιστολὴ τοῦ *Συντάγματος* ἡ κατάσταση ποὺ προῆλθε ἀπὸ τὴ μεταβολὴ αὐτὴ περιγράφεται βασικὰ μὲ τὴν ἀπαρίθμηση τῶν σχολείων, ποὺ κτίστηκαν, ἀνακαινίστηκαν, ἐπιδιορθώθηκαν καὶ ἀποκαταστάθηκαν τὰ τελευταῖα 24 χρόνια[18] στὰ Γιάννινα, στὴ Χίο, στὶς Κυδωνιές, στὸ Βουκουρέστι καὶ στὴν Κωνσταντινούπολη, καὶ μὲ τὴν ἀπαρίθμηση τῶν διδασκάλων, πού, ὅπως σημειώνεται, «περιώρισαν» τὴ διδακτικὴ καὶ συγγραφικὴ δραστηριότητά τους «εἰς τὰς μαθηματικὰς ἐπιστήμας καὶ εἰς τὴν πειραματικὴν Φυσικήν»[19].

Ἀπὸ τὶς ἀπαριθμήσεις τῶν δύο κειμένων γίνεται φανερὸ ὅτι γιὰ τὸν Κούμα κύριο χαρακτηριστικὸ γνώρισμα τῆς ἐποχῆς του εἶναι ἡ στροφὴ τῆς ἑλληνικῆς παιδείας πρὸς τὶς μαθηματικὲς καὶ φυσικὲς ἐπιστῆμες. Πιὸ πρὶν στὰ ἑλληνικὰ σχολεῖα «ἐπεκράτει», ὅπως γράφει, ἡ «σχολαστικὴ ἢ περιπατητικὴ λεγομένη φιλοσοφία», ποὺ μὲ τὴ βοήθεια διάφορων ἑρμηνειῶν «μεγάλων καὶ παχυλῶν» ὑπομνηματιστῶν τοῦ Ἀριστοτέλη διδασκόταν ὡς «μία μήδ' ἀρχὴν μηδὲ τέλος ἔχουσα Λογικὴ ἀναμεμιγμένη μὲ θεολογικὰ

Κωνσταντῖνος ὁ Βαρδαλάχος· ἐν Βυζαντίῳ Δωρόθερος ὁ Πρώϊος· ἐν Χίῳ Ἰωάννης ὁ Σελεπῆς· ἐν Κυδωνίαις Βενιαμὶν ὁ Λέσβιος, καὶ ἄλλοι ἀλλαχοῦ, Ἄνδρες ἀληθῶς Ἕλληνες, φιλόσοφοι πάντες, πάντες δεινοὶ τὴν Μαθηματικήν, τοῖς σφίσι προσφοιτῶσι περιτιθέασι τὸν τῆς σοφίας στέφανον· νῦν ὁ πλοῦτος συνεφάπτεται τοῦ ἔργου τοῖς ὑπὲρ τῆς Ἑλλάδος πονοῦσι».

14. Τὸ κείμενό της ἐπανεκδόθηκε φωτομηχανικὰ ἀπὸ τὸ Βιβλιοπωλεῖο Διονύση Νότη Καραβία *(Βιβλιοθήκη ἱστορικῶν μελετῶν* ἀρ. 150, Ἀθήνα 1980) μὲ προλεγόμενα, ἑρμηνευτικὸ ὑπόμνημα καὶ εὑρετήρια *Νίκου Ψημμένου*. Στὸ ἑξῆς: *Ἐπιστολή*.

15. Ὅ.π., σ. ιβ'.

16. Πρβλ. ὅ.π.

17. Ὅ.π., σ. ια'. Ἡ συνέχεια τοῦ παραθέματος: «καὶ τοὺς πραγματευτὰς τῶν ὑλικῶν φορτίων ἠκολούθησαν οἱ πραγματευταί, ὅσους ἔμελλε νὰ μεταφέρωσιν εἰς τὴν πατρίδα τὰ ἀθάνατα ἀγώγιμα, τὴν προγονικήν μας Σοφίαν».

18. Δηλαδὴ στὰ χρόνια 1794-1818. Τὸ 1794 ἄρχισε ἡ *εὐτυχεστέρα μας μεταβολὴ* καὶ τὸ 1818 τυπώθηκε τὸ κείμενο τῆς *Ἐπιστολῆς*.

19. Ὅ.π., σ. ιβ'.

καὶ ἐκκλησιαστικὰ ζητήματα»[20]. Τὴν ἔξοδο ἀπὸ τὴν ἐποχὴ αὐτή, ποὺ θὰ μπορούσαμε νὰ τὴν ὀνομάσουμε ἐποχὴ τοῦ ἀπόλυτου Κορυδαλισμοῦ[21], ἐγκαινίασε, σύμφωνα μὲ τὴν ἐξιστόρηση τῆς «Ἐπιστολῆς», ὁ Μεθόδιος Ἀνθρακίτης, συνέχισε ὁ μαθητής του Βασιλόπουλος Μπαλάνος καὶ ὁλοκλήρωσε ὁ Εὐγένιος Βούλγαρης[22], τοῦ ὁποίου ἡ προσφορὰ στὴν ἑλληνικὴ παιδεία καὶ στὴν ἑλληνικὴ φιλοσοφία συγκρίνεται γι' αὐτὸ μὲ ὅ,τι πρόσφεραν στὴν παιδεία καὶ στὴ φιλοσοφία τῶν ἐθνῶν τους ὁ Ἄγγλος Francis Bacon, ὁ Γάλλος René Descartes καὶ ὁ Γερμανὸς Gottfried Wilhelm Leibniz[23].

Στὴν «Ἐπιστολή» του διατυπώνει ὁ Κούμας γιὰ πρώτη φορὰ καὶ ἕνα γενικὸ διάγραμμα ἀνάπτυξης τῆς νεοελληνικῆς παιδείας, τῆς ὁποίας κύριοι σταθμοὶ εἶναι κατὰ τὴ γνώμη του οἱ ἀρχές, τὰ μέσα καὶ τὰ τέλη τοῦ 18ου αἰώνα, ποὺ φαίνεται νὰ συνδέονται ἀντίστοιχα μὲ τὸν ἐρχομὸ τοῦ Ἀνθρακίτη ἀπὸ τὴν Ἰταλία στὴν Ἑλλάδα τὸ 1718[24], μὲ τὴ διδασκαλία τοῦ μαθήματος τῆς Φιλοσοφίας ἀπὸ τὸν Βούλγαρη σὲ διάφορα ἑλληνικὰ σχολεῖα ἀπὸ τὸ 1742 μέχρι τὸ 1761[25] καὶ μὲ τὴ μεταβολὴ τῶν ἐτῶν 1790-1794, γιὰ τὴν ὁποία μιλήσαμε παραπάνω.

---

20. Ὅ.π., σ. ε'. Ὁ Κούμας δὲν παραλείπει σ' αὐτὸ τὸ σημεῖο νὰ προβεῖ καὶ σὲ κάποιες διαφοροποιήσεις τῆς ἑλληνικῆς παιδείας ἀπὸ τὴν ἀντίστοιχή της εὐρωπαϊκή, τῆς ὁποίας τὴν ἀνάπτυξη φαίνεται νὰ ἀνάγει σὲ κοινωνικοπολιτικὰ αἴτια: «Εὑρίσκομεν ὅτι καὶ εἰς ἡμᾶς ἐπεκράτει ἡ αὐτὴ σχολαστικὴ ἢ περιπατητικὴ λεγομένη φιλοσοφία, ἥτις μόλις εἶχε πρὸ ὀλίγου παύσειν ἀπὸ τοῦ νὰ βασιλεύῃ εἰς ὅλα τῆς Εὐρώπης τὰ σχολεῖα. Ἡ μόνη διαφορὰ μεταξὺ ἡμῶν καὶ τούτων εἶναι, ὅτι οὗτοι μέν, β ο η θ ο ύ μ ε ν ο ι ἀ π ὸ ἐ σ ω τ ε ρ ι κ ὰ ς π ε ρ ι σ τ ά σ ε ι ς, ἐξέβαιναν τρέχοντες ἀπὸ τὸ σκότος τῆς ἀμαθείας· ἡμεῖς δ', ἐμποδιζόμενοι, μόλις ἠσθανόμεθα, ὅτι ὑπάρχουσι μαθήματα ἄλλα εἰς τὸ λογικὸν τοῦ ἀνθρώπου καταλληλότερα». (Ὑπογράμμιση δική μου).

21. Ὁ Κούμας ἀναφέρεται ὡστόσο καὶ στὴν προκορυδαλικὴ ἐποχή. Γι' αὐτὸ καὶ συγκαταλέγει στοὺς *μεγάλους καὶ παχυλοὺς* ὑπομνηματιστὲς τοῦ Ἀριστοτέλη καὶ τὸν Γεώργιο Κορέσιο ἀπὸ τὴ Χίο (1566-1660).

22. Πρβλ. ὅ.π., σ. στ' κ.ἑ. Ἡ συνεισφορὰ τοῦ Νικηφόρου Θεοτόκη παραλείπεται.

23. Πρβλ. ὅ.π., σ. η'.

24. Πρβλ. ῥ.π., σ. δ': «ἀπὸ τὴν ἀρχὴν τῆς παρελθούσης ἑκατονταετηρίδος...» σ. στ': «Εἰς ταύτην (τὴν πόλιν τῶν Ἰωαννίνων, Ν. Ψ.) Μεθόδιος Ἀνθρακίτης ἔφερε περὶ τὸ αψιη' ἔτος ἀπὸ τὴν Ἰταλίαν τὰς γεωμετρικὰς ἐπιστήμας».

25. Πρβλ. ὅ.π., σ. δ' (συνέχεια τοῦ πρώτου παραθέματος τῆς προηγούμενης σημείωσης): «...ἕως περὶ τὰ μέσα αὐτῆς». Πρβλ. καὶ σ. στ' κ.ἑ., ὅπου «ἡ ἀρχὴ τῆς τῶν φιλοσοφικῶν φρονημάτων μεταβολῆς» συνδυάζεται μὲ τὴν ἵδρυση γύρω στὰ 1750 τῆς Μαρουτσαίας Σχολῆς στὰ Γιάννινα, ποὺ ὁ Κούμας ὀνομάζει «Μαρουτσικὴν μὲν διὰ τοὺς καταβαλόντας τὴν δαπάνην, Εὐγενιακὴν δὲ διὰ τὸν καταβάλλοντα τῆς νεωτέρας διδασκαλίας τὰ σπέρματα». Πιὸ κάτω ἀναφέρεται στὴ διδακτικὴ δραστηριότητα τοῦ Ἑπτανήσιου θεολόγου καὶ φιλοσόφου σὲ ἄλλα σχολεῖα. Στὸν 12ο τόμο τῶν *Ἱστοριῶν* (σ. 560) ὡστόσο ὡς ἔτος ἵδρυσης τῆς Μαρουτσαίας Σχολῆς ὁρίζεται —μὲ κάποιες ἐπιφυλάξεις— τὸ ἔτος 1742. Πρβλ. τὸ ἑρμηνευτικὸ ὑπόμνημα τῶν χωρίων τῆς *Ἐπιστολῆς*, ποὺ ἀφοροῦν τὸ Βούλγαρη (ὅ.π., σ. στ', στ. 27· σ. ζ', στ. 3, 6 κλπ.), στὴν τελευταία ἔκδοσή της (βλ. σημ. 14).

Ἀνάλογο διάγραμμα, ὄχι τόσο λεπτομερειακὸ καὶ λιγότερο συγκεκριμένο στὶς χρονολογικὲς ὁριοθετήσεις του, ἀκολουθεῖ ὁ Κούμας καὶ στὰ ὅσα ἔγραψε τὸ 1831 γιὰ τὴν ἱστορία τῆς νεοελληνικῆς ἱστοριογραφίας στὴν «Ἀκολουθία» τῶν «Προλεγομένων» του στὸ δωδεκάτομο ἔργο του *Ἱστορίαι* διαφοροποιώντας καὶ πάλι τὴ δική του ἐποχὴ ἀπὸ τὶς ἐποχὲς ποὺ προηγήθηκαν. Παρόλο ποὺ ἡ στενότητα τῆς θεματικῆς του δὲν ἐπέτρεπε γενικὲς ἀποτιμήσεις ὁ Κούμας ἀναφέρεται κι ἐδῶ στὸ σκότος, ποὺ «παχύτατον» ἐπικρατοῦσε «εἰς ὅλον τὸ Ἑλληνικὸν γένος» μετὰ τὴν ἅλωση τῆς Κωνσταντινούπολης[26], στὴν «αὐγὴ τῆς ἑλληνικῆς ἡμέρας», ποὺ ἀνέτειλε «περὶ τὸ τέλος τῆς δεκάτης ἑβδόμης ἑκατονταετηρίδος», ὁπότε «ἐγέννησεν ἡ Ἑλλὰς ἄνδρας δυναμένους νὰ διδάξωσι διὰ συγγραφῆς τὰ τέκνα της»[27], καὶ στὴν «εἰς τὰς μαθήσεις προθυμοτέραν κίνησιν» τῶν δικῶν του χρόνων, ποὺ «ἔφερεν εἰς πολλῶν λογίων τὰς καρδίας καὶ τὴν ἐπιθυμίαν νὰ ἀγωνισθῶσι καὶ τὸν ἔνδοξον τοῦτον ἀγῶνα»[28], νὰ συγγράψουν ἢ νὰ μεταφράσουν δηλαδὴ πιὸ σύγχρονα ἱστορικὰ ἔργα.

Ἁπλὸ στὴ σύλληψή του καὶ συγκεκριμένο στὶς χρονολογικὲς ὁριοθετήσεις του ἐμφανίζεται ἀντίθετα τὸ διάγραμμα τῶν περιόδων τῆς νεοελληνικῆς φιλοσοφίας στὴν ἱστορικοφιλοσοφικὴ ἔκθεση «Περὶ τῆς εἰς τὴν νεωτέραν Ἑλλάδα καταστάσεως τῆς Φιλοσοφίας», ποὺ τὸ 1818 ἐπιστέγασε, ὅπως εἴπαμε στὴν ἀρχή, τὴν ἔκδοση τῆς ἑλληνικῆς μετάφρασης τῆς *Συνόψεως* τοῦ W. G. Tennemann, ὡς ἐπίμετρο τῆς ὁποίας καὶ τυπώθηκε. Ἤδη στὴ δεύτερη παράγραφο τῆς ἔκθεσής του ὁ Κούμας προβαίνει στὴν περιοδολόγηση τῆς ἑλληνικῆς φιλοσοφίας τῶν χρόνων τῆς Τουρκοκρατίας κατὰ τρόπο ποὺ στὸν ἀναγνώστη τῶν προλογικῶν κειμένων τῆς *Σειρᾶς*, τοῦ *Συντάγματος* καὶ τῶν *Ἱστοριῶν* φαίνεται ἀσφαλῶς ὑπεραπλουστευτικός, ἀφοῦ δὲν ἐπιτρέπει, ὅπως σ' αὐτά, τὴ διάκριση κάποιας μεταβατικῆς φάσης ἀπὸ τὴ μία περίοδο στὴν ἄλλη: «Ἡ τῆς νεωτέρας Ἑλλάδος Φιλοσοφία διαιρεῖται εἰς Σχολαστικὴν καὶ Νεωτέραν. Ἡ πρώτη ἀρχίσασα μεταξύ μας ἀπὸ τῆς ἁλώσεως τῆς Κωνσταντινουπόλεως ἐξετάθη ἕως τὰ μέσα τῆς παρελθούσης δεκάτης ὀγδόης ἑκατονταετηρίδος· ἡ δὲ δευτέρα, λαβοῦσα ἀρχὴν ἀπὸ Εὐγενίου τοῦ Βουλγάρεως (1750), προχωρεῖ κατὰ συνέχειαν διορθονουμένη καὶ τελειοποιουμένη»[29].

---

26. *Ἱστορίαι* 6, ὅ.π., σ. λθ΄: «Σκότος ἐπέκειτο παχύτατον εἰς ὅλον τὸ Ἑλληνικὸν γένος, καὶ δὲν ἠδύναντο νὰ τὸ διασχίσωσι τὰ μικρὰ καὶ διψαλέα λυχνάρια, τὰ ὁποῖα ἔστεκαν ἀραιότατα εἰς τὸ μέσον του».

27. Ὅ.π.: «Περὶ τὸ τέλος τῆς δεκάτης ἑβδόμης ἑκατονταετηρίδος, ὁπότε ἀνέτειλεν ἡ αὐγὴ τῆς ἑλληνικῆς ἡμέρας, ἐγέννησεν ἡ Ἑλλὰς ἄνδρας δυναμένους νὰ διδάξωσι διὰ συγγραφῆς τὰ τέκνα της».

28. Ὅ.π., σ. μγ΄.

29. *Σύνοψις*, ὅ.π., σ. 207.

Στὴ διαίρεση αὐτὴ τῆς νεοελληνικῆς φιλοσοφίας σὲ δύο περιόδους μὲ κοινὸ ὅριο τὸ ἔτος 1750 παραλείπεται, ὅπως παρατηροῦμε, κάθε θετικὸς ἢ ἀρνητικὸς χαρακτηρισμὸς ποὺ θὰ μᾶς ἐπέτρεπε νὰ μιλήσουμε κι ἐδῶ γιὰ μία ἀντιπαράθεση τῆς ἐποχῆς τοῦ Κούμα πρὸς τὶς ἐποχὲς ποὺ προηγήθηκαν. Θὰ νόμιζε κανεὶς γι' αὐτὸ ὅτι ὁ Κούμας δὲν ἐνδιαφέρεται νὰ ἀντιπαραθέσει καὶ πάλι στὸ φτωχὸ παρελθόν, ὅπως στὸν πρόλογο τῆς *Σειρᾶς*, τὸ «θαυμάσιον στάδιον» ποὺ διέτρεχε στὰ χρόνια του «προθύμως» ἡ Ἑλλάδα, ἢ, ὅπως στὴν «Ἐπιστολή», τὴν «εὐτυχεστέρα... μεταβολὴ» ποὺ τὶς ἀρχές της ἐντόπισε στὴν τελευταία δεκαετία τοῦ 18ου αἰώνα, ἢ, ὅπως στὰ προλεγόμενα τῶν *Ἱστοριῶν*, τὴ γενικὴ «εἰς τὰς μαθήσεις προθυμοτέραν κίνησιν» ποὺ χαρακτήριζε τὴν ἐποχή του[30].

Ἡ διαπίστωση ὡστόσο πὼς ἡ περίοδος τῆς Νεώτερης φιλοσοφίας «προχωρεῖ» καὶ μάλιστα «κατὰ συνέχειαν διορθονουμένη καὶ τελειοποιουμένη» εἶναι σαφέστατα ἐνδεικτικὴ ὅτι ὁ Κούμας ἔχει κι ἐδῶ πλήρη συνείδηση τῆς ἰδιαιτερότητας τῶν πνευματικῶν διεργασιῶν ποὺ ἐπιτελοῦνται στὸν εὐρύτερο ἑλληνικὸ χῶρο ἀπὸ τὰ τέλη τοῦ 18ου αἰώνα καὶ ἑξῆς μὲ πρωταγωνιστὲς κυρίως τοὺς λογίους καὶ φιλοσόφους ποὺ ἀπαριθμεῖ στὸ δεύτερο μέρος τῆς ἔκθεσής του[31]. Τὸ ὅτι δὲν χαρακτηρίζει τὴ «συνέχεια» τῶν «διορθώσεων» καὶ «τελειοποιήσεων», στὶς ὁποῖες ἀναφέρεται, ὡς «θαυμάσιον στάδιον», ὡς «εὐτυχεστέραν μεταβολήν», ὡς «προθυμοτέραν κίνησιν» κλπ. αὐτὸ ὀφείλεται σίγουρα σὲ τρεῖς βασικὰ λόγους: α) Στὴν ἐνιαία θεώρηση τῶν πνευματικῶν διεργασιῶν ἀπὸ τὸ 1750 μέχρι τὸ 1818, τῶν διεργασιῶν, μὲ ἄλλα λόγια, ποὺ σημαδεύουν τόσο τὴ δική του ὅσο καὶ τὴν ἀμέσως προηγούμενη ἐποχή. β) Στὴν ὀξύτητα τῆς ἀντιπαράθεσης Σχολαστικῆς καὶ Νεώτερης φιλοσοφίας ποὺ ἀποτρέπει τὴν ἐπισήμανση καὶ ἀκριβὴ διάκριση ὑποπεριόδων μὲ ἀποτέλεσμα ἡ δεύτερη περίοδος νὰ μὴ φέρεται ὅτι προέκυψε ἀπὸ κάποιες διεργασίες τῆς πρώτης. γ) Στὸν ἀπαριθμητικὸ χαρακτήρα τῆς ἔκθεσής του[32] ποὺ

---

30. Γιὰ τὰ χωρία βλ. τὶς παραπομπὲς στὶς σημειώσεις 12, 15 καὶ 28.

31. Πρβλ. *Σύνοψις*, ὅ.π., σσ. 209-211. Στὸ μέρος αὐτὸ συναριθμοῦνται καὶ λόγιοι ποὺ πολέμησαν τὴ νεώτερη φιλοσοφία. Πρβλ. σχετικὰ Ρ. Ἀργυροπούλου, ὅ.π., σ. 238.

32. Ἡ ἔκθεση ἀποτελεῖται ἀπὸ κδ' παραγράφους. Στὴν πρώτη παράγραφο ὁ Κούμας κάνει μία γενικὴ ἀποτίμηση τῆς νεοελληνικῆς φιλοσοφίας καὶ μιλάει γιὰ τὸ πρόβλημα τῶν πηγῶν της· στὴ δεύτερη παράγραφο διακρίνει τὶς δύο περιόδους της· στὶς ἑπόμενες ἐννέα παραγράφους (γ' - ια'), ἀναφέρεται μὲ συντομία στὸ βίο καὶ στὸ ἔργο τῶν ἐκπροσώπων τῆς ἀριστοτελικοσχολαστικῆς φιλοσοφίας (τοῦ Θεοφίλου Κορυδαλέα, τοῦ Γερασίμου Βλάχου, τοῦ Γεωργίου Κορεσίου, τοῦ Ἀλεξάνδρου Μαυροκορδάτου τοῦ Ἰακώβου Μάνου, τοῦ Μεθοδίου Ἀνθρακίτη, τοῦ Βασιλοπούλου Μπαλάνου, τοῦ Κοσμᾶ Μπαλάνου καὶ τοῦ Δωροθέου τοῦ Λεσβίου)· στὴ δωδέκατη παράγραφο μεταβαίνει ἀπὸ τὴν πρώτη περίοδο στὴ δεύτερη· στὶς ἀκόλουθες ἕνδεκα παραγράφους (ιγ' - κγ') ἀσχολεῖται, ἐπίσης μὲ συντομία, μὲ τὸ βίο καὶ τὸ ἔργο τῶν ἐκπροσώπων τῆς Νεώτερης φιλοσοφίας (τοῦ Εὐ-

διευκόλυνε τὴν καταλογογράφηση τῶν Νεοελλήνων φιλοσόφων κατὰ τρόπο ποὺ ἡ ἀνάπτυξη τῆς νεοελληνικῆς φιλοσοφίας ἀπὸ τὸν Θεόφιλο Κορυδαλέα μέχρι τὸν Γρηγόριο Κωνσταντᾶ νὰ παρουσιάζεται ὄχι ὡς ἡ συνεχὴς καὶ ὁλικὴ ἔκφραση τῆς ζωῆς ἑνὸς λαοῦ, ἀλλὰ ὡς ἡ σειρὰ τῶν προσπαθειῶν μεμονωμένων διδασκάλων νὰ προσφέρουν στὸ δοῦλο Γένος τους «μιμήματα τῆς τῶν Εὐρωπαίων Ἀριστοτελικοσχολαστικῆς καὶ νεωτέρας Φιλοσοφίας»[33].

Μόνο ὁ γνώστης τῶν τριῶν προλογικῶν κειμένων, ποὺ ἐξετάσαμε παραπάνω, μπορεῖ νὰ διαπιστώσει ξανὰ ποιῶν φιλοσόφων τὸ ἔργο ἦταν ἀποφασιστικῆς σημασίας γιὰ τὴ μετάβαση ἀπὸ τὴ μία περίοδο στὴν ἄλλη καὶ νὰ ἀποκαλύψει ἐπομένως καὶ τὴν ἀκολουθία ποὺ ὑπολανθάνει, ἀφοῦ κι ἐδῶ προβάλλονται ὡς πρωτεργάτες τῆς ὅλης πνευματικῆς κίνησης ὁ Ἀνθρακίτης, ποὺ «μετέφερεν... τὰς Γεωμετρικὰς ἐπιστήμας» ἀπὸ τὴν Ἰταλία[34], καὶ ὁ Βούλγαρης, ποὺ ἦταν ὁ «εἰσηγητὴς τῆς νεωτέρας Φιλοσοφίας εἰς τὴν Ἑλλάδα»[35].

Ἡ συμβολὴ τοῦ Βούλγαρη στὴ μετάβαση ἀπὸ τὴ μία περίοδο τῆς νεοελληνικῆς φιλοσοφίας στὴν ἄλλη ἐξαίρεται καὶ στὴ «Σύντομο καὶ περιληπτικὴ Ἱστορία τῆς Φιλοσοφίας» τοῦ πρώτου τόμου τοῦ *Συντάγματος* ποὺ κυκλοφόρησε τὸν ἴδιο χρόνο μὲ τὴν *Σύνοψι* τοῦ W. G. Tennemann. Ὁ Βούλγα-

---

γενίου Βούλγαρη, τοῦ Νικηφόρου Θεοτόκη, τοῦ Νικολάου Ζαρζούλη τοῦ Ἱερομονάχου Τρύφωνα, τοῦ Δημητρίου Βαρδάκα, τοῦ Ἰωσήπου Μοιριόδακα, τοῦ Φραγκίσκου Σκούφου, τοῦ Βικεντίου Δαμοδοῦ, τοῦ Ἰωάννη Δημητριάδη τοῦ Πέζαρου, τοῦ Ἀθανασίου Παρίου, τοῦ Σεργίου Μακραίου, τοῦ Λάμπρου Φωτιάδη, τοῦ Δανιὴλ Φιλιππίδη καὶ τοῦ Γρηγορίου Κωνσταντᾶ). στὴν τελευταία παράγραφο, τέλος, ἐκφράζει τὴν εὐχή του «νὰ πολλαπλασιασθῶσιν εἰς τὸ ἑξῆς οἱ ὅμοιοί των» (τῶν φιλοσόφων, Ν.Ψ) καὶ «νὰ ἀναφανῇ ἐκ τῆς ἐπιμελείας τινος τῶν ὁμογενῶν μας... ἡ λεπτομερὴς ἔκθεσις τῶν... ἀγωνισθέντων ὁμογενῶν μας εἰς διατήρησιν τοῦ τῆς Φιλοσοφίας ἱεροῦ χρήματος» (ὅ. π., σ. 212). Ἀπὸ τὶς παραγράφους γ΄-ια΄ καὶ ιγ΄-κγ΄ μόνο δύο (οἱ ιε΄ καὶ ιζ΄) ἀναφέρονται σὲ περισσότερους ἀπὸ ἕναν φιλοσόφους. Οἱ ἄλλες (γ΄-ια΄, ιγ΄, ιδ΄, ιστ΄ καὶ ιζ-κγ΄) ἔχουν ὡς θέμα τους τὸ βίο καὶ τὸ ἔργο ἑνὸς φιλοσόφου, μὲ ἀποτέλεσμα ἡ ὅλη ἔκθεση νὰ μᾶς θυμίζει τὴν *Ἐπιτετμημένην ἐπαρίθμησιν τῶν κατὰ τὸν παρελθόντα αἰῶνα λογίων Γραικῶν καὶ περί τινων ἐν τῷ νῦν αἰῶνι ἀνθούντων* τοῦ Δημητρίου Προκοπίου τοῦ Παμπέρη, ποὺ συμπεριέλαβε στὸν 11ο τόμο τῆς *Ἑλληνικῆς Βιβλιοθήκης (Bibliotheca Graeca*, Hamburg 1722, σσ. 769-808 καὶ Hamburg 1808, σσ. 521-553) ὁ γνωστὸς Γερμανὸς πολυΐστορας καὶ φιλόλογος J. A. Fabricius. Γιὰ τὴ σημασία τοῦ ἔργου αὐτοῦ τοῦ Μοσχοπολίτη λογίου πρβλ. Νίκου Κ. Ψημμένου, Ἡ «Ἐπιτετμημένη ἐπαρίθμηση» τοῦ Δημητρίου Προκοπίου ὡς πηγὴ γνώσης τῆς νεοελληνικῆς φιλοσοφίας, *Ἠπειρωτικὰ Χρονικὰ* 24/1982, σσ. 204-248.

33. *Σύνοψις*, ὅ.π., σ. 207.

34. Ὅ.π., σ. 208.

35. Ὅ.π., σ. 209. Ὡς «πρῶτος εἰσηγητὴς τῶν νεωτέρων φιλοσόφων» ποὺ «ἥνωσε τὴν Ἑλλάδα μὲ τὴν Εὐρώπην κατὰ τὴν θεωρίαν τῆς φιλοσοφίας» προβλήθηκε ὁ Βούλγαρης ἀπὸ τὸν Κούμα ἤδη στὸν πρόλογο τῆς μεταφρασμένης ἀπὸ τὸν ἴδιο ἐπιτομῆς τῆς *Χημείας* τοῦ Pierre-Auguste Adet (Paris 1763 - Paris 1832), τ. I, Βιέννη 1808, σ. νζ΄ (σημείωση).

ρης, ὑπογραμμίζει στὸ νέο ἱστορικοφιλοσοφικὸ διάγραμμά του ὁ Κούμας, εἶναι ὁ πρῶτος ποὺ «περὶ τὰ μέσα τῆς παρελθούσης ἑκατοντ(αετηρίδος) εἰσήγαγεν εἰς τὸ γένος του τὴν ὑπὸ Βάκωνος καὶ Λωκίου καὶ Λεϊβνίου καὶ Βολφίου μεταῤῥυθμισθεῖσαν φιλοσοφίαν» καὶ γι' αὐτὸ «ἐμπορεῖ νὰ ἐκληφθῇ... ὡς ἀνακαινιστὴς τῆς ἑλληνικῆς παιδείας εἰς τὴν Ἑλλάδα, καὶ πατὴρ τῆς νέας φιλοσοφίας»[36]. Τὰ ἔργα του, ἰδιαίτερα ἡ *Λογικὴ* καὶ τὰ *Στοιχεῖα Μεταφυσικῆς*, «εἶναι ἄξια νὰ μελετῶνται ἀκόμη ἀπὸ τοὺς φιλομαθεῖς»[37], ὅπως ἄξια φαίνεται νὰ εἶναι καὶ τὰ ἔργα *Στοιχεῖα Φυσικῆς* καὶ *Στοιχεῖα Μαθηματικῶν* τοῦ «ἀξίου» ὄχι «ὀλιγωτέρας τιμῆς» Νικηφόρου Θεοτόκη[38].

Τὴ σημασία τῆς προσφορᾶς στὸ Γένος τῶν δύο Ἑπτανήσιων λογίων, «οἱ ὁποῖοι ἀληθῶς ἔκαμαν ἔνδοξον ἐποχὴν εἰς τὴν Ἑλλάδα, τὴν ἐποχὴν τῆς ἐπανελεύσεως τῆς φιλοσοφίας»[39], ἀντιλαμβανόμαστε ὡστόσο μὲ πληρότητα, ὅταν τὸ ἔργο τους θεωρηθεῖ στὴν ἱστορικοφιλοσοφικὴ διάσταση ποὺ κι ἐδῶ διαγράφεται χωρὶς νὰ γίνεται, ὅπως στὴ *Σύνοψι*, ρητὴ ἀναφορὰ στὶς συγκεκριμένες περιόδους τῆς νεοελληνικῆς σκέψης: Πρὶν ἀπὸ τὸ Βούλγαρη καὶ τὸ Θεοτόκη ὑπῆρχαν «ὀλιγώτατοι καὶ ἐκ μεγάλων διαλειμμάτων ἄνδρες φιλόσοφοι»[40], ποὺ «ἦσαν σχεδὸν ὅλοι περιπατητικοὶ ἢ... σχολαστικοί, καὶ γνώμην δὲν ὑπέφεραν ν' ἀκούσωσιν ἄλλην φιλοσοφικὴν οὔτε παλαιὰν οὔτε νεωτέραν»[41]. Μετὰ τὸ Βούλγαρη καὶ τὸ Θεοτόκη «χωροῦσιν οἱ νέοι Ἕλληνες μὲ θαυμασίαν σπουδὴν εἰς τὴν φιλοσοφίαν» καὶ «ἀγωνίζονται ἀγῶνα ἐνδοξότατον νὰ φωτισθῶσι καὶ νὰ φωτίσωσι τὴν πατρίδα» μεταφέροντας «τὰς ἐπιστήμας ἀπὸ διάφορα μέρη τῆς Εὐρώπης εἰς τὰς πατρίδας των» καὶ διδάσκοντάς τες «μὲ θαυμάσιον ζῆλον» στὰ Γυμνάσια ποὺ οἰκοδομοῦνται καὶ ἱδρύονται μὲ χρήματα ποὺ «πολλοὶ εὐκατάστατοι προσφέρουσιν ἐκ τῆς περιουσίας των»[42]. Γι' αὐτὸ καὶ τὸ νέο ἱστορικοφιλοσοφικὸ διάγραμμα, ποὺ ἀρχίζει μὲ τὴ θλιβερὴ διαπίστωση ὅτι ἡ «ταλαίπωρος Ἑλλάς, μετὰ τὴν ἅλωσιν μάλιστα τῆς Κωνσταντινουπόλεως, κατεβυθίζετο ἐπὶ πλέον καὶ πλέον εἰς τὴν ἀμάθειαν»[43], τελειώνει οὐσιαστικὰ μὲ μία αἰσιόδοξη ἀναφώνηση καὶ μία διάπυρη εὐχή: «αἱ ἡμέραι μας εἶναι λαμπραί! εἴθε μόνον, οἱ μὲν φιλόσοφοι νὰ μελετῶσι καὶ νὰ διδάσκωσι μετὰ τῆς φιλοσοφίας καὶ τὴν ἑλληνι-

36. *Σύνταγμα* 1, ὅ.π., σ. 24 κ.ἑ.
37. Ὅ.π., σ. 25.
38. Ὅ.π.
39. Ὅ.π.
40. Ὅ.π., σ. 24.
41. Ὅ.π.
42. Ὅ.π., σ. 25.
43. Ὅ.π., σ. 24.

κὴν παιδείαν· οἱ δὲ πλούσιοι, νὰ ὁμονοῶσιν εἰς τῶν ἀγαθῶν σκοπῶν των τὴν ἐκτέλεσιν!»[44].

Μὲ τὸ διδακτικὸ καὶ συγγραφικὸ ἔργο τοῦ πρώτου ἀπὸ τοὺς δύο Ἑπτανήσιους συνδέεται ἡ μεταβολὴ τῆς νεοελληνικῆς παιδείας καὶ στὸ κεφάλαιο «Κατάστασις τῆς παιδείας τῶν νεωτέρων Ἑλλήνων», τὸ ὁποῖο ὁ Κούμας πρόταξε τὸ 1832 στὴν περιγραφὴ τῶν σπουδαιότερων γεγονότων τῆς Ἐπανάστασης τοῦ 1821 στὸν 12ο τόμο τῶν *Ἱστοριῶν* του, «διὰ νὰ ἴδῃ κανείς», ὅπως εὔστοχα σημειώνει, «ἐκ τίνων καὶ πόσων ὁρμώμενοι ἀνέλαβαν (οἱ Ἕλληνες, Ν. Ψ.) τὸν Ἡράκλειον τοῦτον ἄθλον»[45]. Ἡ προσέγγιση τῆς ὅλης θεματικῆς εἶναι τώρα κυρίως ἱστορικοεκπαιδευτικὴ μὲ συνέπεια, ἡ διάκριση τῶν ἐπιμέρους περιόδων, ποὺ ἡ παραπάνω μεταβολὴ συνεπιφέρει, νὰ συναρτᾶται ἄμεσα μὲ τὴν ἱστορία τῶν δύο σημαντικότερων σχολείων τῆς πόλης τῶν Ἰωαννίνων, στὰ ὁποῖα ἄλλωστε ἀποδίδεται κατ' ἀποκλειστικότητα καὶ ἡ ἀναγέννηση τῆς νεοελληνικῆς παιδείας[46]. Πρόκειται γιὰ τὴ Σχολὴ τοῦ Γκιούνμα, ἀπὸ τὴν ὁποία «ἐκπήγασε», κατὰ τὴν ἔκφραση τοῦ Κούμα, ἡ «πρώτη περίοδος τῆς παιδείας τῶν νεωτέρων Ἑλλήνων»[47], καὶ γιὰ τὴ Σχολή, ποὺ σύμφωνα μὲ τὴν «Ἐπιστολὴ» ὀφείλουμε νὰ ὀνομάσουμε «Μαρουτσικὴν μὲν διὰ τοὺς καταβαλόντας τὴν δαπάνην, Εὐγενιακὴν δὲ διὰ τὸν καταβάλλοντα τῆς νεωτέρας διδασκαλίας τὰ σπέρματα»[48]. Κι ἦταν, ὅπως φαίνεται, ἡ καταβολὴ τῶν σπερμάτων αὐτῶν ἡ βασικὴ αἰτία τῆς μεταβολῆς, «τὴν ὁποίαν ἐνήργησεν εἰς τὴν παιδείαν τῆς Ἑλλάδος» ὁ Βούλγαρης ἐγκαινιάζοντας ἔτσι τὴ δεύτερη περίοδό της[49]. Μᾶς ὑπενθυμίζει γιὰ μία ἀκόμη φορὰ ὁ Κούμας: «Ἦρχισε (ὁ Βούλγαρης, Ν. Ψ.) νὰ διδάσκῃ τὰ νέα φιλοσοφήματα τοῦ Λωκκίου, Λεϊβνιτίου καὶ Οὐολφίου, τὰ ὁποῖα σιμὰ τοῦ νεωτερισμοῦ τὰ ἀνέδειχνεν ἀξιοτιμητότερα ἡ εὐγλωττία καὶ ἡ πολυμάθεια τοῦ ἀνδρός, ὅς τις ἀνεμίγνυε θαυμασίως παλαιὰ καὶ καινά»[50]. Καὶ συνεχίζει: «Ὁ νεωτερισμὸς ὅμως, καθὼς πάντοτε, ἐφαίνετο ἐπικίνδυνος. Παρὰ τὴν Ἀριστοτελικὴν φιλοσοφίαν πᾶσα ἄλλη ἐνομίζετο πολέμιος τῆς ἐκκλησίας»[51].

Τὰ δύο παραθέματα εἶναι ἀποκαλυπτικὰ ὄχι μόνο τῶν βαθύτερων αἰτίων τῶν ἐπιτυχιῶν καὶ τῶν δυσκολιῶν τοῦ Βούλγαρη ἀμέσως μετὰ τὴν ἔναρξη τῶν μαθημάτων του στὴ Μαρουτσαία Σχολὴ τῶν Ἰωαννίνων, ἀλλὰ καὶ τοῦ

44. Ὅ.π., σ. 25 κ.ἑ.
45. *Ἱστορίαι* 12, ὅ.π., σ. 519.
46. Πρβλ. ὅ.π., σ. 557.
47. Ὅ.π., σ. 558.
48. *Ἐπιστολή*, ὅ.π., σ. ζ΄.
49. *Ἱστορίαι* 12, ὅ.π., σ. 559.
50. Ὅ.π., σ. 560.
51. Ὅ.π.

τελικοῦ κριτηρίου τοῦ Κούμα στὴ νέα περιοδολόγησή του: Ὅπως στὰ προηγούμενα διαγράμματά του ἔτσι καὶ στὸ κεφάλαιο τῶν *Ἱστοριῶν* γιὰ τὴν «Κατάσταση τῆς παιδείας τῶν νεωτέρων Ἑλλήνων» ἡ μεταβολή, ποὺ τέμνει τὴν πνευματικὴ πορεία τοῦ Γένους σὲ δύο βασικὲς περιόδους ἀνάγεται στὴ διδασκαλία τῶν φιλοσοφικῶν κυρίως μαθημάτων στὰ σχολεῖα τοῦ εὐρύτερου ἑλληνικοῦ χώρου μὲ ἀποτέλεσμα ἡ φιλοσοφία νὰ προβάλει ξανὰ ὡς τὸ κριτήριο τῆς περιοδολόγησης. Γι' αὐτὸ καὶ ἡ ἐμμονὴ στὴν ἀριστοτελικὴ σκέψη παρουσιάζεται, ὅπως διαπιστώνουμε προπάντων ἀπὸ τὰ παραθέματά μας, ὡς τὸ κατεξοχὴν γνώρισμα τῆς πρώτης περιόδου τῆς νεοελληνικῆς παιδείας, ἐνῶ ἡ δεύτερη περίοδος χαρακτηρίζεται καὶ πάλι ὡς ἡ περίοδος τῆς εἰσαγωγῆς καὶ διάδοσης τῆς νεώτερης δυτικῆς φιλοσοφίας. Ὁ Κούμας δὲν ἐπιμένει ὡστόσο στὸ τελευταῖο ἱστορικογραμματολογικὸ διάγραμμά του[52] σὲ ἱστορικοφιλοσοφικὲς διαφοροποιήσεις, ἂν καὶ τὴν ἐξιστόρησή του στηρίζει στὴν περιγραφὴ τῆς ἐκπαιδευτικῆς καὶ συγγραφικῆς δραστηριότητας λογίων ποὺ διακρίθηκαν καὶ ὡς διδάσκαλοι τῆς φιλοσοφίας. Ἐκεῖνο ποὺ πρώτιστα τὸν ἐνδιαφέρει εἶναι ἡ παρουσίαση τῶν γενικῶν κατευθύνσεων τῆς παιδείας τῶν Νεοελλήνων πρὶν τὴν ἐπανάστασή τους τὸ 1821 καὶ ὄχι, ὅπως στὴ *Σύνοψι*, ἡ περιοδολόγηση τῆς ἱστορίας τῶν γραμμάτων τους ἢ τῆς φιλοσοφίας τους. Παρόλ' αὐτὰ προβαίνει κι ἐδῶ, ὅπως εἴδαμε, σὲ κάποια περιοδολόγηση, τὴν ὁποία μάλιστα μποροῦμε νὰ συνδέσουμε μὲ τὶς ἤδη γνωστές μας περιοδολογήσεις προγενέστερων κειμένων του βοηθούμενοι σ' αὐτὸ ἀπὸ τὶς ἀναφορές του σὲ χρονολογίες ποὺ ἐπαναπροβάλλουν ὡς σταθμοὶ τῆς πνευματικῆς ἀνάπτυξης τοῦ Γένους στὴ διάρκεια τῆς Τουρκοκρατίας. Ἔτσι, μετὰ τὴ σύντομη σκιαγράφηση τοῦ χαμηλοῦ μορφωτικοῦ ἐπιπέδου τῶν Νεοελλήνων στοὺς πρώτους αἰῶνες τῆς δουλείας τους στοὺς Τούρκους[53], ὁ Κούμας ἀναφέρει τὸ ἔτος 1720 ὡς τὸ ἔτος ποὺ «ἐμπορεῖ νὰ λογαριασθῇ ἡ ἀρχὴ τῆς αὐξήσεως τῆς παιδείας» τοῦ Γένους[54], μνημονεύει τὴν ἐπιστροφὴ τοῦ Ἀνθρακίτη «ἴσως περὶ τό 1715 ἔτος» ἀπὸ τὴν Ἰταλία, ἀπ' ὅπου «μετέφερεν εἰς τὰ Ἰωάννινα τὰς Γεωμετρικὰς γνώσεις, αἱ ὁποῖαι ἔλειπον πρὸ χρόνων ἀπὸ τὴν Ἑλλάδα»[55], ἀξιολογεῖ, ὅπως καταδείξαμε, τὴν ἔναρξη τῆς διδακτικῆς δραστηριότητας τοῦ Βούλγαρη στὴ Μαρουτσαία Σχολὴ τῆς ἴδιας πόλης «περὶ τὸ 1742 ἔτος»[56] καὶ χαρακτηρίζει, τέλος, τὴν τριετία

52. Στὰ ἔργα, τῶν ὁποίων ἡ συγγραφὴ καὶ ἔκδοση ἀκολούθησε τὴν ἔκδοση τῶν *Ἱστοριῶν* (*Γραμματικὴ διὰ σχολεῖα*, Βιέννη 1833, καὶ *Γεωγραφία*, Βιέννη 1838-1840), ὁ Κούμας δὲν ἐπανέλαβε τὸ ἐγχείρημα ἱστοριογράφησης τῶν νεοελληνικῶν γραμμάτων.

53. Πρβλ. *Ἱστορίαι* 12, ὅ.π., σσ. 554-555.

54. Ὅ.π., σ. 555.

55. Ὅ.π., σ. 557.

56. Ὅ.π., σ. 560. Ἡ ἀξιολόγηση ἀρχίζει ὡστόσο στὴ σ. 559 καὶ ὁλοκληρώνεται οὐσιαστικὰ στὴ σ. 564.

1817-1819 ὡς τὴν περίοδο κατὰ τὴν ὁποία «ἐκινεῖτο θαυμασίως ἡ Ἑλλὰς εἰς τὰ πρόσω τῆς παιδείας»[57].

Ἀπὸ τὴν μέχρι τώρα ἀνασκόπηση τῶν ἱστορικοφιλοσοφικῶν καὶ ἱστορικογραμματολογικῶν κειμένων τοῦ Κούμα, ποὺ συναποτελοῦν, ὅπως παρατηρήσαμε στὴν ἀρχὴ τῆς μελέτης μας, τὴ μαρτυρία του ὡς ἱστορικοῦ τῆς νεοελληνικῆς φιλοσοφίας, προκύπτει μὲ σαφήνεια τὸ διπλὸ συμπέρασμα: α) Ἡ προσπάθεια τοῦ Κούμα νὰ προσεγγίσει τὴν ἱστορία τῆς νεοελληνικῆς φιλοσοφίας στὰ χρόνια τῆς Τουρκοκρατίας παρουσιάζει μία πολυμέρεια ποὺ σίγουρα ὀφείλεται στὴν πρόταξη πότε τῶν ἱστορικογραμματολογικῶν, πότε τῶν ἱστορικοεκπαιδευτικῶν καὶ πότε τῶν ἱστορικοφιλοσοφικῶν δεδομένων. β) Ἡ πολυμέρεια τῆς προσπάθειάς του αὐτῆς δὲν τὸν ἐμποδίζει ὡστόσο νὰ διατηρεῖ σταθερὰ κάποια σχήματα, ποὺ συγκεκριμενοποιοῦνται κάθε φορὰ στὶς ἐπανειλημμένες ἀπόπειρές του εἴτε νὰ περιοδολογήσει τὴν ἱστορία εἴτε νὰ ἐπισημάνει τοὺς σταθμοὺς ἀνάπτυξης, ὅπως θὰ λέγαμε, τῆς νεοελληνικῆς παιδείας γενικὰ καὶ τῆς νεοελληνικῆς φιλοσοφίας ἰδιαίτερα.

Ἀνασυνθέτοντας τὶς ἀπόπειρες αὐτὲς τοῦ Κούμα καταλήγουμε στὸ ἀκόλουθο ἱστορικοφιλοσοφικὸ καὶ ἱστορικογραμματολογικὸ διάγραμμα περιοδολόγησης, ποὺ ὡς ἕνα σημεῖο σίγουρα μᾶς ἐπιτρέπει νὰ ὁριοθετήσουμε ἀκόμη καὶ σήμερα τὶς γνώσεις μας γιὰ τὴ φιλοσοφία τῶν Ἑλλήνων στὴν πιὸ κρίσιμη γιὰ τὴ νεώτερη ἱστορία τους ἐποχή: Ἡ πρώτη περίοδος τῆς πνευματικῆς τους πορείας ἀρχίζει μὲ τὴν ἅλωση τῆς Κωνσταντινούπολης ἀπὸ τοὺς Τούρκους τὸ 1453 καὶ τελειώνει στὰ μέσα τοῦ 18ου αἰώνα μὲ τὴν ἔναρξη τῆς διδακτικῆς δραστηριότητας τοῦ Βούλγαρη στὰ Γιάννινα. Ἡ περίοδος αὐτὴ παρουσιάζεται γενικὰ ὡς ἡ περίοδος τῶν «ἀπεριπάτητων περιπατητικῶν μας»[58], τῆς Ἀριστοτελικοσχολαστικῆς δηλαδὴ φιλοσοφίας, καὶ διαιρεῖται σὲ δύο ὑποπεριόδους: Ἡ πρώτη, κατὰ τὴν ὁποία στὸν ἑλληνικὸ χῶρο ἔλαμπαν μόνο «ἀμυδρὰ καὶ διψαλέα λυχνάρια ἀραιότατα κείμενα μεταξὺ παχυτάτου σκότους»[59], διαρκεῖ ἀπὸ τὸ 1453 μέχρι τὶς ἀρχὲς τοῦ 18ου αἰώνα, ὅπως προκύπτει ἔμμεσα ἀπὸ τὰ «Προλεγόμενα» τῶν *Ἱστοριῶν*, στὰ ὁποῖα ἡ «αὐγὴ τῆς ἑλληνικῆς ἡμέρας» συνδέεται μὲ τὴ γέννηση στὰ τέλη τοῦ 17ου αἰώνα ἀξιόλογων συγγραφέων ποὺ ἔδωσαν, ἐννοεῖται, τὸ ἔργο τους ἀρκετὰ χρόνια ἀργότερα[60], καὶ ἄμεσα ἀπὸ τὴν «Ἐπιστολή», στὴν ὁποία φαίνεται νὰ

---

57. Ὅ.π., σ. 596. Μετὰ τὸ 1819 παρατηρεῖ ὁ Κούμας κάποια κάμψη, γι' αὐτὸ καὶ σημειώνει (ὅ.π., σ. 598): «Κατὰ τὰ τελευταῖα ἔτη (1820 κ. ἐφ.) δὲν ἀπελάμβαναν πλέον τὰ σχολεῖα τὴν εὐνοϊκὴν προστασίαν τῆς ἐκκλησίας καὶ τῶν ἀρχόντων ὡς πρότερον».

58. Ὁ χαρακτηρισμὸς στὴν *Ἐπιστολή*, ὅ.π., σ. η'.

59. Ἀπὸ τὸν 12ο τόμο τῶν *Ἱστοριῶν*, ὅ.π., σ. 554. Πρβλ. ἐπίσης καὶ *Ἱστορίαι* 6, ὅ.π., σ. λ0'.

60. Ὅ.π. Τὸ κείμενο παρατίθεται στὴ σημείωση 27.

ὁρίζεται τὸ ἔτος 1718, ποὺ ἐπέστρεψε ὁ Ἀνθρακίτης ἀπὸ τὴν Ἰταλία στὴν Ἑλλάδα, ὡς ἡ ἀρχὴ τῆς δεύτερης ὑποπεριόδου[61]. Ἡ χρονολογία αὐτὴ συνάδει καὶ μὲ ὅσα ἐκθέτει ὁ Κούμας στὸν 12ο τόμο τῶν *Ἱστοριῶν* του, ὅπου τὸ ἔτος 1720 ἀναφέρεται, ὅπως εἴδαμε, ὡς ἔτος τῶν ἀπαρχῶν αὔξησης τῆς παιδείας στὴν Ἑλλάδα[62]. Ἡ δεύτερη ὑποπερίοδος διαρκεῖ μόνο λίγες δεκαετίες καὶ κύριο γνώρισμά της εἶναι ὁ ἀγώνας γιὰ τὴν ἔξοδο ἀπὸ τὴν Ἀριστοτελικοσχολαστικὴ φιλοσοφία καὶ τὴν εἰσαγωγὴ τῆς νεώτερης δυτικῆς σκέψης στὰ ἑλληνικὰ σχολεῖα — ἕνας ἀγώνας ποὺ ἐγκαινιάστηκε στὶς ἀρχὲς τοῦ 18ου αἰώνα ἀπὸ τὸν Ἀνθρακίτη καὶ ὁλοκληρώθηκε στὰ μέσα τοῦ ἴδιου αἰώνα ἀπὸ τὸν Βούλγαρη, μὲ τὴ διδακτικὴ δραστηριότητα τοῦ ὁποίου ἀρχίζει γι' αὐτὸ καὶ ἡ περίοδος τῆς Νεώτερης φιλοσοφίας. Καὶ τὴ δεύτερη αὐτὴ περίοδο, ποὺ διαρκεῖ ἀπὸ τὸ 1750 μέχρι τὶς παραμονὲς τῆς Ἐπανάστασης τοῦ 1821 καὶ ποὺ ὡς κύριο γνώρισμά της θὰ μπορούσαμε νὰ θεωρήσουμε τὴν ὅλο καὶ πιὸ ἔντονη συνειδητοποίηση τῆς ἀνάγκης γιὰ τὴν «μετακομιδὴν τῆς παιδείας» γενικὰ «εἰς τὴν πατρίδα» ἢ, ὅπως ἀλλοῦ ὀνομάζεται, γιὰ τὴν «εἰς τὴν πατρίδα μας μετακένωσιν τῆς νεωτέρας φιλοσοφίας»[63], διαιρεῖ ὁ Κούμας σὲ δύο ὑποπεριόδους, ὅταν μιλάει γιὰ τὴ «γενομένη... εὐτυχεστέρα μας μεταβολὴ» στὰ πρῶτα χρόνια τῆς τελευταίας δεκαετίας τοῦ 18ου αἰώνα[64]. Βέβαια, ἡ σύνδεση τῆς «εὐτυχεστέρας... μεταβολῆς» μὲ τὴν ἵδρυση, ἀνακαίνιση, ἐπιδιόρθωση καὶ ἀποκατάσταση διαφόρων σχολείων σὲ πόλεις τοῦ εὐρύτερου ἑλληνικοῦ χώρου καθὼς καὶ μὲ κάποιες ἀλλαγὲς τῶν διδακτικῶν προγραμμάτων τους, στὰ ὁποῖα φαίνεται νὰ δόθηκε τώρα ἰδιαίτερη βαρύτητα «εἰς τὰς μαθηματικὰς ἐπιστήμας καὶ εἰς τὴν πειραματικὴν Φυσικήν»[65], δείχνει ὅτι ἡ ὑποπεριοδολόγηση τῆς δεύτερης περιόδου ἀφορᾶ καταρχὴν τὴν ἱστορία τῆς νεοελληνικῆς παιδείας ἢ, ἀκριβέστερα, τῆς νεοελληνικῆς ἐκπαίδευσης καὶ ὄχι τὴν ἱστορία τῆς νεοελληνικῆς φιλοσοφίας. Γιὰ τὸν Κούμα ὡστόσο ἡ πορεία τῆς νεοελληνικῆς φιλοσοφίας στὰ χρόνια τῆς Τουρκοκρατίας συναρτᾶται ἄμεσα μὲ τὴ διδασκαλία της στὰ ἀνώτερα ἑλληνικὰ σχολεῖα, τῶν ὁποίων τὴν ἱστορία καὶ ἀκολουθεῖ. Γι' αὐτὸ καὶ στὰ κείμενα ποὺ ἐξετάζουμε (μὲ ἐξαίρεση τὰ «Προλεγόμενα» τῶν *Ἱστοριῶν* ποὺ περιορίζονται στὴν ἐπισκόπηση τῆς ἱστορίας τῆς νεοελληνικῆς ἱστοριογραφίας), ἡ νεοελληνικὴ φιλοσοφία ἐξιστορεῖται —ὅσο ἐξιστορεῖται— μὲ συνεχεῖς ἀναφορὲς σὲ θέματα τῆς ἐκπαίδευσης καὶ μάλιστα τῆς σχολικῆς πράξης. Ἔτσι ἡ περιοδολόγηση τῆς ἱστορίας τῆς παιδείας τῶν Νεοελλήνων φαίνεται νὰ ἰσχύει

61. Βλ. σημείωση 24.
62. Πρβλ. *Ἱστορίαι* 12, ὅ.π., σ. 555.
63. *Ἐπιστολή*, ὅ.π., σσ. ια' καὶ λε'.
64. Πρβλ. ὅ.π., σ. ιβ'.
65. Ὅ.π.

σὲ μεγάλο βαθμὸ καὶ γιὰ τὴν ἱστορία τῆς φιλοσοφίας τους, ὥστε, παρόλες τὶς δικαιολογημένες ἐπιφυλάξεις μας, νὰ πρέπει ἴσως νὰ προσγράψουμε στὸν Κούμα καὶ τὴ διαίρεση τῆς περιόδου τῆς Νεώτερης φιλοσοφίας σὲ δύο ὑποπεριόδους, ἀπὸ τὶς ὁποῖες ἡ πρώτη διαρκεῖ περίπου σαράντα καὶ ἡ δεύτερη περίπου τριάντα χρόνια (ἀπὸ τὸ 1750 μέχρι τὸ 1790 καὶ ἀπὸ τὸ 1790 μέχρι τὸ 1821[66] ἀντίστοιχα). Ἡ μεταξύ τους διαφοροποίηση δὲν εἶναι ἐμφανής, σίγουρα ὅμως ἐκφράζεται τόσο στὴ στροφὴ τῆς παιδείας πρὸς τὶς μαθηματικὲς καὶ φυσικὲς ἐπιστῆμες, τὴν ὁποία ὑποδηλώνουν, ὅπως ἤδη σημειώσαμε, οἱ ἀπαριθμήσεις τῶν σχολείων καὶ τῶν διδασκάλων στοὺς προλόγους τῆς *Σειρᾶς* καὶ τοῦ *Συντάγματος*, ὅσο καὶ στὴν ἰδιαίτερη ἔμφαση ποὺ δόθηκε τὶς τελευταῖες δεκαετίες πρὶν τὴν Ἐπανάσταση στὴ μετακένωση ἢ μετακομιδὴ πνευματικῶν ἀγαθῶν ἀπὸ τὴν κεντρικὴ Εὐρώπη στὴν Ἑλλάδα[67].

Ἔτσι τὸ ἱστορικοφιλοσοφικὸ σχῆμα τῆς περιοδολόγησης τοῦ Κούμα, ἁπλὸ στὴ σύλληψή του καὶ συγκεκριμένο στὶς ὁριοθετήσεις του, διαμορφώνεται —σύμφωνα μὲ τὴν παραπάνω ἑρμηνευτικὴ προσέγγιση τῶν σχετικῶν κειμένων του— ὡς ἑξῆς:

Πρώτη περίοδος (1453-1750): Περίοδος τῶν «μιμημάτων τῆς τῶν Εὐρωπαίων Ἀριστοτελικοσχολαστικῆς... Φιλοσοφίας»[68].

Πρώτη ὑποπερίοδος (1453 - περ. 1720): Ἐποχὴ «μεγάλων καὶ παχυλῶν ὑπομνηματιστῶν» ἔργων τοῦ Ἀριστοτέλη[69].

Δεύτερη ὑποπερίοδος (περ. 1720 - περ. 1750): Ἐποχὴ ἐξόδου ἀπὸ τὴν Ἀριστοτελικοσχολαστικὴ φιλοσοφία καὶ γνωριμίας μὲ τὴ νεώτερη δυτικὴ ἐπιστήμη (κυρίως τὰ Μαθηματικά).

Δεύτερη περίοδος (περ. 1750 - 1821): Περίοδος τῶν «μιμημάτων τῆς τῶν Εὐρωπαίων... νεωτέρας Φιλοσοφίας»[70].

Πρώτη ὑποπερίοδος (περ. 1750 - περ. 1790): Ἐποχὴ εἰσαγωγῆς τῆς νεώτερης δυτικῆς φιλοσοφίας (κυρίως τῆς φιλοσοφίας τοῦ Bacon, τοῦ Leibniz, τοῦ Locke καὶ τοῦ Christian Wolff) ἀπὸ τὸν Βούλγαρη καὶ τοὺς συνεχιστὲς τοῦ ἔργου του.

Δεύτερη ὑποπερίοδος (περ. 1790 - 1821): Ἐποχὴ ὁλοκλήρωσης τῆς εἰ-

---

66. Ἀκριβέστερα: Ἀπὸ τὸ 1750 μέχρι τὸ 1793 καὶ ἀπὸ τὸ 1794, τὸ ἔτος τῆς «εὐτυχεστέρας μας μεταβολῆς» (πρβλ. ὅ.π.), μέχρι τὸ 1821.

67. Γιὰ τὴ μετακένωση πρβλ. ἰδιαίτερα Alexandros Papaderos Metakenosis — Griechenlands Herausforderung durch die Aufklärung in der Sicht des Korais und des Oikonomos. *Archiv für Vergleichende Kulturwissenschaft* hrsg. v. Anton Hilckman, Bd. 6, Verlag Anton Hain, Maisenheim am Glan 1970.

68. *Σύνοψις*, ὅ.π., σ. 207.

69. Ὁ χαρακτηρισμὸς ἀπὸ τὴν *Ἐπιστολή*, ὅ.π. σ. ε΄.

70. *Σύνοψις*, ὅ.π. σ. 207.

σαγωγῆς τῆς νεώτερης δυτικῆς φιλοσοφίας, στροφῆς πρὸς τὶς μαθηματικὲς καὶ φυσικὲς ἐπιστῆμες καὶ ἔντονης μετακένωσης.

Τὸ ἱστορικοφιλοσοφικὸ διάγραμμα περιοδολόγησης, ποὺ κερδίσαμε ἀνασυνθέτοντας τὶς ἐπανειλημμένες ἀπόπειρες τοῦ Κούμα εἴτε νὰ προσδιορίσει τὶς περιόδους εἴτε νὰ ἐπισημάνει τοὺς σταθμοὺς ἀνάπτυξης τῆς νεοελληνικῆς παιδείας γενικὰ καὶ τῆς νεοελληνικῆς φιλοσοφίας ἰδιαίτερα, φαίνεται ν' ἀποδίδει ὡς ἕνα σημεῖο πιστὰ τὴ φιλοσοφικὴ πραγματικότητα τῶν χρόνων τῆς Τουρκοκρατίας στὴν Ἑλλάδα. Ἡ διάκριση, γιὰ παράδειγμα, τῶν δύο περιόδων — τῆς Ἀριστοτελικοσχολαστικῆς καὶ τῆς Νεώτερης φιλοσοφίας — εἶναι ἀναμφισβήτητα ὀρθή, ἐνῶ ἡ θέση τοῦ κοινοῦ ὁρίου τους στὰ μέσα τοῦ 18ου αἰώνα ἀποτελεῖ τελικὰ θέμα ἑρμηνείας τῶν τότε πνευματικῶν διεργασιῶν τοῦ δούλου Γένους. Ἡ ὑποπεριοδολόγηση τῶν δύο περιόδων δὲν εἶναι ἐξάλλου ἀθεμελίωτη, ἀλλὰ στηρίζεται σὲ κάποιες ἐκτιμήσεις, ἡ ὀρθότητα τῶν ὁποίων ἀναγνωρίζεται ἀκόμη καὶ σήμερα: Ἡ ἀναγωγὴ τῶν ἀπαρχῶν τῆς αὔξησης τῆς ἑλληνικῆς παιδείας στὴ δεύτερη δεκαετία τοῦ 18ου αἰώνα καὶ ἡ ἀλλαγὴ τῶν κοινωνικοπολιτικῶν συνθηκῶν τοῦ δούλου Γένους ἐξαιτίας τῆς σύσφιγξης τῶν σχέσεών του «μὲ τὸ φωτισμένον τῆς Εὐρώπης μέρος»[71] λίγες δεκαετίες πρὶν τὴν Ἐπανάστασή του ἰσχύουν πλέον ὡς κοινοὶ τόποι καὶ προβάλλονται γι' αὐτὸ καὶ σὲ κείμενα μὴ ἐρευνητικοῦ χαρακτήρα.

Οἱ ἐπιμέρους ὀρθὲς ἐκτιμήσεις τοῦ Κούμα δὲν ἀρκοῦν ὡστόσο γιὰ τὴν υἱοθέτηση τῆς παραπάνω περιοδολόγησής του ἀπὸ τὴ σύγχρονη φιλοσοφικὴ ἱστοριογραφία, τῆς ὁποίας οἱ αὐστηρὲς ἀπαιτήσεις ἀρχίζουν ἀπὸ τὴ συστηματικὴ θεμελίωση τῆς ἀνάγκης τῶν περιοδολογήσεων καὶ ἐπεκτείνονται μέχρι τὴν ἀνάδειξη τῆς συναλληλίας τῆς φιλοσοφίας καὶ τῶν ἄλλων διαθλάσεων τῆς ἱστορικῆς πραγματικότητας ἑνὸς λαοῦ στὸ πνευματικό, ὅπως συνηθίζουμε νὰ λέμε, ἐπίπεδο. Ἀσφαλῶς δὲν θὰ περίμενε κανεὶς κάποια συστηματικὴ προσέγγιση τῆς προβληματικῆς τῶν περιοδολογήσεων τῆς ἱστορίας τῆς φιλοσοφίας ἀπὸ ἕναν Ἕλληνα λόγιο τῶν ἀρχῶν τοῦ περασμένου αἰώνα, ποὺ ὡς κύριο στόχο τῆς ζωῆς του —τὸν ὁποῖο ἄλλωστε καὶ ἐκπλήρωσε— φαίνεται νὰ ἔταξε τὴν προσφορὰ στὸ Γένος του μιᾶς σειρᾶς ἐγχειριδίων καὶ γενικῶν ἔργων ποὺ καλύπτουν τόσο διαφορετικὲς μεταξύ τους ἐπιστῆμες, ὅπως εἶναι, γιὰ παράδειγμα, τὰ Μαθηματικά, ἡ Φυσική, ἡ Χημεία, ἡ Γεωγραφία, ἡ Ἱστορία, ἡ Γραμματικὴ καὶ ἡ Φιλοσοφία[72]. Οὔτε πάλι μποροῦμε

---

71. *Ἐπιστολή*, ὅ.π., σ. ια'.

72. Γιὰ τὴν ὅλη προσφορὰ τοῦ Κούμα στὸ Γένος πρβλ. τὴν αὐτοβιογραφία του στὸν 12ο τόμο τῶν *Ἱστοριῶν*, ὅ.π., σσ. 583-598 (βλ. σχετικὰ Νίκου Κ. Ψημμένου, Ἡ αὐτοβιογραφία τοῦ Κωνσταντίνου Κούμα ὡς φιλοσοφικὴ μαρτυρία, *Μνήμη Εὐαγγέλου Παπανούτσου*, ἐκδ. Gutenberg, Ἀθήνα 1983, σσ. 271-284) καθὼς καὶ τὶς ἐργασίες τῶν νεώτερων

νὰ ἀναζητήσουμε στὰ ἱστορικογραμματολογικὰ καὶ ἱστορικοφιλοσοφικὰ κείμενα τοῦ λογίου αὐτοῦ ἑρμηνευτικὲς προσεγγίσεις τῆς ἱστορίας τῆς φιλοσοφίας, πού, μόνο μετὰ τὴν ἔκδοση τῶν ἱστορικοφιλοσοφικῶν παραδόσεων τοῦ Hegel ποὺ οὐσιαστικὰ πρῶτος τὶς ἀνέπτυξε καὶ πρῶτος προσπάθησε νὰ τὶς ἐφαρμόσει, ἔγιναν εὐρύτερα γνωστές[73].

Ἡ περιοδολόγηση τῆς νεοελληνικῆς φιλοσοφίας ἀπὸ τὸν Κούμα δὲν ὑστερεῖ ὅμως γι' αὐτοὺς τοὺς λόγους. Ὑστερεῖ κυρίως γιατὶ σὲ τελευταία ἀνάλυση φαίνεται νὰ μὴν προέκυψε ἀπὸ τὴν πλήρη γνώση τοῦ ἀντικειμένου, στὸ ὁποῖο ἀναφέρεται. Ἤδη ὁ σίγουρα ἀβασάνιστος χαρακτηρισμὸς «τῶν τῆς νεωτέρας Ἑλλάδος φιλοσοφημάτων» ὡς «μιμημάτων» τῶν δύο μορφῶν τῆς εὐρωπαϊκῆς φιλοσοφίας (τῆς Ἀριστοτελικοσχολαστικῆς καὶ τῆς Νεωτέρας)[74] μᾶς δείχνει ἔμμεσα ἀλλὰ μὲ σαφήνεια πόσο ὑπεραπλουστευτικὲς καὶ ἐπομένως πόσο ἀτεκμηρίωτες ἦταν τελικὰ οἱ ἀπόψεις τοῦ Κούμα γιὰ τὴ φιλοσοφία, τὴν ἱστορία τῆς ὁποίας περιοδολόγησε. Κι εἶναι ἀξιοσημείωτο ὅτι στὸ ἐπίμετρο τῆς *Συνόψεως*, στὸ ὁποῖο ὑπάρχει ὁ χαρακτηρισμὸς αὐτός, παραλείπεται μεταξὺ τῶν ἄλλων ἀκόμη καὶ τὸ ὄνομα ἑνὸς λογίου —τοῦ Ἀθανασίου Ψαλίδα συγκεκριμένα—, στὸ κύριο φιλοσοφικὸ ἔργο τοῦ ὁποίου νεώτεροι μελετητὲς ἀναγνωρίζουν στοιχεῖα μιᾶς προσωπικῆς σύνθεσης διδασκαλιῶν προγενέστερων καὶ συγχρόνων του φιλοσόφων[75]. Τέτοιου εἴδους

μελετητῶν τοῦ ἔργου του: Ἀλεξάνδρου Ι. Δεσποτοπούλου. *Ὁ διδάσκαλος τοῦ Γένους Κωνσταντῖνος Μιχαὴλ Κούμας (1777-1836)*, Ἀθήνα 1968· Ρ. Ἀργυροπούλου, ὅ.π., σσ. 225-228· Γιάννη Καρά, *Θεόφιλος Καΐρης - Κωνσταντῖνος Μ. Κούμας: Δυὸ πρωτοπόροι δάσκαλοι τοῦ Γένους*, ἐκδ. Gutenberg, Ἀθήνα 1977, σσ. 117-164· Μ. Α. Ἀναστασιάδη, Ἕνας καινοτόμος φυσικὸς τοῦ ἑλληνικοῦ Διαφωτισμοῦ - Κωνσταντῖνος Μιχαὴλ Κούμας (1777-1836), *Μικρασιατικὰ χρονικὰ* 17, Ἀθήνα 1980, σσ. 9-56· Ἰωάννου Ἐρ. Ζεγκίνη, Κωνσταντῖνος Κούμας, ἕνας διδάσκαλος τοῦ Γένους, *Παρνασσὸς* ΚΒ'/1980, σσ. 227-231.

73. Συγκεκριμένα μετὰ τὸ 1833-1836 ποὺ κυκλοφόρησαν οἱ τρεῖς τόμοι τῶν *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* μὲ πρόλογο καὶ ἐκδοτικὴ ἐπιμέλεια τοῦ Karl Ludwig Michelet. Γιὰ τὴν ἱστορικοφιλοσοφικὴ θεωρία τοῦ Hegel πρβλ. Klaus Düsing, *Hegel und die Geschichte der Philosophie*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Erträge der Forschung, Bd. 206, Darmstadt 1983, σσ. 7-39. Θεόφιλου Βέικου, Ἡ θεωρία τοῦ Χέγκελ γιὰ τὴν ἱστορία τῆς φιλοσοφίας, στὰ πρακτικὰ τοῦ ἐπιστημονικοῦ συμποσίου τοῦ Κέντρου Μαρξιστικῶν Ἐρευνῶν, *Ὁ Χέγκελ καὶ ὁ Μαρξισμός*, ἐκδ. Σύγχρονη ἐποχή, Ἀθήνα 1982, σσ. 40-50.

74. Πρβλ.. *Σύνοψις*, ὅ.π., σ. 207.

75. Πρβλ.. τὶς σχετικὲς κρίσεις γιὰ τὸ φιλοσοφικὸ ἔργο τοῦ Ἠπειρώτη λογίου *Ἀληθὴς εὐδαιμονία* τῶν: G. P. Henderson, *Ἡ ἀναβίωση τοῦ ἑλληνικοῦ στοχασμοῦ 1620-1830: Ἡ ἑλληνικὴ φιλοσοφία στὰ χρόνια τῆς Τουρκοκρατίας*, μετάφραση Φ. Κ. Βώρου, ἔκδοση τοῦ Κέντρου Ἐρεύνης τῆς Ἑλληνικῆς Φιλοσοφίας τῆς Ἀκαδημίας Ἀθηνῶν, Ἀθήνα 1977, σ. 151 κ.ἑ.· Βασ. Α. Κύρκου, Immanuel Kant καὶ Ἀθανάσιος Ψαλίδας — Προσεγγίσεις καὶ ἐπιδράσεις, *Ἀφιέρωμα στὸν Ε. Π. Παπανοῦτσο* τ. Α', Ἀθήνα 1980, σ. 255 κ.ἑ.· Παναγιώτη Χ. Νούτσου, Ὁ νεαρὸς Ψαλίδας γιὰ τὴ Θεία Ἀποκάλυψη, *Ἠπειρωτικὰ Χρονικὰ* 25/1983,

χαρακτηρισμοὶ καὶ παραλείψεις δὲν καθιστοῦν ὡστόσο προβληματικὴ τὴν περιοδολόγηση μιὰ καὶ μποροῦν ν' ἀποδοθοῦν ἀντίστοιχα στὴ διαφορετικὴ ἐκτίμηση τῶν ἱστορικοφιλοσοφικῶν δεδομένων καὶ στὰ κενὰ τῶν πηγῶν ἢ στὴν «ἀσθένεια τῆς μνήμης»[76].

Ἡ αἰτιολόγηση τῶν ὑπεραπλουστεύσεων καὶ τῶν παραλείψεων τοῦ Κούμα ἐξηγεῖ, δὲν βελτιώνει τὴν ὅλη εἰκόνα τῆς νεοελληνικῆς φιλοσοφίας ποὺ ἡ περιοδολόγησή του μᾶς προσφέρει. Καὶ ἡ εἰκόνα αὐτὴ εἶναι, τουλάχιστον ὡς πρὸς τὴν ἀπόδοση τῆς ἑλληνικῆς φιλοσοφικῆς πραγματικότητας ἀπὸ τὸ 1453 μέχρι τὸ 1750, κάθε ἄλλο παρὰ πιστή. Ὁ Κούμας, ὀφείλουμε νὰ παρατηρήσουμε, σίγουρα δὲν εἶχε σαφεῖς παραστάσεις γιὰ τὴν ἑλληνικὴ φιλοσοφία τῶν χρόνων ἐκείνων. Ἀλλιῶς δὲν καταλαβαίνουμε, γιατί, γιὰ παράδειγμα, δὲν ἐκτίμησε τὴν ἰδιαιτερότητα τῆς συμβολῆς στὴν ἀνάπτυξη τῆς φιλοσοφίας αὐτῆς οὔτε τοῦ Θεοφίλου Κορυδαλέα, ποὺ εἰσήγαγε, ὅπως γνωρίζουμε, τὸν Νεοαριστοτελισμὸ τῆς Πάδοβας στὴν Ἑλλάδα, οὔτε, προπάντων, τοῦ Νικολάου Μαυροκορδάτου, ποὺ πρῶτος ἀντιπαρέθεσε στὸν Ἀριστοτελισμὸ τῆς ἐποχῆς του τὴ νεώτερη δυτικὴ σκέψη ἐπισημαίνοντας μάλιστα κατὰ τὸν πλέον ἀναμφίλεκτο τρόπο καὶ τὴν ὑπεροχὴ τῆς δεύτερης ἔναντι τοῦ πρώτου[77].

Θὰ μπορούσαμε νὰ ἐπεκτείνουμε τὸν ἔλεγχό μας καὶ στὶς μερικότερες ἀπόψεις τοῦ Θεσσαλοῦ λογίου γιὰ τὴν πορεία τῆς νεοελληνικῆς φιλοσοφίας, ὥστε νὰ θεμελιώσουμε πληρέστερα τὴν τελικὴ κρίση μας γιὰ τὴ μαρτυρία του ὡς ἱστορικοῦ της. Περιοριζόμαστε ὅμως στὴν παραπάνω παρατήρηση γιὰ δύο βασικοὺς λόγους: α) Γιατὶ οἱ μερικότερες αὐτὲς ἀπόψεις, ὅπως ἀποκρυσταλλώθηκαν στὸ σχῆμα περιοδολόγησης τοῦ Κούμα, προβάλλουν κατὰ κάποιο τρόπο ὡς ἡ συνέπεια τῆς ἄγνοιας ἢ παραγνώρισης τῆς ὅλης προσφορᾶς τῶν δύο φιλοσόφων ποὺ μόλις μνημονεύσαμε· καὶ β) γιατὶ οἱ ἴδιες ἀπόψεις ὀφείλουν νὰ ἐξεταστοῦν διεξοδικὰ στὰ πλαίσια εἰδικῶν μελετῶν μὲ μόνο ἀντικείμενο τὴ θεώρηση ἢ ἑρμηνεία τοῦ ἔργου μεμονωμένων Νεοελλήνων φιλοσόφων ἀπὸ τὸν Κούμα. Ἐξάλλου οἱ ἀντιρρήσεις μας ἀναφέρονται στὴ διάρθρωση τοῦ σχήματος τῆς περιοδολόγησης ποὺ διαγράψαμε καὶ ὄχι στὰ ἐπιμέρους σημεῖα του, ὅπως εἶναι, γιὰ παράδειγμα, ἡ ἰδιαίτερη σημασία ποὺ ἀποδίδεται στὸ διδακτικὸ καὶ συγγραφικὸ ἔργο τοῦ Βούλγαρη, τὸ ὁποῖο καὶ σήμερα ἐκτιμᾶται ἐπίσης ἰδιαίτερα. Ἂν ἡ ἐκτίμησή του ἀπὸ τὸν Κούμα φθάνει μέχρι τὴ θεώρησή του ὡς τοῦ τέλους τῆς πρώτης καὶ τῆς ἀπαρχῆς τῆς

σσ. 284-286. Στὴν ἀπαρίθμηση τῶν Νεοελλήνων φιλοσόφων τοῦ ἐπιμέτρου τῆς *Συνόψεως* δὲν ἀναφέρονται ἐπίσης οὔτε ὁ Δημήτριος Καταρτζῆς οὔτε ὁ Βενιαμὶν Λέσβιος.

76. *Σύνοψις*, ὅ.π., σ. 207.

77. Πρβλ. *Νικολάου Μαυροκορδάτου, Φιλοθέου πάρεργα. Νῦν πρῶτον τυπωθέντα. Ἐν Βιέννῃ τῆς Ἀουστρίας. Παρὰ τῷ Φρὰντζ Ἀντωνίῳ Σχαίμβλ. 1800.* σ. 54 κ.ἑ.

δεύτερης περιόδου τῆς νεοελληνικῆς φιλοσοφίας, αὐτὸ ἀποτελεῖ ὡς ἕνα βαθμὸ ἁπλὴ συνέπεια τῆς ἄγνοιας ἤ, ἔστω, μὴ ὀρθῆς ἀξιολόγησης τῆς προσφορᾶς τοῦ Νικολάου Μαυροκορδάτου[78] καὶ ὀφείλει νὰ μελετηθεῖ πρῶτα-πρῶτα στὰ πλαίσια μιᾶς εἰδικῆς ἐργασίας ποὺ θὰ λάβει ὑπόψη της ὅλες τὶς ἱστορικοφιλοσοφικὲς παραμέτρους, ὅπως εἶναι ἡ πιθανὴ ἐπίδραση ποὺ ἄσκησε σχετικὰ ὁ Ἰωάννης Δημητριάδης Πέζαρος ἢ ὁ Ἀδαμάντιος Κοραῆς[79], ἡ ἐλλιπὴς διερεύνηση τῶν πηγῶν[80], ἀκόμη καὶ ἡ «ἀσθένεια τῆς μνήμης»[81].

Ἔχει γίνει, νομίζω, φανερὸ ὅτι ἡ περιοδολόγηση τῆς νεοελληνικῆς φιλοσοφίας ἀπὸ τὸν Κούμα δὲν εἶναι οὔτε ἀπορριπτέα οὔτε παραδεκτή, ἐφόσον σ᾽ αὐτὴν βρῆκαν τὴν τελικὴ ἀποκρυστάλλωσή τους ἀπόψεις στηριγμένες τόσο σὲ ὀρθὲς ὅσο καὶ σὲ ἐσφαλμένες ἐκτιμήσεις. Ἔτσι τὸ ὅλο σχῆμα θὰ πρέπει νὰ θεωρηθεῖ κυρίως ὡς μία πρόταση περιοδολόγησης ποὺ μπορεῖ νὰ χρησιμεύσει ὡς ἀφετηρία ἑνὸς εὐρύτερου προβληματισμοῦ μὲ στόχο τὴ συστηματικὰ θεμελιωμένη καὶ ἱστορικοφιλοσοφικὰ τεκμηριωμένη ἐπεξεργασία ἑνὸς νέου σχήματος ποὺ θ᾽ ἀνταποκρίνεται στὸ σημερινὸ ἐπίπεδο γνώσης τῆς ἑλληνικῆς φιλοσοφίας στὰ χρόνια τῆς Τουρκοκρατίας[82]. Ἡ γνώση τῆς φιλοσοφίας αὐτῆς ἀπὸ τὸν Κούμα δὲν μποροῦσε ἄλλωστε παρὰ νὰ εἶναι ἐλλιπής, ἀφοῦ ὁ Κούμας δὲν ὑπῆρξε ὁ ψυχρὸς μελετητής της, ἀλλὰ ἕνας ἀπὸ τοὺς ἀντιπροσωπευτικότερους ἐκφραστὲς τῆς τελευταίας καὶ ἀναμφισβήτητα πιὸ δυναμικῆς φάσης τῆς ἀνάπτυξής της, τῆς φάσης ποὺ εἶναι γνωστὴ ὡς Νεοελληνικὸς Διαφωτισμός.

---

78. Γιὰ τὴν ὅλη προσφορὰ τοῦ Νικολάου Μαυροκορδάτου πρβλ. Ἄλκη Ἀγγέλου, *Πλάτωνος τύχαι (Ἡ λόγια παράδοση στὴν Τουρκοκρατία)*, Ἀθήνα 1963, σσ. 63-81 καὶ Jacques Bouchard, Nicolas Mavrocordatos et l'«époque des tulipes», *Ὁ ἐραναστὴς* 17/1981, σσ. 120-129.

79. Ἡ βαθιὰ ἐπίδραση τῶν δύο ἀνδρῶν στὴ διαμόρφωση γενικὰ τῆς σκέψης τοῦ Κούμα θεωρεῖται δεδομένη, ἀφοῦ ὁ πρῶτος, ὅπως προκύπτει ἀπὸ τὴ μελέτη τῶν ὅσων γράφει γιὰ τὸ δάσκαλό του τόσο στὸν πρῶτο τόμο τῆς *Σειρᾶς* (ὅ.π., σ. ιε΄) ὅσο καὶ στὸν 12ο τόμο τῶν *Ἱστοριῶν* του (ὅ.π., σσ. 567-572 καὶ σ. 583) φαίνεται νὰ ὑπῆρξε ὡς ἕνα σημεῖο τὸ βασικὸ πρότυπό του στὴν ὅλη διδακτικὴ δραστηριότητά του, ἐνῶ τοῦ δεύτερου τὶς γνῶμες, ὅπως ὁ ἴδιος ὁμολογεῖ στὴν αὐτοβιογραφία του (ὅ.π., σ. 587), «κανεὶς ἴσως δὲν ἐσεβάσθη... ὅσον αὐτός».

80. Γιὰ τὶς πηγές του γράφει ὁ Κούμας στὸ ἐπίμετρο τῆς *Συνόψεως* (ὅ.π., σ. 270): «Ὅσα περὶ τούτου δύναμαι νὰ εἴπω μὲ συντομίαν, τὰ μὲν παρέλαβα ἀπὸ στόματος ἀξιοπίστων ἀνδρῶν, τὰ δὲ ἀνέγνωσα κατὰ καιροὺς εἰς διάφορα νεώτερα ἡμῶν βιβλία, ἐκ τῶν ὁποίων δὲν ἔχω κατὰ τὸ παρὸν κανέν· ἀλλ᾽ εἴ τι σφάλλω εἰς τὴν ἀλήθειαν, ἡ τούτου αἰτία εἶναι ἢ εἰς τὰς πηγάς, ὅθεν ἤντλησα τὰς εἰδήσεις, ἢ εἰς τὴν ἀσθένειαν τῆς μνήμης μου, καὶ ὄχι ποτὲ εἰς τὴν καταφρόνησιν τῆς ἱερωτάτης ἀληθείας». Πρβλ. ἐπίσης *Ἐπιστολή*, ὅ.π., σ. δ΄ κ.ἑ.

81. *Σύνοψις*, ὅ.π.

82. Γιὰ τὴν προβληματικὴ τῆς περιοδολόγησης πρβλ. Παναγιώτη Χρ. Νούτσου, *Νεοελληνικὴ φιλοσοφία — Οἱ ἰδεολογικὲς διαστάσεις τῶν εὐρωπαϊκῶν της προσεγγίσεων*, ἐκδ. Κέδρος, Ἀθήνα 1981, σσ. 20-23.

Ἂς μὴ νομισθεῖ ὅτι τὸ κίνημα τοῦ Διαφωτισμοῦ στὴν Ἑλλάδα ἦταν ἀνιστορικό. Καὶ μόνο τὸ ἱστορικὸ ἔργο τοῦ Κούμα ἀρκεῖ γιὰ τὴν ἀπόρριψη μιᾶς τέτοιας θέσης. Ἡ ἐξήγηση τῆς διαφαινόμενης ἀνεπάρκειας τῶν γνώσεών του γιὰ τὴν ἱστορία τῆς πρώτης περιόδου τῆς νεοελληνικῆς φιλοσοφίας ὀφείλει γι' αὐτὸ νὰ ἀναζητηθεῖ στὴν ἰδιαιτερότητα τῶν κειμένων ποὺ ἐξετάσαμε παραπάνω, μία ἰδιαιτερότητα ποὺ ἐνῶ καθορίζεται σὲ τελευταία ἀνάλυση μόνο ἀπὸ τὴν οἰκονομία τῶν ἔργων, στὰ ὁποῖα τὰ κείμενα αὐτὰ φιλοξενοῦνται, ἀντικατοπτρίζει, ὅπως θὰ δοῦμε, καὶ τὶς πνευματικὲς διεργασίες τοῦ Διαφωτισμοῦ, κοινὸ γνώρισμα τῶν ὁποίων ἦταν, ὡς γνωστό, ἡ διάθεση μιᾶς ὁλικῆς ἀντιπαράθεσης πρὸς τὸν Ἀριστοτελισμὸ κάθε μορφῆς. Ὁ Κούμας δὲν ἦταν θεατὴς τῆς ἀντιπαράθεσης Διαφωτισμοῦ - Ἀριστοτελισμοῦ. Συμμετεῖχε στὸν ἀγώνα κατὰ τῶν Ἀριστοτελικοσχολαστικῶν καὶ τὰ ἱστορικογραμματολογικὰ ἢ ἱστορικοφιλοσοφικὰ κείμενά του διαδηλώνουν — πότε ἄμεσα καὶ πότε ἔμμεσα— ὄχι μόνο τὴν ἔνταση τῆς ὅλης πολεμικῆς, ἀλλὰ συχνὰ —πολὺ συχνὰ μάλιστα— καὶ τὸν ἐνθουσιασμὸ τῆς νίκης τῆς Νεώτερης φιλοσοφίας, τὴ διάδοση τῆς ὁποίας ἄλλωστε ὁ ἴδιος ὑπηρέτησε μὲ σπάνια συνέπεια.

Ἡ συνεχόμενη ἀνάγνωση καταρχὴν ὅλων τῶν χωρίων τῆς πολεμικῆς καὶ μετὰ ὅλων τῶν χωρίων τοῦ ἐνθουσιασμοῦ τοῦ Κούμα εἶναι ἀποκαλυπτική. Μὲ μοναδικὴ ἐξαίρεση τὸ ἐπίμετρο τῆς *Συνόψεως*, στὸ ὁποῖο συνειδητὰ ἐπιχειρεῖται ἡ σχεδίαση ἑνὸς στοιχειώδους διαγράμματος τῆς πορείας τῆς νεοελληνικῆς σκέψης ἀπὸ τὸ 1453 μέχρι τὶς παραμονὲς τοῦ 1821 καὶ στὸ ὁποῖο ἀναγκαστικὰ παρουσιάζεται καὶ τὸ ἔργο τῶν σημαντικότερων ἐκπροσώπων τῆς Ἀριστοτελικοσχολαστικῆς φιλοσοφίας, ὁ Κούμας σὲ κανένα κείμενό του δὲν γράφει πραγματικὰ τὴν ἱστορία οὔτε τῆς νεοελληνικῆς φιλοσοφίας γενικὰ οὔτε τῆς πρώτης περιόδου της ἰδιαίτερα. Στὰ ἄλλα κείμενα, ποὺ ἐξετάσαμε μέχρι τώρα εἴτε ὡς ἱστορικογραμματολογικὰ εἴτε ὡς ἱστορικοφιλοσοφικά, κύρια μέριμνά του εἶναι ἡ εἰσαγωγὴ τῶν ἀναγνωστῶν του στὸ ἀντικείμενο τῶν συγκεκριμένων ἔργων του ἢ ξεχωριστῶν κεφαλαίων τους — στὰ Μαθηματικὰ καὶ τὴ Φυσική[83], στὴ Φιλοσοφία[84], στὴν ἱστορία τοῦ ἀνθρώπινου γένους[85] ἢ καὶ στὴν ἱστορία τῆς Ἑλληνικῆς Ἐπανάστασης[86]. Ὁ εἰσαγωγικὸς χαρακτήρας τῶν κειμένων αὐτῶν ἀπαιτοῦσε, θὰ λέγαμε, τὴν κατάδειξη τῆς στάθμης τῶν σπουδῶν τῆς ἀντίστοιχης ἐπιστήμης στὴν Ἑλλάδα ἢ τοῦ γενικοῦ ἐπιπέδου τῆς παιδείας της. Γι' αὐτὸ καὶ ὁ Κούμας «ἐξιστόρησε» ἐπανειλημμένα τὴν ἀνάπτυξη πότε τῶν νεοελληνι-

---

83. Πρβλ. *Σειρὰ* 1, ὅ.π., σσ. α'-κη'.
84. Πρβλ. *Σύνταγμα* 1, ὅ.π., σσ. γ'-ξβ' *(: Ἐπιστολή)*.
85. Πρβλ. *Ἱστορίαι* 1, ὅ.π., σσ. α'-οστ', καὶ 6, ὅ.π., σσ. ε'-οα'.
86. Πρβλ. *Ἱστορίαι* 12, ὅ.π., σσ. 554-599.

νικῶν γραμμάτων καὶ πότε τῆς νεοελληνικῆς φιλοσοφίας ἀρχίζοντας κάθε φορὰ μὲ τὴν ἐπισήμανση τῆς τραγικῆς θέσης τοῦ δούλου Γένους ἀμέσως μετὰ τὴν ἅλωση τῆς Κωνσταντινούπολης καὶ τελειώνοντας πάντα μὲ τὴ —διεξοδικὴ μερικὲς φορές— περιγραφὴ τοῦ «θαυμασίου σταδίου», τῆς «εὐτυχεστέρας μεταβολῆς» ἢ τῆς «εἰς τὰς μαθήσεις προθυμοτέρας κινήσεως» τῶν δικῶν του χρόνων[87]. Οἱ κριτικὲς ἀναφορές του στὴν ἐποχὴ τῶν Νεοελλήνων ἀριστοτελικοσχολαστικῶν φιλοσόφων εἶναι συνήθως σύντομες καὶ δὲν μᾶς προσφέρουν —οὔτε κὰν στὸ σύνολό τους— τὴν ἱστορικὴ εἰκόνα τῶν πνευματικῶν ζυμώσεών της. Φαίνεται ὅτι ἔμμεσα ὑπηρετοῦν κι αὐτὲς τὴν ἀνάδειξη τῆς λαμπρότητας τῆς ἐποχῆς ποὺ ἀκολούθησε, τῆς ἐποχῆς δηλαδὴ τῆς Νεώτερης φιλοσοφίας ποὺ κορύφωσή της ἀποτελεῖ ὁ νεοελληνικὸς Διαφωτισμός.

Πιὸ σημαντικὰ γιὰ τὴ θεματική μας εἶναι τὰ συμπεράσματα ποὺ προκύπτουν ἀπὸ τὴ συνεκτίμηση τῆς πολεμικῆς τοῦ Κούμα κατὰ τῶν ἀριστοτελικοσχολαστικῶν φιλοσόφων καὶ τοῦ ἐνθουσιασμοῦ του γιὰ τὴν ἐπικράτηση στὴν Ἑλλάδα τῆς Νεώτερης φιλοσοφίας. Τὸ στοιχεῖο ἀντιπαράθεσης, ποὺ ἐνυπάρχει στὴν ἔκφραση καὶ τῆς πολεμικῆς καὶ τοῦ ἐνθουσιασμοῦ, συγκεκριμενοποιεῖται μὲ τὴ συνεκτίμησή τους κατὰ τρόπο ποὺ καθιστᾶ δυνατὸ τὸν προσδιορισμὸ τόσο τοῦ γενικότερου πλαισίου, στὸ ὁποῖο ἐντάσσονται τὰ ἱστορικοφιλοσοφικὰ καὶ ἱστορικογραμματολογικὰ διαγράμματα τοῦ Κούμα, ὅσο καὶ τῆς ἑρμηνευτικῆς ἀρχῆς ποὺ μέχρι ἑνὸς σημείου διασφαλίζει τὴ θεώρηση τῶν ἐπιμέρους φάσεων τῆς νεοελληνικῆς φιλοσοφίας ὡς τμημάτων μιᾶς ἐνιαίας καὶ συνεχοῦς πορείας. Ὅταν ὁ Κούμας στὴν «Ἐπιστολή» του, γιὰ παράδειγμα, χαρακτηρίζει τοὺς Νεοέλληνες φιλοσόφους πρὶν ἀπὸ τὸν Ἀνθρακίτη, τὸ Βασιλόπουλο Μπαλάνο καὶ τὸ Βούλγαρη χωρὶς καμία διάκριση ὡς «μεγάλους καὶ παχυλοὺς ὑπομνηματιστὲς» τῶν ἔργων τοῦ Ἀριστοτέλη[88], τότε κάνει λόγο καὶ γιὰ «τὸ πάντων μέγιστον, τὸ ὁποῖον πρέπει νὰ σημειωθῇ ἀκριβῶς εἰς τὴν ἱστορίαν τῆς νέας Ἑλλάδος, καὶ νὰ μὴ λησμονηθῇ ἀπὸ κανένα εὐγνωμονέστερον Γραικόν», γιὰ τὴν «ἀρχὴ» δηλαδὴ «τῆς τῶν φιλοσοφικῶν φρονημάτων μεταβολῆς, τὴν ὁποίαν εἰσεβίβασεν εἰς τὸ Γένος μας ἡ ἀξιέπαινος πόλις τῶν Ἰωαννίνων»[89]. Ἡ πολεμικὴ κατὰ τῶν ἀριστοτελικοσχολαστικῶν φιλοσόφων συναρτᾶται λοιπὸν μὲ τὴν προβολὴ τῆς Νεώτερης φιλοσοφίας, ἡ ἐπικράτηση τῆς ὁποίας στὴν Ἑλλάδα ἐξηγεῖ καὶ τὸν ἐνθουσιασμὸ τοῦ Κούμα γιὰ τὴν κατάσταση τῆς ἑλληνικῆς παιδείας στὰ δικά του χρόνια.

---

87. Πρβλ. *Σειρὰ* 1, ὅ.π., σ. ιζ΄, *Ἐπιστολή*, ὅ.π., σ. ιβ΄ καὶ *Ἱστορίαι* 6, ὅ.π., σ. μγ΄.
88. *Ἐπιστολή*, ὅ.π., σ. ε΄.
89. Ὅ.π., σ. στ΄.

Ἡ πολεμικὴ καὶ ὁ ἐνθουσιασμός, κοινὴ ἀφετηρία τῶν ὁποίων ἀποτελεῖ ἀναμφίβολα ἡ βεβαιότητα γιὰ τὴν ἀνωτερότητα τῆς Νεώτερης ἔναντι τῆς Ἀριστοτελικοσχολαστικῆς φιλοσοφίας, ἐπαληθεύουν ἔτσι τὴν ἄποψή μας γιὰ τὴ θέση τοῦ Κούμα στὴν πνευματικὴ ἱστορία τῶν Νεοελλήνων — μία θέση ποὺ τὸν καταξιώνει ὡς ἐκφραστὴ τῆς τελευταίας καὶ πιὸ δυναμικῆς φάσης τῆς νεοελληνικῆς φιλοσοφίας στὰ χρόνια τῆς Τουρκοκρατίας. Κι ἡ γνώση τῆς θέσης του δὲν μᾶς ἐπιτρέπει μόνο νὰ κατανοήσουμε τὴν ὀξύτητα τῆς πολεμικῆς του κατὰ τοῦ ἔργου τῶν ἐκπροσώπων τῆς πρώτης ἢ τὸ μέγεθος τοῦ ἐνθουσιασμοῦ του γιὰ τὸ ἔργο τῶν ἐκπροσώπων τῆς δεύτερης περιόδου τῆς νεοελληνικῆς φιλοσοφίας· μᾶς ἐπιτρέπει ἐπίσης ν᾽ ἀναζητήσουμε τὸ γενικὸ πλαίσιο τῶν ἱστορικοφιλοσοφικῶν καὶ ἱστορικογραμματολογικῶν διαγραμμάτων του καθὼς καὶ τὴν ἑρμηνευτικὴ ἀρχὴ τῆς θεώρησης ἐκμέρους του τῆς προσφορᾶς τῶν Νεοελλήνων λογίων στὸ δοῦλο Γένος στὴν εὐρύτερη ἰδεολογία τοῦ κινήματος τοῦ Διαφωτισμοῦ, ποὺ βρῆκε τὴν ἀδρομερή της ἀποτύπωση ἀκόμη καὶ στὸ ἐπίπεδο τῆς φιλοσοφικῆς ἱστοριογραφίας.

Κι ἡ ἀναζήτησή μας δὲν ἀποβαίνει μάταιη. Ὅπως προκύπτει ἀπὸ τὶς παραπάνω ἀναλύσεις τὸ πλαίσιο τῶν ἀναπτύξεων τοῦ Κούμα γιὰ τὴν πορεία τῶν νεοελληνικῶν γραμμάτων γενικὰ καὶ τῆς νεοελληνικῆς φιλοσοφίας ἰδιαίτερα καθορίζεται σ᾽ ὅλα τὰ σχετικὰ κείμενά του ἀπὸ τὴν ἔννοια τῆς παιδείας — μιᾶς παιδείας ποὺ στὴ θεώρησή του ὑπηρετεῖ τὸ φωτισμὸ τοῦ Γένους μὲ τὴ διάδοση ὅλο καὶ πιὸ πολλῶν ἐπιστημονικῶν γνώσεων, μὲ τὴν ἀνάπτυξη τῆς κριτικῆς σκέψης καὶ μὲ τὴ στοχοθεσία μιᾶς λογικῆς καθαρότητας, ποὺ μόνο ἡ χρήση τοῦ ὀρθοῦ λόγου ἐπιφέρει. Ὡς ἑρμηνευτικὴ ἀρχὴ προβάλλει ἐξάλλου παντοῦ ἡ ἔννοια τῆς προόδου, ποὺ προϋποθέτει τὴν πίστη στὴν ἱκανότητα τοῦ ἀνθρώπου νὰ σκέφτεται ὀρθὰ καὶ νὰ πράττει τὸ σωστό, τὴν πίστη συνακόλουθα στὴ δυνατότητά του νὰ προκόβει συνεχῶς μέχρι νὰ κατακτήσει τὴν εὐτυχία του καὶ στὸ ἀτομικὸ καὶ στὸ κοινωνικὸ ἐπίπεδο.

Ἐντάσσοντας ὁ Κούμας τὶς ἐπιμέρους φάσεις τῆς νεοελληνικῆς φιλοσοφίας στὸ πλαίσιο ποὺ ἡ ἔννοια τῆς παιδείας τοῦ ὅριζε καὶ θεωρώντας τις ἀπὸ τὴ σκοπιὰ ποὺ ἡ ἔννοια τῆς προόδου τοῦ παρεῖχε, πέτυχε ἀσφαλῶς νὰ τὴν παρουσιάσει ὡς μία λίγο-πολὺ ἐνιαία καὶ συνεχὴ πορεία ἀπὸ τὰ ἀριστοτελικοσχολαστικὰ σχήματα σκέψης στὴν ἀποδοχὴ καὶ καλλιέργεια τῆς Νεώτερης ἐπιστήμης καὶ τοῦ Νεώτερου στοχασμοῦ. Ταυτόχρονα ὡστόσο προσέδωσε στὰ κείμενα, ποὺ συναποτελοῦν τὴ μαρτυρία του ὡς λογίου καὶ ὡς ἱστορικοῦ τῆς νεοελληνικῆς φιλοσοφίας, τὴ διπλὴ διάσταση, γιὰ τὴν ὁποία μιλήσαμε στὴν ἀρχὴ τοῦ μελετήματός μας. Στὸ βασικὸ σχῆμα τῆς περιοδολόγησής του ἡ προγενέστερη τῆς ἐποχῆς του φιλοσοφία ἐμφανίζεται παντοῦ στὴν προοπτικὴ ἑνὸς παρελθόντος, ποὺ καθὼς τέμνεται στὰ δύο ἐνμέρει ἀντιπαρατίθεται σ᾽ ὅ,τι ἀκολουθεῖ καὶ ἐνμέρει προετοιμάζει ὄχι μόνο ὅ,τι ὁ Κούμας διαπιστώνει ὡς ἤδη πραγματοποιημένο ἀλλὰ καὶ ὅ,τι ὁ ἴδιος

μὲ βεβαιότητα προσδοκᾶ γρήγορα ν᾽ ἀκολουθήσει. Τὰ ἱστορικοφιλοσοφικὰ καὶ ἱστορικογραμματολογικὰ κείμενά του διαπερνᾶ γι᾽ αὐτὸ ἕνα μήνυμα αἰσιοδοξίας ποὺ τὰ μεταβάλλει ἀπὸ πολύτιμες πηγὲς γνώσεων γιὰ τὶς πνευματικὲς διεργασίες τοῦ εὐρύτερου ἑλληνικοῦ χώρου στὰ χρόνια τῆς Τουρκοκρατίας σὲ μαρτυρίες τῆς φιλοσοφίας ἑνὸς κινήματος —καὶ συγκεκριμένα τοῦ κινήματος τοῦ νεοελληνικοῦ Διαφωτισμοῦ— ποὺ καθὼς «προχωρεῖ κατὰ συνέχειαν διορθονουμένη καὶ τελειοποιουμένη»[90] ἐγγυᾶται στὸ Γένος ἕνα καλύτερο μέλλον.

KONSTANTIN KUMAS ALS GESCHICHTSSCHREIBER DER NEUGRIECHISCHEN PHILOSOPHIE

Zusammenfasung

Aus den philosophie- und literaturgechischtlichen Texten des griechischen Gelehrten Konstantin Kumas (Larissa 1777 - Triest 1836) ergibt sich das Schema einer Periodisierung der Geschichte der neugriechischen Philosophie, dessen kritische Analyse seine aufklärerische Züge offenbart: Kumas interpretiert die neugriechische Philosophie im Rahmen der Paideia, die der geistigen Entfaltung der Menschen dient. Sein hermeneutisches Prinzip ist der Begriff des Fortschritts, der sich überhaupt im Übergang von der aristotelisch-scholastischen Philosophie zur neueren Philosophie ausdrückt.

Ioannina N. Psimmenos

90. *Σύνοψις*, ὅ.π., σ. 207.

ΓΙΑΝΝΗΣ ΤΖΑΒΑΡΑΣ, Ρέθυμνο

Ο ΖΑΡΑΤΟΥΣΤΡΑ ΤΟΥ ΝΙΤΣΕ ΩΣ ΚΗΡΥΚΑΣ ΤΟΥ *ΟΛΕΘΡΟΥ*

Σὲ μιὰ διάλεξη ποὺ ἔδωσε τὸ 1953 στὴ Βρέμη, ὁ Μάρτιν Χάϊντεγγερ διατύπωσε καὶ ἐπεξεργάστηκε ἕνα ἐρώτημα, τὸ ὁποῖο ἀποτέλεσε καὶ τὸν τίτλο ἐκείνης τῆς ὁμιλίας: «Ποιός εἶναι ὁ Ζαρατούστρα τοῦ Νίτσε;»[1]. Ἐπιχείρησε δηλαδὴ νὰ ἑρμηνεύσει τὸ νιτσεϊκὸ κείμενο *Ἔτσι μίλησε ὁ Ζαρατούστρα*[2] ὄχι μέσα στὸ σύνολό του, ἀλλὰ παίρνοντας ὡς βασικὸ μοτίβο τὴν προσωπικότητα τοῦ ἐκεῖ ἐμφανιζόμενου κεντρικοῦ προσώπου. Ὁ Χάϊντεγγερ παίρνει ὡς ἀφετηρία καὶ ὁδηγητικὸ νῆμα τῶν στοχασμῶν του κυρίως δύο χαρακτηρισμούς: ὁ Ζαρατούστρα προσδιορίζεται ἀφενὸς ὡς συνήγορος (γερμαν. Fürsprecher, μὲ τὸ νόημα ὅτι βλέπει θετικὰ καὶ ὑπερασπίζεται τὴ ζωή, τὸν πόνο, τὸ πεπρωμένο), ἀφετέρου ὡς ἀναρρωνύων (γερμαν. Genesender, μὲ τὸ νόημα ὅτι τείνει νὰ ἐπανέλθει στὸν πρωταρχικό του προορισμό, στὴν «Ἰθάκη του»).

Ἕνα βασικὸ κριτήριο γιὰ τὴν προσφορὰ μιᾶς τέτοιας ἑρμηνευτικῆς ἐργασίας ἔγκειται στὶς δυνατότητες ποὺ αὐτὴ ἡ ἐργασία ἀνοίγει γιὰ κάθε μελλοντικὴ ἐρευνητικὴ προσπάθεια. Βάσει αὐτοῦ τοῦ κριτήριου μπορεῖ νὰ διαπιστωθεῖ: μὲ τὴ διάλεξή του καθὼς καὶ μὲ μιὰ σειρὰ παραδόσεων πάνω στὴ φιλοσοφία τοῦ Νίτσε[3], ὁ Χάϊντεγγερ ξεχέρσωσε ἕνα εὐρύτατο ἑρμηνευτικὸ πεδίο, ποὺ περιμένει ἀκόμα ἕως σήμερα τοὺς καλλιεργητές του. Ὅσα ἀνασύρθηκαν καὶ ἀναδείχτηκαν μέσα ἀπὸ τὸ ἑρμηνευτικό του βλέμμα δὲν

---

1. Martin Heidegger: «Wer ist Nietzsches Zarathustra?» in: *Vorträge und Aufsätze*, Pfullingen 1959² (1954¹), S. 101-126. Ἡ διάλεξη ἐπανεκδόθηκε πρόσφατα στὸ βιβλίο: A. Guzzoni (Hrsg.): *90 Jahre philosophische Nietzsche - Rezeption*, Königstein 1979, S. 73-88· παραπέμπω συνέχεια στὶς σελίδες αὐτῆς τῆς ἔκδοσης.

2. Friedrich Nietzsche: *Also sprach Zarathustra. Ein Buch für Alle und Keinen* (1883-1885). Παραπέμπω κατὰ τὸ πλεῖστο στὴν ἔκδοση τοῦ Karl Schlechta: Fr. Nietzsche, *Werke in drei Bänden*. Carl Hanser Verlag, München 1966, ἐπισημαίνοντας τὸν τόμο καὶ τὴ σελίδα (π.χ.: WW II 275-561 = 2ος τόμος, σελ. 275-561). Σὲ παρένθεση παραπέμπω ἐπίσης στὸ ἑκάστοτε κεφάλαιο τοῦ βιβλίου συντομογραφικά, π.χ.: *Ζαρ. Πρόλ.* 3 = «Ὁ πρόλογος τοῦ Ζαρατούστρα», κεφ. 3. Ἢ: *Ζαρ.* II 12 = Δεύτερο μέρος, κεφ. 12 («Γιὰ τὴν αὐθυπέρβαση»)

3. Δὲς M. Heidegger: *Nietzsche* (in zwei Bänden), Pfullingen 1961, καὶ M. Heidegger: «Nietzsches Wort 'Gott ist tot'», in: *Holzwege*, Frankfurt a.M. 1963⁴ (1950¹), S. 193-247.

χρειάζεται τόσο νὰ «ἀνασκευαστοῦν» γιὰ νὰ προχωρήσει παραπέρα ἡ ἐρευνητικὴ δουλειά, ὅσο νὰ ἀνασκαφτοῦν γιὰ μιὰ καινούρια καρποφορία.

Θὰ μὲ ἀπασχολήσει ἐδῶ κυρίως τὸ ἐ ρ ώ τ η μ α ποὺ τέθηκε ἀπὸ τὸν Χάϊντεγγερ, καὶ ὄχι οἱ ἀπαντήσεις ποὺ δόθηκαν. Ὁ τρόπος τῆς διατύπωσης ἑνὸς ἐρωτήματος εἶναι συχνὰ ἐνδεικτικὸς μιᾶς στάσης καὶ μιᾶς ἀντιμετώπισης, τῆς ὁποίας ἡ διαλεύκανση μπορεῖ νὰ παράσχει περισσότερα ὁδηγητικὰ νήματα στὴν ἔρευνα, παρὰ οἱ ἐνδεχόμενες ἀπαντήσεις.

Ποιός εἶναι ὁ Ζαρατούστρα τοῦ Νίτσε; Τὸ ἔτσι διατυπωμένο ἐρώτημα δείχνει καταρχὴν νὰ ἀναζητᾶ ἕ ν α πρόσωπο, πίσω ἀπὸ τὸ ὁποῖο κρύβεται ἀναγκαῖα ὁ δημιουργός του· ἡ συνάρτηση αὐτῶν τῶν δύο προσώπων δὲν εἶναι ὅμως τόσο αὐτονόητη, ὥστε νὰ τὴν ἀντιπαρέλθουμε μὲ σιωπηλὸ τρόπο, ὅπως κάνει ὁ Χάϊντεγγερ. Τὸ νιτσεϊκὸ κείμενο παρέχει σκέψεις καὶ λόγια, ποὺ ἀνήκουν τόσο στὸν Ζαρατούστρα ὅσο καὶ στὸν Νίτσε· μέσα ἀπὸ αὐτὰ τὰ λόγια προκύπτει τὸ πρόσωπο καὶ τοῦ ἑνὸς καὶ τοῦ ἄλλου, καὶ τὸ καθένα ἀπὸ αὐτὰ παρέχει πληροφορίες γιὰ τὸ ἄλλο. Ὁ ἀναζητούμενος δ ι α σ π ᾶ τ α ι ἔτσι σὲ δύο φιγοῦρες, τῶν ὁποίων ἡ σύνδεση εἶναι πολὺ προβληματική.

Τὸ ἐρώτημα βασίζεται ἐπιπλέον στὴν προϋπόθεση, ὅτι ὁ Ζαρατούστρα ε ἶ ν α ι κάποιος. Τὸ «εἶναι» του ὅμως δὲν μπορεῖ νὰ ἰσχύσει ὡς ἀναμφισβήτητο δεδομένο. Ἐδῶ δὲν ἀναφέρομαι πιὰ στὸ ὅτι πρόκειται γιὰ ἕνα πλαστὸ καὶ ὑποκινούμενο πρόσωπο, ἀλλὰ στὸ ὅτι τὰ ἐκρηκτικὰ καὶ προκλητικὰ ἀμφισβήτησης λόγια του καθιστοῦν ἀμφισβητήσιμο καὶ τὸ εἶναι του. Μὲ τὸ δεδομένο ὅτι «ἔτσι μίλησε ὁ Ζαρατούστρα»: κατὰ πόσο μπορεῖ νὰ «εἶναι» ἕνα πρόσωπο ποὺ μίλησε «ἔτσι»; κατὰ πόσο εἶναι ἐδῶ ταιριαστὴ ἡ χρησιμοποίηση τοῦ ρήματος «εἶναι»; Μιὰ τέτοια ἀπορία μπορεῖ κιόλας νὰ ἐγερθεῖ ἀπὸ χωρία ὅπως ἐκεῖνο τὸ ξέσπασμα αὐτογνωσίας, ὅπου ὁ Ζαρατούστρα προτάσσει τὸ ρῆμα γ ί ν ο μ α ι ἐμπρὸς στὸ ρῆμα ε ἶ μ α ι, χαρακτηρίζοντας συνάμα τὸν ἑαυτό του μὲ ἕνα χείμαρρο προσδιορισμῶν: «Γιατὶ α ὐ τ ὸ ς εἶμαι ἐκβαθέων καὶ ἐξαρχῆς: ἕνας ποὺ ἔλκει, ἐφέλκει, ἀνέλκει, ἀνατρέφει, ἕνας τροφέας, ἀνατροφέας καὶ φρονηματιστής, ποὺ εἶπε κάποτε στὸν ἑαυτό του (καὶ ὄχι μάταια): 'γίνε αὐτὸς ποὺ εἶσαι!'»[4]. Τὸ γίγνεσθαι τοῦ Ζαρατούστρα δείχνει νὰ προέχει καὶ νὰ ἀποτελεῖ ἀναγκαία συνθήκη γιὰ τὴ δυνατότητα τοῦ εἶναι του.

Μέσα ἀπὸ τὸ ἑτερόκλητο τῶν λόγων του καὶ τὴν πληθώρα τῶν αὐτοπροσδιορισμῶν του διαμελίζεται καὶ θαμπώνει ἡ εἰκόνα ἑνὸς ἑνιαίου προσώπου καὶ μιᾶς ἑνιαίας προσωπικότητας. Κι ἀκόμα: τὸ καλλιτεχνικὸ παιχνίδισμα, ποὺ ἀρέσκεται νὰ ἐκφράζεται συχνὰ ἀντιφατικά, ὑπερβολικά, εἰκαστικά, μὲ ὑπονοούμενα καὶ ἀμφισήμαντα σχήματα λόγου, ἀντιστέκε-

4. WW II 479 (= *Zaρ.* IV 1).

ται μὲ ἐξαιρετικὴ σκληρότητα στὴν προσπάθεια ἀναγωγῆς σὲ μιὰ νοηματικὴ ἑνότητα. Ἕνας στοχασμὸς ποὺ ἀρνήθηκε συνειδητὰ νὰ συγκροτηθεῖ σὲ ἕνα συνεπὲς καὶ ὁλοκληρωμένο σύστημα, μὲ πολὺ βιασμὸ μπορεῖ νὰ συρραφεῖ ὥστε νὰ ἀπαρτίσει μιὰ ὀργανικὴ ὁλότητα.

Ἐξαρχῆς καὶ μέχρι τὸ τελικὸ βάθος στὸ ὑπὸ ἔρευνα νιτσεϊκὸ ἔργο βοᾶ ἡ διάλυση καὶ ὁ κατακερματισμὸς μιᾶς πολιτιστικῆς, θρησκευτικῆς, ἠθικῆς, μεταφυσικῆς, καλλιτεχνικῆς, μὲ μιὰ λέξη ἀξιοθετικῆς παράδοσης· βοᾶ ἡ ἀποδιοργάνωση ἑνὸς κόσμου ὁλόκληρου — μαζὶ καὶ ἑνὸς ὑπαρκτοῦ προσώπου, ἑνὸς «ποιοῦ» ποὺ θὰ μποροῦσε ν᾽ ἀκούει στὸ ὄνομα Ζαρατούστρα. Τὸ γίγνεσθαι στὸ ὁποῖο βρίσκεται ὁ νιτσεϊκὸς αὐτὸς ἥρωας, ὄχι μόνο δὲν τὸν ὁρίζει σὰν μιὰ τελειωμένη προσωπικότητα, ὄχι μόνο δὲν τὸν ὁδηγεῖ πρὸς τὴν ὁλοκλήρωση, ἀλλὰ τὸν κατευθύνει πρὸς τὴ φθορὰ καὶ τὴν ἀποσύνθεση. Μὲ ὅλη τὴ διαπιστωμένη σήψη τοῦ ἔμψυχου καὶ ἄψυχου περιβάλλοντος καὶ παρόλο τὸ ὑπερανθρωπολογικό του θεώρημα ὁ Ζαρατούστρα δὲν μπορεῖ νὰ «εἶναι», παρὰ μέσα σὲ μιὰ διαδικασία ἀναγκαίας ὁλικῆς καταστροφῆς καὶ συνάμα θελημένης αὐτοκαταστροφῆς[5]. Στὸ δρόμο πρὸς μιὰ κατανόηση τούτου, ἐπιχειρεῖται παρακάτω νὰ δειχτεῖ ὅτι θεμελιῶδες κήρυγμα τοῦ Ζαρατούστρα εἶναι ἡ σημαντικότητα τοῦ ὀλέθρου.

Αὐτὸ δὲν σημαίνει ὅτι δὲν ὑπάρχουν καὶ ἄλλα μοτίβα ποὺ κινοῦν τὴ σκέψη του. Δὲν σημαίνει κἀν ὅτι ὁ ὄλεθρος εἶναι μιὰ ἔννοια ποὺ ἐμφανίζεται συχνότερα ἀπὸ τὶς ὑπόλοιπες. Σημαίνει ὅμως ὅτι αὐτὴ ἡ ἔννοια ἀποτελεῖ ὑπόβαθρο καὶ προϋπόθεση πολλῶν καὶ μάλιστα τῶν πιὸ σημαντικῶν στοχασμῶν του. Δὲν εἶναι π.χ. νοητὸ τὸ κήρυγμα περὶ ὑπεραν θρώπου, ἐὰν δὲν ἰδωθεῖ τὸ θεμέλιωμά του πάνω στὸν πρωτύτερο ὄ λ ε θ ρ ο τοῦ ἀνθρώπου· καὶ καταντᾶ μιὰ σκέτη μεταφυσικὴ σαπουνόφουσκα τὸ κήρυγμα περὶ αἰώνιας ἐπανόδου τῶν ἴδιων πραγμάτων, ἐὰν δὲν ἰδωθεῖ τὸ θεμέλιωμά του πάνω στὸν τελειωτικὸ ὄ λ ε θ ρ ο τῶν ἴδιων αὐτῶν πραγμάτων. Ἐάν, τέλος, τὸ τραγικὸ στοιχεῖο, ποὺ τόσο καλλιτεχνικὰ ὅσο καὶ διασκεπτικὰ ἐπιχειρεῖ ὁ Νίτσε νὰ ἐκθέσει σ᾽ αὐτὸ τὸ βιβλίο, φτάνει σὲ μιὰν ὁποιαδήποτε κάθαρση,

---

5. Σὰν ἕνα πρῶτο ντοκουμέντο γιὰ τὸ ὅτι ὁ Νίτσε διαπιστώνει τὴν ἀναγκαιότητα τοῦ ἐπερχόμενου ὀλέθρου, παραθέτω ἐδῶ ἕνα ἐπιγραμματικὸ χωρίο ἀπὸ τὰ νιτσεϊκὰ κατάλοιπα, ποὺ γράφτηκε τὸ χειμώνα τοῦ 1887-88 (WW III 634): «Αὐτὸ ποὺ διηγοῦμαι, εἶναι ἡ ἱστορία τῶν ἐπόμενων δύο αἰώνων. Περιγράφω ἐκεῖνο ποὺ ἔρχεται, ἐκεῖνο ποὺ δὲν μπορεῖ πιὰ νὰ ἔρθει ἀλλιῶς: τ ὸ ν ἐ ρ χ ο μ ὸ τ ο ῦ (ἐ κ) μ η δ ε ν ι σ μ ο ῦ [N i h i l i s m u s]. Αὐτὴ τὴν ἱστορία μποροῦμε ἀπὸ τώρα κιόλας νὰ τὴν διηγηθοῦμε, γιατὶ ἡ ἀναγκαιότητά της εἶναι ἤδη πραγματικότητα». Μιὰ ἑρμηνευτικὴ σημείωση: Ἡ λέξη Nihilismus μπορεῖ συχνὰ μέσα στὰ ἔργα τοῦ Νίτσε νὰ ἑρμηνευτεῖ ὡς «ἐκμηδενισμός», γιατὶ ὁ Νίτσε συσχετίζει ἄρρηκτα τὴ μηδενιστικὴ θ ε ω ρ ί α μὲ τὴν ἐκμηδενιστικὴ π ρ ά ξ η. Δὲς π.χ. WW III 670, ὅπου ἡ λέξη Nihilismus ἑρμηνεύεται ὡς Ver-Nichtsung = ἐκμηδένιση.

αὐτὴ πετυχαίνεται μόνο μέσα ἀπὸ τὸν ὄ λ ε θ ρ ο τοῦ τραγικοῦ ἥρωα, δηλαδὴ τοῦ Ζαρατούστρα[6].

Μὲ ὅσα εἰπώθηκαν πιστεύω νὰ διασαφηνίστηκε, ὅτι δὲν ζητῶ νὰ δώσω μιὰ ἐναλλακτικὴ ἀπάντηση στὸ χαϊντεγγεριανὸ ἐρώτημα «ποιός εἶναι ὁ Ζαρατούστρα τοῦ Νίτσε;», ἀλλὰ ζητῶ νὰ συνδράμω στὴν κατανόηση τοῦ ὅτι πρόκειται γιὰ κάτι ποὺ δὲν ἐπιδέχεται μιὰ μονοσήμαντη ἀπάντηση.

Α. Ο ΟΛΕΘΡΟΣ ΩΣ ΧΑΡΑΚΤΗΡΙΣΤΙΚΟ ΤΗΣ ΤΡΑΓΩΔΙΑΣ ΤΟΥ ΖΑΡΑΤΟΥΣΤΡΑ

§ 1. Τ ὸ ὀ λ έ θ ρ ι ο ξ ε κ ί ν η μ α τ ο ῦ Ζ α ρ α τ ο ύ σ τ ρ α

Μιὰ προσπάθεια ἑρμηνευτικῆς προσέγγισης στὸν νιτσεϊκὸ Ζαρατούστρα δὲν ἔχει νὰ ἀντιμετωπίσει περίπλοκα διατυπωμένες καὶ δύσβατες φιλοσοφικὲς ἔννοιες. Ἀντίθετα οἱ πρῶτες σελίδες, ποὺ ἐπιγράφονται ὡς «Πρόλογος τοῦ Ζαρατούστρα», διαβάζονται ἀβίαστα σὰν μιὰ βιογραφικὴ καὶ μάλιστα περιπετειώδης ἀφήγηση. Ἀλλ' αὐτὴ ἀκριβῶς ἡ ἐπιφανειακὴ εὐκολία εἶναι τὸ πιὸ δυσυπέρβλητο ἐμπόδιο. Πίσω ἀπὸ τὸ ἐπιφανειακὰ ἁπλὸ κρύβεται τὸ πολυσύνθετο, καὶ πίσω ἀπὸ ἔντεχνα διατυπωμένες θέσεις κρύβονται ἀνομολόγητες προϋποθέσεις. Τὸ προσεκτικὸ βλέμμα θὰ σκοντάψει ἐπανειλημμένα καὶ θὰ ἀναγκαστεῖ νὰ συνειδητοποιήσει τὴν ἀνεπάρκεια ἑνὸς ἀνυποψίαστου προσπεράσματος.

Κοινὴ λογικὴ διαβεβαιώνει ὅτι ἡ ἀφήγηση μιᾶς ἱστορίας γίνεται ξεκινώντας ἀπὸ τὴν ἀρχὴ καὶ μὲ κατεύθυνση πρὸς τὸ τέλος. Ἀλλ' αὐτὸ δὲν μπορεῖ νὰ ἐφαρμοστεῖ στὴν περίπτωση τοῦ νιτσεϊκοῦ Ζαρατούστρα. Ἡ πρώτη παράγραφος δείχνει νὰ ξεκινᾶ ἀπὸ ἐκεῖ ποὺ ὁ Ζαρατούστρα τ ε λ ε ι ώ ν ε ι, ἐφόσον συνοψίζει τὰ πρῶτα γεγονότα μὲ τὴν πρόταση: «Ἔτσι ἄρχισε ἡ κάθοδος, ἡ δύση καὶ ὁ ὄλεθρος τοῦ Ζαρατούστρα»[7]. Εἶναι σαφὴς ἡ ἀναφορὰ στὸ ὅτι ἤδη ἀπαρχῆς φανερώνεται τὸ τέλος.

Τί σημαίνει αὐτὸς ὁ ὄλεθρος; Πληροφορούμαστε ὅτι ὁ Ζαρατούστρα

---

6. Εἶναι γνωστὸ ὅτι στὴ συγκρότηση τοῦ ἔργου *Ἔτσι μίλησε ὁ Ζαρατούστρα* ἐπέδρασε βασικὰ ἡ ἀρχαιοελληνικὴ τραγωδία, τῆς ὁποίας τὴν ἀναβίωση ὁ Νίτσε εἶχε ἀναγγείλει ἤδη προτοῦ δημοσιεύσει τὸ βιβλίο, μὲ τὰ θριαμβευτικὰ λόγια: Incipit tragoedia (= Ἡ τραγωδία ἀρχίζει!). Δὲς πάνω σ' αὐτὸ παρακάτω, § 2.

7. Δὲς WW II 277 (= *Ζαρ. Πρόλ.* 1): «Also begann Zarathustras Untergang». Μέσα στὴ γερμανικὴ λέξη Untergang συνυπάρχουν τρία διαφορετικὰ νοήματα, ποὺ ὁ Νίτσε ζητᾶ νὰ συνταιριαστοῦν: α) ἡ κάθοδος, β) ἡ δύση ἑνὸς ἀστεριοῦ καὶ γ) ὁ ὄλεθρος. Αὐτὰ τὰ νοήματα ἐδῶ συνδυάζονται ἀναλογικά: ὅπως ἡ κάθοδος τοῦ ἥλιου κατὰ τὴ δύση συνεπάγεται ἐξαφάνιση, ἔτσι καὶ ἡ κάθοδος τοῦ Ζαρατούστρα πρὸς τοὺς ἀνθρώπους συνεπάγεται

ἐγκατέλειψε τὴν πατρίδα του κι ἔμεινε ἐπὶ δέκα χρόνια μονάχος πάνω στὸ βουνό. Σ' αὐτὸ τὸν ἀμετακίνητο ἡσυχασμὸ ἔδωσε τέλος, ὅταν ἕνα πρωινὸ πῆρε τὴν ἀπόφαση νὰ ἐπανέλθει στοὺς ἀνθρώπους. Ἡ ἴδια ἡ ἐπάνοδός του σημαδεύει τὸν ὅλεθρό του. Τὰ λόγια ποὺ ἀπηύθυνε ἐκεῖνο τὸ πρωινὸ στὸν ἥλιο κατὰ τὴν ὥρα τῆς αὐγῆς, στάθηκαν ἡ ἀρχὴ τοῦ ὀλέθρου.

Ἡ κάθοδος τοῦ Ζαρατούστρα πρὸς τοὺς ἀνθρώπους στέκεται σὲ ἀντίθεση πρὸς τὴ μέχρι τότε μοναξιά του. Τί σημαίνει αὐτὴ ἡ ἀντιπαράθεση; Δέκα χρόνια μοναχικῆς ζωῆς δὲν εἶναι δυνατὸ νὰ μὴν ἀφήσουν ἐπακόλουθα. Ἡ σημασία τους δὲν ἔγκειται τόσο στὸ ὅτι ἀντιπροσωπεύουν βιογραφικὰ ἕνα μακρὺ χρονικὸ διάστημα· αὐτὸ τὸ διάστημα θὰ μποροῦσε νὰ εἶναι μακρύτερο καὶ τελειωτικότερο, ὅπως εἶναι γιὰ τοὺς ἐρημίτες ποὺ παραμένουν μέχρι τέλους στὴν ἐρημιά. Ὁ Ζαρατούστρα δὲν ὁδηγεῖται στὸν ὅλεθρο ἐξαιτίας τῆς μοναξιᾶς ἢ ὡς ἀναγκαῖο ἐπακόλουθο μιᾶς ἰσόβιας ἀπομόνωσης, ἀλλὰ ἐπειδὴ ἐπιλέγει ξαφνικὰ τὸ ἀντίθετο ἀπ' αὐτήν· ἡ μοναξιά του δὲν ὁδηγεῖ καὶ δὲν καταλήγει ἀπὸ μόνη της στὸν ὅλεθρο. Ἄλλωστε μέσα στὰ γραφτὰ τοῦ Νίτσε εὔκολα τεκμηριώνεται ἡ βαθιά του ἐκτίμηση γιὰ ἐκείνους τοὺς λιγοστοὺς ποὺ ἀπομονώνονται. Ἡ ἀπομάκρυνση ἀπὸ τοὺς ἀνθρώπους εἶναι μιὰ ἄ ν ο δ ο ς στὸ βουνό, ποὺ εἰκονίζει μιὰ φιλοσοφικὰ πρόσφορη ἀντίθεση πρὸς τὴν κ ά θ ο δ ο στὴν πεδιάδα τῶν ἀνθρώπων. Μιὰ ἐνδεχόμενη ἰσοπέδωση τοῦ ἐρημίτη στὸ ἴδιο πεδίο κι ἐπίπεδο μὲ τοὺς πολλούς, δὲν θὰ ἦταν τίποτα λιγότερο ἀπὸ ὅλεθρος.

Ἐντελῶς μονάχος δὲν φαίνεται νὰ ἔζησε ὁ Ζαρατούστρα ἐπάνω στὸ βουνό : συντροφεύτηκε ἀπὸ τὸν ἀετό του καὶ τὸ φίδι του. Πῶς μπορεῖ νὰ ἐννοηθεῖ μιὰ τέτοια μοναξιά; Ἐλαττώθηκε διόλου ἀπὸ τὴ συντροφιὰ τῶν ζώων, ἢ μήπως εἶναι ἀκριβῶς ὁ ἀετὸς καὶ τὸ φίδι ποὺ πρωτοφτιάχνουν μιὰν ἀληθινὴ μοναξιά; Τὴ σημασία αὐτῶν τῶν ζώων ἐξηγεῖ ὁ ἴδιος ὁ Ζαρατούστρα ὅταν λέει: «Εἶναι τὰ ζῶα μου!... Τὸ πιὸ περήφανο ζῶο κάτω ἀπὸ τὸν ἥλιο καὶ τὸ πιὸ ἔξυπνο ζῶο κάτω ἀπὸ τὸν ἥλιο»[8]. Ὁ ἀετὸς καὶ τὸ φίδι χαρακτηρίζονται ὄχι μόνο ὡς ἐκπρόσωποι τῆς ἀνώτατης περηφάνιας καὶ ἐξυπνάδας, ἀλλὰ καὶ κάτω ἀπὸ μιὰν ἐπανειλημμένα τονιζόμενη προϋπόθεση: «κάτω ἀπὸ τὸν ἥλιο». Ἡ ἐπανάληψη αὐτῆς τῆς ἔκφρασης ὑποβάλλει τὴν ἰδέα ὅτι ὁ ἥλιος εἶναι ὁ μόνος ποὺ φωταγωγεῖ καὶ βλέπει αὐτὴ τὴν περηφάνια καὶ τὴν ἐξυπνάδα — γιατὶ αὐτὴ βρίσκεται μέσα σὲ ἀπόλυτη μοναχικότητα. Τὰ ζῶα δὲν ἀφαιροῦν λοιπὸν κάτι ἀπὸ τὴν ἀπομόνωση, καὶ οὔτε

ἐξολόθρευση. Τὸ λογοπαίγνιο τοῦ Νίτσε ἔχει τὰ ἱστορικά του θεμέλια στὶς περσικὲς θρησκευτικὲς πεποιθήσεις. Ὁ Θεοχάρης Κεσσίδης ἀναφέρει σὲ πρόσφατο ἄρθρο του («Ὁ Ἡράκλειτος καὶ ἡ ἀρχαία Ἀνατολή», *Παρνασσὸς* 24, 1982, σ. 306) ἕνα χωρίο ἀπὸ τὶς Οὐπανισάδες, ποὺ συνάπτει ἄρρηκτα τὴ δύση τοῦ ἡλίου μὲ τὸ θάνατο τοῦ θεοῦ.

8. Δὲς WW II 290 (= *Ζαρ. Πρόλ.* 10).

πρόκειται γιὰ κάτι ἄλλο ἀπὸ τὸν ἴδιο τὸν Ζαρατούστρα: γιατὶ πρόκειται σὲ ἀπόλυτο βαθμὸ γιὰ τὸν ἑαυτό του.

Περηφάνια ἀετοῦ κι ἐξυπνάδα φιδιοῦ συγκροτοῦν μιὰν ἀπόλυτη μόνωση. Ὅσον ἀφορᾶ τὴν περηφάνια, αὐτὴ μόνο μέσα στὶς συναναστροφὲς μὲ τοὺς ἀνθρώπους μπορεῖ νὰ διαφθείρεται σὲ ὑπεροψία καὶ ματαιοδοξία. Ἐὰν διατηρηθεῖ μέσα στὴν ἐρημιά, ἡ περηφάνια δὲν ἔχει νόημα νὰ ξιπάζεται, ἔχει ὅμως νόημα νὰ αὐτοκαταναλώνεται· χρειάζεται πείσμονη ἀντοχὴ γιὰ νὰ ὑποφέρει κανεὶς τὴ μοναξιά του ὑψηλόφρονα. Σὲ ἕνα ποίημα τοῦ Νίτσε μὲ τίτλο «Ἀνάμεσα σὲ ὄρνια» ἐξηγεῖται αὐτὴ ἡ συνάρτηση τῆς μοναξιᾶς καὶ τῆς αὐτοφθειρόμενης ἐμμονῆς[9]. Τὸ ποίημα ἀνήκει στὴν ποιητικὴ συλλογὴ τοῦ Νίτσε *Οἱ διθύραμβοι τοῦ Διονύσου* καὶ ἀναφέρεται ρητὰ στὸν Ζαρατούστρα· δὲν κουτσομπολεύει τὴ μοναχικότητά του, παρὰ τὸν προσαγορεύει διονυσιακὰ ὡς πρὸς τὴ βουνίσια του διαβίωση. Γίνεται σαφὲς ὅτι κύριο χαρακτηριστικὸ τῆς ἀετίσιας περηφάνιας δὲν εἶναι γιὰ τὸν Νίτσε μιὰ ψηλομύτα καυχησιά. Πρωταρχικὴ ἰδιότητα τοῦ ἱπτάμενου ἐπισκέπτη εἶναι ἡ ἁρπαχτικότητά του, ποὺ στρέφεται ἐνάντια στὸν ἴδιο τὸν ἐρημίτη ἀδράχνοντάς τον ἀπὸ τὰ μαλλιά. Κι αὐτὸ ὄχι μόνο ἐπειδὴ ἡ ὑψηλοφροσύνη διακατέχει τὸ κεφάλι τοῦ ἀνθρώπου, ἀλλὰ ἐπειδὴ ἀδράχνει πρώτιστα ὅ,τι πιὸ κεφαλαιῶδες στὸν ἄνθρωπο[10].

Σημαντικὸ γιὰ τὸν ἐρημίτη δὲν εἶναι τόσο ὅτι αὐτὸς ἀπομακρύνεται ἀπὸ τοὺς ἀνθρώπους, ὅσο ὅτι τολμᾶ νὰ σταθεῖ ὑ π ε ρ ά ν ω τ ο υ ς ὑ π ε ρ ή φ α ν α. Ἡ μοναξιά του δὲν συνίσταται στὴν ἔλλειψη (συντροφικότητας), ἀλλὰ στὴν ὑπερπληθώρα καὶ στὴν ὑπεροχή. Ὁ ἐρημίτης δὲν ἔχει κατὰ τὸν Νίτσε ἀνάγκη ἀπὸ ἕνα θεό, γιὰ νὰ μπορεῖ μέσω τῆς ἀνώτερης διασύνδεσης νὰ δίνει νόημα στὴν ἀνωτερότητά του· ἀφετέρου ἡ ἀθεΐα δὲν εἶναι αἰτία νὰ ἐξαφανιστοῦν οἱ ἐρημίτες, παρὰ ἀντίθετα αὐτὴ πρωτοδημιουργεῖ τὸν ἀληθινὰ μοναχό[11]. Τὸ δρᾶμα ἑνὸς τέτοιου ἐρημίτη ἔγκειται στὸ ὅτι συνειδητοποιεῖ τὴν ἀπόσταση ποὺ τὸν χωρίζει ἀπὸ τοὺς ἀνθρώπους, τὴν ἄβυσσο ποὺ χάσκει ἀνάμεσα σ' αὐτὸν καὶ στοὺς ἄλλους. Στημένος μπροστὰ στὴν ἐξακολουθητικὴ δυνατότητα τῆς ἐξομοίωσης καὶ ἰσοπέδωσης μὲ τοὺς ἄλλους ὁ Ζαρατούστρα χαρακτηρίζεται ἀπὸ τὸν Νίτσε ὡς κρεμασμένος[12] — ὄχι μόνο μὲ τὸ νόημα ὅτι ἔχει ἀπαγχονιστεῖ ὑπεράνω τῶν ἄλλων, ἀλλὰ ὅτι ἀναρτήθηκε κι ἐξαρτήθηκε μόνο ἀπὸ τὸν ἑαυτό του, ἔχοντας κρεμάσει ὁ ἴδιος ὄχι ἄλλον ἀπὸ τὸν ἑαυτό του[13].

---

9. WW II 1249.
10. Δὲς καὶ WW II 524 (= *Ζαρ.* IV 13).
11. Δὲς WW II 241 (= *Ἡ χαρούμενη ἐπιστήμη*, § 367).
12. WW II 1250: «Gehängter».
13. Ὅ.π.: «Selbsthenker».

Τὸ δεύτερο «ζῶο» ποὺ συντροφεύει τὸν Ζαρατούστρα εἶναι ἡ φιδίσια του ἐξυπνάδα. Ἀλλὰ ἐτούτη δὲν βλέπεται ψυχολογικὰ ὡς ἱκανότητα, ποὺ παρέχει στὸν κάτοχό της τὴν εὐχέρεια νὰ σκέπτεται, νὰ μιλᾶ ἢ νὰ ἐνεργεῖ ἔξυπνα. Οἱ ρίζες αὐτῆς τῆς ἐξυπνάδας εἶναι θεολογικές: πρόκειται κυρίως γιὰ τὸ πονηρὸ ἐκεῖνο φίδι, ποὺ παρέσυρε τὴν Εὔα καὶ τὸν Ἀδὰμ νὰ γευτοῦν τὸν ἀπαγορευμένο καρπὸ καὶ νὰ γίνουν γνῶστες τοῦ Καλοῦ καὶ τοῦ Κακοῦ[14]. Ἡ ἐξυπνάδα αὐτοῦ τοῦ φιδιοῦ εἶναι κάτι ποὺ ὑπερέχει πάνω ἀπὸ κάθε ἔμφυτη ἢ ἐπίκτητη διανοητικὴ ἱκανότητα· ἀποκτᾶ ἐδῶ ἐξαίρετο βάθος, ἑρμηνευόμενη ὡς αὐτογνωσία ποὺ βαθαίνει ἕρποντας μέσα στὰ ἔγκατα τοῦ ἑαυτοῦ κι ἐξομοιώνεται μὲ τὴ σοφία ἑνὸς Προμηθέα δεσμώτη, ὁ ὁποῖος ὑποφέρει ἀπὸ τὴν τιτάνια γνώση του πάνω στὸ βουνὸ τῆς ὑπεροχῆς του[15].

Πίσω ἀπὸ τὸ ἐξυπνότατο φίδι τῆς αὐτογνωσίας κρύβεται ὁ ἴδιος ὁ διάβολος· αὐτὸν ὁ Ζαρατούστρα προτιμᾶ σὰν ὁδηγὸ ἀπὸ ὁποιονδήποτε φύλακα-ἄγγελο, ποὺ ξέρει μόνο νὰ προφυλάσσει ἀπὸ τὸ Κακό. Εἰσδύοντας μὲ σύρσιμο στὸν «παράδεισο» τοῦ ἑαυτοῦ του ὁ Ζαρατούστρα εἰσδύει στὴ φωλιὰ τοῦ διαβόλου, κόβει τὸν ἀπαγορευμένο καρπό, γεύεται τὴ σοφία ποὺ ἔγκειται στὸ Κακό. Μαζὶ μὲ τὴν ἐξυπνάδα του τὸ φίδι μεταγγίζει δηλητήριο, καὶ αὐτὴ τὴν ὑ π ε ρ ο χ ὴ τ ο ῦ Κ α κ ο ῦ ἐμπεριέχει κυρίως ἡ γνώση. Ὁ Προμηθέας σύμφωνα μὲ τὸν ὥριμο Νίτσε δὲν εἶναι ὁ εὐεργέτης τῶν ἀνθρώπων, παρὰ εἶναι ὁ κλέφτης τῶν θεῶν[16], δὲν πάσχει ἐπειδὴ εὐεργέτησε τοὺς ἀνθρώπους, ἀλλὰ ἀπὸ τὸ φθόνο του πρὸς τὸ θεὸ καὶ ἀπὸ τὴν περιφρόνησή του γιὰ τοὺς ἀνθρώπους[17]. Ἡ γνώση γιὰ τὴν ὁποία ὑποφέρει ὁ Προμηθέας ὅπως καὶ κάθε μεγάλος γνώστης, εἶναι γεμάτη φαρμάκι. Μένει νὰ τονιστεῖ ὅτι αὐτὴ ἡ φθονερὴ καὶ φονικὴ γνώση φέρνει τὸν ὅλεθρο κατὰ πρῶτο λόγο στὸν ἴδιο τὸν γνώστη καὶ μόνο κατὰ δεύτερο λόγο στοὺς συνανθρώπους του.

Τί σημαίνει ἡ συνύπαρξη ἀετοῦ καὶ φιδιοῦ μέσα στὴ μοναξιὰ τοῦ Ζαρατούστρα; Αὐτὰ τὰ ζῶα δὲν «συντροφεύουν» τὴ μοναξιὰ μὲ τὸ νόημα ὅτι τὴν ἐλαττώνουν ἢ τὴν εὐχεραίνουν, παρὰ μὲ τὸ νόημα ὅτι τῆς συμπαρέχουν τὰ

---

14. Στὸ ἄρθρο του «Eagle and Serpent» in *Zarathustra, Nietzsche-Studien* 6 (1977), σσ. 240-260 ὁ David Thatcher ἐρευνᾶ τὶς ἱστορικο-θρησκευτικὲς καταβολὲς τοῦ φιδιοῦ ὡς συμβόλου, καὶ διαχωρίζει δύο ἑρμηνεῖες: τὸ φίδι θεωρήθηκε ἄλλοτε ὡς εὐεργετικὸ καὶ ἄλλοτε ὡς κακόβουλο ζῶο (σ. 246). Ἀντλημένο ἀπὸ τοὺς Αἰγυπτίους, τὸ φίδι στὴν ἑλληνικὴ λατρεία ὀνομάστηκε «ἀγαθοδαίμων» καὶ συνόδευσε ὡς σύμβολο θηλυκότητας ἢ σοφίας τὴ θεὰ Ἴσιδα, τὴ θεὰ Ἀθηνᾶ καὶ τὶς φιδίσιες θεὲς τῆς Κρήτης. Τὸ φίδι χρησιμοποιήθηκε εὐρύτατα σὲ ἀνατολὴ καὶ δύση, συμβολίζοντας ἄλλοτε κάτι ἀγαθό, ὅπως τὴν ἐξυπνάδα καὶ τὴ σοφία, ἄλλοτε κάτι κακὸ κι ἐπικίνδυνο, ἕνα φορέα ἐνοχῆς καὶ θανάτου.

15. WW II 1250.

16. Δὲς π.χ. WW II 132 (= *Ἡ χαρούμενη ἐπιστήμη*, § 135) καὶ WW II 176 (= *Ἡ χαρούμενη ἐπιστήμη*, § 300).

17. WW II 156 (= *Ἡ χαρούμενη ἐπιστήμη*, § 251).

τροφεῖα ἀνατρέφοντάς την πρὸς αὐτὸ ποὺ μπορεῖ νὰ ὀνομαστεῖ ἑαυτός. Ἀετίσια περηφάνια εἶναι ἡ ἐπίμονη παραμονὴ στὸ οἰκεῖο ὕψος, ἡ αὐτοπροσδιοριζόμενη ἐγκατάσταση ἐπάνω στὸ βουνὸ ποὺ εἶναι ὁ ἑαυτός. Μιὰ τέτοια αὐτοδημιουργία εἶναι ὅμως δυνατὴ μόνο μέσω τῆς γνώσης, τὴν ὁποία παρέχει τὸ φίδι: μέσω τῆς κ α κ ι ᾶ ς ἐκείνης γνώσης, ἡ ὁποία δηλητηριάζει τὸν ἑαυτὸ μὲ τὸ φαρμάκι τῆς αὐτοκαταστροφῆς[18]. Ἐὰν ὁ ἀετὸς νοεῖται ὡς αὐτοδιατήρηση στὸ ὕψος τοῦ ἑαυτοῦ, αὐτὴ ἡ αὐτοδιατήρηση συμπληρώνεται ἀπὸ τὴν τάση τοῦ φιδιοῦ γιὰ αὐτοεξόντωση. Ἐὰν ὁ ἀετὸς χαίρεται νὰ περιπολεῖ στὰ ὕψη τῆς αὐθυπαρξίας, τὸ φίδι σέρνεται εὐχαρίστως πρὸς τὶς ἀβύσσους καὶ πρὸς τὰ βάθη τῆς αὐτοκατάργησης.

Ὁ «Πρόλογος τοῦ Ζαρατούστρα» τελειώνει μὲ ἕνα διαλογισμὸ πάνω στὸ συνταίριασμα ἀετοῦ καὶ φιδιοῦ[19]: τὴν ὥρα ποὺ ὁ ἥλιος μεσουρανεῖ ἔχοντας φτάσει στὴν ὥρα τοῦ μεσημεριοῦ, ὁ Ζαρατούστρα ἀντικρύζει τὸ φίδι του συμφιλιωμένο μὲ τὸν ἀετό, κουλουριασμένο γύρω στὸ λαιμὸ τοῦ ἀετοῦ σὰν δαχτυλίδι (ὁ Νίτσε χρησιμοποιεῖ σκόπιμα τὴ μετοχὴ geringelt = κουλουριασμένος, γιὰ νὰ ὑπαινιχτεῖ τὸ σύμβολο τοῦ δαχτυλιδιοῦ, Ring, ὡς σύμβολο τῆς αἰωνιότητας)[20]. Μολονότι παθιασμένος γιὰ σοφία, ὁ Ζαρατούστρα παραδέχεται τότε ὅτι δὲν εἶναι δυνατὸ νὰ γίνει ἐξίσου σοφὸς μὲ τὸ φίδι του. κάτι τέτοιο θὰ σήμαινε τὴν ἀπόλυτη καταστροφή του. Ἔτσι μειώνει συνειδητὰ τὴ λαχτάρα του γιὰ γνώση, παρακαλώντας τὴν περηφάνια του νὰ συντροφεύει πάντα τὴ σοφία του. Θέλει νὰ πεῖ: μόνο μὲ ἕνα φιλιωμένο συνταίριασμα ἀετίσιας αὐτοσυντήρησης καὶ φιδίσιας αὐτοεξόντωσης εἶναι δυνατὸ νὰ γλυτώσει ἀπὸ τὸν ὄλεθρο.

§ 2. Τ ρ α γ ι κ ὴ κ α τ α σ τ ρ ο φ ὴ κ α τ ὰ τ ὸ ν π ρ ώ ι μ ο Νίτσε

Τὸ βιβλίο ποὺ μᾶς ἀπασχολεῖ, ἀρχίζει ὡς ἑξῆς: Ἀφοῦ ἔμεινε δέκα χρόνια ἐπάνω στὸ βουνό, συντροφιὰ μὲ τὸν ἀετό του καὶ τὸ φίδι του, ὁ Ζαρατούστρα ἀποφάσισε νὰ κατέβει ἀνάμεσα στοὺς ἀνθρώπους. Στάθηκε τότε μπροστὰ στὸν ἥλιο κατὰ τὴν ὥρα τῆς αὐγῆς καὶ τοῦ ἀπηύθυνε κάποια ἀποχαιρετιστήρια λόγια.

Προτοῦ καταγραφοῦν αὐτὰ τὰ συμβάντα ὡς ξεκίνημα τοῦ βιβλίου *Ἔτσι μίλησε ὁ Ζαρατούστρα*, ποὺ δημοσιεύεται τὸ 1883, ἔχουν καταγραφεῖ αὐτούσια στὸ νιτσεϊκὸ βιβλίο ποὺ κυκλοφορεῖ ἕνα χρόνο πρωτύτερα μὲ τίτλο

---

18. Ὁ Ζαρατούστρα ταυτίζει ἀξεδιάλυτα τὴν τάση γιὰ γνώση μὲ τὴν τάση γιὰ αὐτοκαταστροφή, ὅταν λέει: «Ἀγαπῶ ἐκεῖνον ποὺ ζεῖ γιὰ νὰ γνωρίσει... Γιατὶ ἔτσι θέλει τὸν ὄλεθρό του» (WW II 282 = *Ζαρ. Πρόλ.* 4). Δὲς πάνω σ' αὐτὸ παρακάτω, § 10.

19. WW II 290-1 (= *Ζαρ. Πρόλ.* 10).

20. Δὲς M. Heidegger, *Nietzsche* I, Pfullingen 1976³, S. 299.

Ἡ χαρούμενη ἐπιστήμη. Τὸ τέταρτο μέρος αὐτοῦ τοῦ βιβλίου προτείνει μιὰ κατάφαση στὴν ἔννοια τοῦ ξ ε κ ι ν ή μ α τ ο ς: θριαμβολογεῖ γιὰ τὸν καινούριο χρόνο (1882), κι ἔχει τὸν λατινικὸ τίτλο: Sanctus Januarius (= Ἅγιος Ἰανουάριος)[21]· ἡ τελευταία παράγραφος αὐτοῦ τοῦ μέρους ἔχει πάλι ἕνα λατινικὸ τίτλο, ποὺ σημαδεύει μιὰν ἀρχή: Incipit tragoedia (= Ἡ τραγωδία ἀρχίζει), καὶ περιέχει αὐτούσια τὰ συμβάντα ποὺ θὰ ἀποτελέσουν ἀργότερα τὴν πρώτη παράγραφο τοῦ *Ἔτσι μίλησε ὁ Ζαρατούστρα*. Ὡς κατακλείδα αὐτοῦ τοῦ μέρους, τοῦ ἀφιερωμένου στὸ ἀρχίνισμα ἑνὸς καινούριου χρόνου, στέκονται τὰ λόγια: «Ἔτσι ἄρχισε ἡ κάθοδος, ἡ δύση καὶ ὁ ὄλεθρος τοῦ Ζαρατούστρα»[22].

Ἀπὸ ἐτοῦτα γίνεται σαφές: ἕνα κάποιο ξεκίνημα συνάπτεται μέσα στὴ σκέψη τοῦ Νίτσε μὲ τὴν ἔννοια τῆς τραγωδίας, καὶ αὐτὸ τὸ ἐννοιολογικὸ σύμπλεγμα παίρνει συγκεκριμένη μορφὴ στὸ πρόσωπο τοῦ Ζαρατούστρα. Ἡ τραγωδία ποὺ «ἀρχίζει» εἶναι ἡ τραγωδία τοῦ Ζαρατούστρα, καὶ αὐτὸς ἐκλαμβάνεται ὡς παραδειγματικὸ τραγικὸ πρόσωπο: ὡς αὐτὸ ποὺ στὴ φιλολογικὴ γλώσσα ὀνομάζεται «τραγικὸς ἥρωας». Ἂς ἀναφερθεῖ ὅτι τὸ ἀρχίνισμα ἢ (μὲ νιτσεϊκὴ ὁρολογία) ἡ γ έ ν ν η σ η τῆς τραγωδίας εἶναι θέμα ποὺ ἀπασχολεῖ τὸν Νίτσε ἤδη στὸ ἔργο ποὺ κυκλοφορεῖ τὸ 1872 μὲ τίτλο: *Ἡ γέννηση τῆς τραγωδίας ἀπὸ τὸ πνεῦμα τῆς μουσικῆς*. Δέκα χρόνια μετὰ ἀπ' αὐτὸ τὸ βιβλίο ἡ τραγωδία ξαναγεννιέται μὲ τραγικὸ ἥρωα τὸν Ζαρατούστρα[23].

---

21. Αὐτὴ τὴν ἐποχὴ ὁ Νίτσε εἶναι 37 ἐτῶν, καὶ ὅμως ἤδη συνταξιοῦχος. Γεννημένος τὸ 1844, γίνεται σὲ ἡλικία 24 ἐτῶν ἔκτακτος καθηγητὴς τῆς Κλασσικῆς Φιλολογίας στὸ Πανεπιστήμιο τῆς Βασιλείας, χωρὶς νὰ χρειαστεῖ πρωτύτερα νὰ ἐκπονήσει οὔτε διδακτορικὴ οὔτε ἐπὶ ὑφηγεσίᾳ διατριβή. Ἀλλὰ αὐτὸ τὸ ἐξαιρετικὸ προνόμιο δὲν θὰ τοῦ χρησιμεύσει γιὰ πολὺ καιρό. Τὸ 1876 ἀπαλλάσσεται γιὰ ἕνα ἔτος ἀπὸ τὰ πανεπιστημιακά του καθήκοντα λόγῳ ὑγείας, καὶ μετὰ ἀπὸ συνεχὴ ἐπιδείνωση τῆς σωματικῆς του κατάστασης ἀναγκάζεται τὸ 1879, σὲ ἡλικία 35 ἐτῶν, νὰ παραιτηθεῖ τελειωτικὰ ἀπὸ τὴν καθηγητικὴ ἕδρα. Τὰ ὑπόλοιπα χρόνια ἕως τὸ 1889 (ὁπότε ἐπέρχεται ἡ παραφροσύνη ποὺ θὰ τὸν συνοδεύσει ἐπὶ ἕντεκα χρόνια μέχρι τὸ θάνατο) θὰ τὰ περάσει περιπλανώμενος ἀπὸ τόπο σὲ τόπο, ὑποφέροντας ἀπὸ τὶς καιρικὲς συνθῆκες, τὴν ἀϋπνία, τοὺς φοβεροὺς πονοκεφάλους, τὴ μοναξιὰ καὶ τὴ δημιουργικὴ ὑπερένταση.

Τὸ 1882 εἶναι ἡ χρονιὰ κατὰ τὴν ὁποία ὁ Νίτσε ἀρχίζει νὰ γράφει τὸν *Ζαρατούστρα*. Μολονότι πρόκειται γιὰ μιὰ χρονιὰ ἀνάνηψης καὶ ἔντονης δημιουργικότητας, ὁ Νίτσε εἶναι πιὰ ζυμωμένος μὲ τὸ πρόβλημα τοῦ θανάτου, κι αὐτὸ φανερώνεται στὰ γράμματα ποὺ στέλνει στοὺς φίλους του.

22. WW II 203 (= *Ἡ χαρούμενη ἐπιστήμη*, § 342).

23. Τὴν ἐννοιολογικὴ καὶ ὑφολογικὴ σχέση αὐτῶν τῶν δυὸ νιτσεϊκῶν βιβλίων μελετᾶ ὁ Sylvain de Bleeckere στὸ ἄρθρο: «Also sprach Zarathustra: Die Neugestaltung der Geburt der Tragödie», *Nietzsche-Studien* 8 (1979), S. 270-290. Ἕνα ἀπὸ τὰ βασικὰ συμπεράσματα τοῦ ἄρθρου διατυπώνεται μὲ τὴν ἑξῆς πρόταση (σ. 287): «Ἡ *Γέννηση τῆς*

Ποῦ βλέπει ὁ νεαρὸς Νίτσε τὸ ξεκίνημα τῆς τραγωδίας καὶ τὸ νόημα ἑνὸς τραγικοῦ ἥρωα; Κάπως διαγραμματικὰ μπορεῖ νὰ εἰπωθεῖ: Καλλιτεχνικὸ κορύφωμα τῆς ἀρχαιοελληνικῆς κοσμοθεωρίας ἡ τραγωδία, ἀποτελεῖ ἀσφαλῶς λατρευτικὴ ἔκφραση μὲ ἀντικείμενο καὶ προϋπόθεση τὸν κόσμο τῶν ὀλύμπιων θεῶν. Ἀλλὰ ἡ Ὅ ρ μ ὴ ποὺ ἐπινόησε αὐτοὺς τοὺς θεοὺς δὲν μοιάζει μὲ τὴ χριστιανικὴ πνευματικότητα· οἱ Ὀλύμπιοι χαρακτηρίζονται ἀπὸ ἕνα ξεχείλισμα ζωῆς καὶ ἀπὸ ἀσυννέφιαστο αἰσθησιασμό, «ὅπου κάθε τὶ ὑπαρκτὸ ἔχει θεοποιηθεῖ, ἄσχετα ἀπὸ τὸ ἐὰν εἶναι καλὸ ἢ κακό»[24]. Αὐτὴ ἡ θεϊκὴ κατάφαση στὴ ζωὴ εἶναι καρπὸς μιᾶς ὡριμότητας, ποὺ ἔχει δαμάσει τὰ βίαια στοιχεῖα τῆς φύσης, ἔχει ὑπερβεῖ τὴν κτηνωδία τῶν ἀλόγιστων ὁρμῶν κι ἔχει καλλιεργήσει τὴν τάση πρὸς ἐξατομίκευση, μόρφωση κι εὐμορφία. Αὐτὴ τὴν καλλιέργεια ὀνομάζει ὁ Νίτσε ἀ π ο λ λ ώ ν ι α παιδεία, μιὰ καὶ βλέπει τὰ χαρακτηριστικά της συνενωμένα στὴ μορφὴ τοῦ θεοῦ Ἀπόλλωνα — φτάνοντας ὣς τὸ σημεῖο νὰ συμπεράνει ὅτι ὁ Ἀπόλλων δὲν ἦταν ἁπλῶς ἕνας ἐπιμέρους θεὸς ἀνάμεσα σὲ ἄλλους, ἀλλὰ ὅτι ἀντιπροσωπεύει τὰ στοιχεῖα ποὺ γέννησαν ὅλο τὸ δωδεκάθεο τοῦ Ὀλύμπου, «καὶ μὲ αὐτὸ τὸ νόημα ὁ Ἀπόλλων μπορεῖ νὰ ἰσχύσει γιὰ μᾶς ὡς πατέρας ὅλου τοῦ ὀλύμπιου κόσμου» (ὅ.π.). Αὐτὸ τὸ ἀπολλώνιο στοιχεῖο δὲν εἶναι ὡστόσο ὁ μόνος γεννήτορας τῶν θεῶν, οὔτε καὶ τὸ μόνο ὑπόβαθρο τῆς τραγωδίας ὡς λατρευτικῆς τους ἔκφρασης. Πολὺ πιὸ ἀρχέγονο εἶναι τὸ δ ι ο ν υ σ ι α κ ὸ στοιχεῖο, ποὺ συγκροτεῖ ἕναν κόσμο ἐκρηκτικῶν φυσικῶν δυνάμεων, ἀμείλικτου πεπρωμένου καὶ ὑβριστικῆς βαρβαρότητας· αὐτὸ τὸ στοιχεῖο ἐκδηλώνεται μὲ παράφορη μανία μέσα στὴν ἔκσταση τῆς μέθης διαρρηγνύοντας τὴ νηφάλια τάση γιὰ ἐξατομίκευση. Αὐτὸ τοῦτο τὸ Δωδεκάθεο προέκυψε κατὰ τὸν Νίτσε σὰν μιὰ ὀνειρικὴ ἀντίδραση, σὰν ἕνα γοητευτικὸ ὅραμα ποὺ ἀξιώνει τὴν κατάπνιξη τοῦ διονυσιακοῦ ἐνστίκτου· ὅραμα ποὺ ἔχει προκληθεῖ ἀπὸ τὴν ἐξέγερση ἐνάντια στὴν ἀναγκαιότητα τῆς φυσικῆς κτηνωδίας.

Ἀλλὰ ὅσο καὶ ἂν οἱ Ὀλύμπιοι σημαδεύουν μιὰ κυριαρχία πάνω στὴν ἀσύνορη ἀναγκαιότητα, οἱ ρίζες τοῦ ἀρχαιοελληνικοῦ πνεύματος εἶναι βαθιὰ διαποτισμένες ἀπὸ ἀρνητικότητα καὶ ἀπαισιοδοξία· μόνο αὐτὴ καὶ ἡ ἐναντίωση πρὸς αὐτὴν μπορεῖ νὰ ἐξηγήσει ἐντελῶς τὴ γέννηση τοῦ τραγικοῦ φαινομένου. Ἔτσι ὁ Νίτσε θὰ ἐξάρει ἐπανειλημμένα τὴν «ἑλληνικὴ λαϊκὴ σοφία»[25], ἡ ὁποία ἐπιδείχνει ἕναν ἀκραῖο πεσσιμισμὸ μὲ τὸν γνωστὸ μύθο τοῦ βασιλιᾶ Μίδα καὶ τοῦ ἡμίθεου Σειληνοῦ, συντρόφου τοῦ Διονύσου· ἐξαναγκασμένος ἀπὸ τὸν βασιλιὰ νὰ φανερώσει, τί εἶναι τὸ πιὸ καλὸ κι ἀξιο-

---

τραγωδίας περιγράφει τὸ ὕφος της τραγωδίας, ἀλλὰ δὲν τοῦ παρέχει μορφή· τὸ *Ἔτσι μίλησε ὁ Ζαρατούστρα* πραγματώνει αὐτὸ τὸ τραγικὸ ὕφος στὴν ἐντέλεια».

24. WW I 29 (= *Ἡ γέννηση τῆς τραγωδίας*, § 3).

25. Ὅ.π.: «die griechische Volksweisheit».

προτίμητο γιὰ τὸν ἄνθρωπο, ὁ δαίμονας τοῦ Διονύσου θὰ πεῖ: «Τὸ πιὸ καλὸ εἶναι γιὰ σένα ἐντελῶς ἀνέφικτο: νὰ μὴν εἶχες γεννηθεῖ, νὰ μὴν ὑπῆρχες, νὰ ἤσουν τ ί π ο τ α. Ἀλλὰ μετὰ ἀπ' αὐτό, τὸ πιὸ καλὸ γιὰ σένα εἶναι νὰ πεθάνεις ὅσο τὸ δυνατὸ πιὸ σύντομα»[26]. Ἡ ἀπολλώνια κ α τ ά φ α σ η στὴ ζωὴ ἀποκτᾶ τὸ πλῆρες της νόημα μόνο σὲ ἀντιπαράθεση καὶ ἀναμέτρηση μὲ αὐτὴ τὴ βαθύρριζη διονυσιακὴ ἄ ρ ν η σ η.

Ὅταν προβληματίζεται πάνω στὸ θέμα τοῦ τραγικοῦ ἥρωα, ὁ Νίτσε ἐπιχειρεῖ οὐσιαστικὰ νὰ διαλευκάνει τὴ θέση τοῦ Διονύσου μέσα στὴν ἀρχαιοελληνικὴ τραγωδία. Καταλήγει στὸ ἑξῆς συμπέρασμα: Κάθε τραγικὸς ἥρωας εἶναι μιὰ μάσκα τοῦ Διονύσου, καὶ μέσα ἀπὸ τὶς ποικίλες μορφὲς ἀναδύεται ξανὰ καὶ ξανὰ τὸ ἴδιο αὐτὸ διονυσιακὸ πάθος[27]. Αὐτὴ ἡ διαπίστωση δὲν ἀναιρεῖ τὸ γεγονὸς ὅτι ἀνάμεσα στοὺς τραγικοὺς ἥρωες ὑπάρχει διαφοροποίηση, ποὺ παρέχει κάθε φορὰ μιὰ μεμονωμένη πλευρὰ τραγικότητας[28].

Ὅσο ἡ ἀρχαιοελληνικὴ τραγωδία στὴν ἀρχαϊκή της μορφὴ ἀποτελεῖται μόνο ἀπὸ χορό, δὲν δείχνει κατὰ τὸν Νίτσε τὸ ρεαλιστικὸ πρόσωπο τοῦ Διονύσου[29]. Ὑπάρχει ἀκόμα μόνο μιὰ διονυσιακὴ αἴσθηση, καὶ κάποιες δυνάμεις ποὺ δὲν ἔχουν συμπυκνωθεῖ σὲ εἰκόνα. Μὲ τὴν καθιέρωση τοῦ τραγικοῦ ἥρωα τὸ πρόσωπο τοῦ θεοῦ συγκεκριμενοποιεῖται, ἐξαντικειμενικεύεται, καὶ τὰ πάθη του μεταβιβάζονται μὲ «μαγικὴ» ἀμεσότητα στὸν θεατή. Ὁ ἥρωας ἀναλαμβάνει νὰ ἐκπροσωπήσει καὶ μόνο μὲ τὴν παρουσία του ὁλόκληρο τὸ διονυσιακὸ στοιχεῖο, αὐτὴ τὴν τιτάνια καὶ βάρβαρη δύναμη. Μέσα ἀπὸ τὴ σκηνικὴ δράση ἐπιχειρεῖται τότε μιὰ μεταποίηση αὐτῆς τῆς βαρβαρότητας σὲ ἀπολλώνιο ὄνειρο, ἐπιχειρεῖται μιὰ λύτρωση ἀπὸ τὴν ὑποχθόνια δύναμη καὶ μιὰ ἀναγωγή της σὲ κάποια περισσότερο ἐκλεπτυσμένη αἴσθηση. Ἀλλ' αὐτὴ ἡ μεταποίηση γίνεται κατὰ κύριο λόγο χάρη στὸν ὅ λ ε θ ρ ο τοῦ ἥρωα[30]. Μιὰ ἐξολοθρευτικὴ ἄρνηση ἀπέναντι στὸν τραγικὸ ἥρωα εἶναι κατὰ τὸν Νίτσε μοναδικὰ ἱκανὴ νὰ προσφέρει στὸν θεατὴ μιὰν

---

26. WW I 30. Ὁ Νίτσε ἀποδίδει ἐλεύθερα τὸ ἀρχαιοελληνικὸ κείμενο (Πλουτάρχου: *Ἠθικὰ* 115 e).

27. Δὲς WW I 61 (= *Ἡ γέννηση τῆς τραγωδίας*, § 10).

28. Δὲς Joan Stambaugh: *Untersuchungen zum Problem der Zeit bei Nietzsche*, Den Haag 1959, S. 12.

29. WW I 54 (= *Ἡ γέννηση τῆς τραγωδίας*, § 8).

30. WW I 115 (= *Ἡ γέννηση τῆς τραγωδίας*, § 21). Τὸ ὅτι σ' αὐτὴ τὴν ἀντίληψη τοῦ τραγικοῦ πάθους βλέπει ὁ Νίτσε ἕνα θεμελιῶδες χαρακτηριστικὸ τῆς δ ι κ ῆ ς τ ο υ προσωπικότητας, τὸ ὁποῖο ἀπὸ τότε μελετᾶ καὶ ἀναπτύσσει συστηματικὰ αὐτοεπεξεργαζόμενος, ἔχει διαπιστωθεῖ καὶ ἀναλυθεῖ τόσο ἀπὸ τοὺς βιογράφους τοῦ Νίτσε ὅσο καὶ ἀπὸ τοὺς ἑρμηνευτές του.

ἀνώτατη ἀπόλαυση, «λὲς καὶ τοῦ μιλᾶ εὐδιάκριτα ἡ ἐσώτατη ἄβυσσος τῶν πραγμάτων»[31].

Μιὰ καταστροφικὴ ἀντιφατικότητα διέπει τὰ θεμέλια τῆς ἑλληνικῆς τραγωδίας, μιὰ ἀντιφατικότητα ποὺ μπορεῖ κατὰ τὸν Νίτσε νὰ ἐντοπιστεῖ μέσα στοὺς ὅρους καὶ μέσα στὰ ὅρια τοῦ ἀπολλώνιου καὶ τοῦ διονυσιακοῦ. Ὡς μορφικὸ ἀλλὰ ὁπωσδήποτε διάφανο σημάδι αὐτῆς τῆς ἐσωτερικῆς διάσπασης μπορεῖ νὰ ἀναφερθεῖ ὁ διαχωρισμὸς τῆς δομῆς κάθε τραγωδίας σὲ χορικὰ καὶ διαλογικὰ τμήματα. Ὄχι μόνο ἡ γλώσσα, ἡ παράσταση, τὰ σκηνικὰ πρόσωπα κλπ. δείχνουν ἐμφανῆ σημεῖα διττότητας· ἀλλὰ καὶ ἡ ἐπίδραση κάθε ἐπιμέρους στοιχείου ὅσο καὶ ἡ ἐντύπωση τοῦ συνόλου πάνω στὸν τραγικὸ θεατὴ εἶναι βαθιὰ διχασμένη. Σύμφωνα μὲ τὴν περιγραφὴ τοῦ Νίτσε ὁ θεατὴς «βλέπει μπροστά του τὸν τραγικὸ ἥρωα μὲ ἐπικὴ σαφήνεια καὶ ὁμορφιά, κι ἐντούτοις χαίρεται γιὰ τὴν ἐκμηδένισή του... Νιώθει τὶς πράξεις τοῦ ἥρωα ὡς δικαιωμένες, κι ἐντούτοις ἀνυψώνεται ἀκόμα περισσότερο, ὅταν αὐτὲς οἱ πράξεις ἐκμηδενίζουν τὸν δράστη»[32]. Χάρη στὴ διονυσιακὴ ταύτιση μὲ τὰ δρώμενα καὶ παρὰ τὴν καλλιτεχνικὴ ἀνύψωση σὲ χώρους ἀνώτατης ἡδονῆς, ὁ ἴδιος ὁ θεατὴς εἶναι αὐτὸς ποὺ σὲ τελικὴ ἀνάλυση ὑποφέρει καὶ φτάνει στὴν κατάπτωση ἑνὸς ριζικοῦ αὐτοδιχασμοῦ.

§ 3. Ἡ «προσευχὴ» τοῦ Ζαρατούστρα στὸν ἥλιο

Μέσα στὸ *Ἔτσι μίλησε ὁ Ζαρατούστρα* εἶναι ἀναμφισβήτητος ὁ ἀπόηχος ἀπὸ τὶς παραπάνω ἀναφερόμενες νεανικὲς ἐπιγνώσεις. Ἡ ἀντιφατικότητα ποὺ διέπει τὸν τραγικὸ ἥρωα, παίρνει ἐδῶ σάρκα καὶ ὀστὰ μέσα στὸ πρόσωπο καὶ στὰ λόγια τοῦ πρωταγωνιστή. Εἶναι ὅμως συνάμα σαφὲς ὅτι ἡ ἐπίδραση τῆς ἀρχαιοελληνικῆς τραγικῆς ποίησης πάνω στὸν Νίτσε δὲν εἶναι ἡ μοναδικὴ πηγή, ἀπ' ὅπου γεννιέται ὁ Ζαρατούστρα. Αὐτὸ τοῦτο τὸ μοτίβο τοῦ ὀλέθρου, ποὺ θεωρῶ ὅτι μπορεῖ νὰ χρησιμεύσει ὡς ὁδηγητικὸ νῆμα γιὰ μιὰ βαθύτερη κατανόηση, δὲν ἔχει μόνο ἀρχαιοελληνικὲς καταβολὲς κι οὔτε εἶναι ἄμεσο ἐπακόλουθο ἀρχαιοελληνικῶν ἐπιδράσεων. Καὶ μόνο ἀπὸ τὸ ὄνομα ποὺ δίνει ὁ Νίτσε στὸν ἥρωά του, δανεισμένο ἀπὸ τὸν ἱδρυτὴ τοῦ ζωροαστρισμοῦ, εἶναι σαφὴς ἡ ἀναφορὰ σ' αὐτὴ τὴν ἀνατολικὴ θρησκεία. Εἶναι γνωστὸ ὅτι καὶ τὸ ἱστορικὸ ἐκεῖνο πρόσωπο κήρυξε τὴ συνύπαρξη ἀντίθετων δυνάμεων μέσα στὸν ἄνθρωπο, πράγμα ποὺ σφραγίζει τὸν ἄνθρωπο μὲ τραγικότητα. Ἀκριβῶς σ' αὐτὴ τὴ διδασκαλία περὶ τῆς ἑνότητας

31. WW I 115.
32. WW I 121 (= *Ἡ γέννηση τῆς τραγωδίας*), § 22).

δυὸ ἀντιθέσεων βλέπει ὁ H. Mehregan[33] τὸ σημαντικότερο σημεῖο τῆς ἔλξης, ποὺ μπορεῖ νὰ ἄσκησε ὁ ζωροαστρισμὸς πάνω στὸν Νίτσε (σ. 300).

Πῶς ἀκριβῶς ἀρχίζει ὁ ὄλεθρος, ἢ ἔστω ἡ τραγωδία τοῦ Ζαρατούστρα; Μετὰ δέκα χρόνια ἀφότου ὁ Ζαρατούστρα ἐγκατέλειψε τὴν πατρίδα του γιὰ ν' ἀνεβεῖ στὸ βουνό, ὁ ἐρημίτης στάθηκε κατὰ τὴν ὥρα τῆς αὐγῆς μπροστὰ στὸν ἥλιο καὶ ἄρχισε νὰ τοῦ μιλᾶ μὲ τὰ ἑξῆς λόγια: «Ὦ μεγάλο ἀστέρι! Ποιά θὰ ἦταν ἡ εὐτυχία σου ἐὰν δὲν εἶχες αὐτοὺς ποὺ φωτίζεις;»[34]. Εἶναι σαφὲς ὅτι ὁ Ζαρατούστρα ἀπευθύνεται στὸν ἥλιο σὰν αὐτὸς νὰ τὸν ἄκουγε καὶ νὰ τὸν καταλάβαινε· τὰ λόγια δείχνουν τὸν Ζαρατούστρα νὰ πιστεύει σὲ κάποιες ἀντιληπτικὲς καὶ ὑπερφυσικὲς ἱκανότητες τοῦ ἥλιου. Μποροῦν σύμφωνα μὲ τὸ πνεῦμα τοῦ Νίτσε νὰ θεωρηθοῦν τὰ πρῶτα λόγια τοῦ Ζαρατούστρα ὡς προσευχή;

Σὲ ἕναν ἀπὸ τοὺς κατοπινοὺς λόγους του ὁ Ζαρατούστρα ἐναντιώνεται στοὺς ὑποτιθέμενα εὐσεβεῖς ἀνθρώπους, καὶ συγκεκριμένα σὲ ἐκείνους ποὺ ἐξακολουθοῦν νὰ προσεύχονται ἀκόμα καὶ μετὰ τὸ θάνατο τοῦ θεοῦ· αὐτὸς ὁ λόγος τοῦ Ζαρατούστρα ἔχει τὸν χαρακτηριστικὸ τίτλο: «Γιὰ τοὺς ἀποστάτες», καὶ μεταξὺ ἄλλων τοὺς ἐπιρρίπτει μὲ φανερὴ ἀγανάκτηση τὰ ἀκόλουθα: «Εἶστε ἀπὸ ἐκείνους ποὺ π ρ ο σ ε ύ χ ο ν τ α ι! Μὰ εἶναι ντροπὴ νὰ προσεύχεστε! Ὄχι γιὰ ὅλους, ἀλλὰ γιὰ σένα καὶ γιὰ μένα καὶ γιὰ ὅποιον ἀκόμα ἔχει στὸ κεφάλι τὴ συνείδησή του»[35]. Ἀπὸ ἐτοῦτα μπορεῖ τουλάχιστο νὰ ἀνακύψει ἡ ὑποψία ὅτι ὁ Ζαρατούστρα δ ὲ ν προσεύχεται οὔτε στὸν χριστιανικὸ οὔτε σὲ ἄλλο θεό, καὶ ὅτι τὰ λόγια ποὺ ἀπευθύνει στὸν ἥλιο τὰ ἐννοεῖ ἀλλιώτικα καὶ ὄχι ὡς προσευχή.

Ἡ προσευχὴ παίζει κατὰ τὸν Νίτσε[36] τὸ ρόλο ἀναψυχῆς καὶ διασκέδασης, ποὺ στέκεται σὰν ἀπαραίτητο ἀντίβαρο στὸ μόχθο τῆς δουλειᾶς. Ἐὰν ὁ χριστιανισμὸς εἶχε ἀπαγορεύσει στοὺς ἀνθρώπους αὐτὴ τὴ διασκέδαση, οἱ χριστιανοὶ θὰ εἶχαν ὁδηγηθεῖ στὴν ἀ ν ί α, καὶ μέσω αὐτῆς στὴν ἄρνηση τοῦ χριστιανισμοῦ. Μὲ τὸ ὅτι ὁ χριστιανισμὸς διατηρεῖ τὸ ἔθιμο τῆς προσευχῆς, δείχνει νὰ χρειάζεται μιὰ διασκεδαστικὴ ἐναλλαγὴ γιὰ τὶς ὧρες τῆς σχόλης, ποὺ κατορθώνει νὰ φιμώνει τὸν αὐθάδη νοῦ καὶ νὰ ἀπομακρύνει τὴ σκέψη, ὅτι κάτι δὲν πάει καλὰ μὲ τὸν παντογνώστη θεό.

Στὸ ἔργο του *Ἡ χαρούμενη ἐπιστήμη* ὁ Νίτσε παρομοιάζει ὅσους παύουν νὰ προσεύχονται μὲ μιὰ λίμνη, ἡ ὁποία κάποια μέρα ἀρνεῖται νὰ χύνει τὰ νερά της στὴ θάλασσα, καὶ στὸ σημεῖο τῆς ἐκροῆς σχηματίζει

---

33. Δὲς Hushang Mehregan: «Zarathustra im Awesta und bei Nietzsche — eine vergleichende Gegenüberstellung», *Nietzsche-Studien* 8 (1979), S. 291-308.

34. WW II 277 (= *Ζαρ. Πρόλ.* 1).

35. WW II 429 (= *Ζαρ.* III 8).

36. WW I 911 (= *Ὁ ὁδοιπόρος καὶ ἡ σκιά του*, § 74).

ἕνα πρόχωμα, ποὺ ἐμποδίζει κάθε περαιτέρω διαρροή· τὸ ἀποτέλεσμα εἶναι νὰ ἀρχίσουν νὰ ὑψώνονται τὰ νερὰ τῆς λίμνης ὅλο καὶ περισσότερο καὶ νὰ αὐξάνει τὸ δυναμικό της. Τὴν ἴδια ἐπαύξηση δύναμης θὰ πετύχουν κατὰ τὸν Νίτσε καὶ οἱ ἄθεοι: «Ἴσως ὁ ἄνθρωπος θὰ ἀνυψώνεται ἐφεξῆς ὁλοένα ὑψηλότερα, μιὰ καὶ δὲν θὰ δ ι α χ έ ε τ α ι πιὰ σὲ ἕνα θεό»[37].

Αὐτὲς οἱ σκέψεις θὰ συμπυκνωθοῦν μέσα στὴν «προσευχὴ» τοῦ Ζαρατούστρα στὸν ἥλιο, συναπτόμενες μὲ τὸ μοτίβο τῆς μοναχικῆς ἀνύψωσης καὶ τῆς ὀλέθριας καθόδου πρὸς τοὺς ἀνθρώπους. Πῶς γέμιζε ὁ Ζαρατούστρα τὸν ἀτέλειωτα διαθέσιμο χρόνο του μέσα στὴ μοναξιά; Ἀπευθυνόμενος στὸν ἥλιο διηγεῖται λακωνικὰ καὶ ἀκριβόλογα τὴν ἐνασχόληση δέκα μοναχικῶν χρόνων ὡς ἑξῆς: «Ἐπὶ δέκα χρόνια ἀνέβαινες ἐδῶ πάνω στὴ σπηλιά μου: θὰ εἶχες βαρεθεῖ τὸ φῶς σου καὶ αὐτὸ τὸ δρόμο χωρὶς ἐμένα, τὸν ἀετό μου καὶ τὸ φίδι μου. Ἀλλὰ ἐμεῖς σὲ περιμέναμε κάθε πρωί, σὲ ἀλαφρώναμε ἀπὸ τὸ περίσσεμά σου καὶ σὲ εὐλογούσαμε γι' αὐτό»[38]. Ἐφόσον ὁ ἥλιος ἀνέβαινε κάθε πρωὶ τὸ βουνὸ τῆς μοναξιᾶς, ὁ Ζαρατούστρα δὲν εἶχε νὰ κάνει μόνο μὲ τὸν ἑαυτό του, ἀλλὰ καὶ μὲ τὴν ἀνερχόμενη μοναχικότητα τοῦ ἥλιου. Μὲ τὰ παραπάνω λόγια ἐπεξηγεῖ αὐτὴ τὴ μοναχικότητα ὡς π ε ρ ί σ σ ε ι α φ ω τ ό ς. Ὁλόκληρη ἡ δραστηριότητα τοῦ Ζαρατούστρα συνίστατο στὸ νὰ παίρνει τὸ φῶς τοῦ ἥλιου, δηλαδὴ νὰ συμπληρώνεται μὲ τὴν πληρότητα τοῦ φωτός. Σὲ ἀντάλλαγμα αὐτῆς τῆς ἀπολαβῆς ὁ Ζαρατούστρα δὲν εὐγνωμονοῦσε τὸν δωρητὴ καὶ δὲν προσευχόταν, ἀλλ' ἀντίθετα τὸν ε ὐ λ ο γ ο ῦ σ ε — ὅπως ὁ ἱερέας τοὺς λαϊκοὺς ἢ ὁ θεὸς τοὺς ἀνθρώπους.

Σὲ ἕνα χωρίο τοῦ *Ἔτσι μίλησε ὁ Ζαρατούστρα* ἀναλαμβάνουν νὰ μιλήσουν τὰ ζῶα τοῦ Ζαρατούστρα ἐκ μέρους του, καὶ νὰ ποῦν κάποια λόγια ποὺ θὰ ἔλεγε ὁ ἴδιος σὲ μιὰ στιγμὴ ἔκτακτης αὐτογνωσίας· γιατὶ τὰ ζῶα μιλοῦν μέσα ἀπὸ τὴν πιὸ βαθιὰ μοναξιά του. Κάνουν λόγο γιὰ μιὰ ἔσχατη ὥρα τοῦ ὀλέθρου, γιὰ μιὰ ὥρα κατὰ τὴν ὁποία ἡ κάθοδος παίρνει τέλος: «Εἶπα τὸ λόγο μου, συντρίβομαι ἀπὸ τὸ λόγο μου: ἔτσι τὸ θέλει ἡ αἰώνια μοίρα μου —, ὡς κήρυκας ἐξολοθρεύομαι. Ἔφτασε ἡ ὥρα νὰ εὐλογήσει ὁ ἐξολοθρευόμενος τὸν ἴδιο του τὸν ἑαυτό. Ἔτσι τ ε λ ε ι ώ ν ε ι ἡ κάθοδος καὶ ὁ ὄλεθρος τοῦ Ζαρατούστρα»[39]. Ἐδῶ φανερώνεται μιὰ ἀκόμα πιὸ στενὴ σχέση ἀνάμεσα στὴν εὐλογία καὶ στὸν ὄλεθρο. Μόνο στὴν περίπτωση ποὺ ὁ κατερχόμενος πρὸς τοὺς ἀνθρώπους (der Untergehende) καὶ συνάμα ἐξολοθρευόμενος (der Zugrundegehende) ἀναλαμβάνει νὰ εὐλογήσει τὸν ἑαυτό του, δίνει ὁ ἴδιος τέλος στὸν ὄλεθρό του καὶ ἀρχίζει πάλι νὰ ὑπερυψώνεται ἀπερχόμενος (der Hinübergehende)[40].

37. WW II 167 (= *Ἡ χαρούμενη ἐπιστήμη*, § 285).
38. WW II 277 (= *Ζαρ. Πρόλ.* 1).
39. WW II 467 (= *Ζαρ.* III 13).
40. Δὲς ἐπίσης WW II 340 (= *Ζαρ.* I 22).

Μὲ τὴν ὁλέθρια κάθοδό του ἀπὸ τὸ βουνὸ τῆς μοναχικότητας ὁ Ζαρατούστρα ἀρχίζει νὰ χρειάζεται τὴν ἐπιδοκιμασία («εὐλογία») τῶν ἀνθρώπων. Ἀλλὰ εἶναι σαφὴς ἡ διαφορά του ἀπὸ τοὺς εὐσεβεῖς: διαχέεται ὄχι στὸν θεὸ μὲ προσευχές, ἀλλὰ στοὺς ἀνθρώπους κηρύσσοντας· διαχέεται ὄχι πρὸς τὰ ἐπάνω ἀλλὰ πρὸς τὰ κάτω. Καὶ ὅσο ἔχει κάποιους ἀνθρώπους κάτω του ποὺ ἀντλοῦν τὴ σοφία του καὶ τὸν εὐλογοῦν γι' αὐτήν, τόσο καὶ μπορεῖ νὰ κατέρχεται ἐξολοθρευόμενος. Μόνο στὴν περίπτωση ποὺ θὰ ἰδεῖ νὰ τὸν ἐγκαταλείπουν οἱ ἄνθρωποι, καὶ δὲν θὰ ἔχει πιὰ κάποιους νὰ τὸν εὐλογοῦν· στὴν περίπτωση ποὺ θὰ αὐτοσυνειδητοποιηθεῖ[41] ὡς ἐξολοθρευόμενος σὲ μιὰν ἀέναα ἐπανερχόμενη κάθοδο ὁλέθρου, κι ἐξαναγκαστεῖ νὰ ἐπιδοκιμάσει («εὐλογήσει») αὐτὸν τὸν ὁλέθριο ἑαυτό — τότε θὰ πάρει τέλος ἡ ὁλέθρια κάθοδος, γιὰ νὰ δώσει τὴ θέση της στὴν ἄνοδο καὶ στὴν ἐπάνοδο.

Β. Ο ΟΛΕΘΡΟΣ ΤΟΥ ΑΝΘΡΩΠΟΥ ΚΑΙ Ο ΥΠΕΡΑΝΘΡΩΠΟΣ

4. Ὁ «πρόλογος» τοῦ Ζαρατούστρα

Κατεβαίνοντας ἀπὸ τὸ βουνὸ τῆς μοναξιᾶς ὁ Ζαρατούστρα συναντᾶ τοὺς πρώτους ἀνθρώπους· ἕναν ἐρημίτη τοῦ δάσους, μὲ τὸν ὁποῖο διεξάγει ἕνα σύντομο διάλογο, καὶ στὴν πλησιέστερη πόλη ἕνα πλῆθος λαοῦ, μαζεμένο στὴν ἀγορὰ γιὰ νὰ δεῖ ἕνα σχοινοβάτη. Σ' αὐτὸ τὸ πλῆθος ὁ Ζαρατούστρα ἀπευθύνει τὸ πρῶτο του κήρυγμα. Τὴ σχέση αὐτοῦ τοῦ κηρύγματος πρὸς ὅσα πρόκειται νὰ ἀκολουθήσουν ἐπισημαίνει ὁ τίτλος: «Πρόλογος τοῦ Ζαρατούστρα» (Zarathustras Vorrede), ἐνῶ ὅσα ἀκολουθοῦν εἶναι «Οἱ λόγοι τοῦ Ζαρατούστρα» (Die Reden Zarathustras). Σὲ τί συνίσταται ἡ διαφορὰ ἀνάμεσα στὸν πρόλογο καὶ στοὺς λόγους; Ὁ πρόλογος ἀσφαλῶς προηγεῖται ἀπὸ τὸν λόγο· ἀλλὰ προηγεῖται μόνο χρονικὰ ἢ καὶ οὐσιαστικά; Τί εἴδους πρωτεῖα πρέπει νὰ τοῦ ἀποδοθοῦν;

Ἡ βασικὴ διαφορὰ ἔγκειται στὸ ὅτι ἀρχικὰ ὁ Ζαρατούστρα ἀπευθύνεται σὲ ἕνα συνωστισμένο πλῆθος ἀνθρώπων, σὲ «πολὺ λαό»[42], ἐνῶ πουθενὰ παρακάτω δὲν ἀναφέρεται ὅτι τὸ ἀκροατήριο τοῦ Ζαρατούστρα εἶναι πολλοί. Ἡ πρώτη ἀπογοητευτικὴ ἐμπειρία θὰ τὸν ὁδηγήσει στὴν ἀπόφαση νὰ μὴν ξαναμιλήσει σὲ πολλούς. Ὁ ἴδιος περιγράφει ὡς ἑξῆς τὴν ἀπόφασή του: «Ἕνα φῶς ἄναψε μέσα μου: νὰ μὴ μιλᾶ στὸ λαὸ ὁ Ζαρατούστρα, μὰ σὲ συντρόφους! Δὲν πρέπει νὰ γίνει ὁ Ζαρατούστρα βοσκὸς καὶ σκυλὶ κοπαδιοῦ.

---

41. Δὲς ὅσα γράφει πάνω σ' αὐτὸ ὁ L. Lampert, «Zarathustra and his Disciples», *Nietzsche-Studien* 8 (1979), p. 313.

42. WW II 279 (= *Ζαρ. Πρόλ.* 3).

Νὰ παρασύρω πολλοὺς μακριὰ ἀπὸ τὸ κοπάδι — γι' αὐτὸ ἤρθα. Ὁ λαὸς καὶ τὸ κοπάδι θὰ θυμώσουν μαζί μου: ληστὴ θὰ ποῦν τὸ Ζαρατούστρα οἱ βοσκοί»[43].

Μὲ αὐτὰ τὰ λόγια ὁ Ζαρατούστρα δείχνει νὰ συνειδητοποιεῖ ὅτι ἡ ἀποστολή του δὲν ταιριάζει στοὺς πολλούς, ἀλλὰ σὲ ἐκείνους ποὺ ἀποσπῶνται ἀπὸ τὸ κοπάδι. Ἕνας ποὺ ἀπευθύνεται σὲ πολλούς, θέλει νὰ ἐπηρεάσει τὴ γνώμη τους, νὰ καθοδηγήσει καὶ νὰ κυριαρχήσει, νὰ γίνει «βοσκός». Ἀντίθετα οἱ σύντροφοι τοὺς ὁποίους ὁ Ζαρατούστρα ὀνειρεύεται, θὰ τὸν ἀκολουθοῦν μόνο ἐπειδὴ θέλουν νὰ ἀκολουθοῦν τὸν ἑαυτό τους (δὲς ὅ.π.).

Ὁ ἴδιος ὁ Ζαρατούστρα ὅσο μιλᾶ στοὺς πολλοὺς δὲν ἔχει ἀκόμα συνειδητοποιήσει τὸ ἐξῆς καίριο: ὅτι τὸ κήρυγμά του εἶναι γιὰ ἐτούτους ὁ λ έ θ ρ ι ο· δὲν ἀποβλέπει στὸ νὰ βελτιώσει τὴν κατάστασή τους, ἀλλὰ νὰ τοὺς ὁδηγήσει στὴν καταστροφή. Ἰδωμένο ἀπὸ τὴ δική τους ἄποψη προσπαθεῖ νὰ «ληστέψει» τὴ μάζα τους ἀποσπώντας ὅσο τὸ δυνατὸ περισσότερους. Ὄχι μόνο ὅσα προτείνει μὲ τὰ λόγια του ὁδηγοῦν στὴν καταστροφή (καθὼς θὰ ἰδοῦμε παρακάτω), ἀλλὰ καὶ αὐτοὶ ποὺ δ ὲ ν θὰ ἀκολουθήσουν τὰ λόγια του καταδικάζονται ἀπὸ τὸν Ζαρατούστρα στὴν ἐκμηδένιση: ὁ ἴδιος παραδέχεται ὅτι οἱ διστακτικοὶ καὶ οἱ ὀκνηροὶ θὰ ὑπερπηδηθοῦν καὶ θὰ μείνουν πίσω, ἔτσι ὥστε ἡ ὁρμητική του πορεία (Gang) θὰ ἀποτελέσει τὸν δικό τους ὄλεθρο (Untergang)[44].

Φανερώθηκε μὲ αὐτὰ μιὰ ὁποιαδήποτε προτεραιότητα στὸν π ρ ό-λ ο γ ο τοῦ Ζαρατούστρα σὲ σχέση πρὸς τοὺς μετέπειτα λόγους; Ἡ προτεραιότητα ἔγκειται στὸ ὅτι ὁ πρόλογος κηρύσσεται π ρ ὸ π ο λ λ ῶ ν, εἶναι λόγος ἐκφερόμενος σὲ ἕνα ἀνθρώπινο πλῆθος[45], ἐνῶ τίποτα δὲν μᾶς βεβαιώνει ὅτι στοὺς μετέπειτα λόγους τοῦ Ζαρατούστρα ὑπῆρξαν πολλοὶ ἀκροατές. Τὰ πρωτεῖα τοῦ προλόγου εἶναι λοιπὸν οὐσιαστικά: καλοῦνται πολλοί, ἔστω καὶ ἂν εἶναι λίγοι ἐκεῖνοι ποὺ εἶναι δυνατὸ νὰ ἀκολουθήσουν. Αὐτὴ ἡ ἀντίφαση ἔχει ὡς ἐπακόλουθο νὰ μὴν ὑπάρξει οὔτε ἕνας ποὺ θὰ πειστεῖ· τὸ μόνο «ἐπίτευγμα» ποὺ θὰ φορτωθεῖ στὴν πλάτη του ὁ Ζαρατούστρα, εἶναι τὸ πτῶμα τοῦ σχοινοβάτη ποὺ γκρεμοτσακίστηκε.

Ἀλλὰ αὐτὴ ἡ προτεραιότητα τοῦ προλόγου ὡς λόγου-πρὸ-πολλῶν δὲν εἶναι ἡ μόνη. Μέσω τοῦ προλόγου σίγουρα ὁ Ζαρατούστρα δὲν π ρ ο λ ο γ ί ζ ε ι κάποιο μεταγενέστερο δίδαγμα, ὅμως π ρ ο λ έ γ ε ι τ ὸ ν ὄ λ ε θ ρ ο, μὲ τὸ νόημα ὅτι τὸν π ρ ο φ η τ ε ύ ε ι. Ὁλόκληρο αὐτὸ τὸ πρῶτο κήρυγμα

---

43. WW II 289 (= *Ζαρ. Πρόλ.* 9).

44. WW II 290 (= *Ζαρ. Πρόλ.* 9).

45. Αὐτὸ μπορεῖ νὰ στηριχτεῖ καὶ λεκτικά. Συνήθως βέβαια οἱ Γερμανοὶ ἀντὶ γιὰ τὴ λέξη Vor-rede χρησιμοποιοῦν τὶς λέξεις Vorlesung καὶ Vortrag· ἀλλὰ τὸ κοινὸ πρόθεμα vor (= πρὸ) σημαδεύει σ' αὐτὲς τὶς λέξεις ἀκριβῶς τὴν π ρ ὸ π ο λ λ ῶ ν ἐκφορὰ λόγου.

εἶναι ἀφιερωμένο στὸν ἐπικείμενο ὄλεθρο τοῦ ἀνθρώπου γιὰ χάρη τῆς ἄφιξης τοῦ ὑπεράνθρώπου. Ὁ πρόλογος εἶναι μιὰ προφητεία· καὶ μόνο ὡς διεκτραγώδησή της ἐμφανίζεται ἀμέσως μετὰ μιὰ πρώτη πραγματοποίησή της: μὲ τὴν πτώση καὶ τὸ θάνατο τοῦ σχοινοβάτη. Ὁ ἴδιος ὁ Ζαρατούστρα συσχετίζει ὅμως τὸν σχοινοβάτη μὲ τὸν ἄνθρωπο γενικά, ὅταν λέει ὅτι ὁ ἄνθρωπος σχοινοβατεῖ ἀδιάκοπα γεφυρώνοντας τὴν ἄβυσσο ἀνάμεσα στὸ ζῶο καὶ στὸν ὑπεράνθρωπο[46].

§ 5. Ἡ ὀλέθρια ὑπέρβαση

Μὲ τὸν καθορισμὸ τοῦ ἀνθρώπου ὡς σχοινοβάτη ἀγγίζουμε ἕνα καίριο σημεῖο τῆς νιτσεϊκῆς θεωρίας περὶ ὑπεράνθρώπου. Ὁ ἄνθρωπος βρίσκεται ἀπὸ τὴ φύση του σὲ μεταβατικὸ στάδιο· αὐτὸ σημαίνει ἀφενὸς ὅτι δὲν τοῦ ἐπιτρέπεται νὰ θεωρηθεῖ ὡς τελείωση μιᾶς ἐξέλιξης ποὺ ξεκινᾶ ἀπὸ τὸ ζῶο, γιατὶ τὸ σταμάτημα μεσοδρομὶς θὰ σήμαινε κιόλας ὀπισθοδρόμηση· σημαίνει ἀφετέρου ὅτι ἡ ἀνθρωπότητα ἀντλεῖ τὸ νόημα τῆς ὕπαρξής της ἀπὸ τὴν τελειότερη ἐκείνη κατάσταση, στὴν ὁποία δὲν βρίσκεται ἀκόμα. Αὐτὴ ἡ σχέση μὲ τὸ πρωτύτερο καὶ μεταγενέστερο ἀξίζει νὰ μελετηθεῖ ἐγγύτερα.

Ὁ Νίτσε δὲν παύει σὲ ὅλη τὴ διάρκεια τῆς συγγραφικῆς του δράσης νὰ ἀσχολεῖται μὲ τοὺς ἐξαιρετικοὺς ἐκείνους ἀνθρώπους, ποὺ στάθηκαν πάνω ἀπὸ τὴ μετριότητα καὶ ἀγωνίστηκαν ἀφενὸς κατὰ τῶν ἀκόμα ἰσχυρότερων δυνάμεων, ἀφετέρου ὑπὲρ τῆς ἀνθρώπινης ἀνύψωσης. Οἱ ἡγέτες καὶ οἱ ἥρωες τὸν ἀπασχολοῦν ἔντονα, καὶ ἀκόμα οἱ σοφοί, οἱ καλλιτέχνες καὶ οἱ θρησκευτικὲς ἐξαιρέσεις[47]. Μέσα στὴν ὕπαρξη καὶ στὴ δράση τέτοιου εἴδους ἀνθρώπων ὁ Νίτσε διαπιστώνει τὴν ἐξακολουθητικὴ τάση τοῦ ἀνθρώπινου γένους νὰ σπάσει τοὺς φραγμοὺς ποὺ τοῦ ἐπιβάλλει ἡ φύση, ἡ ἄγνοια, ὁ θάνατος, ὁ θεός.

Τὸ μεγαλεῖο τῶν λιγοστῶν ἀνθρώπων, ποὺ στάθηκαν πάνω ἀπὸ τὴ βραδυκίνητη καὶ διστακτικὴ μάζα, δὲν ἔγκειται τόσο στὸ λιγόχρονο φωτοβόλημά τους, ὅσο στὴν ἐπίδραση ποὺ ἄφησαν πίσω τους πάνω στὸν συγκαιρινὸ καὶ μεταγενέστερο κόσμο. Τὸ μεμονωμένο παράδειγμα ἑνὸς ἐξαιρετικοῦ ἀνθρώπου μπορεῖ νὰ σταθεῖ σωτήριο ἢ ὀλέθριο γιὰ ἕνα ὁλόκληρο λαό. Ἀλλ' ἀποδείχνει συνάμα ὅτι τὸ ἀνθρώπινο Εἶναι δὲν ὑπῆρξε ποτὲ καὶ οὔτε ἀποτελεῖ σήμερα ἕνα τελειωτικὸ ὅριο, μέσα στὸ ὁποῖο μπορεῖ νὰ ἐπιδιωχτεῖ ἡ ἀπόλαυση, ἡ ἱκανοποίηση καὶ ἡ σταθεροποίηση. Τὸ μεγαλεῖο ὄχι μόνο τῶν λιγοστῶν ἀλλὰ καὶ τῶν ἀνθρώπων ἐν γένει ἔγκειται στὴν ἱκανότητα νὰ

---

46. WW II 281 (= *Ζαρ. Πρόλ.* 4).

47. Γιὰ τοὺς τελευταίους δὲς π.χ. WW I 542 (= *Ἀνθρώπινο, πάρα πολὺ ἀνθρώπινο*, 1ος τόμος, § 141).

τεντώνονται πρὸς κάτι ποὺ τοὺς ξεπερνᾶ, νὰ σκοπεύουν πέρα ἀπὸ τὸν ἑαυτό τους καὶ νὰ μεταχειρίζονται ὅλες τὶς δυνάμεις τους σὰν μέσο γιὰ τὸ σκοπὸ τῆς αὐθυπέρβασης: «Τὸ μεγαλεῖο τοῦ ἀνθρώπου εἶναι τοῦτο: ὅτι ὁ ἄνθρωπος εἶναι γέφυρα καὶ ὄχι σκοπός»[48].

Αὐτὴ ἡ πεποίθηση τοῦ Νίτσε δὲν εἶναι μιὰ αἰφνίδια καὶ προχειρογραμμένη ἔμπνευση, ἀλλὰ καρπὸς ἐπισταμένης ἐπεξεργασίας. Τὸ ἐννοιολογικὸ ζευγάρι γέφυρα-σκοπός, ποὺ ἀντιστοιχεῖ πρὸς τὶς παραδοσιακὲς ἔννοιες μέσο-σκοπός, δὲν ἔχει παραληφθεῖ ἀνεξέταστα ἀπὸ τὴν παράδοση. Στὴ *Χαρούμενη ἐπιστήμη* ὁ Νίτσε διαβεβαιώνει ὅτι θεωρεῖ ἕνα ἀπὸ τὰ πιὸ προοδευτικά του ἐπιτεύγματα τὴ διάκριση ἀνάμεσα στὴν αἰτία, ποὺ προκύπτει ἀπὸ στοιβαγμένη καὶ συμπυκνωμένη δύναμη «ποὺ περιμένει νὰ καταναλωθεῖ μὲ ἕνα κάποιο τρόπο, γιὰ ἕνα κάποιο σκοπό»[49], καὶ στὴν αἰτία ἑνὸς καθορισμένου τρόπου δράσης μὲ τάδε κατεύθυνση καὶ μὲ τάδε στόχο. Μόνο ἡ αἰτία τοῦ πρώτου εἴδους εἶναι κατὰ τὸν Νίτσε σημαντική· ἡ δεύτερη αἰτία, αὐτὸ ποὺ ὀνομάζουμε «τελικὸ αἴτιο» ἢ σκοπό, εἶναι κάτι τυχαῖο, μιὰ αὐθαίρετα ἐπιλεγμένη δικαιολογία γιὰ τὸ ξέσπασμα ἐκείνης τῆς συσσωρευμένης δύναμης. Ἡ οὐσιώδης αἰτία εἶναι ὁ ἀτμός, ποὺ μὲ τὴ συμπίεση βάζει τὸ ἀτμόπλοιο σὲ κίνηση, καὶ ὄχι ὁ τιμονιέρης ποὺ διευθύνει· τὸ πιὸ συχνὸ φαινόμενο, μάλιστα, εἶναι ὅτι τὸ πλοῖο (καὶ ὑπονοεῖται ὁ ἄνθρωπος) ἁπλῶς ἀκολουθεῖ τὸ ρεῦμα ὅπου βρέθηκε, καὶ «θέλει» τὴν τάδε κατεύθυνση μόνο ἐπειδὴ π ρ έ π ε ι νὰ ταξιδέψει πρὸς τὰ ἐκεῖ[50].

Χάρη σ' αὐτὴ τὴ διάγνωση τίθεται ὑπὸ ἀμφισβήτηση ἡ ἐπάρκεια καὶ τὸ βελησιακὲς ἑνὸς ἠθελημένου σκοποῦ, καὶ ἀποκτᾶ ἀποφασιστικὴ σημασία ἡ ἀναγκαιότητα τοῦ ξεσπάσματος, ἡ ὁποία προκύπτει μέσα ἀπὸ τὴ συσσωρευμένη δύναμη. Ἀνακαλύπτεται ἔτσι ἕνα πεπρωμένο ποὺ κατευθύνει τὶς ἀνθρώπινες πράξεις, ἄσχετα ἀπὸ τὰ ἐπινοημένα κι ἐπικολλημένα ἰδεώδη (οὐμανιστικά, ἠθικά, θρησκευτικά), ἕνα πεπρωμένο ποὺ συνάπτει τὴν ἀτομικότητα κάθε ἀνθρώπου μὲ τὸν μεγάλο τροχὸ τοῦ σύμπαντος. Τὰ ἐπιμέρους ἄτομα εἶναι κατὰ βάθος συσσωρευτὲς δύναμης, ἡ ὁποία διοχετεύεται σὲ κάποια ἐπαγγελματική, πολιτική, πνευματικὴ κλπ. ἐκτόνωση.

«Τὸ μεγαλεῖο τοῦ ἀνθρώπου εἶναι τοῦτο : ὅτι ὁ ἄνθρωπος εἶναι γέφυρα καὶ ὄχι σκοπός· αὐτὸ ποὺ μπορεῖ νὰ ἀγαπηθεῖ στὸν ἄνθρωπο εἶναι τοῦτο: ὅτι ὁ ἄνθρωπος εἶναι μεταβαίνουσα ὑπέρβαση καὶ ὀλέθρια κατάβαση»[51].

---

48. WW II 281 (= *Ζαρ. Πρόλ.* 4).

49. WW II 233 (= *Ἡ χαρούμενη ἐπιστήμη*, § 360).

50. WW II 234 (= *Ἡ χαρούμενη ἐπιστήμη*, § 360).

51. WW II 281 (= *Ζαρ. Πρόλ.* 4). Ὁ Νίτσε χρησιμοποιεῖ ἐδῶ ὑπογραμμισμένες τὶς ἐτυμολογικὰ συγγενεῖς λέξεις: Übergang (μεταφράζω: μεταβαίνουσα ὑπέρβαση) καὶ Untergang (μεταφράζω: ὀλέθρια κατάβαση). Οἱ δυὸ λέξεις σημαδεύουν μὲ τὴν κοινὴ ρίζα

Μὲ αὐτὲς τὶς λέξεις ὁ συλλογισμός, ποὺ ξεκίνησε ἀπὸ τὴν ἀποποίηση κάθε σκοποῦ ὡς πρωταρχικῆς κινητήριας δύναμης, καταλήγει σὲ ἕνα λογικὰ συνεπὲς συμπέρασμα: ἐφόσον κάθε ἀνθρώπινος σκοπὸς εἶναι ἁπλῶς μιὰ εὐφυὴς ἐπινόηση, ἡ βαθύτερη οὐσία τοῦ ἀνθρώπου εἶναι τὸ διαβατικό του στοιχεῖο· ποὺ σημαίνει ὅτι ἡ συσσώρευση δύναμης ποὺ χαρακτηρίζει κάθε ἀνθρώπινο ἄτομο, τείνει ἀποκλειστικὰ πρὸς τὴν ἔκρηξη καὶ τὴν αὐτοαπώλεια. Ὁ ἄνθρωπος «εἶναι» ὁλέθρια κατάβαση, σημαίνει: ὁ ἄνθρωπος εἶναι μιὰ ὅδευση πρὸς τὸν καταποντισμό.

Ἕως ποιό σημεῖο αὐτὸς ὁ ὁρισμὸς τοῦ ἀνθρώπου εἶναι προσκολλημένος σὲ παραδοσιακὲς ἔννοιες; Ἡ κοινὴ λέξη «ἄνθρωπος» ἀντιπαραβάλλεται πρὸς τὸ «ζῶο» καὶ τὸν «ὑπεράνθρωπο»[52]. Ὁ Ζαρατούστρα δὲν διστάζει νὰ χρησιμοποιήσει αὐτὲς τὶς λέξεις στὸν ἑνικό, ἀφήνοντας ἔτσι ἀναπάντητο τὸ ἐρώτημα, κατὰ πόσο κηρύσσεται ὁ ἐρχομὸς ἑ ν ὸ ς ἢ π ο λ λ ῶ ν ὑπερανθρώπων, κατὰ πόσο κηρύσσεται ὁ ὄλεθρος τῶν π ο λ λ ῶ ν ἢ ὅ λ ω ν τῶν ἀνθρώπων. Ἀφήνοντας ἔτσι ἀκαθόριστο τὸν ποσοτικὸ παράγοντα, ἐντάσσει τὸν ἄνθρωπο στὴν ἴδια γενικότητα μὲ τὴν ὁποία αὐτὸς καθοριζόταν ἄλλοτε μέσω τοῦ ζώου, ὅταν ἴσχυε ὅτι ὁ ἄνθρωπος εἶναι «ζῷον λόγον ἔχον»: ἀπὸ τὴ ζωικὴ περιοχὴ ὑπερέχουν ὅσα μιλοῦν λογικά· μιὰ ἀνάλογη ὑπεροχὴ καθορίζει τὸν ὑπεράνθρωπο. Ἡ ἴδια τάση ὑπέρβασης ποὺ ὁδήγησε σὲ ἕνα ξεπέρασμα τοῦ ζώου, μέλλει τώρα νὰ ὁδηγήσει τὸν ἄνθρωπο σὲ αὐθυπέρβαση.

Σύμφωνα μὲ τὸ παραπάνω χωρίο, ἡ ὁλέθρια κατάβαση ποὺ ὁρίζει τὸν ἄνθρωπο εἶναι «αὐτὸ ποὺ μπορεῖ νὰ ἀγαπηθεῖ στὸν ἄνθρωπο». Πῶς εἶναι δυνατὸ νὰ ἀγαπηθεῖ ὁ ὄλεθρος; Καὶ τί ζητᾶ μέσα σὲ μιὰ ἀνθρωπολογία τὸ μοτίβο τῆς ἀγάπης; Ὅτι ἡ ἀγάπη συνδέεται στενὰ μὲ τὴν ἔννοια τοῦ θανάτου, εἶναι μιὰ σκέψη ποὺ συναντᾶται συχνὰ στὰ γραφτὰ τοῦ Νίτσε. Ἀλλὰ καὶ ὁ Ζαρατούστρα δὲν παραλείπει νὰ τονίσει τὸ ἀλληλένδετο, καθὼς καὶ τὸ θάρρος ποὺ ἀπαιτεῖται γι' αὐτὰ τὰ δυό: «Ἀγάπα κι ἐξολοθρεύσου: αὐτὰ συνταιριάζονται ἐδῶ καὶ μιὰν αἰωνιότητα. Θέλω νὰ ἀγαπήσω — αὐτὸ θὰ πεῖ: εἶμαι πρόθυμος καὶ γιὰ θάνατο. Ἔτσι μιλῶ ἐγὼ σ' ἐσᾶς τοὺς ἄνανδρους!»[53]. Τί ἐννοεῖται ὡς ἀγάπη; Ὁ Ζαρατούστρα διδάσκει τὴν ἀγάπη τοῦ ἀνθρώπου γιὰ τὸν ἑαυτό του. Μιὰ τέτοια ἀγάπη δὲν σημαίνει καὶ δὲν προϋποθέτει

Gang (= πορεία) τὸν κινητικὸ καὶ μεταβατικὸ χαρακτήρα τοῦ ἀνθρώπου. Κι ἐνῶ ἡ πρώτη λέξη σημαδεύει τὴν ἀνοδική, ὑπερβατικὴ πορεία, ἡ δεύτερη ἐπισημαίνει τὴν ἀντίθετη, καθοδικὴ καὶ αὐτοκαταστροφικὴ τάση. Ὁ ἄνθρωπος συντίθεται ἀπ' αὐτὲς τὶς δύο ἀντίθετες κινήσεις.

52. Ὅ.π.: «Ὁ ἄνθρωπος εἶναι ἕνα σκοινί, δεμένο ἀνάμεσα στὸ ζῶο καὶ στὸν ὑπεράνθρωπο — ἕνα σκοινὶ πάνω ἀπὸ μιὰν ἄβυσσο».

53. WW II 379 (= *Zaρ.* II 15).

ἐγωϊσμὸ ἢ αὐτοδιατήρηση στὸ ὕψος τοῦ ἐγώ. Πρόκειται γιὰ μιὰ δύσκολη τέχνη, ποὺ μαθαίνεται μὲ ἔσχατη ἐμμονὴ στὶς ἐσχατιὲς τοῦ ἀνθρώπινου ἑαυτοῦ[54]. Γιὰ μιὰ τέτοια ἐκμάθηση εἶναι διασκορπισμὸς καὶ παραπλάνηση ἡ φροντίδα γιὰ τὸν «πλησίον». Ὁ Ζαρατούστρα ἀφιερώνει μιὰ ὁλόκληρη ὁμιλία του «γιὰ τὴν ἀγάπη πρὸς τὸν πλησίον»[55], ὅπου ἐκφράζει βαθιὰ περιφρόνηση γι' αὐτὸ τὸ χριστιανικὸ ἰδεῶδες: πρόκειται γιὰ ἔνδεια ἑαυτοῦ καὶ γιὰ ὑπανάπτυξη τῆς αὐτοαγάπης, πρόκειται γιὰ φυγὴ ἀπὸ τὸν ἑαυτό, ἡ ὁποία θέλει νὰ φτιάξει μιὰν ἀρετὴ ἀπὸ τὴν ἐλαττωματικότητά της. «Γνήσια ἀγάπη γιὰ τὴ ζωὴ καὶ τὸ θάνατο εἶναι ἡ ὁρμὴ πρὸς μιὰν αὐθεντικὴ δική μου ζωὴ καὶ ἕνα δικό μου θάνατο».

Συνάπτοντας τὴν ἀγάπη μὲ τὸν ὄλεθρο ὁ Ζαρατούστρα δὲν ζητᾶ νὰ ἐπιβάλει τὸν ὄλεθρο στὸν πλησίον, καὶ θὰ ἦταν παρεξήγηση νὰ καταλογιστεῖ στὸν Ζαρατούστρα τέτοια πρόθεση. Τὸ βελῆνεκὲς τῆς ἀγάπης του δὲν ἀρκεῖται στὴν ἀγάπη πρὸς τὸν πλησίον, ἀλλὰ τείνει μακρύτερα — καὶ ὁ ἑκάστοτε δικός μου ἑαυτὸς εἶναι μακρύτερα ἀπὸ τὸν πλησίον. Αὐτὸ ποὺ «μπορεῖ νὰ ἀγαπηθεῖ στὸν ἄνθρωπο» εἶναι ἡ μακρόβολη ὁρμὴ γιὰ αὐθυπέρβαση, ποὺ τείνει πρὸς τὸν δικό της ὄλεθρο γιὰ χάρη μιᾶς μελλοντικῆς, δηλαδὴ ἀνώτερης ὕπαρξης.

Σὲ προηγούμενα ἔργα του ὁ Νίτσε ἔχει διαπιστώσει τὸν ἐμποδιστικὸ ρόλο ποὺ παίζουν οἱ κοντινοὶ καὶ τὰ κοντινὰ στὴν τάση γιὰ αὐθυπέρβαση καὶ διαιώνιση. Ἂν ὑπάρχει κάτι μεγάλο στὸν ἄνθρωπο, αὐτὸ καταπνίγεται καὶ στραγγαλίζεται ἀπὸ τὴ μικρότητα ποὺ τὸ περιβάλλει. Ὀφείλει κανεὶς νὰ παλέψει καὶ νὰ νικήσει αὐτὸ τὸν πολὺ ἀνθρώπινο συρφετό, νὰ ξεπεράσει τὴν ἀποπνιχτική του μικρότητα, ἀκόμα καὶ νὰ τὴν ὁδηγήσει μέχρι τὸν ὄλεθρο, τὸν ὁποῖο αὐτὴ φοβᾶται καὶ καταπολεμᾶ μὲ ὅλες τὶς διατιθέμενες δυνάμεις. Γιατὶ ὁ δρόμος ποὺ πρέπει νὰ διανυθεῖ πρὸς τὴ διαιώνιση τοῦ μεγαλείου «περνᾶ μέσα ἀπὸ ἀνθρώπινες κοῦτρες! Μέσα ἀπὸ τὶς κοῦτρες φοβισμένων κι ἐφήμερων ζώων, ποὺ ἀναδύονται ξανὰ καὶ ξανὰ μέσα στὶς ἴδιες ἀνάγκες, καὶ μὲ μόχθο προφυλάσσουν τὸν ἑαυτό τους γιὰ λίγο χρόνο ἀπὸ τὴν ἀπώλεια. Γιατὶ καταρχὴν μόνο ἕνα πράγμα ἐπιθυμοῦν: νὰ ζήσουν μὲ κάθε θυσία»[56]. Τὸ ἔνστικτο γιὰ αὐτοδιατήρηση εἶναι χαρακτηριστικὸ τῆς ζωικῆς ἀτέλειας καὶ μικρότητας, ποὺ πασχίζει μόνο γιὰ τὴν ἐπιβίωσή της, δυσκολεύοντας ἔτσι τὸ δρόμο πρὸς κάτι μεγαλύτερο.

Ἂν ὁ Ζαρατούστρα διακηρύσσει τὴν προτίμησή του (τὴν «ἀγάπη» του)

---

54. WW II 440 (= *Zaρ.* III 11).

55. WW II 324-5 (= *Zaρ.* I 16).

56. WW I 220-221 καὶ III 268. Πρόκειται γιὰ ἕνα χωρίο ἀπὸ τὸ νιτσεϊκὸ κείμενο «Τὸ πάθος γιὰ τὴν ἀλήθεια», ποὺ μετέφρασα καὶ σχολίασα στὴν *Ἐποπτεία* 36-37 (1980), σσ. 591-603.

γιὰ τὸν ἀνθρώπινο ὄλεθρο, εἶναι γιατὶ τὸν βλέπει κάτω ἀπὸ τὴν προϋπόθεση ἑνὸς μεγαλείου, τὸ ὁποῖο τείνει πρὸς τὴν ἐξολόθρευση τῆς μικρότητας. Πρόκειται τελικὰ γιὰ τὴν ἴδια ἐκείνη ἀγάπη γιὰ τὸ μακρινὸ καὶ μελλοντικό, ἡ ὁποία θυσιάζει τὰ κοντινὰ καὶ ἤδη κατορθωμένα γιὰ χάρη τῆς ὑπέρβασής τους. Ὁ ὄλεθρος εἶναι στοιχεῖο συμπληρωματικὸ τῆς ὑπέρβασης, καὶ δὲν μπορεῖ νὰ νοηθεῖ χωρὶς αὐτήν. Ἐὰν γίνει παραδεκτὸ ὅτι ὁ ἄνθρωπος ὑπερβαίνει, αὐτὸ συμπεριλαμβάνει τὸ ὅτι ἡ ὑπέρβαση γίνεται μόνο μέσω τοῦ ὀλέθρου του· καὶ ἀντίστροφα ὁ ἄνθρωπος παίρνει στὰ χέρια του καὶ πετυχαίνει τὸν ὄλεθρό του μόνο κάτω ἀπὸ τὴν προϋπόθεση τῆς τάσης πρὸς αὐθυπέρβαση[57].

Ἡ σκληρότητα ποὺ φανερώνεται στὰ λόγια τοῦ Ζαρατούστρα σὲ σχέση πρὸς τοὺς ἀνθρώπους, εἶναι σκληρότητα ἀγάπης: ἡ ἐξήγηση τοῦ γεγονότος, ὅτι ὁ Ζαρατούστρα ἀγαπᾶ τὸν ὄλεθρό τους, πρέπει νὰ ἰδωθεῖ μέσα στὴ συνύπαρξη μιᾶς μεγαλειώδους ἀγάπης γιὰ τὴν ὑπέρβαση. Λέει κατὰ λέξη: «Ἀγαπῶ ἐκείνους ποὺ δὲν ξέρουν νὰ ζήσουν παρὰ μόνο ὡς αὐτοκαταστροφικὰ καταβαίνοντες [Untergehende], γιατὶ εἶναι οἱ μεταβατικὰ ὑπερβαίνοντες [Hinübergehende]»[58]. Ἡ ζαρατουστρικὴ ἀγάπη δὲν εἶναι προτίμηση ἑνὸς ἀνώτερου ἰδεώδους, τὸ ὁποῖο στέκεται σὲ κάποιον πλατωνικὸ κόσμο ἰδεῶν· ἡ «ἰδέα» τοῦ ὑπεράνθρωπου ἐνυπάρχει μέσα στὴ γήινη φύση τοῦ κάθε ἀνθρώπου, μέσα στὴν τάση τῆς ἀνθρωπότητας νὰ μεταβαίνει «πρὸς ἕνα καλύτερο αὔριο». Πρόκειται γιὰ μιὰ ἐγγενὴ ἀντιφατικότητα σκληρῆς αὐτοσυμπάθειας, ποὺ δὲν μπορεῖ παρὰ νὰ συνδυάζει τὸ γίγνεσθαι μὲ τὸ φθείρεσθαι, τὴν τάση γιὰ αὐτοβελτίωση μὲ τὴν πορεία πρὸς αὐτοκαταστροφή.

Θὰ μποροῦσε κανεὶς νὰ ἰσχυριστεῖ ὅτι ὁ Ζαρατούστρα παραδίδει ἕνα καινούριο θρησκευτικὸ ἰδεῶδες. Αὐτὸ θὰ ἀλήθευε, ἂν τὸ νόημα τοῦ ὑπεράνθρώπου ἀφοροῦσε κάποιον ὑπεργήινο κόσμο· ἀντίθετα ὁ Ζαρατούστρα διαβεβαιώνει ὅτι «ὁ ὑπεράνθρωπος εἶναι τὸ νόημα τῆς γῆς»[59]. Ὅποιος ἐνστερνίζεται τὸ ὅραμα τοῦ ὑπεράνθρώπου, δὲν κάνει ἄλλο ἀπὸ τὸ νὰ παραμένει πιστὸς στὴ γήινη φύση του, νὰ ἐκτιμᾶ ἀντὶ νὰ ὑποτιμᾶ τὴν ἐπίγεια ζωή. Ἡ ὑπέρβαση τοῦ ἀνθρώπου δὲν εἶναι ἕνα ἀσκητικὸ ἰδεῶδες, ποὺ καταπιέζει, ὑποτάσσει καὶ ἀσχημίζει τὸ σῶμα γιὰ νὰ ὑπεραναπτυχθεῖ τὸ πνεῦμα καὶ ἡ ψυχή. Εἶναι ἀντίθετα μιὰ κατάφαση στὴ ζωή, δηλαδὴ στὶς σωματικὲς

---

57. Ὁ Muneto Sonoda («Zwischen Denken und Dichten. Zur Weltstruktur des *Zarathustra*», in: *Nietzsche-Studien* 1, 1972, S. 234-246) ἔχει προσέξει κι ἐξάρει αὐτὸ τὸ συνταίριασμα ὑπέρβασης καὶ ὀλέθριας καθόδου, ποὺ φανερώνεται μέσα στὸν νιτσεϊκὸ ὁρισμὸ τοῦ ἀνθρώπου, κι ἔχει τονίσει ὅτι τὸ λογοπαίγνιο τῶν λέξεων Übergang-Untergang δὲν πρέπει νὰ ἐκληφθεῖ μὲ στενὰ χωρικὸ νόημα.

58. WW II 282 (= *Ζαρ. Πρόλ.* 4).

59. WW II 280 (= *Ζαρ. Πρόλ.* 3).

ἱκανότητες καὶ ἀπολαύσεις, ἡ ὁποία ὅμως τείνει νὰ ξεπεράσει τὰ κοινὰ μέτρα καὶ τὴν ἀνθρώπινη μετριότητα, νὰ ἐντείνει τὶς ἱκανότητες καὶ ἀπολαύσεις ὑπεράνω τοῦ ἀνθρώπινα δυνατοῦ. Ὁ Ζαρατούστρα προτείνει ἀκριβῶς αὐτὴ τὴν ὑπερένταση ὅλων τῶν δυνάμεων μέχρι νὰ ἐκραγοῦν.

Ἀνάμεσα σὲ ὅσους «ἀγαπᾶ» ὁ Ζαρατούστρα συμπεριλαμβάνει ρητὰ καὶ τὸν ἑαυτό του. Ἔχοντας κατεβεῖ ἀπὸ τὸ βουνὸ τῆς μοναξιᾶς του καὶ βρισκόμενος ἀνάμεσα στοὺς ἀνθρώπους, τεντώνει τὶς δυνάμεις του κηρύσσοντας. Χωρὶς νὰ εἶναι ὁ ἴδιος ὑπεράνθρωπος, τείνει πρὸς τὴν ὑπέρβαση καὶ τὸν ὄλεθρο[60]. Αὐτὸ ποὺ ἀγαπᾶ ὁ Ζαρατούστρα στὸν ἑαυτό του, εἶναι ὅτι ἐνσαρκώνει καὶ ἀποκαλύπτει τὸν ὑπερβατικὸ καὶ συνάμα φθαρτὸ χαρακτήρα τοῦ ἀνθρώπου. Ἂς προσεχτεῖ ὅτι ἡ φθορά του δὲν προέρχεται ἀπὸ τὸ γεγονὸς ὅτι ὁ Ζαρατούστρα ὑφίσταται ὅπως καὶ κάθε ἄλλο φθαρτὸ ὄν, ἀλλὰ ἐξολοθρεύεται μὲ τὴν ἰδιότητά του ὡς κήρυκας. Ἔστω καὶ ἂν ὁ κήρυκας ἐξαιτίας τοῦ ὑπερβατικοῦ του ἀγγέλματος τείνει πρὸς τὴν αὐτοκαταστροφή, εἶναι ἀξιαγάπητος· τὸ ἄγγελμά του δὲν κεραυνώνει, ἀλλὰ σὰν βαριὰ σταγόνα βροχῆς ἀποκαλύπτει τὸν κεραυνό: δηλαδὴ τὸν ὄλεθρο ποὺ ἔγκειται στὸ ὑπερβαίνειν.

§ 6. Ὁ ἀνεπανόρθωτος ὄλεθρος τοῦ θεοῦ

Στὸ νιτσεϊκὸ βιβλίο ποὺ μᾶς ἀπασχολεῖ, δὲν πρωτογίνεται μέσα στὸ κήρυγμα περὶ ὑπεράνθρώπου ἡ πρώτη ἀναφορὰ στὴν ἀγάπη γιὰ τὸ ἀνθρώπινο πεπρωμένο. Τὸ ἴδιο θέμα παρουσιάζεται ἤδη κατὰ τὴ συζήτηση μὲ τὸν γέρο ἅγιο, ποὺ ὁ Ζαρατούστρα συναντᾶ μέσα στὸ δάσος ἀμέσως μετὰ τὴν κάθοδό του ἀπὸ τὸ βουνό. Ἀνάμεσα στὸν Ζαρατούστρα καὶ στὸν ἅγιο ὑπάρχει μιὰ βασικὴ ὁμοιότητα : καὶ οἱ δυὸ ἀγάπησαν τοὺς ἀνθρώπους· ἐκδήλωσαν ὅμως τὴν ἀγάπη τους διαφορετικά. Ὁ Ζαρατούστρα ἐγκαταλείποντας τὴ μοναξιά, ὁ ἅγιος ἐγκαταλείποντας τοὺς ἀνθρώπους. Καὶ αὐτὸ ποὺ ἀναφέρθηκε γιὰ τὸν Ζαρατούστρα, ὅτι ἡ κάθοδος πρὸς τοὺς ἀνθρώπους σημαδεύει τὸν ὄλεθρό του, στὸν ἅγιο εἶναι ἐπίσης γνωστό: «Ἡ ἀγάπη γιὰ τὸν ἄνθρωπο θὰ μὲ σκότωνε»[61].

Πίσω ἀπὸ αὐτὰ τὰ λόγια κρύβεται καὶ φανερώνεται τὸ πρόσωπο καὶ τὸ πρόβλημα τοῦ θεοῦ. Ὁ Ζαρατούστρα εἶναι πεπεισμένος γιὰ τὸ θάνατο τοῦ θεοῦ· χωρὶς νὰ τὸ λέει ξεκάθαρα κατὰ τὴ συζήτησή του μὲ τὸν ἅγιο τοῦ δάσους, μποροῦμε νὰ τὸ ὑποψιαστοῦμε: ἡ αἰτία ποὺ σκότωσε τὸ θεὸ τῆς ἀγάπης, ἦταν ἡ ἀγάπη του γιὰ τοὺς ἀνθρώπους. Τί σημαίνει μιὰ τέτοια

60. WW II 283 (= *Ζαρ. Πρόλ.* 4).
61. WW II 278 (= *Ζαρ. Πρόλ.* 2).

αἰτιολόγηση; Ἀρχικὰ ἴσως τίποτα περισσότερο, ἀπὸ τὸ γνωστὸ χριστιανικὸ δίδαγμα: ὁ Ἰησοῦς σταυρώθηκε καὶ πέθανε γιὰ τὴν ἀγάπη του πρὸς τοὺς ἀνθρώπους. Ἀλλὰ πῶς ἐντάσσει ὁ Ζαρατούστρα ἕνα τέτοιο θεολογικὸ θεώρημα μέσα στὴν ἀθεϊστική του διδασκαλία[62]; Τί μπορεῖ νὰ σημαίνει ἕνας νεκρὸς θεὸς χωρὶς ἀνάσταση;

Ὁ Ζαρατούστρα διερμηνεύει τὴ θρησκευτικὴ ἀγάπη ὡς συμπόνια, καὶ ἰσχυρίζεται ὅτι αὐτὴ εἶναι ἡ αἰτία ποὺ ὁ θεὸς πέθανε[63]. Ἡ κριτικὴ στρέφεται οὐσιαστικὰ ἐνάντια στὸ κατάντημα τῆς ἀγάπης: τὸ νὰ συνυποφέρει κανεὶς μὲ τὸν πόνο τοῦ ἄλλου, προϋποθέτει ἕνα καταβιβασμὸ καὶ μιὰ κατάπτωση στὸ ἐπίπεδο τοῦ ὑποφέροντος. Ὁ συμπονετικὸς δὲν ἀνεβαίνει σὲ κάποια μεγαλειώδη ἀγάπη, ἀλλὰ κατεβαίνει στὴ μικρότητα ὅπου βρίσκεται ὁ πονεμένος. Τὸ ἴδιο συμβαίνει καὶ ὅταν κανεὶς *συγχωρεῖ* τὸν ἔνοχο: *συνεισχωρεῖ* στὴν ἴδια περιοχὴ μὲ αὐτόν. Ἀλλὰ κατὰ τὸν Ζαρατούστρα «κάθε μεγάλη ἀγάπη ὑπερβαίνει καὶ τὴ συγχώρεση καὶ τὴ συμπόνια» (ὅ.π.).

Ἡ συμπονετικὴ ἀγάπη ἀποκρούεται ἀπὸ τὸν κήρυκα τοῦ ὑπεράνθρωπου, ἐπειδὴ τῆς λείπει τὸ στοιχεῖο τῆς ὑπέρβασης, δηλαδὴ ἐπειδὴ δὲν ὁδηγεῖ τὸν ἄνθρωπο σὲ ἕνα ἀνοδικὸ αὐτοξεπέρασμα. Ἕνας θεὸς ποὺ συμπονᾶ καὶ συγχωρεῖ κατεβαίνοντας στὸ ὕψος τοῦ πονεμένου, θνητοῦ καὶ ἔνοχου ἀνθρώπου, εἶναι καταδικασμένος στὸ θάνατο.

Τὸ ἀντίθετο τῆς συμπονετικῆς ἀγάπης δὲν εἶναι κατὰ τὸν Ζαρατούστρα ἡ ἐγκατάλειψη ἢ ἡ καταφρόνηση τοῦ συνανθρώπου· ἀλλὰ εἶναι ἡ *δημιουργικότητα*, δηλαδὴ ἡ τάση γιὰ ἀνύψωση τοῦ ἀγαπημένου στὴν περιοχὴ μιᾶς ἀκέραιης καὶ μὴ-ἔνοχης ὕπαρξης. «Προσέξτε κι αὐτὸ τὸ λόγο: κάθε μεγάλη ἀγάπη βρίσκεται πάνω ἀπὸ κάθε συμπόνια της: γιατὶ θέλει ἀκόμα καὶ νὰ *δημιουργήσει* αὐτὸ ποὺ ἀγαπᾶ!» (ὅ.π.). Αὐτὸ ποὺ δὲν κατορθώνει ἡ συμπονετικὴ ἀγάπη, δηλαδὴ νὰ λυτρώσει τὸν πονεμένο ἀπὸ τὸν πόνο του, τὸ μπορεῖ ἡ ὁρμὴ γιὰ ὑπέρβαση, γιατὶ ὠθεῖ πρὸς τὴ δημιουργία τοῦ ὑπεράνθρωπου. Ἡ δημιουργικὴ πράξη δὲν προέρχεται καὶ δὲν ἀκολουθεῖται ἀπὸ συμπόνια, παρὰ εἶναι «σκληρή»[64], γιατὶ ξέρει προπάντων νὰ καταστρέφει· ἡ δημιουργικότητα συνίσταται σὲ ἕνα παιχνίδι καὶ σὲ ἕνα πείραμα, ποὺ ἔχει ὡς συμπληρωματικὸ στοιχεῖο τὴν καταστροφικότητα· καὶ μόνο ὅποιος μπορεῖ νὰ καταστρέφει, μπορεῖ καὶ νὰ δημιουργεῖ[65].

---

62. Μιὰ ἐξαιρετικὰ σημαντικὴ ἑρμηνεία τῆς νιτσεϊκῆς πρότασης «ὁ θεὸς πέθανε», παρέχει ὁ M. Heidegger, δὲς «Nietzsches Wort 'Gott ist tot'», in: *Gesamtausgabe,* Band 5: *Holzwege,* 1977, S. 209-267).

63. WW II 348 (= *Zaρ.* II 3).

64. Ὅ.π.: «Ὅλοι οἱ δημιουργοὶ εἶναι σκληροί».

65. Μιλώντας στὸ *Ἴδε ὁ ἄνθρωπος* γιὰ τὴ δουλειά του πάνω στὸν *Ζαρατούστρα* ὁ Νίτσε τονίζει σὲ μιὰ θεμελιώδη κατακλείδα αὐτὸ τὸ συνταίριασμα δημιουργικότητας -

Τί συνεπάγονται τὰ παραπάνω πάνω στὸ θάνατο τοῦ θεοῦ; Ὁ Νίτσε διαβλέπει τὸ ἀσυμβίβαστο ποὺ ὑπάρχει σὲ ἕνα θεὸ τῆς συμπόνιας καὶ στὸ θεὸ ὅπως πρωτοπαρουσιάστηκε στοὺς ἀρχαίους: ὡς δημιουργὸς καὶ συνάμα κεραυνοβόλος δικαιοκρίτης[66]. Ὁδηγημένος ἀπὸ τὴν ἀγάπη του ὁ χριστιανικὸς θεὸς δὲν μπορεῖ πιὰ νὰ καταστρέψει, γι' αὐτὸ καὶ παύει νὰ εἶναι δημιουργικός. Ἀλλὰ ἕνας τέτοιος θεὸς εἶναι καταδικασμένος σὲ μιὰν ἀνεπανόρθωτη κατάπτωση, σὲ ἕνα θάνατο ποὺ δὲν γνωρίζει ἀνάσταση[67].

§ 7. Ὁ ἄνθρωπος ὡς ἐξολοθρευτὴς τοῦ θεοῦ

Ὅταν ὁ «τρελὸς» ποὺ παρουσιάζεται στὴ *Χαρούμενη ἐπιστήμη* (§ 125, WW II 126-8) ἀγγέλλει στὴν ἀγορὰ τὸ θάνατο τοῦ θεοῦ, δὲν παραλείπει νὰ γνωστοποιήσει εὐθὺς ἐξαρχῆς καὶ τὸν δολοφόνο. «Ποῦ πῆγε ὁ θεός;» φώναζε, «θὰ σᾶς τὸ πῶ ἐγώ. Ἐμεῖς τὸν σκοτώσαμε — ἐσεῖς κι ἐγώ! Ὅλοι ἐμεῖς εἴμαστε οἱ φονιάδες του!». Στὴ συνέχεια ὁ «τρελὸς» ἐκφράζει τὴν ἔκπληξή του γιὰ τὸ ὅτι «ὅλοι ἐμεῖς» μπορέσαμε νὰ σκοτώσουμε τὸ πιὸ ἱερὸ καὶ πιὸ ἰσχυρὸ ὃν αὐτοῦ τοῦ κόσμου. Προβληματίζεται ὁλοφάνερα πάνω στὴ σχέση ἀνάμεσα στὴν ἀνθρώπινη καὶ στὴ θεϊκὴ οὐσία, καὶ διαπιστώνει ὅτι ἡ πρώτη ὑπερίσχυσε κι ἐξολόθρευσε τὴ δεύτερη. Αὐτὴ ἡ ἐξολόθρευση δὲν εἶναι μιὰ τυχαία ἢ μιὰ ὁποιαδήποτε πράξη· εἶναι ὅ,τι πιὸ μεγάλο μπόρεσε νὰ κάνει μέχρι τώρα ὁ ἄνθρωπος. Ὁ φόνος ἑνὸς συνανθρώπου ἢ καὶ πολλῶν θὰ πρέπει νὰ θεωρηθεῖ σὰν κάτι ἐλάχιστο σὲ σύγκριση πρὸς τὸ φόνο τοῦ θεοῦ.

Κατὰ βάθος ὑποφώσκει κι ἐδῶ κάτι χριστιανικό: ὁ Ἰησοῦς σκοτώθηκε ἀπὸ τοὺς ἀνθρώπους, ἀφοῦ τὸν καταδίκασαν σὲ θάνατο καὶ τὸν κάρφωσαν στὸ σταυρό. Ἡ ἰδέα ἑνὸς φόνου τοῦ θεοῦ δὲν εἶναι λοιπὸν κάτι καινούριο, κι ὁ Νίτσε ἔχει ἴσως κατὰ νοῦ καὶ ἄλλα παραδείγματα θεοκτονίας[68]. Ἀλλὰ αὐτὸ ποὺ διαφοροποιεῖ τὸν δικό του στοχασμὸ ἀπὸ κάθε πρωτύτερο θεολογικὸ θεώρημα κάποιας προσβολῆς ἐναντίον θεοῦ, εἶναι ὅτι ἐδῶ δὲν ὑπάρχει ἀνάσταση, καὶ ὅτι ὄχι ἕνας ἢ κάποιοι μεμονωμένοι, ἀλλὰ «ὅλοι ἐμεῖς», δηλαδὴ οἱ ἄνθρωποι ὡς ἄνθρωποι, καταργήσαμε τὸ θεϊκὸ στοιχεῖο τοῦ κόσμου.

καταστροφικότητας· μέσα στὴν ἑνότητά τους διαβλέπει ἐκείνη τὴν ἐκρηκτικὴ ὁρμὴ ποὺ ὀνομάζει διονυσιασμό (WW II 1140).

66. Δὲς π.χ. WW II 134 (= *Ἡ χαρούμενη ἐπιστήμη*, § 140).

67. Τὴ θέση τοῦ νεκροῦ θεοῦ σίγουρα δὲν πρόκειται νὰ καταλάβει ὁ ὑπεράνθρωπος, γιατὶ δὲν ἔχει νόημα ἕνα τέτοιο ὑποκατάστατο τοῦ θεοῦ. Τὸ κύριο ἐπακόλουθο τῆς πτώσης τοῦ θεοῦ εἶναι ἡ ἀνάσταση τῆς ἀνθρώπινης θέλησης, ἡ ὁποία δὲν ἰσοπεδώνεται πιὰ μπροστὰ στὸν θεϊκὸ νόμο, ἀλλὰ εἶναι ἐλεύθερη νὰ δημιουργήσει ἀνώτερους ἀνθρώπους. Δὲς WW II 523 (= *Ζαρ.* IV 13).

68. Δὲς π.χ. ὅσα γράφει γιὰ τὸν κατακερματισμὸ τοῦ Διονύσου ἀπὸ τοὺς Τιτάνες, WW I 61 (= *Ἡ γέννηση τῆς τραγωδίας*, § 10).

Κάτω ἀπὸ αὐτὴ τὴν προϋπόθεση δὲν μποροῦμε νὰ καταφερόμαστε ἐνάντια σὲ ἕνα ὁρισμένο θεοκτόνο λαὸ ἢ ἐνάντια σὲ κάποιον μεμονωμένο προδότη· αὐτὴ ἡ πράξη βαραίνει ὅλους τοὺς ἀνθρώπους ἐξίσου. Ὁ Νίτσε προχωρεῖ ἀκόμα περισσότερο: ἀφοῦ πέθανε ὁ θεὸς γιὰ πάντα, ἐξαφανίστηκε καὶ ἡ ἴδια ἡ ἐγκληματικότητα κατὰ τοῦ θεοῦ, ἐκείνη ἡ τραγικὴ «ὕβρις» ποὺ ὑποτίθεται ὅτι ξέφευγε ἀπὸ τὰ ἀνθρώπινα μέτρα[69].

Ἐδῶ χρειάζεται νὰ ἐξαλειφθεῖ μιὰ ἐνδεχόμενη παρερμηνεία: Μὲ τὸ θάνατο τοῦ θεοῦ ὁ Νίτσε δὲν ἀναφέρεται σὲ κάποιο πρόσφατο ἱστορικὸ γεγονός. Πέρα ἀπὸ κάποια μεμονωμένα ἢ ἐκτεταμένα δείγματα ἀθεϊσμοῦ κατὰ τοὺς τελευταίους αἰῶνες, ὁ φόνος τοῦ θεοῦ ἀφορᾶ τὸν ἄνθρωπο εἴτε εἶναι ἄθεος εἴτε πιστός, εἴτε εἶναι πολιτισμένος εἴτε πρωτόγονος. Χαρακτηριστικὸ τοῦ ἀνθρώπου σὰν τέτοιου εἶναι νὰ ἐξοντώνει τὴ θεϊκὴ ἐξουσία[70]. ἀκόμα περισσότερο: νὰ τὴν ἔχει πάντα ἤδη ἐξοντώσει. Αὐτὴ ἡ πεποίθηση εἶναι θεμελιώδης γιὰ τὴ νιτσεϊκὴ ἀνθρωπολογία. Καὶ θὰ πρέπει νὰ προσεχτεῖ ὅτι ἡ θεϊκὴ ἐξουσία ἔχει ἐξολοθρευτεῖ εἴτε νοεῖται ὡς δικαιοκρίτρα καὶ ἐκδικητικὴ ὑπερδύναμη εἴτε ὡς συμπονετικὴ καὶ συγχωρητικὴ ἀγάπη.

Ἀλλὰ τί μπορεῖ νὰ σημαίνει γιὰ τοὺς πολλοὺς ἀνθρώπους ἕνας τέτοιος φόνος; Κατὰ πόσον ἔχει συνειδητοποιήσει π.χ. ἡ λαϊκὴ δύναμη τὴν ἐνοχή της; Ἡ νιτσεϊκὴ ἀπάντηση σ' αὐτὸ τὸ ἐρώτημα εἶναι: ὁ φόνος τοῦ θεοῦ ἔχει πάντα πραγματωθεῖ χωρὶς νὰ τὸν πληροφορηθοῦν οἱ πολλοί. Καὶ ὅταν κάποιος «τρελὸς» ἀναλαμβάνει νὰ τοὺς γνωστοποιήσει τὸ φόνο, διαπιστώνει ὅτι μιὰ τέτοια ἀνακοίνωση τοὺς φαίνεται σὰν παραδοξολογία. Οἱ πολλοὶ ἀγνοοῦν τὸ θάνατο τοῦ θεοῦ, καὶ μάλιστα ἀγνοοῦν ὅτι αὐτοὶ οἱ ἴδιοι εἶναι οἱ φονιάδες του[71].

Μιὰ παράλληλη γραμμὴ συνάπτει τὸν «τρελὸ» μὲ τὸν Ζαρατούστρα, ὅταν καὶ ὁ δεύτερος ἐμφανίζεται στὴν ἀγορὰ γιὰ νὰ προσδιορίσει —μέσα ἀπὸ τὸ κήρυγμα περὶ ὑπεράνθρώπου— τὸν ἄνθρωπο. Μὲ τὴν ἴδια περιφρόνηση θὰ τὸν ἀντιμετωπίσουν. Μὲ τὴν ἴδια ἐλαφρομυαλιά, ποὺ δὲν καταλαβαίνει τί νόημα ἔχει ἡ ἀναζήτηση ἑνὸς σκοτωμένου θεοῦ, θὰ ζητήσουν νὰ ἰδοῦν μὲ τὰ ἀνθρώπινα μάτια τους τὸν κηρυσσόμενο ὑπεράνθρωπο. «Ἀρκετὰ ἀκούσαμε γιὰ τὸν σχοινοβάτη· ἄσε μας τώρα νὰ τὸν δοῦμε κιόλα!»[72]. Κηρύσσοντας αὐτὲς τὶς δυὸ διδασκαλίες, δηλαδὴ τὸ φόνο τοῦ θεοῦ καὶ τὸν ἐπερχόμενο ὑπεράνθρωπο, ὁ Νίτσε ἐπιδιώκει μιὰν ἀνατομία τῆς ἀνθρώπινης

---

69. WW II 280 (= *Ζαρ. Πρόλ.* 3).

70. Ὁ Νίτσε ἀνακαλύπτει καὶ ἀναφέρει ἀλλεπάλληλες αἰτίες γιὰ τὸ ὅτι ὁ ἄνθρωπος ἐξοντώνει τὸ θεό. Πολλὲς ἀπὸ αὐτὲς τὶς ἀναφορὲς ἔχουν σκοπὸ νὰ εἰρωνευτοῦν τὰ θρησκευτικὰ δόγματα.

71. WW II 127 (= *Ἡ χαρούμενη ἐπιστήμη*, § 125).

72. WW II 281 (= *Ζαρ. Πρόλ.* 3).

ὑφῆς. Ὁ θεὸς ποὺ ἐξολοθρεύτηκε ἦταν ἐξίσου «ἀνθρώπινος, πάρα πολὺ ἀνθρώπινος» μὲ τὸν ἄνθρωπο ποὺ πρέπει νὰ ἐξολοθρευτεῖ, γιὰ νὰ φανεῖ ὁ ὑπεράνθρωπος. Καὶ ὁ ἀνέκαθεν πραγματοποιούμενος θάνατος τοῦ θεοῦ εἶναι ἐξίσου ἐπίκαιρο συμβὰν ὅσο καὶ ὁ κατὰ κανέναν τρόπο μελλοντικός, ἀλλὰ ἀνέκαθεν πραγματοποιούμενος —μέσα στὴν οὐσία τοῦ ἀνθρώπου— ἐρχομὸς τοῦ ὑπεράνθρώπου.

Γ. Ο ΟΛΕΘΡΟΣ ΣΕ ΣΥΝΑΦΕΙΑ ΠΡΟΣ ΤΗ ΘΕΛΗΣΗ

§ 8. Ἡ θέληση γιὰ ὄλεθρο

Μαζὶ μὲ τὸ κήρυγμα περὶ ὑπεράνθρώπου καὶ σὲ ἀντιστοιχία πρὸς τὴν «ἐπὶ τοῦ ὄρους ὁμιλία» τοῦ Ἰησοῦ, ὁ Ζαρατούστρα προσφέρει στὸν «Πρόλογο» (§ 4) μιὰ μακριὰ σειρὰ μ α κ α ρ ι σ μ ῶ ν. Κεντρικὴ ἰδέα εἶναι νὰ ἐξαρθοῦν οἱ ἄνθρωποι ποὺ τείνουν ἑκούσια πρὸς τὴν καταστροφή τους, γιατὶ αὐτοὶ προετοιμάζουν τὸν ἐρχομὸ τοῦ ὑπεράνθρώπου.

Οἱ τέτοιοι ἄνθρωποι βρίσκονται ὄχι μακριά, ἀλλὰ στὴν πιὸ κοντινὴ ἐγγύτητα πρὸς τὸν ὑπεράνθρωπο. Δὲν ἔχουν καμιὰ συγγένεια μὲ τοὺς «τελευταίους», δηλαδὴ μὲ τοὺς ἀξιολογικὰ ἔ σ χ α τ ο υ ς ἀνθρώπους[73], ποὺ ὁ Ζαρατούστρα περιγράφει ἀμέσως μετά (§ 5). Σύμφωνα μὲ τὸν ἐκεῖ παρουσιαζόμενο ὁρισμό, ἔσχατοι εἶναι οἱ πιὸ ἀξιοκαταφρόνητοι, γιατὶ δὲν μποροῦν νὰ περιφρονήσουν τὸν ἑαυτό τους[74]· ἐξαιτίας τῆς αὐτοϊκανοποίησης ἀδιαφοροῦν γιὰ κάθε ὑπερβατικὸ πόθο. Ὁλωσδιόλου ἀντίθετα οἱ «πρῶτοι», δηλαδὴ ὅσοι προσεγγίζουν τὸν ὑπεράνθρωπο, περιφρονοῦν μέχρι ἀηδίας τὸν ἑαυτό τους καὶ θέλουν πάνω ἀπ' ὅλα τὸν ὄλεθρό τους. Ὑπερβαίνοντας τὸν ἀνθρώπινο ἑαυτό τους ὄχι μόνο διακρίνονται γιὰ τὴν ἀρετή τους, ἀλλὰ κι ἐπιζητοῦν νὰ δημιουργοῦν ὁλοένα περισσότερη ἀρετή, μὲ νιτσεϊκὴ ἔκφραση: ἀ γ α π ο ῦ ν τὴν ἀρετή· ἀλλὰ ἡ μεγάλη ἀγάπη δὲν εἶναι μόνο δημιουργική, εἶναι πρωτύτερα καταστροφική· κατ' ἀντιστοιχία ὁρίζει ὁ Ζαρατούστρα ὅτι «ἡ ἀρετὴ εἶναι θέληση γιὰ ὄλεθρο»[75]. Πάνω σ' αὐτὸ τὸ θέμα ἐπιμένει μάλιστα μὲ μιὰ σειρὰ ἀφορισμῶν καὶ λογοπαιγνίων, ποὺ δείχνουν πόσο σημαντικὸ ρόλο παίζει μέσα στὴ σκέψη του. Πράγματι ἐνάρετος εἶναι ἐκεῖνος ποὺ κάνει τὴν ἀρετή του κατηφορικὴ κλίση (Hang), ἐκεῖνος ποὺ κρέμεται ἀπὸ τὴν ἀρετή

---

73. Ὁ Νίτσε ὑπαινίσσεται προφανῶς τὴ βιβλικὴ διάκριση πρώτων καὶ ἐσχάτων, ὅπως φανερώνεται π.χ. στὴ ρήση «ἔσονται οἱ ἔσχατοι πρῶτοι καὶ οἱ πρῶτοι ἔσχατοι» (Κατὰ Ματθαῖον 20, 16. Κατὰ Μάρκον 10, 31. Κατὰ Λουκᾶν 13, 30).

74. WW II 284 (= *Ζαρ. Πρόλ.* 5).

75. WW II 282 (= *Ζαρ. Πρόλ.* 4): «Tugend ist Wille zum Untergang».

του μεταβάλλοντάς την ἔτσι σὲ ὀλέθριο πεπρωμένο του (Verhängnis)[76]. Ἕνας τέτοιος ἄνθρωπος ἀφενὸς θ έ λ ε ι νὰ τείνει μὲ τὴ ζωή του πρὸς τὴν ἀρετή, ἀφετέρου γιὰ χάρη τῆς ἀρετῆς του δ ὲ ν θ έ λ ε ι π ι ὰ νὰ ζεῖ (ὅ.π.: «so will er um seiner Tugend willen noch leben und nicht mehr leben»).

Σὲ ἀντίθεση πρὸς τὴ χριστιανικὴ ἀπαίτηση νὰ ἐπιστραφοῦν κάποτε στὸν δότη τὰ δανεισμένα τάλαντα, καὶ μάλιστα ἐπαυξημένα (Κατὰ Ματθαῖον 25, 14-30. Κατὰ Λουκᾶν 19, 11-27), δηλαδὴ ν' ἀποδοθοῦν «τὰ τοῦ θεοῦ τῷ θεῷ» (Κατὰ Ματθαῖον 22, 21. Κατὰ Μάρκον 12, 17), ὁ Ζαρατούστρα ἀγαπᾶ τὸν σπάταλο, ὁ ὁποῖος δὲν ἐπιδιώκει νὰ ἐπιστρέψει τίποτα, γιατὶ δὲν θέλει νὰ τὸν εὐγνωμονοῦν· ἀλλὰ ὁ τέτοιου εἴδους ἄνθρωπος σπαταλᾶ προπαντὸς τὴν «ψυχή» του καὶ δὲν ζητᾶ νὰ διατηρήσει τὴ ζωή του μακρόχρονη. Ὁ Ζαρατούστρα θὰ ἐναντιωθεῖ κατηγορηματικὰ σὲ ὅσους κηρύττουν τὸν «ὄψιμο θάνατο» μιᾶς εἰρηνικῆς μακροημέρευσης: «Ἂς γινότανε νὰ ἔρθουν κήρυκες τοῦ π ρ ώ ι μ ο υ θανάτου! Αὐτοὶ θὰ ἦταν γιὰ μένα οἱ σωστοὶ ἀνεμοστρόβιλοι καὶ ραβδιστὲς τοῦ δέντρου τῆς ζωῆς! Μὰ δὲν ἀκούω νὰ κηρύσσουν ἄλλο ἀπὸ τὸν ὄψιμο θάνατο καὶ τὴν ὑπομονὴ ὡς πρὸς ὅλα τὰ 'γήινα'»[77]. Ἡ ὁρμὴ γιὰ αὐθυπέρβαση δὲν ἔχει δικαίωμα νὰ ὑπομένει καὶ νὰ συμβιβάζεται μὲ τὰ ὑπάρχοντα, νὰ τσιγγουνεύεται τοὺς χυμοὺς τοῦ δέντρου τῆς ζωῆς, γιὰ νὰ ἐπιμηκύνει τὴ βιωσιμότητά του ἕως τὰ βαθιὰ γεράματα. Ἡ ὁρμητικὴ αὐθυπέρβαση ξέρει μόνο νὰ σκορπίζει καὶ νὰ σκορπίζεται χαρίζοντας ὅ,τι πιὸ πολύτιμο διαθέτει· ὥστε τὸ κύριο χαρακτηριστικό της εἶναι ἡ αὐτοκατανάλωση.

Ἡ θέληση γιὰ αὐτοκαταστροφὴ δὲν εἶναι ἄσκοπη. Προκύπτει μὲ τὴν ὑπερίσχυση τοῦ πόθου γιὰ κάποιο ἀνώτερο ἐπίτευγμα. Καὶ μόνο ἐπειδὴ ἔχει στραφεῖ τὸ βλέμμα πρὸς τὸ ἀνώτερο, φανερώνεται ἡ θέληση γιὰ ἐξόντωση τοῦ κατώτερου. Κ ά θ ε ἄνθρωπος βρίσκεται μέσα στὸν κίνδυνο τῆς αὐθυπέρβασης, ὅπως καὶ μέσα στὸν κίνδυνο τῆς στασιμότητας καὶ τῆς ὀπισθοχώρησης· αὐτὸ σημαίνει τὸ σύμβολο τοῦ σχοινοβάτη, ποὺ βαδίζει ἐπάνω ἀπὸ μιὰν ἄβυσσο. Οὔτε ὅμως κάθε ἄνθρωπος βάζει ὡς σκοπό του τὴν αὐθυπέρβαση, οὔτε καὶ μ π ο ρ ε ῖ καθένας νὰ τείνει πρὸς αὐτὴν μέσω αὐτοκαταστροφῆς. Πρόκειται γιὰ μιὰ θέληση ποὺ ἰδιάζει σὲ λιγοστούς: στοὺς πρώτους καὶ ὄχι στοὺς ἔσχατους. Ἀλλὰ εἶναι καὶ τὸ βασικὸ κριτήριο, μὲ τὸ ὁποῖο μποροῦν νὰ διαχωριστοῦν οἱ μὲν ἀπὸ τοὺς δέ: ἀπὸ τὴ στιγμὴ ποὺ καὶ ὁ ἔσχατος θὰ ἐπιδιώξει τὴν αὐθυπέρβαση, μπορεῖ νὰ συμπεριληφθεῖ στοὺς πρώτους.

Πῶς ἐξηγεῖται μιὰ τέτοια φιλοπόλεμη ἰαχή, ποὺ διακηρύσσει τὴν ἐπιθυμία νὰ πνιγεῖ μέσα στὸ αἷμα του κάθε τὶ βλαβερό — καὶ πρῶτος ἀπὸ ὅλους

76. Ὅ.π.
77. WW II 335 (= *Zaρ.* I 21).

ὁ μικρόψυχος ἑαυτός μας; Εἶναι ἀναμφισβήτητος ὁ θαυμασμὸς τοῦ Νίτσε γιὰ τὸν ἡρωισμὸ καὶ τὴν ἀνδρεία. Ἡ οὐσία τοῦ ἡρωισμοῦ συνίσταται στὴν τάση νὰ ἀναλαμβάνεται ὁ πόνος τόσο τοῦ δικοῦ μου ὅσο καὶ τοῦ ἐχθρικοῦ ὀλέθρου· ἥρωες εἶναι αὐτοὶ ποὺ γίνονται εὐτυχισμένοι καὶ περήφανοι, ὅταν παίρνουν τὴν ἐντολὴ νὰ πέσουν στὴ μάχη, ἡ ὁποία συγκροτεῖται ἀπὸ ἕνα ἀμείλικτο πάρε-δῶσε πόνου. Γιὰ τοὺς ἀρχαίους πολεμικοὺς λαοὺς δὲν ὑπάρχει μεγαλύτερη ἀρετὴ ἀπὸ τὸ αὐτόβουλο ρίξιμο μέσα στὸ φῶς τῆς ἐξόντωσης[78]. Οἱ ἀρχαῖοι Ἕλληνες θεωροῦσαν ὡς βασικὴ ἀρετὴ τὴν ἀνδρεία, ποὺ ἂν συγκριθεῖ μὲ τὴ νιτσεϊκὴ τάση πρὸς αὐθυπέρβαση, θὰ φανεῖ ὅτι ὁρίζονται κατὰ τὸν ἴδιο τρόπο, ὡς θέληση γιὰ καταστροφή. Αὐτὸ ποὺ προσθέτει τὸ κήρυγμα περὶ ὑπεranθρώπου, εἶναι ὅτι μιὰ τέτοια ἀνδρεία εἶναι ἀπαραίτητη γιὰ τὴ μετάβαση ἀπὸ τὸν μέχρι τώρα ὑπαρκτὸ ἄνθρωπο σὲ κάποιον καινούριο. Θὰ μποροῦσε λοιπὸν μὲ κάποιο δίκιο νὰ εἰπωθεῖ, ὅτι ἔτσι δίνεται μιὰ καινοτόμα ἀπάντηση στὴν πρόκληση τοῦ Καρλ Μάρξ, ὁ ὁποῖος κριτικάροντας τὴ νωθρὴ τάση τῶν φιλοσόφων γιὰ κατανόηση τοῦ κόσμου, ἀντιπροτείνει «νὰ τὸν ἀλλάξουμε». Μὲ τὸ στόμα τοῦ Ζαρατούστρα ἀντιτείνεται ὅτι αὐτὸ ποὺ προέχει δὲν εἶναι νὰ ἀ λ λ ά ξ ο υ μ ε τὸν κόσμο, παρὰ νὰ τὸν ἀ π α λ λ ά ξ ο υ μ ε ἀπὸ τὸν ἄνανδρο, ἀνθρώπινο ἑαυτό μας.

§ 9. Ἡ θ έ λ η σ η γ ι ὰ ὄ λ ε θ ρ ο ὡ ς ἄ ρ ν η σ η τ ῆ ς ε ὐ τ υ χ ί α ς

Μακαρίζοντας ὅσους ὑπερβαίνουν τὸ ἀνθρώπινο μέτρο, ὁ Ζαρατούστρα δείχνει νὰ ἐνδιαφέρεται καὶ γιὰ ὅσους κερδίζουν στὰ ζάρια: «Ἀγαπῶ ἐκεῖνον ὁ ὁποῖος ντρέπεται ὅταν τοῦ τυχαίνει εὐνοϊκὸ ζάρι, καὶ ἀναρωτιέται τότε: μήπως παίζω σὰν ἀπατεώνας; — γιατὶ θέλει τὸν ὄλεθρό του»[79].

Αὐτὴ ἡ πρόταση παραπέμπει στὴν ἀντίληψη τοῦ Νίτσε γιὰ τὴ σχέση ἀνάμεσα στὴ θέληση, τὴν τύχη καὶ τὴν ἀναγκαιότητα. Σ' αὐτὴ τὴ συνάφεια μποροῦν νὰ τεθοῦν τὰ ἑξῆς ἐρωτήματα: Πῶς σχετίζονται οἱ ἐκούσιες πράξεις, ποὺ καθοριζόμενες ἀπὸ τὴν ἀνθρώπινη λογικὴ τείνουν νὰ πετύχουν προσδιορισμένους σκοπούς, μὲ τὴν ἀπρόβλεπτη τύχη; Πότε μπορεῖ νὰ γίνει λόγος γιὰ ἕνα ἠθελημένο ἐπίτευγμα, καὶ πότε γιὰ μιὰ τυφλὴ σύμπτωση; Μήπως πίσω ἀπὸ αὐτὸ ποὺ ὀνομάζουμε σύμπτωση κρύβεται μιὰ ἀδήριτη ἀναγκαιότητα; Μήπως ἀκόμα καὶ τὰ φαινόμενα ἀνθρώπινης θέλησης εἶναι καρποὶ κάποιας ἀδιόρατης ἀνάγκης; Ὁ Νίτσε ἀπαντᾶ[80]. Ἐκεῖνο ποὺ κρύ-

78. Ἀναφέρω σὰν χαρακτηριστικὸ δεῖγμα τὴν ὁμηρικὴ κραυγή: «ἐν δὲ φάει καὶ ὄλεσσον» (= μέσα στὸ φῶς, καὶ τότε ἐξολόθρευσέ με. *Ἰλιάδος* Ρ 647).

79. WW II 282 (= *Ζαρ. Πρόλ.* 4).

80. WW I 1102 (= *Αὐγή*, § 130).

βεται πίσω ἀπὸ τὰ ποικίλα ἐπιφαινόμενα σκοπιμότητας καὶ λογικότητας, εἶναι ἡ τυφλὴ ἀναγκαιότητα· κι αὐτὴ ἐπιτρέπει κάποιες εὐνοϊκὲς ζαριὲς ὄχι γιὰ λόγους ἐξαίρεσης καὶ ἀνεκτικότητας, ἀλλὰ γιατὶ ἀνήκουν καὶ αὐτὲς μέσα στὸν ἴδιο ἀχανὴ ἀριθμὸ πιθανοτήτων, ὁ ὁποῖος συμπαρέχει τὸ ἄσκοπο καὶ παράλογο.

Μέσα στὴν ἐναλλαγὴ σκόπιμων καὶ ἄσκοπων, λογικῶν καὶ παράλογων συμπτώσεων ἐντάσσεται καὶ ἡ ἐναλλαγὴ ἀτυχίας καὶ καλοτυχίας. Πρόκειται γιὰ ἕνα παιχνίδι τῆς τύχης, ποὺ παρέχει μὲ τὴν ἴδια ἀδιαφορία τὴν πιὸ μεγάλη εὐπραγία μὲ τὴν πιὸ μεγάλη δυσπραγία. Ὁ Ζαρατούστρα θὰ παρομοιάσει τὴν τύχη μὲ ἕνα παιχνιδιάρικο παιδί, ποὺ μέσα στὸ δημιουργικὸ καὶ καταστροφικό του παιχνίδι δὲν μπορεῖ νὰ θεωρηθεῖ βαρυμένο μὲ ἐνοχὴ γιὰ τὴν αὐθαιρεσία του[81].

Ὁ Ζαρατούστρα ἐπισημαίνει ἀφενὸς τὴ συνύπαρξη ἔσχατων ἀντιθέσεων μέσα στὴν περιοχὴ τῆς σύμπτωσης, ἀφετέρου παρέχει σ' αὐτὴ τὴ συνύπαρξη τὴν κατάφασή του. Δὲν εἶναι ζήτημα κακότητας ἡ ἐμφάνιση κακοτυχίας, καὶ δὲν μπορεῖ νὰ θεωρηθεῖ καλοσύνη ὁ ἐρχομὸς κάποιας καλοτυχίας. Δὲν εἶναι ἀξιοζήλευτος ὅποιος εὐνοεῖται μονόπλευρα ὡς «παιδὶ τῆς καλοτυχίας», γιατὶ παραμένει σὲ μιὰ ἐπιφανειακὴ γνωριμία μὲ τὴ ζωὴ καὶ μὲ τὰ παιχνιδιάρικά της καπρίτσια. Κι ἀποτελεῖ μικρότητα νὰ ἐπιδιώκει κανεὶς τὴ «μικρὴ ἀρετή»[82], τὴ μονότονη ἱκανοποίηση («τὸ τὰκτ καὶ τὶκ-τάκ», ὅπως λέει χαρακτηριστικά) μιᾶς κοινωνικὰ ἀναγνωρισμένης εὐδαιμονίας. Νά γιατὶ κάνει καλὰ νὰ ντρέπεται ὅποιος εὐνοεῖται ἀπὸ κάποια καλοτυχία· ὀφείλει νὰ διαπιστώσει μέσα της τὸν ὕπουλο χαρακτήρα μιᾶς ἐπίβουλης ἀπάτης, νὰ ἀποποιηθεῖ τὸ προσφερόμενο βόλεμα, καὶ νὰ τείνει ἑκούσια πρὸς τὴν αὐτοκαταστροφή.

Αὐτοὶ ποὺ ἐπινόησαν κι ἐξακολουθοῦν νὰ ἐπιδιώκουν τὴν εὐτυχία, εἶναι οἱ ἔ σ χ α τ ο ι, ὄχι οἱ πρῶτοι[83]. Ὁλόκληρη ἡ γῆ μικραίνει στὰ μέτρα τῆς εὐτυχίας αὐτῶν τῶν ἀνθρώπων, ποὺ μέσα στὶς ἐπίπεδες πόλεις τους ἀπομακρύνουν τὰ κακοτράχαλα καὶ τὶς κακοτοπιές, ἀπομακρύνουν τὶς ἔντονες μεταπτώσεις ἀνεξέλεγκτων συμπτώσεων, τρίβονται μὲ τοὺς γείτονες γιὰ νὰ πετύχουν θαλπωρή, ἐξακολουθοῦν νὰ ἐργάζονται μόνο ἐφόσον ἡ ἐργασία εἶναι διασκέδαση, καὶ πετυχαίνουν ἔτσι τὴ μικροχαρά τους γιὰ τὴν ἡμέρα καὶ τὴ μικροχαρά τους γιὰ τὴ νύχτα. Ἀλλὰ ἡ αὐθυπέρβαση ποὺ θὰ τοὺς ὁδηγήσει στὸν ὄλεθρο, βρίσκεται ἔσχατα μακριά τους.

---

81. WW II 424 (= *Ζαρ.* III 6).
82. WW II 418 (= *Ζαρ.* III 5).
83. WW II 284-5 (= *Ζαρ. Πρόλ.* 5).

§ 10. Ἡ λαχτάρα γιὰ γνώση ὡς θέληση γιὰ ὄλεθρο

Ἕνας ἀπὸ τοὺς πιὸ παράδοξους, ἴσως, μακαρισμοὺς τοῦ Ζαρατούστρα ἀναφέρεται σὲ ὅσους δίνουν νόημα στὴν ὕπαρξή τους μὲ τὸ μεράκι γιὰ γνώση: «Ἀγαπῶ ἐκεῖνον ποὺ ζεῖ γιὰ νὰ μάθει, καὶ ποὺ θέλει νὰ μάθει γιὰ νὰ ζήσει κάποτε ὁ ὑπεράνθρωπος. Γιατὶ ἔτσι θέλει τὸν ὄλεθρό του»[84]. Ὁ Ζαρατούστρα ἀναπτύσσει μὲ εὐρύτητα τὴν ἀντίληψή του γιὰ τὸν ἄνθρωπο τῆς γνώσης, σὲ τρεῖς συνεχόμενες ὁμιλίες: «Γιὰ τὴ χώρα τῆς μόρφωσης», «Γιὰ τὴν ἀκηλίδωτη γνώση» καὶ «Γιὰ τοὺς σοφούς»[85]. Συνοπτικὰ ὡστόσο μπορεῖ νὰ εἰπωθεῖ, ὅτι ἐλάχιστα κολακευτικὰ λόγια γιὰ τοὺς μορφωμένους διατυπώνονται σ' αὐτὲς τὶς ὁμιλίες. «Χώρα τῆς μόρφωσης» εἶναι αὐτὴ τὴν ὁποία κατοικοῦν οἱ συγκαιρινοί, ἔτσι ὥστε ἡ κριτικὴ ματιὰ στρέφεται οὐσιαστικὰ ἐνάντια στὸν σύγχρονο πολιτισμό. Εἰδικὰ ὅμως ὅσοι «ἀνώτεροι» ἀπολαμβάνουν κάποιες ἰδιαίτερες τιμὲς σὰν γνῶστες, μαστιγώνονται μὲ ἄγριο σαρκασμὸ γιὰ τὴν ὑποτιθέμενη ἀνωτερότητά τους. Οἱ μορφωμένοι καὶ διανοούμενοι χαρακτηρίζονται μὲ ἐπίθετα ὅπως: ὑποκόσμιοι, ἀναξιόπιστοι, ἄκαρποι. Κάθε ἄλλο παρὰ ταυτίζεται ὁ διανοούμενος μὲ «ἐκεῖνον ποὺ ζεῖ γιὰ νὰ μάθει».

Τοὺς ὑπηρέτες τῆς καθαρῆς γνώσης κριτικάρει μὲ ἔκτακτη ὀξύτητα ὁ λόγος τοῦ Ζαρατούστρα[86]. Ἀντίθετα πρὸς τὴ διακήρυξή τους ὅτι ὑπηρετοῦν τὴν καθαρὴ γνώση, οἱ φιλόσοφοι δὲν εἶναι τίμιοι : ἀγαποῦν ὅσο καὶ οἱ ὑπόλοιποι «τὴ γῆ καὶ τὰ γήινα», μόνο ποὺ ντρέπονται γι' αὐτὴ τὴν ἀγάπη, καὶ γλιστροῦν ὅπως τὸ φεγγάρι πάνω στὶς στέγες φιλήδονα καὶ ζηλιάρικα. Ὑπερασπίζονται τὴν ἐποπτικὴ προσέγγιση ποὺ γίνεται χωρὶς πόθο, «μὲ νεκρωμένη θέληση, χωρὶς ἄδραγμα καὶ βουλιμία», ἐπειδὴ τάχα ἔτσι μόνο πετυχαίνουν τὸ ὡραῖο· ἀλλὰ πίσω ἀπὸ αὐτὴ τὴ συκοφάντηση τοῦ πόθου κρύβεται μιὰ ἔλλειψη ἀθωότητας κι ἕνας περιφρονημένος ἡδονισμός, ποὺ κατορθώνει μόνο νὰ ντροπιάζει τὸ ὡραῖο, ἀντὶ νὰ τὸ ἀναδείχνει. Πρέπει νὰ ἐπιτευχθεῖ ὁ ὄλεθρος τοῦ ἀμέτοχου ἐπόπτη, τοῦ μακάριου θεωρητικοῦ τύπου, γιὰ νὰ μπορέσει νὰ πάρει σάρκα καὶ ὀστᾶ τὸ ἐποπτευόμενο[87]. Τὸ βλέμμα τοῦ ἐπόπτη πρέπει νὰ γίνει τόσο κοφτερό, ὥστε νὰ ὁδηγήσει στὸν ὄλεθρο — καὶ μάλιστα προπάντων τὸν βλέποντα. Ἡ θέληση γιὰ γνώση πρέπει νὰ ἐξελιχτεῖ σὲ τόσο παθιασμένη οἰκειοποίηση τοῦ ἀντικειμένου της, ὥστε νὰ ἐπιζητήσει τὴν αὐτοεξαφάνιση γιὰ χάρη τῆς ἐμφάνισής του. Καὶ τὸ νὰ ἀπαλλαγεῖ κανεὶς ἀπὸ τὴ μεροληπτικὴ προκατάληψη, ἀπὸ τὸν συγχυσμένο

84. WW II 282 (= *Ζαρ. Πρόλ.* 4).
85. WW II 375-382 (= *Ζαρ.* II 14-16).
86. WW II 377-380 (= *Ζαρ.* II 15).
87. WW II 379 (= *Ζαρ.* II 15).

συναισθηματισμό, δὲν ἐγγυᾶται κατὰ κανέναν τρόπο τὴν ὁλοκλήρωση ἑνὸς γνωσιακοῦ ἐπιτεύγματος[88].

Ἀποφασιστικὸς γιὰ τὸν στοχασμὸ τοῦ Νίτσε πάνω στὸ πρόβλημα τῆς γνώσης στέκεται ὁ συσχετισμὸς μὲ τὴ ζωή. Τί ρόλο ὀφείλει νὰ παίξει ἡ γνώση πάνω στὴ ζωὴ τοῦ γνωρίζοντος; Ἕως ποιό σημεῖο καὶ μὲ ποιό τρόπο θὰ ἐπιδράσει ἡ μιὰ πάνω στὴν ἄλλη; Τὸ νιτσεϊκὸ ἔργο *Ἡ χαρούμενη ἐπιστήμη* εἶναι κατὰ μεγάλο μέρος ἀφιερωμένο σ' αὐτὴ τὴν προβληματική, καὶ περιέχει μιὰ πληθώρα λεπτῶν πτυχῶν πάνω στὸ θέμα. Μαζὶ μὲ τὴ χ α ρ ά, ποὺ θ' ἀναζητήσει ὁ Νίτσε μέσα στὴ γνώση, θ' ἀναζητήσει ἐπίσης τὸν κίνδυνο καὶ τὸν ἡρωισμό — δηλαδὴ τὸ ρισκάρισμα τῆς ζωῆς[89]. Ἀντιστρέφεται ἔτσι μὲ προκλητικότητα τὸ συνηθισμένο ἀξίωμα, ὅτι ἡ γνώση χρησιμεύει ὡς βοηθητικὸ μέσο γιὰ μιὰ βελτίωση τῆς ζωῆς· ἡ ζωὴ ἐπιδίδεται τώρα στὴν γνώση σὰν σκοπό. Ἀκόμα καὶ ἂν ὁ Ζαρατούστρα ξέρει ὅτι οἱ περισσότεροι ἄνθρωποι ἐκμεταλεύονται τὴ γνώση μόνο γιὰ νὰ ζήσουν καλύτερα, αὐτὸ δὲν τὸν ἐμποδίζει νὰ ἐκφράσει τὴν ἐκτίμησή του πρὸς τὸν σπάνιο ἐκεῖνο ριψοκίνδυνο ἄνθρωπο, «ποὺ ζεῖ γιὰ νὰ μάθει». Μὲ αὐτὴ τὴν ἀντιστροφὴ δὲν ἐπιδιώκεται μιὰ ὑποτίμηση τῆς ζωῆς καὶ μιὰ περιφρόνησή της μέσα στὴ σύγκριση πρὸς κάτι ἀνώτερο. Ἐπιδιώκεται ἀντίθετα ἡ ἀνατίμησή της χάρη σὲ ἕναν ἀνώτερο σκοπό.

Τοποθετώντας τὴ γνώση ὡς σκοπὸ τῆς ζωῆς, ὁ Ζαρατούστρα δὲν κάνει ἄλλο παρὰ νὰ ὑψώνει τὴ ζωὴ σὲ ὑπεράνθρωπο ὕψος. Μὲ τὴ νιτσεϊκὴ διατύπωση, μάλιστα, ἡ ἴδια ἡ γνώση ὡς σ κ ο π ὸ ς τῆς ἀνθρώπινης ζωῆς φανερώνεται συνάμα ὡς μ έ σ ο γιὰ μιὰ ὑπεράνθρωπη ζωή. Μιὰ τέτοια ταξινόμηση ἔχει ὡς ἀπώτερο ἐπίτευγμα τὴ δημιουργία τοῦ ὑπερανθρώπου, ἀλλὰ τὸ ἄμεσο ἐπίτευγμα εἶναι ἡ αὐτοκαταστροφή. Δὲν μπορεῖ κάποιος νὰ βάλει ἕνα τέτοιο σκοπὸ μὲ τὴν ἀξίωση νὰ τὸν πετύχει ἀνέξοδα. Ὅταν ἡ μάθηση πάψει νὰ θεωρεῖται ὡς ἀφομοίωση ἕτοιμων ἐπιτευγμάτων κατατεθειμένων στὰ σχολικὰ ἐγχειρίδια, ὅταν μὲ τὴ μάθηση δὲν ἐπιδιώκεται τὸ βόλεμα μιᾶς ἐπαγγελματικῆς κατοχύρωσης ἢ μιᾶς πνευματικῆς ἐφησύχασης πάνω σὲ ἀναντίρρητα δεδομένα, ὅταν ἡ γνώση ἀποκτήσει ρόλο καθοδηγητῆ καὶ γίνει ἕνας ὁλέθριος σκοπός — τότε θὰ μπορεῖ ξανὰ νὰ «σκοπεύσει» κανεὶς πρὸς κάτι σὰν κι αὐτὸ ποὺ ὁ Ζαρατούστρα χαρακτηρίζει ὡς ἔμπιστο μυστικὸ τῆς ζωῆς: «Δές, εἶπε ἡ ζωή, εἶμαι αὐτὸ ποὺ πρέπει πάντα νὰ ὑπερβαίνει τὸν ἑαυτό του»[90].

---

88. WW II 526 (= *Zar.* IV 13): «Ἡ ἔλλειψη πυρετοῦ εἶναι ἀκόμα πολὺ μακριὰ ἀπὸ τὴ γνώση!»

89. WW II 188 (= *Ἡ χαρούμενη ἐπιστήμη*, § 324).

90. WW II 371 (= *Zar.* II 12).

§ 11. Ἡ θέληση γιὰ δύναμη καὶ ἡ θέληση γιὰ ὄλεθρο

Ἡ ζωὴ σύμφωνα μὲ τὸν παραπάνω ὁρισμὸ δὲν εἶναι μιὰ πορεία ποὺ ξεκινᾶ ἀπὸ τὴ γέννηση, γιὰ νὰ φτάσει μὲ ὁμαλὴ πρόοδο στὴν ὡρίμανση, στὰ γερατειὰ καὶ στὸ θάνατο· οὔτε ἔχει μέσα της σὰν κεντρικὸ συντελεστὴ τὴν ὁρμὴ γιὰ αὐτοδιατήρηση — τὸ ἀντίθετο μάλιστα. Ὁ Νίτσε ἐπισημαίνει στὴ *Χαρούμενη ἐπιστήμη*[91] τὸ λάθος στὸ ὁποῖο ὑπέπεσε τόσο ὁ Σπινόζα, ὅταν τόνιζε τὴ σημασία τῆς ὁρμῆς γιὰ αὐτοδιατήρηση, ὅσο καὶ ὁ Δαρβίνος, ὅταν ἐπέμενε στὸν ἀγώνα γιὰ ὕπαρξη.

Συσχετίζοντας τὴ ζωὴ μὲ τὴ θέληση ὁ Νίτσε κάνει τὴν ἑξῆς σημαντικὴ διάκριση: ἡ θέληση δὲν ἔχει ὡς κύριο ἀντικείμενο τὴ ζωή, ἀλλὰ τὴ δύναμη, δηλαδὴ τὴν αὐτοεπέκταση μέχρι τὰ παράλογα ὅρια τῆς αὐτοκαταστροφῆς καὶ τῆς αὐτοθυσίας. «Ὅπου ὑπάρχει ζωή, ἐκεῖ ὑπάρχει καὶ θέληση: ἀλλὰ ὄχι θέληση γιὰ ζωή, παρὰ —αὐτὴ εἶναι ἡ διδασκαλία μου— θέληση γιὰ δύναμη!»[92] Τὸ σημαντικὸ γιὰ τὴν παρούσα ἔρευνα εἶναι ὅτι ἡ νιτσεϊκὴ «θέληση γιὰ δύναμη» γεννιέται σὲ συνάρτηση μὲ τὴν ἔννοια τῆς ζωῆς, ἀλλὰ σὰν κάτι ποὺ δὲν ἐνισχύει, δὲν διατηρεῖ καὶ δὲν ἐπιζητᾶ προπάντων τὴ ζωή, παρὰ συχνὰ τὴν αὐτοεξολόθρευσή της. Τὸ κεφάλαιο ὅπου ἀναπτύσσεται αὐτὴ ἡ θεωρία, εἶναι τὸ κήρυγμα «Γιὰ τὴν αὐθυπέρβαση» (= *Ζαρ.* II 12)· ἐκεῖ περιγράφεται ἡ θεμελιώδης τάση τοῦ ζωντανοῦ ἑαυτοῦ: τὸ νὰ βγαίνει ἔξω ἀπὸ τὸν ἑαυτό του, νὰ ὑπερτερεῖ πάνω σ' αὐτὸ ποὺ ἤδη ἑκάστοτε εἶναι, καὶ μέσα στὴν ὁρμὴ γιὰ αὐτοδιεύρυνση νὰ καταστρέφει τὴν ἑκάστοτε ἐπιτευγμένη του ὕπαρξη. Τὸ ζωντανὸ ὂν στρέφεται ἔξω ἀπὸ τὴ ζωντάνια του κι ἐνάντια σ' αὐτήν, γιατὶ μὲ πρόθεση νὰ τὴν ἐπεκτείνει, τὴν καταναλώνει ἀλογάριαστα.

Μὲ αὐτὴ τὴν ἀντίληψη ὁ Νίτσε πιστεύει ὅτι ἔχει πετύχει μιὰ ε ν ό τ η τ α, ἐκεῖ ποὺ οἱ ἄνθρωποι δὲν ἔχουν κατορθώσει παρὰ νὰ βλέπουν πολλὰ καὶ ποικίλα. Ἡ πολλαπλότητα ἐκφράζεται μὲ διαφορετικὲς ἑρμηνεῖες, σὲ διαφορετικοὺς ἀνθρώπους, λαοὺς καὶ τόπους. Καθένας τοποθετεῖ μπροστά του κάποιους σκοποὺς καὶ κάποια ἰδεώδη, μέσα στὴν ἐπίτευξη τῶν ὁποίων βλέπει τὸ νόημα τῆς ὕπαρξης. Ἀπαρτίζεται ἔτσι ἕνας πίνακας μὲ καλὲς καὶ κακὲς ἀξίες, ποὺ ἀποτελοῦν ἐφεξῆς τὰ μέτρα τῆς συμπεριφορᾶς, τὴν «ἠθικὴ» ἑνὸς λαοῦ. Τὸ καλὸ καὶ τὸ κακὸ ἦταν διαφορετικὸ γιὰ τοὺς ἀρχαίους Ἕλληνες, τοὺς Πέρσες, τοὺς Ἑβραίους καὶ τοὺς Γερμανούς· ὁ Ζαρατούστρα σκιτσάρει παραδειγματικὰ τὸν πίνακα ἀξιῶν ποὺ ἀνάρτησαν οἱ τέσσερεις αὐτοὶ λαοί[93]. Καταλαβαίνουμε τὸ βαθύτερο νόημα ἑνὸς λαοῦ, ὄχι ὅταν γνωρίζουμε τὶς πράξεις καὶ τὰ πάθη του, ἀλλὰ ὅταν ἐμβαθύνουμε

91. WW II 215 (= *Ἡ χαρούμενη ἐπιστήμη*, § 349).
92. WW II 372 (= *Ζαρ.* II 12).
93. WW II 322-3 (= *Ζαρ.* I 15: «Γιὰ τοὺς χίλιους καὶ ἕνα σκοπούς»).

στὶς ἀξίες ποὺ ζήτησε νὰ τηρήσει καὶ σ' ἐκεῖνες ποὺ ζήτησε νὰ καταπολεμήσει. Τὸ καλὸ καὶ τὸ κακὸ θεμελιώνεται ὅμως πάντα σὲ μιὰ ἀνθρώπινη ὁρμή, ποὺ ζητᾶ μέσω τῆς ἀξιοθέτησης νὰ τείνει πέρα ἀπὸ τὰ στενὰ ὅρια τῆς βιολογικῆς ὕπαρξης: ζητᾶ νὰ διευρύνει τὴν ἑκάστοτε ἐπιτευγμένη δύναμη. Ὅποιος λοιπὸν κατορθώνει νὰ βλέπει πίσω ἀπὸ τοὺς «χίλιους καὶ ἕνα σκοπούς», ποὺ κατὰ καιροὺς τοποθέτησαν οἱ λαοὶ καὶ οἱ νομοθέτες, μπορεῖ τελικὰ νὰ συλλάβει τὴ μ ί α καὶ μοναδικὴ θέληση γιὰ δύναμη, ποὺ εἶναι ἡ δημιουργικὴ ὁρμὴ πρὸς αὐθυπέρβαση.

Σὲ τί συνίσταται τὸ θεμέλιο αὐτῆς τῆς ἑνοποίησης; Ποῦ στηρίζεται τὸ δικαίωμα νὰ συναρτᾶται τὸ καλὸ καὶ τὸ κακὸ ὅλων τῶν λαῶν καὶ πολιτισμῶν σὲ μιὰ ἑνιαία ἀνθρώπινη ὁρμή; Ὁ Ζαρατούστρα εἶναι πάνω σ' αὐτὸ τὸ σημεῖο κατηγορηματικός: ὑπάρχει μιὰ ἀναγκαία σ υ ν θ ή κ η, πάνω στὴν ὁποία στέκεται ἡ δυνατότητα κάθε ἀξιοθέτησης καὶ αὐθυπέρβασης· αὐτὴ ἡ συνθήκη δὲν εἶναι ἄλλη ἀπὸ τὴ θ έ λ η σ η γ ι ὰ α ὐ τ ο κ α τ α σ τ ρ ο φ ή. Αὐτὴ ὑποστηρίζει κάθε ἄλλη θέληση καὶ εἶναι ὁρμὴ ἰσχυρότερη ἀπὸ κάθε ἄλλη. Πρόκειται γιὰ τὸ «μυστικό», ποὺ ψιθυρίζει ἡ ἴδια ἡ ζωὴ στὸν Ζαρατούστρα: «Ἐσεῖς τὴ ζωὴ τὴν ὀνομάζετε θέληση γιὰ γέννα ἢ ὁρμὴ πρὸς τὸ σκοπό, πρὸς τὸ ἀνώτερο, μακρινότερο, πολλαπλότερο· ἀλλὰ ὅλ' αὐτὰ εἶναι ἕνα, καὶ ἕ ν α μυστικό. Προτιμῶ νὰ ἐξολοθρευτῶ, παρὰ ν' ἀπαρνηθῶ αὐτὸ τὸ Ἕνα· κι ἀλήθεια, ὅπου ὑπάρχει ὄλεθρος καὶ φυλλορροή, δές, ἐκεῖ θυσιάζεται ἡ ζωή — γιὰ χάρη τῆς δύναμης!»[94] Ἐμφανίζεται ἔτσι ἡ ζωὴ νὰ ὑπηρετεῖ μέχρι θανάτου ἕνα μονάρχη, τοῦ ὁποίου δὲν εἶναι ἱκανὴ νὰ ἀμφισβητήσει τὴν ἐξουσία· αὐτὸς ὁ Ἕνας δὲν εἶναι ὁ ἑαυτός της, παρὰ ἴσα-ἴσα ἕνας δυνατότερος, ὑ π έ ρ τ ε ρ ο ς ἑαυτός, καὶ ἀπ' αὐτὸ ἀντλεῖ ἐτοῦτος τὸ δικαίωμα νὰ ζητᾶ ἀκόμα καὶ τὴν αὐτοθυσία. Μόνο ποὺ δὲν πρόκειται γιὰ ἕνα μονάρχη ποὺ βρίσκεται ἐντελῶς ἔξω ἀπὸ τὴ ζωή: εἶναι ἡ ἔμφυτη τάση της νὰ βγαίνει ἀπὸ τὸν ἑαυτό της.

«Προτιμῶ νὰ ἐξολοθρευτῶ, παρὰ ν' ἀπαρνηθῶ αὐτὸ τὸ Ἕνα». Ἡ νιτσεϊκὴ διατύπωση πετυχαίνει ἐδῶ μιὰ ἀπὸ τὶς τραγικότερες στιγμές της. Σκόπιμα χρησιμοποιεῖται τὸ ρῆμα untergehen, ποὺ σημαίνει «ἐξολοθρεύομαι» ἀλλὰ καὶ «κατεβαίνω»· ἡ καταστροφικὴ κατάπτωση ἀντιπαραβάλλεται πρὸς τὴν ἀνοδικὴ ὑπέρβαση, ποὺ εἶναι τὸ Ἕνα. Ἡ ζ ω ὴ π ρ ο τ ι μ ᾶ τ ὴ ν ὀ λ έ θ ρ ι α κ ά θ ο δ ο, π α ρ ὰ ν' ἀ π α ρ ν η θ εῖ τ ὴ ν ἄ ν ο δ ο — τέτοια προφανὴς ἀντιφατικότητα, τέτοια δυναμικὴ σύνθεση ἀντιθέτων, μόνο ἀπὸ μιὰ τραγικὴ γραφίδα θὰ μποροῦσε νὰ ξεπηδήσει. Εἶναι σαφὲς ὅτι δὲν ἀναφέρεται σὲ μιὰ ἐνίοτε παρουσιαζόμενη δυνατότητα ἐπιλογῆς ἀνάμεσα στὴν κάθοδο καὶ στὴν ἄνοδο· δὲν πρόκειται γιὰ κάποιο μεγάλο Ναὶ ἢ Ὄχι, ποὺ καλεῖται κάπο-

94. WW II 371 (= *Zaρ.* II 12).

τε νὰ πεῖ ὁ ἄνθρωπος γιὰ νὰ συμβιβαστεῖ ἢ νὰ ἐκμηδενιστεῖ. Πρόκειται ἀντίθετα γιὰ μιὰ ἐξακολουθητικὴ τάση ποὺ χαρακτηρίζει τὴ ζωὴ σὰν τέτοια, ἰσόβια καὶ ἀνέκκλητα. Ἡ τραγικότητα ἔγκειται στὸ ὅτι ἡ ἄνοδος (ὑπέρβαση) δὲν εἶναι ποτὲ δυνατὴ χωρὶς κάθοδο (ὄλεθρο), καὶ ἡ ζωὴ ἀκολουθεῖ τὴν ἄνοδο ἀλληλένδετα μὲ τὴ συνακόλουθη κάθοδο.

Μὲ τὸ ἴδιο πνεῦμα πρέπει νὰ κατανοηθεῖ καὶ ἡ κατακλείδα τοῦ νιτσεϊκοῦ ἔργου *Ἡ γενεαλογία τῆς Ἠθικῆς*, ποὺ συμπεριλαμβάνεται στὴν τελευταία ἀκριβῶς πρόταση τοῦ ἔργου μὲ μιὰ μνημειώδη ἀκριβολογία: «Ὁ ἄνθρωπος προτιμᾶ νὰ θέλει τ ὸ μ η δ έ ν, παρὰ νὰ μ ὴ θέλει»[95]. Αὐτὴ ἡ προτίμηση εἶναι κάτι πολὺ βαθύτερο ἀπὸ μιὰ ἁπλὴ ὑπόθεση γούστου. Καὶ μολονότι ἐπιφανειακὰ μοιάζει νὰ ἐπιλέγει ὁ ἄνθρωπος τὸ «προτιμότερο» ἀντικείμενο τῆς θέλησής του, δηλαδὴ τὸ μηδέν, μὲ προσεκτικότερη κατανόηση φανερώνεται ὅτι οὔτε τὸ μηδὲν οὔτε ἡ θέληση μπορεῖ νὰ θεωρηθεῖ καρπὸς αὐθαίρετης ἢ συνειδητῆς ἐπιλογῆς. Ὁ ἄνθρωπος δὲν μπορεῖ παρὰ νὰ θέλει, δηλαδὴ νὰ τείνει ἐξακολουθητικὰ πρὸς μιὰ ἀνοδικὴ ὑπέρβαση· καὶ εἴτε τοῦ ἐμποδίζεται εἴτε πραγματώνεται αὐτὴ ἡ τάση, ὁ ἄνθρωπος τείνει πρὸς τὸ μηδέν, δηλαδὴ πρὸς τὸν ὄλεθρο.

Ὑπάρχει λοιπὸν μέσα στὴ θέληση καὶ στὴν ὑποτιθέμενη «προτίμηση» μιὰ ἀ ν α γ κ α ι ό τ η τ α. Ἡ αὐθυπέρβαση, ποὺ ἀποτελεῖ κατὰ τὸν Ζαρατούστρα τὸ κύριο χαρακτηριστικὸ τῆς ζωῆς, εἶναι κάτι ποὺ π ρ έ π ε ι νὰ γίνεται, καὶ ὄχι κάτι ποὺ προκύπτει μετὰ ἀπὸ ἐσκεμμένη πρωτοβουλία. Αὐτοσυστηνόμενη ἡ ζωὴ στὸν Ζαρατούστρα χρησιμοποιεῖ ἐπανειλημμένα αὐτὸ τὸ ρῆμα τοῦ καταναγκασμοῦ[96]. Εἶναι ἀδύνατο νὰ κατανοηθεῖ ἡ ἀνοδικὴ θέληση τῆς ζωῆς, χωρὶς νὰ μαντευτεῖ ἡ ἀναγκαιότητα ποὺ καθοδηγεῖ τὰ βήματά της. Ὅλο τὸ βιοτικὸ πάλαιμα καὶ κυνήγι τῶν πιὸ ἀντιφατικῶν σκοπῶν εἶναι καθορισμένα ἀπὸ ἕνα πεπρωμένο, γιὰ τὸ ὁποῖο ἡ ζωὴ δὲν ἔχει οὔτε εὐθύνη, οὔτε κάν, τὶς περισσότερες φορές, συνείδηση. Ἡ θ έ λ η σ η γιὰ ὑπέρβαση ἢ γιὰ αὐτοεκμηδένιση εἶναι σὲ τελικὴ ἀνάλυση ὑ π ο δ ο ύ λ ω σ η σ' αὐτὲς τὶς ἀναπόφευκτες τάσεις[97].

Ὅσο κάποιος στρέφεται ἐνάντια στὸν κατορθωμένο του ἑαυτὸ ὑπερβαίνοντάς τον, στρέφεται συνάμα κι ἐνάντια στὰ ἐπιτεύγματά του ἐπιζητώντας τὴν καταστροφή τους. Τὸ ἴδιο ἰσχύει καὶ γιὰ τὰ ὁρόσημα τῆς δύναμης ποὺ ὀρθώθηκαν κατὰ καιροὺς ἀπὸ λαοὺς καὶ νομοθέτες, γιὰ τὶς ἀξίες ποὺ ἴσχυσαν ἐπὶ ὁλόκληρες ἐποχὲς ὡς ἠθικά, ἢ θρησκευτικά, ἢ αἰσθητικά, ἢ

---

95. WW II 900.

96. WW II 371 (= *Zaρ.* II 12).

97. Ὁ Νίτσε ἀρνεῖται νὰ δεχτεῖ τὴ διάκριση ἀνάμεσα στὴν ἐλευθερία τῆς θέλησης καὶ στὴν ἀναγκαιότητα τῆς φυσικῆς δύναμης, δὲς WW I 509 (= *Ἀνθρώπινο, πάρα πολὺ ἀνθρώπινο*, α΄ τόμος, § 102).

κοινωνικὰ ἰδεώδη: ὀφείλουν νὰ ὑποστοῦν τὶς συνέπειες τῆς καταστροφικῆς ὁρμῆς γιὰ ὑπέρβαση. Κάθε ἀξιοθέτηση εἶναι ἀφ' ἑαυτῆς καταστροφικὴ τῶν μέχρι στιγμῆς ἔγκυρων ἀξιῶν, καὶ οἰκοδομεῖ πάνω στὰ ἐρείπιά τους. Ἀκόμα καὶ οἱ ἀνώτατες ἀξίες ὑπόκεινται στὸν ἴδιο αὐτὸ νόμο τῆς φθορᾶς, ποὺ δὲν εἶναι παρὰ ὁ νόμος τῆς αὐθυπέρβασης. «Ἀληθινὰ σᾶς λέω: δὲν ὑπάρχει καλὸ καὶ κακὸ ποὺ νὰ εἶναι ἄφθαρτο! Πρέπει ἐτοῦτα ἀπὸ μόνα τους νὰ ὑπερβαίνουν ὁλοένα τὸν ἑαυτό τους»[98].

Τὸ ἔργο τῆς ἀξιοθέτησης δὲν εἶναι λοιπὸν μόνο δημιουργικό, ἀλλὰ πρωτύτερα καταστροφικό. Αὐτὸ σημαίνει ὅτι βλάπτει τόσο τὸ ἕως τότε θεωρούμενο ὡς κακό, ὅσο καὶ τὸ μέχρι στιγμῆς καλό. Ὁ ἀξιοθετῶν παραβιάζει· κι ἐνῶ ὑψώνει ἕνα καινούριο καλὸ καὶ κακό, εἶναι συνάμα ἀνήθικος καὶ παραβάτης γιὰ τὰ μέτρα τῶν ὑπαρκτῶν ἀξιῶν. Ὁ δημιουργὸς τοῦ καλοῦ ἐκμηδενίζει τὸ παραδοσιακὰ καλό, κι ἔτσι ἰσχύει ὡς κακός· μόνο ὅποιος συνενώνει μέσα του αὐτὲς τὶς ἀντιθέσεις, μπορεῖ νὰ ὀνομαστεῖ ἀληθινὰ δημιουργικός. Μέσα σ' αὐτὴ τὴ συνύπαρξη ἀντιθέσεων ἔχει κοινὴ μοίρα ὁ δημιουργὸς μὲ τὸ δημιούργημά του: ἐὰν κάτι δημιουργεῖται, αὐτὸ εἶναι πρώτιστα ὁ δημιουργὸς καὶ ὕστερα τὸ δημιούργημα· ἐὰν κάτι καταστρέφεται, αὐτὸ εἶναι καὶ πάλι πρώτιστα ὁ καταστροφέας καὶ ὕστερα τὸ ἀντικείμενο. Καὶ τελικά, ὅποιος θέλει νὰ δημιουργήσει τὸν ἑαυτό του φτιάχνοντας κάτι πέρα καὶ πάνω ἀπὸ τὸν ἑαυτό του, αὐτὸς βαδίζει ἄσφαλτα πρὸς τὸν ὄλεθρό του.

Δ. Ο ΟΛΕΘΡΟΣ ΚΑΙ Η ΑΙΩΝΙΑ ΕΠΑΝΟΔΟΣ ΤΟΥ ΙΔΙΟΥ

§ 12. Ἡ λύτρωση ὅσων παρῆλθαν

Ἀνάμεσα στοὺς μακαρισμοὺς τοῦ Ζαρατούστρα ὑπάρχει καὶ ἕνας ποὺ ἀφορᾶ τὸ στοιχεῖο τοῦ χρόνου, χωρὶς ὡστόσο νὰ εἶναι ἐντελῶς σαφὲς τὸ ἐννοιολογικό του ὑπόβαθρο: «Ἀγαπῶ ἐκεῖνον ὁ ὁποῖος δικαιώνει τοὺς μελλοντικοὺς καὶ λυτρώνει τοὺς παρελθόντες: γιατὶ θέλει νὰ ἐξολοθρευτεῖ ἀπὸ τοὺς παρόντες»[99]. Δὲν γίνεται ἐδῶ ἀναφορὰ στὸν ἴδιο τὸ χρόνο, σίγουρα ὅμως στὶς τρεῖς διαστάσεις του: παρελθὸν - παρὸν - μέλλον, καὶ εἰδικότερα στοὺς ἀνθρώπους ποὺ κεῖτονται μέσα σ' αὐτὲς τὶς διαστάσεις. Τὸ χρονικὸ στοιχεῖο ὑπάρχει, θὰ ἔλεγα, ἀνθρωποκεντρικά, δηλαδὴ μέσα ἀπὸ τοὺς χρονικὰ προσδιοριζόμενους ἀνθρώπους. Ὑποθέτω ὅτι ὁ μακαρισμὸς ὑπαινίσσεται τὰ ἑξῆς: ὑπάρχουν κάποιοι ἄνθρωποι ποὺ ὑπερβαίνουν τοὺς σύγχρο-

98. WW II 372 (= *Ζαρ.* II 12).
99. WW II 282 (= *Ζαρ. Πρόλ.* 4).

νούς τους, δηλαδὴ τὸν στενὰ παροντικὸ χαρακτήρα τους· αὐτὴ ἡ ὑπέρβαση εὐεργετεῖ ὅσους δὲν ὑπάρχουν ἀκόμα καὶ ὅσους δὲν ὑπάρχουν πιά, ἀλλ' ἀποτελεῖ πρόκληση γιὰ τοὺς παρόντες, οἱ ὁποῖοι ἐκδικοῦνται ἐξολοθρεύοντας. Πῶς γίνεται ἡ ὑπέρβαση τῶν παρόντων; Μὲ τὸ ὅτι παρέχεται δικαίωμα ὕπαρξης στοὺς μελλοντικούς. Αὐτὸ δὲν σημαίνει ἀναγκαστικὰ ὅτι ἀλλιῶς οἱ μελλοντικοὶ δὲν θὰ πραγματοποιοῦνταν κάποτε ὡς ὑπάρξεις, ἀλλὰ ὅτι ἡ ὕπαρξή τους ἤδη ὡς μελλοντικὴ θὰ παρέμενε ἀδικαίωτη. Ἀνάλογα πρέπει νὰ ἑρμηνευτεῖ καὶ τὸ δεύτερο σκέλος: οἱ παρελθόντες θὰ παρέμεναν ἀλύτρωτοι μέσα στὸ γεγονὸς ὅτι ἔχουν παρέλθει, ἂν δὲν ἀναλάβαιναν κάποιοι ἄλλοι νὰ πληρώσουν λύτρα γι' αὐτὴ τὴν παρελθοντική τους ὕπαρξη· χωρὶς αὐτὸ νὰ συνεπάγεται ὅτι λυτρωνόμενοι οἱ παρελθόντες γίνονται ξάφνου παρόντες ἢ μέλλοντες.

Πῶς μπορεῖ κανεὶς νὰ λυτρώσει αὐτοὺς ποὺ παρῆλθαν; Τί μπορεῖ νὰ σημαίνει μιὰ τέτοια λύτρωση; Λέει ὁ Ζαρατούστρα: «Ὦ ἀδελφοί μου, σᾶς χειροτονῶ καὶ σᾶς ἐπιδεικνύω μιὰ καινούρια ἀριστοκρατία: πρέπει νὰ μοῦ γίνετε γεννήτορες καὶ τροφεῖς, δηλαδὴ σπορεῖς τοῦ μέλλοντος... Μὲ τὰ παιδιά σας πρέπει νὰ πληρώσετε λύτρα γιὰ τὸ ὅτι εἶστε παιδιὰ τῶν πατέρων σας: μόνο ἔτσι θὰ λυτρώσετε κάθε τὶ παρελθόν. Αὐτὸ τὸν καινούριο [νομοθετικό] πίνακα θέτω μπροστά σας!»[100]. Ὑπάρχει μέσα στὸ παρελθὸν καὶ εἰδικότερα στοὺς παρελθόντες ἀνθρώπους κάτι «ἀλύτρωτο», δηλαδὴ μιὰ ἐλαττωματικότητα μὲ τὴν ὁποία βαρύνονται οἱ μεταγενέστεροι. Πρόκειται γιὰ κάτι σὰν ἕνα χρέος, ποὺ πρέπει νὰ πληρωθεῖ μὲ ἕνα ἀντίτιμο, ὡς ὑποκατάστατο γιὰ ὅ,τι δὲν μπόρεσε νὰ ἐκπληρωθεῖ μὲ τοὺς παρελθόντες· μὲ αὐτὸ τὸ χρέος βαρύνονται οἱ ἑκάστοτε ὑπάρχοντες. Στὸ συγκεκριμένο χωρίο δίνεται ἡ ἐξήγηση τοὺ πῶς πρέπει νὰ ἐννοηθεῖ ἡ ἐκπλήρωση: γιὰ τὸ ὅτι οἱ ὑπάρχοντες εἶναι παιδιὰ τῶν ἀλύτρωτων πατέρων τους, πρέπει νὰ πληρώσουν γεννώντας παιδιά. Μόνο ἔτσι θὰ δημιουργηθεῖ μιὰ ἀλυσιδωτὴ σχέση ἀνάμεσα στοὺς ὑπάρξαντες, στοὺς ὑπάρχοντες καὶ σὲ ὅσους μέλλεται νὰ ὑπάρξουν· μόνο ἔτσι θὰ καλυφθεῖ τὸ ἐλάττωμα τῆς τωρινῆς ἀνυπαρξίας ὅσων ὑπῆρξαν, καὶ θὰ γονιμοποιηθεῖ ἡ προσπάθειά τους γιὰ διαιώνιση μέσω τεκνοποίησης. Ἀναλαμβάνοντας τὴν ὑποχρέωση νὰ διαιωνίσουν τοὺς χαμένους προπάτορες, οἱ ἐπίγονοι ἐπαναλαμβάνουν τὴν ἴδια τεκνοποιητικὴ ἐπιχείρηση. Καὶ μόνο μὲ ἐπανάληψη τοῦ ἴδιου ἐγχειρήματος παρέχεται δικαίωμα ὕπαρξης στοὺς μελλοντικούς.

Σὲ τί συνίσταται ὁ ἀλύτρωτος χαρακτήρας ὅσων ὑπῆρξαν καὶ παρῆλθαν; Ἀπάντηση: συνίσταται στὸ ὅτι ἔχουν ὑπάρξει καὶ παρέλθει. Μέσα σ' αὐτὸ τὸ «ὅτι» συμπεριλαμβάνονται τὰ γεγονότα ποὺ ἔγιναν, κατὰ τὸν τρόπο ποὺ

100. WW II 449-450 (= *Zaρ.* III 12).

ἔγιναν: πρόκειται δηλ. γιὰ ἕνα κάτι καὶ κάπως ὑπάρξαν, γιὰ ἕνα κάποιο καὶ κατὰ κάποιο τρόπο παρελθόν. Τὸ κύριο στοιχεῖο τοῦ παρελθόντος εἶναι ὅτι πρόκειται γιὰ κάτι τελεσίδικα καὶ ἀμετάκλητα ἐξολοθρευμένο, ποὺ καὶ ἡ πιὸ ἰσχυρὴ θέληση ἀδυνατεῖ νὰ μεταβάλει. Κάθε τὶ ποὺ ἦλθε καὶ παρῆλθε, στέκεται καὶ θὰ στέκεται αἰώνια μέσα στὸν ἀνεπανόρθωτο χαμό του.

Αὐτοῦ τοῦ ἀνεπανόρθωτου καὶ ἀλύτρωτου στοιχείου ὁ Ζαρατούστρα κηρύσσει τὴν ἐπανόρθωση[101]. Πρόκειται γιὰ μιὰ λύτρωση ποὺ δὲν ἀντιστοιχεῖ μὲ κάποια παραδοσιακὴ θρησκευτικὴ ἀντίληψη. Ἡ καινοτομία ἔγκειται ἀφενὸς στὴν ὁρμὴ γιὰ διάσωση τοῦ παρελθόντος, ἀφετέρου στὴν ἐπιστράτευση τῆς θέλησης γιὰ μιὰ τέτοια ἐπιχείρηση. Τί σημαίνει ἡ λυτρωτικὴ ὁρμὴ πρὸς τὸ παρελθόν; Σημαίνει ὅτι δὲν μπορεῖ νὰ γίνει ἀλλαγὴ καὶ ἀνόρθωση τοῦ παρόντος καὶ τοῦ μέλλοντος, ἂν πρωτύτερα δὲν ἐπανορθωθεῖ τὸ παρελθόν, δηλαδὴ ἂν δὲν ἐπανέλθει αὐτὸ ποὺ ἔχει ἤδη παρέλθει. Καὶ γιὰ νὰ μὴ θεωρηθεῖ ὅτι γίνεται λόγος γιὰ μιὰ ρομαντικὴ ἀνάμνηση κάποιων «παλιῶν καλῶν ἡμερῶν», τὶς ὁποῖες τὸ νοσταλγικὸ καὶ συντηρητικὸ πνεῦμα ἀνακαλεῖ ἁπλῶς στὴ μνήμη, γίνεται ἀναφορὰ στοὺς ἴδιους τοὺς παρελθόντες ἀνθρώπους, ποὺ θὰ μπορέσουν νὰ λυτρωθοῦν μόνο ἐφόσον θὰ ἐπανορθωθοῦν οἱ ἴδιοι κατὰ τὸν ἴδιο τρόπο στὴ ζωή.

Αὐτὸ καλεῖται νὰ πετύχει ἡ θέληση. Ὁ Ζαρατούστρα (ὅ.π.) περιγράφει μὲ τὰ πιὸ μελανὰ χρώματα τὴν κατάθλιψη τῆς θέλησης μπροστὰ στὸν τετελεσμένο χαρακτήρα ὅσων ὑπῆρξαν καὶ μπροστὰ στὸν ἀνεπίστρεπτο χαρακτήρα τοῦ παρελθόντος. Σὲ σχέση πρὸς τὸ παρελθὸν ἡ θέληση διαπιστώνει πόσο εἶναι ἀδύναμη καὶ ἀμέτοχη· ἀποκομμένη ἀπὸ κάθε τὶ ποὺ «ἦταν», ἐμποδισμένη ἀπὸ τὸ ἀδιαπέραστο τοῦ χρόνου, ἡ θέληση βιώνει τὴν πιὸ μεγάλη της μοναξιά. Δὲν εἶναι τυχαῖο ὅτι μέσα σ' αὐτὴ τὴν ἀναμέτρηση ἀποκαλύπτεται τὸ βαθύτερο στοιχεῖο τοῦ χρόνου: ἡ ἀνεπανόρθωτη καταστροφικότητά του. Μέσα στὸ «ἦταν» ἀποκαλύπτεται τὸ «δὲν εἶναι πιὰ» καὶ τὸ «ποτὲ δὲν θὰ ξαναεἶναι»· ἀποκαλύπτεται ἡ μονόδρομη πορεία ἑνὸς ὀλέθριου παρέρχεσθαι, ποὺ καθιστᾶ κάθε τὶ ποὺ ὑπῆρξε ὁλοένα καὶ περισσότερο παρελθὸν χωρὶς δυνατότητα ἐπανόδου. Ὅταν φρίττει καὶ τρίζει τὰ δόντια μπροστὰ στὸ χρόνο, ἡ θέληση δὲν κάνει ἄλλο ἀπὸ τὸ ν' ἀντικρύζει τὸν ἀδιάκοπο ὄλεθρο καὶ τὴν ἀδυναμία της νὰ ἐπέμβει.

Ἀλλὰ ἡ θέληση δὲν εἶναι φτιαγμένη νὰ διατηρεῖται στὴν ἀπραξία ἑνὸς ἀμέτοχου θεατῆ, κι οὔτε νὰ πιστοποιεῖ θεωρητικολογώντας. Ἀντιστεκόμενη στὴν ἀνεπανόρθωτη φθορὰ ἡ θέληση κατὰ τὸ πλεῖστον διαστρέφεται σὲ ἐκδίκηση. Ἀπέναντι στὴν καταστροφικὴ τάση τοῦ χρόνου ὀρθώνεται μιὰ καταστροφικὴ μανία «ἐνάντια σὲ κάθε τὶ ποὺ μπορεῖ νὰ ὑποφέρει» (ὅ.π.).

---

101. WW II 394 (= *Zαρ.* II 20: «Γιὰ τὴ λύτρωση»).

Μιὰ καὶ δὲν μπορεῖ νὰ ἐπιτεθεῖ στὸν ἴδιο τὸ χρόνο, ὁ ἄνθρωπος στρέφεται ἐνάντια στὸν πάσχοντα καὶ σφάλλοντα ἄνθρωπο, καὶ μὲ τὸ πρόσχημα τῆς νομικὰ κατοχυρωμένης ποινῆς παίρνει ἐκδίκηση μὲ ἀπόλυτα ἐφησυχασμένη συνείδηση. Ἡ δικαστικὰ ἐπιβαλλόμενη ποινὴ δὲν εἶναι παρὰ ἡ ἐσκεμμένη ἐφαρμογὴ ἐκείνης τῆς δικαιοσύνης, τὴν ὁποία τὸ ἀνθρώπινο πνεῦμα διεῖδε μέσα στὸν ἐξολοθρευτικὸ χαρακτήρα τοῦ χρόνου: «Αὐτὸ ἀκριβῶς εἶναι δικαιοσύνη: ἐκεῖνος ὁ χρονικὸς νόμος, σύμφωνα μὲ τὸν ὁποῖο ὁ χρόνος πρέπει νὰ καταβροχθίζει τὰ παιδιά του»[102]. Μὲ αὐτὰ τὰ λόγια ὑπενθυμίζεται ἡ ἀρχαιοελληνικὴ προσωποποίηση τοῦ χρόνου στὴ μορφὴ τοῦ θεοῦ Κρόνου, ὁ ὁποῖος καταπίνει τὰ ἴδια του τὰ παιδιά. Συνάμα γίνεται ἀναφορὰ στὸ πρῶτο γραπτὸ κείμενο ἀρχαιοελληνικῆς φιλοσοφίας ποὺ διαθέτουμε, στὸ ἀπόσπασμα τοῦ Ἀναξιμάνδρου, ὅπου ὁ χρόνος νοεῖται ὡς τιμωρὸς καὶ καταστροφικὸς δικαστής[103]. Μέσα ἀπὸ τέτοιες μυθικὲς καὶ φιλοσοφικὲς ἑρμηνεῖες οἱ ἄνθρωποι ἐπὶ μιὰ μακραίωνη πορεία ὑποτιθέμενου ἐκπολιτισμοῦ, ἀποκεφάλισαν, λυντσάρισαν, τουφέκισαν, μαστίγωσαν, σταύρωσαν, ἁλυσόδεσαν μὲ τὴ δικαιολογία τοῦ νόμου — ἐκδικούμενοι ἔτσι ἔντεχνα γιὰ τὴν ἀδυναμία τους ἀπέναντι στὸ χρονικὸ καταβρόχθισμα.

Μέσα ἀπὸ αὐτὴ τὴ διαστροφὴ τῆς θέλησης δὲν ἐπέρχεται ἡ λύτρωση· ὄχι μόνο διατηρεῖται τὸ παρελθὸν ἀνέπαφο, ἀλλὰ καὶ ἡ θέληση ἀποδείχνεται ἁλυσοδεμένη στὴν ἀνεπανόρθωτη ἐπιβολή του. Ὁ Ζαρατούστρα ἀντιπροτείνει μιὰν ἄλλου εἴδους θέληση, ποὺ δὲν θὰ ἐκδικεῖται μὲ πόνο γιὰ τὸν πόνο καὶ δὲν θὰ καταστρέφει ἐπιτιθέμενη στὴν καταστροφικότητα· ἀντιπροτείνει μιὰ θέληση ποὺ θὰ σταθεῖ καταφατικὰ ἀπέναντι στὸ «ἦταν», θὰ τὸ οἰκειοποιηθεῖ καὶ θὰ τὸ μεταποιήσει σὲ ἑκούσιο πραγμάτωμα, θὰ τὸ στρέψει μάλιστα πρὸς τὸ παρὸν καὶ τὸ μέλλον γιὰ νὰ τοῦ παράσχει ἐξακολουθητικὲς καὶ ἀνεξάντλητες δυνατότητες ἀναπραγμάτωσης[104].

Αὐτὴ ἡ δυναμικὴ σύλληψη καθορίζει καὶ θέτει κάτω ἀπὸ ἔλεγχο τὰ συμβάντα, τὰ συμβαίνοντα καὶ ὅσα πρόκειται νὰ συμβοῦν, μὲ τὸ ὅτι ὑποτάσσει στὴ θέληση ὅσα παρῆλθαν. Ἀλλὰ δὲν πρόκειται γιὰ μιὰ βίαιη ἐπιβολὴ πάνω σὲ κάτι ἀντίξοο· πρόκειται γιὰ συγκατάβαση καὶ συναίνεση: ἡ θέληση συμφιλιώνεται μὲ τὴν καταστροφικότητα τοῦ χρόνου καὶ τὴν ὀρθώνει σὲ δικό της ἐπίτευγμα, τὴν ὀρθώνει στὸ ὕψος τῆς δημιουργικότητας. Ὁ ὄλεθρος δὲν εἶναι πιὰ ὁ ἀναπόφευκτος ἐχθρός, γιὰ τὸν ὁποῖο ὁ ἄνθρωπος ἀναλαμβάνει μανιασμένα νὰ ἐκδικηθεῖ, παρὰ γίνεται κάτι φιλικό, ἕνα ἀντικείμενο τῆς πιὸ οἰκείας θέλησης: γίνεται ἑκούσιος. Ἀκόμα περισσότερο, μόνο χάρη στὴ συμφιλίωση μὲ τὸν ὄλεθρο κατορθώνει ἡ θέληση νὰ γίνει

---

102. WW II 395 (= *Zar.* II 20).
103. Δὲς Ἀναξιμάνδρου ἀπόσπ. B 3.
104. WW II 395 (= *Zar.* II 20).

δημιουργική· γιατὶ ἐπιζητᾶ ὄχι πιὰ νὰ καταβροχθίζει, ἀλλὰ νὰ γεννάει παιδιά, παρόλη τὴ γνώση τῆς φθαρτότητάς τους. Λυτρώνει ἔτσι τὸ παρελθὸν ἀπὸ τὴν τελεσίδικη ἀπώλεια καὶ ἀποδίδει μιὰ καινούρια δικαιοσύνη: τὸ δικαίωμα μελλοντικῆς (δηλαδὴ πιὸ ἐκτεταμένης, πιὸ ἑνωμένης μὲ τὸ ὄχι-ἀκόμα, μὲ τὴν ἀνυπαρξία) ὕπαρξης.

§ 13. Ἡ τυχαία πτώση καὶ ἡ ἑκούσια ἐπ-άνοδος

«Κάθε 'ἦταν' εἶναι κομμάτι καὶ ἀπόσπασμα, ἕνα αἴνιγμα, μιὰ φριχτὴ σύμπτωση — ὥσπου ἡ δημιουργικὴ θέληση νὰ πεῖ γιὰ δαῦτο: 'μὰ ἔτσι τὸ ἤθελα!... ἔτσι τὸ θέλω! ἔτσι θὰ τὸ θέλω!'» (ὅ.π.). Μὲ αὐτὴ τὴ διατύπωση φανερώνεται ἡ σχέση ἀνάμεσα στὸ παρελθὸν (τὸ ὁποῖο δὲν μπορεῖ παρὰ νὰ ἔχει γιὰ πάντα παρέλθει) καὶ στὸ ἠθελημένο παρελθόν, ποὺ ἐπανορθώνεται χάρη στὴ δημιουργικότητα τῆς θέλησης. Ἀλλὰ πῶς γίνεται, πῶς εἶναι δυνατὴ μιὰ τέτοια ἐπανόρθωση; Ἡ διατύπωση τοῦ Ζαρατούστρα εἶναι ἀρκετὰ διασαφητική: τὸ παρελθὸν φανερώνεται μέσα σὲ ἕνα τριτο-πρόσωπο καὶ ἀπρόσωπο «ἦταν» (es war), ἐνῶ ἡ θέληση παρουσιάζεται σὲ πρῶτο πρόσωπο («ἤθελα, θέλω, θὰ θέλω»), ποὺ σημαίνει ὅτι μὲ ἀφορᾶ προσωπικά. Τί δηλώνει αὐτὴ ἡ ἀλλαγὴ προσώπου ὅσον ἀφορᾶ τὴν ἐπανόρθωση τοῦ νεκροῦ παρελθόντος; Δηλώνει ἕνα ξαναζωντάνεμα τῆς προσωπικῆς ὕπαρξης, δηλαδὴ τῆς προσωπικότητας, ἡ ὁποία προφανῶς δὲν βρίσκει τὸν ἑαυτό της μέσα στὸν τελεσίδικο χαμό.

Ἡ προσωπικότητα ὡς ὁλότητα δὲν εἶναι δυνατὸ νὰ ζωντανέψει μέσα στὴν περιορισμένη διάσταση, μέσα στὰ «κομμάτια κι ἀποσπάσματα» (Bruchstücke) τοῦ παρελθόντος· κι ἂν τὸ παρελθὸν ἀποτελεῖ αἴνιγμα, εἶναι γιατὶ μέσα του δὲν ἀποκαλύπτεται ὁ ζωντανὸς καὶ ὁλόκληρος ἑαυτός. Ἐνάντια στὴν ἀπονεκρωμένη σοφία τῶν ἱστοριογράφων ὁ Νίτσε καταφέρεται μὲ δριμύτατες παρατηρήσεις ἤδη στὰ πρώιμα ἔργα του. Γνώση τοῦ παρελθόντος, ἡ ὁποία δὲν βασίζεται καὶ δὲν ἐφαρμόζεται στὸ παρὸν καὶ στὸ μέλλον, δηλαδὴ στὴ ζωντανὴ μετάδοση τῆς παράδοσης, εἶναι κατὰ τὸν Νίτσε ἀδιανόητη[105]. Ἡ λόγια ἐνασχόληση μὲ ὅσους χάθηκαν εἶναι μόνο ἀφορμὴ γιὰ τὴ δημιουργικὴ ἐνασχόληση μὲ ὅσους μέλλεται νὰ ἔρθουν· ἡ ἱστοριογραφία ὀφείλει νὰ ριζώνει προπάντων στὴ ζωντανὴ ἀνάμειξη μὲ τοὺς ζωντανούς, καὶ ὄχι στὴν αὐτονέκρωση κάθε ζωτικῆς ὁρμῆς γιὰ χάρη τῆς ὑποτιθέμενης ἀντικειμενικότητας.

Αὐτὸ ποὺ ἔχει παρέλθει τελεσίδικα ἦταν κάτι τυχαῖο, «μιὰ φριχτὴ σύμπτωση». Δὲν μπορεῖ κατὰ τὸν Νίτσε νὰ ἀναχθεῖ σὲ νόμο ἡ φθορὰ τῶν πραγ-

105. WW I 251 (= *Ἀνεπίκαιρες παρατηρήσεις*, 2).

μάτων[106], γιατὶ ἡ ἀναγκαιότητά της δὲν εἶναι τίποτα περισσότερο ἀπὸ μιὰ τυφλὴ σύμπτωση χωρὶς τὴν ἐλάχιστη λογικὴ βάση. Τὸ νὰ ἐπινοηθοῦν νόμοι, σκοποὶ καὶ λογικὲς πορεῖες μέσα στὴ φύση, εἶναι μάταια ἀνθρώπινα καμώματα. Τὰ ὄντα κατέχονται ἀπὸ τὴν τάση πρὸς τὴν κατάπτωση· αὐτὸ εἶναι καὶ τὸ μόνο ποὺ ἀπαρτίζει τὴν ἔννοια τῆς σύμπτωσης: ἕνα συμβὰν πτώσης (στὰ γερμανικά: μιὰ πορεία-πρὸς-πτώση = ein Zu-Fall). Κάθε τὶ ποὺ βρίσκει κάποια πληρότητα μὲ τὸ ὅτι ἀνθίζει καὶ ἀκμάζει, δὲν ἐπιτρέπεται νὰ θεωρηθεῖ κιόλας ὁλόκληρο· αὐτὸ ποὺ καραδοκεῖ μετὰ τὴν ἀκμή, ἡ ἀναπόφευκτη παρακμὴ ἕως τὴν ὁλοκληρωτικὴ ἀποσύνθεση, ἀποδείχνει πόσο ἐλλειπτικὴ ὑπῆρξε κάθε ἔνδειξη ὁλοκλήρωσης.

Ἀλλ' αὐτὴ ἡ μονόδρομη πορεία μοιάζει νὰ μὴν εἶναι ἡ μοναδική. Ἕνας ἀπροσδόκητος συντελεστής, ἡ δημιουργικὴ θέληση, παρεμβαίνει στὴ διαδικασία τῆς τύχης ὄχι ἁπλῶς γιὰ νὰ μεταβάλει κάποια ἐνδεχόμενη κακοτυχία σὲ καλοτυχία, ἀλλὰ γιὰ νὰ παράσχει τὴν ἐπιζητούμενη ὁλοκλήρωση, νὰ ἀνακόψει τὴ συμπτωματικὴ πτώση μεταποιώντας την σὲ ἀνάκαμψη, νὰ ὁδηγήσει τὴν καθοδικὴ εὐθεῖα πρὸς τὴν ἀνακύκληση — πρὸς τὴν πληρότητα ἑνὸς κύκλου. Πῶς μπορεῖ ἡ θέληση νὰ πετύχει τόσο πολλά;

Θὰ ἀποτελοῦσε ἐδῶ λαθεμένη ἑρμηνεία νὰ ὑποτεθεῖ, ὅτι ἡ δημιουργικὴ θέληση στρέφεται πρὸς κάποιαν ἄλλη κατεύθυνση, ἀποποιούμενη τὴν τάση τῶν πραγμάτων πρὸς κατάπτωση. Ἂν ὑπάρχει ἕνα ἐκούσιο ἐπίτευγμα, αὐτὸ ἔγκειται στὸ ὅτι ἡ θέληση ἐπιδιώκει κι ἐπιτυγχάνει *ἀκόμα περισσότερη* κατάπτωση. Σὲ ἀντίθεση πρὸς τὴν ἐκδικητικὴ θέληση ποὺ στρέφεται κατὰ τοῦ χρόνου καὶ προπάντων κατὰ τοῦ παρελθοντικοῦ στοιχείου, ἡ δημιουργικὴ θέληση στρέφεται *ὑπὲρ* τοῦ παρέρχεσθαι, δηλαδὴ ὑπὲρ μιᾶς ὁλοένα καὶ περισσότερο ἐντεινόμενης φθορᾶς.

Αὐτὸ γίνεται π.χ. σαφὲς στὸ «ἄλλο» ἐκεῖνο ἄσμα χοροῦ (das andere Tanzlied, WW II 470-73), ὅπου ἡ δημιουργικὴ θέληση τῆς χαρᾶς ἀντιπαραβάλλεται πρὸς τὴν ἀπελπισμένη θέληση τῆς λύπης. Ἡ λύπη ἀποτελεῖ τὸ βάθος τοῦ κόσμου, τὰ «βαθιὰ μεσάνυχτα» τοῦ καημοῦ καὶ τῆς ἀνημπόριας· λύπη εἶναι τὸ ἀποτέλεσμα ἐκείνης τῆς ριζικῆς κατάπτωσης, κατὰ τὴν ὁποία ὅλα φανερώνονται νὰ ἔχουν ἀγγίξει τὸ βυθό τους μέσα στὴν ἔσχατη καταβύθιση· ἔ, λοιπόν, ἡ χαρὰ ὄχι μόνο δὲν θλίβεται γι' αὐτὸ τὸ βούλιαγμα, ἀλλὰ θέλει ἀκόμα περισσότερο «βάθος», δηλαδὴ ἀκόμα πιὸ ἔντονη ἐξολόθρευση. Καὶ μόνο ἐπειδὴ ἡ χαρὰ στρέφεται πρὸς ὁλοένα βαθύτερη καταστροφικότητα, φτάνει τελικὰ νὰ θέλει καὶ τὴν ἔσχατη *βαθύτητα*, ποὺ εἶναι ἡ αἰωνιότητα:

«Ὁ πόνος λέει: ἐξολοθρεύσου!...

---

106. WW II 116 (= *Ἡ χαρούμενη ἐπιστήμη*, § 109).

Μὰ κάθε χαρὰ θέλει... βαθιά, βαθιὰ αἰωνιότητα!»[107].

Ἐὰν ἡ δημιουργικὴ θέληση πετυχαίνει τὴν ἀνάκαμψη τῆς πτώσης, εἶναι ἐπειδὴ τὴν ἐντείνει ἕως τὰ ἔσχατα βάθη της: εἶναι ἐπειδὴ «ἔτσι τὴν θέλει», δηλαδὴ ἐπειδὴ καταφάσκει στὴν πτώση ὡς πτώση. Μόνο μέσα ἀπὸ τὴ ριζικὴ κατάπτωση μπορεῖ καὶ ξεπηδᾶ μέσα σὲ συναρμογὴ ἀντιθέτων ἡ ἀνάκαμψη. Καὶ χάρη στὸ ὅτι ἡ θέληση θέλει τὴν πιὸ βαθιὰ καταστροφή, αὐτοδιαμορφώνεται σὲ δημιουργικὴ θέληση.

Μπορεῖ ἴσως νὰ εἰπωθεῖ ὅτι τὸ γεγονὸς τῆς φθορᾶς εἶναι ἕως ἕνα σημεῖο ἀνεξάρτητο ἀπὸ τὴ δημιουργικὴ θέληση· ἀλλὰ ἡ ἐπαναφορὰ καὶ ἡ ἐπανόρθωση τῆς φθορᾶς δὲν μπορεῖ νὰ πραγματωθεῖ χωρὶς θέληση. Ἡ διαδικασία τῆς φθορᾶς καὶ ἡ διαδικασία τοῦ θέλειν πρέπει νὰ ἐκληφθοῦν ὡς παράλληλα καὶ ὁμοειδῆ· τὸ φθείρειν, τὸ ὁποῖο κ α τ α θ έ τ ε ι ἡ φθορά, ἡ θέληση τὸ κ α τ α φ ά σ κ ε ι. Ὅσον ἀφορᾶ λοιπὸν τὴν πορεία ἀπὸ τὸ Εἶναι στὸ ὄχι-πιὰ-Εἶναι (ἀπὸ τὸ παρὸν στὸ παρελθόν), ἡ τάση τῆς φθορᾶς κ α ὶ τῆς θέλησης εἶναι καθοδική· ὅσον ἀφορᾶ τὴν πορεία ἀπὸ τὸ ὄχι-ἀκόμα-Εἶναι στὸ Εἶναι (ἀπὸ τὸ μέλλον στὸ παρόν) ἡ τάση τῆς θέλησης κ α ὶ τῆς φθορᾶς εἶναι ἀνοδική, ἐπανοδική[108].

Συγκατανεύοντας στὴν κατάπτωση, ἡ θέληση τῆς παρέχει τὸ δικαίωμα τῆς διάρκειας, τῆς μὴ-ἐξαφάνισης. Ἐὰν ὑπῆρχε μόνο κατάπτωση χωρὶς ἐπανόρθωση, μαζὶ μὲ τ' ἄλλα θὰ κατέπεφτε καὶ ἡ κατάπτωση, γιατὶ τὸ τέλος τῶν πάντων θὰ ἔφερνε καὶ τὸ τέλος τῆς ἐξολόθρευσης. Ἀλλὰ στὸ ἔσχατο βάθος τοῦ ὀλέθρου καραδοκεῖ ἡ ἐπάνοδος, καὶ εἶναι ἀδύνατο νὰ θελήσουμε τὸ ἕνα χωρὶς τὸ ἄλλο. Ὁ ἴδιος ἐκεῖνος «τρελός», ποὺ θὰ πατήσει τὸ κουμπὶ τῆς μεγαβόμβας γιὰ νὰ ἐξολοθρεύσει τὸν κόσμο, θὰ ἔχει σημάνει συνάμα τὸ ἐγερτήριο τῆς ἐπανόρθωσης. Ὁ Ζαρατούστρα τοῦ Νίτσε δὲν ὑπῆρξε κατὰ βάθος τίποτε ἄλλο, παρὰ ἕνας τέτοιος «τρελός».

---

107. WW II 473 (= *Zaρ.* III 15).

108. Γράφει σχετικὰ μὲ αὐτὸ ὁ M. Χάϊντεγγερ («Wer ist Nietzsches Zarathustra?», *ibid.*, S. 83): «Τί καταφάσκει ἡ κατάφαση τῆς θέλησης; Ἀκριβῶς ἐκεῖνο ποὺ ἡ ἐκδικητικὴ θέληση ἀρνεῖται: τὸν χρόνο, τὸ παρέρχεσθαι. Αὐτὴ ἡ κατάφαση στὸν χρόνο εἶναι ἡ θέληση νὰ παραμείνει τὸ παρέρχεσθαι καὶ νὰ μὴν καταβιβαστεῖ στὴ μηδαμινότητα. Ἀλλὰ πῶς μπορεῖ νὰ παραμείνει τὸ παρέρχεσθαι; Μόνο ἐφόσον ὡς παρέρχεσθαι δὲν περνᾶ ἁπλῶς, ἀλλὰ κι ἐξακολουθεῖ νὰ ἔρχεται. Μόνο ἐφόσον τὸ παρέρχεσθαι καὶ τὰ παρελθόντα ἐπανέρχονται ὡς τὰ ἴδια. Ἀλλ' αὐτὴ ἡ ἐπάνοδος τότε μόνο παραμένει, ἐὰν εἶναι αἰώνια». Ἀναλύοντας αὐτὴ τὴν ἑρμηνεία τοῦ Χάϊντεγγερ ὁ David F. Krell («Heidegger and Zarathustra», in: *Philosophy today* 18 (1974), pp. 306-311) ἀναφέρει ἐπιγραμματικὰ ὅσα ἀναπτύσσω ἐδῶ ἐκτενέστερα, ὅταν λέει (p. 310): «Ἡ 'αἰωνιότητα' τῆς ἐπανόδου σημαίνει τὴ σ τ ι γ μ ὴ κατὰ τὴν ὁποία ἐμεῖς οἱ ἄνθρωποι ἐρχόμαστε μέσα στὸν κόσμο, πάνω στὴ γῆ· τὴ στιγμὴ ἡ ὁποία ἀποκαλύπτει τὸ μὲς-στὸν-κόσμον Εἶναι μας ὡς ὄ λ ε θ ρ ο (Untergang) ἢ ὡς Εἶναι στραμμένο πρὸς τὸ θάν ατο».

§ 14. Ἡ αἰώνια ἐπάνοδος τοῦ ὀλέθρου

Μὲ ὅσα εἰπώθηκαν παραπάνω δόθηκαν ἤδη κάποιες νύξεις ὅσον ἀφορᾶ τὴν πιὸ θεμελιώδη, τὴν «πιὸ ἀβυσσαλέα» σκέψη (WW II 462 = *Zaρ.* III 13) τοῦ Ζαρατούστρα: τὴ σκέψη τῆς αἰώνιας ἐπανόδου. Χάρη σὲ ὅσα εἰπώθηκαν μπορεῖ νὰ γίνει κατανοητό, ὅτι αὐτὴ ἡ σκέψη δὲν στέκεται ἀπομονωμένη κι ἐμβόλιμη, σὰν αἰφνίδια ἔμπνευση ποὺ παρεμβλήθηκε ἀδικαίωτα στὸν νοητικὸ κόσμο τοῦ στοχαστῆ, ἀλλὰ εἶναι συνεπὲς ἐπακόλουθο καὶ ἁρμονικὸ συμπλήρωμα τῶν πιὸ βασικῶν ὀντολογικῶν του ἐπιγνώσεων.

Πρόκειται γιὰ μιὰν ὑπεράσπιση τῆς αἰωνιότητας. Μιὰ τέτοια ὑπεράσπιση μοιάζει κάπως ἀταίριαστη στὸ στόμα ἑνὸς κήρυκα τοῦ ἀθεϊσμοῦ καὶ τοῦ ἀμοραλισμοῦ, ἑνὸς ἐξολοθρευτῆ κάθε παραδοσιακῆς ἀξίας· καὶ ἀκόμα πιὸ ἀταίριαστη στὸ στόμα ἑνὸς ἀνθρώπου, ὁ ὁποῖος ὑποστήριξε μὲ τόση θέρμη τὴν ἀναγκαιότητα τοῦ ὀλέθρου. Μένει λοιπὸν νὰ δειχτεῖ ὅτι αὐτὲς οἱ ἰδέες συμβιβάζονται καὶ ἀλληλοσυμπληρώνονται, καὶ ὅτι κηρύσσοντας τὴν αἰωνιότητα ὁ Ζαρατούστρα δὲν ἐπινοεῖ μιὰ ἀνώλεθρη καὶ ἀκατάβλητη περιοχὴ «ἐκεῖθεν» τοῦ φθαρτοῦ καὶ πεπερασμένου μας κόσμου, ἀλλὰ ὑποστηρίζει τὸν αἰώνιο, δηλαδὴ ἀδιάπτωτο χαρακτήρα τοῦ ὀλέθρου.

Τὸ αἰώνιο δὲν εἶναι κατὰ τὸν Ζαρατούστρα ἕνα στοιχεῖο ἐξωχρονικὸ ἢ ἀντίθετο πρὸς τὸ χρόνο· ἀποτελεῖ ἀντίθετα τὴ δομὴ καὶ τὴ βαθύτερη οὐσία τοῦ χρόνου. Παραδειγματικὰ μπορεῖ αὐτὸ νὰ ἰδωθεῖ στὴν καθιερωμένη χρονομέτρηση: στὸ ὅτι κάθε χρονιὰ μὲ τὶς τέσσερεις ἐποχές της εἶναι ἡ ἐπανάληψη τῆς προηγούμενης, ἐπὶ ἀναρίθμητα ἔτη· ὅμοια κάθε μήνας τελειώνοντας δίνει τὴ θέση του σὲ ἕνα πανομοιότυπο μήνα, κάθε ἑβδομάδα σὲ μιὰ πανομοιότυπη ἑβδομάδα· ἡ δύση κάθε ἡμέρας προοιωνίζει τὴν ἀνατολὴ μιᾶς ἴδιας ἡμέρας, ἡ παρέλευση κάθε στιγμῆς σημαδεύει τὸν ἐρχομὸ μιᾶς ἴδιας στιγμῆς. Εἰπωμένο μὲ τὴ γλώσσα τοῦ Ζαρατούστρα: τὸ πιὸ μικρὸ καὶ τὸ πιὸ μεγάλο φεύγουν κι ἐπανέρχονται αἰώνια.

Ἂς προσεχτεῖ ὅτι δὲν γίνεται λόγος γιὰ μιὰ ἐπανάληψη ἴδιων συμβάντων, μὲ τὸ νόημα ποὺ λέμε ἀναλογικὰ ὅτι «ἡ ἱστορία λίγο ἕως πολὺ ἐπαναλαμβάνεται», ἐπειδὴ κάποια συμβάντα δείχνουν νὰ προέρχονται ἀπὸ ὅμοιες αἰτίες ἢ νὰ καταλήγουν σὲ ὅμοια ἀποτελέσματα. Οὔτε πάλι γίνεται λόγος γιὰ μιὰ νεφελώδη ἐξομοίωση τῶν πραγμάτων, ἢ γιὰ μιὰ μονότονη ἐπανάληψη τῶν συμβάντων. Γι' αὐτὸ χρειάζεται νὰ ἑρμηνευτεῖ προσεκτικὰ ἡ νιτσεϊκὴ διαπίστωση, ὅτι ὑπάρχει μιὰ τεράστια «χρονιὰ τοῦ γίγνεσθαι», μέσα στὴν ὁποία κάθε πράγμα ἐπανέρχεται αὐτούσιο, «ἔτσι ποὺ ὅλες αὐτὲς οἱ χρονιὲς εἶναι ἴδιες μεταξύ τους, ὡς πρὸς τὸ πιὸ μεγάλο ὅπως καὶ ὡς πρὸς τὸ πιὸ μικρό, ἔτσι ποὺ κι ἐμεῖς οἱ ἴδιοι εἴμαστε σὲ κάθε μεγάλη χρονιὰ ἴδιοι μὲ τὸν

ἑαυτό μας, ὡς πρὸς τὸ πιὸ μεγάλο ὅπως καὶ ὡς πρὸς τὸ πιὸ μικρό»[109]. Εἶναι σαφὲς ὅτι ὁ τόνος δὲν πέφτει τόσο στὶς καθημερινὲς λεπτομέρειες, ὅσο στὰ ἔσχατα: σὲ ὅ,τι πιὸ μεγάλο καὶ σὲ ὅ,τι πιὸ μικρό, σὲ ὅ,τι πιὸ ἄξιο καὶ σὲ ὅ,τι πιὸ ἀνάξιο γιὰ ἐπάνοδο· τόσο τὸ ἕνα ὅσο καὶ τὸ ἄλλο συναντῶνται μέσα στὸ γεγονὸς ὅτι γίνονται καὶ φθείρονται. Ἡ περίοδος ποὺ τὰ περιλαμβάνει, εἶναι κατὰ τὸ ἴδιο μέτρο «χρονιὰ τοῦ γίγνεσθαι» καὶ «χρονιὰ τοῦ φθείρεσθαι». Αὐτὴ ἡ χρονιὰ εἶναι γιὰ τοῦτο τεράστια: ἐπειδὴ συνοψίζει καὶ συνάπτει σὲ ἁρμονικὴ συνύπαρξη τὶς ἔ σ χ α τ ε ς ἀ ν τ ι θ έ σ ε ι ς.

Ὁ ὅρος «αἰώνια ἐπάνοδος τοῦ ἴδιου» ἐνέχει μόνο κατ' εὐφημισμὸ μιὰ ἰδέα τοῦ ἀνώλεθρου. Ὁ ὅρος παρέχει ἀφετέρου μιὰ μεγαλειώδη σύλληψη τοῦ ὀλέθρου. Ξεκινᾶ ἀπὸ τὴν ἐπίγνωση ὅτι κάθε παραδοσιακὴ ἀντίληψη αἰωνιότητας προέκυψε ἀπὸ τὸν πόθο νὰ ὑπάρχει κάτι ποὺ διαφεύγει τὸν ὄλεθρο. Ἀλλὰ διαπιστώνει ὅτι οὔτε διατηρεῖται κάτι χωρὶς φθορά, οὔτε ὑπάρχουν κάποιες «ἀλήθειες» ποὺ ξεπερνοῦν τὸν πρόσκαιρο καὶ ἱστορικὸ χαρακτήρα τους. «Κάθε τί», γράφει ὁ Νίτσε τὸ 1878, «ἀνήκει στὸ γίγνεσθαι [alles ist geworden]· δὲν ὑπάρχουν α ἰ ώ ν ι α σ υ μ β ά ν τ α: ὅπως δὲν ὑπάρχουν οὔτε καὶ αἰώνιες ἀλήθειες»[110]. Αὐτὴ ἡ πρόταση στρέφεται ἐνάντια στοὺς φιλοσόφους ὅλων τῶν ἐποχῶν, ποὺ βασισμένοι σὲ κάποιες παρατηρήσεις τῆς ἐποχῆς τους ἢ τῶν τελευταίων αἰώνων (ὁ Νίτσε μιλᾶ χαρακτηριστικὰ γιὰ τὰ 4.000 τελευταῖα χρόνια), γενικεύουν αὐθαίρετα κι ἐπεκτείνουν τὶς βλέψεις τους μέσα στὸ ἀπώτερο παρελθὸν καὶ στὸ ἀπώτερο μέλλον, χωρὶς νὰ λάβουν ὑπόψη τους τὸν καταλυτικὸ ρόλο τῆς ἀλλαγῆς καὶ τοῦ ὀλέθρου. Ὁ συλλογισμὸς καταλήγει ὡς ἑξῆς: «Ἀπὸ τώρα καὶ στὸ ἑξῆς εἶναι συνεπῶς ἀναγκαῖο νὰ φιλοσοφοῦν οἱ ἄνθρωποι ἱ σ τ ο ρ ι κ ά, καὶ τοὺς εἶναι ἀπαραίτητη ἡ ἀρετὴ τῆς μετριοφροσύνης» (ὅ.π.). Ξεκινώντας νὰ πλάσει τὴν ἀντίληψή του γιὰ μιὰ ἐνδεχόμενη αἰωνιότητα, ὁ Νίτσε ἔχει λοιπὸν ἀπαρχῆς κατὰ νοῦ τὸν πολεμικὸ σκοπὸ νὰ καταλύσει κάθε ὑπεριστορικὴ καὶ ἀνιστορικὴ ἰδέα· κι ἔχει ἐπιπλέον σκοπὸ νὰ συναινέσει (ja-sagen) στὸν χρονικὰ πεπερασμένο, ἄρα πρόσκαιρο χαρακτήρα τοῦ κάθε τί.

Ἡ ἔννοια τῆς αἰώνιας ἐπανόδου δὲν ἀποβλέπει σὲ μιὰ ἀντικειμενικὴ ἐξήγηση τῆς ἐξωτερικῆς πραγματικότητας· εἶναι προπάντων ἡ ἀπάντηση ἑνὸς στοχαστῆ στὸ ἐρώτημα πῶς ἐπιδρᾶ πάνω στὴ θέληση καὶ πῶς συλλαμβάνει ἡ θέληση τὸ γεγονὸς τῆς φθαρτότητας. Προϋποτίθεται μιὰ τόσο στέρια σφυρηλατημένη θέληση, ποὺ θὰ μπορέσει νὰ ἀντιμετωπίσει τόσο τὴ δική της ὅσο καὶ κάθε ἀλλότρια φθαρτότητα χωρὶς ὑπεκφυγές. Θὰ περιοριστῶ ἐδῶ νὰ διασαφηνίσω τὴν ἀντιμετώπιση τῆς δ ι κ ῆ ς μ α ς φθαρτότητας.

---

109. WW II 466 (= *Zaρ.* III 13).

110. WW I 448 (= *Ἀνθρώπινο, πάρα πολὺ ἀνθρώπινο*, α' τόμος, § 2).

Ὅταν τὰ ζῶα τοῦ Ζαρατούστρα τοῦ ἐκμυστηρεύονται τὸ χαρακτήρα τῆς αἰωνιότητας, γνωρίζουν ὅτι ἀκόμα καὶ μπροστὰ στὸ θάνατο ὁ Ζαρατούστρα θὰ ἀποδεχόταν τὴν τελειωτικὴ φθορὰ κ α ὶ τὴν αἰώνια ἐπάνοδο[111]. Ἡ στιγμὴ τοῦ θανάτου ἐντείνεται ἕως τὴν ἀπεραντοσύνη, μὲ τὴν προϋπόθεση ὅτι καταφάσκει κανεὶς στὸ ἐνδεχόμενο τῆς διαιώνιας ἐπανάληψης τῆς ἴδιας αὐτῆς στιγμῆς. Ἀκόμα καὶ ὅταν παίρνει κάποιος τὴν ἀπόφαση ν' αὐτοκτονήσει, κάτω ἀπὸ τὸ ἐνδεχόμενο τῆς αἰωνιότητας ἐπωμίζεται τὴν εὐθύνη ν' ἀποφασίσει τὸ ἴδιο σὲ κάθε μελλοντικὴ ἐπάνοδο τῆς ἴδιας στιγμῆς. Ἔτσι ἰδωμένος ὁ αὐτοκτόνος δὲν ξεμπερδεύει ἀπὸ τὸν ἑαυτό του μὲ μιὰν ἁπλή, μηχανικὴ κίνηση, ἀπαλλασσόμενος μιὰ γιὰ πάντα ἀπὸ τὰ ἐπακόλουθα, ἀλλὰ γίνεται ὑπαίτιος μιᾶς πράξης μὲ διαιώνιο βεληνεκές. Αὐτὴ ἡ ἐπίγνωση δὲν ἐπιτρέπει ὅμως νὰ παραγνωρίζεται ἡ θανατικὴ φθορά, αὐτὸ τὸ ἀναμφίβολα τελεσίδικο γεγονός: μὲ τὸ θάνατο ἡ ψυχὴ νεκρώνεται ὅσο καὶ τὸ σῶμα[112].

Ὁ Ζαρατούστρα δὲν ἐνδιαφέρεται τόσο νὰ γ ν ω ρ ί σ ε ι ἐὰν ἡ ψυχὴ πεθαίνει γιὰ πάντα, ἢ μήπως ὑπάρχει «ἀντικειμενικὰ» μιὰ ἐπάνοδος τοῦ ἴδιου θανάτου. Οἱ ἀπαντήσεις τὶς ὁποῖες δίνει σ' αὐτὰ τὰ ἐρωτήματα, εἶναι π ρ ά ξ ε ι ς τ ῆ ς θ έ λ η σ η ς καὶ ὄχι ἐπακόλουθα γνώσης. Αὐτὸ δὲν σημαίνει ὅτι ἐδῶ ὑποφώσκει κάποια θρησκευτικὴ πίστη. Ἴσα-ἴσα ἡ αὐτόβουλη ἀντιμετώπιση ἐναντιώνεται σὲ κάθε ἔννοια πίστης (δηλαδὴ ἐξάρτησης ἀπὸ ἄλλη βούληση) κι ἐπωμίζεται ὁλόκληρη τὴν εὐθύνη γιὰ τὰ ἐπακόλουθα.

Σύμφωνα μὲ τὰ παραπάνω, μόνο κατ' ἐπίφαση διαφέρουν καὶ μοιάζουν σὰν «ἀντιφατικὰ δόγματα» ἡ θνητότητα τῆς ψυχῆς καὶ ἡ αἰώνια ἐπάνοδός της. Αὐτὲς οἱ δυὸ ἀντιλήψεις δὲν εἶναι μιὰ πρόβλεψη τοῦ μετὰ θάνατο μέλλοντος, ἀλλὰ μιὰ διαπίστωση τῶν ἐξαιρετικῶν διαστάσεων τῆς μιᾶς τωρινῆς στάσης ἀπέναντι στὸ θάνατο· ἡ κατάφαση στὴ θνητότητα τῆς ψυχῆς καθιστᾶ τὸ θάνατο τελεσίδικο, καὶ ἡ κατάφαση στὴν αἰώνια ἐπάνοδο τοῦ παρέχει διαιώνια βαρύτητα. Τόσο τὸν τελεσίδικο ὅσο καὶ τὸν διαιώνιο χαρακτήρα τὸν παρέχει ἡ θέληση, κατὰ τὸ μέτρο ποὺ ἀναλαμβάνει νὰ γίνει καθοριστικὴ τῆς στιγμῆς.

Ἡ θέληση παίζει ἀποφασιστικὸ ρόλο πάνω στὴ θνητότητα, γιατὶ ὁ ἴδιος ὁ τελειωτικὸς ὄλεθρος γίνεται ξεκίνημα κάτι καινούριου. Μέσα στὸ ἔσχατο τέντωμα τῆς βουλητικῆς ἱκανότητας φανερώνονται οἱ ἔσχατες ἀντιθέσεις: Ἡ θνητότητα παύει νὰ εἶναι μιὰ μοίρα, στὴν ὁποία δὲν μπορεῖ κανεὶς παρὰ νὰ ὑποκύπτει· ἡ σχέση πρὸς τὴ μοίρα γίνεται ἑκούσια πρόκληση. Κι

---

111. WW II 466 (= *Zaρ.* III 13).

112. Αὐτὴ εἶναι μιὰ σταθερὰ ἐπαναλαμβανόμενη πεποίθηση. Λέει π.χ. ὁ Ζαρατούστρα στὸν σχοινοβάτη ποὺ κείτεται ἑτοιμοθάνατος μετὰ τὴν πτώση του: «Δὲν ὑπάρχει οὔτε διάβολος οὔτε κόλαση. Ἡ ψυχή σου θὰ πεθάνει γρηγορότερα κι ἀπὸ τὸ σῶμα σου· μὴ φοβᾶσαι λοιπὸν τίποτα πιά» (WW II 280 = *Zaρ. Πρόλ.* 6).

ἀμέσως μόλις γίνει διάφανη ἡ π α ν ω λ ε θ ρ ί α ποὺ ἐκρήγνυται μέσα στὴν παρούσα στιγμή, διαφαίνεται συνάμα ἡ δυνατότητα νὰ ξαναρχίσει ὁλόκληρο τὸ Εἶναι. Αὐτὴ ἡ σύνθεση ἀντιθέτων ἐπεκτείνεται σὲ κάθε στιγμή. Λέγεται π.χ.: «Μέσα σὲ κάθε στιγμὴ ἀρχίζει τὸ Εἶναι· γύρω ἀπὸ κάθε Ἐδῶ κυλᾶ ἡ σφαίρα Ἐκεῖ. Τὸ κέντρο εἶναι παντοῦ. Καμπύλους δρόμους βαδίζει ἡ αἰωνιότητα»[113].

Ἡ ὥρα τοῦ ὀλέθρου εἶναι καὶ ὥρα ἀναδημιουργίας, κι ὅσο περισσότερα ἐξολοθρεύονται (π.χ. τὸ σῶμα καὶ μαζὶ ἡ ψυχή) τόσο περισσότερα ἀναδημιουργοῦνται. Ἡ παραμικρὴ ἀπώλεια συνεπιφέρει ὅ,τι πιὸ μεγάλο, καὶ τὸ πιὸ ἐλάχιστο ἐξαφανιζόμενο φέρνει τὸ πᾶν. Τὰ σύνορα ἀνάμεσα στὸ ἐδῶ καὶ στὸ ἐκεῖ, ἀνάμεσα στὸ κέντρο καὶ στὸ ἄκρο, ἀνάμεσα στὴν ἀπεριόριστη εὐθεῖα καὶ στὴν πεπερασμένη καμπύλη ἑνοποιοῦνται. Μέσα σὲ κάθε στιγμὴ ἀρχίζει καὶ τελειώνει ἡ αἰωνιότητα. Ἀρκεῖ νὰ δεῖ κανεὶς τὸ κέντρο ποὺ ἔγκειται σὲ κάθε στιγμή, σὲ κάθε ἐδῶ καὶ τώρα, σὲ κάθε πρόσκαιρο κι ἐξαφανιζόμενο σημάδι τοῦ Εἶναι, γιὰ νὰ δεῖ μαζὶ τὸ ἀδιάκοπο παρέρχεσθαι καὶ τὴν ἀδιάκοπη δημιουργία.

NIETZSCHES ZARATHUSTRA ALS VERKÜNDER DES UNTERGANGS

Z u s a m m e n f a s s u n g

Auf dem fruchtbaren Boden der Heideggerschen Interpretation von Nietzsche's *Zarathustra* wird versucht, die Frage nach dem eigentlichen Charakter der Nietzscheschen Lehre und Intention zu beantworten. Es wird dabei zuallererst gefragt, ob überhaupt die Figur von Nietzsche's Zarathustra selbst vorbehaltlos als eindeutig, einfältig und vollendet ausgelegt werden kann und nicht vielmehr als innerlich gespalten, problematisch und im Reifungs- bzw. Untergangsprozeß befindlich begriffen werden muß.

Das von Nietzsche erzählte Leben Zarathustras läßt sich als eine Tragödie interpretieren. Sowohl die anfängliche Einsamkeit des Einsiedlers wie auch sein späterer «Untergang» zur Menschenebene weist manche Züge einer gewollten Selbstzüchtigung und Selbstbeschädigung auf. Die schon früh im Nietzscheschen Denken geprägten Begriffe der Tragik und des tragischen Helden kommen im Zarathustrabuch zur vollen Entwicklung und Darstellung.

113. WW II 463 (= *Zaq*. III 13).

Hauptsächlich in Zarathustras Vorrede, aber auch in den darauf folgenden Reden läßt sich der beabsichtigte Untergang als grundlegendes Gedankenmotiv feststellen. Er bestimmt sich in enger Verbindung mit der menschlichen Selbstüberschreitung und Selbstschaffung als notwendige Bedingung der Heraufkunft des Übermenschen. In den Prozeß des menschlichen Selbstwerdens gehört wesentlich auch der von Zarathustra verkündete Tod des christlichen Gottes. In seinen Werttafeln preist Zarathustra diejenigen Menschen, die die ihnen zugefallenen günstigen Umstände verachtend ein höheres Ziel auch unter eigener Gefahr ins Auge fassen bzw. durch das Streben nach Tugend oder nach Erkenntnis den eigenen Untergang fördern.

Der eigenartige Nietzschesche Begriff der ewigen Wiederkunft des Gleichen wird zuletzt als ein großartiges Bejahen des Untergangs selbst interpretiert; als Verkünder der Ewigkeit sieht nämlich Nietzsches Zarathustra vom unumgänglichen Vergehen nicht ab, sondern vielmehr willigt er in die Unvergänglichkeit des Vergehens ein.

Rethymno Johann Tzavaras

ΓΡΗΓΟΡΙΟΣ ΚΩΣΤΑΡΑΣ, Ἀθῆναι

Η ΣΥΜΦΙΛΙΩΣΗ ΠΝΕΥΜΑΤΟΣ ΚΑΙ ΧΘΟΝΟΣ ΚΑΤΑ ΤΟΝ M. HEIDEGGER

Ὁ Martin Heidegger εἶναι ἕνας ἀπὸ τοὺς σπουδαιότερους διανοητὲς —ἂν ὄχι ὁ σπουδαιότερος— τοῦ αἰῶνα μας. Γεννήθηκε τὴν 26.9.1889 στὸ Μέσσκιρχ, περιοχὴ τῆς Βάδης, τῆς Γερμανίας καὶ πέθανε τὴν 12.5.1976 στὴ γενέτειρά του[1]. Ἄφησε πλούσιο καὶ πολυδύναμο συγγραφικὸ ἔργο. Σὲ τοῦτο τὸ ἔργο, ὅπως καὶ στὶς πανεπιστημιακές του παραδόσεις, ἀναχωνεύει ὅλη τὴν προηγούμενη φιλοσοφικὴ παράδοση καὶ ὁριοθετεῖ τὶς δυνατότητές της. Ἡ ἀρχαία ἑλληνικὴ φιλοσοφία, καὶ ἰδιαίτερα ἡ προσωκρατική, τὸν εἶλκυσαν περισσότερο. Ἀγωνίζεται ὡστόσο νὰ τὶς ὑπερβεῖ[2].

Ἀπὸ τὰ ἔργα του ἀναφέρονται ἐδῶ τά: *Εἶναι καὶ χρόνος, Δρόμοι τοῦ δάσους, Ἡ διδασκαλία τοῦ Πλάτωνος γιὰ τὴν ἀλήθεια, Εἰσαγωγὴ στὴ Μεταφυσική, Ἀπὸ τὴν ἐμπειρία τῆς διανοήσεως, Ὁ Κὰντ καὶ τὸ πρόβλημα τῆς Μεταφυσικῆς, Νίτσε, Σχόλια στὴν ποίηση τοῦ Χαίλντερλιν, Τί εἶναι φιλοσοφία, Τί σημαίνει σκέπτεσθαι, Ταυτότητα καὶ διαφορά.* Καὶ τὸ ἄλλο, ὅμως, συγγραφικὸ ἔργο —καὶ εἶναι πράγματι ὀγκῶδες— παρουσιάζει εἰδικὸ φιλοσοφικὸ ἐνδιαφέρον[3].

* * *

1. Ὁ φιλοσοφικὸς λόγος τοῦ Heidegger εἶναι βαθύς. Μερικοὶ τὸν θεωροῦν σκοτεινὸ καὶ τὸν συγκρίνουν μὲ τὸν ὀχλολοίδορο διανοητὴ τῆς Ἐφέσου, τὸν προσωκρατικὸ Ἡράκλειτο. Ὑποχρεώνεται ὁ μελετητὴς νὰ παρακολουθεῖ ὑψιπετεῖς συλλήψεις καὶ νὰ μοχθεῖ νὰ κατανοήσει τὸ μὴ λεγόμενο.

---

1. Βιβλιογραφικὸ καὶ βιογραφικὸ ὑλικὸ μπορεῖ νὰ βρεῖ ὁ μελετητὴς στὶς σσ. 191-209 καὶ 234-238 τοῦ ἔργου μου: *M. Heidegger, ὁ φιλόσοφος τῆς μερίμνης: Εἰσαγωγὴ εἰς τὴν φιλοσοφίαν τῆς ὑπάρξεως*, Ἀθῆναι, 1973[1], 1986[7].

2. O. Pöggeller, *Der Denkweg Martin Heideggers*, Pfullingen 1963, σσ. 32 κ.ἑξ.

3. Βλέπε Χ. Μαλεβίτση, *Ἡ φιλοσοφία τοῦ Χάιντεγκερ*, Ἀθήνα 1984, σσ. 119 κ.ἑξ. Ὁμοίως Γ. Μποζώνη, *Σύγχρονες φιλοσοφικὲς θεωρίες*, Ἀθήνα 1983, σσ. 28-31.

Ἄλλωστε «ἡ διδασκαλία ἑνὸς διανοητῆ εἶναι αὐτὸ ποὺ δὲν εἶπε μέσα σ' αὐτὸ ποὺ εἶπε»[4], ἀφοῦ «ἕνας στοχαστὴς λειτουργεῖ οὐσιαστικότερα ἐκεῖ ὅπου ἀμφισβητεῖται καὶ ὄχι ἐκεῖ ὅπου γίνεται παραδεκτός»[5]. Ὁ Heidegger εἶναι ὕψιστα ἀμφιλεγόμενος καὶ γι' αὐτὸ ἐπίκαιρος. Ἡ σκέψη του εἶναι προβληματισμός, ζήτηση, ἔρευνα, πάντοτε καθ' ὁδὸν (*unterwegs*) καὶ ἔχει συγχρόνως μιὰ πολυσήμαντη προδρομικὴ λειτουργία: κρατεῖ σὲ διαρκῆ ἐγρήγορση τὸ λογισμό. Γι' αὐτὸ τὰ ρήματά του εἶναι καρποφόρα, ἡ ἀπήχησή τους βαθειὰ καὶ ἡ ἐπίδρασή τους ἀναντίλεκτη. Μὲ τὸν γνήσιο στοχασμό του ἀνέσυρε τὴν σύγχρονη διανόηση ἀπὸ τὴν ἥσυχη νωθρότητα καὶ τὴν ἐπανέφερε στὴν ἀρχέγονη κοίτη της.

Ὁ φιλόσοφος τοῦ Μέλανος Δρυμοῦ κομίζει σὲ καιροὺς χαλεποὺς μιὰ ὑψηλὴ φιλοσοφικὴ παιδεία. Ἡ ὁποία σκοπὸ ἔχει νὰ βιώσει τὸ ἀ-νόητο βάθος τοῦ Ὄντος.

* * *

Ἡ γνήσια φιλοσοφικὴ δημιουργία πηγάζει ἀπὸ τὸ ἀπ-ουσιάζον οὐσιῶδες. "*Ρήγνυται* ὡς ἀκαταπάλαιστη νοσταλγία *ἐκ* τοῦ ἀνθρώπου ποὺ εἶναι ἡ μοναδικὴ παρ-ουσία τοῦ οὐσιώδους. Ἐδῶ οἰκεῖ ὁ φιλοσοφικὸς στοχασμός. Ὁ ὁποῖος βοηθεῖ τὸν ἄνθρωπο νὰ ἐπιστρέψει στὴν γενέθλια γῆ τοῦ Εἶναι, ἀπ' ὅπου ἐκπατρίστηκε. Βέβαια ὁ στοχασμὸς ἢ ὁ *ἐπαναστοχασμὸς τοῦ νοήματος* (das besinnliche Nachdenken) ἔρχεται πολὺ ἀργά. Μακρόχρονη ἄσκηση, συστηματικὴ καλλιέργεια, ὑπομονητικὴ *συλλογὴ* ὁδηγοῦν σὲ βαθμιαία ὡρίμαση. Ὁ ἄνθρωπος ὀφείλει νὰ γνωρίζει νὰ περιμένει «ὅπως ὁ γεωργὸς περιμένει νὰ φυτρώσει ὁ σπόρος καὶ νὰ ὡριμάσει»[6]. Τὸν φιλόσοφο βοηθεῖ κατ' ἀρχὴν ἡ *ὑπολογιστικὴ* διανόηση (das rechnende Denken), ἡ ὁποία ἀνοίγει μιὰ εὔκολη γνωστικὴ δοσοληψία μὲ τὸν κόσμο καὶ οἰκοδομεῖ τὶς ἐπιμέρους ἐπιστῆμες. Ἀποτυγχάνει ὡστόσο νὰ φωτίσει τὴν ὕπαρξη, καὶ κυρίως τοὺς δρυμοὺς τοῦ μυστηρίου τοῦ Ὄντος· μιὰ ἔλλογη σύλληψη καὶ ἑρμηνεία τοῦ Ὄντος ναυαγεῖ.

Ἔτσι ὁ Heidegger μεταγράφει τὴ λογικὴ χείρωση σὲ πίστη πρὸς τὸ Εἶναι καὶ κυρίως σὲ βίωση καὶ ζωὴ μέσα στοὺς κόλπους τοῦ ἴδιου τοῦ ὄντος. Ἡ περίφημη ἄλλωστε στροφὴ (Kehre) ἀπὸ τὸ *Μηδὲν* (Nichts) πρὸς τὸ *Εἶναι* (Sein), δηλ. ἡ μεταλλαγὴ τοῦ ἐρωτήματος γιὰ τὸ νόημα τοῦ Εἶναι σὲ ἄκουσμα, σὲ ἐνωτισμὸ τῆς κλήσεως τοῦ Εἶναι συνιστᾶ ὕψιστη θρησκευτικὴ πράξη : ὁ φιλόσοφός μας μὲ τὴν ἁπλησίαστη στοχαστικὴ ρώμη δὲν ἀκολουθεῖ τώρα

4. M. Heidegger, *Platonslehre von der Wahrheit*, Wegmarken, VK 1967, σσ. 109 κ.ἑξ.

5. Ὅ.π., *Was heisst Denken?*, Max Niemeyer Verlag, 1961², σσ. 15 κ.ἑξ.

6. M. H., *Gelassenheit*, Günter Neske, Pfullingen 1959³, σ. 13.

τὸ ὁμιχλῶδες μονοπάτι τῆς ἀναλύσεως τῆς ἀνθρωπίνης ὑπάρξεως (Dasein) γιὰ νὰ ὁδοιπορήσει πρὸς τὸ Sein (Εἶναι), ἀλλὰ γοητεύεται νὰ ἀκούει τὸ κάλεσμα, τὴ φωνὴ τοῦ Εἶναι.

* * *

2. Εἶναι χαρακτηριστικὸ ὅτι, μόλις ὀξύνεται ἡ φιλοσοφικὴ συνείδηση τοῦ Heidegger καὶ ὡριμάζει, κατακλύζεται ἀπὸ τὰ θρησκευτικὰ παιδικὰ βιώματα. Ἀποκαλύπτεται ἔτσι ἡ μία πηγή, ὁ χριστιανισμός, ἀπὸ τὴν ὁποία ἀντλεῖ ὁ Heidegger. Ὁ ὁποῖος ὁμολογεῖ ὅτι ἡ αὐστηρὴ παιδεία τοῦ κολλεγίου τῶν Ἰησουιτῶν στὴν Κωνστάντζα καὶ οἱ θεολογικὲς σπουδὲς στὸ Πανεπιστήμιο τοῦ Φράιμπουργκ τοῦ ἄνοιξαν «τὸ δύσκολο τὸ δρόμο τῆς σκέψεως»[7]. Μεγάλην ἐπίσης ἐπίδραση ἄσκησαν ὁ πατέρας του, βαρελοποιὸς καὶ νεωκόρος στὴν ἐκκλησία τοῦ χωριοῦ του, ὁ καθηγητὴς τῆς συστηματικῆς θεολογίας K. Braig καὶ ὁ τῆς ἱστορίας τῆς τέχνης W. Vöge: «Χωρὶς αὐτὴ τὴν θεολογική μου καταγωγὴ οὐδέποτε θὰ ἔφθανα στὸ δρόμο τῆς σκέψεως»[8].

Εἶναι βέβαια «προτιμότερο νὰ σιωπᾶ κανεὶς σήμερα γιὰ τὸ Θεὸ στὴν περιοχὴ τοῦ σκέπτεσθαι»[9], γιατὶ οἱ ὁμιλοῦντες ὁδηγοῦν κατ' εὐθεῖαν στὴν ἄρνηση τοῦ Θεοῦ καὶ στὴν ἀπιστία. Ὁ ἴδιος ἐντούτοις ὁμιλεῖ μὲ πολὺ βάθος καὶ συμβιβασμὸ καλύπτοντας μὲ τὰ ἐνδύματα τῶν ὑπαρξιακῶν του κατηγοριῶν καὶ τῆς, ἀδιάφορης καὶ οὐδέτερης, ψυχρῆς του διαλεκτικῆς χριστιανικὲς ἔννοιες καὶ ἀλήθειες. Ὁ Heidegger ἐξ ἄλλου συμβουλεύει[10] τὴν χριστιανικὴ θεολογία νὰ ἀποφασίσει ἐπιτέλους νὰ λάβει σοβαρὰ ὑπ' ὄψη της τὸ λόγο τοῦ Ἀπ. Παύλου: «οὐχὶ ἐμώρανεν ὁ Θεὸς τὴν σοφίαν τοῦ κόσμου τούτου;»[11] καὶ νὰ ἀντιμετωπίσει τὴ φιλοσοφία ὡς μωρία.

Τὸ χωρίο τοῦτο ἐνθυμίζει τὸν πατέρα τοῦ Ὑπαρξισμοῦ Sören Kierkegaard (1813-1855). Ὁ ὁποῖος ἐννοεῖ τὴ φιλοσοφία ἐπίσης ὡς *μωρία*. Ἡ μωρία ὅμως αὐτὴ τῆς λογικῆς εἶναι σωτηρία γιὰ τὴν ὕπαρξη[12]. Γιατὶ ἀφήνει νὰ ἀναδυθεῖ ἡ παντοδυναμία τῆς πίστης, συλλειτουργοῦ τῆς αἰώνιας ἀλήθειας. Ἡ πίστη ὡς ἡ δίχως ὅρους, δηλ. ἡ ἀπόλυτη παράδοση στὴν ἀγκάλη τοῦ παραδόξου, τοῦ ἀ-νοήτου τῆς Ἀποκαλύψεως, πραγματοποιεῖ ὅ,τι ἀδυνατεῖ νὰ προσδιορίσει ἡ γνώση.

---

7. M.H., *Aus einem Gespräch von der Sprache* (Unterwegs zur Sprache), GNP 1965³, σ. 96.

8. Ὅ.π. Πρβ. καὶ τὸν *Ἐναρκτήριο λόγο στὴν Ἀκαδημία Ἐπιστημῶν τῆς Ἰδελβέργης*, σ. 3.

9. *Identität und Differenz*, σ. 45.

10. *Was ist Metaphysik*, σ. 18.

11. *Α' Κορινθ.* 1, 20, 21.

12. S. Kierkegaard, *Einführung im Christentum*, XII 33-34.

Ἡ ἄλλη πηγή, ἀπὸ τὴν ὁποία ἀντλεῖ ὁ Heidegger καὶ ἀποτελεῖ τὴ γενέθλια γῆ τοῦ στοχασμοῦ του, εἶναι ἡ ἀρχαία ἑλληνικὴ φιλοσοφία. Μὲ οἰκείωση ὄχι τυχαία καὶ κριτικὴ θεώρηση σπανία πειρᾶται ὁ φιλόσοφος νὰ ἀποκαλύψει τὸ ἀνυπέρβλητο βάθος της. Ὁ ἀρχαιοελληνικὸς στοχασμὸς εἶναι ὁ κατ' ἐξοχὴν αὐθεντικός, γνήσιος, γιατὶ πρῶτος συνέλαβε τὴν ἀλήθεια τοῦ Ὄντος. Εἶναι ἑπόμενο ὁ διάλογος μὲ τὴν ἀρχαία ἑλληνικὴ διανόηση νὰ καθίσταται ἄφευκτος γιὰ κάθε ἐποχὴ ποὺ θέλει ἀληθινὰ νὰ φιλοσοφήσει.

Ὡστόσο διάλογος δίχως μελέτη ἀπ' εὐθείας καὶ γνώση τῶν ἀρχαίων κειμένων εἶναι ἀδιανόητος ὅσον ἀπαραίτητη εἶναι ἡ γνωριμία μὲ τὴν ἑλληνικὴ γλώσσα: «...αὐτὴ καὶ μόνη εἶναι λόγος (...). Ὅ,τι ἐκφράζει εἶναι ἐνώπιόν μας. Ἀπὸ τὴ λέξη φθάνομε ἀμέσως στὸ ἴδιο τὸ πρᾶγμα καὶ ὄχι σὲ μιὰ ἁπλῆ ρηματικὴ σημασία»[13]. Ἡ κατοχὴ τοῦ ἀρχαιοελληνικοῦ λόγου εἶναι πρωταρχικῆς σημασίας, γιατὶ ὁδηγεῖ πρὸς τὸ γνήσιο, ἀρχέγονο νόημα τῶν ὄντων.

* * *

3. Ἡ ἀρχέγονη αὐτὴ φιλοσοφικὴ ἐμπειρία, ὁ ὀντολογικός της προβληματισμὸς ἐξακολουθεῖ νὰ καθορίζει ὡς σήμερα τὴν ἐννοιολόγηση καὶ τὴν πορεία τῆς φιλοσοφίας, ἂν καὶ γνώρισε ποικιλόμορφες προσμίξεις, ἐπιχρίσεις καὶ μετασχηματισμούς.

Οἱ μετασχηματισμοὶ αὐτοὶ ἄρχισαν ἀπὸ τὴ στιγμὴ ποὺ οἱ πρωταρχικὲς ἐμπειρίες γιὰ τὸ Εἶναι μεταβλήθηκαν σὲ λογικὲς κατηγορίες καὶ ἡ βίωση μέσα στοὺς κόλπους τοῦ Εἶναι ἔγινε θεωρία περὶ τοῦ Εἶναι. Πρόκειται γιὰ μιὰ νόθευση ποὺ ξεκίνησε ἀπὸ τὸν Πλάτωνα καὶ τὸν Ἀριστοτέλη καὶ κορυφώθηκε στὸν Fr. Nietzsche (1844-1900). Νόθευση κατὰ τὸν Heidegger συνιστᾶ ἡ ἐξαντικειμένιση τοῦ Εἶναι καὶ ἡ ἀποστροφὴ ἀπὸ αὐτό: τὸ *ὀντολογικὸ* ἐρώτημα κατάντησε, ἔτσι, *ὀντικό*. Ἡ Μεταφυσική, ἀντὶ νὰ ζητεῖ τὸ Ὄν, ἐνδιαφέρεται γιὰ τὰ ὄντα. Τοῦτο ἐπέφερε ἀπροσμέτρητη σύγχυση. Τὸ ὀντικό, τὸ μὴ γνήσιο (Uneigentliches) πῆρε τὴ θέση τοῦ αὐθεντικοῦ (Eigentliches) καὶ ἡ ὀντολογία *λάθος* δρόμο. Ἀντὶ νὰ ἀποκαλύπτει ἐπικαλύπτει· ἀντὶ νὰ σέρνει ἀπὸ τὴ *λήθη* καὶ νὰ φέρνει στὴν *ἀ-λήθεια* τὸ Εἶναι, τὸ παραδίδει στὴ λησμονιά: τὸ ἀποκρύπτει. Ἡ ἀπόκρυψη αὐτὴ ἀποτελεῖ τὴ μεγάλη τραγωδία τοῦ Εἶναι καὶ τὴ βαρειὰ μοῖρα τῆς Μεταφυσικῆς. Γι' αὐτὸ ὁ διανοητής μας νομίζει ὡς θεμελιακό του μέλημα τὴν ἐξολόθρευση τῆς παραδοσιακῆς ὀντολογίας.

Ἡ ἐξολόθρευση τῆς ὀντολογίας σημαίνει ὁριοθέτηση τῶν θετικῶν δυνατοτήτων της, ὑπέρβασή της. Πρᾶγμα ποὺ ὀνομάζει ἀποστολὴ κάθε ἀληθινοῦ φιλοσοφικοῦ σκέπτεσθαι.

---

13. M. H., *Was ist das-die Philosophie*, σ. 12.

* * *

4. Ὁ Heidegger δὲν ἀποδέχεται τὴν ἕως τώρα ἀντίληψη τῆς φιλοσοφίας γιὰ τὸ Εἶναι καὶ τὴν οὐσία. Ἡ ὅλη δυτικοευρωπαϊκὴ ὀντολογία ἔχει βαθύτατη ἐξάρτηση ἀπὸ τὴν περίφημη Ἀριστοτελικὴ πρόταση: «καὶ δὴ καὶ τὸ πάλαι τε καὶ νῦν καὶ ἀεὶ ζητούμενον καὶ ἀεὶ ἀπορούμενον, τί τὸ ὄν, τοῦτό ἐστι τίς ἡ οὐσία»[14]. Ὁ Ἀριστοτέλης μετατρέπει τὸ ἐρώτημα: τί εἶναι τὸ ὄν, δηλ. τί εἶναι τὸ Εἶναι, σὲ ἐρώτημα: τί εἶναι ἡ οὐσία. Τὸ Εἶναι κάποιου ὄντος κατὰ τὸν Ἀριστοτέλη εἶναι ἡ οὐσία του μὲ τὴν ἔννοια τῆς ὑποστάσεως. Ὁ Heidegger νοεῖ τὸ Εἶναι ὡς μία *ποιητικὴ παρουσία* (Anwesenheit), ὡς μιὰ αἰτία τοῦ Νοεῖν.

Μὲ πείσμονα προσπάθεια ἀγωνίζεται νὰ ἁλώσει λογικὰ τὸ Εἶναι καὶ νὰ δώσει σαφῆ τὰ γνωρίσματά του:

Τὸ Εἶναι εἶναι αὐτὸ τὸ ἴδιο δίχως καμμιὰ ποιότητα ἢ ἰδιότητα, ἀντικειμενικὴ παράσταση ἢ ὀντικὴ κατάσταση, δυνατότητα ταυτίσεως μὲ τὸν κόσμο ἢ τὰ ὄντα. Τὸ Εἶναι εἶναι γυμνὸ καὶ κάθε κατηγόρησή του καταστρέφει τὴν γνησιότητά του. *Τὸ Εἶναι εἶναι τὸ ἐγγύτατο* καὶ συγχρόνως τὸ πλέον ἀπόμακρο. Ἡ ἐγγύτης εἶναι ἄλλης ὑφῆς, ὄχι χωρικὴ ἀλλὰ ποιοτικὴ καὶ γι' αὐτὸ κρυμμένη γιὰ τὴν σκέψη καὶ προσιτὴ στὴν ἄμεση βίωση. Ὁ καθημερινὸς λόγος ἀποκαλύπτει τὶς ἐμπειρίες, μέσα στὶς ὁποῖες συμπυκνώνονται οἱ ποικίλες σημασίες τοῦ ἁπλοῦ, ὁμοιόμορφου καὶ γενικοῦ «ἐστί»: ὁ Θεὸς εἶναι· ὁ ἄλλος εἶναι· ὁ κύριος εἶναι ἀπὸ τὴ Σουαβία· τὸ κύπελλο εἶναι ἀπὸ ἄργυρο· στὶς κορυφὲς τοῦ βουνοῦ εἶναι γαλήνη. Τὸ «εἶναι» τοῦτο σημαίνει: ὑπάρχει, παρευρίσκεται, κατάγεται, συνίσταται, βασιλεύει. Κάτω ἀπὸ τὴν πολλαπλότητα τῶν σημασιῶν του, ποὺ δὲν εἶναι τυχαία, ἀναδύεται, δηλ. κατανοεῖται τὸ Εἶναι. *Τὸ Εἶναι εἶναι ἡ πηγὴ τοῦ ὄντος*[15]. Κάθε σκέψη δὲν ἐνδιαφέρεται ἁπλῶς γιὰ τὸ Εἶναι, ἀλλὰ ἀναφέρεται σ' αὐτό· καὶ δὲν ἀνάγεται ἁπλῶς μόνο στὸ Εἶναι, ἀλλὰ κατάγεται ἀπὸ αὐτό. Ἡ ἴδια ἡ κατανόηση τοῦ Εἶναι ἀπὸ τὸν ἄνθρωπο θὰ ἦταν ἀδύνατη, ἂν δὲν ἀποτελοῦσε θεμελιώδη ροπή του. *Τὸ ξέφωτο τὸ ἴδιο εἶναι τὸ Εἶναι.* Τὴν κατανόηση, ποὺ εἶναι προοντολογικῆς ὑφῆς, ἐκφράζει ἡ γλῶσσα, ὄχι ὅμως κατὰ τρόπο ἀπόλυτο. Γιατὶ ποτὲ ἡ γλῶσσα δὲν εἶναι σὲ θέση νὰ ἀποδώσει τὴν κατάσταση ἐκείνη —ὄχι τὴν ἰδιότητα— μέσα στὴν ὁποία ἀνοίγεται μία αἰθρία, ἕνα ξέφωτο, μέσα δηλ. στὴν ὁποία ἐπισυμβαίνει ἕνας φωτισμός (Lichtung), μιὰ φανέρωση τοῦ Εἶναι[16].

---

14. Ἀριστ. *Μετὰ τὰ Φυσικὰ* Z 1 1028 b 2.

15. Γρηγ. Φιλ. Κωσταρᾶ, ὅ.π., σσ. 93 κ.ἑξ. καὶ Κ. Βουδούρη, *Μεταφυσική*, Ἀθήνα 1984, σσ. 46-50, 153-173.

16. M. H., *Holzwege* VK 1963[4], σ. 53 καὶ κυρίως *Nietzsche* II (GNP), 1961, σ. 247.

* * *

5. Ὑψηλὴ ποιητικὴ γλῶσσα, μιὰ ἀρχέγονη καὶ κραταιὰ γλῶσσα, ὅπως ἐκείνη τῶν Προσωκρατικῶν ἢ τῶν μεγάλων ποιητῶν, μιὰ γλῶσσα ποὺ δὲν ἀναλύει ἀλλὰ χρησμοδοτεῖ ἔχει ἴσως τὸ μέγα προνόμιο νὰ ἰχνεύει αὐτὴ τὴ φανέρωση, τὴν ἀπο-κάλυψη τοῦ Εἶναι. Οἱ τραγικοὶ στὴν ἀρχαία Ἑλλάδα ἢ ὁ F. Hölderlin (1770-1843) στὴ νεώτερη ἐποχὴ συμφιλίωσαν ποίηση καὶ φιλοσοφία.

Ἡ ἀποκάλυψη τοῦ Εἶναι εἶναι ἡ ὕψιστη πραγματικότητα. Πρὸς τὴν ὁποία ὁδηγοῦν τὰ «μονοπάτια» ποὺ διασχίζουν τὸ ἀπέραντο δάσος τοῦ Εἶναι, τὴ λόχμη του. Γεμᾶτα στροφές, ἀνηφορικά, κρημνώδη χάνονται μέσα στοὺς δρυμῶνες, *φέρουν στὸ ἀδιέξοδο αὐτὰ τὰ μονοπάτια* (Holzwege). Ξυλοκόποι καὶ δασοφύλακες, φρουροὶ καὶ ποιμένες τοῦ δάσους τοῦ Εἶναι γνωρίζουν τὰ μονοπάτια καὶ ὁδοιποροῦν πρὸς τὸ ξέφωτο, ποὺ σημαίνει βιώνουν βαθύτατα ἀλλὰ ἀδυνατοῦν νὰ ἐκφράσουν τὸ Εἶναι[17]. Γιατί, ἄραγε;

Γιατὶ τὸ εἶναι δὲν ἐννοιολογεῖται, δὲν παριστάνεται, δὲν κατασκευάζεται, δὲν εἶναι *modus* τοῦ ὄντος, τρόπος φανερώσεώς του, ὅπως λ.χ. εἶναι ἡ «ὕπαρξη» τοῦ ἀνθρώπου, ἡ «παρεύρεση» τοῦ λίθου ἢ ἡ «προχειρότητα» τοῦ τραπεζιοῦ. Τὸ Εἶναι εἶναι κρυμμένο. Ὅμως ἡ ἀπόκρυψη αὐτή, ἡ *ἀπ-ουσία* εἶναι ἡ πιὸ φωτεινή του *παρ-ουσία*. Παράδειγμα ὁ *Χρόνος* (Zeit) καὶ τὸ *Εἶναι* (Sein) του: μᾶς περιβάλλει καὶ μᾶς συνέχει· τὸν νοιώθουμε· εἶναι παντοῦ. Μόλις ὅμως ἐπιχειρήσουμε νὰ τὸν συλλάβουμε, δὲν εἶναι πουθενά, ὅταν δηλ. *ἐξαντικειμενίζεται, μηδενίζεται*. Ἡ παρουσία του εἶναι, ὅπως ἐκείνη τοῦ Εἶναι, μιὰ στιγμιαία βίωση, ἐσωτερικὴ αἰθρία, ξέφωτο τοῦ δάσους ὅπου ὁδηγοῦν τὰ μονοπάτια[18].

Αὐτὴ ἡ ἐμπειρία, ὁ ἐξαίφνης φωτισμός, ἡ ἐπίκαιρη ἀγγελία τοῦ Εἶναι συνοδεύεται ἀπὸ τὴν πικρὴ γεύση ὡς *ἐπίγνωση* ὅτι τὰ βήματα τοῦ ξυλοκόπου θὰ χαθοῦν μέσα στὸ βαθύσκιο, ἥσυχο, ἄπειρο δάσος τοῦ Εἶναι καὶ ἀπὸ τὴν ζωοδότιδα *ἐλπίδα* ὅτι ἕνα καινούργιο μονοπάτι θὰ ὁδηγήσει σὲ μιὰ καινούργια αἰθρία, βίωση, φανέρωση τοῦ Εἶναι[19].

* * *

6. Νὰ ὑπηρετεῖ τὸ Εἶναι, ἰδοὺ ἡ ἀποστολὴ τοῦ γνήσιου στοχαστῆ. Ὁ πραγματικὸς φιλόσοφος ἀσχολεῖται μὲ τὸ Εἶναι, θέτει ἀσταμάτητα τὸ ἐρώτημα γι' αὐτό. Μόνον ἔτσι μπορεῖ νὰ ὁδοιπορήσει ὄχι τόσο πρὸς μιὰ ἔλλογη

---

17. *Platonslehre vor Wahrheit*, σ. 76. Πρβλ. M. H., *Der Feldweg*, VK 1962, σ. 3.

18. Ὅ.π. στὸ *Platonslehre von der Wahrheit*, σ. 75.

19. Ὅ.π., σσ. 76 κ.ἑξ. Βλέπε καὶ Χ. Μαλεβίτση, «Ὁ φιλοσοφικὸς στοχασμὸς καὶ ἡ χαλεπότης τῶν καιρῶν μας», ΕΦΕ, *Ἡ φιλοσοφία σήμερα*, Ἀθήνα, 1985, σσ. 190-195.

σύλληψη καὶ ἑρμηνεία τοῦ Εἶναι ὅσο πρὸς μιὰ πιθανὴ ἄφιξη στὴν αἰθρία τοῦ Εἶναι, δηλ. πρὸς μιὰ ἄμεση βίωση τοῦ σὲ μιὰ σπάνια καὶ εὐλογημένη στιγμὴ ἀποκαλυπτομένου Εἶναι. Αὐτὴ ἡ στιγμὴ εἶναι μακρινή: «Γιατὶ *ὁ βαθύνους Θεὸς ἀποστέργει* τὸ παράκαιρο φανέρωμα»[20], σύμφωνα μὲ τὸν βαρυσήμαντο λόγο τοῦ Hölderlin. Τὸ οὐσιῶδες κατὰ τὸν Heidegger εἶναι ἡ ὀρθὴ στιγμὴ καὶ ἡ περιεσκεμμένη ἐμμονή.

Ἡ στιγμὴ αὐτὴ εἶναι ἀπροσδιόριστη. Τὴν ἀναμένει μάλιστα κάποτε κανεὶς διὰ βίου. Καὶ εἶναι ὄχι μόνον ἀπροσδιόριστη καὶ μακρινὴ ἀλλὰ καὶ ἐνδεχόμενη, ὑπὸ διάζευξη. Μπορεῖ νὰ φθάσει κανεὶς σ' αὐτή, ὅπως εἶναι δυνατὸ καὶ νὰ μὴ φθάσει ποτέ. Διότι τὸ Εἶναι δὲν ἐξέρχεται ἀπὸ τὴν κρύπτη του, δὲν βγαίνει ἀπὸ τὴ λήθη του, δὲν φανερώνεται ποτὲ ὡς *ἀλήθεια*, ἐὰν ὁ διανοητής:

α. «Πάρει λάθος» δρόμο ἀπὸ τὰ ὄντα πρὸς τὸ Ὄν, πρὸς τὸ Εἶναι ὅπως ἔκαμε ἴσαμε σήμερα ἡ παραδεδομένη Μεταφυσική.

β. Δὲν διακρίνει ἀνάμεσα στὸ Εἶναι καὶ στὰ ὄντα τὴν ποιοτικὴ διαφορά, ἀνάμεσα στὸ ὀντολογικὸ καὶ τὸ ὀντικό.

γ. Κατηγορήσει, δηλ. προσδιορίσει τὸ Εἶναι μέσω τῶν ὄντων, ἐὰν ἀποδώσει στὸ Εἶναι τοὺς χαρακτῆρες, τὰ γνωρίσματα τῶν ὄντων.

Ἀντιθέτως ἡ στιγμὴ αὐτὴ θὰ *ἔλθει* γιὰ τὸν φιλόσοφο, ἐὰν αὐτός:

α. Κατανοήσει ὅτι ἡ σκέψη του εἶναι ἐκεῖνο, στὸ ὁποῖο φανερώνεται τὸ Εἶναι· τὸ Εἶναι *εἶναι* καὶ προκαλεῖ τὴν σκέψη. Ἡ σκέψη, ἑπομένως, εἶναι περιουσία, δῶρο τοῦ Εἶναι. Στὴ γλῶσσα τῆς Μεταφυσικῆς: τὸ Εἶναι εἶναι ἡ αἰτία τοῦ Νοεῖν. Τὸ Νοεῖν, ἡ γνήσια νόηση τότε μόνον ὑπάρχει, ἐφ-όσον νοεῖ τὸ Εἶναι, ἐφόσον *ἐνωτίζεται* τὴν κλήση τοῦ Εἶναι.

β. Ἐπινοήσει νέους τρόπους καὶ δρόμους κατηγορήσεως τοῦ Εἶναι ἤ, ἂν τοῦτο δὲν εἶναι δυνατό, τρόπους κατηγορήσεως τῆς πιὸ θεμελιακῆς του παρουσίας, ἐμφανίσεως τοῦ Εἶναι. Μιὰ τέτοια παρουσία εἶναι ἡ ἀνθρώπινη ὕπαρξη.

γ. Χαρτογραφήσει τὸ Εἶναι (Sein) καὶ ἔτσι φθάσει σὲ ἕνα φιλικὸ καὶ πρὸς τὸ Εἶναι «ὅμορο τόπο»: τὸ *Ἐδῶ-εἶναι* (Da-sein), δηλ. σὲ ἐκεῖνο ποὺ *Ἐδῶ, Ὧδε* ἐκπροσωπεῖ τὸ Εἶναι — καὶ αὐτὸ εἶναι ἡ ἀνθρώπινη ὕπαρξη, ὁ ἄνθρωπος. Γιατί ὁ φιλόσοφος θὰ ἀφιχθεῖ μέσω τοῦ Εἶναι, μέσω τοῦ Ὄντος πρὸς τὸ ὂν-Ἄνθρωπος; Ὄχι γιὰ νὰ ἱδρύσει μιὰ ρηχὴ καὶ ἀνεπαρκῆ Ἀνθρωπολογία, ὄχι δηλ. γιὰ νὰ συσχετίσει τὴν ἀποκάλυψη τοῦ Εἶναι πρὸς

---

20. Μὲ τοὺς στίχους αὐτοὺς τοῦ μεγάλου ποιητῆ Hölderlin (ἀπὸ τὸν κύκλο τῶν «Τιτάνων», *Ἅπαντα*, IV 218) κλείνει τὸ ἔργο του: *Einführung in die Metaphysik* ὁ M. Heidegger. Γιὰ τὶς ἀπόψεις τοῦ Heidegger πάνω στὴν ποίηση τοῦ Hölderlin βλέπε Ἀν. Γιανναρᾶ, «Ἡ ποίηση τοῦ Hölderlin στὴ φιλοσοφικὴ σκέψη τοῦ Heidegger», *Δευκαλίων* 18 (1977), σσ. 243-258.

διάφορες μορφὲς ὑποκειμενικότητας, ὅπως εἶναι ὁ νοῦς, ὁ λόγος, τὸ πνεῦμα ἀλλὰ γιὰ νὰ ἀναπαυθεῖ κατὰ τὸ παράδειγμα τῶν Προσωκρατικῶν μέσα στοὺς κόλπους τοῦ ἴδιου τοῦ Εἶναι.

Αὐτὸς εἶναι ὁ λόγος γιὰ τὸν ὁποῖο δὲν *ἐκβάλλει* σὲ κενὲς ἠθικολογικὲς ἐπικλήσεις τοῦ Heidegger ἡ θεμελιώδης ὀντολογία, ἀναλυτικὴ τῆς ἀνθρωπίνης ὑπάρξεως, ἀλλὰ *συμφιλιώνει* τὸν κόσμο τοῦ πνεύματος μὲ τὸν κόσμο τῆς χθονός.

* * *

6. Ἡ ἀνθρώπινη ὕπαρξη διευθύνεται ἀπὸ τὸ Εἶναι καὶ κατευθύνεται πρὸς αὐτό. Ἀπὸ τὸ Εἶναι πηγάζουν οἱ οὐσιώδεις χαρακτῆρες της: ὁ ἄνθρωπος ἐφόσον γίνει ὕπαρξη, εἶναι *Seinmodus*, τρόπος τοῦ Εἶναι, ἔξοχος, διακεκριμένος.

Ἡ ὑπεροχὴ τοῦ ἀνθρώπου εἶναι *ὀντική*, γιατὶ μόνον αὐτὸς ἔχει ὕπαρξη — καὶ ἀποκτᾶ ὕπαρξη μόνον ὅταν τοποθετεῖται στὸ μεσότοιχο, ἀνάμεσα στὸ ἰδεατὸ καὶ στὸ πραγματικό, ὁπότε ἀποκλείεται ὁποιαδήποτε ἀλλοτρίωση τοῦ ὑποκειμένου στὸ ἀντικείμενο καὶ τοῦ ἀντικειμένου στὸ ὑποκείμενο. Αὐτὸ θὰ πεῖ ὅτι ἡ ὕπαρξη νοεῖται πέρα ἀπὸ κάθε ὑποκειμενισμὸ καὶ ἀντικειμενισμὸ στὴ διάσταση ἑνὸς βιώματος ποὺ ἀναβλύζει ἀπὸ τὴν ἄρρηκτη σχέση μὲ τὸ Εἶναι καὶ διαρκεῖ. Στὴν αὐστηρὴ γλῶσσα τῆς Μεταφυσικῆς : ἡ ἀνθρώπινη ὕπαρξη βιοτεύει μέσα σὲ μιὰ πρωταρχικὴ κατάσταση καὶ ἀναφορὰ πρὸς τὸν κόσμο, ἀπαλλαγμένη καὶ ἀπὸ τὴν τραγικὴ ἐκ τῶν ὄντων ἐξάρτηση.

Πρὸς τούτοις ἡ ὑπεροχὴ τῆς ἀνθρωπίνης ὑπάρξεως εἶναι *ὀντολογική*, γιατὶ μόνον ὁ ἄνθρωπος ἔχει κάτι σὰν κατανόηση τοῦ Εἶναι[21].

Τέλος ἡ ὑπεροχὴ αὐτὴ εἶναι *ὀντικο-οντολογική*, γιατὶ ζητεῖ τὸ Εἶναι, τὸ Εἶναι της καὶ τὸ Εἶναι τῶν ὄντων.

Ὁ ἄνθρωπος εἶναι *ἔκ-σταση* (Existenz). Ἵσταται ἔξω ἀπὸ τὸν ἑαυτό του στὸ Εἶναι. Ὑπάρχει μόνον, ἂν παραμείνει *ἐκτὸς ἑαυτοῦ*. Ἡ ὕπαρξη εἶναι ἄνοιγμα, ἔξοδος, παράθυρο πρὸς τὸ Εἶναι. Ὁ ἄνθρωπος εἶναι γνήσιο ὑποκείμενο μόνον, ὅταν εἶναι ἐξω-κεντρικός· ὅταν δρᾶ μέσα στὸν κόσμο ὡς φρουρὸς καὶ *ποιμὴν τοῦ Εἶναι* (Hirt des Seins), ἐπάνω στὴ σκοπιὰ τοῦ *Ἐδῶ* (Da), τῆς ἐγκοσμιότητας. Ἡ ὁποία εἶναι θεμελιακὴ δομὴ τῆς ὑπάρξεως, δηλ. τοῦ ἀνθρώπου. Ἀκριβῶς γιὰ νὰ ὑπογραμμίσει ὁ Heidegger τὸν βασικὸ αὐτὸ χαρακτῆρα, τὸ *ἐν τῷ κόσμῳ Εἶναι* (in-der-Welt-Sein) ὀνομάζει τὸν ἄνθρωπο *Ὧδε - εἶναι* (Da-Sein)[22].

Τοῦτο, ἡ ἐγκοσμιότητα, διαστέλλει τὸν φιλόσοφο τοῦ Μέλανος Δρυμοῦ ἀπὸ ὅλη τὴν προηγούμενη φιλοσοφία. Γιατὶ τονίζοντας τὴν χοϊκότητα,

---

21. M. H., *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag, 1963[10], σ. 183.
22. Γρηγ. Φιλ.. Κωσταρᾶ, ὅ.π., σσ. 106 κ.ἑξ.

τὸ πεπερασμένο τοῦ ἀνθρώπου, ἡ γήϊνη σύσταση, ὁ χρονικός του χαρακτῆρας οἰκοδομεῖ μιὰ Μεταφυσικὴ τῆς πεπερασμένης ὑπάρξεως. Ὁ Heidegger καταργεῖ τοὺς μέχρι τώρα ὀντολογικοὺς προσδιορισμοὺς τοῦ ἀνθρώπου ὅτι εἶναι *φυσικὸν* ὂν *καὶ* συγχρόνως *ζῷον λόγον ἔχον*[23], *πεπερασμένον* πλάσμα, ens creatum ὑπὸ τοῦ *ἀπείρου* Θεοῦ, προικισμένο μὲ intellectus finitus. Οὐσία τοῦ ἀνθρώπου, κατὰ τὴν ἄποψη τοῦ Heidegger, εἶναι νὰ ὑπάρχει μέσα στὸν κόσμο μαζὶ μὲ τοὺς ἄλλους καὶ μὲ τὰ ὄντα ὡς τόπος ἐκκαλύψεως, φωτισμοῦ, κατανοήσεως τοῦ Εἶναι.

Τὰ ὄντα εἶναι ἄλλης φύσεως (natura aliqua) δηλ. *εἶναι*, δὲν ὑπάρχουν. *Παρευρίσκονται ἢ εὑρίσκονται ἐν χερσί* (Vor- ἢ Zuhandensein). Ὁ ἄνθρωπος, ἀντιθέτως, μπορεῖ νὰ ὑπάρχει *ὀντολογικὰ* ἢ νὰ εἶναι *ὀντικά*. Στὴν πρώτη περίπτωση πραγματοποιεῖ τὸν ἑαυτό του καὶ καταξιώνει τὴν ὑπεροχή του, ἐνῶ στὴ δεύτερη τὴν ἀρνεῖται· ἐκπίπτει στὴν τάξη τῶν ὄντων· χάνει τὴν ὕπαρξή του καὶ καταστρέφει τὴν προτεραιότητά της: Ἀποφασίζει κατὰ τοῦ ἑαυτοῦ του[24].

Τὰ ὄντα δὲν ἔχουν ὕπαρξη, ἀλλὰ *παρεύρεση* (ὅπως τὸ βουνὸ ἢ τὸ πρόβατο, ἕνα φυτὸ ἢ ἡ θάλασσα) καὶ *προ-χειρότητα* (ὅπως τὰ ἐργαλεῖα, ἕνα σφυρὶ ἢ ἕνα ἀλέτρι). Γι' αὐτὸ χρειάζονται νέες κατηγορίες, δηλ. τὰ ὑπαρξιακὰ χαρακτηριστικά (Existenzialien), ἀπαιτεῖται καινούργια ὁρολογία γιὰ τὰ ὄντα ποὺ δὲν ἐπικοινωνοῦν, δὲν συναντῶνται ἀλλ' ἁπλῶς γειτνιάζουν. Δὲν ἐρωτοῦν, δὲν κατανοοῦν, δὲν ἐνδιαφέρονται γιὰ τὸ Εἶναι τους. Δὲν μοχθοῦν, δὲν εἶναι γι' αὐτὰ ἡ γῆ «γῆ τῆς δυσχέρειας καὶ τοῦ ἄμετρου ἱδρῶτα»[25].

Ἡ ἀνθρώπινη ὕπαρξη, *ἀνοιγμένη* στὸν κόσμο καὶ ἄγρυπνη στὴ σκοπιὰ τοῦ Εἶναι, ποιμὴν τοῦ Εἶναι, γρηγορεῖ, μοχθεῖ, ἀγωνίζεται καὶ μεριμνᾶ. Ἡ *μέριμνα*, ἔσχατος προσδιορισμὸς τῆς οὐσίας τοῦ ἀνθρωπίνου Εἶναι, εἶναι βαθύτατη ἔγνοια τοῦ ἀνθρώπου γιὰ τὰ πράγματα καὶ τὸν κόσμο, γιὰ τοὺς ἀνθρώπους καί, τέλος, γιὰ τὸν ἑαυτό της καὶ τὸ Εἶναι. *Βιομέριμνα* (Besorge), *ἀνθρωπομέριμνα* (Fürsorge) καὶ *γνήσια μέριμνα* (Sorge) εἶναι οἱ τρεῖς μορφὲς μέριμνας. Κάθε μορφὴ ἔχει ἄπειρες δομὲς καὶ διαπλοκὲς καὶ ρίχνει ἕνα πυκνὸ δίχτυ σχέσεων μὲ τὸν ἔξω κόσμο.

* * *

7. Τὴν εὐγενέστερη καὶ οὐσιαστικότερη ἀναφορά, τὸ ὑψηλότερο εἶδος σχέσεως ὑπάρξεως καὶ κόσμου οἰκοδομεῖ ἡ τέχνη. Ἡ ποίηση εἰδικώτερα συναντᾶ τὰ πράγματα καὶ τὰ συντάσσει σὲ κόσμο· τὰ ἐξάγει ἀπὸ τὸ ἀρχικό

---

23. Ἀριστ., *Περὶ ψυχῆς* B 2, 413 b 7 καὶ *Ἠθικὰ Νικομάχεια* Z 2, 1139 a 12.

24. M. H., *Sein und Zeit*, σσ. 114 κ.ἑξ. Βλέπε καὶ τὴν ἑλληνικὴ μετάφραση Γιάννη Τζαβάρα, *Εἶναι καὶ Χρόνος*, τόμ. 2, Δωδώνη, Ἀθήνα 1978 καὶ 1985. Ὁμοίως «Μεταφυσικὴ καὶ τεχνικὴ» ΕΦΕ, *Ἡ φιλοσοφία σήμερα*, σσ. 253-260.

25. Ι. Αὐγουστίνου, *Ἐξομολογήσεις* 10, 16.

τους χάος καὶ τὰ προάγει σὲ συνάντηση, σὲ ἐπικοινωνία, σὲ ὁμιλία. Ὄχι ἡ καθημερινὴ ὁμιλία ποὺ θητεύει στὴν πρακτικὴ ὠφέλεια καὶ ἀστοχεῖ, ἀλλὰ ὁ ποιητικὸς λόγος, ποὺ ἀποτελεῖ τὴν ἀρχέγονη, πρωταρχικὴ γλῶσσα (Ursprache) ἀποκαλύπτει τὴν οὐσία τῶν πραγμάτων. Αὐτὸ εἶναι δυνατόν, ἐπειδὴ τὸ Εἶναι καὶ τὸ *Ἐδῶ-εἶναι* εἶναι ποιητικά. Ἡ ποιητικὴ δημιουργία ἐκφράζει τὸ Εἶναι.

Ὄχι μόνο τῆς ποιητικῆς, ἀλλὰ καὶ τῆς καλλιτεχνικῆς δημιουργίας ἔχει ἀνάγκη ὁ ἄνθρωπος. Μὲ τὸ καλλιτέχνημα ἔρχεται σὲ συνείδηση τοῦ ἑαυτοῦ του ὁ ἄνθρωπος, ἐνῶ τὸ ἔργο τέχνης ἀναχωνεύει μέσα του τὸ σύνολον τῶν σκέψεων, τῶν ἰδεῶν, τῶν συναισθημάτων μιᾶς ὡρισμένης ἐποχῆς. Ἡ ὁποία μέσω αὐτοῦ γίνεται *ἱστορική*, δηλ. παρουσία εἰς τὸ διηνεκές. Παράδειγμα ὁ ἀρχαῖος ἑλληνικὸς ναός. Στοιχεῖα μὴ ποιητικὰ ποὺ τροφοδοτοῦν καὶ ὑπάρχουν στὸ ἔργο τέχνης εἶναι ἡ γῆ, ὁ τόπος ποὺ δανείζει τὰ ὑλικά του[26].

Ἡ *γῆ* εἶναι ἡ φύση τῶν Ἑλλήνων. *Φύση* εἶναι ἡ ἐκδίπλωση, τὸ ἄνοιγμα, ἡ παρουσία, ἡ ἀποκάλυψη, ἀλλὰ καὶ ἡ κρύψη καὶ στέρηση, ποὺ ὅμως ἀγγέλλει τὴν παρουσία τοῦ Εἶναι. Ἡ φύση ἢ ἡ γῆ τοῦ Heidegger, στὴν ὁποία ἀνήκει κάποιο πρᾶγμα, φανερώνεται στὸ ἔργο τῆς τέχνης. Ἀποστολή του εἶναι νὰ ἰσορροπήσει τὰ δύο στοιχεῖα, δηλ. τὸν κόσμο τοῦ πνεύματος καὶ τὸν κόσμο τῆς χθονός.

Ὁ κόσμος τῆς χθονός, τὸ ὑλικὸ χρησιμοποιεῖται καὶ χρησιμοποιούμενο ἀφανίζεται· τὸ ἔργο τέχνης παραμένει, ἡσυχάζει *ἐν ἑαυτῷ*. Τὸ οὐσιῶδες εἶναι ὅτι *ἡ γῆ*, ἡ φύση εἶναι ἕνας ἀναγκαῖος ὅρος, προσδιορισμὸς τοῦ ἔργου τέχνης καὶ ὅτι ὁ ἐφησυχασμός του ἐγγυᾶται τὸν ἐφησυχασμὸ τοῦ ὄντος ἐν γένει.

* * *

Πρωταρχικὸ στὴν καλλιτεχνικὴ δημιουργία εἶναι ἡ προβολὴ τῆς οὐσίας τῆς ἀλήθειας, τὸ φανέρωμα τῆς ἀλήθειας. Ἔτσι ἡ Αἰσθητικὴ ἐκβάλλει στὴν Ὀντολογία πάλι, καθὼς μὲ τὰ ἔργα της προσπαθεῖ νὰ ἀποδώσει ὅλη τὴν ἔνταση ἀνάμεσα στὸ πνεῦμα καὶ τὴν ὕλη, στὴ *γῆ* καὶ στὸν *οὐρανό*, στὸ φθαρτὸ καὶ στὸ αἰώνιο, στὸ Εἶναι καὶ στὸ Μὴ εἶναι. Τὴν τέχνη —καὶ μάλιστα τὴν ποίηση ὡς ὕψιστη μορφή της γιατὶ ὡς ὑλικὸ χρησιμοποιεῖ ἕνα «ἐπικίνδυνο» ἀγαθό, τὴ γλῶσσα ποὺ ἀποκαλύπτει τὸ Εἶναι τοῦ Ἀνθρώπου— θεωρεῖ ὁ Heidegger ὡς τὸ σκήνωμα, τὸν οἶκο τοῦ Εἶναι καὶ τὴν προσπάθεια τοῦ δημιουργοῦ νὰ ἀποδώσει αἰσθητικά, νὰ παραστήσει κάποιο νόημα, τὴν ὀνομάζει πάλη μὲ τὸ Μηδέν, ἀγῶνα γιὰ τὴν καθίδρυση τοῦ Ὄντος:

---

26. A. de Waelhens, *Phénoménologie et vérité*, Paris 1953, σσ. 145 κ.ἑξ. Πρβλ. τοῦ αὐτοῦ: *La philosophie de Martin Heidegger*, Louvain 1967[5] καὶ *Chemins et impasses de l'ontologie heideggerienne*, Louvain 1953. Ἐπίσης Λ. Κουλουμπαρίτση, «Ἀρχαία τέχνη καὶ τεχνική», ΕΦΕ 1 (1984), σσ. 51-63.

«Οἱ δύο ὁμόρριζοι κορμοὶ τῆς ποιητικῆς πράξεως εἶναι τὸ τραγούδι καὶ ἡ σκέψη. Φυτρώνουν ἀπὸ τὸ Εἶναι καὶ τραβοῦν ψηλὰ πρὸς τὴν Ἀλήθειά του»[27].

RECONCILIATION OF INTELLECT AND EARTH IN M. HEIDEGGER

Summary

Martin Heiddegger's philosophical thought is deeply influenced by the ancient Greek philosophical tradition which, however, he strives to surpass. The center of M. Heidegger's thought and its source, at the same time, is the absent essential, i.e. the Being. The human existence is the superior, distinguished presence of this Essential. With his calculating intelligence, man starts a continuous cognitive exchange with the world; with his reflectional thought he endeavours to approach the Essential, the Being. However, a reasonal conception and interpretation of the Being is difficult and, not seldom, is wrecked.

This failure, nevertheless, shows another way, the immediate experience of the Being which is to reveal in a rare and blessed moment as well. This moment is remote and indeterminable sometimes. One may expect it during his whole life, because the «profound God dislikes the untimely revelation», as Hölderlin says. What is here substantial is the right attitude and the prudent persistence. This means that expecting it man is possessed by the Being which he possesses at the same time.

A fundamental Ontology, therefore, cannot but be analytical of the human existence with no moralistic invocations. In the human existence the world of the intellect is reconciled with the world of the earth. The noblest and the most sublime expression of this relation is erected by means of art and, particularly, by means of poetry: a philosophizing poetry or a poetical philosophy. The artist and the philosopher have the mission to balance the two elements: the intellect and the earth, the «Nature».

Therefore, art and philosophical thought can both be regarded as fruits of the same root, which is the «poetical» creative action.

Athens Greg. Phil. Costaras

---

27. M.H., *Aus der Erfahrung des Denkens*, Günther Neske, Pfullingen, 1963², σ. 7.

G. C. PAPADEMETRIOU, Brookline, Massachusetts

SOME REFLECTIONS ON HEIDEGGER'S VIEWS ON DASEIN, PHENOMENOLOGY, TIME AND DEATH

Martin Heidegger, in his early youth was attracted to the Roman Catholic priesthood and studied theology in a Jesuit seminary. Later, he changed his mind and turned to philosophy. His primary vocation was to teach philosophy at a university level. His major work was *Sein und Zeit (Being and Time)*, written in 1927 on the faculty at the University of Marburg. He had as colleagues at Marburg two of the most influential Protestant theologians of the twentieth century, Rudolf Bultman and Paul Tillich.

In 1928 Heidegger became a member of the University of Freiburg. There he became associated with the new National Socialist Party with the hope of renewing the German nation. He became the Rector of the University after Hitler took power in Germany. However, later, he became dissolutioned in Naziism and retired to the Black Forest to study and write on philosophical topics. After World War II he lived in isolation because he was «persona non grata» in the new Germany. While he was still alive he was visited by many intellectuals from all over the world. Most of Heidegger's writings have been translated into many languages in the world, including English. His most influential book is *Being and Time*, translated by John Macquirrie and Edward Robinson, New York: Harper and Row, 1962. His philosophy is earthly and very much human in its content and spirit. Here I present some reflections on several themes, including Dasein, phenomenology, time and death. Heidegger's emphasis has being on nihilism (nothingness) as illustrated by his inaugural lecture at the University of Freiburg in 1928. The purpose of the present essay is to introduce the reader to Heidegger and his existential philosophy.

Dasein (Man: Being-in-the-World)

Dasein (man: being-in-the-world), is always understood in concrete terms, and «not as a bare thinking subject» or separate from the world or abstract. Heidegger does not make an attempt to prove the reality of the external world, because he begins with the assumption that man is in the world and is not

just a thinking subject. (John Macquirrie, *Martin Heidegger*. Richmond, Va. John Knox Ress, 1968, p. 14).

The difficulty in understanding the thought of Heidegger at this point is the special understanding that he gives to Being, which cannot be confused with the understanding of it by other philosophers. It seems that this concept does not include «being» as essence, or as existence, but refers specifically to the «being» of its existing, that is, the mode of ones existence. By extending this to the universal Being, we cannot understand it as essence or existence in an objective way only, but always in relation to Dasein, as a particular relation and as concrete existence, and the uncovering of the primordial principle of the universal Being. Truth, as understood by the Greek word «aletheia» (= unveiled or uncovered), does not exist because Being as truth is self-revealed. Since there is no Being without being, that is, immediately unfolding its existence (kein Sein ohne Seiendes) (Heidegger, *Being and Time*, pp. 161-163. All references to Heidegger, unless otherwise indicated, will be made to this work). It is evident that Heidegger claims that Being is always in relation to the world. «The correspondence to the Being of beings does, to be sure, always remain our abode. But only at times does it become an unfolding attitude specifically adopted by us» (Martin Heidegger, *What is Philosophy?* p. 75). Being determines over being in the world. The being, that is the immediately existent uncovers the Being and only the extension of Dasein as Ek-sistenz is able to be conceived in its ineffable reality .

Man has a unique position in the world where truth unfolds itself. He says, «'place' places man in that dimension which reveals the revealing meaning of Being» (Martin Heidegger, *The Question of Being*, p. 19). However, Being-in-the-world does not mean merely located in the world, but «a much richer relation than merely the spatial one of being located in the world» (Macquirrie, *Martin Heidegger*, p. 15). It is further stated that, «the wider kind of personal or existential 'inhood' implies the whole relation of 'dwelling' in place. We are not simply located there, but are bound to it by all the ties of work, interest, affection and so on» (*ibid.*). «Being-in-the-world» means «Being in something», as water is in a glass; it is the relationship of two entities (Heidegger, *Being and Time*, p. 79). This concept of «Being-in-the-world» deals with unitary, organic, structural whole. Dasein is always characterized by «Being-in-the-world» and is involved in a great variety of essential relationships with all sorts of other beings with which it cannot exist. These beings and the world are dependent for their mode of Being on Dasein's relation to them. Neither they, nor Dasein would be what they are without their relationship to each other which is essential, not only to Dasein but to everything in its world. «Being-in-the-world» is a self disclosure, it is in an ontological

sense finding oneself, that is, Dasein's self-awareness, uncovering itself (Heidegger, *Being and Time,* p. 79).

The logos has an important position as the essential power of Dasein thus functions as the primary mode of Being-in-the-world, even though Being-in-the-world does not as such get conceived» (Heidegger, *Being and Time,* p. 85). In the analysis of «Da» is known through two main stages: first, finding itself in the world (Befindlichkeit) — which is its basis in the world, and, secondly, understanding or knowing it; and for Heidegger a third is pointed out: the logos. Thus, the logos, as well as the feeling and understanding of Dasein, are closely related to the world or «Being-in-the-world». That is, that the logos is the «openness» of the «Da», that is, the reason which comes into contact with it and set in movement the language (logos) as speech, written word and dialogue. The logos is the written expression of the synthesis of the past as basic event of the present existence and for the future as the unfolding reality fulfillment of Dasein.

Being-in-the-world is not a theoretical concept, empty of reality; rather it is a pregnant symbol of man's involvement in the world. The Dasein or man as man is involved in the world not in a physical sense but in an ontological understanding that, the «Dasein is a thinking subject that somehow has to 'go out' and relate itself to a world of objects». Even though «Being outside» «alongside» the object, Dasein paradoxically somehow is «inside» (Heidegger, *Being and Time,* p. 89).

Dasein is in the world, that is, its mode of Being is disclosing and is disclosed to itself. Dasein is wordly, the «cosmos» belongs to it as it is disclosed by and to it. Being is «physis», the unfolding into the light of all that is. Dasein is «thrown projection» and existentiality. Being is the «thrower» that projects Dasein into its disclosure. Dasein's essence is to be concerned about its own Being and thus to be open toward and related to being itself.

The reality of Dasein is expressed in its ability to utilize language (logos-logic) in its various aspects (*ibid.*, p. 133). The concept of man being in the world is for Heidegger the beginning of all philosophizing. Man's ability to speak is in the same time an ability to think, which is a gift possessed only by man. He says, «...it is considered more correct to say that language is in the service of thinking rather than that thinking, as correspondence, is in the service of language» (Heidegger, *What is Philosophy?* p. 93).

Heidegger conceives truth as unfolding in the process of reality. Man does not learn the truth as objective but he conceives it as free being. He claims that the essence of truth is freedom in relation to Dasein. This is not subjectivism because freedom does not depend only on the subject, it is also transcendental. Freedom means to be able to act or not, the ability to move

within the unfolding Dasein which is related to the universal Being, the ability to extend human existence.

Phenomenology

The phenomenological method of Heidegger leads to the basic analysis of the concept of being (Seiendes). His intention is not the abstract form of Being as highest and final form of being, but the true answer to the question: «What is being?» This question is related to the basis of the concept of ontology. Ontology for Heidegger is the analysis of the principle itself (Fundamentalontologie), which remains always hidden and inconceivable, challenged constantly with new questions concerning the basis of ontology. In the traditional classical philosophy Heidegger appears as the philosopher of metaphysics, seeking not Being but Its basis. Bringing to mind Descartes whose claim was that philosophy is a tree, its roots are metaphysics, its trunk is physics, and all other sciences make up the branches. His inquiry is in what field are the basis of the roots of philosophy to be found? The ability to ask the question gives man value and places philosophy —as «first philosophy»— in a dominant position among the sciences (The discussion of phenomenology is found in Heidegger's *Being and Time*, pp. 49-63).

Heidegger goes beyond the conscience of man, to the transcendant «ego» and subjectivity and makes a serious attempt, through the use of phenomenology for the analysis of the basic principles of Being. To achieve this, he introduces the term «Dasein» (Being-there). With this term it is possible to ask the question properly concerning the idea concept of Being.

This Dasein is simple existence, as opposed to the Existenz as higher existence. For Heidegger Dasein is the higher existence, and the lower existence is Seindes, that is being —ὄν— the immediately existent, that which is becoming, the immediately sensible, the particular appearance of Being, for which we are compelled to ask concerning Its essence. The conception of Being (Sein) is not possible without the becoming of being (Seiendes). Ontology for Heidegger is not abstract, but the interpretation of reality through Dasein.

Here is a crucial point and a special attempt should be made to understand the difficult thought of this philosopher. Even though it appears that Heidegger does not differ from the idealistic metaphysicians and the phenomenologists, because of his introduction into his thought of Dasein, his phenomenology, however, is freed from subjectivism and rationalism... because the Dasein (Being-there) is a paradoxical concept, which can be identified only with human existence. This Dasein points to the space where existence moves. This should not be called simply Existenz, but Ek-sistenz, because it moves out-

wardly, as eccentric, as separating itself from the lower existence —Seiendes— to return to the original of all existence and in the vagueness of the non-existent Non-Being will find the existent Being. Dasein is not a definite existence or thing, but the possibility of the extension or the deeper meaning in which every existent can be conceived. Dasein is not existence, but its essence lies in its existence. That is, Dasein is modus vivendi of every existent, is that which every existence ought to capture and develop as its essence, it is a possibility in itself. Dasein is its possibility which means every existence has the possibility to exist, to be created through this Dasein as its essence, that is, not to be extended through logical categories, but through one existential experience. Man only exists. The rock is, but does not exist; the tree is, but does not exist. It is apparent why the inquiry of Being by Dasein is the best way to conceive its essence; because Dasein is a possibility of being, which exists within its Being the question of its existence.

These characteristics of Dasein, as dynamic and creative, are evident, that they are attributed par excellence of human existence. Heidegger accepts that the Dasein always appears under the characteristic of an Ego. This subject is not self-existent, but is the appearance of Being in the sense of being-there. (the Sein in the Dasein). In the Dasein, man discovers the voice of Being and ultimately his origin. The Da (= there) is a local limitation of is, of being, and at the same time a call to transcend it. The Da is called the opening (Erschlossenheit) of existence to the external world and through it to Being and the opening of Being in the world and through it to man. It is the meeting place of the extended Ego with the apparently absent Being. Being, that is, Da, joins the concrete reality, those invisible powers directed to Being and its mysterious appearance to the world. This Da points out that the human being is not self-existent. We have thrown into this Da to live our existence through it to succeed our contact with Being, that is, «mas as esse participatum». That is the meaning of Gewordenheit, that we are thrown into this world, which we did not create.

Man appears in the philosophy of Heidegger as a guard, protector of Being, as well as receiving life from Being. As we do not know our origin and our destiny, we receive self-awareness (or self-consciousness) every moment of our existence within the Da, where we are stationed. This Da as «being-in-the-world: (Das-in-der-Welt-sein) is a throw into the world, a meeting, a discovery of oneself. The world is an instrument where man is thrown into the opening of Da and is created as Dasein, understanding the deeper meaning of his necessary relation to the world, which simply pre-exists and awaits to be changed by man into a reality.

Everything depends on being-in-the-world, on the Da of every concrete

existence, with which appears a priori indissolubly connected. Man co-exists with the world and depends on it. Everything that is real is in this world or related to it. Outside of this world is self-deception and imagination.

Heidegger's major work of *Being and Time* in the first sight is depressive, because it compels one to accept thought within the enslavement of the finite. Heidegger essentially is a philosopher of Being and struggles to conceive the universal concept of being, but not for syllogisms, but for the ascending, of man's existence to a higher experience of life in the world. Ontology for Heidegger is not the study of Being (or logos), but the discovery of existence as Dasein. He is self-enslaved within the world to understand it as unavoidable companion of existential experience of the world. There is no danger of arbitrary subjectivism, because existence is Ek-sistenz moving toward the objective as necessary elements to understand itself and finally opposite of the Ego stands the world as co-existent (Mit-sein). To be in the world means to share and to co-exist with others in the world. The world compels the object to communicate with it and to share in its existence which is the true sociability or community. Evidently this pressure of the temporal, is for Heidegger primarily avoiding the arbitrary subjectivism, and at the same time the cause of the realistic confrontation of the world and the understanding of the given matter in the possibility of existence. Phenomenology leads not to the analysis of the phenomena but the basis of analysis of the existential experience.

Heidegger finds the phenomenological method as the complete adjustment in the human existence. This does not mean, however, the abandonment of the objective world. For Heidegger the world in its broad meaning is an incontestable event and necessary condition for the analysis of Dasein. In such an adjustment of the phenomenological method, the world takes an existential content, it is understood in relation to existence and existence is understood in relation to the world. Philosophy studies the human Dasein in relation to the world, to discover the universal concept of Being and not only the analysis of existence and without this concept leads us to the existential philosophy which Heidegger considers as philosophical anthropology. The main topic for «existential philosophy» is not existence, as is the case with the «existential Philosophy» but the analysis of the foundation of Existenz, which can be attained authentically through the Dasein as concrete and experienced, formation between the human existence and the immediate existence (Seiendes).

Heidegger claims that, not only existential philosophy, but all philosophy from Plato to Nietzsche has been anthropocentric and subjectivistic, because it perceives that which exists (Seiendes) not as «being qua being» (ὂν ᾗ ὄν).

Seiendes als Seiendes (ὄν ᾗ ὄν) should be considered as a factor of the mind and is dealt with in metaphysics.

Time

In order to understand the concept of time and temporality in the philosophy of Heidegger, one must realize that the Dasein coexists with time. The expression of the temporality of the Dasein is its being-in-the-world of man, because he does not live only in time, but also in temporality as understood in the three dimensions of time as ecstatic, that is, the «forever», the «now» and the «later» are organically related. The Dasein cares for the future because it is always becoming, encountering the possibility of an ecstacy of its own existence which moves forward, which is not merely rational but an understanding of our existence as existing «beforehand», that is, its being is historically related with the past. The unity of these two ecstacies takes place in the temporality of the Dasein, especially the «now» of the present is the authentic expression and that moment exists. When we say «now», we understand being-in-the-present. «In the 'now that...' lies the ecstatical character of the Present». For that reason, the «now» or Present is the link between the other two dimensions, the past and the future which is a priority. Everything is changed to the present and become, always, reality in reference to the present moment (Heidegger, *Being and Time*, pp. 457-461).

The deep philosophy of time gives to the system of Heidegger a paradoxical dynamism. His greatest task was to explain his theory of time. Every existential philosophy must be developed closely with the concept of time, because existence is in time and in it can be understood. This is opposite to the idealists, who spend less time on this problem because of their transcendental tendencies. Heidegger speaks of the Repetition and Present, which I think, offers an ontology, that can have an immediate influence, first on the philosophy of history, and secondly, especially on theology. Because the dominance of the «now» (or «Present») offers to man a dynamic extension into the future on the basis of that which is dead, but revives in us the existence past, making possible the presuppositions for deeper understanding of the historicity of the existent historicality of man.

At this point we are able to conceive the criterion of the authentic and unauthentic existence, which is the right use of the uncovering temporality that exists in us and its dynamic extension to history. Here the harmony of the objective and subjective is achieved and idealism is avoided. History is given and is understood in relation to man. The historical things —this object, this land— is historically objective, given as an event through a historical

person. Our relation, though it is objective, puts us in a dynamic way, related by our participation in our being-in-the-world. The completion of the being-there or Dasein, is accomplished in the finality of time - death. Thus, temporality is understood from its opposite — the future; because of the extension of my existence as the possibility of development of the content of my static past I experience the dynamic present as historical movement and my fear of the ambiguity of nihilism in the future.

Historicity appears under two forms in man: 1) unauthentic existence which is a succession of events lacking direct relation with the subject and 2) authentic existence, man is free to choose. History, as well as the entire cosmos, changes from pre-existent event to an extension of existence, that is, the events that took place in the past are extended to the present by the word «now» or Present.

It is obvious that Heidegger's book on *Being and Time* is concerned only with man in this world. Heidegger is not concerned with the world beyond nor about the timeless or the eternal.

Bultman attempted to transfer the existential principles to the theological spheres. Bultman distinguishes between history (storytelling), «Historie» — and history as event, «Geschichte». Bultman is interested in finding an existential contact between the Christian theology and contemporary man. The New Testament language is mythical and does not correspond to the supernatural objects which it describes. It is man's way of expressing the relation of the transcendental with the world. For this reason, myth is the most authentic means or language-communication of God's energies in this life. In the sacred writings, Bultman tries to show to contemporary man in an existential way, that is, the objective tendencies of conscience toward the phenomena, which reveal their existence in the subjective logos. In this way the myths provide space and time, even though each lives separate; for him in an existential subjective way it comes in contact with the divine. The mythical language is representative of the transcendental through which the success of coming into contact with it is made possible and its understanding by the human mind. That is, the existence of the «thought-existent» through myth —not allegorical-visions— but as «openness» to the possibility of existence conceived by the subject, and co-existence in it (subject) in the continuous existential relation with the world which is beyond. This is the result of salvation in Christ. This salvation did not happen only historically, but must be attained by each individual separately, which in a mythical existential way seal in the cross of Christ his judgment and his salvation by Him above. The cross is a historical event, it is «historie» but creates in faith and through revelation in the existent of the subjective concept of the event of salvation as

a moment; the «kerygma» is Present event and dynamic, as «Geschichte». This, however, can reduce religion to individualistic religion and the crucifixion of Christ loses its significance when it is made an objective event which took place in a definite time and space. The Heideggerian existential thought when used in the Christian theology, which is based on historical events in history and which is the center of all history, can be destructive (Heidegger, *Being and Time*, p. 430). For this reason, Heidegger keeps silent concerning God and the world beyond, philosophizing only on the existence of this world.

The greatest task of the philosppher, for Heidegger, is to transport the great (philosopher) of the historical moment and live this moment himself; only then their true thought is revealed. As we saw above, Bultman applied this to his New Testament hermeneutics, reducing Christianity to a system of mythical ideas. Heidegger is one of the most influential thinkers of our time, who influenced today's philosophical and theological thought.

For Heidegger, time is of basic significance in his philosophical system. This is true because existence is not a force to transcend the temporality of time —as logic and the ideas try to attain; to the contrary, existence is conceived only in time— since death terminates its moments. Time and existence cannot be conceived apart from each other. Time is not something objective, we do not live in time, but we live it, because we are «temporal». The three «horizons» of time are not its categories, but three processes of existence; in the past; in the present; and the future in the concept of the moment as unifying forces in the existence of man. Time is in us as a dynamic, necessary repetition in reference to the past and as a creative forwardness of the extended existence in reference to the future. We, as men, live constantly in the Present moment of our existence. The past and the future are expressed in us as «now» or present. Our reality as existence in this world we experience as true «Present». The existential philosophy of Heidegger, as all existential philosophy, is based on the experience of the moment of history —that is, events of history —as present; we know historical reality «now» in our present existential moment.

D e a t h

The human existence is the «being-in-the-world» and the duty of the philosopher is to study the «being as being» (das Seiende als Seiendes) in «time» and what is beyond that, is Nothingness. Being (Sein) has its roots in time but man is called to use his past existence as a starting point for its extension to the future (Das Sich-vorwegsein). The Dasein, especially the Da, that which

is here, has limitations of time and space and at the same time has the possibility of extending human existence without metaphysical presumptions and idealistic modality, toward the future. That is, it is not extreme to say that man, according to Heidegger, lives in the future. The future is a break up of time, in which Dasein has the possibility to develop. Nothing pre-exists. Everything will take place in this world, to which the philosopher is called upon of become an interpreter. The «Beyond» is non-existent for Heidegger. That which exists is «rooted» here in the world — in space and time. This inevitable reality is for man the «fall» in the closed and limited every-day existence. This «fall» points to the existence of progress and to the decay of existence (das Verfallen). This «fall» is within the impersonal mass, within the anonymous «they», where the «authentic» existence is transformed to one necessary social being, the «they», that is, «the Dasein with others in the 'they'... is absorbed in a world» (Heidegger, *Being and Time*, pp. 219-220).

This inevitable state of being of the world should not be understood as a result of an «original sin» —which philosophers cannot take seriously— but it is a reality for which existence includes the possibility to alienate itself from its own. Evil is destroyed by the progress of civilization, because the «fall» of the existence is in its essence; for that reason every progress brings new alienation between the authentic and non-authentic existence. The Dasein is a possibility of authentic existence, but in the «fall» of Nothingness (Nichtigkeit) of everyday life (Alltäglichkeit) one understands its existence to be in the danger of new «fall» (Heidegger, *Being and Time*, pp.222-223). Life in its personal «they» is non-authentic existence. The one «fall» is co-existent with existence and the other «fall» is a result of the first, as well as externalization of it. This is a flight from nihilism and the finiteness of life, that is, a flight from death.

«Death, in the widest sense, is a phenomenon of life». Heidegger interprets death in an ontological way, that is, death is defined in terms of life as biological-ontical reality (Heidegger, *Being and Time*, pp. 290-291). Everything comes to an end, especially the human existence, which appears always lacking something and lives, however, never as a whole. The wholeness of Dasein, that is, of the human existence, is equated with its disappearance. «But as soon as Dasein 'exists' in a way that absolutely nothing more is still outstanding in it, then it has already, for this very reason, become 'no-longer-being- there' (Nicht-mehr-da-sein). Its Being is annihilated when what is still outstanding in its Being has been liquidated. As long as Dasein is an entity, it has never reached its 'wholeness'. But if it gains such 'wholeness', this becomes the utter loss of Being-in-the-world. In such a case, it can never again be experienced as entity» (Heidegger, *Being and Time*, p. 280). No one can experience this

because this is the end and absolute loss. Death is a subjective event, and Dasein lives only in the disappearing Ego. Those who are left behind understand it as an objective event; but this is an illusion because being in the impersonal «they» is non-authentic existence, and objectifies death completely. Death is isolated, no one dies with or sacrifices his life instead of another. In death is reflected the impossibility of co-existence, but in it is found the common end of the existence of man. Death is a witness that human existence lives as «Being-toward-the-end» (Sein-zum-Ende), as «Being-toward-death» (Sein-zum-Tode) (Heidegger, *Being and Time*, p. 293). «Death is not something not yet present-at-hand, nor is it that which is ultimately still outstanding but which has been reduced to a minimum. Death is something that stands before us — something impending» (Heidegger, *Being and Time*, pp. 293-294). «Death is the possibility of the absolute impossibility of Dasein». (Heidegger, *Being and Time*, p. 294). «In this state-of-mind, Dasein finds itself face to face with the Nothing of the possible impossibility of its existence» (Heidegger, *Being* and *Time*, p. 310). Death in «being-toward-the-end», however, is not an absolute end nor is it to complete maturity to existence; «...death is not an end in the sense of rounding off existence, for death frequently strikes before man's powers have matured, and perhaps even more often it delays until after a man's powers have declined. Death does not complete existence in the sense of bringing it to the ripeness of its potentialities. But death sets a boundary. It marks off the Dasein, as Being-in-the-world, from the nothing into which he disappears when he ceases to be in the world; and to be marked off from nothing in this way is precisely to stand out from it, that is to say, to 'ex-sist',... Heidegger does in fact often talk of death as one's ownmost possibility ; and an existence that is authentic is exactly an existence that has been made one's very own» (Macquarrie, *Martin Heidegger*, p. 30).

Conclusion

Martin Heidegger sought to understand authentic Being and the interpretation of Being-toward-death. Philosophy for him is a phenomenological method in a search for truth. The ontological approach to the self understanding is an existential discovery of the authentic Shelf. Everything comes to an end including the human existence. The following statement summarizes Heidegger's philosphy: «The existential-ontological constitution of Dasein's totality is grounded in temporality. Hence the ecstatical projection of being must be made possible by some primordial way in which ecstatical temporality temporalizes» (*Being and Time*, p. 488).This expresses a philosophical understanding of man limited within the boundries of this world. God and his

transcendent reality are absent from the philosophy of Heidegger. His atheistic philosophy has as a basis the notion or «nothingness» (*Being and Time*, pp. 330-331). The essence of «nothingness» is anxiety as well as the basis for personal existence and freedom. His philosophical conclusion that all things come into being from «nothing» and return to «nothingness» leads to human hopelessness and despair.

ΣΚΕΨΕΙΣ ΓΥΡΩ ΑΠΟ ΤΙΣ ΑΠΟΨΕΙΣ ΤΟΥ ΧΑΪΝΤΕΓΚΕΡ ΠΕΡΙ ΑΝΘΡΩΠΟΥ, ΦΑΙΝΟΜΕΝΟΛΟΓΙΑΣ, ΧΡΟΝΟΥ ΚΑΙ ΘΑΝΑΤΟΥ

Π ε ρ ί λ η ψ η

Ἡ φιλοσοφία τοῦ Χάϊντεγκερ εἶναι πάντα ἐγκόσμιος καὶ ἔχει ὡς κέντρο τὸν ἄνθρωπο. Σκοπὸς τῆς φιλοσοφίας εἶναι ἡ ἀλήθεια. Ἡ φαινομενολογία τῆς ἀλήθειας εἶναι νὰ ξεσκεπάσει τὴν πραγματικότητα τοῦ ὄντος. Ὁ ἄνθρωπος ἐντὸς τοῦ κόσμου σημαίνει τὴν ὀντολογικὴ σχέση μὲ τὸν ἑαυτό του.

Μὲ τὴν φαινομενολογικὴ μέθοδο ὁ Χάϊντεγκερ θέτει ὡς σκοπὸ νὰ ἀποκαλύψει τὸν ἄνθρωπο ὡς ἐμπειρικὸ ὂν καὶ ὄχι ὡς κάτι τὸ ἀφηρημένο. Ὁ ἄνθρωπος συνυπάρχει μὲ τὸν κόσμο ὡς κοινωνία ἀνθρώπων. Αὐτὸ ποὺ δίνει νόημα στὴν ὕπαρξη τοῦ ἀνθρώπου εἶναι τὸ παρόν. Ὁ ἄνθρωπος ἐμπειρικῶς ἀντιλαμβάνεται τὴν ὕπαρξη ἐντὸς τόπου καὶ χρόνου. Ἡ παρούσα στιγμὴ εἶναι αὐτὸ ποὺ ἑνώνει τὸ παρελθὸν μὲ τὸ μέλλον.

Τὰ πάντα ἔχουν τέλος καθὼς καὶ ἡ ἀνθρώπινη ὑπόσταση. Τὸ τέλος εἶναι τέλεια ἀπώλεια. Ὁ θάνατος θέτει ὅρια στὴν ὀντολογικὴ ὑπόσταση τοῦ ἀνθρώπου ἐντὸς τοῦ χώρου καὶ χρόνου. Τὸ ἀποτέλεσμα εἶναι μηδενισμὸς καὶ ἀνυπαρξία. Γιὰ τὸν ἄνθρωπο σημασία ἔχει μόνο τὸ παρόν. Ὁ ἄνθρωπος ὡς Dasein εἶναι ἐντὸς τοῦ κόσμου. Αὐτὸ ἀντανακλᾶ τὴν ὅλη φιλοσοφία τοῦ Χάϊντεγκερ καὶ μπορεῖ νὰ χαρακτηριστεῖ ὡς μηδενιστικὴ καὶ ἀνθρωποκεντρικὴ φιλοσοφία ποὺ φθάνει στὴν ἀπελπισία.

Μασσαχουσέττη Γεώργιος Κ. Παπαδημητρίου

STANLEY L. JAKI, Seton Hall University USA

THE IMPASSE OF PLANCK'S EPISTEMOLOGY

Classical physics emerged in a context of explicit epistemological presuppositions. They were put forward —it is enough to think of Galileo's evaluation of the respective merits of primary and secondary qualities and of Newton's unabashed Cartesianism in the Queries of the *Opticks*— in a tone which suggests not only the bearing of physics on epistemology but a radical subordination of epistemology to physics. About the emergence of modern physics few beliefs have become more widespread than the one according to which quantum theory and relativity have revolutionized not only physics but epistemology as well. No small role has been played in that respect by headlines, often inspired by statements of prominent physicists. The headline, «Physicists redefine reality», in the August 25, 1981 issue of *The Economist*, could hardly have been more epistemological[1]. Quite a few physicists believe that they can do with reality much more than redefine it. That material reality is the product of space-time geometries and that even the whole universe issued out of a non-commutative algebraic operator, or, more picturesquely, out of a mere quantum flip are the not-too-esoteric forms of some prominent physicists' belief that reality is the product of their mind.

The ability to produce reality by mere thought, and even the mere competence to redefine reality, would more than ensure the superiority of physics over epistemology. All important as such a superiority may appear, it may not be referred to in contexts which deal with the professional advancement of a physicist. In today's frantic race for prestigious chairs, research grants, memberships in scientific academies, let alone for a Nobel Prize (and even for a quantum, that is, a half, a third, or a mere fourth of it), among the qualifications advanced on behalf of a physicist none would do with the pre-

---

1. The headline was prompted by the experiment performed in the laboratories of the University of Paris at Orsay by A. Aspect and his co-workers in 1981. The experiment disproved a prediction of the so-called hidden-variables, theories which claim that absolutely precise measurements of conjugate variables are possible, in principle at least, on the atomic level. To the credit of the article in *The Economist* (p. 95) it was pointed out there that a Pandora-box might open by siding with the opposite view, which usually implies the philosophy that a thing exists only when it is being thought of.

sumed epistemological value of his work. The pattern, a clear evidence of professional purism, is not at all new. It played a part in the process which saw most physicists quietly discard their erstwhile title, «natural philosophers». Planck clearly broke the rules of that purism when in 1910 he urged the Prussian government that Einstein be made a member of the Berlin Academy partly because of his work's bearing on epistemology[2].

Nothing is more tempting than to look for explanation in the cultural and social context for Planck's departure from unwritten rules. In a Prussia, which almost a hundred years earlier almost begged Hegel to accept the chair of philosophy in Berlin so that the spirit of the nation might thereby be redressed and reinvigorated[3], philosophy elicited greater awe than elsewhere in the Western World. Philosophy further gained in esteem in that newly-formed Reich which strove to put German intellectual and scientific heritage on a pedestal comparable to French and British grandeur. The effort was highly successful even abroad. It became a byword in the Third Republic that German schoolmasters were ultimately responsible for the outcome of the war of 1870. As to Britain, its leading philosophers around 1900 did not like to recall, as noted by William James, the incomprehension which their predecessors professed with respect to Kant[4]. American colleges, eager to become universities, sent their younger faculty above all to Germany to learn the art of scolarship and looked at Lotze, who launched Neo-Kantianism, as the leading spirit of the day. In the First Reich the rise and flourishing of Neo-Kantianism, which reached its zenith around 1910, was an aspect of the creation of a pantheon of the heroes of the German mind.

Although Planck was an unabashed patriot who, as will be seen, shared his time's admiration for Kant, his attention to epistemology, of which his recommendation of Einstein was a proof, had roots more personal than social. More than thirty years earlier Planck, who could have made a good career as a mathematician or as a musician, chose physics precisely because physics appeared to him as the most effective tool for securing a solid Weltanschauung. The choice was all the more personal because young Planck was emphatically advised by a noted physicist against choosing physics for a career. He would have undoubtedly met with sligt ridicule had he disclosed his budding con-

---

2. For excerpts from that document, see R. W. Clark: Einstein: *The Life and Times* (New York: Thomas Y. Crowell 1971), p. 169.

3. See F. Wiedmann, *Hegel. An Illustrated Biography,* translated from the German by J. Neugroschel (New York: Western Publishing Co. 1968), pp. 53-54.

4. W. James, *A Pluralistic Universe* (New York: Longmans, Green and Co. 1909), p. 5.

viction that physical research, if done properly, could lead to the 'absolute'[5]. Indeed, around 1880, when Planck, aged twenty-two, stood between his doctorate and his Habilitationschrift, a quest for the 'absolute' could not find much echo with German scientists. They for the most part were engaged in research geared to technological application or in experimental tours de force aimed at greatly increasing the precision of measurements. The latter attitude was facetiously embodied in Kohlrausch's often-quoted readiness to measure with perfect accuracy anything, be it the flow of rainwater in the gutter[6], hardly a venture issuing in epistemological reflections. The relatively few physicists interested in theory sided with Kirchoff's methodical positivism which again was no prompting for pursuing philosophy and Weltanschauung unless in the sense of putting both beyond the pale of intellectual respectability, or, at best, keeping them as objects of courteous lip service. Even in that form philosophy was resented by Ernst Mach, who from the 1880s on exerted an increasing influence on German physicists. He never failed to urge that, in constructing physical theory, they should consider only what was directly observable, that is, sensory, and in that sense non-metaphysical.

Within such a professional milieu Planck's ambition to reach the 'absolute' through physics had to appear something to be kept to himself. Nor did he seem to have any clear idea at that time as to what was implied philosophically by that search for the 'absolute'. During his years in Kiel (1885-89), which started his professional career, he felt that his research program was compatible with Mach's philosophy[7], a judgment hardly indicative of philosophical or epistemological perspicuity. While within a decade or so he had fully cured himself of Machism and opted for Kant, for whom he kept a deep reverence to the end, he never wanted to appear in the mantle of a philosopher. He firmly believed that it was as a physicist that he had waged a crusade during his last forty years on behalf of the 'absolute', by which he often meant an objective universe. In a much deeper sense than he suspected, he was right in his belief.

Had Kantianism or Neo-Kantianism been effective in inspiring commitment to the 'absolute', Planck would not have felt the need for a crusade on

---

5. See the opening paragraph of «Wissenschaftliche Selbstbiographie» in M. Planck, *Physikalische Abhandlungen und Vorträge* (Braunschweig: Friedr. Vieweg & Sohn, 1958), vol. III, p. 374. The physicist in question was Philipp von Jolly, professor at the University of Munich.

6. Such was Kohlrausch's comment on a remark of A. Kundt. See my *The Relevance of Physics* (Chicago: University of Chicago Press, 1966), p. 237.

7. «Zur Machschen Theorie der physikalischen Erkenntnis», *Naturwissenschaften* 11 (1910), p. 1187.

behalf of an ideal form of physics, a crusade above all aimed at the world of physicists. That crusade forms part of a story, which stretched from Planck's initial commitment to the physical absolute through his weening himself from antirealist (Machist) theories of physics to his campaign on behalf of an absolute causal order in nature, which in turn was the background of Planck's final grappling with a subtly personal Absolute. It is a story in which Planck's commitment to his notion of the ideal form of physics (science) and his scientific creativity acted as principal motivation, a story told elsewhere[8]. The story shows all too well that taking physics for epistemology calls for the same unlimited play of the force of logic that is displayed time and again in major philosophical systems. Once objective reality was given a recognition in Planck's unconditional manner, a specific train of thought exerted itself, even though some philosophical presuppositions, incompatible with that recognition were simultaneously at work. Had Planck, the epistemologist, been fundamentally a Kantian and a consistent one, he would have by instinct reached Kant's conclusion that God was merely an idea within him[9], precisely because the universe as spoken by Kant was but such an idea. But the universe, being supremely objective for Planck the physicist, not only prevented him from being trapped in an idealist ego, but also made him, in the long run, move beyond the universe. This thrust of a truly objective universe is noticeable in most varied and telling contexts. It should seem telling indeed that a Henry Adams, who was raised in an ambience which «solved the universe so thoroughly» that none of the major problems that agitated mankind since times immemorial seemed «worth discussing», came to recognize that if he «were obliged to insist on a Universe, he seemed driven to the Church»[10]. Einstein for one felt the need to ease with the remark, «I had not yet fallen in the hands of priests», the anxiety of a friend who worried about a possible theological impact on Einstein of his cosmological thought[11].

Not so far reaching is, of course, the central problem for Planck the epistemologist to be considered here. In a superficial sense, the problem is the extent to which Planck should be considered the founder of modern physics. Nobody would call in doubt that he was the first to enunciate in 1900 the

---

8. In ch. 11, «The Quantum of Science», In my Gifford Lectures, *The Road of Science and the Ways to God* (Chicago: University of Chicago Press 1978).

9. *Kant's Opus postumum*, edited by A. Buchenau (Berlin: Walter de Gruyter 1938), vol. 1, p. 145. There Kant also spoke of man as a being that was God himself (p. 25).

10. H. Adams, *The Education of Henry Adams* (1918), with an introduction by J. T. Adams (New York: The Modern Library, 1931), pp. 34 and 429.

11. *Lettres à Maurice Solovine* (Paris: Gauthier-Villars 1956), p. 115. The letter was written on March 30, 1952.

notion of the «quantum of action» as a universal and real feature of the physical world. Yet it fell to others (Heisenberg, Schrödinger, and Born) to construct around 1926 the science of quantum mechanics, which in view of its enormous success was once described by Schrödinger as «the Lord's quantum mechanics»[12]. Planck was not the first to propose something much less, namely, the propagation of electromagnetic radiation in quanta and, contrary to the stereotyped view, he was not even the first to propose its quantized emission or rather generation. His theories of black-body radiation, of which he offered at least two major versions between 1905 and 1920, did not imply a break with classical concepts[13]. Within the framework of those theories, to quote a remark of his from 1905, «the introduction of the *finite* energy quantum h is an additional hypothesis, foreign to the... theory»[14]. In fact, for all his pride in discovering h and for all his firm belief in its physical and universal significance, he was never at ease with it. «I hate the discontinuity of energy», he wrote in 1915, «even more than the discontinuity of emission»[15].

In his Nobel Prize acceptance speech, delivered in June 1920, there was a distinct touch of pleasure mixed with apprehension. He could but register his satisfaction over the fact that the «quantum of action» made possible the explanation of phenomena ranging from the photoelectric effect through the variation with temperature of the specific heat of solids, to the vast world of spectral lines. That not he but others were responsible for all those feats was acknowledged by him with a generosity untainted by any trace of jealousy. His apprehension related to what in his eyes was a very great price to be paid for all that his discovery led to. The quantum of action was imposing the need to recast «physical ideas which since the foundation of the infinitesimal calculus by Leibniz and Newton, were built on the assumption of continuity of all causal relations»[16]. Planck here could but think of the fact that he derived his famous formula not through «integrating» the various modes (energy states) of ideal resonators but through the processs of «summation». The latter foreclosed that mathematical continuity which is implied in infinitesimal calculus of going to the limit.

---

12. E. Schrödinger, *What is Life and Other Scientific Essays* (Garden City, N. Y.: Doubleday 1956), p. 83.

13. As shown by T. S. Kuhn, *Black-Body Theory and the Quantum Discontinuity 1894-1912* (Oxford: Clarendon Press 1978), p. 132.

14. Letter of July 6, 1905 to Ehrenfest: quoted *ibid.*, p. 132.

15. Letter of May 23, 1915 to Ehrenfest, quoted *ibid.*, p. 253.

16. «The Origin and Development of the Quantum Theory», (June 2, 1920). See English translation in M. Planck, *A Survey of Physics*, translated by R. Jones and D. H. Williams, (London: Methuen 1925), p. 109.

The quantum of action, which emerged on the horizon in 1900, was by 1920 no longer a new element to be fitted into a structure with hardly any change in it. After two decades of proving its immense usefulness, the new element was requiring the undermining of the structure itself. To Planck's brooding question, «at what place and to what degree will this happen?», physics gave an answer within half a dozen years, an answer that became the accepted view, a dogma, to almost all concerned. The nature of the answer was foreconditioned in that phrase of Planck about «the continuity of all causal relations», a phrase much more significant than Planck would have suspected. Therein lies the source of the problem which became an insoluble impasse in Planck's epistemology as well as in the prevailing epistemological interpretation of modern physics. The chief instructiveness of Planck's epistemology lies in that connection.

In speaking of Planck's epistemology several reservations are in order. They are imposed by the fact that Planck was not a philosopher, not even a serious student of philosophy, but a working physicist. As in the case with almost all physicists, Planck did not work out a philosophical system. His only detailed and fairly systematic articulation of philosophical (epistemological themes is an address he gave on February 17, 1923. By then he was in his 65th year, hardly the age to start in philosophy or anything else. The address, a long public lecture delivered in the Berlin Academy of Sciences on causality and free will[17], is still to be given its due by historians of the philosophy of modern physics. Planck worked into that lecture philosophical considerations which he had voiced briefly in the previous fifteen years in half a dozen lectures that dealt with the ideal form of physical science in the light of new discoveries and advances[18]. The same lecture also contained several new philosophical reasonings which Planck later reitereated with minor variations. Analysis and appraisal of the lecture are helped by its simple structure and, last but not least, by the clarity of Planck's style which is often presented as model of exposition.

---

17. An almost complete, though in places somewhat free translation of that address, «Causation and Free Will», is given in M. Planck, *The New Science* (New York: Meridian Books 1959), pp. 65-122. The German original, «Kausalgesetz und Willensfreiheit», is readily available in M. Planck, *Vorträge und Erinnerungen* (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1965), pp. 139-68.

18. Their English translation is available in *A Survey of Physics* quoted above (note 16). The most important of them is the lecture, «The Unity of the Physical Universe» (Die Einheit des physikalischen Weltbildes»), which Planck delivered at the University of Leiden on December 9, 1908, and in which he made a frontal attack on the subjectivism implied in M ach's sensationism.

The starting point of the lecture was the plain admission on Planck's part that his reason to discuss the topic derived from his interest in physics and especially in its reliability as the most exact of all sciences. It cannot be emphasized enough that Planck was interested in philosophy only insofar as the cultivation of physics called for philosophical reflections. Moreover, and this is a no less important point, about physics Planck had a very definite idea. It was by no means an original idea with him. Long before him (it is enough to think of Galileo and Newton) many physicists held that the essence of physics was the investigation of causal processes taking place in a physical universe existing independently of the physicist's reflections. Of course, by the time Planck came to the scene a philosophy of mechanistic causality was no longer an invariably shared part of the physicist's conception of his work. Formalism, positivism, economism, and even mere commodism (it should be enough to recall the names of Lagrange, Kirchoff, Mach, and Poincaré) were receiving more and more votes from leading physicists. The thermodynamics of irreversible processes invited antimechanistic views, a point articulated with great persuasiveness by Duhem[19]. Mechanists or not, physicists were at one in stressing the ability of physical theory to predict future occurrences, an ability which Planck emphatically took for the evidence of mechanistic causality. He was fond of referring to that ability with a reference to that superior spirit to whom, as Laplace once memorably stated, no future physical event would be hidden because all physical parameters determining the present were fully known to him. While in Laplace's rendering that knowledge of the future was restricted to physical events, in Planck's version (and this should be indicative of his commitment to mechanistic causality) it included all mental phenomena and even the acts of will[20].

---

19. Both in a series of essays on the philosophy of physics published during his years in Lille (1887-93) which he later worked into his *La théorie physique: son objet et sa structure* (1906; English translation, *The Aim and Structure of Physical Theory,* 1954), and also in some of his technical publications, such as his «Commentaires aux principes de la thermodynamique» (1892-94) and especially his *Traité d'Energétique* (1911). For details, see my book, *Uneasy Genius: The Life and Work of Pierre Duhem* (Dordrecht, London, Boston: Martinus Nijhoff/Kluwer 1984).

20. «Causation and Free Will», *The New Science,* p. 116. Planck explicity referred to Laplace in the same context. Laplace was clearly echoed in the opening sentence of Planck's address, «The Principle of Least Action» (1914); see *A Survey of Physics*, p. 69. In speaking in 1935 in his «Die Physik im Kampf um Weltanschauung» (English translation, «Physics and World Philosophy») in M. Planck, *The Philosophy of Physics,* translated by W. H. Johnston (New York: W. W. Norton 1936, pp. 24-26) of the subjection to strict physical laws of every bubble in waves breaking on the seashore, Planck may have followed a rephrasing of the Laplacian theme by T. H. Huxley in his reminiscences on the reception of

Defense of the reliability of physics amounted therefore to a defense of causality. Such was even in Planck's admission a narrow perspective. He should have rather referred to its shallowness, and all the more so because he could see merit in viewpoints of distinctly greater philosophical depth. Thus he did not dismiss out of hand the view that «philosophy must precede every special science» and that it was contrary to the dictate of reason «if one of the special sciences were to take up the treatment of general philosophical question»[21]. There could, however, be no point in retaining some measure of competence for philosophy in connection with causality if it was true that causality could not be vindicated by philosophy of which Planck recognized only an abstract (rationalist) and an empiricist version. An impasse was therefore in sight already at the end of the first part of Planck's lecture where he gave a survey of the problem of causality in those two schools of thought which for him represented *all* philosophy. He knew not of a third school, a school of philosophical realism, a school called for by that emphatic assertion of Planck that by causality he meant above all causality in the *real* world[22]. The business of reality rested in Planck's eyes with physics alone. The narrowness of this view was intimated by the fact that what he asked from philosophy was not so much a proof of the fact of causality, but whether causality could be scientifically ascertained in all circumstances, and on all levels. Clearly, what Planck wanted to secure was a very narrow aspect of causality implied in a very specific type of physics whose exclusive validity was by 1923 threatened not only by statistical mechanics, but even more so by considerations which the emission and propagation of electromagnetic radiation in the form of quanta kept inspiring.

Planck's spirited attachment to that very specific if not oblique sense of causality (strict predictability of future events, in each and every case, by the methods of mathematical physics) was hardly an invitation to philosophy. That he could not see philosophy as the source of answer to the question of causality could also be gathered from his conclusion that causality was not a necessary element of human thought. He reached that conclusion on the ground that the human mind could imagine all sorts of contradictory and non-causal situations, non-sequiturs, and sheer fantasies. It wholly escaped Planck that if this proved anything, it proved only that the mind was more

---

Darwin's theory. See *The Life and Letters of Charles Darwin,* edited by F. Darwin (1888; New York: Basic Books 1959), vol. I, pp. 553-55.

21. «Causation and Free Will», in *The New Science,* p. 88.

22. *Ibid.*, p. 71.

than a mere logic machine and that this alone secured the possibility that he himself could take such a look at the question of causality which was not a predetermined series of reasonings and therefore a meaningful topic to consider.

Planck the philosopher hardly distinguished himself as he surveyed the answer of philosophies to the specific question whether causality was unrestrictedly valid. The rationalist or deductive approach to causality he saw exemplified in the Greco-Scholastic school, in Descartes, in Spinoza, and in Leibniz. Planck seemed to be satisfied with at least that aspect of Spinoza's system according to which the divine was identical with everything to such an extent as to exclude the possibility that even a miracle might break the chain of causality. That the Spinozean system did not allow for the existence of particular things, the very things which physics was supposed to investigate[23], was not considered by Planck. About Leibniz, Planck remembered only his monadology without warning that monadology foreclosed interaction (and therefore causality) among individual things, so many monads or strictly isolated entities, in ultimate analysis. Planck did not as much as hint about the realist strain in Leibniz, a strain harking back to Leibniz's familiarity with some of the very foundations of Scholastic philosophy, which prompted his famous question: «Why is there something rather than nothing?»[24] Planck's rendering of Descartes makes one wonder whether Planck knew of him except by hearsay. He stated as Descartes' starting point that the universe was God's free creation and therefore miracles were possible. Such a rendering was certainly characteristic of Planck's deep uneasiness about the breaking of the causal chain but rather distortive of Descartes' philosophy, the essence of which was that God had to create (if he created at all; Descartes the philosopher was very different from Descartes the Christian) the actually existing world because one could, through Descartes' method, convincingly derive its main features from a priori considerations[25].

As to Planck's rendering of «Greco-Scholastics», one has to be somewhat indulgent though not overly. Planck was the product of a cultural ambience

---

23. The problem was brought to Spinoza's attention by Tschirnhausen. For their exchange of letters, see *The Chief Works of Benedict de Spinoza,* translated from the Latin, with an introduction by R. H. M. Elwes (1893; New York: Dover 1951), vol. II, p. 408-09.

24. «The Principles of Nature and of Grace, based on Reason» (1714); see *Leibniz Selections,* ed. Philip P. Wiener (New York: Charles Scribner's Sons 1951), p. 527.

25. This is why Descartes had to insist in the *Discourse on the Method* that his procedure did not do «outrage to the miracle of creation»; see *The Philosophical Works of Descartes,* tr. E. S. Haldane and G. R. T. Ross (Cambridge University Press 1911), vol. I, p. 109.

in which the precept, *catholica non leguntur* (books written by Catholic scholars need not be read), was voiced even by such luminaries as Harnack, Planck's predecessor as perpetual secretary of the Berlin Academy. By 1923 Neo-Scholasticism in Germany produced not only a vast number of meticulously documented historical studies of scholastic philosophy but also some high-level popularizations[26] which gave so many lies to Planck's assertion that «in the historical rationalist school» (Scholastics) one was faced with a «hybrid attempt of fusing the Greek Prime Mover of Aristotle with the Hebrew Jehovah so that room might be left for supernatural intervention in the causal chain»[27]. That Yahweh was the ground of existence for the Scholastics rather than a mere Prime Mover was a notion that did not seem to have ever come within Planck's ken. He opined that in the Scholastic outlook the First Being was a mere replica of the visible world, so that, to quote Planck's words, «the concept of the Divinity in this case must take its color from the world-outlook either of the individual philosopher in question or of the particular cultural background to which he belongs»[28]. The statement clashed head-on with the insistence of all great Scholastics, and certainly with the insistence of Thomas and Scotus, that all knowledge, natural and supernatural, about God is essentially negative[29]. Had Planck informed himself, however modestly, on Scholastic philosophy, he might have seen that the Scholastics, precisely because they believed in creation out of nothing, could extricate even physics from an impasse where it was left by the insistence of Aristotle and other Greek philosophers on the unbrokenness of causal chain, an insistence which Planck tied to their espousal of the principle *ex nihilo nihil fit*[30].

Planck's lack of interest in the question why the chain itself existed was an all the more revealing feature of his epistemology because he rallied to the defense of objective reality long before Einstein himself was driven to a staunch

---

26. The chief organ of those studies was the series *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters* (Münster i. W.). Among the authors of such popularizations were M. Grabmann and C. M. Manser. Even a study of post-World-War-I editions of F. Ueberweg's *Grundriss der Geschichte der Philosophie,* a work which by then had long established itself as a classic, could have given to Planck a far better view on scholastic philosophy than the one he set forth.

27. «Causation and Free Will», pp. 75-76.

28. *Ibid.*, p. 75.

29. As emphatically argued by no less an expert on Thomistic philosophy than E. Gilson in his *The Spirit of Thomism* (New York: P. J. Kennedy & Sons 1964; Harper Torchbooks 1966), pp. 77-78.

30. For details see my *Cosmos and Creator* (Edinburgh Scottish Academic Press 1981), pp. 73-75.

espousal of the realist position. Planck was a realist not as a philosopher but as a physicist. He failed to perceive that a realist philosophy was implied in his penetrating evaluation of the empiricists' handling of causality. Useful as the empiricist school was in breaking with what Planck called the naiveté of the rationalist school, and oriented as it was toward science, it was nevertheless trapped in solipsism. Sensations, Planck insisted, were entirely subjective and did not entitle one to deduce the existence of an object. The succession of sensations could in no way be construed as an evidence of objective causality, because the force of habit did not in itself explain why the attribution was to be made at all. The empiricists (whether represented by Locke or Hume) could not, Planck remarked, logically argue that their dreams were different from their thinking while being awake. Of course, the empiricists could and did fall back on common sense, but it was not something which they could invoke on the basis of strictly logical inferences starting from the initial presupposition that sensations were the sole primary data.

As one might expect, Berkeley's method of escaping from the solipsism of Locke's sensationism did not find favor with Planck. For one thing, the method was not tailored for ordinary material reality, for another, it was contrived to make possible miracles, so many breaks in the causal chain which Planck could not countenance. Quite different was Planck's appraisal of Kant. Whatever the arbitrariness and dogmatism of some of Kant's assertions, his teaching was «useful and conclusive in most of its results», so Planck declared[31]. Such was a position typical of a Neo-Kantian who preferred to ignore all those results of Kantian philosophy which made themselves fully felt in Kant's *Opus postumum*. About the thousands of manuscript-pages making up that work, discovered in the 1880s, the standard view then as now was that they were mere jottings by an increasingly senile Kant and not an integral part of the task which Kant had set for himself. The «critical» viewpoint which Kant implemented for metaphysics (*Critique of Pure Reason*) and extended to ethics (*Critique of Practical Reason*), esthetics (*Critique of Judgment*), and afterwards to pedagogy and theology[32], had to be spelled out

31. «Causation and Free Will», p. 86. It is difficult to see how this could be true if it was also true that «Kant's teaching... is to a certain extent arbitrary on account of its strong dogmatic attitude» (*Ibid.*). This inconsistency was compounded by Planck's subsequent reasoning which stated the need for metaphysics if one was to avoid solipsism, but which also stated the need to accept a certain measure of compromise with logic, because in order to save causality one had to remain somewhere in the middle between metaphysics and empiricism.

32. The works relating to those last two fields have been translated into English under the titles, *Kant on Education* and *Religion within the Limits of Reason alone*.

in detail also for the sciences if «critical» philosophy was to obtain its ultimate touchstone of truth. The result was sheer horror, Naturphilosophie[33], about which Neo-Kantians preferred the strategy of silence. Planck, and this should be indicative of his uncritical Neo-Kantianism, never referred to that aspect of Kant's system, nor did he refer to Naturphilosophie as practiced by Kant's successors, Schelling, Hegel, and others, although it was the target of very critical and well known remarks by such prominent German physicists as Gauss and Helmholtz[34].

According to Planck, Kant was the first to point out that in addition to sensations, there was another source of knowledge, the categories, among them causality, independent of all experience. Causality, conceived in such a way, imposed on the human mind the recognition that anything that happens presupposes something from which it follows according to a law. Such was Kant's way, as Planck put it, «to jump the wall separating the senses from reality at some part of it, preferably at the beginning». The jump was metaphysical and Planck readily admitted that «we cannot avoid metaphysics if we are to save ourselves from falling into the deadlock of solipsism»[35]. But to what extent did Planck need metaphysics? Without spelling out the weak aspects of Kant's metaphysical jump to reality, he stated that they could be «strengthened for all *practical* purposes» (italics added) and thus a compromise (obviously epistemological) could be worked out[36]. That compromise was in substance the pragmatism contained in the *Critique of Practical Reason*. That it did not differ at all from the positivists' justification of causality on the basis of its «usefulness» wholly escaped Planck as he closed his survey of the philosophical efforts to do justice to causality. The grand conclusion of that survey was that «the nature and universal validity of the law of causation cannot be definitely decided upon any grounds of purely abstract reasoning»[37]. Clearly, Kant could be retained only as the author of *Practical Reason*. Planck's statement that «the transcendental and positivist viewpoints are irreconcilable and they will remain so as long as the race of philosophers lasts», could not therefore be construed in the sense that the transcendental viewpoint was right, however undemonstrable, even if this was what he meant.

---

33. A. E. Adickes, *Kant als Naturforscher* (Berlin: W. de Gruyter 1925), vol. II, p. 204.
34. For details, see my *The Relevance of Physics*, p. 334.
35. «Causation and Free Will», pp. 84 and 86.
36. *Ibid.*, p. 86.
37. *Ibid.*, p. 88.

Now that philosophy proved itself impotent in reference to causality, one had to turn to the sciences for help. To be sure, the turn was to be mindful of the rights of philosophy, but in the end all basic rights of philosophy were to be handed over to physics. This was implied already in an earlier statement of Planck who conceded causality as being ultimately a philosophical question only on the condition that there should be a collaboration between philosophy and the sciences. The collaboration (as far as causality was concerned) was a mere subjection of philosophy to physics. Or as Planck phrased the *dénouement* of the problem of causality:

> In the case of definite problem which philosophy recognizes as fundamental and the final solution of which is the business of philosophy alone, where philosophy cannot come to a decisive formulation by the use of its own methods, it must seek information from the special branches of science in regard to particular features of the problem at issue. Now if the answer here turned out to be definite and final, then it must be treated as such. It is a characteristic mark of every true science that the general and objective knowledge which it arrives at has a universal validity. Therefore the definite results which it obtains demand an unqualified acknowledgment and must always hold good. The progressive discoveries of science are definite and cannot permanently be ignored[38].

Planck's reasoning, which equated a particular feature of a thing with the thing itself, should not be a cause of surprise in view of his idea of a definite progress displayed by physics. The importance of that idea canot be emphasized enough if one is to have a proper grasp of Planck's epistemology which, as was already said, was ruled by a very specific and rather exalted notion of physical science. This led to an impasse in Planck's epistemology in the same way as was the case with Kant. Planck would have hardly recognized his own predicament had he read Kant's «Enquiry concerning the Clarity of the Principles of Natural Theology and Ethics», written in 1763. There, under the influence of Bishop Warburton's remarks on the atrophying effect on the mind of exclusively geometrical studies, Kant made the very valid and profound statement that nothing harmed philosophy more than its having been cultivated along the lines of geometry, a particular science[39]. Almost in the same breath Kant blinded himself to this insight by suggesting that philospohy

---

38. *Ibid.*, p. 90.

39. English translation in Kant: *Selected Pre-Critical Writings and Correspondence with Beck*, translated and introduced by P. G. Lucas (Manchester: University Press 1968), pp. 5-35.

should be patterned after physics. Even if Planck had read the «Enquiry», he did not have to remember it in order to write the foregoing passage, a passage crucial for a proper grasp of his philosophical thinking. It was enough for him to agree with the author of the *Critique of Pure Reason* in which the exactness of Newtonian physics served as pattern for metaphysics in particular and philosophy in general. Since Planck had subscribed to the primacy of physics, in respect at least to some essential philosophical questions, the methodical subjugation by Planck of philosophy to physics could only be a foregone conclusion.

The subjugation was complete for all practical purposes. It was of no consequence to state as Planck did, that physics in investigating causality in physical reality presupposed philosophy to make a start. The start was, in Planck's words, a «jump into the region of metaphysics», and a «leap into the transcendental»[40]. The leap was not a matter of logic but a fiducial act supported by two considerations. One was that science required much more than the data of senses. The latter not only trapped one in solipsism, but also invited that anthropomorphism which science kept transcending as it progressed. The other was that sense data as such were not logical proofs of the existence of the external world. «It is only through the immediate dictate of our consciousness that we know that this world exists», declared Planck[41] who as a Kantian could not perceive that it was natural for man to know external things and that his own consciousness was merely a reflection of his knowing things. Otherwise consciousness was no less a trap serving solipsism as were the data of the senses.

Clearly, whatever priority philosophy (metaphysics) could claim over physics through the indispensability of that act of faith in reality, precisely because the act in question was an act of faith and not a step of plain knowledge, the physicist did not have to remember that priority as he went on cultivating his own specific brand of knowledge. According to Planck, «once the scientist has begun by taking this leap into the transcendental he never discusses the leap itself nor worries about it. If he did, science could not advance rapidly»[42]. One justification of this hardly philosophical policy was the inability to attack it on logical grounds. The act of faith or leap of faith was obviously beyond the confines of mere logic. The act represented a surplus which in Planck's rendering was mystical and not rational. Had Planck not

40. «Causation and Free Will», pp. 93 and 94.
41. *Ibid.*, p. 94.
42. *Ibid.*

been a Kantian but a philosophical realist, he would have said that knowledge of the real is not a mere conceptualization and therefore more than mere logic. As a Kantian he could not see that while logic dealt with the relative domain of two or several concepts, inert in themselves, knowledge of external reality was a dynamic though natural relationship among the thing, the knower, and his knowledge of it. The other justification was the progress of science, by which Planck meant physics above all. «The history of science is at hand to confirm our faith in this truth»[43], namely, the truth that through science man was progressing toward an ever more genuine grasp of reality. A truth it certainly was but, when claimed by Planck, a mere impasse out of which his Kantianism offered no escape.

Such was a 20th-century replay, through the discourse of a prominent physicist, of the logic of the Kantian dictum that philosophy should be cultivated along the lines of physics. What this ultimately meant was the surrendering to physics as will be seen shortly, even, in respect to the problem of free will. How Kantian was this procedure was spelled out by Planck himself:

> Having once assumed the existence of an independent external world, science concomitantly assumes the principle of causality as a concept entirely independent of sense perception. In applying this principle to the study of natural phenomena science first investigates if and how far the law of causal relation is applicable to the various happenings in the world of nature and in the realm of the human spirit. Science finds itself here exactly on the same footing which Kant took as the starting point of his theory of knowledge[44].

The one exception which Planck took to Kant's legislation on causality was minor and rather elusive if not plainly confused. One wonders what Planck meant in saying that «Kant took not merely the concept causality but also to a certain degree the meaning of the causal law itself as an immediate datum of knowledge and therefore universally valid. Specialized science cannot go thus far»[45]. The distinction between the «concept of causality» and the «meaning of causal law» is best considered as one of those trivial profundities which abound in the writings of any Kantian philosopher, professional or not.

Planck has now reached the second main part of his discourse where he asked with obvious relief: «How far can science help us out of the obscure

43. *Ibid.*, p. 95.
44. *Ibid.*
45. *Ibid.*

forest wherein philosophy lost its way?»[46] Clearly, he was not at ease with philosophy. His questions about causality (do the sciences take causality for an indispensable postulate and do they insist on its validity in all cases?) did not relate to the nature of causality but merely to the use of it by the sciences. In formulating the answer of physics to these questions Planck admitted that the quantum of action posed certain problems. Indeed he felt that it might impose «essential modifications» of the causality principle as implied in Newtonian physics and its relativistic recasting by Einstein. Now if the modifications were «essential», it was hardly rigorous to state, as Planck did, that nevertheless the «quantum hypothesis will eventually find its exact expression in certain equations which will be a more exact formulation of the law of causality»[47]. Also, if the law of causality as assumed in Newtonian physics was exact, and it certainly was, what kind of reformulation could make it more exact? That in 1923 Planck felt that most physicists shared his hopes about the future of the law of causality may be understandable, but he was a poor prophet nevertheless. That statistical methods introduced in several new branches of physics allowed in principle an exact investigation could, of course, be granted. It was another matter whether on the atomic and molecular level, where statistical methods had their most important role and where the quantum of action was not a negligible quantity, one could reasonably look for at least theoretically exact measurements. At any rate, Planck took the idea of exact measurement as equivalent to strict causality.

Planck then turned to biology where he registered an ever wider admission of exact chemical interactions. He would have done far more justice to biology had he referred to the unabated struggle of biologists with the notion of teleology. The statement, by then half a century old, of a German biologist that teleology was for any biologist an indispensable companion though not one to appear with in public[48], could hardly be unknown to Planck. But Planck's mind was too firmly set in the groove of that identification of the measurably exact with the causal and the real to make room for other aspects of the problem. This is well illustrated by his sudden broaching, at the end of his reflections on biology, of the question whether causality was after all a mere hypothesis. Planck's answer was that causality was a very special hypothesis which accounted for the finding of any «definite rule» in any field of science[49]. The

---

46. *Ibid.*, p. 96.

47. *Ibid.*, p. 98.

48. The remark is usually credited to von Bruecke. See W. I. B. Beveridge, *The Art of Scientific Investigation* (rev. ed.; New York: Random House, n.d.), p. 83.

49. «Causation and Free Will», p. 104.

«definite» obviously meant quantitatively exact and also verifiable as such.

This identification by Planck of exact, or rather of the exactly measurable, with causal, was very much in view as he discussed the answer of the humanities (psychology and sociology in particular) to the question of the status of causality. As was already noted, he was strongly inclined to take cogitation, however creative, for a predetermined process. Modern psychological research gave, in his view, heavy support to the subjection of mental processes to the law of causality:

> The principle of causality must be held to extend even to the highest achievements of the human soul. We must admit that the mind of each one of our greatest geniuses —Aristotle, Kant or Leonardo, Goethe or Beethoven, Dante or Shakespeare— even at the moment of its highest flights of thought or in the most profound inner workings of the soul, was subject to the causal fiat and was an instrument in the hands of an almighty law which governs the world[50].

Typically, the difficulty of seeing an unbroken chain in all mental processes was answered by Planck with a reference to a purely physical analogy. If this was already revealing, even more so was Planck's interpretation of the analogy, the uncertain outcome of throwing an asymmetrical dice. The uncertainty lay, of course, in our inability, owing to our incomplete knowledge of all quantitative parameters of such throw, to say nothing of its dynamics, to predict the outcome. Planck described that inability as an inability «to detect the function of strict causality»[51]. Planck's dismissal of «absolute chance» might have led him to causality as an ontological question had he not seen in causality above all a mental category. Only on occasion did he attribute to it the status of being transcendental to and independent of the perceiving mind. Even in such cases he quickly fell back on to the shallows of exact measurability and observation. Actually, he fell back there not only quickly but almost readily. Once on those shallows, he felt he could answer the objection that free will was therefore a mere phantom. Free will, the ethical responsibility of man, and the inviolability of his ego (person), could be defended, so Planck insisted, because a complete observation (measurement) of one's own acts was a *practical* impossibility, whatever the *theoretical* possibility of a full observation and therefore the rigorous ascertaining of causality. Our freedom was therefore not an ontological principle but a pragmatic precept resting on a mere ina-

50. *Ibid.*, pp. 109-10.
51. *Ibid.*, p. 108.

bility on our part to analyse with full objectivity our actions and chains of motivation. To a superior spirit, such as the one described by Laplace, all our so-called free actions could be seen as fully determined. The Laplacian spirit too, although a mystery to himself because his ego could not become his own object, was an open book to a Supreme Wisdom (if there be one, Planck added)[52], whose celestial nature is infinitely elevated above us.

Whether that Supreme Wisdom was free only because as his own subject he could not fully become his own object of observation, Planck did not discuss. Had he done so he might perhaps have caught a glimpse of the manner in which one's notion of the ultimate in being and intelligibility conditioned all of one's philosophical utterances, provided they were consistent. In Planck's case that notion was heavy on the side of «idea» and very light on the side of «being» or reality. Planck's philosophical means of securing reality were markedly idealistic such as the «metaphysical leap» and the categories which barred him from *knowing* reality. For the idealist he was, it was not possible to state that man *knew* reality and that causality was a matter of knowing the real and not a mere matter of categories, let alone of scientific techniques. Idealist philosophy could not encourage him to recognize that his own ability to move his little finger at will contained much more realist evidence both about himself and the world than all the laws of all the sciences. Thus he was helplessly pushed by his favorite theme, measurably deterministic causality, to the extreme where it engulfed man's mind and will. No wonder. Idealism was a vote cast on behalf of a priori categories and «truths» which held the human mind prisoner of its own presumed structure. Within such a framework reality could only be brought back through the schizophrenic device of a fiducial leap in the dark, hardly a step of rationality, and the free will could be salvaged only through the even more schizophrenic precept of a categorical imperative.

The lecture of 1923 provides by far the most systematic exposition by Planck of his reflections on epistemological topics. His two other lectures on causality, delivered in 1926 and in 1932, were mere rephrasing and regrouping of themes developed in the 1923 lecture[53]. They equally show him a prisoner of his cherished themes, mechanistic causality and the Kantian precepts of epistemology. As a system, Planck's epistemology offers nothing original;

---

52. *Ibid.*, p. 117.

53. The former, «Physikalische Gesetzlichkeit» (*Vorträge und Erinnerungen,* pp. 183-205) has not yet been translated into English. The other, «Kausalität in der Natur», appeared in English under the title, «Causation in Nature»; see *The New Science,* pp. 259-90.

it is not even profound, unless profundity is taken for brave consistency. It is even short on pregnant phrases which make the reading of Einstein's much shorter philosophical essays a more refreshing experience. Yet Planck's epistemology, especially as portrayed in that 1923 lecture, is worth studying. A survey of half truths, plain errors, blind alleys, hapless impasses is not without its instructiveness especially when they are tied to the name of a great physicist. The pre-eminent position, almost pontifical role, with which leading physicists, especially when decorated with a Nobel Prize, are accredited in our culture is not something to be taken lightly. It makes a very sad reflection on that scientific culture of ours that the inability of scientific expertise to guarantee philosophical expertise comes largely as startling news. And so does any reference to science as a major source of the sprouting up of ever new philosophical systems. The novelty is only apparent. The major philosophical options of our times reflect, though in ever more virulent and accelerated way, that process of being tossed to and fro in which philosophy finds itself since the rise of science. With ever increasing frequency, philosophy is swinging from an aping of scientific exactness to a reveling in the irrational. The story, often told, need not be reviewed here. Perhaps the story would have more constructive strength if more attention were paid there to the philosophizing of leading modern physicists. This is not to suggest that most of the time one could find much texture in that philosophizing, which almost invariably brings out the truth of Einstein's poignant remark: «The man of science is a poor philosopher»[54].

Such an admission has more mental health to it than the sophisticatedly articulated claims of certain philosophers who largely succeeded in being taken for the authoritative interpreters of modern science. The fumbling of prominent physicists in matters philosophical will not escape a reader with a modest measure of critical sense. Quite different is the case with lengthy treatises, mostly devoted to logical refinements, although even there the same reader should be taken aback by the end results. There reality subtly vanishes, the universe dissolves into a haphazard succession of particles, so many creations of the scientific mind, while that very mind is turned into the inert locus of concepts, none of which is more related to reality than the other. Like the scene of organic evolution and social development, where everything is said to be ruled by a grim struggle for survival and endless revolutions, the domain of science too becomes a mere series of successes which, being purely

54. «Physics and Reality» (1936), in: *Out of my Later Years* (New York: Philosophical Library 1950), p. 58.

relative, cannot in the end be taken for a progress and certainly not for that progress which Planck held high.

Against that background Planck's philosophical reflections on science may be a much-needed antidote, whatever the mistaken philosophical framework within which he tried to make his main points. The spirited affirmations by Planck of a fully ordered external world were not inspired by his idealist philosophy but by his deep scientific engagement for a more comprehensive view of physical reality. That reality was for him absolutely given, that is, in no way the creation of the mind, scientific or other. This is why he saw well before Einstein, the absolutist and objectivist character of relativity theory[55]. What he failed to see was that impasse into which he unnecessarily led himself by trying to justify with the shibboleths of Kantian tradition the esteem of a fully coherent objective physical reality which science inspired in him. Far from being necessary, the impasse rested on the transparent fallacy of equating that which cannot be «ascertained» exactly with that which is not fully «determined» or really caused.

Quantum mechanics was not yet half a dozen years old when that fallacy was pointed out in a prominent scientific journal[56], though in vain if the continued popularity of the Copenhagen interpretation of quantum mechanics means anything. In an age of logical positivism, a logical distinction, strong enough to lay bare that fallacy, would not generate an escape from the impasse it produced. A philosophical appreciation of the real, which Kantianism and its varied offshots could not provide, was no less required. Blinded by Kantianism, Planck readily took classical mechanics as an assurance that real interaction among real things was not more than the predictability of its mathematical exactness.

This is the reason why Planck, who was ready to follow up steps leading to a major revolution in physics, remained a «reluctant revolutionary»[57]. To be sure, he never spoke of revolutions in science in the self-defeating sense implied in the succession of incommensurable patterns, with the «incommensurable» being taken for ontological incoherence. If the progress of science

---

55. Planck did so in 1924 in his lecture «From the Relative to the Absolute», *The New Science,* pp. 123-54.

56. Letter to the Editor, *Nature* Dec. 27, 1930, p. 995. Of course, as the letter was written by E. J. Turner, a now completely-forgotten teacher at the University of Liverpool, his most justified remarks could not make as much as a dent on a rapidly forming consensus.

57. Indeed, the «most reluctant revolutionary of all times», to recall a felicitous phrase of L. Pierce Williams in his «Normal Science, Scientific Revolutions, and the History of of Science», in: *Criticism and the Growrh of Knowledge,* ed. I. Lakatos and A. Musgrave (Cambridge University Press 1974), p. 50.

needed a revolutionary or drastic step, Planck did not recoil from pioneering it. In fact, as he himself recalled, he worked frantically during the closing months of 1900 for snatching victory in a race for the theoretical derivation of the shape of the black-body radiation curve already established on experimental grounds. It was no secret to him that this feat of his would match in significance that of Newton. Years later, when Einstein extended the quantum of mission into a quantum of propagation, Planck, as Einstein recalled, considered the arguments with complete disregard for his own preferences[58]. The true source of his dislike of discontinuity, be it of emission or of propagation or of both, was not so much scientific as philosophical. Unfortunately, those reasons remained muddled as he kept articulating them. In trying to reverse the stampede of those whom he called «indeterminists» he put emphasis not so much on causality as on a special aspect of it, and much less on reality without which causality makes no sense.

Planck must not, however, be judged too harshly. After all, his erst-while protégé, Einstein, came to perceive in full only in his last years, after growing tired of a long debate with Born, that the real bone of contention between them concerned the status of reality[59]. But there is little to defend in Planck's defense of reality through his advocacy of metaphysical leaps and acts of faith. Such leaps and acts remain pieces of idealist rhetoric when not supported by a philosophy which transcends mere empiricism, and even a so-called «rationalist» metaphysics. Thus Planck's arguments failed to impress the leader and the chief representatives of the Copenhagen school who, if they had any philosophy, gloried in some variation of pragmatism. Nothing was easier for them than to turn the tables on Planck who loved to refer to the fruitfulness of causal thinking in physics[60]. In quantum mechanics, where all basic operations are statistical, probability proved itself useful beyond the most sanguine expectations. It was another matter to use that usefulness as a cover-up for casting doubt on the coherence of the universe at its fundamental level, nay, at existence itself. The gist of that procedure was a systematic refusal to consider questions of ontology[61]. Indeed, in that procedure

---

58. Einstein's words are quoted in A. Hermann, *Max Planck in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten* (Reinbek bey Hamburg: Rowohlt 1973), p. 45.

59. See *The Born-Einstein Letters: Correspondence between Albert Einstein and Max and Hedwig Born* (New York: Walker and Company 1971), pp. 216-24.

60. Already in his first major non-technical address, delivered in Leiden in 1908, «On the Unity of the Physical Universe», a frontal attack on the sensationism advocated by Ernst Mach.

61. Such is the conclusion of the most comprehensive study on Bohr's epistemology, «The Nature of Quantum Mechanical Reality: Einstein versus Bohr», by C. A. Hooker,

accidental or chance events stood opposed not to determinate events, but simply to reality itself[62].

While Planck failed to see this, he sensed something of his opponents' systematic way of sapping, in the manner of parasites, the tree of reality, which pre-20th-century scientific thinking still duly revered and which, of course, cannot be exorcised or cut down by any science, however successful. Parasites, it is well to recall, have always formed very successful species. To argue effectively against their kind, parading as scientific philosophers, the cause of reality demanded much more than the sincere zeal for the real which animated Planck, the scientist. The same cause could be only compromised by failing back on the 'Ding an sich' which, with most other results of Kant's philosophy, Planck accepted. Being merely the spurious product of a second or third step in reasoning, the «thing in itself» deprived reality from being the very starting point of that episteme which alone can issue in consistent human understanding.

ΑΔΙΕΞΟΔΟ ΤΗΣ ΓΝΩΣΙΟΘΕΩΡΙΑΣ ΤΟΥ PLANCK

Π ε ρ ί λ η ψ η

Ἡ θεωρητικὴ φυσικὴ τράβηξε ἐξαρχῆς τὴν προσοχὴ τοῦ Planck ὡς ἕνα πεδίο ποὺ ἐπηρεάζει ἀποφασιστικὰ τὴ γνωσιοθεωρία. Ἔτσι, ὅταν βρῆκε στὴν ἀθροιστικὴ μέθοδο, ὡς διαφορετικὴ ἀπὸ τὸν ἀπειροστικὸ λογισμό, τὸ κλειδὶ γιὰ τὴν ἀκτινοβολία τοῦ μελανοῦ σώματος, ἔβγαλε ἀμέσως τὸ συμπέρασμα ὅτι ἡ συνέχεια τῶν αἰτιακῶν σχέσεων μπορεῖ νὰ ἀναιρεθεῖ. Ἀπρόθυμος νὰ ἐγκαταλείψει τὴν ἀπόλυτη αἰτιότητα, στὴν ὁποία ἔβλεπε τὴ μόνη ἐγγύηση γιὰ τὴ (γνωστική) σύλληψη τῆς πραγματικότητας ἐκ μέρους τοῦ ἀνθρώπου, προσπάθησε, μισὸ σχεδὸν αἰώνα, νὰ βγεῖ ἀπὸ τὸ ἀκόλουθο ἀδιέξοδο: ἀφενὸς ὑποστήριζε τὴν ἀπόλυτη ἐγκυρότητα τῆς

---

in R. G. Colodny (ed.), *Paradigms and Paradoxes: The Philosophical Challenge of the Quantum Domain* (Pittsburgh: University of Pittsburgh Press 1972), pp. 67-302. See especially p. 208.

62. As argued and documented in my «Chance or Reality: Interaction in Nature versus Measurement in Physics», *Philosophia* 10-11 (Athens 1980-81), pp. 87-105, reprinted in my book, *Chance or Reality and Other Essays* (Lanham, Md.: The University of Press America 1986).

ἀκριβοῦς μέτρησης κάθε ἀλληλεπίδρασης (μέτρηση), τὴν ὁποία θεωροῦσε ὡς τὴ μόνη ἀπόδειξη τῆς αὐστηρῆς αἰτιότητας καὶ ἄρα τῆς πραγματικότητας τῆς ἀλληλεπίδρασης: ἀφετέρου ἀποδεχόταν τὴν ἐγκυρότητα τῆς στατιστικῆς ἢ ἀσυνεχοῦς φύσης τῶν κβαντομηχανικῶν διαδικασιῶν, γιὰ τὴ θεμελίωση τῶν ὁποίων πολὺ βοήθησε ἡ ἀνακάλυψή του τοῦ κβάντου δράσης.

Ὁ Planck ἀναζήτησε μιὰ διέξοδο (αὐτοῦ τοῦ ἀδιεξόδου) καταφεύγοντας στὸ ἀνώτερο πνεῦμα τοῦ Laplace, πού, κατέχοντας μιὰ ἀκριβὴ γνώση ὅλων τῶν παραμέτρων, μπορεῖ νὰ προείπει μὲ πλήρη μέτρηση ὅλα τὰ μελλοντικὰ γεγονότα. Ἦταν μ' αὐτὴ τὴν ἔννοια ποὺ ὁ Planck προσπάθησε νὰ ἄρει τὴ σύγκρουση μεταξὺ ἐλεύθερης βούλησης καὶ φυσικῆς αἰτιοκρατίας, εἰδικὰ στὸ δοκίμιό του *Νόμος τῆς αἰτιότητας καὶ ἐλευθερία τῆς βούλησης* (1923), στὸ ὁποῖο καὶ παρέχει τὴν πιὸ συστηματικὴ ἔκθεση τῆς γνωσιοθεωρίας του.

Ἡ πάλη τοῦ Planck μὲ τὸ πρόβλημα τῆς αἰτιότητας πρόλαβε τὶς (ἀξιωματικές) προκείμενες τῆς ἑρμηνείας τῆς Σχολῆς τῆς Κοπεγχάγης (γιὰ τὴν κβαντομηχανική), οἱ κύριοι ἐκπρόσωποι τῆς ὁποίας ἁπλῶς θεώρησαν ὡς στερούμενο νοήματος τὸ πρόβλημα τῆς αἰτιότητας καὶ τῆς πραγματικότητας, προβλήματα ποὺ κατεῖχαν τὴν πρώτη θέση στὴ σκέψη τοῦ Planck. Ὁ Planck μπορεῖ νὰ εἶχε βρεῖ ἕνα ἱκανοποιητικὸ τρόπο νὰ ξεφύγει ἀπὸ τὸ γνωσιοθεωρητικό του ἀδιέξοδο, ἂν ὁ νεοκαντιανὸς ἰδεαλισμός του δὲν τὸν εἶχε ἐμποδίσει νὰ ἐκτιμήσει τὸν ρεαλισμὸ τῶν μεγάλων Σχολαστικῶν φιλοσόφων, γιὰ τοὺς ὁποίους ἡ ἀναγνώριση τῆς ἀντικειμενικῆς πραγματικότητας ἦταν ἡ προϋπόθεση κάθε συζήτησης γιὰ τὴ φυσικὴ αἰτιότητα. Ἂν ὁ Planck τὸ εἶχε ἀντιληφθεῖ αὐτὸ θὰ εἶχε ἴσως θεμελιώσει καλύτερα τὴν ἀντίθεσή του στὴν ἑρμηνεία τῆς σχολῆς τῆς Κοπεγχάγης (γιὰ τὴν κβαντομηχανική), σύμφωνα μὲ τὴν ὁποία ἀναγνωρίζονται ὄψεις μόνο τῆς πραγματικότητας ἀλλὰ ὄχι ἡ πραγματικότητα ἡ ἴδια.

Τὸ γνωσιοθεωρητικὸ ἀδιέξοδο, ἀπ' τὸ ὁποῖο ὁ Planck δὲν μποροῦσε νὰ ξεφύγει (ἐπειδὴ ἦταν) συνεπαρμένος ἀπὸ τὴν ἀκριβὴ μέτρηση —μιὰ ἀλληλεπίδραση ποὺ δὲν μπορεῖ νὰ μετρηθεῖ μὲ ἀκρίβεια, δὲν μπορεῖ καὶ νὰ λάβει χώρα μὲ ἀκρίβεια— τὸ ὁποῖο βρίσκεται στὴ βάση τῆς ἑρμηνείς τῆς κβαντομηχανικῆς ἀπὸ τὴ σχολὴ τῆς Κοπεγχάγης.

USA S. L. Jaki

(Μετάφραση Γ. Ἀλατζόγλου-Θέμελη)

ΑΝΝΑ ΚΕΛΕΣΙΔΟΥ, Ἀθῆναι

ΤΟ ΠΑΡΜΕΝΙΔΙΚΟ ΠΟΙΗΜΑ ΚΑΙ Η ΕΡΜΗΝΕΥΤΙΚΗ*

«Ἡ πιὸ πειστικὴ ἀπόδειξη γιὰ τὴ διάρκεια ἑνὸς φιλοσοφικοῦ ἔργου εἶναι τὸ γεγονὸς ὅτι τὸ ἔργο αὐτὸ εἶναι ἀνεξάντλητο. Ἐκεῖ ποὺ ὁ ἑρμηνευτὴς νόμισε πὼς βρῆκε τὸν πυρήνα τῆς σκέψης ἑνὸς φιλοσόφου, κάποια ἀνάλυση ποὺ πραγματοποιεῖται σὲ ἄλλη κατεύθυνση, ἀποκαλύπτει νέα στοιχεῖα στὰ ὁποῖα θὰ θεμελιωθοῦν νέες θεωρίες. Μ' αὐτὴ τὴν ἔννοια ἡ περίπτωση τοῦ παρμενιδικοῦ ποιήματος εἶναι ἰδιαίτερα ἀντιπροσωπευτική»[1].

Εἰπώθηκε ὅτι εἶναι δύσκολο νὰ βρεθοῦν δύο ἑρμηνευτὲς ποὺ νὰ συμφωνοῦν στὰ ἀμφισβητούμενα ἢ διφορούμενα σημεῖα τοῦ παρμενιδικοῦ ποιήματος. Στὸ ποίημα αὐτὸ ὑπάρχουν στίχοι, ὅπως π.χ. ὁ στίχος «τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε και εἶναι» (Β 3), ὅπου κάθε μετάφραση εἶναι κιόλας μιὰ ἑρμηνεία[2]. Ἴσως δὲν θὰ ἦταν μόνο λεκτικὸ σχῆμα, ἂν λέγαμε γιὰ τὸν Παρμενίδη, πλειοδοτώντας, κάτι ἀνάλογο μὲ αὐτὸ ποὺ λέχτηκε γιὰ τὸ ἡρακλειτικὸ[3] ποτάμι : πὼς καὶ ὁ ἕνας ἑρμηνευτὴς δὲν ἡσυχάζει σὲ μιὰ ἑρμηνεία, στὴ συνάντηση ἢ στὶς συναντήσεις του μὲ τὸ παρμενιδικὸ *Περὶ Φύσεως*. Ἐδῶ, ὅπως λέγεται στὴ σύγχρονη ἑρμηνευτική, εἶναι πάντα ἀνοιχτὴ ἡ δυνατότητα νέας πρόβασης στὴν ἀλήθεια.

«Ἡ μελέτη τοῦ Παρμενίδη», λέει ἡ Micheline Sauvage, ποὺ τὸ βιβλίο της γιὰ τὸν Ἐλεάτη (Seguers 1973) κατευθύνεται ἀπὸ τὶς θέσεις τῆς σύγχρονης ἑρμηνευτικῆς, «εἶναι ἀναγκαστικὰ ὑπόθεση ἑρμηνείας, ἡ ὁποία ἐπιβάλλει τὴν ἐπίπονη καὶ πάντα ἀβέβαιη μεσολάβηση μιᾶς ἑρμηνευτικῆς»[4].

Ἀλλὰ γιατί τὸ παρμενιδικὸ ποίημα ἀφήνει ἀνοικτὸ τὸ διάλογο, τὴν ἑρμηνευτικὴ προσέγγιση; Μιὰ πρώτη ἀπάντηση ἀφορᾶ τὴ γραπτὴ καὶ ἀποσπασματικὴ στὴ διάσωσή της μορφή του: «ἕνα γραπτὸ μαντεύεται καὶ ἑρμη-

---

* Τὸ κείμενο αὐτὸ ἀνακοινώθηκε στὴ Φιλοσοφικὴ Ἡμερίδα τῆς Ἑλληνικῆς Φιλοσοφικῆς Ἑταιρείας μὲ θέμα «Ἡ Φιλοσοφικὴ Ἑρμηνευτική», ποὺ ἔγινε στὴ Θεσσαλονίκη τὸν Ὀκτώβριο τοῦ 1985. Δημοσιεύεται ἐδῶ μὲ ἄδεια τῆς Ἑλλ. Φιλοσ. Ἑταιρείας.

1. J. L. Cordero, *Les deux chemins de Parménide*, Paris, Vrin 1979.

2. Πρβλ. J. Brun, *Les Présocratiques*, P.U.F. 1986, 76 (ὅπου συζητοῦνται οἱ μεταφράσεις π.χ. τῶν: F. M. Cleve, J. Burnet, M. Heidegger, J. Wahl).

3. Γιὰ τὴν ἴδια τὴν ἡρακλειτικὴ σκέψη καὶ τὸ ἀνεξάντλητο τῆς ἑρμηνείας της βλ.. Cl. Ramnoux, *Études Présocratiques*, II, Paris Klincksieck 1983, 14.

4. Ὅ.π. 7.

νεύεται, κι αὐτὸς ὁ μόχθος, μὲ τὴ γραφὴ καὶ τὴν ἀνάγνωση τὴ μιὰ ἀπέναντι στὴν ἄλλη... ἀφήνει πάντα αὐτὸν ποὺ τὸ ἀναλαμβάνει στὴ μοναχική του εὐθύνη. Ἀναμφίβολα ὁ ἀναγνώστης ρωτᾶ, ἀλλὰ στὶς ἐρωτήσεις ποὺ θέτει εἶναι τὸ ἀντικείμενο ποὺ ἀπαντᾶ, δηλαδή, σὲ τελευταία ἀνάλυση, ὁ ἴδιος ὁ ἀναγνώστης»[5].

Ὁ Paul Ricoeur[6] παρατηρεῖ, ὅτι «τὸ γεγονὸς τοῦ λόγου μέσα στὴν ἀνάγνωση δὲν ἔχει ἀπέναντί του ἕνα κείμενο ποὺ μιλᾶ, ἀλλὰ ἕνα βουβὸ κείμενο... Στὴν ἀσύμμετρη σχέση κειμένου-ἀναγνώστη ἕνας ἀπὸ τοὺς συμπαῖκτες μιλᾶ καὶ γιὰ τοὺς δυό. Γι' αὐτὸ τὸ νὰ φέρει κανεὶς ἕνα κείμενο στὸ λόγο δὲν εἶναι τὸ ἴδιο μὲ τὸ ν' ἀκούει τὸ λόγο»[7].

Τὸ παρμενιδικὸ ποίημα εἶναι ἕνα ἰδιότυπο γραπτό: εἶναι ὁ λόγος μιᾶς θεᾶς τὸν ὁποῖο ἄκουσε ὁ ποιητὴς καὶ μέσα στὸν ὁποῖο ὑπάρχει ἕνας λόγος τοῦ λόγου τῶν θνητῶν γιὰ τὸν κόσμο. Αὐτὸς ὁ πολλαπλὸς[8] λόγος δὲν ἀπαιτεῖ ἁπλὰ νὰ συλλάβουμε αὐτὸ ποὺ λέει, ἀλλὰ αὐτὸ ποὺ σημαίνει. Ὡς γραπτὸ κείμενο καὶ ὡς ἱερολογικὸ καὶ ὡς λόγος ποὺ ἐγγράφεται σὲ ἕνα ἰδεολογικὸ πλαίσιο ἀπαιτεῖ τὴν ἑρμηνευτικὴ προσέγγιση, μιὰν *ἀνάληψη* (reprise) — ὅπως γίνεται στὴν ἐκτέλεση ἑνὸς μουσικοῦ κομματιοῦ— ὄχι μιὰ ταυτολογικὴ ἐπανάληψη, κάτι ποὺ θὰ εἶχε ὡς συνέπεια τὴν ἄρση τῆς κατανόησης (Whitehead). Ἔργο δηλαδὴ τοῦ φιλόσοφου ἑρμηνευτῆ εἶναι ἐδῶ ἡ ἄρνηση τῆς ἐξήγησης, τῆς ὑποκατάστασης τοῦ νοήματος τοῦ κειμένου, μὲ τὸ ἐννοιολογικὸ παιχνίδι τῶν σημασιῶν ποὺ προσιδιάζουν σ' αὐτό, μὲ ἕνα παιχνίδι γλώσσας. Ὁ ἑρμηνευτὴς καταφεύγει σ' ἐκεῖνο τὸν τρόπο ποὺ εἶναι λειτούργημα τοῦ πράγματος ποὺ ἑρμηνεύεται, ὅταν λαμβάνεται μέσα στὴν ἔκφραση, στὸ νόημά του. Ἡ ἑρμηνεία δὲν παύει νὰ εἶναι ἑρμηνεία τοῦ ἑρμηνευτῆ, ἀλλ' ἡ ἔκφραση νόημα τοῦ ποιήματος[9].

Αὐτὸ σημαίνει δυὸ πράγματα: ἀπαιτεῖται νὰ πάρει μέρος μὲ τὴ θέλησή του γιὰ κατανόηση ὁ ἑρμηνευτὴς-ἀναγνώστης πηγαίνοντας πιὸ πέρα ἀπ' αὐτὸ ποὺ λέγεται· δεύτερο, σ' αὐτὴ τὴν ἐπιχείρηση δὲν ζητεῖται νὰ καταλάβουμε τὶς προθέσεις τοῦ ἐλεάτη Παρμενίδη, ἀλλὰ νὰ τὶς ξεπεράσουμε μὲ τὸ νόημα τοῦ παρμενιδικοῦ ποιήματος, ποὺ εἶναι καὶ κατανόηση τοῦ κόσμου στὸν ὁποῖο τὸ ποίημα ἀναφέρεται. Τὸ νόημα εἶναι ἀνοικτὸ σὲ κάθε ἀναγνώστη, ἢ, ὅπως λέει ὁ Ricoeur, σ' ὅποιον ξέρει νὰ διαβάζει[10].

---

5. Sauvage, ὅ.π. 5.

6. *L'Événement et le sens dans le discours*, ποὺ πρωτοδημοσίευσε ὁ Michel Philibert, *Ricoeur*, Seguers 1971.

7. Ὅ.π. 184.

8. Βλ.. καὶ Κ. Μιχαηλίδης, Ἡ Ἑρμηνευτικὴ καὶ ὁ λόγος, *Φιλοσοφία* 12 (1982) 49.

9. Πρβλ.. Ἄννας Κελεσίδου, Τὸ ἀτομικὸ καὶ ἡ γνώση του, *Παρνασσὸς* ΚΒ 1980, 239.

10. Παράδειγμα οἱ *Ἐπιστολὲς* τοῦ Ἀποστόλου Παύλου: ἀπευθύνονται στοὺς Γαλάτες καὶ στὸν καθένα μας.

Κι ἐδῶ, ἐφόσον τὸ νόημα ποὺ δεχόμαστε ἀπὸ τὸ παρμενιδικὸ ποίημα εἶναι τὸ νόημα ποὺ τοῦ δίνουμε, συμβαίνει, ὅ,τι ὁ Ricoeur ὁρίζει ὡς κατανόηση: «comprendre un autre mieux qu'il s'est compris lui-même».

Ἐδῶ θὰ μποροῦσαν νὰ ἐνταχθοῦν οἱ ἀναλύσεις τοῦ Heidegger γιὰ τὸ εἶναι τοῦ Παρμενίδη, *τὸ λέγειν καὶ τὸ νοεῖν*, λιγότερο ὡς πυρηνικὰ σημεῖα γιὰ ἐξηγητικὸ λόγο καὶ περισσότερο ὡς ζωντανὴ ἔρευνα, ἀναλύσεις ποὺ εἶναι ὁ παρμενιδικὸς στοχασμὸς τοῦ M. Heidegger[11].

Ὅπως παρατηρήθηκε[12], «ἡ ἐπιστροφὴ στὸν Παρμενίδη ἑνὸς φιλόσοφου τοῦ καιροῦ μας νοηματοδοτεῖται σὲ μιὰ συγκυρία ποὺ μᾶς ἀφορᾶ καὶ τῆς ὁποίας ἡ γνώση περνᾶ ἀπὸ τὴ γνώση αὐτῆς τῆς ἐπιστροφῆς· ὅτι δηλαδὴ πρόκειται γιὰ τὸ ἐπίκαιρο τῆς σκέψης τοῦ Ἐλεάτη». Αὐτὸ θὰ τὸ λέγαμε καλύτερα μὲ τὸν προνομιακὸ στὴ γλώσσα μας ὅρο *ἀνά-γνωση*.

Τί γίνεται ὅμως, ἂν ὁ ἀναγνώστης δὲν μαθαίνει ἀπὸ τὸ παρμενιδικὸ κείμενο, γιατὶ τὸ γνωρίζει καλύτερα[13]; Καὶ δὲν πρόκειται γιὰ τὴν ἱστορικότητα τῆς ἀνάγνωσης, ποὺ εἶναι, ὅπως λέει ὁ Ricoeur, «la contre-partie de l'omni-temporalité du sens», αὐτοῦ δηλαδὴ τοῦ γεγονότος, ὅτι ἕνα κείμενο εἶναι ἀνοιχτὸ σὲ κάθε ἀνάγνωση. Ὡς σωκρατικὴ μέθοδος ἡ ἑρμηνευτικὴ ἐκμαιεύει στὸ παρμενιδικὸ ποίημα καὶ σκέψεις ποὺ δὲν εἶναι τοῦ Παρμενίδη. Παράδειγμα θεωρῶ τὴν ἄποψη τοῦ Ricoeur γιὰ τὸν *εἰδότα φῶτα* τοῦ προοίμιου τοῦ παρμενιδικοῦ ποιήματος *Περὶ Φύσεως*.

Ἀναφέρω κατ' ἀρχὴν ὅτι ἐδῶ ὑπάρχει ἕνα λογικὸ παράδοξο, ποὺ οἱ περισσότεροι μελετητὲς τοῦ Παρμενίδη παρέλειψαν νὰ ἐπισημάνουν ἢ νὰ ἀντιμετωπίσουν. Ὁ ἄνθρωπος ποὺ καλεῖται ἀπὸ τὴ θεὰ νὰ κάνει μαζί της τὸ ταξίδι τῆς γνώσης τῆς ἀλήθειας χαρακτηρίζεται ὡς *εἰδώς*, πρὶν ἀκόμη μπεῖ στὸ δρόμο τῆς γνώσης. Πρὶν ἀναφερθῶ σύντομα στὸ θέμα — ποὺ μὲ ἀπασχόλησε ἰδιαίτερα στὴ μελέτη μου γιὰ τὸν Ξενοφάνη καὶ τὸν Παρμενίδη[14] — θὰ παρατηρήσω τὸ ἑξῆς: Ὁ Ricoeur, πρὶν ἀπὸ τὸ *Conflit des Interprétations*, στὸ ἔργο του *Gabriel Marcel et Karl Jaspers* (éd. du Temps Présent 1947) μιλᾶ γιὰ τὸ παιχνίδι τῆς ἀνανέωσης τῆς ἑρμηνευτικῆς ἐπιχείρησης ποὺ γίνεται, ὅταν φωτίζεται ἕνας φιλόσοφος σὲ διάλογο μὲ τὸν ἄλλο (παράδειγμα

---

11. Γιὰ τὶς ἀναλύσεις τοῦ Heidegger καὶ τὶς ἑρμηνεῖες τοῦ Hegel καὶ τοῦ Nietzsche βλ. Sauvage, ὅ.π. 88-89.

12. Ὅ.π. 157.

13. Ὡς τέτοια περίπτωση ἀναφέρω τὴ μελέτη τοῦ J. Barnes, *Parmenides and the Eleatic One*, γιὰ τὴν ὁποία παραπέμπω στὸ ἄρθρο μου «Λέγειν-Εἰδέναι» στὸν Ξενοφάνη καὶ στὸν Παρμενίδη, ποὺ δημοσιεύεται στὸν τόμο αὐτό. Γι' αὐτὸ ποὺ ὀνομάστηκε εὔστοχα: «terrorisme herméneutique», βλ. Sauvage, ὅ.π. 9: «la mise en question devient une mise à la question».

14. Βλ. τὴ μελέτη ποὺ προαναφέρθηκε.

ὁ G. Marcel, μετὰ ἀπὸ ἕνα περίπλου στοὺς ἄλλους ὑπαρξιακοὺς φιλοσόφους). Ἔτσι, ζητώντας τὶς βαθιὲς συμφωνίες ποὺ ὑπάρχουν στὴν κοινὴ παραδοχὴ τῆς γνώσης, στὸ ἔργο του *L'Homme faillible* (Aubier-Montaigne 1960, 159) κάνει φιλοσοφικοὺς συσχετισμοὺς καὶ βάζει νὰ συνεργαστοῦν σὲ μιὰ κοινὴ θέση ὁ Παρμενίδης, ὁ Πλάτων, ὁ Descartes: «ὁ ἄνθρωπος, ποὺ ἡ φιλοσοφία παίρνει στὴν ἀρχὴ τῆς πορείας της, ὁ ἄνθρωπος, ποὺ ὁ Παρμενίδης ὁδηγεῖ στὸ ταξίδι πέρα ἀπὸ τὶς πύλες τῆς νύχτας καὶ τῆς μέρας, ποὺ ὁ Πλάτων βγάζει ἀπὸ τὴ σπηλιά, ὁ Descartes τραβᾶ ἀπὸ τὴν προκατάληψη...», εἶναι, λέει ὁ Ricoeur, «égaré et perdu».

Ἡ ἔνσταση ὅμως, ποὺ εἶναι δυνατὸν νὰ διατυπώσουμε ἐδῶ, ἐκτὸς ἀπὸ τὴν παρατήρηση ὅτι τὸ παρμενιδικὸ ποίημα συνδέει μὲ τοὺς πολλοὺς τὸ *πλάττεσθαι* κι ὄχι βέβαια μὲ τὸν *εἰδότα φῶτα*, ἀφορᾶ κυρίως τοὺς συσχετισμοὺς τοῦ Ricoeur: ἐκτὸς ἀπὸ τὸ ὅτι ὁ Παρμενίδης, ἂς μὴν τὸ ξεχνοῦμε, ξεχωρίζει αὐτοὺς ποὺ εἶναι βέβηλοι ὡς πρὸς τὴ διδασκαλία του, τοὺς *εἰδότας οὐδέν*, αὐτοὺς ποὺ συγχέουν τὸ *εἶναι* μὲ τὸ *μὴ εἶναι*, γιατί ὁ *εἰδὼς φὼς* πρέπει νὰ εἶναι ὅ,τι ὁ πλατωνικός; ὅταν γιὰ τὸν Ἐλεάτη ὑπάρχει ἄλλος, ἄμεσος περίγυρος: τοῦ μύθου, ἀπὸ τὴ μιά, ποὺ ἀπαιτεῖ μιὰν ἄλλη λογικὴ ἀπὸ τὴ δική μας, καὶ ἀπὸ τὴν ἄλλη τοῦ Ξενοφάνη, μὲ τὴν ἰδέα τοῦ ἀποσπάσματος 34: «καὶ τὸ μὲν οὖν σαφὲς οὔτις ἀνὴρ ἴδεν οὐδέ τις ἔσται / εἰδὼς ἀμφὶ θεῶν τε καὶ ἅσσα λέγω περὶ πάντων· εἰ γὰρ καὶ τὰ μάλιστα τύχοι τετελεσμένον εἰπών, αὐτὸς ὅμως οὐκ οἶδε· δόκος δ' ἐπὶ πᾶσι τέτυκται», τὴν ἰδέα τοῦ ἀποσπάσματος 18: «οὔτοι ἀπ' ἀρχῆς πάντα θεοὶ θνητοῖς ὑπέδειξαν, / ἀλλὰ χρόνῳ ζητοῦντες ἐφευρίσκουσιν ἄμεινον»· καὶ τοῦ Ἐμπεδοκλῆ, μὲ τὴ φράση *ἀνὴρ περιώσια εἰδώς* (129.1);

Ἡ M. Sauvage, ποὺ ἀναφέρεται στὸ θέμα τῆς *ἰδεολογίας*, καὶ λέει ὅτι τὸ παρμενιδικὸ ποίημα δὲν μπορεῖ νὰ ἀπομονωθεῖ ἀπὸ τὸ ἰδεολογικὸ ἑλληνικὸ κλίμα μέσα στὸ ὁποῖο γράφεται καὶ ἐγγράφεται, «ἀφοῦ τὰ θέματα ἀπὸ τὰ ὁποῖα συνίσταται ὡς πρωτότυπος λόγος δὲν τοῦ ἀνήκουν, ἀποτελοῦν τὰ συμφραζόμενα τοῦ κειμένου»[15], τονίζει κιόλας ὅτι «ἡ ἀνάγνωση τοῦ παρμενιδικοῦ ποιήματος εἶναι προσπάθεια νὰ κατανοηθεῖ τὸ νόημά του, διαφυλάττοντας στὴ λέξη τὴν ἀναντικατάστατη ἀμφισημία της»[16].

Ὑπακούοντας σ' αὐτὴ τὴν ἀρχὴ —ποὺ δείχνει τὰ προβλήματα καὶ τὰ ὅρια τῆς μετάφρασης τῶν παρμενιδικῶν στίχων— ἡ M. Sauvage, στὸ τελευταῖο μέρος τοῦ βιβλίου της *Un écho et une voix*, ὅπου ἐπιχειρεῖ νὰ κατανοήσει τὸν παρμενιδικὸ στίχο «χρὴ τὸ λέγειν τε νοεῖν τ' ἐὸν ἔμμεναι», ἀρνιέται τὶς μονομέρειες καὶ καταλήγει σὲ μιὰ σύνθεση: «Οἱ στοχαστὲς δὲν λένε

15. Ὅ.π. 10-11.
16. Ὅ.π. 8.

αὐτὸ ποὺ ἡ γλώσσα τοὺς κάνει νὰ ποῦν καὶ ὅπως τοὺς τὸ ἐπιτρέπει· ἀλλὰ ἡ γλώσσα λέει αὐτὸ ποὺ θέλει νὰ πεῖ, χωρὶς νὰ ὑπακούει σὲ ἄλλη ἀναγκαιότητα ἀπὸ τὴ δική της. Ὅτι ἡ ἑλληνικὴ δὲν διακρίνει στὸν ὅρο *εἶναι* τὸν συνδετικὸ ρόλο ἀπὸ τὸν ὑπαρξιακὸ εἶναι λιγότερο μιὰ ἔλλειψη καὶ περισσότερο σημεῖο γιὰ ἐρώτηση. Ὕπαρξη, ταυτότητα κλπ. (αὐτὰ δηλαδὴ ποὺ διακρίνει ἡ συμβολικὴ λογική) ἡ ἑλληνικὴ δὲν τὰ διακρίνει. Γιατὶ δὲν μπορεῖ ἢ γιατὶ δὲν θέλει;..».

Μετὰ τὴ σύντομη αὐτὴ ἀναφορὰ θὰ περάσουμε στὸ κύριο σημεῖο τῆς κατανόησης τοῦ παρμενιδικοῦ ποιήματος, τὴν κατανόηση τοῦ κόσμου στὸν ὁποῖο ἀναφέρεται, πέρα ἀπὸ τὴν πρόθεση τοῦ συγγραφέα καὶ ἀπὸ τὴν κατάσταση τοῦ ἀναγνώστη. Ἂν δὲ ὑπάρχει μιὰ *philosophia perennis*, ὡς αἰωνιότητα τῶν φιλοσοφικῶν λόγων, ὑπάρχει μιὰ αἰώνια φιλοσοφία, ὡς αὐτὸ ποὺ ὀνομάστηκε γιὰ τὸν Παρμενίδη «ἀγκυροβόλημα στὸ οὐσιαστικό». Ἡ παρμενιδικὴ ἀρετὴ κάνει τὸν παρμενιδικὸ λόγο πρόσφορο καὶ ἐντυπωσιακό. «Σήμερα χάσαμε τὸ αἴσθημα τοῦ μὴ συμβιβασμοῦ τόσο ποὺ νὰ προσδώσουμε σ᾽ αὐτὴ τὴ συμπεριφορὰ κακὴ φήμη, νὰ τὴν ταυτίσουμε μὲ τὴν ἀδιαλλαξία, ἐμεῖς ποὺ εἴμαστε ὅλο συναλλαγές, διευθετήσεις... ἐμεῖς ποὺ καὶ στὶς πιὸ πνευματικές μας ἐνέργειες δὲν θέλουμε παρὰ νὰ εὐκολύνουμε, νὰ ἀνθρωπίσουμε, νὰ κατεβάσουμε τὸ κάθε τι στὸ ἐπίπεδο τοῦ βέβηλου καὶ τοῦ καθημερινοῦ. Ἡ πορεία τοῦ Παρμενίδη εἶναι ἐντελῶς ἀντίστροφη»[17].

17. Sauvage, ὅ.π. 15.

ΠΑΡΟΥΣΙΑΣΗ ΚΑΙ ΚΡΙΤΙΚΗ ΒΙΒΛΙΟΥ

Ἀ κ α δ η μ ί α Ἀ θ η ν ῶ ν, *Βυζαντινοὶ Φιλόσοφοι*, νέα σειρά.

Ἡ Ἀκαδημία Ἀθηνῶν ἐγκαινίασε τὸ 1984 μιὰ νέα σειρὰ κριτικῶν ἐκδόσεων βυζαντινῶν φιλοσοφικῶν κειμένων. Ἡ σειρὰ αὐτὴ ἐντάσσεται στὸ διεθνῶς γνωστὸ Corpus Philosophorum Medii Aevi (CPhMA), ποὺ ἐκδίδεται μὲ τὴν αἰγίδα τῆς «Διεθνοῦς Ἀκαδημαϊκῆς Ἑνώσεως», στὴν ὁποία φυσικὰ μετέχει καὶ ἡ Ἀκαδημία Ἀθηνῶν. Μὲ τὴ νέα σειρά, ποὺ ἀφετηρία της ἔχει τὸ ζωηρὸ ἐνδιαφέρον τοῦ ἀείμνηστου Ἰωάννου Θεοδωρακόπουλου, σχεδιάσθηκε συστηματικὰ πρὶν ἀπὸ ἀρκετὰ χρόνια (βλ. *Φιλοσοφία* 10-11/1980-81) σελ. 524) καὶ θὰ προχωρήσει τώρα μὲ ρυθμὸ μιὰ τουλάχιστον ἔκδοση κάθε χρόνο. Ἔτσι καλύπτεται ἕνα μεγάλο κενὸ τῆς ἱστορίας τῆς Ἑλληνικῆς Φιλοσοφίας καὶ πλουτίζεται οὐσιαστικὰ ἡ ἔρευνα καὶ σπουδὴ τῆς Βυζαντινῆς Φιλοσοφίας σὲ διεθνὲς ἐπίπεδο.

Ἡ σειρὰ *Βυζαντινοὶ Φιλόσοφοι* ἐποπτεύεται ἀπὸ Διεθνὴ Ἐπιτροπὴ μὲ πρόεδρο τὸν ἀκαδημαϊκὸ Κωνσταντῖνο Τρυπάνη καὶ μέλη τὸν ἀκαδημαϊκὸ Δ. Ζακυθηνὸ καὶ τοὺς ξένους ἀκαδημαϊκοὺς - ἀντεπιστέλλοντα μέλη τῆς Ἀκαδημίας Ἀθηνῶν R. Browning, H. Hunger καὶ G. Verbeke. Διευθυντὴς τῆς σειρᾶς εἶναι ὁ τ. Δ/ντὴς τοῦ Κέντρου Φιλοσοφίας τῆς Ἀκαδημίας Δρ. Λίνος Μπενάκης. Γιὰ τοὺς προσεχεῖς τόμους προσφέρουν τὴν ἔγκυρη ἐργασία τους εἰδικοὶ ἐπιστήμονες ἀπὸ τὴν Ἑλλάδα, Βέλγιο, Γαλλία, Γερμανία, Η.Π.Α. καὶ ἄλλες χῶρες μὲ κριτικὲς ἐκδόσεις ἔργων τοῦ Ἀρέθα, Θεοδώρου Σμύρνης, Νικηφόρου Βλεμμύδη, Γεωργίου Παχυμέρη, Νικηφόρου Χούμνου, Πλήθωνος κ.ἄ.

Μὲ τὸν πρῶτο τόμο τῆς νέας σειρᾶς ἐκδίδεται σύμφωνα μὲ τὶς ἀπαιτήσεις τῆς σύγχρονης ἐπιστήμης τὸ σημαντικὸ ἔργο τοῦ Νικολάου Μεθώνης (12ος αἰώνας) *Ἀνάπτυξις Θεολογικῆς Στοιχειώσεως Πρόκλου πλατωνικοῦ φιλοσόφου*. Προηγεῖται ἐκτενὴς Εἰσαγωγὴ (ἀγγλικά) ἀπὸ τὸν ἐκδότη τοῦ κειμένου Δρα Ἀθανάσιο Δ. Ἀγγέλου, Λέκτορα στὸ Πανεπιστήμιο τοῦ Λονδίνου, ποὺ καλύπτει τὰ θέματα τοῦ βίου καὶ τῆς ἐποχῆς τοῦ Νικολάου Μεθώνης μὲ βάση τὰ ἔργα του, συστηματικὴ καταλογογράφηση τῶν ἔργων του καὶ τῆς χειρόγραφης παράδοσής τους καθὼς καὶ ἕνα κεφάλαιο γιὰ τὰ ἰδεολογικὰ πλαίσια τοῦ κύριου ἔργου του[1].

---

1. *Νικολάου Μεθώνης, Ἀνάπτυξις τῆς Θεολογικῆς Στοιχειώσεως Πρόκλου πλατω-*

Ἡ *Ἀνάπτυξις* τοῦ Νικολάου Μεθώνης εἶναι τὸ πιὸ συστηματικὸ «ἀντιεθνικὸ» ἔργο τῆς Βυζαντινῆς ἐποχῆς μὲ στόχο νὰ ἀνακόψει τὴν «ἀναγέννηση» τοῦ ἐνδιαφέροντος γιὰ τὸν Πρόκλο καὶ τὸ ἔργο του, ποὺ σημειώνεται ἀπὸ τὸν 11ο αἰώνα στὸ Βυζάντιο. Τὸ ἔργο παρακολουθεῖ κεφάλαιο μὲ κεφάλαιο τὴν *Θεολογικὴ Στοιχείωση* τοῦ Πρόκλου, ἀπορρίπτοντας τὰ 198 ἀπὸ τὰ 211 κεφάλαιά της, ὕστερα ἀπὸ σχετικὴ ἀντιπαράθεση βιβλικῶν καὶ πατερικῶν θέσεων. Συχνὰ ὡστόσο ὁ Νικόλαος βρίσκει ἐντυπωσιακὴ συμφωνία τοῦ Πρόκλου μὲ χριστιανικὲς θέσεις, ἀποδίδοντάς την στὴν ἐξάρτησή του ἀπὸ τὸν Ψευδο-Διονύσιο Ἀρεοπαγίτη. Συχνὰ ἀρκεῖται σὲ παράφραση τοῦ Πρόκλου, ἀφαιρώντας τὰ πολυθεϊστικὰ στοιχεῖα στὸ ἔργο του. Ἡ κριτικὴ ἔκδοση γίνεται μὲ βάση τρεῖς βασικοὺς κώδικες καὶ ἐξαντλητικὴ μελέτη τῆς πλούσιας χειρόγραφης παράδοσης.

Ἡ ἔκδοση τοῦ ἔργου τοῦ Νικολάου Μεθώνης ἔχει ἰδιαίτερα ἐπιστημονικὸ ἐνδιαφέρον σήμερα, τόσο γιὰ τοὺς μελετητὲς τοῦ τελευταίου μεγάλου Ἀθηναίου φιλοσόφου Πρόκλου (τὸ 1985 ὀργανώθηκαν στὸ Neuchâtel τῆς Ἑλβετίας καὶ στὸ Παρίσι Διεθνῆ Συμπόσια γιὰ τὸν Πρόκλο, ἐνῶ στὴν Ἑλλάδα κυκλοφόρησε στὴ σειρὰ «Φιλόσοφος Λόγος» τῶν ἐκδόσεων «Πολύτυπο» ἡ *Θεολογικὴ Στοιχείωσις* τοῦ Πρόκλου μὲ ἑλληνικὴ μετάφραση τῆς σπουδαίας Εἰσαγωγῆς τοῦ E. Doods), ὅσο καὶ γιὰ τοὺς μελετητὲς τῆς βυζαντινῆς σκέψης καὶ τῶν ἐκπροσώπων της (τὸν Νοέμβριο τοῦ 1984 ὀργανώθηκε στὴν Καλαμάτα ἀπὸ τὴν «Ἑλληνικὴ Ἑταιρεία Φιλοσοφικῶν Μελετῶν» καὶ τὴν Ι. Μητρόπολη Μεσσηνίας Συμπόσιο ἀφιερωμένο ἀκριβῶς στὸν Ἐπίσκοπο Μεθώνης καὶ συγγραφέα τῆς *Ἀναπτύξεως* Νικόλαο).

Ὁ δεύτερος τόμος τῆς σειρᾶς περιλαμβάνει σὲ πρώτη ἔκδοση, ἀπὸ τὸν αὐστριακὸ βυζαντινολόγο καὶ ἱστορικὸ τῆς φιλοσοφίας Δρα W. Lackner, δύο σχεδὸν ἄγνωστα κείμενα τοῦ σπουδαίου φιλοσόφου τῆς Νικαίας Νικηφόρου Βλεμμύδη (1197/98-1272), ποὺ θέμα τους ἔχουν τὸ πρόβλημα τοῦ προκαθορισμοῦ τῆς ὥρας τοῦ θανάτου τοῦ ἀνθρώπου[2], πρόβλημα ποὺ συνδέεται ἄμεσα μὲ τὸ κεντρικὸ θέμα τῆς θείας πρόνοιας καὶ τῆς ἐλεύθερης βούλησης τοῦ ἀνθρώπου. Ἡ θέση τοῦ Βλεμμύδη καὶ ἡ θεολογικὴ καὶ φιλοσοφικὴ ἐπιχειρηματολογία του ἐντάσσεται στὴν παράδοση τῆς ἑλληνικῆς πατερικῆς σκέψης, ἡ ὁποία στὴ μεγάλη πλειοψηφία της ἀρνεῖται τὸν προ-

---

νικοῦ φιλοσόφου - Nicholas of Methone, Refutation of Proclus' Elements of Theology, A Critical Edition with an Introduction on Nicholas' Life and Works by Athanasios D. Angelou, Ἀθῆναι, Ἀκαδημία Ἀθηνῶν - Leiden, E. J. Brill 1984, LXXXII + 204 σελ..

2. *Νικηφόρου Βλεμμύδου, Ἀπόδειξις, ὅτι οὐχ ὥρισται τοῦ καθέκαστον ἡ ζωή. Διαλεγόμενος ἢ περὶ τοῦ ὅρου - Nikephoros Blemmydes, Gegen die Vorherbestimung der Todesstunde,* Einleitung, Text, Übersetzung und Kommentar von Wolfgang Lackner, Ἀθῆναι, Ἀκαδημία Ἀθηνῶν - Leiden, E. J. Brill 1985, XCVI + 124 σελ..

καθορισμὸ τῆς ζωῆς τοῦ ἀνθρώπου καὶ καταφάσκει τὴν ἐλεύθερη βούλησή του.

Στὴν Εἰσαγωγή του ὁ ἐκδότης τῶν κειμένων τοῦ Βλεμμύδη προσφέρει μιὰ διεξοδικὴ ἱστορικὴ ἐπισκόπηση τῶν πτυχῶν τοῦ προβλήματος ἀπὸ τὶς ἀρχὲς (Θεοφύλακτος Σιμοκάττης, Γερμανὸς Α΄, Ἰωάννης Δαμασκηνὸς κλπ.) ὡς τὸ τέλος τοῦ Βυζαντίου (Γεννάδιος Σχολάριος, Θεοφάνης Μηδείας κ.ἄ.). Ἡ ἔκδοση περιλαμβάνει κεφάλαια καὶ γιὰ τὸ περιεχόμενο, τὴ μορφὴ καὶ διάρθρωση, τὴ γλώσσα, τὸ ὕφος καὶ τὴν χειρόγραφη παράδοση τῶν κειμένων τοῦ Βλεμμύδη καθὼς καὶ γερμανικὴ μετάφρασή τους, ἑρμηνευτικὰ σχόλια καὶ ἀναλυτικοὺς Πίνακες πηγῶν, ὀνομάτων καὶ λέξεων.

Οἱ πρῶτοι τόμοι τῆς νέας Σειρᾶς τῆς Ἀκαδημίας Ἀθηνῶν ἔγιναν δεκτοὶ στὶς Συνόδους τῆς «Διεθνοῦς Ἀκαδημαϊκῆς Ἑνώσεως» (Παλέρμο 2-8.6.1985 καὶ Βρυξέλλες 8-13.6.1986) μὲ ἰδιαίτερα ἐπαινετικὲς κρίσεις, χάρη καὶ στὴν ἄρτια τυπογραφικὴ ἐμφάνιση καὶ τὸ καλαίσθητο δέσιμό τους. Στὸ ἐξωτερικὸ τὴν κεντρικὴ διάθεση ἔχει ἀναλάβει ὁ μεγάλος Ὁλλανδικὸς Οἶκος E. J. Brill, ποὺ κυκλοφορεῖ καὶ εἰδικὸ δίπτυχο.

Β. Ν. Τ α τ ά κ η, *Στὴ χώρα τὴν στοχασμῶν. Φιλοσοφικὸς διάλογος**, Ἀθήνα, Ἀστὴρ 1985, 95 σελ. (Πρώτη ἔκδοση Θεσσαλονίκη 1936). Μὲ Πρόλογο τοῦ συγγραφέα καὶ προεισαγωγικὸ σημείωμα τοῦ Λ. Μπενάκη.

Ὅπως ὁ ἴδιος ὁ Β. Τατάκης λέει, τὸ πρόβλημα ποὺ συζητᾶ στὸ βιβλίο «γεννήθηκε διαλογικὰ» μέσα του, ἀλλὰ σιγὰ σιγὰ ὁ ἐξωτερικὸς διάλογος μεταξὺ τεσσάρων προσώπων, τοῦ Σωκράτη, τοῦ Φαίδρου, τοῦ Ἀ. Κοραῆ καὶ τοῦ Θ. Καΐρη, ἔγινε ἐσωτερικός, σχεδὸν μονόλογος. Ἐγχείρημα: ἡ ἄνθρωπογνωσία· μήνυμα: ὁ γυρισμὸς —ἐπιτακτικὴ ἀνάγκη γιὰ τὴν ἐπιστημονοκρατικὴ ἐποχή μας— στὸ σωκρατικὸ ἰδανικὸ τῆς αὐτογνωσίας, ἡ ἀνακάλυψη τῆς πνευματικότητας τοῦ ἀνθρώπου, ἡ ἀπόρριψη τοῦ ἐξαντικειμενισμοῦ τῆς ἀνθρώπινης πραγματικότητας.

Τὰ πρόσωπα: ὁ Σωκράτης (ὁ ἄνθρωπος ποὺ μὲ τ᾽ ὄνομά του «δένονται οἱ αἰῶνες» (13), ὁ Φαῖδρος, ποὺ στεκόταν δίπλα στὸν πλατωνικὸ Σωκράτη, ὅταν ἐκεῖνος προσευχόταν στοὺς θεοὺς νὰ τὸν βοηθήσουν νὰ γίνει «καλὸς

---

* Στὶς 2 τοῦ Φλεβάρη τοῦ 1986 ἔφυγε ἀπὸ τὴ ζωὴ γιὰ τὸν «μακαρισμένο τόπο», ὅπου οἱ ψυχὲς «ὄρθιες βλέπουν τὴν ἀλήθεια» ὁ φιλόσοφος καὶ παιδαγωγὸς Β. Ν. Τατάκης. Ἂς εἶναι αὐτὴ ἡ παρουσίαση ἐλάχιστο δεῖγμα τιμῆς στὸ φωτισμένο καὶ σεμνὸ δάσκαλο, ποὺ μποροῦσε ἀκόμη σήμερα νὰ πιστεύει στὸν ἄνθρωπο, καὶ στὸν ἀγώνα γιὰ τὴν ἀλήθεια, τὸ καλό, τὴν ὁμορφιά.

τἄνδοθεν», οἱ δυὸ Νεοέλληνες ἀφυπνιστὲς τοῦ «δουλεύοντος γένους» «μὲ τὸ φῶς τοῦ προγονικοῦ ἥλιου» (14) — πρόσωπα τοῦ φιλοσοφικοῦ δράματος.

Ὁ τόπος: ὁ μακαρισμένος τόπος τῶν Ἠλυσίων, ὅπου «περιδιαβάζοντας στὸν αἰῶνα» οἱ κάτοικοι ἔχουν «γιὰ σύντροφο μονάχα τὴν Ἀνάμνηση, τὴ Σκέψη καὶ τὸ Λόγο» (17), ὅπου «ὄρθιοι» βλέπουν τὴν ἀλήθεια.

Ἡ δράση: ἡ πράξη τοῦ φιλοσοφικοῦ στοχασμοῦ γιὰ τὸν Θεὸ καὶ τὸν ἄνθρωπο.

Ὁ χρόνος: ἡ αἰωνιότητα τῶν ἰδεῶν.

Οἱ φιλοσοφικὲς ἀλήθειες

α) Ὁ Σωκράτης συζητᾶ μὲ τὸν Θεόφιλο —ποὺ καταδικάστηκε γιὰ ἀθεΐα καί, καινουργιοφερμένος στὰ Ἠλύσια ἀναγνωρίζει ὁ ἴδιος τὸν ἑαυτό του ὡς «ἔργο» τοῦ Ἀθηναίου φιλοσόφου— γιὰ τὸ νόημα τοῦ Θεοῦ. Ὁ Θεὸς εἶναι μέσα στὰ πράγματα, ὅπως στὰ πράγματα ὑπάρχει ἡ σφραγίδα «ἑνὸς λαοῦ, μιᾶς ἐποχῆς ἑνὸς τεχνίτη» (19). Στὴ συζήτηση ἀναιροῦνται τόσο ἡ ἀνθρωπομορφικὴ ὅσο καὶ ἡ θεολογικὴ πλάνη (ἡ πρώτη μὲ ἀναφορὰ στὸν πρῶτο κατήγορο τοῦ ἀνθρωπομορφισμοῦ Ξενοφάνη τὸν Κολοφώνιο).

β) Τὸ θέμα δίνει τὴν εὐκαιρία στὸν Θεόφιλο γιὰ μιὰ κριτικὴ τῆς γλώσσας: «Λέμε τὰ ἴδια πράγματα μὲ τόσο διαφορετικὲς λέξεις. Καὶ πάλι μὲ τὶς ἴδιες λέξεις τόσο διαφορετικὰ πράγματα, ποὺ στὸ τέλος τὰ παίρνουμε γιὰ τὰ ἴδια. Γι' αὐτὸ σωστὰ εἶπε κάποιος σοφός, πὼς οἱ λέξεις δὲν εἶναι παρὰ μάσκες γιὰ νὰ κρύβουν τὴν ποικιλότροπη διαφορὰ τῶν ἐντυπώσεών μας» (21).

γ) Φιλοσοφικὴ ἀλήθεια ποὺ ἀναπηδᾶ ἐπίσης ἀπὸ τὸ διάλογο εἶναι ὅτι ἡ πλάνη εἶναι κι αὐτὴ μιὰ ἀλήθεια.

δ) Τὸ πρόβλημα τῆς ἀλήθειας —κορυφαῖο θέμα τοῦ «φιλοσοφικοῦ διαλόγου»— δίνει τὴν εὐκαιρία στὸ Β. Τατάκη νὰ τιμήσει τὸν Ξενοφάνη, ἔστω κι ἂν δὲν τὸν ὀνομάζει. Πρόκειται γιὰ τὴν τυχαία εἰπωμένη ἀλήθεια (ἰδέα ποὺ περιέχεται στὸ γνωσιοθεωρητικὸ ἀπ. 34 τοῦ Κολοφώνιου σοφοῦ)[1].

Στὸ νεοέλληνα στοχαστὴ τὸ θέμα συνάπτεται μὲ τὴ γνώση τοῦ παιδιοῦ, στὸν Ξενοφάνη μὲ τοὺς πολλοὺς (σύμφωνα μὲ τὴν ἀρχαία γνωσιολογικὴ διάκριση λίγων ἢ ἑνὸς σοφοῦ — πολλῶν ἀνίδεων, ποὺ ξεκινοῦσε ἀπὸ ἀντίστοιχη κοινωνιολογική).

---

1. Περισσότερα, βλ. Α. Κελεσίδου, *Ἡ κάθαρση τῆς θεότητας στὴ φιλοσοφία τοῦ Ξενοφάνη*, Ἀθήνα 1969.

Τὸ πρόβλημα τῆς ἀλήθειας ἀντιμετώπισε ὁ Β. Τατάκης μὲ μελέτη τοῦ 1933 ποὺ περιλαμβάνεται στὸ βιβλίο του *Σκέψη καὶ Ἐλευθερία*[2].

Ὁ ἴδιος ὁ φιλόσοφος σημείωνε τότε, ὅτι ἡ ἐργασία του ἦταν περιληπτικὴ ἐκτενέστερης μελέτης (ποὺ θὰ δημοσιευόταν τρία χρόνια μετά). Οἱ βασικὲς ἀλήθειες γιὰ τὴν ἀλήθεια στὴ διερεύνηση αὐτὴ συνοψίζονται στὰ ἑξῆς:

— Ἡ ἀλήθεια ἔχει ζητητικὸ χαρακτήρα. Ἀναβιώνουν ἐδῶ ἡ μέθοδος, ἡ θέση καὶ ἡ πράξη τοῦ πλατωνικοῦ Σωκράτη (σσ. 27-29).

— Ἡ ἀλήθεια δὲν εἶναι πράγμα.

— Εἶναι ὑπαρκτὴ ὁποιαδήποτε γνώμη κι ἂν ἔχει ὁ καθένας.

— Αἰώνιες ἀλήθειες καὶ ἀλήθεια: «Ὅπως τὰ γράμματα δὲν κάνουν τὴ γλώσσα, οὔτε κι οἱ αἰώνιες ἀλήθειες τὴν ἀλήθεια». Ἡ ἄποψη ἑστιάζεται στὴ θεμελιακὴ —γιὰ τὴ φιλοσοφικὴ σκέψη τοῦ Τατάκη— ἰδέα τῆς πνευματικότητας καὶ «πνευματοποίησης τοῦ σύμπαντος» (77).

— Μονοπάτι τῆς ἀλήθειας εἶναι ἡ σκέψη.

— Ὁ χωρισμὸς σκέψης καὶ πραγματικότητας βγαίνει ἀπὸ ἐπιφανειακὴ ἀντιμετώπιση τοῦ προβλήματος. Ἡ διερεύνηση τῆς σχέσης ἀλήθειας, σκέψης, πραγματικότητας ἐπιβάλλει τὴ συζήτηση τῶν ὁρισμῶν: ἡ ἀλήθεια εἶναι συμφωνία τῆς σκέψης μὲ τὴν πραγματικότητα, ἡ ἀλήθεια εἶναι ταυτότητα τῆς σκέψης μὲ τὴ σκέψη· τὴν ἐξέταση τῶν ἀντιθετικῶν ἐννοιῶν ἀνάλυση-σύνθεση, ταυτότητα-ἑτερότητα· τὸ συσχετισμὸ ταυτότητας καὶ ἰσότητας καὶ τὴ διάκριση ποσοτικῆς καὶ ποιοτικῆς ταυτότητας. Μὲ τὴν ἀποδοχὴ τοῦ δυναμικοῦ χαρακτήρα τῆς ταυτότητας στὸ ἐπίπεδο τοῦ πνεύματος ἡ ἀλήθεια προσδιορίζεται ὡς νίκη κατὰ τοῦ ἀγνώστου καὶ ἀναγνώριση τῶν δυνάμεων ποὺ τὸ πνεῦμα ἀνακαλύπτει στὰ ἀντικείμενα τῆς ἐξωτερικῆς πραγματικότητας καὶ τῶν σχέσεων ποὺ ἀνακαλύπτει στὸν ἑαυτό του.

— Ὅπως ἡ ἀλήθεια καὶ ἡ πραγματικότητα καὶ τὸ λογικὸ δὲν εἶναι κάτι τὸ στατικὸ καὶ μονοδιάστατο. Ἡ ἀντιμετώπισή τους μὲ τὴν ἀποφυγὴ κάθε ἀκρότητας ἀποκαλύπτει τὴ σωκρατικὴ ποιότητα τῆς σκέψης τοῦ Β. Τατάκη. Ὁ φιλόσοφος συνιστᾶ: α) τὴν ὑπέρβαση τῆς ἐνδοστρέφειας καὶ τὴ σωστὴ ἐπαφὴ μὲ τὸ πραγματικό· οὔτε τὸ κράτημα ἀπὸ ὑπερβατικοὺς κόσμους οὔτε ὁ περιορισμὸς στὶς ὑλιστικὲς οὐτοπίες (60. Τὸν αὐτοεγκλεισμὸ εἰδικὰ ἀντιμετωπίζει ὁ φιλόσοφος μὲ τὴν ἀνάλυση τοῦ πνεύματος ὡς διάφορου ἀπὸ τὴν ἀτομικὴ συνείδηση —τὴν ψυχολογικὴ προσωπικότητα —, ὡς συνείδησης ἀπρόσωπης, πνευματικοῦ Ἐγὼ δημιουργοῦ τῆς ἀλήθειας, ἢ τὴν ἀντιδιαστολὴ ζωικοῦ Ἐγὼ καὶ πνεύματος. Μὲ κάθε εὐκαιρία ἀφήνει νὰ φανοῦν οἱ ἀντιρ-

2. Βλ. καὶ Α. Κελεσίδου, Ἡ ἐλευθερία, προϋπόθεση τῆς σκέψης καὶ τοῦ ἔργου τῆς ἀγωγῆς στὸν Β. Τατάκη (δημοσ. στὸ περιοδικὸ «Νέα Παιδεία»).

ρήσεις του σὲ τάσεις τῆς ἐποχῆς μας (ἀντιπνευματικότητα κλπ.). Μέσα ἀπὸ τὶς ἀναλύσεις αὐτὲς ὁ Β. Τατάκης βρίσκει τὴν εὐκαιρία νὰ ἐπικρίνει τὴ δυαρχικὴ σκέψη. Καὶ ἡ «μελέτη θανάτου» ὅμως ξεπερνιέται ἀπὸ τὸν Β. Τατάκη μὲ τὴ μελέτη τῆς ζωῆς· ἡ περιφρόνηση τῶν ἀνθρώπινων πραγμάτων ἀντικαθίσταται ἀπὸ τὸ αἴτημα τῆς ὁλοκλήρωσης τοῦ πνευματικοῦ ἔργου τοῦ ἀνθρώπου. β) Ὁ φιλόσοφος ἐπιμένει στὴν ἀποφυγὴ τοῦ ἀφηρημένου καὶ σχηματικοῦ τρόπου σκέψης (κριτικὴ τοῦ παν-μαθηματισμοῦ, 45-46), τοῦ ὁποίου ἀπώτερη συνέπεια εἶναι ὁ ἀφελὴς ὑλισμός.

Μὲ τὶς ἴδιες καταβολὲς τὸ διαλεκτικὸ πνεῦμα τοῦ Β. Τατάκη διαφορίζεται ἀπὸ τὴν ἀφηρημένη ἐγελιανὴ σκέψη, παρόλη τὴ σύμπτωση τῆς ἰδέας ὅτι ἡ ποσότητα εἶναι κι αὐτὴ στὸ βάθος μιὰ ποιότητα. Αὐτὸ δείχνουν ὄχι μόνο οἱ ἀναφορὲς στὰ ψυχολογικὰ καὶ ἠθικὰ φαινόμενα, ἀλλὰ καὶ ἡ κριτικὴ ποὺ ἀσκεῖ ὁ φιλόσοφος στὸν πανλογισμό.

Εἴτε ἀκολουθεῖ τὸ δρόμο τῆς κριτικῆς εἴτε εἶναι ἀναλυτικὴ ἢ φαινομενολογική, ἡ σκέψη τοῦ Β. Τατάκη παραμένει πνευματοκριτικὴ καὶ γιὰ τοῦτο αἰσιόδοξη, ἀφοῦ θεμελιακὴ συνιστῶσα τοῦ πνεύματος εἶναι κατὰ τὸ φιλόσοφο ἡ ἀγωνιστικότητα, ἡ καρτερία καὶ ἡ μαχητικότητα τοῦ πλατωνικοῦ Σωκράτη (σσ. 25-27, 29-30)[3].

Ὁ Σωκράτης εἶναι γιὰ τὸν Β. Τατάκη ὁ φωτισμένος δάσκαλος ποὺ ξαναδιδάσκει τὸ «δύσκολο» ἀλλὰ «σωστὸ» μάθημα. Μάθημα ὅμως ποὺ δὲν ἐξαντλεῖται στὸ πρόβλημα τῆς ἀλήθειας. Οὔτε καὶ στὸ ἠθικό, ποὺ πραγμάτωσε μὲ τὴ ζωή του ὁ πλατωνικὸς Σωκράτης. Ὁ σύγχρονός μας παιδαγωγὸς καὶ φιλόσοφος συμπληρώνει τὸ στολισμὸ τῆς ἀνθρώπινης ψυχῆς μὲ τὸ ὡραῖο. Ἀληθινό, ἠθικὸ καὶ ὡραῖο ὑπάρχουν στὸν ἄνθρωπο ὡς πνεῦμα. Μὲ αὐτὰ ὁ ἄνθρωπος πλαταίνει ἀπεριόριστα τὸ Ἐγώ του, ἐπικοινωνεῖ «ὅλο καὶ μὲ εὐρύτερο κύκλο, θεμελιώνει ἀτράνταχτη τὴν πίστη του στὴν ἀνθρώπινη πνευματικὴ κοινωνία» (83)[4].

Δὲν εἶναι τυχαῖο ὅτι τὸ τελευταῖο μέρος τοῦ βιβλίου («Τὸ ἠθικὸ καὶ τὸ ὡραῖο») εἶναι σχεδὸν ἕνας μονόλογος τοῦ Σωκράτη. Τὸ ὕφος ἐδῶ εἶναι συναρπαστικὰ ποιητικὸ ἀλλὰ καὶ αὐστηρὰ λογικό. Εἶναι ἕνας ὕμνος στὸ πνεῦμα καὶ ταυτόχρονα κριτικὴ κάθε στατικῆς ἀντιμετώπισης τῆς ζωῆς. Καὶ τὴν ἀπολυτοποίηση ὅμως τῆς ἐπιστήμης ἀντιμετωπίζει πάλι αὐστηρὰ ὁ Β. Τατάκης (πόσο ἐπίκαιρος αὐτὸς ὁ λόγος ποὺ εἰπώθηκε πρὶν πενήντα κιόλας χρόνια!..). Ὁ φιλόσοφος ἐπικρίνει τὴν πλάνη τῆς ταύτισης τῆς ἀπρό-

---

3. Πρβλ. Α. Κελεσίδου, *Ἡ ἔννοια τῆς σωτηρίας στὴν πλατωνικὴ πολιτικὴ φιλοσοφία*, Ἀθῆναι 1982, ἔκδ. Ἀκαδημίας Ἀθηνῶν, 1-12.

4. Πρβλ. Α. Κελεσίδου, Ἡ πλατωνικὴ «ψυχαγωγία» στὴ σύγχρονη σκέψη, *Φιλοσοφία*, 4 (1974) 393 ἑπ.

σωπης πνευματικῆς προσπάθειας καὶ τοῦ ἀποτελέσματος τῆς ἐνέργειας τοῦ Ἐγὼ ὡς Ἐγὼ καὶ ἐμμένει στὴ σημασία τῆς ὀρθῆς «καὶ ἀβίαστης σχέσης ποὺ συνδέει ἀπ' εὐθείας τὴν πράξη μὲ τὴν ἠθική μας συνείδηση ὡς σύνολου ἀξιολογικῶν κρίσεων». Κι ἐδῶ ἐπαναλαμβάνεται τὸ σωκρατικὸ δίδαγμα τοῦ μὴ διδακτοῦ τῆς ἀρετῆς, ἀντιμετωπίζεται κριτικὰ τὸ πρόβλημα τῆς ἠθικῆς ἀξίας τῆς γνώσης καὶ διαχωρίζεται ἡ ἠθικὴ ἀπὸ τὴν ἀνήθικη πράξη. Ὅλα αὐτὰ δίνονται μὲ θαυμαστὰ παραδείγματα καὶ ρέουσα γλώσσα. Ἡ ἀνάλυση κορυφώνεται στὴν ἰδέα τῆς ἀδιάκοπης ἐγρήγορσης γιὰ τὸ ὀρθό, ἰδέα ποὺ συνδέει τὰ δυὸ μεγάλα θέματα τοῦ βιβλίου, τὴ γνώση καὶ τὴν ἀρετή.

Ἀθῆναι Ἄννα Κελεσίδου

Εὐ. Μουτσόπουλου, *Les structures de l'imaginaire dans la philosophie de Proclus*, Paris, «Les Belles Lettres», 1985, 315 σελ.

Στὸν πρόλογό του, ὁ Καθ. καὶ Ἀκαδημαϊκὸς Εὐ. Μουτσόπουλος παρατηρεῖ, ὅτι ἡ φιλοσοφία τοῦ Πρόκλου, ποὺ ἀντιπροσωπεύει στὸ σύνολό της τὴν τελευταία φάση τῆς ἀρχαίας φιλοσοφίας, ἐξακολουθεῖ νὰ γίνεται ἀντικείμενο μελέτης ὄχι μόνο στὸ Μεσαίωνα, ἀλλὰ καὶ στοὺς νεώτερους χρόνους ἐπηρεάζοντας τὸν Berkeley καὶ τὸν Hegel. Ἀνάμεσα ὅμως στὴν ἔκδοση τοῦ Πρόκλου ἀπὸ τὸν V. Cousin (*in Parmenidem*, Paris 1864, Hildesheim, Olms 1961) καὶ στὶς σύγχρονες μελέτες γιὰ τὸν Πρόκλο, ὑπάρχει ἕνα χάσμα. Πρόσφατα μόνο ἐκδηλώθηκε μεγαλύτερο καὶ περισσότερο ἐμπεριστατωμένο ἐνδιαφέρον γιὰ τὸν φιλόσοφο (Festugière, Morrow, Annick Charles-Sagay).

Ἡ θεώρηση τῆς φιλοσοφίας τοῦ Πρόκλου, καθὼς ἀφορᾶ τὶς τρεῖς διαστάσεις της εἶναι ὀντολογική, ἐπιστημολογικὴ καὶ ψυχολογική. Συνάμα εἶναι δυνατὴ καὶ ἡ διερεύνηση μιᾶς τέταρτης διάστασης, τῆς μαθηματικῆς, ποὺ προσεγγίζει τὶς δυὸ πρῶτες ἀντὶ νὰ τὶς χωρίζει. Αὐτὴ ἀκριβῶς ἡ θεώρηση προσανατολίζει τὴ μελέτη τῆς φιλοσοφίας τοῦ Πρόκλου ἀπὸ τὸν Καθ. Εὐ. Μουτσόπουλο καὶ συνιστᾶ τὴν ξεχωριστὴ γιὰ τὴν Ἱστορία τῆς Φιλοσοφίας σημασία της.

Ὅπως τονίζει ὁ συγγραφέας, τὸ φανταστικὸ στὸν Πρόκλο εἶναι μιὰ δομὴ τῶν δομῶν ποὺ ἀναπτύσσεται σὲ τρεῖς ξεχωριστὲς ἀλλὰ καὶ συγκλίνουσες κατευθύνσεις, διαφορετικὲς ἀπὸ τὴ φύση τους (ὀντολογική, ψυχολογική, ἐπιστημολογική), τὴ λειτουργία τους (δυναμική, κινητική, τροπολογική) καὶ συσχετιζόμενες μὲ τὴν ἀναφορά τους στὴν ἑνότητα τῆς συνείδησης.

Ὁ συγγραφέας ἐξετάζει διεξοδικά, μὲ ἐπιστημονικὴ ἀκρίβεια τὶς τρεῖς ἀπόψεις καὶ ἐπιμένει στὴν ἰδέα, ὅτι στὸν Πρόκλο δὲν ὑπάρχει ἱεραρχία τῶν δομῶν τοῦ φανταστικοῦ, ἀλλὰ τὸ φανταστικὸ πραγματοποιεῖται μὲ τρόπο δυναμικό: ἡ δόμησή του ἐκφράζεται μὲ τὸν πολυδιάστατο χαρακτήρα του.

Τὸ φανταστικὸ δὲν ὁρίζεται μὲ ἀφετηρία τὴ φαντασία, ἀλλὰ τὴν ἔννοια τῆς εἰκόνας, πρωταρχικοῦ βιωματικοῦ δεδομένου καὶ στοιχείου μὲ τὸ ὁποῖο ὁ νεοπλατωνισμὸς συλλαμβάνει τὸν συνειδησιακὸ κόσμο στὶς σχέσεις του μὲ τὸ ὑπερπραγματικό. Μὲ τὴν εἰκόνα μπορεῖ ὁ ἄνθρωπος νὰ σκεφθεῖ τὴν αἰσθητή, ζωντανὴ καὶ νοητικὴ πραγματικότητα.

Ἡ μελέτη ἐντάσσεται σὲ ἕνα εὐρύτερο πρόγραμμα ἔρευνας τοῦ Καθηγητῆ Εὐ. Μουτσόπουλου γιὰ τὸ φανταστικό (θυμίζω καὶ τὴν ἐνδιαφέρουσα μελέτη τοῦ ἴδιου γιὰ τὸ φανταστικὸ στὸν Πλωτῖνο: *Le problème de l'imaginaire chez Plotin*, Paris, Vrin 1980, καὶ ἑλληνικὰ *Ὁ Πλωτῖνος καὶ τὸ φανταστικό*, Ἀθήνα, Πανεπ. Ἀθηνῶν 1982², 100 σελίδες).

Ὁ συγγραφέας παρατηρεῖ ὅτι στὴ γενικὴ μελέτη τοῦ Bundy γιὰ τὴ φαντασία (*The theory of Imagination in classical and Medieval Thought*, τ. 12, 1927 καὶ Folcroft Library Editors 1976) ὑπάρχουν δύο βασικὰ σημεῖα μὲ τὰ ὁποῖα ὁ ἴδιος διαφωνεῖ: ἐδῶ, ὅπου ἡ φαντασία θεωρεῖται διανοητικὴ λειτουργία, ἀγνοεῖται ἡ σημαντικὴ θέση τῆς εἰκόνας μέσα στὴ συνείδηση καὶ δὲν ἐξετάζεται ἡ ἐπίδραση τοῦ νεοπλατωνισμοῦ στὸ Μεσαίωνα καὶ κατὰ τοὺς νεώτερους χρόνους.

Τὸ ἔργο τοῦ Πρόκλου, τονίζει ὁ Καθ. Εὐ. Μουτσόπουλος, εἶναι κλειδὶ γιὰ τὴ διερεύνηση τοῦ φανταστικοῦ στοὺς Νεοπλατωνικούς (ἰδίως τὰ σχόλια τῶν Πλατωνικῶν Διαλόγων). Γιὰ τὴν κατανόηση τοῦ φανταστικοῦ στὸ ἔργο τοῦ Πρόκλου πρέπει νὰ ληφθεῖ ὑπόψη ἡ σχέση μὲ τὸ πλατωνικὸ ἔργο, ἀλλὰ καὶ ἡ κριτικὴ στάση τοῦ νεοπλατωνικοῦ φιλόσοφου ἀπέναντι σ' αὐτό. Χρειάζεται ὅμως νὰ μὴ παραληφθεῖ καὶ τὸ ἐπιστημολογικό της πλαίσιο. Δὲν ἀποκλείεται, ἐξ ἄλλου, καὶ ἡ δομοκρατικὴ μέθοδος. Ὅπως, πολὺ σωστά, παρατηρεῖ ὁ συγγραφέας, ἂν καὶ μὴ ἀναγώγιμη σὲ μιὰ ἄλλη, δὲν τῆς εἶναι πάντως ἀσυμβίβαστη. Ἔτσι καὶ ἡ μελέτη τοῦ Καθ. Εὐ. Μουτσοπούλου εἶναι συνάμα ἱστορική, φαινομενολογικὴ καὶ δομοκρατική.

Στὸ ἔργο περιέχονται in extenso χωρία τοῦ Πρόκλου, δεδομένου ὅτι δὲν ὑπάρχει ἀκόμη πλήρης ἔκδοση τῶν κειμένων τοῦ φιλοσόφου. Χαρακτηριστικὸ τοῦ βιβλίου εἶναι ὅτι ξεκινᾶ κάθε φορὰ ἀπὸ κατηγορίες ποὺ σημαδεύουν κάθε κεφάλαιο στὴν ἀρχή του. Τὸ πρῶτο μέρος (Les structures ontologiques, οἱ ὀντολογικὲς δομές) περιλαμβάνει κεφάλαια μὲ ἐνδεικτικοὺς τίτλους, ὅπως ἀμφισημία, διαλεκτική, αἰτιότητα, χρονικότητα... Τὸ δεύτερο (οἱ ἐπιστημολογικὲς δομές) τὰ κεφάλαια εἰκασία, προκατάληψη, πλάνη,

προθετικότητα, παράλογο. Τὸ τρίτο πέντε κεφάλαια μὲ κατηγορίες εἰδικὰ τοῦ φανταστικοῦ.

Μετὰ τὸν ἐπίλογο, ποὺ εὔστοχα συνοψίζει τὶς θέσεις τοῦ βιβλίου, τριάντα περίπου σελίδες περιλαμβάνουν πίνακες: τῶν χωρίων τοῦ Πλάτωνα, τοῦ Ἀριστοτέλη, τοῦ Πλωτίνου, τοῦ Πρόκλου· ἐννοιῶν, ὅρων ἑλληνικῶν καὶ εἴκοσι μιὰ ἐπιπλέον σελίδες βιβλιογραφίας μὲ ἐνδείξεις τῶν σελίδων ἀναφορᾶς στὰ βιβλία.

Ἀθῆναι Ἄννα Κελεσίδου

Carol C. Gould and Mark W. Wartofsky (Edit.), *Women and Philosophy. Toward a theory of liberation*, New York 1980, 364 σελ.

Ὅταν ὁ Πλάτων ὑποστηρίζει, στὴν *Πολιτεία* (451 c sqq.) ὅτι οἱ γυναῖκες μποροῦν νὰ ἀσκηθοῦν ἐξίσου καλὰ ὅπως οἱ ἄνδρες γιὰ νὰ γίνουν φιλόσοφοι-βασιλεῖς υἱοθετοῦσε σὲ κάποιο βαθμὸ κάτι ποὺ σήμερα θὰ ὀνομάζαμε ριζοσπαστικὴ φεμινιστικὴ θέση. Ὁ φεμινισμὸς τοῦ Πλάτωνα εἶναι ἀκόμη ἀντικείμενο ὀξείας διαμάχης. Ὁποιαδήποτε κι ἂν εἶναι ἡ τελικὴ λύση (ἂν θὰ ὑπάρξει ποτὲ τέτοια) στὸ θέμα αὐτό, εἶναι ἀναμφισβήτητο ὅτι ὁ Πλάτων ἀνέλαβε καὶ προχώρησε σὲ μιὰ φιλοσοφικὴ ἀνάλυση τοῦ ρόλου τῆς γυναίκας στὸ πλαίσιο τῆς πολιτικῆς ἡγεσίας στὴν ἰδανική του πολιτεία. Συγκεκριμένα, δὲν συνιστοῦσε ἁπλὰ σὰν ἐπιθυμητὴ τὴν ἀναγνώριση τῶν γυναικῶν ὡς καταρχὴν ἐξίσου ἱκανῶν νὰ κυβερνοῦν. Ἔδινε ἕνα φιλοσοφικὸ ἐπιχείρημα ζητώντας ἀπὸ τὴν ἄλλη πλευρὰ μιὰ ἀπόδειξη περὶ τοῦ ἐναντίου. Σὲ κάποιο βαθμὸ ἡ προβληματικὴ στὸ γυναικεῖο ζήτημα ἦταν γιὰ πρώτη φορὰ τὸ ἀντικείμενο φιλοσοφικῆς ἐξέτασης καὶ ἐπιχειρηματολογίας. Μετὰ τὸν Πλάτωνα ἡ φιλοσοφία ἀπέφυγε τὸ θέμα αὐτό· πράγματι, πολὺ λίγοι φιλόσοφοι καταπιάστηκαν μὲ φεμινιστικὲς ἀναζητήσεις καὶ ἀκόμη πιὸ λίγοι ἐμφανίζονται ὡς ὑποστηρικτὲς φεμινιστικῶν σκοπῶν.

Τὸ *Women and Philosophy*, μιὰ ἀνθολογία ποὺ τὴ σύνταξή της ἐπιμελήθηκαν ἡ Carol Gould καὶ ὁ Max Wartofsky καὶ δημοσιεύθηκε στὶς ΗΠΑ, σκοπεύει, ἀνάμεσα στὰ ἄλλα, νὰ δείξει ὅτι ἡ φιλοσοφία, σὰν ἀνάλυση καὶ κριτικὴ τῶν θεωριῶν ποὺ ἔχουν προταθεῖ, μπορεῖ καὶ πρέπει νὰ ἀναλάβει τὴν ἔρευνα τῶν προβλημάτων καὶ ἀντιλήψεων ποὺ ἀνακύπτουν στὸ κίνημα γιὰ τὴν ἀπελευθέρωση τῶν γυναικῶν. Ὅπως πειστικὰ ὑποστηρίζει στὸ ἄρθρο της ἡ Gould, τὸ γυναικεῖο ζήτημα εἶναι ἕνα φιλοσοφικὸ πρόβλημα ποὺ ἀφορᾶ μιὰν «ὄχι οὐσιοκρατικὴ» (essentialist) ἀλλὰ κριτικὴ ἀντίληψη τῆς καθαυτὸ φιλοσοφίας. Προτείνεται μιὰ «ἐναλλακτικὴ θεώρηση τοῦ

φιλοσοφικοῦ πεδίου» ποὺ συνδέει τὸν κόσμο τῶν ἀφηρημένων καὶ καθολικῶν ἰδεῶν μὲ «ἰδιαίτερα χαρακτηριστικὰ τῆς κοινωνικῆς ζωῆς» καὶ «κοινωνικὰ πρακτικὰ προβλήματα» (σ. 3). Ἡ ἄποψη αὐτὴ δὲν εἶναι καινούργια — ὑποστηρικτές της βρίσκει κανεὶς σ' ἕνα εὐρὺ φάσμα *φιλοσοφιῶν* ἀπὸ τὸν Πλάτωνα μέχρι τὸν Μάρξ— ἀλλὰ δὲν ἔχει τόσο πολὺ ἐπισημανθεῖ ἢ υἱοθετηθεῖ ὅπως ἡ παραδοσιακὴ ἀντίληψη τῶν στόχων τῆς φιλοσοφίας. Ἡ ἐπικράτηση τῆς παραδοσιακῆς ἄποψης ἐξηγεῖ μερικῶς *τὴν ἀποχὴ τῆς φιλοσοφίας* ἀπὸ τὴν ἔρευνα συγκεκριμένων ἱστορικοκοινωνικῶν προβλημάτων, ὅπως τὸ γυναικεῖο ζήτημα. Αὐτὴ ἀφέθηκε στοὺς ἱστορικοὺς καὶ κοινωνιολόγους. Ἂν ὅμως υἱοθετήσουμε μιὰ ἐναλλακτικὴ ἀντίληψη τῆς καθολικότητας —ἂς τὴν ποῦμε «συγκεκριμένη (concrete) καθολικότητα» σύμφωνα μὲ τὴν Ἐγελιανὴ - Μαρξιστικὴ διαλεκτικὴ παράδοση— τότε ἡ «καθολικιστικὴ» προβληματικὴ τῆς φιλοσοφίας μπορεῖ νὰ ἐπεκταθεῖ ἀποτελεσματικὰ σὲ προβλήματα τέτοια ὅπως εἶναι τὸ γυναικεῖο, ποὺ παίρνει τότε ἄλλη μορφὴ μὲ τὴ φιλοσοφικὴ προσέγγιση. Ἔτσι ὑπάρχουν δύο κρίσιμες κατευθυντήριες γραμμὲς ποὺ εἰσηγεῖται *ἔνθερμα* ἡ Gould στὸ ἄρθρο της καὶ ποὺ εἶναι κατάλληλα διαλεκτικὰ συσχετισμένες, δηλ. «ἡ ὀρθὴ φιλοσοφικὴ προσέγγιση» στὸ γυναικεῖο ζήτημα καὶ ἡ φύση τοῦ ζητήματος ὑπὸ τὸ φῶς τῆς προσέγγισης αὐτῆς. Γιὰ τὴν Gould τὸ πρόβλημα τελικὰ ἔγκειται στὸ πῶς μπορεῖ νὰ κατανοήσουμε σὲ βάθος καὶ νὰ ἀλλάξουμε τὴν πραγματικότητα τῆς ζωῆς τῆς γυναίκας στὴν κοινωνία (σ. 6). Τὸ γυναικεῖο ζήτημα δὲν βρίσκεται στὴν ἀφηρημένη «φύση» τῶν γυναικῶν, ἀλλὰ στὴν καθημερινὴ ζωή, καὶ ἡ φιλοσοφία μπορεῖ νὰ συμβάλει σημαντικὰ στὸ νὰ φωτίσει καὶ νὰ μεταρρυθμίσει αὐτὴ τὴ ζωή.

Τὰ ἄρθρα τῆς ἀνθολογίας εἶναι ὅλα γραμμένα ἀπὸ φιλοσόφους (μὲ ἐξαίρεση ἕνα φιλόλογο), ἄνδρες καὶ γυναῖκες, καθηγητὲς φιλοσοφίας Ἀμερικανικῶν Πανεπιστημίων. Χωρὶς ἐξαίρεση ὅλοι τους προσπαθοῦν νὰ ρίξουν κάποιο φῶς στὴ μιὰ ἢ τὴν ἄλλη πλευρὰ τοῦ γυναικείου ζητήματος. Ἡ θεματική τους κυμαίνεται ἀπὸ τὴν ἱστορικὴ κριτικὴ (π.χ. οἱ ἀπόψεις τοῦ Πλάτωνα γιὰ τὴ γυναίκα, θεωρίες περὶ διαφορῶν τῶν δύο φύλων, sexism γύρω στὸ 1920, κ.ἄ.) μέχρι τὴν κριτικὴ σύγχρονων φιλοσοφικῶν προβλημάτων (π.χ. ἡ ἀπελευθέρωση τῆς γυναίκας, ἡ ἐκμετάλλευση, ὁ ἀλτρουισμὸς καὶ ἡ καταπίεση τῆς γυναίκας, οἱ ἀντιδράσεις στὸ γυναικεῖο κίνημα, κ.ἄ.) καὶ στὸ τέλος ἀγγίζει καὶ πρακτικὰ προβλήματα, μὲ προτάσεις ποὺ ἀφοροῦν κανονισμοὺς προσλήψεων, ἴσες εὐκαιρίες, μονιμοποίηση Καθηγητριῶν, ἐκτρώσεις κ.ἄ. Προφανῶς, ἐπανεξετάζονται οἱ περισσότερες σύγχρονες διαμάχες καὶ ἡ προσεκτικὴ ἀναλυτικὴ προσέγγιση πολλῶν θεμάτων κάνει τὰ ἄρθρα χρήσιμα σὲ ἐπίπεδο διαπολιτιστικό. Οἱ Ἑλληνίδες καὶ οἱ Ἕλληνες φιλόσοφοι ἔχουν νὰ ὠφεληθοῦν ἀπὸ τὸ διάβασμα τῶν ἄρθρων αὐτῶν. Ἴσως τότε καὶ οἱ σημερινοὶ Ἕλληνες διάδοχοι τοῦ Πλάτωνα καὶ Ἀριστοτέλη ἐπαναφέρουν

στὸ φιλοσοφικὸ προσκήνιο τὴ συζήτηση γύρω ἀπὸ τὸ αἰωρούμενο στὸν Ἑλλαδικὸ χῶρο γυναικεῖο ζήτημα.

Ἀθῆναι Ἄννα Ρουσέτου-Κακούλλου

Ἴστβαν Πάϊς, *Ἡ ἑλληνικὴ φιλοσοφία*. Ἐκδ. Γκόντολαρ — Βουδαπέστη 1982, 650 σελ.

Στὶς ἀρχὲς τοῦ 1983 στὴν Οὑγγαρία κυκλοφόρησε ἕνα θαυμάσιο βιβλίο, κομψὸ σὲ ἐμφάνιση καὶ μὲ τεράστια ἐκδοτικὴ ἐπιτυχία: *Ἡ Ἑλληνικὴ Φιλοσοφία*, τοῦ Ἴστβαν Πάϊς, διδάκτορα φιλοσοφικῶν ἐπιστημῶν, ποὺ ἐργάζεται στὸ Πανεπιστήμιο Eötvös Lóránd, στὴν ἕδρα φιλοσοφίας, ὡς ὑφηγητής.

Ἡ ἕδρα φιλοσοφίας τοῦ Πανεπιστημίου τῆς Βουδαπέστης ἐκδίδει τὸ μοναδικὸ στὴν Οὑγγαρία φιλοσοφικὸ περιοδικὸ τὰ «Χρονικὰ» (Annales Sectio Philosophica sociologica), ὅπου Οὕγγροι συγγραφεῖς, φιλόσοφοι, ἱστορικοί, κοινωνιολόγοι, αἰσθητικοὶ κτλ. δημοσιεύουν μελέτες τους σὲ ξένες γλῶσσες, στὰ γερμανικά, ἀγγλικά, γαλλικά, ἰταλικὰ καὶ ρώσσικα. Ἐκδότης τῶν «Χρονικῶν» εἶναι ὁ Ἴστβαν Πάϊς. Ἡ ἔκδοση γίνεται στὰ πλαίσια τῶν διεθνῶν ἐπιστημονικῶν ἀνταλλαγῶν καὶ κάνει γνωστὰ στὶς διεθνεῖς γλῶσσες τὰ ἀποτελέσματα τῶν Οὑγγρων ἐρευνητῶν. Πολλὲς καὶ διάφορες χῶρες τοῦ κόσμου, ἀνάμεσά τους καὶ ἡ Ἑλλάδα, τὸ ἀνταλλάσσουν μὲ δικά τους περιοδικά.

Ὁ Ἴστβαν Πάϊς εἶναι ὁ πρῶτος στὴ χώρα του ποὺ ἔγραψε ἕνα αὐτοτελὲς καὶ λεπτομερειακὸ ἔργο γιὰ τὴν ἀρχαία ἑλληνικὴ φιλοσοφία, τὶς ἀθάνατες ἀξίες τῆς ὁποίας κάνει γνωστὲς στὸ οὑγγρικὸ κοινό. Ἡ πρωτοβουλία του ἀπὸ πολλὲς πλευρὲς εἶναι πρωτότυπη καὶ σημαντική. Πρῶτα ἀπ' ὅλα γιατὶ τὶς βάσεις τοῦ εὐρωπαϊκοῦ καὶ παγκόσμιου πολιτισμοῦ ἄμεσα τὶς βάλανε οἱ ἀρχαῖοι Ἕλληνες· χωρὶς αὐτοὺς δὲν θὰ εἴχαμε τὴν σημερινὴ σύγχρονη κοινωνία, ἐπιστήμη, φιλοσοφία καὶ τέχνη. Ἀπ' τὴν ἄλλη πλευρά, τὸ πνεῦμα τῶν ἀρχαίων Ἑλλήνων δὲν εἶναι μονάχα προϊὸν τοῦ παρελθόντος· στὴν σημερινή μας ζωὴ καὶ σκέψη παίρνει ἐνεργό, δραστήριο μέρος, πολλὲς φορὲς τὴν γονιμοποιεῖ. Τέλος, ἡ πρωτοβουλία τοῦ Ἴστβαν Πάϊς ἔχει σημασία καὶ γιὰ τὸν ἑξῆς λόγο: Ἐπὶ δεκαετίες στὴν Ἀνατολικὴ Εὐρώπη παραγνώριζαν τὴ συμβολὴ τῶν ἀρχαίων στὴ δημιουργία τῆς σύγχρονης σκέψης. Τὸ βιβλίο αὐτὸ περιγράφει μὲ πλαστικότητα τὴ σημαντικὴ ἐπίδραση καὶ συμβολή τους.

Ὁ συγγραφέας, στὶς 650 σελίδες τοῦ βιβλίου του, ἀρχίζοντας ἀπ' τὸν 8ο αἰώνα π.Χ. καὶ φτάνοντας στοὺς νεοπλατωνικοὺς (3ος αἰώνας μ.Χ.) μᾶς

δίνει ἐπιτυχὴ σύνοψη —βασιζόμενη πολλὲς φορὲς σὲ ἀτομικὴ ἐκτίμηση— τῆς ἀρχαίας ἑλληνικῆς σκέψης. Ἡ μεγάλη ἀξία τῆς ἐργασίας του εἶναι ὅτι τὸ ἔργο του δὲν εἶναι μόνο ἱστορία τῆς φιλοσοφίας, ἀλλά, μὲ τὴν καλὴ ἔννοια τῆς λέξης, εἶναι ἕνα συνθετικὸ ἔργο. Μὲ αὐτὸ ἐννοοῦμε ὅτι πέρα ἀπ' τὴ δημιουργία τῆς φιλοσοφίας καὶ τὴν ἐξέλιξή της, μποροῦμε νὰ γνωρίσουμε τὴν ἐσωτερικὴ ἱστορία, τὶς ἐξωτερικὲς σχέσεις καὶ τὰ λαμπρὰ ἐπιτεύγματα τῆς ἐπιστήμης καὶ τέχνης τῶν Ἑλλήνων.

Αὐτονόητο εἶναι ὅτι ὁ Ἴστβαν Πάϊς τὴ φιλοσοφία (στὴν κοινωνία) δὲν τὴν θεωρεῖ μόνο συνέπεια, αἰτία, μὰ οὐσία ποὺ βρίσκεται σὲ ἐντατικὴ ἀλληλοεπίδραση μὲ τοὺς ἄλλους κοινωνικοὺς σχηματισμούς. Ἐδῶ βρίσκεται ἡ ἐξήγηση π.χ. τῆς τόσο πλαστικῆς προβολῆς ἀπ' τὸν συγγραφέα, ὅτι στὸν 5ο αἰώνα, στὴν λεγόμενη χρυσὴ ἐποχή, ἀμοιβαῖα γονιμοποιήθηκε ἡ φιλοσοφία ἀπ' τὴν τραγωδία καὶ ἀντιστόφως. Ἡ ἴδια ἀντίληψη παροτρύνει τὸν συγγραφέα νὰ μὴν ἀρχίσει τὴν ἱστορία τῆς φιλοσοφίας ἀπ' τὴ σχολὴ τῶν φιλοσόφων τῆς Μιλήτου (Θαλῆς, Ἀναξίμανδρος, Ἀναξιμένης), μὰ ἀπ' τὴν ἐξιστόρηση τῆς κοσμοθεωρίας ἀνδρῶν σὰν τὸν Ὅμηρο, τὸν Ἡσίοδο, τοὺς «ἑφτὰ σοφοὺς» καὶ τῶν γνωμικῶν ποιητῶν, δηλαδὴ ὅλων αὐτῶν ποὺ προετοίμασαν τὴ γέννηση τῆς φιλοσοφίας. Μὲ τέτοιον τρόπο καταφέρνει νὰ ἀποφύγει τὴν ἀπάτη ποὺ βρίσκεται στὶς μελέτες γιὰ τὴ γέννηση τῆς φιλοσοφίας, ὅτι δηλ. δημιουργήθηκε χωρὶς προηγούμενα, ὅπως ξεπρόβαλε ἡ Παλλάδα Ἀθηνᾶ ἀπ' τὸ κεφάλι τοῦ Δία, πάνοπλη, μὲ περικεφαλαία, κοντάρι καὶ ἀσπίδα, σὰν ἕτοιμη καὶ ἐνηλικιωμένη Θεά.

Χαρακτηριστικὸ ὅλου τοῦ ἔργου εἶναι ἡ τάση τοῦ συγγραφέα γιὰ ἀποχρώσεις στὰ πλαίσια τῆς συνολικότητας. Ὅπως φαίνεται, στὴ συγγραφὴ τοῦ ἔργου του ὁ Ἴστβαν Πάϊς συνειδητὰ προσπάθησε νὰ ἀποφύγει τὶς κάθε εἴδους μεροληψίες. Στὴν ἀρχὴ τοῦ τόμου σὰν moto ἔβαλε τὰ λόγια τοῦ Χέγκελ: «Πνευματικὰ μηδαμινὸς εἶναι ὁ ἱστορικὸς τῆς φιλοσοφίας ὅταν κοιτάζει σὲ μιὰ προσωπικότητα ἂν ὑπάρχει κάτι ποὺ νὰ τοῦ ἀρέσει».

Αὐτὴ ἡ μόνη ἐπιστημονικὰ σωστὴ καὶ ἠθικὴ ἀντίληψη παρουσιάζεται στὸν συγγραφέα, στὸ πνεῦμα τοῦ Λουκιανοῦ· «σὰν ἄπατρις ξένος», χαρακτηρίζει τοὺς ἀρχαίους Ἕλληνες φιλοσόφους, τοὺς ἐκτιμᾶ καὶ τοὺς κατατάσσει μὲ βάση τὰ δεδομένα τοῦ καιροῦ τους. Σὲ σχέση μὲ τὴν δογματικὴ περίοδο —συνέπεια τῶν παραπάνω— πολὺ πιὸ θετικὰ ἐκτιμᾶ τοὺς Πυθαγόρειους, τοὺς Σοφιστές, τὸν Σωκράτη, τὸν Πλάτωνα, τὸν Ἀριστοτέλη, τοὺς Στωικοὺς καὶ Σκεπτικοὺς φιλοσόφους. Ταυτόχρονα μᾶς δίνει κάπως ἀρνητικὴ εἰκόνα γιὰ τὸν Δημόκριτο καὶ Ἐπίκουρο, τῶν ὁποίων τὰ ἔργα, στὴν δογματικὴ περίοδο, παραμορφωθήκανε καὶ μεγαλοποιήθηκε ἡ ἀξία τους.

Ἡ μεγάλη ἀξία τοῦ βιβλίου εἶναι ὅτι ὁ Ἴστβαν Πάϊς δὲν γράφει —συχνὰ δὲν εἶναι καὶ δικαιολογημένο— μὲ τὴ φιλοσοφικὴ ὁρολογία, γιὰ τὰ μεγαλύτερα φιλοσοφικὰ θέματα γράφει ἐκλαϊκευτικά, σὲ ἐπιστημονικὴ βάση. Μὲ

αὐτὸν τὸν τρόπο κάνει γνωστὸ στὸ πλατὺ κοινὸ τὸ θησαυροφυλάκιο τοῦ ἀρχαίου ἑλληνικοῦ πνεύματος. Ἄλλη ἀρετὴ τοῦ βιβλίου εἶναι ὅτι ὁ συγγραφέας μᾶς δίνει μιὰ πολὺ *πλαστικὴ εἰκόνα* γιὰ τοὺς φιλοσόφους ποὺ μελετᾶ.

Στὰ πιὸ πολλὰ τέτοιου εἴδους βιβλία τοὺς φιλοσόφους μᾶς τοὺς παριστάνουν σὰν ἀφηρημένα, ἐξωγήινα πρόσωπα. Στὸν Ἴστβαν Πάϊς οἱ φιλόσοφοι «ξαναπαίρνουν» τὴν ἀνθρώπινη μορφή τους. Ἀπ' τὶς σελίδες τοῦ βιβλίου ξεπροβάλλουν σὰν ὄντα μὲ σάρκα καὶ αἷμα. Οἱ μαγικὲς προσωπικότητες τοῦ Ἀναξαγόρα, Πρωταγόρα, Γοργία, Διαγόρα, Σωκράτη, Πλάτωνα, Διογένη, ἑλκύουν καὶ μᾶς τοὺς θνητοὺς πολίτες τοῦ 20οῦ αἰώνα, ὅπως καὶ τοὺς ἀνθρώπους τῆς ἐποχῆς τους.

Ἡ ἑλληνικὴ φιλοσοφία κάνει τὸ πᾶν γιὰ νὰ ἀποδείξει ὅτι τὰ φιλοσοφικὰ προβλήματα μὲ τὰ ὁποῖα ἀσχολήθηκε καὶ ἀνακάλυψε ἡ σχολὴ τῶν Μιλησίων εἶναι σοβαρὰ ἰδεολογικὰ θέματα, ἡ ἀπάντηση ποὺ δόσανε σ' αὐτὰ εἶναι τεκμηριωμένη, πλήρης, σὲ πολὺ στενὴ σύνδεση μὲ τὰ ἀποδεικτικὰ στοιχεῖα. Γύρω ἀπ' αὐτὰ ὁ Ἴστβαν Πάϊς ὑπογραμμίζει ὅτι ἡ ἀρχαία ἑλληνικὴ φιλοσοφία στὴν ἱστορία τῆς παγκόσμιας σκέψης εἶναι ἕνα ριζικὸ ἅλμα, ἕνα ἀνεπανάληπτο, λαμπρό, μοναδικὸ ἐπίτευγμα. Ἡ μεταγενέστερη πνευματικὴ ζωὴ μονάχα στὸν 17ο αἰώνα ἄρχισε νὰ φθάνει στὰ ἴδια ὕψη.

Ποιά ἦτανε τὰ σπουδαιότερα ἐπιτεύγματα τῶν ἀρχαίων Ἑλλήνων φιλοσόφων; Ὁ συγγραφέας τοῦ τόμου αὐτοῦ —ἀνάμεσα στ' ἄλλα— μᾶς συνιστᾶ νὰ προσέξουμε τὰ ἑξῆς σημαντικά:

1) Οἱ ἀρχαῖοι Ἕλληνες φιλόσοφοι οἱ ὁποῖοι ταυτόχρονα προσπαθοῦσαν νὰ γνωρίσουν τὸν ἐξωτερικὸ κόσμο καὶ τὸν ἄνθρωπο, φτάσανε στὴν ἀνακάλυψη ὅτι τὰ ὑπερβατικὰ ὄντα τῆς θρησκείας καὶ τῶν μύθων εἶναι μόνο τῆς φαντασίας. Κατάλαβαν ὅτι στὴν πραγματικότητα μόνο ὑλικὲς πράξεις ὑπάρχουν, ἔτσι ἀπάλλαξαν τοὺς ἀνθρώπους ἀπὸ τὴν ἀπολυταρχία τῶν θεῶν, ταυτόχρονα κλόνισαν καὶ τὴν πίστη αὐτῶν ποὺ περίμεναν ἢ ἐλπίζαν τὴν καλυτέρευση τῆς τύχης τους ἀπὸ ὑπερκόσμιες δυνάμεις. *Ἡ ἑλληνικὴ φιλοσοφία* παίρνοντας ὑπόψη της ὅλα αὐτά, ἀναλυτικὰ μᾶς παρουσιάζει τὴν βαθμιαία πρόοδο τῆς φιλοσοφίας, ξεκινώντας ἀπ' τὴν μυθικὴ ἀντίληψη ὡς τὶς φιλοσοφικὲς θέσεις τοῦ Θαλῆ, Ξενοφάνη, Ἀναξαγόρα κτλ., φτάνοντας στὸν ἀθεϊσμό, δημιούργημα τῶν Σοφιστῶν, ὡς τὴν ἀπόρριψη κάθε ὑπερφυσικῆς δύναμης.

Ὁ ἀναγνώστης ταυτόχρονα μαθαίνει τὶς ἐξηγήσεις ποὺ δίνανε οἱ διάφοροι φιλόσοφοι, π.χ. Πρωταγόρας, Πρόδικος, Διαγόρας, Κριτίας, Δημόκριτος, Ἐπίκουρος, στὰ μεγάλα προβλήματα ποὺ καὶ σήμερα ἀπασχολοῦν τοὺς ἐπιστήμονες, π.χ. ποιὰ εἶναι τὰ αἴτια τῆς δημιουργίας τῶν θρησκευτικῶν ἀντιλήψεων καὶ τί ρόλο παίζουν στὴ ζωὴ τῶν ἀνθρώπων.

2) Τὸ ἄλλο μεγάλο ἐπίτευγμα τῆς ἀρχαίας ἑλληνικῆς σκέψης εἶναι ἡ δημιουργία τῆς ἐπιστημονικῆς κοσμοθεωρίας. Οἱ Ἕλληνες φιλόσοφοι δια-

πίστωσαν τοὺς περιορισμοὺς τῶν αἰσθητήριων ὀργάνων σχετικὰ μὲ τὶς γνωστικὲς ἱκανότητές τους, ὑπογραμμίζοντας ὅτι οἱ αἰσθήσεις δὲν καθρεφτίζουν τὶς ἰδιομορφίες τῆς δοσμένης πραγματικότητας, μὰ τὴν σχέση τῶν ἐξωτερικῶν πραγμάτων καὶ τοῦ σώματός μας. Σωστὰ πίστεψαν ὅτι τὰ διάφορα χρώματα δὲν ὑπάρχουν πέρα ἀπὸ μᾶς, δηλαδὴ στὸν ἐξωτερικὸ κόσμο, μὰ μέσα μας ἔχουμε τὰ αἰσθήματα χρωμάτων διαφόρων σχετικῶν ἐξωτερικῶν πραγμάτων. Ταυτόχρονα προσπαθοῦσαν νὰ ἐξερευνήσουν τὰ οὐσιαστικὰ-κοινὰ χαρακτηριστικὰ τῆς πραγματικότητας, γιατὶ ξέρανε ὅτι ἡ ἐπιστήμη ἀσχολεῖται σὲ μικρὸ ἢ μεγάλο βαθμὸ πρῶτα ἀπ' ὅλα μὲ τὶς γενικὲς ἀλήθειες. Ὅμως ἦτανε προσεχτικοί, τὴ σημασία τῶν γενικεύσεων δὲν τὴ θεωρούσανε ἀπόλυτη, δὲν ὑπῆρχε ὑπερεκτίμηση. Ποιός ἦτανε ὁ λόγος; Μὲ βάση τὴν πείρα ξεκάθαρα ξέρανε καὶ εἶχανε συναίσθηση (π.χ. Ἡράκλειτος, Πρωταγόρας, Ἱπποκρατικὰ κείμενα, Ἀριστοτέλης καὶ οἱ Σκεπτικοί), ὅτι ἡ ἀλήθεια εἶναι συγκεκριμένη καὶ σχετική, γι' αὐτὸ τὸ λόγο τὸ ἄτομο, ὁ ἄνθρωπος, πρῶτα ἀπ' ὅλα πρέπει νὰ γνωρίζει καὶ νὰ καθορίζει τὴν ἀτομική του θέση γιὰ νὰ μπορεῖ νὰ δράσει.

3) Σὲ σχέση μὲ τὰ παραπάνω, ὁ Ἴστβαν Πάϊς πολύπλευρα μᾶς παρουσιάζει, πῶς δημιουργήθηκε στοὺς ἀρχαίους Ἕλληνες ἡ Κοινωνιολογία. Σ' αὐτὸ τὸ σημεῖο δὲν μιλᾶ μονάχα γιὰ τὸν Ἡρόδοτο, Θουκυδίδη καὶ γιὰ τοὺς ἄλλους δημιουργοὺς τῆς ἱστορίας, μὰ μᾶς μιλᾶ γιὰ φιλοσόφους σὰν τὸν Πρωταγόρα, Δημόκριτο, Πλάτωνα, Ἀριστοτέλη, στοὺς ὁποίους ὀφείλουμε τὴν πρώτη διάγνωση καὶ βαθειὰ ἀνάλυση τῶν κοινωνικῶν δεδομένων. Ταυτόχρονα μᾶς δείχνει τὴν ἐξέλιξη τῆς Αἰσθητικῆς στὴν πορεία τῶν αἰώνων σὲ στενὴ σχέση μὲ τὶς Τέχνες οἱ ὁποῖες φτάσανε σὲ ψηλὸ ἐπίπεδο. Ἀπ' τὸ βιβλίο του μαθαίνουμε, πῶς δημιουργηθήκανε οἱ παρακάτω θεωρίες τῆς Αἰσθητικῆς: ἡ τέχνη εἶναι ἡ μίμηση τῆς ἀλήθειας καὶ τῆς ἀνθρώπινης ζωῆς μὲ ἰδιόμορφο τρόπο, ὁ καλλιτέχνης τὴν πραγματικότητα τὴν μεταβάλλει, τὴν διαπλάθει καὶ (μὲ τὸ λεγόμενο ἰδιαίτερο τυπικὸ μέσο) τὴν καθρεφτίζει.

Ὅταν παρακολουθεῖ τὴν παράσταση ἑνὸς ἔργου π.χ. μιᾶς τραγωδίας, ὁ θεατὴς περνᾶ ἀπὸ ἠθικὴ κάθαρση, αὐτὸ πάει νὰ πεῖ ὅτι ἡ πλειοψηφία τῶν ἀρχαίων Ἑλλήνων φιλοσόφων πίστευε ὅτι τὸ ἔργο πρέπει νὰ παίζει θετικὸ ρόλο στὴν κοινωνία. Τὸ καλλιτεχνικὰ καὶ τὸ φυσικὰ ὡραῖο εἶναι δυὸ διαφορετικὰ πράγματα, ὅμως ὁ καλλιτέχνης (π.χ. ὁ ζωγράφος) τὸ ἄσχημο τῆς φύσης μπορεῖ νὰ τὸ παρουσιάσει μὲ τέτοιο τρόπο ποὺ νὰ μᾶς ἀρέσει, δηλαδὴ νὰ εἶναι καλλιτεχνικὰ ὡραῖο.

4) Ὁ Ἴστβαν Πάϊς ἀνάμεσα στὶς μεγαλύτερες ἀξίες τῆς ἑλληνικῆς σκέψης βάζει τὴν ἠθικὴ καὶ τὴν παιδαγωγική· στὸ ἔργο του μᾶς περιγράφει τὴν πορεία τῆς δημιουργίας καὶ ἀνάπτυξής τους. Ἀπ' τὶς σελίδες τοῦ βιβλίου ξεπροβάλλει ἡ ἐξῆς πεποίθησή του: Ἀπ' τὸν καιρὸ τῶν ἀρχαίων Ἑλλήνων ὡς σήμερα ὁ ἄνθρωπος μόνο στὴν τεχνικὴ ἐπιστήμη προόδευσε·

στὸν τομέα τῶν ἀνθρώπινων σχέσεων παραμένει στὸ ἴδιο ἐπίπεδο· γι᾽ αὐτὸ τὸ λόγο στὴν ἐποχή μας μποροῦμε σὲ μεγάλο βαθμὸ νὰ ἀξιοποιήσουμε τὴν ἠθικὴ καὶ παιδαγωγικὴ τῶν ἀρχαίων. Ἀνάμεσα στ᾽ ἄλλα π.χ. ἰδιαίτερο ἐνδιαφέρον παρουσιάζει τὸ παιδαγωγικὸ παραμύθι τοῦ σοφιστῆ Πρόδικου: «Ὁ Ἡρακλῆς μπροστὰ σὲ δίλημμα» ὅπου μὲ σπινθηροβόλο, αἰνιγματικὸ πνεῦμα διδάσκει τὴν τίμια ζωή, τὴν ἀναγκαιότητα τῆς ἐργασίας καὶ τὴν ἀποδοχή της σὰν πηγὴ χαρᾶς, τὴν ἀγάπη καὶ τὸν σεβασμὸ πρὸς τοὺς γονεῖς καὶ τὴν πατρίδα.

5) Ὁ συγγραφέας τῆς *Ἑλληνικῆς Φιλοσοφίας* ἐκτιμᾶ πάρα πολὺ καὶ γι᾽ αὐτὸ τὸ λόγο πολύπλευρα μελετᾶ τὶς θετικὲς ἐπιστῆμες τῶν ἀρχαίων Ἑλλήνων καὶ τὴν φιλοσοφία τους. Αὐτὴ εἶναι ἡ αἰτία ποὺ ὁ συγγραφέας στὸ σύμπλεγμα τῆς ἀνάλυσής του ἀσχολεῖται καὶ μὲ τὰ Ἱπποκρατικὰ κείμενα, ποὺ γράφτηκαν στὸν 4ο-5ο αἰώνα π.Χ. Τὰ γραφτὰ αὐτὰ εἶναι σημαντικὰ ὄχι μονάχα γιὰ τὴν ἰατρική. Ἀπελευθέρωσαν τὴν ἰατρικὴ ἀπ᾽ τὴ θρησκεία καὶ ἔχουν καὶ γενικὴ φιλοσοφικὴ σημασία. Ἀκόμα πρὶν ἀπ᾽ τὴ θεωρία τοῦ Πλάτωνα γιὰ τὶς ἰδέες, ἀγωνίζονται ἐνάντια στὸν ἰδεαλισμό, σὰν τοὺς σοφιστές, ἀθεΐστὲς φιλόσοφους· κάθε πράξη τὴν θεωροῦνε γήϊνη καὶ μὲ αἰτία, τὴν ἀλήθεια τὴ θέλουν συγκεκριμένη καὶ σχετική.

Ὁ Ἴστβαν Πάϊς θεωρεῖ μεγάλης ἀξίας —ἀπ᾽ τὰ θετικὰ τῶν ἀναφερόμενων γραπτῶν— τὶς ἐξηγήσεις τοῦ Ἀναξίμανδρου καὶ Ἐμπεδοκλῆ γύρω ἀπ᾽ τὴ φιλοσοφία τῶν θετικῶν ἐπιστημῶν. Π.χ. τὰ ζῶα δημιουργοῦνται φυσικὰ χωρὶς τὴν ἐπέμβαση ἐξωγενῶν δυνάμεων, ἐντελῶς ἀνεξαρτήτως. Ἡ θέση τοῦ συγγραφέα τῆς *Ἑλληνικῆς Φιλοσοφίας* εἶναι κατανοητή, γιατὶ ἡ θρησκεία, ἡ ἀντικειμενικὴ ἰδεαλιστικὴ φιλοσοφία, ἱστορικὰ σὲ μεγάλο βαθμὸ συνδέεται μὲ τὸν ὀργανικὸ κόσμο τοῦ ὁποίου —ἔτσι φαίνεται— τὰ τὰ θαύματα, τὰ φαινόμενά του, ὑλικὰ δὲν ἐξηγοῦνται. Ὁ Ἴστβαν Πάϊς μὲ μεγάλη προσοχὴ μελετᾶ τὴν ἀρχαία ἑλληνικὴ ἀστρονομία: τὸν Θαλῆ, Ἀναξίμανδρο, Πυθαγόρειους, Ἀναξαγόρα, Δημόκριτο, Ἐπίκουρο, τὸν Ἀρίσταρχο ἀπ᾽ τὴν Σάμο καὶ τὴ δράση ἄλλων φιλοσόφων. Οἱ πράξεις στὸ σύμπαν μὲ τὴν ρυθμικότητά τους καὶ μὲ τὰ ἀπρόοπτα φοβερὰ φαινόμενα (π.χ. ἔκλειψη ἡλίου καὶ σελήνης) παροτρύνανε τοὺς ἀνθρώπους νὰ νομίζουν ὅτι ὅλα αὐτὰ προέρχονται ἀπ᾽ τοὺς θεούς. Σὰν συνέπεια ὅλοι αὐτοὶ ποὺ στὸν τομέα αὐτὸν παρουσίασαν ἀληθινὲς γνώσεις ἢ σωστὲς θεωρίες, μὲ βάση τὸ περιεχόμενό τους, ἀξίζουν λεπτομερειακὴ ἀνάλυση καὶ θετικὴ ἐκτίμηση. Αὐτὲς εἶναι οἱ αἰτίες ποὺ ὁ Ἴστβαν Πάϊς μὲ ἰδιαίτερη προσοχὴ στρέφεται πρὸς τὸν Ἀναξίμανδρο, ὁ ὁποῖος εἶπε ὅτι ἡ σφαιροειδὴς Γῆ πλέει ἐλεύθερα στὸ σύμπαν. Οἱ Πυθαγόρειοι εἶναι οἱ πρῶτοι ποὺ λένε ὅτι ἐπίκεντρο τοῦ σύμπαντος δὲν εἶναι οὔτε ἡ Γῆ οὔτε ἄλλος γνωστὸς πλανήτης. Ὁ Ἀναξαγόρας, μὲ βάση τὴν ἀρχαία παράδοση, ἤτανε ὁ πρῶτος ποὺ ἔδωσε ἐπιστημονικὴ ἐξήγηση στὶς ἐκλείψεις τοῦ ἥλιου καὶ τῆς σελήνης, καὶ δίδασκε ὅτι ὁ Ἥλιος

καὶ ἡ Σελήνη δὲν εἶναι θεότητες, μὰ φυσικὰ ὑλικὰ ἀντικείμενα. Ὁ Ἀρίσταρχος ἀπ' τὴν Σάμο (270-250 π.Χ.) ἦτανε ὁ πρῶτος ποὺ μίλησε γιὰ τὸ ἡλιοκεντρικὸ σύστημα. Τὴν σκέψη του αὐτὴ 1000 χρόνια περίπου ἀργότερα προσπάθησε ὁ Κοπέρνικος νὰ τὴν θεμελιώσει ἐπιστημονικά.

Μὲ τὰ παραπάνω ἴσως κατάφερα νὰ σᾶς δείξω, ὅτι τὸ βιβλίο τοῦ Ἴστβαν Πάϊς εἶναι σοβαρό, μὲ βαθὺ περιεχόμενο, ἐξαιρετικῆς σημασίας ἔργο. Οἱ διάφορες βιβλιοκρισίες, ποὺ ὡς τὰ τώρα γραφτήκανε καὶ κυκλοφόρησαν στὰ οὐγγρικὰ καὶ γερμανικά, ἔχουν τὴν ἴδια γνώμη καὶ τὴν ὑπογραμμίζουν ἰδιαίτερα. Στὸ περιοδικὸ τῆς Βουδαπέστης «Κοινωνικὴ διαπαιδαγώγηση» (Köz-neveles) ὁ Γκίζα Χέγκεντους μιλᾶ μὲ τὸν ἑξῆς τρόπο γιὰ τὸ ἔργο αὐτό: «Ἐπιτέλους καὶ στὴν πατρίδα μας ἐκδόθηκε ἕνα τέτοιο βιβλίο, τὸ ὁποῖο περιγράφει τὴν ἱστορία τῆς φιλοσοφίας σὲ μιὰ ἐξαιρετικὴ περίοδό της. Στὸ ἔργο αὐτὸ γίνεται λόγος γιὰ τὴν ἀρχαία ἑλληνικὴ φιλοσοφία· τὸ ἐπίπεδό του εἶναι ἐπιστημονικό, ἐμπλουτίζει ἀκόμα καὶ τὶς γνώσεις τῶν εἰδικῶν τῆς φιλοσοφίας ἐνῶ ταυτόχρονα εἶναι εὐπρόσδεκτο καὶ ἀπ' τὸ πλατὺ ἀναγνωστικὸ κοινό».

Ὁ Χέγκεντους —ἀνάμεσα στ' ἄλλα— παρατηρεῖ σὰν θετικὸ τοῦ βιβλίου ὅτι ὁ συγγραφέας του μὲ τὴν συνεπὴ καὶ πολύπλευρη ἀντίληψή του, βασιζόμενη στὸ ἔδαφος τῆς ἱστορικότητας, πάντα προσέχει τὶς ἀξίες, βρίσκεται μακριὰ ἀπὸ κάθε εἶδος δογματισμοῦ, στὴν οὐγγρικὴ φιλοσοφικὴ παράδοση κάνει ἀποδεκτὸ τὸν Πρωταγόρα καὶ τοὺς Σοφιστές, στὸ πεδίο τῆς σκέψης τοὺς κατατάσσει στὴ θέση ποὺ ἄξια τοὺς ἀνήκει. Τὴν βιβλιοκρισία του τὴν τελειώνει μὲ τὰ παρακάτω λόγια: «Ἐγὼ ὁ ἴδιος σὰν καθηγητὴς σύσταινα καὶ συστήνω σὲ κάθε μαθητή μου —ἂν θέλει νὰ κατανοήσει καλύτερα τὴν ὕλη— τὸ βιβλίο τοῦ Ἴστβαν Πάϊς, τὸ ὁποῖο καὶ μένα μὲ γοήτευσε μὲ τὸ ἐνδιαφέρον καὶ πλούσιο περιεχόμενό του, μὲ τὴν ποικιλία τῶν ἰδεῶν καὶ μὲ τὴν τάση παρακίνησης πρὸς νέες σκέψεις».

Σὲ μιὰ ἐκπομπὴ ἑνὸς δυτικοῦ ραδιοφωνικοῦ ἱδρύματος (21.4.1983) ὁ οὐγγρικῆς καταγωγῆς Γκύουζου Χάταρ ὁ ὁποῖος αὐτὴ τὴ στιγμὴ διαμένει στὴν Ἀγγλία ἄρχισε τὸ σχόλιό του γιὰ τὸ βιβλίο αὐτὸ μὲ τὰ παρακάτω λόγια: «Μὲ συγκίνηση, βαθειὰ συντάραξη καὶ μὲ ἀγάπη ξεφυλίζω τὶς 650 σελίδες τῆς μονογραφίας τοῦ Ἴστβαν Πάϊς». Σὲ συνέχεια παρότρυνε τοὺς ἀκροατές του νὰ διαβάσουν τὴν *Ἑλληνικὴ Φιλοσοφία*: «Θέλω νὰ πιστεύω ὅτι θὰ ὑπάρξουν, καὶ θὰ ὑπάρξουν, χιλιάδες ἀναγνῶστες, οἱ ὁποῖοι... μὲ τὴν ἴδια μὲ μένα ἀπόλαυση θὰ ξεφυλίσουν τὴν ἄρτια, κατανοητή, εἰδικὴ ἀνάπτυξη τοῦ θέματος· τί πλοῦτο μᾶς δίνει ἡ κληρονομιὰ τῆς ἀρχαίας ἑλληνικῆς σκέψης». Συνάμα θεωρεῖ μεγάλο γεγονὸς ὅτι ἐκδόθηκε στὴν Οὐγγαρία ἀπὸ Οὐγγρο συγγραφέα καὶ στὰ οὐγγρικὰ γραμμένο συνοπτικὸ ἔργο τῆς ἱστορίας τῆς ἀρχαίας ἑλληνικῆς φιλοσοφίας.

Στὴν ἐφημερίδα τῆς Βουδαπέστης «Μάγκυαρ Χίρλαπ», στὶς 10.12.1983 ὁ Ἔντρε Κὶς γράφει γιὰ τὴν *Ἑλληνικὴ Φιλοσοφία*, τὴν ἐπιστημονικὴ αὐτὴ

μονογραφία, ποὺ θέλει νἄχει ἀπήχηση σὲ εὐρὺ κοινό: «Δὲν νομίζω ὅτι ἐκτίθεμαι σὲ κίνδυνο λέγοντας ὅτι οἱ ἐνδιαφερόμενοι γιὰ τὴ φιλοσοφία ἢ γιὰ ἄλλες ἐπιστῆμες δὲν εἶχανε ὡς τὰ τώρα παρόμοιο, τόσο πετυχημένο, συνοπτικὸ βιβλίο σὰν καὶ αὐτό». Μετὰ τὴν παρουσίαση τοῦ βιβλίου ὁ κριτικὸς μᾶς δείχνει τὴν τεράστια ἐπίδραση τῆς ἀρχαίας ἑλληνικῆς φιλοσοφίας στὴν Εὐρώπη, στὴν ἀνάπτυξη τῆς σκέψης τοῦ Herder, Schelling, Hölderlin, Kirkegaard, Marx, Nietzsche.

Τελειώνοντας τὸ γραπτό του ὁ Κὶς λέει: «Τὸ ἔργο τοῦ Ἴστβαν Πάϊς ἀνοίγει δρόμο γνωριμίας μὲ τὴν ἑλληνικὴ σκέψη. Εἶναι ἐπιστέγασμα τῆς ὡς τὰ τώρα ἐργασίας τοῦ συγγραφέα ποὺ ἐπὶ δεκαετίες ἀσχολεῖται μὲ τὴν ἑλληνικὴ φιλοσοφία —προφορικὰ καὶ γραπτά— καὶ ποὺ τὴν ἔφερε κοντὰ σὲ πολλούς».

Ὁ κριτικὸς Γιάνος Μπόλλωκ, μιᾶς ἄλλης ἐφημερίδας τῆς Βουδαπέστης, τῆς «Μάγκυαρ Νέμζετ», στὶ 6.7.1984 διατυπώνει γιὰ τὸ βιβλίο αὐτὸ τὶς παρακάτω σκέψεις: «...ἀπὸ πέννα Οὔγγρου ἐπιστήμονα ὡς τὶς μέρες μας δὲν γράφτηκε ἔργο συνοπτικὸ γιὰ τὴν ἱστορία τῆς ἑλληνικῆς φιλοσοφίας. Γραφτήκανε ἔργα μὲ ἐπιμέρους θέματα κάποιας ἐποχῆς ἢ ἀναλύσεις ἔργων κάποιου συγγραφέα —μὲ διαφορετικὰ κριτήρια καὶ σὲ ἐπίπεδα—, μικρὲς μονογραφίες, ὅμως σὲ ὅλα αὐτὰ λείπει ἡ ὑπόσχεση μιᾶς συνολικῆς καὶ συνοπτικῆς ἐξέτασης τοῦ θέματος. Αὐτὸ τὸ γεγονὸς θεωρεῖται μεγάλη ἔλλειψη, γιατὶ στοὺς Ἕλληνες φιλοσόφους σὰν σκαπανεῖς τῆς σύγχρονης ἐπιστημονικῆς σκέψης, τοὺς ἀνήκει ἰδιαίτερη προσοχή, καὶ στὸν τομέα τῆς ἱστορίας, τῆς φιλοσοφίας καὶ στὴν γενικὴ ἱστορία τῶν θετικῶν ἐπιστημῶν». Ἐξαιτίας τῶν παραπάνω αἰτίων ὁ Μπόλλωκ παρατηρεῖ: «Στὴν χώρα μας λείπει ἡ βιβλιογραφία τῆς ἀρχαίας ἑλληνικῆς φιλοσοφίας. Ἡ μονογραφία τοῦ Ἴστβαν Πάϊς καὶ σ' αὐτὸν τομέα φέρνει κάτι νέο στὸ εἶδος της, εἶναι ἡ πρώτη συστηματική, ἐπιστημονικὴ μελέτη. Τὸ ὕφος τοῦ βιβλίου ἀπ' τὴν πρώτη πρόταση ὡς τὴν τελευταία, εἶναι σαφές, καθαρό, κατανοητὸ γιὰ ὅλους καὶ ὄχι μονάχα γιὰ τοὺς εἰδικούς, τὸ χαρακτηρίζει ἡ ἐλαφρὴ κομψότητα. Ἀπ' τὸ κείμενό του λείπουν οἱ τεχνικοὶ ὅροι, ὁ ἀναγνώστης ἔχει τὴν ἐντύπωση ἀπ' τὴν πρώτη στιγμὴ κιόλας ὅτι κρατᾶ στὰ χέρια του ἕνα ἐκλαϊκευτικὸ βιβλίο. Μετὰ ἀπ' τὸ διάβασμα τοῦ βιβλίου καταλαβαίνει —ἂν εἶναι εἰδικός— ὅτι ἐδῶ δὲν γίνεται λόγος μοναχὰ γιὰ τὴν ἱστορία τῆς ἀρχαίας ἑλληνικῆς φιλοσοφίας, μὰ γιὰ κάτι πιὸ πολύ». Μετὰ ἀπ' αὐτὸ μιλᾶ γιὰ τὰ χαρακτηριστικὰ γνωρίσματα τοῦ τόμου (γιὰ τὴν πλούσια ὕλη, κάνει ἀνάλυση τῆς ἀρχαίας ἑλληνικῆς θρησκείας γιὰ καλύτερη κατανόηση, διασκορπίζει τὴν καταχνιὰ τῶν διαφόρων φιλοσοφικῶν ἱστορικῶν θεωριῶν. Μὲ νέο τρόπο, νομίζω, κατατάσσει τὰ διάφορα ρεύματα). Ὁ Μπόλλωκ κλείνει τὴν βιβλιοκριτική του μὲ τὰ ἑξῆς λόγια: «Τὸ βιβλίο τοῦ Ἴστβαν Πάϊς στὸ σύνολό του... εἶναι

ἔξοχο ἔργο, μᾶς παροτρύνει γιὰ σκέψη, γιὰ λύση τῶν διαφόρων προβλημάτων».

Στὸ περιοδικὸ «Könyv és nevelés» = Βιβλίο καὶ Διαπαιδαγώγηση (2, 1984), ὁ Σάντορ Ἔρντεϊ (Erdelyi Sándor) ἔγραψε ἄρθρο γιὰ τὸ βιβλίο τοῦ Ἴστβαν Πάϊς. Ὁ κριτικὸς ὑπογραμμίζει ὅτι ἡ *Ἑλληνικὴ Φιλοσοφία* εἶναι ἀτομικὴ σύνοψη, δὲν εἶναι περίληψη ἀπὸ ἄλλα ἔργα, εἶναι βιβλίο ποὺ στηρίζεται στὰ πρωτότυπα ἔργα· σὰν τέτοιο εἶναι ὑποκειμενικό, μὰ δὲν εἶναι αὐταρχικό. Προσπάθεια τῆς σύνοψης εἶναι ἡ ἀντικειμενικότητα. «Ἀξιέπαινο χαρακτηριστικὸ τῆς ὅλης ἐργασίας εἶναι ἡ ἀνακάλυψη τῶν αἰτιακῶν σχέσεων καὶ ἡ προβολή τους. Σ' αὐτὸ τὸ γραπτὸ ἐπικρατεῖ μὲ τρόπο συγκρατημένο καὶ μὲ τὴν καλὴ ἔννοια ἡ θεωρία 'ὅλα συνδέονται μὲ ὅλα'. Αὐτὸ δὲν εἶναι σύνθημα στὴν εἰσαγωγή, μὰ εἶναι πραγματικότητα ἀνάμεσα στὶς σειρὲς τοῦ γραπτοῦ. Ἐδῶ πέρα βρίσκεται σὲ πλήρη ἁρμονία, σὲ ἑνότητα ὁ λόγος καὶ ἡ πράξη, ἡ προσπάθεια καὶ ἡ ἀπόδοση τοῦ συγγραφέα γιὰ ἐπίλυση αὐτοῦ τοῦ δύσκολου ἔργου. Ἀπ' τὸν συγγραφέα ἐντελῶς λείπει ἡ τάση τοῦ ἐλεφαντόπυργου καὶ τοῦ φρικτοῦ δογματισμοῦ. Δὲν ἐξιδανικεύει καὶ δὲν ἁπλοποιεῖ. Οὔτε οἱ Ἕλληνες δὲν θὰ τὸν κατηγορούσανε γιὰ ἀκαμψία. Ξέχωρη μελέτη μπορεῖ νὰ γραφτεῖ γιὰ τὸν τρόπο καὶ τὰ μέσα συγγραφῆς τοῦ ἔργου. Ξέραμε καὶ ὡς τὰ τώρα, ὅτι τὰ πιὸ πολύπλοκα προβλήματα μποροῦν νὰ διατυπωθοῦν καὶ μὲ ἁπλό, κατανοητὸ τρόπο. Αὐτὸ μᾶς ἔλειπε, γιατὶ οἱ φιλόσοφοί μας στὴν πραχτικὴ δὲν ἐφαρμόζουν αὐτὸ τὸ δεδομένο ὅσο πρέπει. Ἡ ἱστορία τῆς φιλοσοφίας ἴσως μπορεῖ νὰ δημιουργήσει τὶς ἀπαιτούμενες προϋποθέσεις κατανόησης, ὅμως ὡς τὰ τώρα δὲν τὸ καταφέρνει. Τὸ παρὸν βιβλίο παραμερίζει τὶς τεχνικὲς ἐκφράσεις, τὸ ἀκατάστατο στὺλ ἔκφρασης, γράφει μὲ κατανοητὸ τρόπο τὶς φιλοσοφικὲς ἔννοιες. Ἔτσι ἡ ἀνάγνωση, ἡ μελέτη τοῦ ἔργου σὲ χαροποιεῖ, σοῦ δίνει εὐχάριστη ἀπασχόληση. Λέω ὅτι αὐτὸ δὲν εἶναι τυχαῖο· ὁ σκοπὸς τοῦ συγγραφέα μὲ κάνει νὰ τὸν ἐκτιμῶ· τὸν ἐκτιμῶ, τὸν θαυμάζω καὶ τὸν ζηλεύω. Ἀπ' τὸν 8ο αἰώνα π.Χ. ὡς τὸν 3ο αἰώνα μ.Χ. ἡ παρουσίαση τῶν πιὸ πολλῶν γνωστῶν μας Ἑλλήνων φιλοσόφων μὲ κατανοητό, καθαρὸ τρόπο, βασιζόμενο σὲ στοιχεῖα, σὲ πλούσια ἑρμηνεία τῶν χωρίων, ταυτόχρονα ἐκτιμώντας καὶ παραχωρώντας τὴν δυνατότητα γιὰ παραπέρα σκέψη —τόσο γιὰ τοὺς εἰδικούς, μὰ καὶ γιὰ τοὺς ἁπλοὺς ἀναγνῶστες— φέρνει χαρὰ καὶ νεωτερισμὸ καὶ στοὺς δυό, γιὰ μένα εἶναι σκοπὸς ποὺ μόλις μπορῶ νὰ τὸν φαντασθῶ. Δὲν ξέρω ἂν ὁ συγγραφέας τοῦ βιβλίου αὐτὸ ἤθελε. Μπορῶ νὰ πῶ ὅμως, πὼς τὸ βιβλίο του γιὰ μένα τὰ πραγματοποίησε ὅλα».

Ἀργότερα, κάνοντας ἀνάλυση συγκεκριμένων στοιχείων, ὁ κριτικὸν συνεχίζει τὸ ἄρθρο του λέγοντας: «Γιὰ μᾶς τοὺς παιδαγωγοὺς ἴσως μιὰ ἀπ' τὶς μεγαλύτερες ἀξίες τοῦ βιβλίου εἶναι ἀπασχόληση μὲ τὴν σκέψη, μὲ τὴς ἀνάπτυξή της καὶ τὶς σχέσεις της. Δὲν μᾶς διδάσκει μονάχα νὰ σκεφτόμαστε,

μᾶς παροτρύνει νὰ κάνουμε ἐκτιμήσεις. Δὲν μᾶς μασάει τὶς ἰδέες του, δὲν περιμένει ἀπὸ μᾶς νὰ συμφωνήσουμε σὲ ὅλα μαζί του, μοναχὰ ἀντικειμενικὰ ἀνασκοπεῖ τὰ ἐξεταζόμενα, ὅμως παίρνει καὶ θέση πάνω σ' αὐτά. Πάντα γιὰ τὸν ἄνθρωπο μὲ ἀνθρώπινο τρόπο. Παραδέχεται καὶ ὑπογραμμίζει τὶς ἀξίες —ἂν καὶ δὲν εἶναι «αἰώνιες» εἶναι μακροπρόθεσμες— τῆς ἀνθρωπότητας. Πάντα παραδέχεται καὶ ὑπογραμμίζει τὴ σημασία τῆς παιδαγωγικῆς. Ὅλα αὐτὰ τὰ κάνει μὲ ἔκκληση πρὸς τὴ λογική, μὲ λογικὸ τρόπο». Ὁ Σάντορ Ἐρντεϊ, ὑπογραμμίζοντας ἀκόμη μιὰ φορὰ τὶς ἐπιστημονικὲς καὶ ἠθικὲς ἀξίες τοῦ ἔργου τοῦ Ἴστβαν Πάϊς, κλείνει τὸ γραπτό του μὲ τὶς ἑξῆς προτάσεις: «Λένε ὅτι ὁ Διογένης ἀπ' τὴν Σινόπη, μέρα ἡλιόλουστη, ἀνάβοντας τὸ λυχνάρι, ἔκανε βόλτες στοὺς δρόμους τῆς παλιᾶς Ἀθήνας καὶ βλέποντας τὶς διεφθαρμένες κοινωνικὲς σχέσεις τῆς τοτινῆς ἐποχῆς, φώναξε: Ἄνθρωπο ψάχνω'. Δὲν ἔχουμε πληροφορίες ἂν ὁ Διογένης βρῆκε αὐτὸ ποὺ ἔψαχνε. Ἂν ὅμως σήμερα κάποιος θέλει νὰ ἀσχοληθεῖ μὲ θέματα ποὺ ἐνδιαφέρανε τὸν ἀρχαῖο φιλόσοφό μας, ἂς ἀποταθεῖ στὸ βιβλίο τοῦ Ἴστβαν Πάϊς. Θὰ πάρει καὶ φῶς, θὰ βρεῖ καὶ ἄνθρωπο».

Στὸ περιοδικὸ «Könyvvilag» = «Κόσμος τοῦ βιβλίου» (2, 1983), ὁ Τόμας Νάντορ (Nádor Tamás) πῆρε συντέτευξη ἀπ' τὸν συγγραφέα τῆς *Ἑλληνικῆς Φιλοσοφίας* κάνοντας καὶ φωτογραφίες. Στὴ συζήτηση αὐτὴ ὁ Ἴστβαν Πάϊς διατύπωσε τὶς παρακάτω κεντρικὲς ἰδέες: «Τὴ φιλοσοφία γιὰ τὴν κοινωνία καὶ γιὰ τὸ ἄτομο τὴν κατατάσσω ἀνάμεσα στὰ πιὸ ὠφέλιμα, πραχτικὰ πράγματα, ποὺ ἔχει ἀνάγκη».

Ἀπ' τοὺς σοφούς, πολλοὶ τὴν φιλοσοφία τὴν θεωρούσανε δύναμη μετασχηματισμοῦ τῆς κοινωνίας, καὶ ἀρχινώντας ἀπ' τὸν Ὅμηρο προσπαθούσανε νὰ παροτρύνουν τοὺς ἀνθρώπους καὶ τοὺς στοχαστὲς μὲ τὴ βοήθεια τῆς λογικῆς νὰ φρενάρουν τὰ πάθη τους, νὰ προσαρμοστοῦνε σὲ κάποιο μέτρο. Στὴν περίοδο τῆς ἀκμῆς καὶ παρακμῆς τῶν ἑλληνικῶν πόλεων-κρατῶν πάντα τὰ συμφέροντα τοῦ συνόλου παίρνανε ὑπόψη τους. Στὴν ἑλληνιστικὴ περίοδο, ὅταν ξεκάθαρα φάνηκε ὅτι δὲν μποροῦν νὰ ἀποφύγουν τὴ σκλαβιὰ λέγανε: Μακάρι ὁ ἄνθρωπος στὴν ψυχή του, στὸ ἐσωτερικό του νὰ εἶναι ἀτάραχος, γιὰ νὰ μπορεῖ νὰ ἀντέξει στὶς ἐξωτερικὲς κακὲς προϋποθέσεις.

Οἱ ἀρχαῖοι Ἕλληνες σοφοὶ διατύπωσαν πρῶτοι στὴν Εὐρώπη —ἀκόμα ἀπ' τὸν καιρὸ τῆς δουλοκτησίας— τὰ ἰδεώδη τοῦ ἀνθρωπισμοῦ. Γιατὶ κυνηγούσανε στὶς διάφορες ἐποχὲς τῆς ἱστορίας —καὶ στὴν ἀρχαία Ἑλλάδα — τοὺς φιλοσόφους; Τοὺς κυνηγούσανε γιατὶ αὐτοὶ μὲ τὶς γνώσεις τους ξεπέρασαν τὸ συνηθισμένο, τὶς ἔγκριτες ἀπόψεις. Ἄλλος λόγος ἤτανε ὅτι ὑψωθήκανε πάνω ἀπ' τὰ εἰδικὰ συμφέροντα στρωμάτων καὶ τάξεων, ἀγωνιστήκανε γιὰ θετικὲς ἀνθρώπινες ἀξίες. Καὶ τώρα γιατί χρειάζεται νὰ γνωρίζουμε τοὺς ἀρχαίους Ἕλληνες καὶ γιατί μᾶς συναρπάζουν; Οἱ Ἕλληνες ἀφομοιώνοντας τὶς προγενέστερες ἐπιτεύξεις τῶν λαῶν τῆς Ἀνατολῆς, γρήγορα τοὺς ξεπέ-

ρασαν καὶ σὲ ὅλους τοὺς τομεῖς κάνανε νέες, ριζικὲς δημιουργικὲς ἐφευρέσεις. Αὐτοὶ δημιουργοῦν τὴ φιλοσοφία σὰν νέο τρόπο ἀντίληψης. Αὐτοὶ δημιουργοῦν τὸν ἐπιστημονικὸ στοχασμό. Σ' αὐτοὺς ὀφείλουμε τὴ δημιουργία τῆς ἱστορίας καὶ κοινωνιολογίας. Αὐτοὶ ἐπεξεργάζονται νέες, σύγχρονες θεωρίες γιὰ τὴ δημιουργία τῆς φύσης, τοῦ κόσμου, τῆς δομῆς τους, αὐτὲς οἱ ἰδέες εἶναι ἀργότερα ἡ βάση τῆς ἀνάπτυξης τῆς σύγχρονης κοινωνίας. Τὸ πιὸ βασικὸ εἶναι ὅτι μεγάλη μερίδα τῶν ἀρχαίων Ἑλλήνων φιλοσόφων στέκεται δίπλα στὰ στοιχεῖα μὲ ἀντίληψη διάφορων ἀποχρώσεων, μᾶς παροτρύνει πρὸς λογικὴ ἀμφιβολία, γιατὶ χωρὶς ἀμφισβήτηση δὲν μπορεῖ νὰ ὑπάρξει ἄνθρωπος σὲ καμιὰ ἐποχή. Ὄχι, ἀπ' τοὺς στοχαστὲς τοῦ παρελθόντος, κανένας δὲν ἤτανε σὲ θέση νὰ μᾶς πεῖ ποιὸ θὰ εἶναι τὸ μέλλον, γι' αὐτὸ τὸ λόγο —ἢ μᾶς ἀρέσει ἢ ὄχι— οἱ ἴδιοι εἴμαστε καταδικασμένοι νὰ γνωρίζουμε τὰ πράγματα καὶ μὲ βάση αὐτὲς τὶς γνώσεις στὴ συγκεκριμένη περίπτωση ἐμεῖς οἱ ἴδιοι νὰ ἀποφασίζουμε τί πρέπει νὰ κάνουμε. Ὅλα αὐτὰ δείχνουν ὅτι εἴμαστε πνευματικὰ παιδιὰ τῶν ἀρχαίων Ἑλλήνων. Ἡ γνωριμία μαζί τους, μακριὰ ἀπὸ κάθε δογματικὴ ἀντίληψη τοῦ κόσμου, σὲ μεγάλο βαθμὸ μᾶς βοηθεῖ στὴν ἐπίλυση τῶν σημερινῶν προβλημάτων μας.

Αὐτὲς εἶναι οἱ αἰτίες ποὺ μὲ κάνουν νὰ συμπαθῶ τοὺς ἀρχαίους Ἕλληνες, ξεκινώντας ἀπὸ τέτοια κριτήρια μάζεψα σὲ ξέχωρο τόμο τὶς *Σκέψεις καὶ ἀφορισμοὺς τῶν ἀρχαίων σοφῶν*. Τὸ βιβλίο αὐτὸ ἀποτελεῖται ἀπὸ ποικίλη καὶ θαυμάσια ὕλη, ποὺ διευρύνει τὶς γνώσεις τῶν ἀναγνωστῶν γύρω ἀπ' τὸν ἑλληνισμό, τοὺς παρουσιάζει τὶς σκέψεις τῶν ἀρχαίων Ἑλλήνων γιὰ τὸν ἄνθρωπο, τὴ φιλοσοφία, τὴν κοινωνία, τὴν ἠθική, τὴν παιδαγωγική, γιὰ τὶς συνήθειες, γιὰ τὸν ἔρωτα καὶ τὶς σχέσεις ἄνδρα καὶ γυναίκας, γιὰ τὴ «θρησκεία», γιὰ τὶς τέχνες, γιὰ τὴν γνωσιολογία.

Ἀπ' τὰ παραπάνω φαίνεται ὅτι τὸ βιβλίο τοῦ Ἴστβαν Πάϊς *Ἡ Ἑλληνικὴ Φιλοσοφία* εἶναι ἔργο ἐξαιρετικῆς σημασίας. Θὰ ἤτανε πολὺ χρήσιμη ἡ μετάφρασή του στὰ ἑλληνικά. Ἄριστα μπορεῖ νὰ χρησιμοποιηθεῖ στὴν Παιδεία, ἀλλὰ καὶ νὰ φέρει τὴν ἀρχαία φιλοσοφία κοντὰ στὸ πλατὺ ἀναγνωστικὸ κοινό.

Βουδαπέστη Πέτρος Σιώπης

Γεωργίου Μουρέλου, *Θέματα Αἰσθητικῆς καὶ φιλοσοφίας τῆς Τέχνης*. Τόμος Α. *Οἱ βιολογικὲς καὶ ψυχολογικὲς βάσεις τῶν Καλῶν Τεχνῶν*. Τόμος Β. Οἱ κοινωνικὲς βάσεις τῶν Καλῶν Τεχνῶν. Ἐκδόσεις ΝΕΦΕΛΗ, Βιβλιοθήκη τῆς Τέχνης, Ἀθήνα 1985, 272 + 212 σελ.

Ὁ λόγος γιὰ τὴν τέχνη ἔχει τοῦτο τὸ κοινὸ μὲ τὸν φιλοσοφικὸ λόγο: εἶναι ταυτόχρονα λόγος ἐσωτερικὸς καὶ λόγος ἐξωτερικός. Μὲ τὸ νὰ εἶναι ἡ τέχνη χῶρος ἀνοιχτὸς καὶ γιὰ τὸν δημιουργὸ καὶ γιὰ τὸ κοινὸ στὸ ὁποῖο προσφέρεται ἡ καλλιτεχνικὴ δημιουργία ἀφήνει ἡ ἴδια ἐλεύθερη τὴ δυνατότητα νὰ γίνεται ποικιλότροπα καὶ φυσικὰ ἀνισότροπα λόγος γι' αὐτήν. Ἔτσι ἐξηγεῖται καὶ τὸ φαινόμενο ποὺ γίνεται ἔντονα κοινωνικὸ νὰ ἐπιδοκιμάζεται ἢ νὰ ἀποδοκιμάζεται ἡ καλλιτεχνικὴ δημιουργία μὲ κριτήρια ποὺ ὑπαγορεύονται τὶς περισσότερες φορὲς ἀπὸ ἐξωτερικὲς συνθῆκες. Ἀπέναντι στὸν ἐξωτερικὸ λόγο ἔρχεται ὁ ἐσωτερικὸς λόγος τοῦ δημιουργοῦ καὶ τοῦ στοχαστῆ, ἐκφραστῆ τοῦ βαθύτερου καὶ αὐθεντικὰ αἰσθητικοῦ μηνύματος τῆς δημιουργίας. Καὶ αὐτὸς ὁ λόγος παραμένει κλειστὸς σὲ ὅσους κινοῦνται πιὸ ἐπιφανειακὰ καὶ κυρίως μὲ μεγαλύτερη ἀσφάλεια στὰ πλαίσια τοῦ κοινωνικοῦ στοιχείου τοῦ «προοδευτικοῦ» ἢ τοῦ «συντηρητικοῦ». Συμβατικὰ καὶ τὰ δύο. Ὅλες αὐτὲς οἱ τάσεις ἐκφράζονται μέσα ἀπὸ ἕνα χάος ἀπόψεων γιὰ τὴν τέχνη, ὅπου ἄλλοτε ὑπερτονίζεται ἡ ἀκόμη καὶ ἀπομονώνεται στὴν κυριολεξία ἕνα μόνο κριτήριο τοῦ ὁποίου ἡ ἐπιβολὴ συνεπάγεται τὴν ἀπόρριψη κάθε ἄλλου καὶ ἄλλοτε πάλι ὑποδηλώνεται μιὰ σύγχυση τόσο στὶς σκέψεις ὅσο καὶ στὶς μεθοδολογικὲς προσεγγίσεις.

Εἶναι ἔτσι ἰδιαίτερα σημαντικὸ τὸ ἐπίτευγμα τοῦ καθηγητῆ κ. Γεωργίου Μουρέλου νὰ δώσει τὸ πληρέστερο θεωρητικὸ πλαίσιο μέσα στὸ ὁποῖο ἀναπτύσσεται ὁ λόγος γιὰ τὴν Αἰσθητικὴ καὶ τὴ Φιλοσοφία τῆς Τέχνης. Τὸ θεωρητικὸ αὐτὸ πλαίσιο ἀποτελεῖ ἡ μελέτη τῶν πρωταρχικῶν ἐκείνων δομῶν ποὺ ἀποτελοῦν τὶς βάσεις τῶν Καλῶν Τεχνῶν καὶ ποὺ ἀνάγονται στὶς βιολογικές, τὶς ψυχολογικὲς καὶ τὶς κοινωνικές. Ἡ παρουσίαση καὶ ἡ ἀνάλυση τῶν συστατικῶν στοιχείων τῆς καλλιτεχνικῆς δημιουργίας θεμελιώνεται στὸ φιλοσοφικὸ postulatum ποὺ φωτίζει τὴν ἰδέα τῆς τέχνης: τί ἄλλο εἶναι ἡ Τέχνη, ρωτάει ὁ Γ. Μουρέλος, ἀπὸ τὴ συνειδητοποίηση τῆς πνευματικότητας τοῦ ἀνθρώπου; Τὸ βάρος ἐδῶ τὸ φέρει ἡ λέξη «συνειδητοποίηση», γιατὶ δὲν ὑπάρχει ἀναγνώριση τῆς πνευματικότητας χωρὶς αὐτοσυνειδησία. Καὶ αὐτὴ ἡ ἐσωτερικὴ διεργασία ποὺ εἶναι ταυτόχρονα γνώση, αὐτογνωσία καὶ ἀνα-γνώριση εἶναι ἐκείνη ποὺ κάνει τὴν Τέχνη κατ' ἐξοχὴν πνευματική. Στὴ συνειδητοποίηση αὐτὴ συντελοῦν ὀργανικὰ καὶ ἀφομοιωτικὰ τὰ στοιχεῖα ἐκεῖνα ποὺ συνυπάρχουν ἀλλὰ διευθετοῦνται μεθοδολογικὰ στὰ τρία ἐπίπεδα: τὸ βιολογικό, τὸ ψυχολογικό, τὸ κοινωνικό. Κάθε μιὰ ἀπὸ τὶς ἐκφράσεις: «ἡ Τέχνη καθορίζεται ἀπὸ βιολογικοὺς παράγοντες» ἢ «ἀπὸ ψυχολογικοὺς» ἤ, τέλος, «ἀπὸ κοινωνικοὺς παράγοντες» εἶναι ὀρθή. Δὲν δίνει ὅμως τὴν ἀδιάρρηκτη ἑνότητα τῆς πνευματικῆς ἔκφρασης ποὺ εἶναι ἡ Τέχνη. Γιατὶ δὲν χωρεῖ ἀμφιβολία ὅτι ἡ Τέχνη εἶναι βιολογικὸ φαινόμενο (ἂς θυμηθοῦμε τὴν ἀπαραίτητη προϋπόθεση τῆς λειτουργίας τῶν αἰσθητηρίων ὀργάνων), ὅπως εἶναι καὶ ψυχολογικὸ (ποιός σκέφτεται νὰ ἀποσπάσει τε-

λείως τὸν ψυχισμὸ τοῦ δημιουργοῦ ἀπὸ τὸ δημιούργημα;) καὶ κοινωνικὸ φαινόμενο (ἡ Ἱστορία τῆς Τέχνης καὶ οἱ Σχολὲς τὸ ἐπιμαρτυροῦν). Ἐνῶ ὅμως ἡ ἀναγνώριση τοῦ καθενὸς παράγοντα εἶναι ὄχι μόνο ὀρθὴ ἀλλὰ καὶ ἀπαραίτητη, ἡ ἀπομόνωση καὶ ἡ ὕψωσή του σὲ μοναδικὸ μέτρο ἀντίληψης τῆς Τέχνης ἀφαιρεῖ ἀπὸ τὴν τελευταία τὸν χαρακτήρα τῆς ἑνότητας καὶ ἡ μονομέρεια ὁδηγεῖ ἀναγκαστικὰ σὲ πτώχευση —καὶ ἡ ἔκφραση εἶναι δική μας— ἢ, ὅπως λέγει ὁ συγγραφέας, «μᾶς σταματάει στὰ μισὰ τοῦ δρόμου».

Ἡ κατηγορία κάτω ἀπὸ τὴν ὁποία ὁ Γ. Μουρέλος ἀντιμετωπίζει τὴν Τέχνη εἶναι ἐκείνη τῆς ὁλοκλήρωσης ποὺ συντελεῖται μέσα ἀπὸ τὴν ἀλληλοεισχώρηση τῶν βασικῶν παραγόντων. Ὁλοκλήρωση σημαίνει ὄχι μόνο συμμετοχὴ ἀλλὰ καὶ μεταμόρφωση ὅλων τῶν παραγόντων ποὺ μετέχουν στὴ λειτουργία ἑνὸς συνόλου. Γι' αὐτὸ καὶ ἡ Τέχνη στὴν ὁλοκλήρωσή της εἶναι ἕνα «συνολικὸ αἰσθητικὸ φαινόμενο» ποὺ τότε μόνο μποροῦμε νὰ μελετήσουμε στὴν ἑνότητά του, ὅταν δὲν ἀντιμετωπίζουμε κάθε παράγοντα χωριστὰ σὰν αἰτία, ἀλλά, ἀντίθετα, ὅταν φέρνουμε στὸ φῶς μέσα ἀπὸ τὴν ἀλληλοδιείσδυσή τους τὸ πλέγμα τοῦ αἰτιακοῦ πεδίου ποὺ σχηματίζουν καὶ ποὺ ἀποκαλύπτει τὸν ἐνιαῖο χαρακτήρα τῆς Τέχνης.

Ἀντικαθιστώντας τὴν ἔννοια τῆς αἰτίας μὲ ἐκείνη τοῦ αἰτιακοῦ πεδίου ποὺ εἰσάγει, ὁ Καθηγητὴς Γ. Μουρέλος μεταφέρει τὸ πρόβλημα ποὺ θέτουν οἱ «ἑρμηνεῖες» τῆς Τέχνης καὶ τὸ ἐπανατοποθετεῖ στὸ χῶρο ὅπου ἡ Τέχνη λειτουργεῖ ὡς συνολικὸ αἰσθητικὸ φαινόμενο. Πράγματι· ἡ μετατόπιση αὐτὴ «ἀχρηστεύει» τὸ θεωρητικὸ πρόβλημα τῆς μιᾶς ἑρμηνείας τῆς Τέχνης. Ἡ ἀναζήτηση τῆς «αἰτίας», ποὺ ἐξηγεῖ ἢ ποὺ ἑρμηνεύει καθοριστικὰ τὴν Τέχνη, φανερώνει τὸ ἀδιέξοδο στὸ ὁποῖο ὁδηγεῖ, ἐνῶ τὸ αἰτιακὸ πεδίο φωτίζει τὴν Τέχνη στὴ λειτουργικότητά της σὰν ὀργανικὰ δεμένο σύνολο. Ἔτσι ἡ «ἀντίληψη» γιὰ τὴν Τέχνη ὑποχωρεῖ μπροστὰ στὴ γονιμότερη προσέγγισή της μέσα ἀπὸ τοὺς μηχανισμοὺς τῆς λειτουργίας της. Τὸ νὰ φωτίσουμε τοὺς παράγοντες ποὺ ὑπεισέρχονται στὴν ἐσωτερικὴ λειτουργία τῆς καλλιτεχνικῆς δημιουργίας εἶναι ἀσφαλῶς πιὸ δύσκολο καὶ πιὸ ἀποτελεσματικὸ ἀπὸ τὸ νὰ πολιτογραφοῦμε τὴν Τέχνη καὶ τὶς διάφορες μορφές της μέσα ἀπὸ ἐξωτερικοὺς καὶ συχνά, ὄχι ὅμως καὶ ἀναγκαστικά, λεκτικοὺς χαρακτηρισμούς.

Τὸ πρόβλημα τῶν θεμελιωδῶν δομῶν τῆς Τέχνης τίθεται κατ' ἀρχὴν μέσα ἀπὸ τὴ διαλεκτικὴ φύση τῆς σχέσης ποὺ ἔχει τὸ ἀνθρώπινο χέρι μὲ τὸ ἐργαλεῖο. Ἡ πρώτη δημιουργικὴ πράξη τοῦ ἀνθρώπου εἶναι ἡ κατασκευὴ τῶν πρώτων ἐργαλείων. Τὸ χέρι τελειοποιώντας τὴ φύση ἐπιτρέπει νὰ ἀποσπαστεῖ ἀπὸ αὐτὴν μὲ τρόπο ὥστε ὁ ἄνθρωπος παρεμβαίνοντας στὴ φύση νὰ δημιουργεῖ γιὰ τὸν ἑαυτό του δυνατότητες καλύτερης προσαρμογῆς. Σ' αὐτὴ τὴ γραμμή, ποὺ δείχνει τὴν ἀλλαγὴ τῆς πορείας τοῦ ἀνθρώπου, βρίσκεται «ἡ ὅλη ἱστορία τοῦ ἀνθρώπινου πολιτισμοῦ». Ἀλλὰ ἐὰν ἡ Τέχνη

δηλώνει τὴν ἀπομάκρυνση τοῦ ἀνθρώπου ἀπὸ τὶς ἀνάγκες τῆς ἄμεσης προσαρμογῆς, πῶς πρέπει νὰ συλλάβουμε αὐτὴν τὴν ἀπελευθέρωση; Πρόκειται γιὰ μιὰ καλύτερη προσαρμογὴ ποὺ ἐπιτυγχάνεται μέσα ἀπὸ τὴν Τέχνη ἢ, ἀντίθετα, γιὰ μιὰ νέα πραγματικότητα ποὺ ἡ Τέχνη δημιουργεῖ; Αὐτὸ εἶναι τὸ φιλοσοφικὸ ἐρώτημα ποὺ ὑποβαστάζει ὁλόκληρη τὴν ἔρευνα γύρω ἀπὸ τὶς πρωταρχικὲς δομὲς ποὺ καθορίζουν τὴν Τέχνη.

Θέτοντας ὡς πρῶτο καθοριστικὸ παράγοντα τὸν βιολογικὸ ὁ Γ. Μουρέλος ἐπανέρχεται στὸ πρόβλημα τῆς λειτουργίας τῶν αἰσθητηρίων ὀργάνων θυμίζοντας τὴ συμβολὴ τοῦ Maurice Pradines καὶ ἐξετάζοντας τὶς βιολογικὲς θεωρίες τῆς Τέχνης (H. Spencer, K. Gross, E. Fink) ποὺ ἀναπτύσσονται γύρω ἀπὸ τὸν παραλληλισμὸ τῆς Τέχνης μὲ τὸ παιγνίδι. Βέβαια σκοπὸς τοῦ κ. Μουρέλου δὲν εἶναι ἡ παρουσίαση καὶ ἀνάπτυξη τῶν διαφόρων θεωριῶν τῆς Αἰσθητικῆς ἀλλὰ ἡ ἀναζήτηση τῶν προϋποθέσεων ποὺ κάνουν δυνατὴ τὴν ὕπαρξη τῶν Καλῶν Τεχνῶν. Γι' αὐτὸ καὶ ἡ ἀναφορὰ σὲ θεωρίες ἔχει μεθοδολογικὸ χαρακτήρα. Ἂν ἡ Τέχνη εἶναι μιὰ καλύτερη προσαρμογή, τότε ἡ προσαρμογὴ αὐτὴ ἐμφανίζεται εἴτε μέσα ἀπὸ τὴν ἀναπαράσταση τοῦ κόσμου εἴτε ὡς ἀπελευθέρωση τῆς ὅρασης καὶ τῆς ἀκοῆς εἴτε, τέλος, ὡς «δημιουργία μιᾶς ἐκφραστικῆς τεχνικῆς ποὺ συντελεῖται μέσα ἀπὸ τὶς τέχνες».

Τὸ πέρασμα στὴ μελέτη τῶν ψυχολογικῶν δομῶν κάνει ἀπαραίτητη τὴ διασάφηση τοῦ ὅρου. Καὶ ἐδῶ ὁ Γ. Μουρέλος κάνει μιὰ λεπτὴ ἐννοιολογικὴ διάκριση: οἱ ψυχολογικὲς δομὲς ὡς θεμελιώδη στοιχεῖα τῆς καλλιτεχνικῆς δημιουργίας σημαίνουν δύο πράγματα: καὶ τοὺς ψυχολογικοὺς παράγοντες ποὺ ἐπενεργοῦν πάνω στὴν Τέχνη καὶ τὶς ψυχολογικὲς λειτουργίες, ὅπως εἶναι λ.χ. ἡ δημιουργικὴ φαντασία. Ἡ ἀνάλυση τῶν ψυχολογικῶν δομῶν γίνεται κάτω ἀπὸ τὴ διπλὴ αὐτὴ προοπτική. Στὴν πρώτη περίπτωση ὁ συγγραφέας μελετάει τὴν παιδική, τὴν παθολογικὴ καὶ τὴν πρωτόγονη τέχνη ποὺ ἔχουν γιὰ κοινὸ χαρακτηριστικὸ τὴν ἀνεξαρτοποίηση ἀπὸ τὸν κοινωνικὸ παράγοντα ἀλλὰ ποὺ διαφοροποιοῦνται μέσα ἀπὸ τὴ σημασία τοῦ συμβολικοῦ στοιχείου. Τὰ κοινὰ μορφολογικὰ στοιχεῖα ἐκφράζονται στὴν ἐλεύθερη διαμόρφωση τοῦ εἰκαστικοῦ χώρου, στὴν ἀδιαφορία γιὰ τὸ φυσικὸ ἀντικείμενο, στὴ σύμπτυξη καὶ τὴ συμπύκνωση τῶν μορφῶν.

Κάτω ἀπὸ τὸ πρίσμα τῆς φαντασίας, ποὺ ὁ Γ. Μουρέλος παρουσιάζει στὶς διάφορες μορφές της, γίνεται ἡ συστηματοποίηση, ἡ ἱεράρχηση καὶ ἡ ἀνάλυση τῶν ψυχολογικῶν λειτουργιῶν. Ἡ θεματοποίηση τῆς καλλιτεχνικῆς φαντασίας ὁδηγεῖ στὴ θεμελιώδη διάκριση ἀνάμεσα στὴν παραστατικὴ καὶ τὴ δημιουργικὴ φαντασία ποὺ συνεπάγεται ἐπιμέρους μορφὲς ποὺ διαστρωματώνονται σὲ ἐπίπεδα βάθους. Ἡ ἀνάλυση τῆς παραστατικῆς φαντασίας μέσα ἀπὸ τὶς μορφὲς τῆς ἀντιληπτικῆς καὶ ἀναπλαστικῆς φαντασίας, τῆς βιωματικῆς φαντασίας τοῦ χρόνου καί, τέλος, τῆς ἐλεύθερης φαντασίας

φέρνει στὸ φῶς τοὺς μηχανισμοὺς μεταμόρφωσης τοῦ πραγματικοῦ καὶ τὸν τρόπο ποὺ ἐπενεργεῖ στὴ φαντασία ἡ αἴσθηση τοῦ βιωματικοῦ χρόνου. Ἂν ἡ βιωματικὴ φαντασία τοῦ χρόνου θέτει τὸ βαθύτερο ἐρώτημα τῆς φύσης τῆς σύνδεσης μὲ τὸ παρελθόν, ἡ ἐλεύθερη φαντασία δηλώνει, ἀντίθετα, τὴν ἀποκοπὴ καὶ τὴν ἀποδέσμευση ἀπὸ τὸ πραγματικὸ καὶ γίνεται ἔτσι ἡ πιὸ γνήσια ἔκφραση τῆς φαντασίας ποὺ εἰσάγει στὸν κόσμο «ὅπου πλάθονται οἱ πιὸ παράξενες ὀνειροπολήσεις, οἱ παραινέσεις, τὰ νυχτερινὰ ὄνειρα, τὰ σχήματα τῆς τρέλας». Εἶναι ἡ περιοχὴ «τῆς πιὸ ἀπειθάρχητης ψυχικῆς ἐλευθερίας» ποὺ γνωρίζει ὁ ἄνθρωπος.

Ὁδηγώντας ὅλο καὶ περισσότερο σὲ βάθος τὴν ἀνάλυση τῆς λειτουργίας τῆς φαντασίας ὁ Γ. Μουρέλος καταπιάνεται μὲ τὸ μηχανισμὸ τῆς δημιουργικῆς φαντασίας, ποὺ εἶναι καὶ ἡ κύρια ἔκφραση τῆς αὐτονομίας τῆς Τέχνης. Ἡ συμβολὴ τῆς αἴσθησης καὶ τοῦ συναισθήματος τότε μόνο φανερώνεται δημιουργικὰ ὅταν συμπληρώνεται ἀπὸ τὴ διεργασία τοῦ νοῦ. Ὅσο αὐθόρμητη καὶ ἐὰν εἶναι ἡ γνήσια ἔκφραση τῆς Τέχνης, ὅσο χαρισματικὸς καὶ ἐὰν εἶναι ὁ δημιουργὸς δὲν ὑπάρχει δημιουργικὴ ἐργασία, ἐὰν δὲν συντελεῖται ἡ μεταμόρφωση καὶ ἡ μετουσίωση ἐκείνη ἡ ὁποία, ὀργανώνοντας τὰ στοιχεῖα, τὰ μορφοποιεῖ. Αὐτὴ ἡ ὀργανωτικὴ καὶ συνθετικὴ ἐργασία, μὲ τὴν ὁποία τὸ ὑλικὸ παίρνει μορφή, συντελεῖται χάρη στὴν παρεμβολὴ τοῦ νοῦ. Ὁ διανοητικὸς παράγοντας δὲν ἐξηγεῖ βέβαια ἀπὸ μόνος του τὴ δημιουργικὴ φαντασία, συμβάλλει ὡστόσο στὴ μορφοποίηση καὶ ὀργάνωση τῶν δεδομένων ὅσο καὶ στὴ σύλληψη τῆς κύριας ἰδέας. Ὀργάνωση τῶν δεδομένων σημαίνει διάρθρωση καὶ ἐπιλογὴ ἀπὸ τὸ νοῦ τῶν στοιχείων ποὺ συντελοῦν στὴν τελείωση τῆς δημιουργίας καὶ ἡ διάρθρωση αὐτὴ δὲν ἐπιτυγχάνεται μὲ βάση τοὺς λογικοὺς κανόνες ἀλλὰ μὲ βάση τὴν ἀναλογικὴ σκέψη, ὅπως αὐτὴ ἐκφράζεται μὲ τὴ βοήθεια τοῦ συμβόλου, τῆς μεταφορᾶς καὶ τῆς ἀναλογίας.

Ἡ μελέτη τῶν κοινωνικῶν παραγόντων ὁδηγεῖ τὸν συγγραφέα στὸ πρόβλημα τῆς κοινωνιολογικῆς ἑρμηνείας τῆς Τέχνης καθὼς καὶ στὸ πρόβλημα τῶν μορφῶν τῶν κοινωνικῶν σχέσεων ποὺ δημιουργοῦνται ἀνάμεσα στὸν δημιουργὸ-καλλιτέχνη καὶ τὶς κοινωνικὲς ὁμάδες μέσα στὶς ὁποῖες κινεῖται. Ὁ συγγραφέας ἐπισημαίνει κατ' ἀρχὴν τὰ μειονεκτήματα καὶ τὶς ἀδυναμίες ποὺ παρουσιάζουν οἱ θεωρίες ἐκεῖνες ποὺ δίνουν πρωτεύοντα ρόλο στὸν κοινωνικὸ παράγοντα ὅπως εἶναι λ.χ. ἡ θεωρία τοῦ περιβάλλοντος τοῦ H. Taine ἢ ἡ θεωρία τοῦ ἱστορικοῦ ὑλισμοῦ. Ὁ ρεαλισμός, ὅπως ἀναπτύσσεται στὰ πλαίσια τῆς δογματικῆς μαρξιστικῆς θεωρίας, παρουσιάζει ἀδυναμίες ἀπὸ τὴ στιγμὴ ποὺ ὁ κοινωνικὸς ρεαλισμὸς λ.χ. ἀναγνωρίζεται ὡς μόνη ἀξία, οἱ κοινωνικὲς σχέσεις ἀνάγονται μόνο στὶς ταξικὲς διακρίσεις καὶ ἡ Τέχνη ἑρμηνεύεται ἀποκλειστικὰ κάτω ἀπὸ τὸ πρίσμα τοῦ οἰκονομικοῦ παράγοντα.

Ἀκολουθώντας τὴν κοινωνιολογικὴ σκέψη τοῦ G. Gurvitch ὁ συγγραφέας θὰ μελετήσει τὶς κοινωνικὲς σχέσεις διακρίνοντάς τες σὲ σχέσεις μάζας, σχέσεις κοινότητας καὶ σχέσεις οὐσιαστικῆς ἢ πλήρους ἐπικοινωνίας. Μὲ βάση αὐτὴ τὴν τριπλὴ διάκριση θὰ ξεχωρίσει τοὺς κοινωνικοὺς παράγοντες σὲ ἐξωγενεῖς —εἶναι ἐκεῖνοι ποὺ ἀναφέρονται στὶς δύο πρῶτες μορφὲς σχέσεων— καὶ σὲ ἐνδογενεῖς, ποὺ ἀναφέρονται στὶς σχέσεις βαθύτερης ἐπικοινωνίας. Ἡ διάκριση τῶν ἐξωγενῶν παραγόντων σὲ ὑλικοὺς καὶ ἰδεολογικοὺς ὁδηγεῖ στὴν ἐπιμέρους ἱεράρχηση τῶν πρώτων στὸν γεωφυσικὸ καὶ ἱστορικό, τὸν πολιτικό, τὸν οἰκονομικό, τὸν τεχνολογικὸ παράγοντα.

Θὰ σταθοῦμε λίγο στὸ πολύπλοκο πρόβλημα τῆς σχέσης τεχνολογίας καὶ τεχνικῆς μὲ τὴν Τέχνη. Μὲ τὸν ὅρο «τεχνικὴ» ὁ Γ. Μουρέλος δηλώνει τοὺς τρόπους μὲ τοὺς ὁποίους χρησιμοποιεῖται τὸ ὑλικό, ἐνῶ μὲ τὸν ὅρο «τεχνολογία» δηλώνει κυρίως τὰ μηχανικὰ μέσα ποὺ ἐφευρίσκει ὁ ἄνθρωπος γιὰ νὰ γνωρίσει τὴν πραγματικότητα. Δύο σημαντικὰ συμπεράσματα συνάγονται: α) ἡ Τέχνη κοινωνικοποιεῖται ὁλοένα καὶ περισσότερο μὲ τὴν πρόοδο τῆς τεχνολογίας, ποὺ ἐκφράζει ἡ ἴδια τὸ πνεῦμα τῆς ἐποχῆς της, β) ἡ Τέχνη δὲν ὑπάρχει χωρὶς τεχνική. Οἱ σχέσεις τους ὅμως φωτίζονται καλύτερα μέσα ἀπὸ μιὰ ὁριζόντια καὶ μιὰ κάθετη διαβάθμιση. Στὸ ὁριζόντιο ἐπίπεδο ἡ τεχνικὴ ἐπενεργεῖ στὴν Τέχνη καὶ προσφέρει δυνατότητες νέων τρόπων ἔκφρασης. Στὸ κάθετο ἐπίπεδο οἱ τρόποι αὐτοὶ μεταβάλλονται σὲ ἐσωτερικοὺς παράγοντες ποὺ ἐνεργοῦν ὄχι πιὰ δεξιοτεχνικὰ ἀλλὰ δημιουργικά.

Στοὺς ἰδεολογικοὺς παράγοντες ὁ συγγραφέας τοποθετεῖ τὴν ἐπιστήμη, τὴ φιλοσοφία, τὴ θρησκεία, ποὺ παίζει ἡ κάθε μιά, μέσα ἀπὸ τὸν κοινωνικό της χαρακτήρα, σημαντικὸ ρόλο πάνω στὴν Τέχνη. Εἶναι ὡστόσο ἡ μελέτη τῶν ἐνδογενῶν παραγόντων ποὺ μᾶς εἰσάγει στὸν κατ' ἐξοχὴν χῶρο, ὅπου λειτουργοῦν οἱ παράγοντες ἐκεῖνοι ποὺ ἐπιτρέπουν στὴν Τέχνη νὰ ὑπάρχει «ὡς αὐτόνομο καὶ ἰδιαίτερο εἶδος»: ὁ μορφολογικὸς καὶ ὁ αἰσθητικός. Ἀπὸ ἱστορικοκοινωνικὴ σκοπιά, παρατηρεῖ ὁ Γ. Μουρέλος, « ἡ μορφὴ παρουσιάζεται σὰν ἕνας ἐνδογενὴς παράγοντας ποὺ διέπει τὴ διαδοχὴ τῶν αἰσθητικῶν δομῶν». Τοῦτο δὲν σημαίνει ὅτι ἀνάμεσα στὴν Τέχνη καὶ τὸ κοινωνικὸ περιβάλλον δὲν ἐξακολουθοῦν νὰ ἰσχύουν οἱ σχέσεις ἐκεῖνες ποὺ κάνουν ὥστε κάθε μορφὴ Τέχνης νὰ ἔχει ἀνάγκη, γιὰ νὰ ὑπάρξει, ἀπὸ ἕνα κοινωνικὸ ὑπόστρωμα. «Ὑπάρχει πάντα μιὰ κοινωνιολογία τῆς γνώσης ποὺ ὑποβαστάζει μιὰ Τέχνη», γράφει χαρακτηριστικὰ ὁ καθηγητὴς Μουρέλος.

Ὅσο ὅμως καὶ ἐὰν ἀπὸ αἰσθητικὴ ἄποψη περιεχόμενο καὶ μορφὴ λειτουργοῦν ὡς ἑνιαῖο σύνολο καὶ δὲν εἶναι εὔκολο νὰ ἀπομονωθεῖ τὸ περιεχόμενο ἀπὸ τὴ μορφή, αὐτὴ ἡ λειτουργία εἶναι ἐκείνη ποὺ περισσότερο ἀπὸ τὸ θεματικὸ περιεχόμενο —ποὺ εἶναι ἄμεσα ἐκφραστὴς τῆς κοινωνίας τῆς ἐποχῆς— ἀποκαλύπτει τὸν αἰσθητικὸ παράγοντα ἑνὸς ἔργου, τὴν ἁρμονικὴ δηλαδὴ ἑνότητα μορφῆς καὶ περιεχομένου.

Ὁ καθορισμὸς τῶν μορφολογικῶν γνωρισμάτων ποὺ ὁρίζουν «τὸ γενικὸ ὕφος μιᾶς μορφῆς τέχνης» εἶναι ἕνα ἀπὸ τὰ ἀκανθώδη προβλήματα στὸ χῶρο τῆς Τέχνης. Οἱ ἱστορικοὶ ποὺ προσπάθησαν νὰ μελετήσουν τὶς μορφὲς τῆς τέχνης κάτω ἀπὸ γενικοὺς τύπους ὁδηγοῦνται σὲ διαφοροποιήσεις ποὺ παρουσιάζουν ἀδυναμίες (θεωρίες τῶν H. Focillon, Meyer Schapiro, H. Wölflin).

Ἡ ἀντίληψη ὅτι ἡ Τέχνη πρέπει νὰ ἀναπαριστᾶ τὴν πραγματικότητα (ὅπως ἀναπτύσσεται κυρίως ἀπὸ τὸν ρεαλισμὸ καὶ τὸν νατουραλισμό) ἢ ἀκόμη ἡ προσπάθεια τοῦ Ch. Lalo νὰ προσδιορίσει τὸν κοινωνικὸ ρόλο τῆς Τέχνης δὲν καλύπτουν ὅλο το εὖρος τοῦ προβλήματος ποὺ θέτει ἡ σχέση Τέχνης καὶ κοινωνίας. Γιατὶ ἡ σχέση αὐτὴ δὲν εἶναι μονόδρομη: ἡ Τέχνη ἀντικατοπτρίζει ἀσφαλῶς τὸ κοινωνικὸ περιβάλλον στὸ ὁποῖο ἀναπτύσσεται· εἶναι ὅμως καὶ ἐκείνη «ποὺ δίνει στὴν κοινωνία καὶ στὸ ἄτομο τὰ δικά της μάτια γιὰ νὰ βλέπει τὸν κόσμο. Ἡ τέχνη διερευνᾶ ἀλλὰ καὶ ἀνανεώνει τὸν κόσμο. Καὶ ἡ ἀνανέωση γίνεται μέσα ἀπὸ τὴν ἴδια τὴν τέχνη καὶ ὄχι ἀπὸ τὸ ἀντικατόπτρισμα τῆς κοινωνικῆς πραγματικότητας. Ὁ βαθύτερος ρόλος τῆς τέχνης, τὸ «νόημα τῆς Τέχνης», ὅπως λέγει ὁ Σολωμός, εἶναι νὰ ἀναπλάσσει τὴν πραγματικότητα μὲ τὴ βοήθεια τῆς αἴσθησης, τῆς φαντασίας, τῆς καρδιᾶς καὶ τοῦ νοῦ.

Ὑπάρχει ἔτσι μιὰ ὑπέρβαση καὶ μιὰ ἀποκάλυψη στὴν Τέχνη. Ἡ ἀποκάλυψη συντελεῖται πάντοτε μέσα ἀπὸ μιὰ δημιουργία —δὲν ὑπάρχει ἀποκάλυψη στὸ κενό— καὶ εἶναι αὐτὴ ἡ καινούργια πράξη δημιουργίας ποὺ ἀφήνει νὰ διαμορφώνεται μιὰ νέα αἰσθητικὴ πραγματικότητα, ποὺ ὑπερβαίνει τὸν δεδομένο κόσμο τοῦ πραγματικοῦ. Τὰ μεγάλα ἔργα εἶναι ὑπερβατικὰ καὶ ἡ αἰσθητική τους ἔγκειται «στὸ ποσοστὸ τῆς ὑπερβατικότητας ποὺ περικλείνουν», γράφει ὁ Γ. Μουρέλος.

Αὐτὴ ἀκριβῶς ἡ ὑπέρβαση τοῦ δεδομένου πραγματικοῦ ἀπὸ τὸ αἰσθητικὸ πραγματικὸ —καὶ ἡ διάκριση τῶν δύο ἐπιπέδων φωτίζει ἰδιαίτερα τὸν ρόλο τῆς Τέχνης— κάνει νὰ εἶναι ἡ τέχνη δρόμος ἀνοιχτὸς χωρὶς δεδομένα ὅρια καὶ ἀφήνει νὰ φανεῖ ἡ ἀμφίδρομη σχέση ἀνάμεσα στὸ ἀτομικὸ καὶ τὸ κοινωνικό, τὸν δημιουργὸ καὶ τὴν κοινωνία στὴν ὁποία αὐτὸς ἀνήκει. Μέσα ἀπὸ τὴ λειτουργία τῆς διπλῆς αὐτῆς σχέσης ὁλοκληρώνεται ἡ Τέχνη. Γιατὶ δὲν ἀρκεῖ νὰ μελετοῦμε μονόδρομα τὴν ἐπίδραση τῆς κοινωνίας στὸ ἄτομο, στὸν καλλιτέχνη· πρέπει συγχρόνως νὰ διερευνᾶται καὶ ἡ ἐπίδραση τοῦ ἀτόμου στὴν κοινωνία. Τὰ δύο ἐπίπεδα, τὸ ἀτομικὸ καὶ τὸ κοινωνικὸ ἀλληλοεισχωροῦν, ἀλληλοϋποστηρίζονται καὶ ἐπενεργοῦν τὸ ἕνα στὸ ἄλλο.

Ἔτσι ἡ αἰσθητικὴ λειτουργία συντελεῖται μέσα ἀκριβῶς ἀπὸ τὴν ὁλοκλήρωση γιὰ τὴν ὁποία μιλήσαμε στὴν ἀρχή. Ἡ ὁλοκλήρωση ἐπιτυγχάνεται μέσα ἀπὸ μιὰ διπλὴ κίνηση: κίνηση ἀφομοίωσης τῶν δεδομένων τοῦ

κοινωνικοῦ γίγνεσθαι ἀπὸ τὸν καλλιτέχνη, κίνηση μεταλλαγῆς αὐτῶν τῶν δεδομένων σὲ δημιουργικὸ ἔργο ποὺ ἀνανεώνει τὸ κοινωνικὸ ὅλο. Μέσα ἀπὸ τὴ συμπλοκὴ καὶ τὴν ἀλληλοεισχώρηση τοῦ κοινωνικοῦ καὶ τοῦ ἀτομικοῦ ἑδραιώνεται ἡ τέχνη ὡς «συνολικὸ αἰσθητικὸ φαινόμενο».

Ἡ ἴδια ἡ σκέψη τοῦ Γ. Μουρέλου γιὰ τὴν Τέχνη ἐκφράζει τὴν ὁλοκλήρωση ἐκείνη ποὺ ἐπέρχεται ὅταν ὁ πολυδιάστατος χαρακτήρας τοῦ θέματος ποὺ διερευνᾶται φωτίζεται μέσα ἀπὸ τὴ δημιουργικότητα τοῦ συγγραφέα. Ὁ γραπτὸς λόγος γιὰ θέματα Αἰσθητικῆς καὶ Φιλοσοφίας τῆς Τέχνης ἔχει μιὰ καὶ μοναδικὴ προϋπόθεση: νὰ εἶναι λόγος ποὺ ἐνεργεῖ βιωματικά. Κάθε ἄλλη προσπάθεια εἶναι ἐνδιαφέρουσα ἴσως ἀλλὰ παραμένει ἐξωτερική. Μόνο μιὰ βιωματικὴ ἐπαφὴ μὲ τὴ φαντασία μπορεῖ νὰ ὁδηγεῖ στὴν ἐμβάθυνση τῶν μορφῶν τῆς φαντασίας. Σὲ μιὰ ἐποχή, ὅπου ἡ ἐξεζητημένη γλώσσα, ἡ χρήση ὅρων χωρὶς ἀντίκρυσμα καὶ μιὰ φαινομενικὴ πολυμάθεια ἔρχονται νὰ συγκαλύψουν τὸ κενὸ τῶν διανοημάτων καὶ νὰ συσκοτίσουν τὴν ἔλλειψη βαθύτερης γνώσης τόσο στὸ χῶρο τῆς Φιλοσοφίας ὅσο καὶ τῆς Αἰσθητικῆς, ἡ καθαρότητα τῆς σκέψης, ἡ ἱεράρχηση τῶν δυσκολιῶν ποὺ παρουσιάζει τὸ πρόβλημα, ἡ ἐπανατοποθέτηση τῶν ποικίλων ἀπόψεων γιὰ τὴν Τέχνη στὶς σωστὲς βάσεις καὶ ἡ ξεκάθαρη ἀπάντηση ποὺ φωτίζει ἀκριβῶς τὴ δυσκολία καὶ δὲν παρουσιάζεται σὰν λύση, μέσα ἀπὸ μιὰ γλώσσα ποὺ συγκινεῖ γιὰ τὴν ἁπλότητα καὶ τὴν ἀλήθεια ποὺ κρύβει, δίνουν ὅλα μαζὶ τὴν πραγματικὴ διάσταση στὸ ἔργο τοῦ Γ. Μουρέλου. Οἱ ἀναλύσεις τοῦ ὀνειρικοῦ, τοῦ βιωμένου χρόνου τῆς φαντασίας, ἡ διαστρωμάτωση τῶν μορφῶν τῆς φαντασίας σὲ ἐπίπεδο βάθους, ἡ κάθοδος στὴν αἰνιγματικὴ περιοχὴ τῶν μηχανισμῶν τῆς παραισθητικῆς καὶ τῆς δημιουργικῆς φαντασίας μέσα ἀπὸ κείμενα ὅπως ἐκεῖνο τῶν Suspiria de Profundis μὲ τὶς τρεῖς μορφὲς τῆς Mater Lachrymarum, τῆς Mater Suspiriorum καὶ τῆς Mater Tenebrarum, τοῦ ποιητικοῦ φανταστικοῦ ποὺ ἀναγγέλλει ὁ Julien Gracq στὸ βιβλίο του *Ἡ ἀκτὴ τῶν Σύρτεων*, τοῦ ἐρωτικοῦ συναισθήματος μέσα ἀπὸ τὸ *Μικρὸ Χρονικὸ τῆς Ἄννας Μαγδαλένας*, τῶν μορφῶν τοῦ ἐγκλήματος στὸν Dostoievsky, τῶν μεταστάσεων τῆς συναισθηματικῆς μας ζωῆς, ποὺ συντελοῦνται μέσα ἀπὸ τὴν Τέχνη, τῆς πολύπλοκης σχέσης τοῦ ἀτομικοῦ καὶ τοῦ κοινωνικοῦ, δὲν ἐξηγοῦνται ἁπλὰ ἀπὸ τὴ φιλοσοφικὴ ἐπεξεργασία τοῦ θέματος καὶ μιὰν ἄνεση στὴ χρήση τῆς φιλοσοφικῆς γλώσσας.

Δὲν εἶναι μόνο ὁ ἄρτιος φιλοσοφικὸς λόγος τοῦ Γ. Μουρέλου —ἐξωτερικὸς ἐκεῖ ποὺ ξεκαθαρίζει ἀπόψεις καὶ θεωρίες, ἐσωτερικὸς ἐκεῖ ποὺ ἐκφράζεται de profundis—, ποὺ ἐπιτρέπει τὸ φώτισμα τοῦ αἰσθητικοῦ φαινομένου ποὺ εἶναι ἡ Τέχνη στὸ βαθύτερό της νόημα· εἶναι καὶ ἡ βαθιὰ βιωμένη προσέγγιση τοῦ συγγραφέα στὴν Τέχνη, ποὺ βοηθεῖ τὴ φιλοσοφικὴ σκέψη νὰ μορφοποιήσει τὸν λόγο της. Τὸ ἄνοιγμα στὸ αἰσθητικὸ πραγματικὸ εἶναι διπλὰ ἐκκαλυπτικό: ἀποκαλύπτει τὸν αὐθεντικὸ χῶρο τῆς δημιουργίας ποὺ

εἶναι ἡ Τέχνη καὶ ταυτόχρονα τὸν αὐθεντικὸ χῶρο ὅπου κινεῖται ὁ λόγος γιὰ τὴ δημιουργία πού, ὡς λόγος, εἶναι λόγος φιλοσοφικός.

Θεσσαλονίκη Τερέζα Πεντζοπούλου-Βαλαλᾶ

Ἔ λ λ η ς Π α π π ᾶ, *Σπουδὲς στὸ θέμα τῆς ἐλευθερίας*. Ἡ ἔννοια τῆς ἐλευθερίας στὸν προσωκρατικὸ ὑλισμό, Ἀθήνα 1985, Φιλιππότης.

«Οἱ λέξεις ἔχουν τὴν ἱστορία τους. Ἡ ἱστορία τῶν λέξεων διηγεῖται τὴν ἱστορία τῶν ἀνθρώπων... Κοινωνικὸ «εἶναι» καὶ κοινωνικὴ συνείδηση περνᾶνε μέσα ἀπὸ τὴ γλώσσα, ἀφοῦ ἡ γλώσσα ἦτανε, μαζὶ μὲ τὸ χέρι, τὰ δυὸ πανίσχυρα ὄργανα παραγωγῶν καὶ συν-παραγωγῶν ποὺ μετατρέψανε σὲ ἀνθρώπινη κοινωνία τὴν ἀρχικὴ ἀγέλη. Σ' αὐτὲς τὶς λέξεις ἀνήκει ἡ ἐλευθερία. Λέξη ποὺ ζεῖ στὴ γλώσσα μας —στὸ γραπτό της λόγο— πάνω ἀπὸ δυόμισι χιλιάδες χρόνια, στὸν προφορικὸ πολὺ περισσότερα, ἄγνωστο πόσα, μιὰ ποὺ ἔχει τὴ φύτρα της στὴ γυναικεία μήτρα: στὶς μακρινὲς ἐκεῖνες ἑτοιμόγεννες, ποὺ καλούσανε τὴν Ἐλευθὼ νὰ τὶς ἐλευθερώσει κι ἀφήσανε κληρονομιὰ τὴν εὐχὴ «καλὴ λευτεριὰ» στὶς σημερινὲς ἑτοιμόγεννες».

Ἔτσι ἀρχίζει τὴ σπουδή της πάνω στὸ θέμα τῆς ἐλευθερίας ἡ Ἕλλη Παππᾶ. Μὲ τρόπο ἄμεσο, γλώσσα καὶ στοχασμὸ ποὺ σαγηνεύουν, ἐνῶ συνάμα προκαλοῦν γιὰ κριτικὴ συνομιλία καὶ προσκαλοῦν στὴν ἐγρήγορση. Ἡ ἴδια σπεύδει νὰ εἰδοποιήσει τὸν ἀναγνώστη, ὅτι τὸ κείμενό της δὲν εἶναι «μελέτη», δὲν ἔχει τὴν αὐστηρότητα ποὺ ὁ ὅρος ἀπαιτεῖ. Δὲν εἶναι οὔτε «δοκίμιο». Καὶ τὸ ὀνομάζει σπουδή, «μὲ τὴν ἔννοια περίπου ποὺ ἔχει αὐτὴ ἡ λέξη στὴ ζωγραφικὴ καὶ στὴ μουσική. Σπουδή, ἡ πειραματικὴ προσέγγιση στὸ θέμα τῆς ἐλευθερίας μέσα ἀπὸ τὴ σκέψη τῶν προσωκρατικῶν».

Ἡ ἐπιλογὴ τῶν προσωκρατικῶν ἔγινε ἀπὸ τὴ συγγραφέα, γιατὶ αὐτοὶ ὁδηγοῦν στὶς πηγὲς «τοῦ ὑλιστικοῦ ρεύματος τῆς φιλοσοφίας». Ἡ πρόθεση αὐτῆς τῆς πειραματικῆς προσέγγισης δὲν εἶναι ἀρχαιογνωστική, ἀλλὰ φιλοσοφική. Στὸ προσωκρατικὸ οἰκοδόμημα, ποὺ ἀποδείχτηκε πιὰ ὅτι δὲν ἔχει «πείρατα» —τόσο βαθὺς εἶναι ὁ λόγος του— καὶ ποὺ γιὰ τὴν Ἕλλη Παππᾶ θεμελιώνεται μὲ τοὺς ἀφορισμοὺς τοῦ Ἐφέσιου Ἡράκλειτου, ἀναζητᾶ ἡ συγγραφέας ὅ,τι καὶ σήμερα ἔχει νόημα.

Ἡ ἔννοια τῆς ἐλευθερίας γίνεται ὑπαρκτική, ὅσο ἰσχύει, ὡς νόμος τῶν πραγμάτων ἡ ἀντίθεση. Πρῶτα βήματα τῆς ἑρμηνευτικῆς προσέγγισης εἶναι οἱ ἀναφορὲς στὴν *Ὀδύσσεια* (Γ 340) καὶ στὴν *Ἰλιάδα* (Ζ 454 κ.μ.), ὅπου μὲ τὰ λόγια τοῦ Ἕκτορα εἰκονίζεται ὁ καταναγκασμός, πρωτοπεριγράφεται ἡ ἀλλοτρίωση τοῦ ἀνθρώπου ἀπὸ τὰ μέσα παραγωγῆς καὶ τὸ προϊὸν τῆς ἐργα-

σίας, καὶ Z 476-481). Τὸ ἡρακλειτικὸ ἀπόσπασμα 53, ὅπου διατυπώνεται ἡ ἰδέα ὅτι ἡ κατάσταση τῆς δουλείας καὶ τῆς ἐλευθερίας δὲν ὑπάρχει φύσει[1], θεωρεῖ ἡ Ἕλλη Παππᾶ ὡς τὸ πρῶτο σημαντικὸ χωρίο ὅπου δηλώνεται τὸ μεγάλο ἅλμα στὴν ἔννοια τῆς ἐλευθερίας, ἅλμα ἀπὸ τὸ συγκεκριμένο στὸ γενικό. Τὸ δεύτερο μεγάλο ἅλμα ἀνιχνεύεται στὴν πολιτικὴ σκέψη τοῦ Δημόκριτου. Στὸν ἀβδηρίτη φιλόσοφο τὸ θέμα συνδέεται μὲ τὸν ἄνθρωπο πολίτη (ἀπ. 251). «Γιὰ τὸν ἐλεύθερο πολίτη τῶν δημοκρατικῶν πόλεων ἡ ἔννοια τῆς ἐλευθερίας ταυτιζότανε μὲ τὰ δικά του δικαιώματα στὴ διαχείριση τῶν κοινῶν» (23).

Μὲ τὸν Ἱπποκράτη τὸ θέμα τῆς ἐλευθερίας ἀντιμετωπίζεται σὲ συσχετισμὸ πρὸς τὸ φυσικὸ περιβάλλον, τὶς κλιματολογικὲς συνθῆκες (*Περὶ ἀέρων, ὑδάτων, τόπων*, κεφ. 16). Ἐδῶ, παρατηρεῖ ἡ συγγραφέας, δίνεται ἐπιστημονικὴ ἐξήγηση γιὰ τὶς διαφορὲς ἀνάμεσα στοὺς Ἕλληνες καὶ στοὺς βαρβάρους. Τὸ σημαντικότερο ὅμως —καὶ ἔτσι πάλι στὴ σκηνὴ τοῦ στοχασμοῦ προβάλλει ἡ ἡρακλειτικὴ ἀρχὴ τῆς μεταβολῆς— εἶναι ἡ ἰδέα, «ὅτι οἱ ἀλλαγὲς κάνουνε ἀντρειωμένους τοὺς ἀνθρώπους καὶ κινᾶνε τὸ φρόνημά τους» (25). Προσέτι ἀπὸ τὸ κοινὸ σημεῖο, ποὺ εἶναι ὁ θεσμὸς τῶν δημοκρατικῶν πόλεων, ὁδηγεῖται ἡ συγγραφέας καὶ πάλι στὸν Δημόκριτο· σημαντικὸς παράγοντας διαφοροποίησης ὑποταγμένων - ἐλεύθερων/βαρβάρων - Ἑλλήνων εἶναι ὁ τρόπος διακυβέρνησης (νόμοι, αὐτονομία). Στὴ συνέχεια ἡ Ἕλλη Παππᾶ ἀναλύει τὸ ἀπόσπασμα ποὺ ἀποδίδεται στὸν Δημόκριτο καὶ διέσωσε ὁ Διόδωρος ὁ Σικελιώτης (*Ἱστορ. Βιβλιοθ.* Α 7-8)[2].

Θὰ πρόσθετα ἐδῶ, ὅτι τὴν πρώτη στὴν ἱστορία τῆς ἀνθρώπινης σκέψης ἐξελικτικὴ ἀντίληψη γιὰ τὸν ἄνθρωπο καὶ τὴν ἱστορία τὴ συναντοῦμε στὸν κολοφώνιο φιλόσοφο Ξενοφάνη (ἀπ. 18), κι ἴσως δὲν θὰ ἦταν ἄσκοπο μιὰ μελέτη γιὰ τὴν ἐλευθερία —ποὺ βασίζεται σὲ ἀνάλυση τῆς προσωκρατικῆς σκέψης— νὰ ξεκινοῦσε ἀπὸ αὐτὸν τὸν ἐλεύθερο σοφό, ποὺ γύριζε ἀπὸ τόπο σὲ τόπο καὶ ραψωδοῦσε *τὰ ἑαυτοῦ* συλλέγοντας σοφία ἀπὸ τὶς ἐμπειρίες καὶ ἀπομυθοποιώντας τὴ γνώση γιὰ τὸν κόσμο καὶ τὸν ἄνθρωπο· ἀπὸ τὸν ποιητὴ-φιλόσοφο ποὺ πρῶτος δίδαξε, ὅτι ἡ πρόοδος δὲν εἶναι ἀποτέλεσμα κάποιας θεϊκῆς παρέμβασης, ἀλλὰ γεγονὸς ἐλευθερίας, τῆς ἐπίμονης ἀνθρώπινης ζήτησης τοῦ καλύτερου μέσα στὸ χρόνο, τῆς δραστηριότητας καὶ ἐπινοη-

---

1. Ὅτι στὸ σημεῖο αὐτὸ ἡ ἀντιδιαστολὴ μὲ τὸν Ἀριστοτέλη εἶναι μᾶλλον βιαστικὴ —ἡ ἴδια, ἄλλωστε, ἡ Ἕλλη Παππᾶ παρενθετικὰ (σ. 11) ἀναφέρεται σ' αὐτὸ— δὲν θὰ τὸ συζητήσω ἐδῶ. Παραπέμπω μόνο στὴ μελέτη τοῦ Κ. Λιβαδᾶ, Τὸ πρόβλημα τῆς δουλείας κατ' Ἀριστοτέλη, *Φιλοσοφία* 13-14 (1983-84).

2. Κι ἐδῶ παραπέμπω σὲ σχετικὲς μελέτες τοῦ τόμου 13-14 τῆς ἐπετ. *Φιλοσοφία*. Ἐπίσης στὸ βιβλίο τοῦ Ἀκαδ. Κ. Δεσποτόπουλου, *Ἡ Φιλοσοφία τῆς Ἱστορίας κατὰ Δημόκριτον*, Ἀθήνα 1983, Παπαζήσης.

τικότητας τοῦ ἀνθρώπου. Ἡ ἀναφορὰ στὸν Ξενοφάνη δικαιώνεται πάντως μὲ τὴν ἴδια τὴ συνέχεια τῆς διαπραγμάτευσης τοῦ θέματος τῆς ἐλευθερίας ἀπὸ τὴν Ἕλλη Παππᾶ, ἡ ὁποία, ἀφοῦ ἐξετάζει τὴν ἔννοια, ὅπως ἐμπλουτίζεται μὲ τοὺς Σοφιστές —ἰδιαίτερα τὸν Ἀντιφώντα—, δίνει σ' ἕνα κεφάλαιο τῆς σπουδῆς της τὸν τίτλο «Ἡ γνώση ἐλευθερώνει». Ἡ συγγραφέας, συνδέοντας τὴ γνώση μὲ τὴν πράξη, ἐπιμένει στὸν Δημόκριτο, ὅπου ἡ «ἐλευθερία τῆς γνώσης γίνεται γνώση τῆς ἐλευθερίας καὶ ἀντίστροφα» (45) καὶ ἀναλύει τὰ ἀποσπάσματα 40, 352, 245. Μὲ ὀξυδέρκεια καὶ σαφήνεια δείχνει ἡ συγγραφέας τὴ σχέση μεταξὺ πολιτικῆς καὶ φυσικῆς, ἀτομικῆς δημοκρίτειας θεωρίας, ἀπορρίπτοντας τὴν ἄποψη τοῦ Guthrie γιὰ τὴν ὕπαρξη ἀντίφασης ἀνάμεσά τους.

«Ἀλυπία, μιὰ ἄλλη μορφὴ ἐλευθερίας» εἶναι ἕνα κεφάλαιο ὅπου ἡ «τέχνη ἀλυπίας» τοῦ Ἀντιφώντα —τέχνη βασισμένη στὴ γνώση τῶν πραγμάτων, τῶν αἰτίων, τῶν νομοτελειῶν, τῶν ἀντιθέσεων— συσχετίζεται εὔστοχα μὲ τὴ δημοκρίτεια θεώρηση τῆς γνώσης ὡς δύναμης ἀπελευθερωτικῆς.

Στὴ συνέχεια ἡ Ἕλλη Παππᾶ ἀναφέρεται στὸν Πρωταγόρα· ἀναλύει κατόπιν τὸ πολιτικὸ κείμενο τοῦ ἀνώνυμου συγγραφέα ποὺ διέσωσε ὁ Ἰάμβλιχος — στὸ κεφάλαιο μὲ τὸν χαρακτηριστικὸ τίτλο «Ὁ ἐπικίνδυνος ἀδαμάντινος», ποὺ τῆς δίνει τὴν εὐκαιρία νὰ καυτηριάσει τοὺς «ἐπίδοξους σωτῆρες καὶ φύλακες», καὶ στὸ κεφάλαιο «Ἕνας ἑτεροχρονισμένος διάλογος» (69 κ.μ.) ἐπιχειρεῖ ἕνα συσχετισμὸ τοῦ κειμένου αὐτοῦ μὲ τὸ μέρος ἀπὸ τὸ ὄγδοο βιβλίο τῆς *Πολιτείας*, ὅπου ὁ Πλάτων κάνει λόγο γιὰ τὴν ὑπερβολὴ τῆς ἐλευθερίας. Αὐτὸ ἡ συγγραφέας θεωρεῖ ὡς κατηγορητήριο κατὰ τῆς δημοκρατίας, ἄποψη «ὀλιγαρχικὴ» καὶ ἀπολογητικὴ τῆς τυραννίας τῶν τριάκοντα. Ἐπειδὴ ἡ ἴδια ἡ Ἕλλη Παππᾶ στὴ σπουδή της δὲν ἀρκεῖται στὴν ἱστορικὴ θεώρηση τοῦ προβλήματος τῆς ἐλευθερίας, ἀλλὰ σημαδεύει ἴσια στὸν στόχο της, ποὺ εἶναι τὸ νόημα τῆς ἀλήθειας καὶ γιὰ τὴ σημερινὴ πραγματικότητα[3], ἂς μοῦ ἐπιτραπεῖ νὰ προσθέσω, ὅτι ἡ καταδίκη τῆς ὑπερβολικῆς ἐλευθερίας δὲν εἶναι ἀπαραίτητα ἀπολογητικὴ μιᾶς τυραννίας, μὲ τὴν παρατήρηση, ὅτι ὁ Κοραῆς, ποὺ θὰ ἀναθυμηθεῖ τὸν Πλάτωνα δὲν εἶχε βέβαια τοὺς ἴδιους λόγους νὰ συνταχθεῖ στὴ γραμμή του· ἀπὸ ἀντίθετη μάλιστα πικρὴ πεῖρα ἀναγκάστηκε νὰ βρεῖ τὸ δρόμο τῆς κριτικῆς καὶ νὰ μιλήσει γιὰ τὴν παθολογία τῆς ἐλευθερίας, ὅπως ἔκανε ὁ Ἀθηναῖος σοφός[4].

---

3. «Τὸ ἐπιχείρημα... 'ἡ ὑπερβολικὴ ἐλευθερία' καὶ ἡ 'ὑπερβολικὴ δημοκρατία' ὁδηγοῦνε στὸ ἀντίθετό τους, ἀκούγεται πολὺ στὸν καιρό μας. Ὅσο γιὰ τὴ χώρα μας εἶναι συνηθέστατο στὰ μεταδικτατορικὰ χρόνια σὲ διάφορες παραλλαγές...» (70 ὑπ.).

4. Περισσότερα γιὰ τὸ θέμα βλ. στὸ ἄρθρο μου: Ὁ Κοραῆς καὶ ἡ παθολογία τῆς εἰρήνης, *Φιλοσοφία* 13-14 (1983-1984) 475-485.

Ἡ Ἕλλη Παππᾶ, ἀφοῦ ἐξετάσει τὴν ἔννοια τῆς ἐλευθερίας σὲ σχέση μὲ τὴν ἐξουσία, καὶ ἀναφερθεῖ στὴν *ἀλλοτρίωση* ἐξετάζοντας τὸ διάλογο Θρασύμαχου - Σωκράτη στὸ πρῶτο βιβλίο τῆς πλατωνικῆς *Πολιτείας*, κλείνει τὴ σπουδή της στὴν ἐλευθερία μὲ τὸ ἐρώτημα ποὺ ἔθεσε στὴν ἀρχὴ τῆς «πειραματικῆς της προσέγγισης», στὴν οὐσία μὲ τὸ ἄνοιγμα τοῦ δυναμικοῦ στοχασμοῦ της: «Ἐλευθερία γιὰ ποιὸν — ἀπὸ ποιόν — ἀπὸ τί;». Μὲ ὑποδειγματικὴ ὀξύνεια παρατηρεῖ: «Τὰ ἐρωτήματα ἀπαιτοῦν κάθε φορὰ καινούργια ἀπάντηση» (86).

Ὅμως γιατί αὐτὴ ἡ διερεύνηση τῆς προσωκρατικῆς σκέψης; Τίποτα δὲν γεννιέται ἀπὸ τὸ τίποτα. Παρθενογέννηση δὲν ὑπάρχει σὲ κανένα ἀπὸ τὰ ἀνθρώπινα κατορθώματα. Ὅσο ὅμως κι ἂν εἶναι βέβαιο πιὰ πὼς αὐτὰ εἶναι μορφώματα τοῦ ἀνθρώπου κι ὄχι «δῶρα θεῶν», «ἂν δὲν πάρει κανεὶς τὸ νῆμα ἀπὸ τὴν ἀρχή, πῶς θὰ μποροῦσε ἀλήθεια νὰ περάσει μέσα ἀπὸ τὸν δαίδαλο τῆς δικῆς μας ἐποχῆς γιὰ νὰ βρεῖ τὶς ἀπαντήσεις ποὺ ζητᾶνε οἱ δικοί μας καιροί» (86);

Ἀθῆναι Ἄννα Κελεσίδου

Πρακτικὰ Πανελληνίου Συμποσίου «Βενιαμὶν Λέσβιος», Ἀθήνα 1985, 252 σελ.

Ὑπὸ τὴν αἰγίδα τοῦ Ὑπουργείου Πολιτισμοῦ καὶ Ἐπιστημῶν καὶ σὲ συνεργασία τοῦ Κέντρου Νεοελληνικῶν Ἐρευνῶν εἶχε ὀργανωθεῖ στὴ Μυτιλήνη ἀπὸ 28-30 Μαΐου 1982 τὸ Πανελλήνιο Συμπόσιο Βενιαμὶν Λέσβιος. Πρόσφατα ἐκδόθηκαν τὰ Πρακτικὰ τοῦ Συμποσίου αὐτοῦ, τὸ ὁποῖο εἶναι ἀφιερωμένο στὴν προσωπικότητα καὶ τὸ ἔργο τοῦ λογίου τοῦ νεοελληνικοῦ Διαφωτισμοῦ Βενιαμὶν Λέσβιου (Πλωμάρι Μυτιλήνης 1769 - Ναύπλιο 1824). Ἡ μελέτη τῆς νεοελληνικῆς φιλοσοφίας, τῶν καταβολῶν της, τῶν ἐπιδράσεων, τὶς ὁποῖες δέχθηκε ἀπὸ τὴ διανόηση τῆς δυτικῆς Εὐρώπης, προσελκύει ὅλο καὶ περισσότερο φιλοσόφους καὶ ἱστορικούς. Μέσα στὰ πλαίσια τῆς προβληματικῆς αὐτῆς ἐντάσσονται οἱ ὁμιλίες καὶ ἀνακοινώσεις τοῦ Συμποσίου αὐτοῦ οἱ ὁποῖες ἔδωσαν ὤθηση στὶς σπουδὲς γύρω ἀπὸ τὸν Βενιαμὶν Λέσβιο.

Στὰ περιεχόμενα τοῦ τόμου τῶν Πρακτικῶν περιλαμβάνονται οἱ δύο ἐναρκτήριες ὁμιλίες τῶν Λ. Μπενάκη καὶ Γ. Κουρνούτου, ἡ πρώτη σχετικὰ μὲ τὴν βιβλιογραφία τῶν μέχρι τώρα σπουδῶν γύρω ἀπὸ τὸν Βενιαμὶν καὶ ἡ δεύτερη ἀναφορικὰ μὲ τὸ Γένος στὸ τέλος τοῦ 18ου καὶ στὶς ἀρχὲς τοῦ 19ου αἰώνα. Στὴν πρώτη ἑνότητα τοῦ τόμου «Τὸ Γένος - Ἡ Παιδεία» ἔχουν

περιληφθεῖ ἀνακοινώσεις σχετικὰ μὲ τὴ δράση τοῦ Βενιαμὶν στὴν ἐκπαίδευση καὶ τὴ συμμετοχή του στὰ πρῶτα χρόνια τοῦ Ἀγώνα τοῦ 1821. Ἔτσι, στὸ τμῆμα αὐτὸ παρουσιάζονται οἱ ἀνακοινώσεις τῶν Γ. Βαλέτα, «Ἄγνωστα ἔργα τοῦ Βενιαμὶν Λεσβίου», Φ. Βουνάτσου, «Ὁ Βενιαμὶν Λέσβιος καὶ ἡ Ἁρμοστεία Νήσων στὴν ἐθνεγερσία τοῦ Γένους», Κ. Καβαρνοῦ, «Ἡ περὶ παιδείας θεωρία τοῦ Βενιαμὶν Λεσβίου», Ι. Μουτζούρη, «Βενιαμὶν Λέσβιος, οἱ κατήγοροι τῶν ἰδεῶν του καὶ ἡ Μεγάλη Ἐκκλησία», P. Dimtscheva, «Ἡ οὐτοπία τοῦ Ἰβὰν Σολιμίνσκι ἀπέναντι στὶς ἰδέες τῶν Γάλλων φυσιοκρατῶν καὶ τῶν ὀπαδῶν τους στὴν Ἑλλάδα», Θ. Γραμματᾶ, «Στοιχεῖα γλωσσικοῦ καὶ ἰδεολογικοῦ προοδευτισμοῦ στὸν Βενιαμὶν Λέσβιο», Θ. Παπαδόπουλου, «Οἱ κοινωνικο-πολιτικὲς ἀντιλήψεις τοῦ Βενιαμὶν Λεσβίου».

Στὴν δεύτερη ἑνότητα «Ἡ Φιλοσοφία» ἔχουμε ἀνακοινώσεις, στὶς ὁποῖες ἀναλύονται κυρίως ἡ γνωσιολογία καὶ ἡ ἠθικὴ σκέψη τοῦ Βενιαμίν. Συγκεκριμένα στὴν ἑνότητα αὐτὴ περιλαμβάνονται οἱ ἑξῆς ἀνακοινώσεις: Ε. Μουτσοπούλου, «Ἡ ὀντολογικὴ συνιστῶσα τῆς ἐννοιοκρατίας τοῦ Βενιαμὶν Λεσβίου», Γ. Ἰωαννίδη, «Ἡ ἔννοια τῆς Μεταφυσικῆς στὸν Βενιαμὶν Λέσβιο». Π. Κονδύλη, «Ἡ παρουσία τῆς ἀρχαίας φιλοσοφίας στὰ Στοιχεῖα Μεταφυσικῆς τοῦ Βενιαμὶν Λεσβίου», Μ. Δραγώνα-Μονάχου, Σχόλια στὶς ἀναφορὲς τοῦ Βενιαμὶν στὸν Locke μὲ βάση τὰ Στοιχεῖα Μεταφυσικῆς», Π. Νούτσου, «Βενιαμὶν Λέσβιος. Οἱ προϋποθέσεις τῆς αὐτογνωσίας», Ν. Ψημμένου, «Ἡ θεωρία τῆς ἀλήθειας στὸν Βενιαμὶν Λέσβιο», Α. Κελεσίδου, «Ἡ ἔννοια τῆς εὐδαιμονίας στὸν Βενιαμὶν Λέσβιο», Γ. Ἀποστολοπούλου, «Φύση καὶ ἠθικότητα στὸν Βενιαμὶν Λέσβιο», Ρ. Ἀργυροπούλου, «Τὰ Στοιχεῖα Ἠθικῆς τοῦ Βενιαμὶν Λεσβίου καὶ ἡ Ἑλληνικὴ Νομαρχία», C. Danielopoulou-Papacostea, «L'éthique de Benjamin de Lesbos et les pays Roumains».

Στὴν τρίτη καὶ τελευταία ἑνότητα «Οἱ Ἐπιστῆμες» ἐξετάζεται ἡ προσφορὰ τοῦ Βενιαμὶν στὴν ἐπιστημονικὴ σκέψη τοῦ Ἑλληνισμοῦ τῆς Τουρκοκρατίας καὶ εἰδικότερα στὸν τομέα τῶν μαθηματικῶν καὶ τῆς φυσικῆς. Οἱ ἀνακοινώσεις, οἱ σχετικὲς μὲ τὸ τμῆμα αὐτὸ εἶναι οἱ ἑξῆς τρεῖς: Γ. Καρᾶ «Ἡ συμβολὴ τοῦ Βενιαμὶν στὴ διαμόρφωση τῆς ἐπιστημονικῆς σκέψης τοῦ ἀναγεννημένου Ἑλληνισμοῦ», Α. Πόταγα, «Μηδεὶς ἀγεωμέτρητος εἰσίτω'. Ἡ σημασία τῶν Μαθηματικῶν στὴ Γνωσιολογία τοῦ Βενιαμὶν» καὶ Α. Ἀνδριώτη, «Κριτικὴ τῆς θεωρίας τοῦ Πανταχηκινήτου τοῦ Βενιαμὶν Λεσβίου». Ἡ καλαίσθητη παρουσίαση τοῦ τόμου συμπληρώνεται μὲ πανομοιότυπα βιβλίων καὶ χειρογράφων τοῦ Βενιαμὶν Λεσβίου.

Ἀθήνα Ρωξάνη Ἀργυροπούλου

A. Elamrani-Jamal, *Logique aristotélicienne et grammaire arabe*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1983, 237 σελ.

Ἡ μελέτη αὐτὴ τοῦ A. Elamrani-Jamal βασίζεται στὴν προσπάθεια νὰ ἐρευνηθοῦν οἱ σχέσεις μιᾶς σημιτικῆς γλώσσας ποὺ θεωρεῖται γλώσσα τῆς Ἀποκάλυψης μὲ τὴ λογικότητα τῆς ἑλληνικῆς ἐπιστήμης καὶ συγκεκριμένα τῆς φιλοσοφικῆς λογικῆς.

Τὸ θέμα τῆς σχέσης ἀνάμεσα στὴ γραμματικὴ καὶ τὴ λογικὴ ἀποτέλεσε ἀντικείμενο ἔρευνας ἀπὸ τὴν ἑλληνιστικὴ ἤδη ἐποχή. Ἀπασχόλησε λοιπὸν τοὺς Στωϊκούς, τὸν Ἀμμώνιο καὶ τὸν Πορφύριο, ἐνῶ ὁ Al-Fârâbi τὸ παρέλαβε ἀπ' αὐτοὺς γιὰ νὰ τὸ ἐμπλουτίσει μὲ τὴ δική του σκέψη καὶ νὰ διατυπώσει τὴν ἄποψη ὅτι ἡ γραμματικὴ ἀποτελεῖ τὴν ἐπιστήμη τοῦ λόγου καὶ ἀντιστοιχεῖ στὴ λογική, τὴν ἐπιστήμη ποὺ ἐξετάζει τὶς ὑπάρχουσες ἀνάμεσα στὰ νοητὰ σχέσεις.

Στὸ πρῶτο μέρος τίθεται τὸ πρόβλημα τῶν σχέσεων τῆς ἀριστοτελικῆς λογικῆς καὶ τῆς ἀραβικῆς γραμματικῆς σύμφωνα μὲ τοὺς τρεῖς τύπους θεματοποίησης ποὺ περιλαμβάνουν τὸ σύνολο τῶν θέσεων τῆς σύγχρονης ἐποχῆς. Πρόκειται γιὰ τὴν *ἱστορική*, τὴ *γλωσσολογικὴ* καὶ τὴ *φιλοσοφικὴ* ἀντιμετώπισή του. Στὴ συνέχεια ἀναλύονται τὰ κείμενα ποὺ ἀποτελέσανε τὴ βάση τῆς παλιᾶς διαμάχης, ἀλλὰ καὶ τὴν ἀφετηρία τῆς νέας θέσης τοῦ ζητήματος. Στὸ πλαίσιο αὐτὸ ἀποκρούεται ἡ ἄποψη τῶν ἱστορικῶν, σύμφωνα μὲ τὴν ὁποία ἡ προέλευση τοῦ ἀρχικοῦ συστήματος τῆς ἀραβικῆς γραμματικῆς βρίσκεται στὰ ἀριστοτελικὰ κείμενα, καθὼς καὶ ἡ θέση τοῦ Merx, τοῦ κυριώτερου ἐκπροσώπου τους ποὺ συγχέει τὴν περίοδο γένεσης τοῦ ἀραβικοῦ γραμματικοῦ συστήματος μὲ ἐκείνη, κατὰ τὴν ὁποία μελετήθηκαν ἀπὸ τοὺς Ἄραβες τὸ σύνολο τῶν κειμένων τοῦ *Ὀργάνου* καὶ τῆς *Φυσικῆς* τοῦ Ἀριστοτέλη.

Ὅσον ἀφορᾶ τὸ πρόβλημα τῶν κατηγοριῶν τῆς ἀρχικῆς ἀραβικῆς γραμματικῆς, ὁ συγγραφέας δὲν δίνει ἄμεση λύση. Πιστεύει ὅτι τόσο ἡ ἀραβικὴ γραμματικὴ ὅσο καὶ ἡ ἀριστοτελικὴ λογικὴ ἀποτελοῦν δύο διαφορετικὲς ἐπιστῆμες ποὺ δὲν πρέπει νὰ ἀντιμετωπίζονται ἀπὸ τὴν προοπτικὴ τῆς ἀντίθεσης ἀνάμεσα στὴν ἑλληνικὴ φιλοσοφία καὶ τὴν ἰσλαμικὴ σκέψη.

Στὸ δεύτερο μέρος ὁ συγγραφέας διαμέσου κειμένων γραμματικῶν καὶ φιλοσόφων καταδεικνύει πῶς λογικὴ καὶ γραμματικὴ διακρίνονται μεταξύ τους. Ἐγκαταλείπει ἔτσι τὸ πρόβλημα τῶν ἀρχῶν καὶ ἐπιχειρεῖ νὰ θέσει τὶς προϋποθέσεις μιᾶς νέας ἀντιμετώπισης τῆς ἀραβικῆς γλώσσας ἀπὸ ἱστορικὴ σκοπιά, παράλληλα μὲ τὴν προσέγγιση ὁρισμένων προβλημάτων λογικῆς, ὅπως ἐκεῖνα ποὺ ἀφοροῦν τὶς ἔννοιες τῆς σημασίας καὶ τῆς ἀναπαράστασης. Τὰ δυὸ αὐτὰ ζητήματα ἀποτελοῦν ἴσως τὸν πυρήνα τῆς δομικῆς διάκρισης ἀνάμεσα στὴν ἀραβικὴ γραμματικὴ καὶ τὴ φιλοσοφικὴ λογική. Ἂν δεχτοῦ-

με τὴν ἄποψη αὐτή, τότε θέτουμε τὶς βάσεις μιᾶς ἔρευνας τοῦ σημείου ποὺ θὰ στρέφεται στὴν ἔννοια τοῦ φωνήματος ὅσον ἀφορᾶ τὴ γλωσσολογία καὶ στὴν ἔννοια τοῦ νοητοῦ ὅσον ἀφορᾶ τὴ λογική.

Σχετικὰ τώρα μὲ τὴ θεμελιώδη διάκριση ἀνάμεσα στὴν ἀραβικὴ γραμματικὴ καὶ τὴν ἀριστοτελικὴ λογική, ὅπως καθιερώθηκε ἀπὸ τοὺς φιλοσόφους, μποροῦμε νὰ παρατηρήσουμε ὅτι τὸ *Περὶ Ἑρμηνείας* τοῦ Ἀριστοτέλη, καὶ κυρίως τὰ τέσσερα πρῶτα κεφάλαιά του, ἀντιμετωπιζόμενο σὰν ἔργο λογικῆς δὲν εἶναι δυνατὸ νὰ θεωρηθεῖ πηγὴ ἔμπνευσης γιὰ τοὺς πρώτους Ἄραβες γραμματικούς. Συγκεκριμένα τὰ κεφάλαια II καὶ III τοῦ δεύτερου μέρους βασίζονται στὸ ἔργο τοῦ Al-Fârâbi *Τὸ βιβλίο τῶν χρησιμοποιούμενων στὴ λογικὴ ὅρων*, τὸ ὁποῖο ἐνῶ ἀκολουθεῖ τὶς ἀπόψεις τῶν πρώτων κεφαλαίων τοῦ *Περὶ Ἑρμηνείας* ποὺ ἀναφέρονται στὰ μέρη τοῦ λόγου καὶ στὴ θεωρία τῆς πρότασης, ἐξαρτᾶται παράλληλα ἀπὸ μιὰ ὄψιμη ἑλληνικὴ λογικο-γραμματικὴ παράδοση.

Στὸ τρίτο καὶ τελευταῖο μέρος ὁ A. Elamrani-Jamal ἐπιχειρεῖ τὴ μετάφραση ἑνὸς συνόλου ἀραβικῶν κειμένων, σχετικῶν μὲ τὸ θέμα ποὺ ἐρευνᾶ, ἔτσι ὥστε ὁ ἀναγνώστης νὰ εἶναι σὲ θέση νὰ παρακολουθήσει τὰ στάδια τῆς σκέψης του, τὰ ὁποῖα εἶχαν σὰν ἀφετηρία βασικὰ ἀραβικὰ ἔργα, ὅπως τὴν *Ἑλληνικὴ λογικὴ καὶ ἀραβικὴ γραμματικὴ* τοῦ At-Tawhîdî, *Τὸ βιβλίο τῶν ἐρωτήσεων καὶ τῶν ἀποκρίσεων στὴ γραμματικὴ* τοῦ Al-Batalyûsî, τὸ *Σχόλιο στὸ Περὶ Ἑρμηνείας τοῦ Ἀριστοτέλη* τοῦ Al-Fârâbi κ.ἄ.

Μὲ τὸ ἔργο του αὐτὸ ὁ συγγραφέας ἐπιχειρεῖ νὰ θέσει τὶς ἱστορικὲς προϋποθέσεις ποὺ συντελέσανε σὲ μιὰ συγκεκριμένη ἀντιμετώπιση τοῦ θέματος ἀπὸ τὸ τέλος τοῦ 19ου αἰώνα καὶ ἑξῆς καὶ νὰ δώσει τὰ ἀπαραίτητα στοιχεῖα γιὰ νὰ ἀρθοῦν τὰ ἱστορικὰ καὶ ἐπιστημολογικὰ διφορούμενα, τὰ ὁποῖα περιβάλλανε μέχρι τώρα τὸ πρόβλημα τῶν σχέσεων τῆς ἑλληνικῆς λογικῆς καὶ τῆς ἀραβικῆς γραμματικῆς. Οἱ διαφορετικοὶ ὁρισμοὶ καὶ λειτουργίες τῶν μερῶν τοῦ λόγου καθὼς καὶ τῶν στοιχειωδῶν μορίων ἀνάμεσα στὸν Ἀριστοτέλη καὶ τοὺς Ἄραβες γραμματικούς, ὅπως καὶ οἱ διαφορὲς τῆς δομῆς καὶ τῆς τελικότητας μιᾶς φράσης, ὁδηγοῦν ὁριστικὰ στὴν ἀπόρριψη τῆς ἰδέας μιᾶς ἄμεσης ἐπίδρασης τῶν ἀριστοτελικῶν κειμένων πάνω στὴν ἀραβικὴ γραμματική.

Ὁ A. Elamrani-Jamal ἀναπτύσσει τὸ θέμα του μὲ σαφήνεια καὶ μεθοδικότητα, καθιστώντας ἔτσι προσιτὸ στὸ δυτικὸ ἀναγνώστη τὸν ἀραβικὸ στοχασμὸ καὶ τὴ σχέση του μὲ τὴν ἑλληνικὴ φιλοσοφία.

Ἀθήνα Εὐαγγελία Μαραγγιανοῦ

ΕΙΔΗΣΕΙΣ

Τὴν Πέμπτη 11 Σεπτεμβρίου 1986 ἔφυγε ἤρεμος ἀπὸ τὴ ζωὴ ὁ Ἀκαδημαϊκός, πρώην Πρωθυπουργός, Παναγιώτης Κανελλόπουλος. Τὴ Δευτέρα 15 Σεπτεμβρίου στὸ Μητροπολιτικὸ Ναὸ Ἀθηνῶν ὁ Ἀκαδημαϊκὸς Κ. Δεσποτόπουλος κατ' ἐντολὴν τῆς Συγκλήτου ἐκφώνησε τὸν προσήκοντα εἰς τὸν ἄνδρα λόγον:

Σεβαστὲ καὶ ἀγαπητὲ Πρόεδρε
Παναγιώτη Κανελλόπουλε

Ὡς ἐκπρόσωπος τῆς Ἀκαδημίας Ἀθηνῶν, Σοῦ ἀπευθύνω, μὲ ἄκρα εὐλάβεια πρὸ τῆς σοροῦ Σου, ὕστατη προσλαλιά.

Ὑπῆρξες αὐθεντικὸς ταγὸς τοῦ ἑλληνικοῦ πνεύματος καὶ ὁ κορυφαῖος τῶν εὐγενῶν τῆς ἑλληνικῆς πολιτικῆς στὴν τελευταία πεντηκονταετία. Ἐλάμπρυνες τὴν Ἀκαδημία Ἀθηνῶν ἐπὶ εἴκοσι ἑπτὰ χρόνια. Ἡ παρουσία Σου καὶ ὁ λόγος Σου ἐπαλήθευαν τὴν ὑψηλὴ ἀποστολή της.

Εἶχες τὴν αἰσθαντικότητα καὶ τὴν ὀξύνοια, τὴν εὐμάθεια καὶ τὴν εὐρυμάθεια, τὴν εὑρετικότητα καὶ τὴν καλλιέπεια τῶν μεγάλων ἐπιστημόνων καὶ συγγραφέων. Εἶχες τὴ γενναιότητα καὶ τὴ μεγαλοφροσύνη, τὴν τιμιότητα καὶ τὴν ἀνιδιοτέλεια, τὴν εὐπρέπεια καὶ τὴν εὐφράδεια τῶν μεγάλων ἱερουργῶν τῆς πολιτικῆς.

Ὑπῆρξες ὅμως πρώτιστα ἐξαίρετος ἄνθρωπος, καὶ προπάντων ἀκάματος λειτουργὸς τῆς ζωῆς.

Ναί, ἡ ζωή Σου ὑπῆρξε λειτούργημα, στὴν ὑπηρεσία τοῦ πνεύματος καὶ τῆς πολιτικῆς, στὴ λατρεία τῆς Ἰδέας τοῦ ἀνθρώπου. Ἐλάτρευες ὅ,τι ἀνθρώπινο ἀτένιζε τὸ εὐσυγκίνητο βλέμμα Σου, εἴτε στὴν κοινωνικὴ πραγματικότητα γύρω Σου εἴτε βαθιὰ στοὺς ὁρίζοντες τῆς Ἱστορίας.

Ἀπὸ νέος γεύθηκες πολὺ πικρὰ τοὺς καρποὺς τοῦ ἐθνικοῦ διχασμοῦ. Ἦσουν μόλις δέκα πέντε ἐτῶν καὶ ἔζησες τὸν διωγμὸ καὶ τὴ φυλάκιση τοῦ πατέρα Σου. Ἦσουν μόλις εἴκοσι ἐτῶν καὶ συγκλονίσθηκες ἀπὸ τὴν καταδίκη σὲ θάνατο καὶ τὴν ἐκτέλεση τῆς καταδίκης τοῦ ἀδελφοῦ τῆς μητέρας Σου, ἠθικοῦ ἐνδάλματός Σου τότε καὶ πάντοτε.

Ὁ τραυματισμός, ὅμως, τῆς εὐαισθησίας Σου, ἂν καὶ τόσο βαρύς, καὶ τόσο πρώιμος, δὲν ἴσχυσε νὰ δηλητηριάσει τὸ ἦθος Σου. Μὲ ἀνεξικακία, ἐγκαρτέρηση καί αὐταπάρνηση ἀντιμετώπισες τὰ πρόσωπα, τὰ γεγονότα καὶ τὰ καθήκοντα.

Ἐπιδόθηκες ἄοκνα στὴν κατεργασία τῶν πνευματικῶν Σου δυνάμεων, καὶ ἀναδείχτηκες σύντομα σὲ διαπρεπέστατο ἐπιστήμονα. Ἐκλέχθηκες

ἐπάξια Ὑφηγητὴς καὶ ὕστερα Καθηγητής, καὶ δίδαξες Κοινωνιολογία στὸ Πανεπιστήμιο, καὶ στὴν Πάντειο, μὲ τρόπο συναρπαστικό. Τὸ μάθημά Σου κάθε Τετάρτη βράδυ στὸ Πανεπιστήμιο ἦταν ἑορταστικὴ ὥρα τοῦ πνεύματος, καὶ εἶχε γίνει πνευματικὸς θεσμὸς τῶν Ἀθηνῶν. Διακόπηκε ὅμως ἀπότομα ἡ καθηγεσία Σου, τὸ φθινόπωρο τοῦ 1935. Ἀπολύθηκες τότε, γιατὶ ἀρνήθηκες, ἀπὸ ἠθικὴ συνέπεια, νὰ ὁρκισθεῖς πίστη πρὸς τὴ βασιλεία.

Κατόρθωσες νὰ διατηρήσεις γαλήνη ἀρχαίου φιλοσόφου, καὶ ὅταν ἡ θύελλα τῆς Ἱστορίας ξεσποῦσε κατεπάνω Σου καὶ γινόσουν ὁ στόχος ποικίλων ἐπιθέσεων. Ἀνάβλυζε ἀπὸ τὴ μεγαλοψυχία Σου ἡ συγγνώμη γιὰ τοὺς πάντες. Ἐτήρησες διὰ βίου τὸ ἀριστοτέλειο παράγγελμα «πάσας τὰς τύχας εὐσχημόνως φέρειν».

Τελικά, εἶχες γίνει τὸ σύμβολο τῆς ἀνθρωπιᾶς, στὴ συνείδηση χιλιάδων Ἑλλήνων, ὅσοι δέχθηκαν στὴ διάρκεια τῆς ζωῆς Σου τὴν ἀκτινοβολία τῆς ἐμπνευστικῆς προσωπικότητάς Σου, τὴν παρήγορη θαλπωρὴ τοῦ ἤθους Σου, τὴν ἤρεμη γοητεία τοῦ λόγου Σου.

Καὶ ὑπῆρξες ὡς τὴν τελευταία ὥρα τοῦ βίου Σου καρτερικός, ἀσκητικός, σὲ ἀγωνιστικὴ ἑτοιμότητα καὶ μὲ τὴν πνοὴ τῆς δημιουργίας. Δὲν ἀφῆκες νὰ περάσει καμιὰ στιγμὴ τοῦ διαθέσιμου χρόνου Σου, δίχως νὰ φλογισθεῖ ἀπὸ τὸ πάθος Σου γιὰ τὴν ἀλήθεια, τὴν ὁμορφιά, τὴν ἀρετή, χωρὶς νὰ σφραγισθεῖ ἀπὸ τὸ σῆμα τοῦ πνεύματός Σου.

Τὸ σῆμα τοῦ πνεύματός Σου ἐνυπῆρχε καὶ στὸν ἔξοχο προφορικὸ λόγο Σου, καὶ στὶς ὅποιες στιγμὲς περισυλλογῆς Σου, προπάντων ὅμως ἔχει ἀποτυπωθεῖ στὶς χιλιάδες σελίδες ὅπου ἁπλώθηκε ὁ γραπτὸς λόγος Σου. Μὲ τὸν γραπτὸ λόγο Σου κατ' ἐξοχὴν ὑπῆρξες ἀτρύγετος καὶ δημιουργικὸς διάκονος τοῦ πνεύματος.

Ὁ θαυμασμὸς εἶναι τὸ εὔλογο συναίσθημα ἐμπρὸς στὴ συγγραφικὴ μεγαλουργία Σου. Σ' αὐτὴν ἀφειδώλευτα εἶχες ἀναλώσει τὴ βιολογικὴν ἰκμάδα Σου. Μὲ τὸν ὑπεράνθρωπο μόχθο Σου ὀργώθηκε τὸ ἔδαφος τῆς Ἱστορίας τοῦ πνεύματος καὶ τοῦ πολιτικοῦ βίου, καὶ βλάστησαν τὰ μεγαλόπνευστα ἔργα Σου. Αὐτὰ μένουν ἄθικτα καὶ ἀπὸ τὸ θάνατό Σου, καὶ διδάσκουν, θέλγουν, προβληματίζουν, συγκινοῦν, καὶ ἀφήνουν συχνὰ ἔκθαμβο τὸν ἀναγνώστη.

Κατόρθωσες τὸ ἀπίστευτο κατόρθωμα νὰ συγγράψεις μόνος δεκάτομο ἤδη σύγγραμμα γιὰ τὴν *Ἱστορία τοῦ εὐρωπαϊκοῦ πνεύματος*, ὅπου μὲ ἄκρα ἐνάργεια παρουσιάζεις πανοραμικὰ ὅ,τι μέγα ἐπὶ δέκα πέντε αἰῶνες δημιούργησε ἡ Εὐρώπη στὴν περιοχὴ τοῦ πνεύματος: φιλοσοφία, ἐπιστῆμες, ποίηση, μουσική, γλυπτική, ζωγραφική, λογοτεχνία καὶ ἄλλα πολλά. Μὲ περιπάθεια ἐραστῆ καὶ μὲ πλησμονὴ ἐπιστημοσύνης ἐνατένισες καὶ διασθάνθηκες, ἑρμήνευσες καὶ ἀναπαράστησες τὴ μορφὴ καὶ τὴν οὐσία, τὶς χάρες καὶ τὰ μυστικὰ τῶν μεγάλων ἔργων τοῦ εὐρωπαϊκοῦ πνεύματος, καὶ βιογράφησες γλαφυρά, μὲ οἰκειότητα καὶ μὲ συμπάθεια, τοὺς δημιουργούς των.

Παράλληλα ἔσκυψες ἐπάνω στὴν Ἱστορία τοῦ Βυζαντίου τῶν τελευταίων αἰώνων, καὶ ἀκροάσθηκες μὲ κατάνυξη καὶ ἀνακάλυψες μὲ θάμβος τὰ παθήματα καὶ τὶς ἐξάρσεις τοῦ λαοῦ, τὴ δράση καὶ τὰ προβλήματα καὶ τὶς ἐκτροπὲς τῶν ὑπευθύνων τῆς τύχης του ἐκεῖνα τὰ ζοφερὰ χρόνια, καὶ ἀναγνώρισες ἰδιαίτερα τὴν ἐναγώνια ζήτηση τῆς Ἰδέας τοῦ Γένους καὶ τὴν

πολύτροπη ἐπιδίωξη τῆς σωτηρίας του, καίριο μέλημα τῶν πνευματικώτερων ἀνδρῶν τῆς ἐποχῆς. Τὸ δίτομο ἔργο Σου *Γεννήθηκα τὸ 1402* ἀποτελεῖ γιὰ τοὺς σημερινοὺς Ἕλληνες ὄργανο ἐθνικῆς μυσταγωγίας καὶ αὐτογνωσίας.

Καὶ στράφηκε ὕστερα τὸ ἀσίγαστο πνεῦμα Σου πρὸς τὴν μετακλασσικὴ ἀρχαία Ἑλλάδα, γιὰ νὰ γνωρίσεις καὶ νὰ ἐξηγήσεις, γιὰ ν' ἀφηγηθεῖς καὶ νὰ περιγράψεις, τὰ γεγονότα καὶ τὰ προβλήματα καὶ τὰ πρόσωπα τῆς ἀμελημένης αὐτῆς περιόδου τῆς Ἑλληνικῆς Ἱστορίας, ὅπως τὴν εἶδες στὴ δραματικὴ φυσιογνωμία της καὶ στὸν συνταρακτικὸ δυναμισμό της. Καὶ ἀποτελεῖ τὸ τρίτομο ἔργο Σου *Ἀπὸ τὸν Μαραθώνα στὴν Πύδνα* θησαυρὸ πολιτικῶν διδαγμάτων γιὰ τοὺς σημερινοὺς Ἕλληνες.

Ἄπαυτος ὅμως ἦταν ὁ συγγραφικὸς οἶστρος Σου καὶ εἶναι μακρότατος ὁ κατάλογος καὶ τῶν τίτλων ἁπλῶς τῶν δημοσιευμάτων καὶ τῶν βιβλίων Σου, φιλοσοφικῶν, κοινωνιολογικῶν, φιλοσοφιο-ιστορικῶν, πολιτικῶν, ἱστορικῶν, ποιητικῶν.

Ὑπῆρξες πνευματικὰ πολύμοχθος ὅσο κανεὶς ἄλλος ἀπὸ τοὺς Ἕλληνες τοῦ αἰώνα Σου.

Ὑπῆρξες ὅμως καὶ ἠθικὰ πολύμοχθος.

Ἀποδύθηκες στὸν στίβο τῆς πολιτικῆς μὲ βαθύτατο συναίσθημα εὐθύνης γιὰ τὰ πεπρωμένα τῆς πατρίδος Σου. Καὶ ἀφιερώθηκες στὸν καλὸν ἀγώνα μὲ ὑψηλοφροσύνη καὶ μὲ αὐτοθυσία. Ὁ καιρὸς ὅμως δὲν ἦταν αἴσιος γιὰ τὴν πολιτικὴ σταδιοδρομία Σου.

Ἐγκαινίασες τὴν πολιτική Σου δράση μὲ σύνθημα τὴν ὑπερνίκηση τοῦ ἐθνικοῦ διχασμοῦ. Ἡ συγκυρία ὅμως τῆς Ἱστορίας Σοῦ ἐπιφύλαξε νὰ ταλανισθεῖς, ἤδη τὸ 1936, ἀπὸ τὶς συμπληγάδες τοῦ ἀναζωπυρημένου ἐθνικοῦ διχασμοῦ.

Εἶχες προθέσεις καὶ μεθόδους καὶ ὕφος πολιτικοῦ εἰρηνικῆς περιόδου, κοινωνικοῦ διαλόγου, κοινοβουλευτικῆς ἁμιλλας. Καὶ βρέθηκες ἐμπλεγμένος στὴν ἱστορικὴ δίνη φοβεροῦ παγκόσμιου πολέμου, ὅπου ἐξ ἄλλου ἔδειξες τὴν προσήκουσα εὐψυχία. Καὶ χρειάσθηκε νὰ ἀντιμετωπίσεις μὲ ἀνένδοτο ἀγωνιστικὸ φρόνημα καὶ τὴ δικτατορία τοῦ 1936 καὶ τὴ δικτατορία τοῦ 1967.

Μὲ δράση ἀπὸ τὴν πρώτη ὥρα στὴν ἐθνικὴ Ἀντίσταση, πολιτεύθηκες σὲ ὅλη τὴ διάρκεια τοῦ μεγάλου πολέμου γνήσια ἐθνικά, δηλαδὴ ἑνωτικά, συμφιλιωτικά. Σὲ δύσκολες ὧρες ἀναδέχθηκες δυσεκπλήρωτα καθήκοντα, καὶ μὲ γενναιότητα καὶ σωφροσύνη κατόρθωσες νὰ τὰ ἐκπληρώσεις. Καὶ ὕστερα, ὅμως, ἡ παρουσία Σου καὶ ὁ λόγος Σου καὶ οἱ πρωτοβουλίες Σου εἴτε στὴ Βουλὴ εἴτε στὴν Κυβέρνηση ὑπῆρξαν κατὰ κανόνα ὑποδείγματα πολιτικῆς νηφαλιότητας καὶ δημοκρατικῆς νομιμοφροσύνης, ἂν καὶ συχνὰ μὲ τὴ προθυμία Σου νὰ ἀπολογεῖσαι γιὰ πράξεις ἄλλων δροῦσες ὡς μονὰς προκαλύψεως ἢ καὶ ὡς τμῆμα θυσίας τῆς κατὰ ἱστορικὴ συγκυρία πολιτικῆς παρατάξεώς Σου.

Στὴν ἀπὸ 21 Ἀπριλίου 1967 περίοδο, μὲ ἀταλάντευτη ἀντίσταση πρὸς τὸ πραξικόπημα καὶ τὶς ἔκγονές του κυβερνήσεις, ἀπέδειξες τὸ πολιτικὸ σθένος Σου καὶ συνέβαλες κρίσιμα στὴν ἠθικὴ ἀπομόνωση τῆς δικτατορίας. Καὶ ἦλθε ἡ ὥρα τῆς ἀπαλλαγῆς τῆς χώρας ἀπὸ τοὺς ἅρπαγες τῆς ἐξουσίας, καὶ συνέβαλες θετικὰ στὴν ἀναίμακτη μετάβαση πρὸς τὴν πολιτικὴ ὁμαλό-

τητα. Ἔκτοτε, ὁ λαὸς τῶν Ἀθηνῶν, σὲ ὅλες τὶς δημόσιες ἐμφανίσεις Σου, ἐκδήλωνε πανηγυρικὰ τὸν σεβασμό του πρὸς τὸ πρόσωπό Σου.

Εἶχες, στὴν τελευταία περίοδο τοῦ βίου Σου, ἐπιβληθεῖ ὡς Νέστωρ καὶ Μέντωρ τῆς ἑλληνικῆς πολιτικῆς, ἄξιος τῆς ἐμπιστοσύνης ὅλων τῶν κομμάτων καὶ τῆς ἀγάπης τοῦ λαοῦ. Εἶχες κατακτήσει τὸν ὡραιότερο κότινο ἠθικῆς ἀριστείας.

Τὸ Φεβρουάριο 1986 ἡ ἑλληνικὴ φιλοσοφία ἔχασε ἕνα πολύτιμο ἐκπρόσωπό της, τὸν φιλόσοφο καὶ παιδαγωγὸ Β. Τατάκη. Ὡς ἐλάχιστο δεῖγμα τιμῆς στὴ μνήμη του δημοσιεύεται στὸ τεῦχος αὐτὸ τῆς Φιλοσοφίας παρουσίαση τοῦ πρόσφατα ἀναδημοσιευμένου ἔργου του.

Στὶς 7 Ἀπριλίου 1986 ἔφυγε ἀπὸ τὴ ζωὴ ὁ ἀκαδημαϊκὸς Νικόλαος Λοῦρος. Ὑπῆρξε διάσημος ἰατρός, πρωτοπόρος στὴν ἐπιστήμη του, μὲ πανευρωπαϊκὴ προβολὴ τῆς ἐπιστημοσύνης του καὶ πολλαπλὴ δράση ἐπὶ ἥμισυ αἰώνα καὶ πλέον γιὰ τὴν προαγωγὴ τῶν ἰατρικῶν ἱδρυμάτων καὶ ὑπηρεσιῶν στὴν Ἑλλάδα. Συνάμα εἶχε ποικίλα ἐνδιαφέροντα γιὰ ὅλους τοὺς τομεῖς τοῦ πνεύματος.

Τὸν Ἀπρίλιο τοῦ 1986 ἔφυγε ἀπὸ τὴ ζωὴ ἕνας δραστήριος πνευματικὸς ἄνθρωπος, ὁ Κωστῆς Μεραναῖος. Ὁ Μεραναῖος, ποὺ πρῶτος παρουσίασε τὴν ὑπαρξιακὴ φιλοσοφία, μεταφράζοντας τὸ 1944 Κίρκεγκαρντ, μελέτησε τὸν Νίτσε, τὸν Σοπενάουερ, τὸν Ἀλεξάντρ, ἔγραψε μεταξὺ ἄλλων: «Γιὰ μιὰ σημερινὴ παρουσία τοῦ Χριστιανισμοῦ» (1950), «Ἡ θέση τῆς φιλοσοφίας στὴν ἐποχή μας», «Προοίμια γιὰ τὴ φιλοσοφία, τὴν ἐπιστήμη καὶ τὸν ἄνθρωπο», «Φυσικὴ καὶ ποίηση», «Ἡ γέννηση τῆς Φιλοσοφίας» (1980). Βλ. καὶ *Φιλοσοφία* 12 (1982).

Στὶς 18 Αὐγούστου ἔφυγε ἀδόκητα ἀπὸ τὴ ζωὴ ὁ Καθηγ. τῆς Φιλοσοφίας τῶν Θρησκειῶν στὸ Πανεπιστήμιο Ἀθηνῶν Ν. Νησιώτης. Ὁ Ν. Νησιώτης ἔγραψε ἀνάμεσα σὲ ἄλλα: «Ὑπαρξισμὸς καὶ Χριστιανικὴ πίστη», «Θεολογικὴ Γνωσιολογία», «Φιλοσοφία καὶ Θρησκεία». Ὁ Ν. Νησιώτης σπούδασε Φιλοσοφία καὶ Θεολογία στὴν Ἀθήνα. Μεταπτυχιακὲς σπουδὲς ἔκανε στὴ Ζυρίχη, Βασιλεία καὶ Λουβαίν. Ὑπῆρξε Πρόεδρος τῆς Διεθνοῦς Ὀλυμπιακῆς Ἀκαδημίας καὶ πρῶτος Πρόεδρος τῆς Ἐπιτροπῆς Ὀλυμπιακῶν Ἀγώνων, Διευθυντὴς τοῦ Οἰκουμενικοῦ Ἰνστιτούτου τοῦ Μποσὲ καὶ τοῦ Πανεπιστημιακοῦ Κέντρου Οἰκουμενικῶν Σπουδῶν τῆς Γενεύης.

ΠΡΟΚΗΡΥΞΗ ΒΡΑΒΕΙΩΝ ΓΙΑ ΤΗ ΣΥΓΓΡΑΦΗ ΦΙΛΟΣΟΦΙΚΩΝ ΜΕΛΕΤΩΝ ΑΠΟ ΤΗΝ ΑΚΑΔΗΜΙΑ ΑΘΗΝΩΝ

Ἡ Ἀκαδημία Ἀθηνῶν (Τάξη ἠθικῶν καὶ πολιτικῶν ἐπιστημῶν) προκήρυξε τὰ ἑξῆς βραβεῖα γιὰ συγγραφὴ ἐπιστημονικῶν ἐργασιῶν ποὺ ἔχουν φιλοσοφικὸ χαρακτήρα:

1. Βραβεῖο Γεωργίου Θ. Φωτεινοῦ, 300.000 δραχμῶν, γιὰ τὴ συγγραφὴ ἐργασίας μὲ θέμα: «Ἡ γνωσιοθεωρία στὶς ἐπιστῆμες τοῦ καιροῦ μας».

2. Βραβεῖο Γεωργίου Θ. Φωτεινοῦ, 300.000 δραχμῶν, γιὰ τὴ συγγραφὴ ἀνέκδοτης μελέτης μὲ θέμα: «Ὁ φιλοσοφικὸς στοχασμὸς στὴν Ἑλλάδα ἀπὸ τὶς ἀρχὲς τοῦ 19ου αἰώνα μέχρι τὰ μέσα τοῦ 20οῦ αἰώνα».

3. Βραβεῖο Γεωργίου Θ. Φωτεινοῦ, 300.000 δρχ., γιὰ τὴ συγγραφὴ ἀνέκδοτης μελέτης μὲ θέμα: «Εὔδοξος καὶ Ἡρακλείδης—Δύο ἑταῖροι τοῦ Πλάτωνα (Βίος καὶ ἔργα)». Προθεσμία ὑποβολῆς μελετῶν καὶ γιὰ τὰ τρία βραβεῖα σὲ τρία δακτυλογραφημένα ἀντίγραφα, ἀνώνυμα, μὲ κάποιο ρητὸ ὡς ἔνδειξη, σύμφωνα μὲ τοὺς γενικοὺς ὅρους (ἀριθμ. 4), ὡς τὶς 30 Ἀπριλίου 1986.

4. Βραβεῖο Ἀλεξάνδρου Ν. Διομήδους, 400.000 δρχ., εἰς μνήμην τοῦ πάππου του Βασιλείου Τ. Οἰκονομίδη, γιὰ τὴ συγγραφὴ μονογραφίας μὲ θέμα: «Ἡ ἔννοια τῆς Δημοκρατίας κατ' Ἀριστοτέλη». (Ἡ διερεύνηση τοῦ θέματος πρέπει νὰ γίνει στὰ πλαίσια τῆς ἀρχαίας ἑλληνικῆς πολιτικῆς σκέψης καὶ πρακτικῆς).

5. Βραβεῖο Γεωργίου Θ. Φωτεινοῦ, 400.000 δρχ., γιὰ τὴ συγγραφὴ μελέτης μὲ θέμα: «Ἐπιρροὴ τῶν στωικῶν στὴν πολιτικὴ ζωὴ τῆς Ρώμης».

6. Βραβεῖο Γεωργίου Θ. Φωτεινοῦ, 400.000 δρχ., γιὰ τὴ συγγραφὴ μελέτης μὲ θέμα: «Ἡ περὶ καλοῦ θεωρία τοῦ Πλωτίνου».

7. Βραβεῖο Γεωργίου Θ. Φωτεινοῦ, 400.000 δρχ., γιὰ τὴ συγγραφὴ μελέτης μὲ θέμα: «Σχέσεις Πρόκλου καὶ Διονυσίου τοῦ Ἀρεοπαγίτου». Προθεσμία ὑποβολῆς μελετῶν (ὑπ' ἀριθμ. 4, 5, 6, 7) σὲ τρία δακτυλογραφημένα ἀντίγραφα, ἀνώνυμα, μὲ κάποιο ρητὸ ὡς ἔνδειξη, σύμφωνα μὲ τοὺς γενικοὺς ὅρους (ἀριθμ. 4) ὡς τὶς 30 Ἀπριλίου 1988. Ἡ ἀπονομὴ τοῦ βραβείου τὸ Δεκέμβριο τοῦ 1988.

ΝΕΟ ΔΙΟΙΚΗΤΙΚΟ ΣΥΜΒΟΥΛΙΟ ΤΗ «ΕΛΛΗΝΙΚΗΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΚΗΣ ΕΤΑΙΡΕΙΑΣ»

Ἡ Γενικὴ Συνέλευση τῆς «Ἑλληνικῆς Φιλοσοφικῆς Ἑταιρείας» σύμφωνα μὲ τὶς διατάξεις τοῦ Καταστατικοῦ τῆς Ἑταιρείας ἀνέδειξε τὸ Μάϊο τοῦ 1985 νέο Διοικητικὸ Συμβούλιο γιὰ τὴ διετία 1985-1987. Οἱ ἐκλεγέντες συγκροτήθηκαν σὲ σῶμα ὡς ἑξῆς: Καθ. Κ. Βουδούρης, Πρόεδρος, Καθ. Ι. Στράγγας, Ἀντιπρόεδρος, δρ. Ἄννα Κελεσίδου, Γεν. Γραμματεύς, Ἐπ. Καθ. Ν. Γεωργοπούλου-Νικολακάκου, Ταμίας, Μέλη: Ἀκαδημαϊκὸς Εὐ. Μουτσόπουλος, Καθ. Τερέζα Πεντζοπούλου-Βαλαλᾶ, δρ. Δ. Δημητράκος.

ΦΙΛΟΣΟΦΙΚΑ ΣΥΝΕΔΡΙΑ

Μὲ θέμα «Παιδεία καὶ Πολιτικὴ» ἔγινε ἀπὸ 18 ὡς 20 Ἰανουαρίου 1985 στὸ Ρέθυμνο τῆς Κρήτης συνέδριο ποὺ ὀργάνωσε ἡ «Ὁμάδα Πρωτοβουλίας: Ἐπιστήμη καὶ Κοινωνία» (Ο.Π.Ε.Κ.).

Μὲ μεθοδολογικὰ προβλήματα τοῦ Μαρξισμοῦ ἀσχολήθηκε τὸ συνέδριο ποὺ ὀργάνωσε στὴν Ἀθήνα ἀπὸ 29 ὡς 31 Μαρτίου 1985 ὁ «Ὅμιλος Κριτικῆς καὶ Ἐπιστημονικῆς Σκέψης» (Ο.Κ.Ε.Σ.).

Ἡ Ἐλευθέρα Σχολὴ Φιλοσοφίας «Πλήθων», στὸ πλαίσιο τῶν δραστηριοτήτων ποὺ ἐγκαινίασε ὁ ἱδρυτής της Ἰωάννης Ν. Θεοδωρακόπουλος καὶ ἡ Ἀκαδημία Ἀθηνῶν, ὀργάνωσε στὶς 26 καὶ 27 Ἀπριλίου 1985 διήμερο Συμπόσιο μὲ θέμα: «Ἡ ἀναβίωση τῆς ἀρχαίας Ἑλληνικῆς τραγωδίας». Στὸ Συμπόσιο ἀναγνώστηκε κείμενο τοῦ ἀείμνηστου Ι. Ν. Θεοδωρακόπουλου μὲ θέμα: «Ὁ ὁρισμὸς τῆς Τραγωδίας κατὰ τὸν Ἀριστοτέλη». Ὁμιλητὲς τοῦ Συμποσίου ἦταν: ὁ Ἀκαδημαϊκὸς Κωνστ. Τρυπάνης (πρόεδρος τῆς Ἀκαδημίας Ἀθηνῶν), ὁ Ἀκαδημαϊκὸς Μενέλαος Παλλάντιος (Γεν. Γραμματεὺς τῆς Ἀκαδημίας Ἀθηνῶν) καὶ οἱ: Ἀλέξης Σολομός, Ντόρα Τσάτσου-Συμεωνίδη, Θάνος Κωτσόπουλος, Τάσος Λιγνάδης καὶ Τάσος Ροῦσσος.

Μὲ πρωτοβουλία τῆς Ἑλληνικῆς Ἑταιρείας Φιλοσοφικῶν Μελετῶν, τοῦ τομέα Φιλοσοφίας τοῦ Πανεπιστημίου Ἀθηνῶν καὶ τοῦ Ἰνστιτούτου Γκαῖτε Ἀθηνῶν, πραγματοποιήθηκε στὴν Ἀθήνα ἀπὸ 16 ὡς 17 Μαΐου 1985, φιλοσοφικὸ συμπόσιο μὲ θέμα: «Ἡ θεωρία τοῦ Πλάτωνος γιὰ τὴ φυσικὴ ἐπιστήμη». Πρόεδρος τοῦ συμποσίου ἦταν ὁ Ἀκαδημαϊκὸς Ε. Μουτσόπουλος, τοῦ ὁποίου ἡ εἰσήγηση ἦταν ἐξαιρετικὰ ἐνδιαφέρουσα.

Στὸ πλαίσιο τῶν ἐκδηλώσεων γιὰ τὴν «Ἀθήνα ὡς πολιτιστικὴ πρωτεύουσα τῆς Εὐρώπης» πραγματοποιήθηκε ἀπὸ 24 ὡς 28 Ἰουνίου 1985 στὸ Ζάππειο Μέγαρο τὸ «Εὐρωπαϊκὸ Συνέδριο Φιλοσοφίας» μὲ γενικὸ θέμα: «Ὁ ἄνθρωπος στὸν αἰώνα τῆς τεχνολογίας». Τὸ Συνέδριο ὀργανώθηκε ἀπὸ τὸ Ὑπουργεῖο Πολιτισμοῦ σὲ συνεργασία μὲ τὸ Ὑπουργεῖο Ἔρευνας καὶ Τεχνολογίας. Πρόεδρος τῆς πρώτης Συνεδρίας ὁ Ἀκαδημαϊκὸς Εὐ. Μουτσόπουλος.

Ὑπὸ τὴν αἰγίδα τοῦ Ὑπουργείου Πολιτισμοῦ καὶ Ἐπιστημῶν ἀπὸ 18 ὡς 24 Αὐγούστου 1985 πραγματοποιήθηκε στὴν Ἀθήνα τὸ δωδέκατο παγκόσμιο συνέδριο Κοινωνικῆς Φιλοσοφίας καὶ Φιλοσοφίας τοῦ Δικαίου μὲ θέμα: «Τὸ δίκαιο, ὁ ἄνθρωπος καὶ ἡ ἱστορία». Στὸ Συνέδριο αὐτὸ πῆραν μέρος μὲ ἐπιστημονικὲς ἀνακοινώσεις ὁ ἀκαδημαϊκὸς Κ. Δεσποτόπουλος καὶ ἡ Διευθύντρια τοῦ Κ.Ε.Ε.Φ. κ. Ἄννα Κελεσίδου.

Ἡ Αὐστριακὴ «Ludwig Wittgenstein Gesellschaft» ὀργάνωσε στὸ Kirchberg τῆς Αὐστρίας ἀπὸ 18-25 Αὐγούστου 1985 τὸ 10ο Διεθνὲς Συμπόσιο Wittgenstein μὲ γενικὸ θέμα: «The Tasks of Contemporary Philosophy».

Μὲ θέμα «Philosophies du Langage et Théories linguistiques dans l'antiquité» ἔγινε ἀπὸ 3-6 Σεπτεμβρίου 1985

στὴν Grenoble Διεθνὲς Συμπόσιο Φιλοσοφίας. Τὸ Συμπόσιο ὀργανώθηκε ἀπὸ τὸ Ἰνστιτοῦτο Φιλοσοφίας καὶ Κοινωνιολογίας τοῦ Πανεπιστημίου τῆς Grenoble, «Groupe de recherchres sur la Philosophie et le Langage (Πρόεδρος Καθ. H. Joly)». Στὸ ἐξαιρετικὰ γιὰ τὴν ἑλληνικὴ φιλοσοφία ἐνδιαφέρον αὐτὸ Συμπόσιο ἐξετάστηκαν θέματα φιλοσοφίας τῆς γλώσσας στὸν Δημόκριτο, Ἡράκλειτο, Παρμενίδη, Πλάτωνα, Ἰσοκράτη, Ἀριστοτέλη, Σκεπτικούς, κ. ἄ. Ἀπὸ τὶς ἀνακοινώσεις αὐτές, ποὺ ἦταν ὅλες αὐστηρὰ ἐπιστημονικὲς καὶ τὶς ὁποῖες ἀκολούθησαν συζητήσεις πολὺ ὑψηλοῦ ἐπιπέδου, ἐνδεικτικὰ ἀναφέρονται: A. Brancacci, «La Philosophie du Langage chez Démocrite», Fr. Heidsieck, «Observations concernant 'Legein' et 'Logos' chez Héraclite», G. Antonopoulos, «Théorie et Langage», Fr. Letoublon, «Comment 'Faire des Choses' avec les mots grecs», Ch. Kahn, «Words and forms in Plato's 'Cratylus'», J. de Raymond, «Isocrate et le langage de la culture», L. Couloubaritsis, «Legomenon et kategoroumenon chez Aristote», J. Brunschwig, «Les critères stoïciens de la 'simplicité' proportionnelle», V. Cauchy, «Critique de la théorie du signe et langage chez Sextus Empiricus», J. Lallot, «L'ordre dans la langue. Réflexions sur la doctrine grammaticale d'Apollonius Dyscole», A. Kélessidou, «Dire et savoir chez Xénophane et Parménide». Τὰ Πρακτικὰ τοῦ Συνεδρίου κυκλοφοροῦν σύντομα.

Μὲ θέμα «Ἀνήλικος καὶ ἀνθρώπινα δικαιώματα» ἔγινε ἀπὸ 20-22 Σεπτεμβρίου 1985 στὴν Ἀθήνα τὸ Α΄ Πανελλήνιο Συνέδριο τῆς Σοροπτιμιστικῆς Ἕνωσης Ἑλλάδος. Στὸ Συνέδριο ἡ Διευθύντρια τοῦ ΚΕΕΦ κ. Ἄννα Κελεσίδου παρουσίασε τὸ θέμα «Ἀπόψεις καὶ θέσεις τῶν Νέων στὰ προβλήματά τους».

Ὑπὸ τὴν αἰγίδα τοῦ Ὑπουργείου Πολιτισμοῦ καὶ Ἐπιστημῶν, καὶ μὲ τὴ συμπαράσταση τῆς Ι. Μ. Μονεμβασίας καὶ Σπάρτης, τοῦ δήμου Σπάρτης, τῆς Πνευματικῆς Ἑστίας Σπάρτης καὶ τῆς Ἕνωσης Λακώνων Ἐπιστημόνων τῆς Ἀθήνας, πραγματοποιήθηκε στὴ Σπάρτη ἀπὸ 26 ὡς 29 Σεπτεμβρίου 1985 μὲ πρωτοβουλία τῆς Ἑλληνικῆς Ἑταιρείας Φιλοσοφικῶν Μελετῶν, τοῦ Ἱδρύματος Ἐρεύνης καὶ Ἐκδόσεων Νεοελληνικῆς Φιλοσοφίας καὶ τοῦ Διεθνοῦς Κέντρου Πλατωνικῶν καὶ Ἀριστοτελικῶν Μελετῶν τὸ Α΄ Διεθνὲς Φιλοσοφικὸ Συμπόσιο Νεοπλατωνισμοῦ καὶ Ἑλληνισμοῦ. Τὸ θέμα τοῦ Συμποσίου ἦταν: «Διαφορὲς μεταξὺ Πλάτωνος καὶ Ἀριστοτέλους κατὰ τὸν Γεώργιον Γεμιστὸν-Πλήθωνα».

Ἡ Association France-Grèce (Πρόεδρος ἡ κ. Cath. Imbert-Valassopoulos) ὀργάνωσε στὴ Λυὼν ἀπὸ 9-12 Ὀκτωβρίου 1985 Συμπόσιο Ἱστορίας τῆς Ἰατρικῆς μὲ θέμα «Hippocrate et son Héritage». Στὸ Συμπόσιο πῆραν μέρος μὲ ἀνακοινώσεις ὁ ἀείμνηστος Ἀκαδημαϊκὸς Νικόλαος Λοῦρος καὶ οἱ Ἀκαδημαϊκοὶ Κων. Δεσποτόπουλος, Ε. Μουτσόπουλος καὶ Μ. Μανούσακας.

Ὑπὸ τὴν αἰγίδα τοῦ Ὑπουργείου Πολιτισμοῦ καὶ Ἐπιστημῶν καὶ μὲ πρωτοβουλία τῆς Ἑλληνικῆς Φιλοσοφικῆς Ἑταιρείας σὲ συνεργασία μὲ τὸν Τομέα Φιλοσοφίας τοῦ Πανεπιστημίου Θεσσαλονίκης πραγματοποιήθηκε στὴ Θεσσαλονίκη ἀπὸ 17 ὡς 18 Ὀκτωβρίου 1985 στὰ πλαίσια τοῦ ἑορτασμοῦ τῶν 2.300 χρόνων τῆς συμπρωτεύουσας Φιλοσοφικὴ Ἡμερίδα μὲ θέμα «Τὸ πρόβλημα τῆς φιλοσοφικῆς ἑρμηνευτικῆς».

Ἡ Καθηγ. κ. Τερέζα Πεντζοπούλου-Βαλαλᾶ, μέλος τοῦ Δ. Σ. τῆς Ε.Φ.Ε., παρουσίασε τὴν πρώτη μέρα εἰσήγηση μὲ θέμα «Ἡ θεμελίωση τῆς φιλοσοφικῆς ἑρμηνευτικῆς». Στὸ Συνέδριο πῆρε μέρος μὲ ἀνακοίνωση ἡ Διευθύντρια τοῦ ΚΕΕΦ καὶ Γεν. Γραμματεὺς τῆς Ἑλληνικῆς Φιλοσοφικῆς Ἑταιρείας κ. Ἄννα Κελεσίδου μὲ θέμα «Ἡ ἑρμηνευτικὴ καὶ τὸ ποίημα τοῦ Παρμενίδη».

Ἀπὸ τὸν Τομέα Φιλοσοφίας τοῦ Πανεπιστημίου Ἰωαννίνων καὶ ὑπὸ τὴν αἰγίδα τοῦ Ὑπουργείου Πολιτισμοῦ καὶ Ἐπιστημῶν ὀργανώθηκε στὰ Γιάννενα ἀπὸ 30 Ὀκτωβρίου ὡς 1 Νοεμβρίου 1985 ἐπιστημονικὸ συμπόσιο μὲ θέμα «Ε. Π. Παπανοῦτσος: Ὁ φιλόσοφος καὶ παιδαγωγός». Τὸ συνέδριο ἄρχισε μὲ τὴν ἐμπνευσμένη εἰσήγηση τοῦ Ἀκαδημαϊκοῦ Κων. Δεσποτόπουλου.

Τὸ Διεθνὲς Συμπόσιο Αἰγαίου γιόρτασε τὸ 1985 τὴ δεκαετία καθιέρωσής του στὴν Ἑρμούπολη τῆς Σύρου. Τὸ Συμπόσιο ἔγινε μὲ τὴ συμπαράσταση τοῦ Δήμου Σύρου καὶ τῶν Ὑπουργείων Αἰγαίου, Πολιτισμοῦ καὶ Ἐπιστημῶν καὶ εἶχε ὡς θέμα «Τὸ Αἰγαῖο στὴν Ἱστορία καὶ τὴν Τέχνη. Ἡ συμβολὴ τῶν Κυκλάδων στὸν Ἑλληνικὸ Πολιτισμό». Στὶς ἀνακοινώσεις, ποὺ παρουσιάστηκαν ἀπὸ τὶς 22 ὡς τὶς 26 Νοεμβρίου, φωτίστηκαν ἄγνωστες πλευρὲς τῆς ἱστορίας τῆς Σύρου καὶ γενικότερα τῶν νησιῶν τοῦ Αἰγαίου. Στὸ Συνέδριο πῆραν μέρος οἱ Ἀκαδημαϊκοί: Σ. Κυδωνιάτης, Κ. Ρωμαῖος, Ι. Παπαδάκης, Κ. Ἀλεξόπουλος, Θ. Διανελίδης, οἱ Καθηγ. τοῦ Πανεπιστημίου Ν. Λιβαδάρας, Κ. Μητσάκης, Ἐμμ. Πρωτοψάλτης, Β. Σφυρόερας, ὁ Διευθυντὴς τοῦ Ἱδρύματος Μακαρίου Γ΄ Κ. Χατζηστεφάνου, ἡ Διευθύντρια τοῦ ΚΕΕΦ τῆς Ἀκαδημίας Ἀθηνῶν Ἄννα Κελεσίδου, ἡ ὁποία παρουσίασε εἰσήγηση μὲ θέμα «Ὁ ἀρχαῖος Συριανὸς φιλόσοφος Φερεκύδης, ὁ τ. Διευθυντὴς τοῦ Ἱστορικοῦ Λεξικοῦ Δημ. Κρεκούκιας, ὁ τ. Διευθυντὴς τοῦ ΚΕΕΦ τῆς Ἀκαδημίας Ἀθηνῶν Λίνος Μπενάκης, οἱ λογοτέχνες Γ. Βαλέτας (Πρόεδρος τῆς Ὀργανωτικῆς Ἐπιτροπῆς), Κ. Βαλέτας, Κ. Καραθανάσης, Γ. Καρανικόλας, Φ. Μαυρογιώργης, Γ. Μαγκλῆς, κ.ἄ., οἱ ἱστορικοὶ Γ. Μενάρδος, Εὐ. Ρόζος, Θ. Μπινίκος, Π. Παρασκευαΐδης καὶ ἄλλοι εἰδικοὶ ἐρευνητές. Τὰ θέματα δὲν εἶχαν μόνο θεωρητικὸ ἐνδιαφέρον, ἀλλὰ ἀποσκοποῦσαν νὰ συμβάλουν στὴ λύση καὶ συγκεκριμένων προβλημάτων (π.χ. σεβασμὸς στὶς ἰσχύουσες συνθῆκες γιὰ τὸ Αἰγαῖο, ἐπίσπευση τῆς ὁλοκλήρωσης τοῦ Πανεπιστημίου Αἰγαίου, ἀνακαίνιση τοῦ Ἀπολλωνίου Θεάτρου Σύρου, διάσωση τῶν κτισμάτων, ἐπίδραση τοῦ τουρισμοῦ, διάσωση τοῦ πολύτιμου ἱστορικοῦ ἀρχείου Ἰκαρίας).

Ἡ Ὁμάδα Διεπιστημονικῆς Ἔρευνας καὶ ἡ Ἕνωση Ἑλλήνων Φυσικῶν συνδιοργάνωσαν Συμπόσιο μὲ θέμα «Αἰτιότητα καὶ τοπικότητα στὴ Μικροφυσική — Πενήντα χρόνια παραδόξου Finstein-Podolsky-Rosen». Οἱ Συνεδρίες ἔγιναν στὴν Αἴθουσα τοῦ Ἐθνικοῦ Ἱδρύματος Ἐρευνῶν στὶς 27, 28 καὶ 29 Νοεμβρίου 1985.

Ἡ Σοροπτιμιστικὴ Ἕνωση Ἑλλάδος ὀργάνωσε στὸ Ζάππειο (6-8 Δεκεμβρίου 1985) Διεθνὲς Συνέδριο μὲ θέμα «Ἐφηβεία καὶ μετεφηβεία». Στὸ Συνέδριο ἡ κ. Ἄννα Κελεσίδου ὑπῆρξε συντονίστρια μιᾶς ἀπογευματινῆς συνεδρίας καὶ παρουσίασε τὸ θέμα «Παιδεία, γλώσσα, ἐλευθερία».

Ἡ Διεθνὴς Ἑταιρεία Tommaso d'Aquino ὀργάνωσε στὴ Ρώμη ἀπὸ 2-5 Ἰανουαρίου 1986 Συνέδριο μὲ θέμα «De Anima in Doctrina S. Thomae de Homine».

Ἡ Ὁμάδα Διεπιστημονικῆς Ἔρευνας καὶ ἡ Ἕνωση Ἑλλήνων Φυσικῶν ὀργάνωσαν στὴν Ἀθήνα ἀπὸ 9-11 Ἀπριλίου 1986 Πανελλήνιο Συμπόσιο μὲ θέμα «Οἱ ἐπιστῆμες στὴν Κοινωνία».

Τὸ Ἰταλικὸ Μορφωτικὸ Ἰνστιτοῦτο Ἀθηνῶν παρουσίασε σὲ εἰδικὴ τελετὴ στὶς 12 Μαΐου 1986 τὸν τόμο ἀριστοτελικῶν μελετῶν «Ἐνέργεια» ποὺ ἐξέδωσε πρὸς τιμὴν τοῦ Mons. Antonio Jannone τὸ Διεθνὲς Κέντρο Πλατωνικῶν καὶ Ἀριστοτελικῶν Μελετῶν.

Ἀπὸ τὶς 21-23 Ἰουλίου 1986 ἔγινε στὸ Γαλλικὸ Ἰνστιτοῦτο Ἀθηνῶν τὸ 21ο Διεθνὲς Συμπόσιο Φιλοσοφίας τῶν Γαλλόφωνων Φιλοσοφικῶν Ἑταιρειῶν μὲ θέμα «L'Avenir». Στὸ Συμπόσιο, ποὺ σημείωσε ἐκπληκτικὴ ἐπιτυχία, πῆραν μέρος μὲ ἀνακοινώσεις ὁ Ἀκαδημαϊκὸς καὶ Πρόεδρος τῆς Ὀργανωτικῆς Ἐπιτροπῆς Εὐ. Μουτσόπουλος, οἱ Ἀκαδημαϊκοὶ Γ. Βλάχος καὶ Κων. Δεσποτόπουλος καὶ ἡ Διευθύντρια τοῦ ΚΕΕΦ κ. Ἄννα Κελεσίδου.

Ἡ Αὐστριακὴ Ἑταιρεία Ludwig Wittgenstein ὀργάνωσε τὸ 11ο Συμπόσιο Wittgenstein ἀπὸ 4-13 Αὐγούστου 1986 στὸ Kirchberg τῆς Αὐστρίας. Τὸ θέμα τοῦ Συμποσίου ἦταν «Recent Developements in Epistemology and Philosophy of Science».

Μὲ θέμα «Jenseits von Herrschaft. Feministische Perspektiven Praktischer Philosophie» (Πέρα ἀπὸ τὴν κυριαρχία. Φεμινιστικὲς προοπτικὲς πρακτικῆς φιλοσοφίας) ὀργανώθηκε στὸ Πανεπιστήμιο τῆς Klagenfurt/Celovec τῆς Αὐστρίας τὸ VI Symposium τῆς Association von Philosophinnen ἀπὸ τὶς 25 ὡς τὶς 27 Σεπτεμβρίου 1986.

Στὶς 26, 27 καὶ 28 Σεπτεμβρίου 1986 πραγματοποιήθηκε στὴν Ἀθήνα τὸ Γ΄ Πανελλήνιο Συνέδριο Φιλοσοφίας τῆς Ἑλληνικῆς Φιλοσοφικῆς Ἑταιρείας μὲ θέμα «Ἡ ἔννοια τῆς Διαλεκτικῆς». Στὸ Συνέδριο παρουσίασαν ἀνακοινώσεις ὁ Ἀκαδημαϊκὸς Κων. Δεσποτόπουλος καὶ ἡ κ. Ἄννα Κελεσίδου. Πῆρε ἐπίσης μέρος καὶ ὁ κ. Δημ. Παπαδῆς, Συντάκτης τοῦ ΚΕΕΦ.

ΠΡΟΣΕΧΗ ΔΙΕΘΝΗ ΣΥΝΕΔΡΙΑ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ

Τὸ Γ΄ Διεθνὲς Συμπόσιο τῆς Ἑλληνικῆς Φιλοσοφικῆς Ἑταιρείας θὰ γίνει στὴν Ἀθήνα ἀπὸ 24-30.5.1987 μὲ θέμα «Ἡ πλατωνικὴ καὶ ἡ ἀριστοτελικὴ ἀντίληψη γιὰ τὴ δικαιοσύνη σὲ συσχετισμὸ πρὸς τὶς νεώτερες καὶ σύγχρονες θεωρίες γιὰ τὴ δικαιοσύνη». Πληροφορίες: Καθηγ. Κ. Βουδούρης, Πρόεδρος τῆς Ε.Φ.Ε., Σόλωνος 57, 106 79 Ἀθήνα καὶ Ἄννα Κελεσίδου, Γεν. Γραμματεὺς τῆς Ε.Φ.Ε., Ἀναγνωστοπούλου 14, 106 73 Ἀθήνα, τηλ. 3600140 (βλ. καὶ Ἑλληνικὴ Φιλοσοφικὴ Ἐπιθεώρηση, τ. 3, τεῦχ. 7, Ἰαν. 1986).

Τὸ 8ο Διεθνὲς Συνέδριο Λογικῆς, Μεθοδολογίας καὶ Φιλοσοφίας τῆς Ἐπιστήμης ὀργανώνεται στὴ Μόσχα ἀπὸ 17-22 Αὐγούστου 1987, ὑπὸ τὴν αἰγίδα τῆς Διεθνοῦς Ἑνώσεως Ἱστορίας καὶ Φιλοσοφίας τῆς Ἐπιστήμης. Ὀργανωτικὴ Ἐπιτροπὴ τοῦ Συνεδρίου: J. E. Fenstad, J. Diller, M. Jammer, F. Quesada, W. Salmon, J. Fralov (Πρόεδρος).

Τὸ 18ο Παγκόσμιο Συνέδριο Φιλοσοφίας, ὑπὸ τὴν αἰγίδα τῆς Fédération Internationale des Sociétés de Philosophie (FISP), θὰ γίνει στὸ Brighton ἀπὸ 21-27 Αὐγούστου 1988 μὲ θέμα «The Philosophical Understanding of Human Beings» (Ἡ φιλοσοφικὴ κατανόηση τῆς ἀνθρώπινης ὕπαρξης).

ΒΙΒΛΙΑ ΚΑΙ ΑΝΑΤΥΠΑ ΑΠΟΣΤΑΛΕΝΤΑ ΠΡΟΣ ΤΟ ΚΕΝΤΡΟ ΕΡΕΥΝΗΣ ΤΗΣ ΕΛΛΗΝΙΚΗΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ

Βιβλία

Πεντζοπούλου-Βαλαλᾶ Τερέζα, *Θέματα σύγχρονης γερμανικῆς Φιλοσοφίας*. Εἰσαγωγὴ στὸν Husserl, Θεσσαλονίκη (ἔκδ. Κυριακίδη) 1985, 266 σελ..

Kessidis Th., *La philosophie Grecque et sa portée culturelle et historique*, Moscow 1985, 307 σελ.

Μίχα Μαρία, *Τὸ «φυσικὸ δίκαιο» στοὺς Σοφιστὲς καὶ στοὺς Κυνικούς*, Ἀθήνα 1985, (Δωδώνη), 63 σελ.

Μάρκου Α., *Ἡ ἰδέα τῆς προόδου στὸν Ξενοφάνη*, Πάτρα 1983 (διδακτορικὴ διατριβή), 278 σελ.

Mourélos G., *Bouzianis ou à la recherche de l'humain*, Grèce (Les Amis de Bouzianis) 1985, 124 σελ.

Μουρέλος Γ., *Θέματα Αἰσθητικῆς καὶ Φιλοσοφίας τῆς Τέχνης Α' καὶ Β'*, Ἀθήνα (ἔκδ. Νεφέλη) 1985, 272 + 214 σελ..

Τσόχας Κ., *Περιδιαβάζοντας τὸ «συνειδέναι» τοῦ ὡραίου καὶ τῆς τέχνης*, Ἀθήνα (Λύχνος) 1985, 91 σελ.

Δεσποτόπουλος Κ., *Φιλοσοφία τῆς Ἱστορίας κατὰ Δημόκριτον*, Ἀθῆναι 1980, 40 σελ.

Despotopoulos C., *Aristote sur la famille et la justice*, Bruxelles (Ousia) 1983, 168 σελ..

Schweppenhäuser Herm., *Vergegenwärtigungen zur Unzeit?* Gesammelte Aufsätze und Vorträge, Lüneburg (zu Klampen) 1986, 250 σελ.

Πρακτικὰ Πανελληνίου Συμποσίου Βενιαμὶν Λέσβιος (Μυτιλήνη 28-30 Μαΐου 1982), Ἀθήνα 1985, 252 σελ. (Κεντρικὴ διάθεση: Βιβλιοπωλεῖο ἔκδ. Καρδαμίτσα, Ἀθήνα).

Κιτρομηλίδης Π., *Ἰώσηπος Μοισιόδαξ. Οἱ συντεταγμένες τῆς βαλκανικῆς σκέψης τὸν 18ο αἰώνα*, Ἀθήνα, Μορφωτικὸ Ἵδρυμα Ἐθνικῆς Τραπέζης 1985, 396 σελ. + 27 εἰκόνες.

Ἀνάτυπα

Δεσποτόπουλος Κ., Ἡ φιλοσοφία, *Πρακτικὰ τῆς Ἀκαδημίας Ἀθηνῶν* 59(1984), Ἀθῆναι 1985, σσ. 480-499.

Κεσσίδης Θ., Ἡ μελέτη τῆς φιλοσοφίας τοῦ Δημόκριτου στὴν ΕΣΣΔ, *Πρακτικὰ τοῦ Α' Διεθνοῦς Συνεδρίου γιὰ τὸν Δημόκριτο*, Ξάνθη 1984, σσ. 373-383.

Brancacci Aldo, La metafisica di Aristotele, *Elenchos VI*, 1(1985), σσ. 163-179.

Brancacci Aldo, Teodoro l' ateo e Bione di Boristene fra Pirrone e Arcesilao, *Elenchos III*, 1(1982), σσ. 55-85.

Brancacci Aldo, Tradizione cinica e problemi di datazione nelle orazioni diogeniane di Dione di Prusa, *Elenchos I*, 1(1980), σσ. 92-122.

Brancacci Aldo, A proposito del *Menone* Platonico, *Elenchos II*, 1(1981), σσ. 193-210.

Brancacci Aldo, Il cod. 209 della Bibliotheca di Fozio, *Elenchos V*, 1(1984), σσ. 141-151.

Brancacci Aldo, Democrito e le tradizione cinica, Atti del Conv. Intern. Democrito e l' atomismo antico, *Siculorum Gymnasium* NS 33, 1(1980), Catania 1980, σσ. 411-425.

Brancacci Aldo, Filosofia e Retorica nel dibattito tardoantico da Filostrato a Sinesto, *Elenchos VI*, 2(1985), σσ. 380-408.

Axelos Christos, Die Leidenschaft in Hegels Geschichtsphilosophie und Schillers Revolutionstheorie, *Kyoyo-Ronso* Nr. 69 (1985), σσ. 1-30.

Κελεσίδου Ἄννα, «Γνῶσις» καὶ «Κτῆσις τῶν Μεγίστων» στὸν Ξενοφάνη καὶ τοὺς πληθωνικοὺς Νόμους, Φίλιον Δώρημα εἰς τὸν Τ. Ἀθ. Γριτσόπουλον, *Πελοποννησιακὰ XVI'* (1985-86), σσ. 333-339.

Verbeke G., L'Objet de la Métaphysique d'Aristote selon des Études Récentes, *Revue de Philosophie Ancienne*, No. 1, 1983, σσ. 5-30.

Κουμάκης Γ., Το «διορθωτικὸ» δίκαιο στὸν Ἀριστοτέλη, *Δωδώνη ΙΔ'* (1985), σσ. 21-31.

Κελεσίδου Ἄννα,Ἡ ἔννοια της Εὐδαιμονίας στὸν Βενιαμὶν Λέσβιο, *Πρακτικὰ Συμποσίου «Βενιαμὶν Λέσβιος»*, Ἀθήνα 1985, σσ. 181-188.

Μιχαηλίδης-Νουάρος Γ., Σκέψεις γιὰ τὸν ὀρθὸ λόγο καὶ τὸν ἀνορθολογισμὸ στὴν ἱστορία καὶ στὴ σύγχρονη ζωή, *Πρακτικὰ τῆς Ἀκαδημίας Ἀθηνῶν* 59(1984), Ἀθῆναι 1985, σσ. 8-26.

Despotopoulos C., Ethique et technique, *XIXe Congrès de l'Association des Sociétés de Philosophie de la langue Française* (Bruxelles-Louvain-la Neuve: 6-9 septembre 1986), σσ. 157-164.

Despotopoulos C., «La raison de l'être de la soumission au pouvoir», Proceedings of the Conference held in Florence, June 3 and 4 1982.

Despotopoulos C., Structure et fonction du Droit, *ARSP 23*, Stuttgart, σσ. 105-110.

Benakis L., Beiträge zur Erforschung der Byzantinischen Philosophie in Griechenland bzw. durch griechische Wissenschaftler (Bibliographie 1972-1985), *Bulletin de Philosophie Médiévale 27* (1985) 197-201.

Benakis L., Die Stellung des Menschen im Kosmos in der Byzantinischen Philosophie, *L'homme et son univers au Moyen Age. Actes du septième congrès intern. de philosophie médiévale* (1982), Louvain-la-Neuve 1986, vol. I, 56-76.

Ψημμένος Ν., Βιβλιογραφία γιὰ τὴν Ἤπειρο 1983-84: Φιλοσοφία, *Ἠπειρωτικὰ Χρονικὰ 27* (1985) σσ. 284-289.

Ψημμένος Ν., Ἡ φυσικὴ καὶ τὰ μαθηματικὰ στὴ θεώρηση τοῦ Κ. Μ. Κούμα, *Πρακτικὰ τοῦ Συνεδρίου «Οἱ φυσικὲς ἐπιστῆμες στὴν Ἑλλάδα καὶ ἰδιαίτερα στὴ Θεσσαλία πρὶν ἀπὸ τὴν Ἐπανάσταση»* (Λάρισα - Ἀμπελάκια - Τύρναβος 22-24.3.1985, Λάρισα 1986, σσ. 72-79.

ΣΥΝΤΟΜΟΓΡΑΦΙΕΣ

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
ΕΦΕ	Ἑλληνικὴ Φιλοσοφικὴ Ἐπιθεώρηση
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'Édude de l'Antiquité classique. Bâle, Schwabe (1944)
ΠΑΑ	Πρακτικὰ 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 ΞΕΝΟΓΛΩΣΣΩΝ ΑΡΘΡΩΝ

Ε. Μουτσόπουλος: Ἡ μέθεξη ὡς θεμέλιο τῶν κοινωνικῶν σχέσεων 28

J.-L. Vieillard-Baron: Φαινομενολογία τῆς περιπέτειας 131

A. Brancacci: Ἡ θεολογία τοῦ Ἀντισθένη 229

F. Beeretz: Ἡ πρόσληψη τῆς φιλοσοφίας τῶν σοφιστῶν στὴ γερμανικὴ καὶ ἀγγλικὴ γραμματεία τοῦ 19ου καὶ 20οῦ αἰώνα 239

Ε. Μαραγγιανοῦ: Ὁ ἔρωτας ἀντικείμενο μύησης στὸν Πλάτωνα 252

Κλ. Ἰωαννίδης: Τὸ μουσικὸ ἦθος στὸν Πλάτωνα 264

K. Gloy: Ὁ Ἀριστοτέλης - Κριτικὸς τοῦ Πλάτωνος; 283

Ε. Ἰωαννίδου: Τὸ ἐπίθετο «Ψυχικός» 297

Χρ. Εὐαγγελίου: Ὁ ἀριστοτελισμὸς τοῦ Ἀβερρόη καὶ τὸ πρόβλημα τῆς Εἰσαγωγῆς τοῦ Πορφυρίου 331

Κ. Νιάρχος: Ἀριστοτελικὲς καὶ Πλωτινικὲς ἐπιδράσεις στὴ θεωρία τοῦ Αὐγουστίνου γιὰ τὸ χρόνο 349

Δ. Δέδες: Οἱ βασικοὶ λόγοι ἀποστασίας τοῦ Γεωργίου Γεμιστοῦ 373

Γ. Παπαδημητρίου: Σκέψεις γύρω ἀπὸ τὶς ἀπόψεις τοῦ Χάϊντεγκερ περὶ ἀνθρώπων, φαινομενολογίας, χρόνου καὶ θανάτου 466

S. L. Jaki: Τὸ ἀδιέξοδο τῆς γνωσιοθεωρίας τοῦ Planck 488

SUMMARIES OF THE GREEK ARTICLES IN FOREIGN LANGUAGES

G. Vlachos: La liberté, les libertés et la culture 17

E. N. Platis: Die Progregomena zur Metaphysik von Panayotis Kanellopoulos 106

C. Antonopoulos: The creation of organic from inorganic matter and the logic of the two values 141

C. Despotopoulos: Hippocrate et la Philosophie 154

Chr. Phili: Pythagoras, Archimedes and Indian mathematical theories 171

A. Kélessidou: Dire et Savoir chez Xénophane et Parménide 184

G. Alatroglou-Themelis: From the «I» to the «We» 216

D. Papadis: Die Einheit und die Vielheit der Seele nach Aristoteles, Alexander von Aprodisias und Thomas von Aquin 315

N. Psimmenos: K. M. Kumas als Geschichtsschreiber der neugriechischen Philosophie 397

D. Tzavaras: Nietzsches Zarathustra als Verkünder der Untergangs 442

Gr. Costaras: Reconciliation of intellect and earth in M. Heidegger 454

ΟΙ ΣΥΝΕΡΓΑΤΕΣ ΤΟΥ ΤΟΜΟΥ 15 - 16 (1985 - 1986)

Ἀλατζόγλου-Θέμελη Γραμματική, Δρ. Φιλοσοφίας, Συντάκτης τοῦ Κ.Ε.Ε.Φ. τῆς Ἀκαδημίας Ἀθηνῶν (Ρίζου Νερουλοῦ 20, 111 41 Ἀθήνα).

Ἀντωνόπουλος Κωνσταντῖνος, Δρ. Φιλοσοφίας, Ἐπιστ. Συνεργάτης Ε. Μ. Πολυτεχνείου (Δοξαπατρῆ 25, 114 71 Ἀθήνα).

Ἀργυροπούλου Ρωξάνη, Δρ. Φιλοσοφίας, Κ.Ν.Ε. — Ε.Ι.Ε. (Δ. Σισίνη 31, 115 28 Ἀθήνα).

Βαλαλᾶ-Πεντζοπούλου Τερέζα, Καθηγήτρια Φιλοσοφίας Πανεπιστημίου Θεσσαλονίκης (Βίλλα Ρίτς, 555 35 Πυλαία, Θεσσαλονίκη).

Βλάχος Γεώργιος, Ὁμότιμος Καθηγητὴς Π.Α.Σ.Π.Ε., Ἀκαδημαϊκός (Ἀργολίδος 68, 115 23 Ἀθήνα).

Beeretz Franz Leo, Dr. Phil. (Oppenhoffallee 89, 5100 Aachen, Deutschland).

Brancacci Aldo, ἐρευνητὴς στὸ «Centro di Studio del pensiero antico C.N.R.» (Via Trionfale 6551, 00136 Roma, Italia).

Δέδες Δημήτρης, Δρ. Φιλοσοφίας (Δάφνιδος 28, 113 64 Ἀθήνα).

Δεσποτόπουλος Κωνσταντῖνος, Ὁμότιμος Καθηγητὴς Π.Α.Σ.Π.Ε. – Ἀκαδημαϊκός (Πρατίνου 99, 116 34 Ἀθήνα).

Evangeliou Christos, Assistant Professor, Emory University, Department of Philosophy (Atlanta, Georgia 30322, U.S.A).

Gloy Karen, Καθηγήτρια Φιλοσοφίας τοῦ Πανεπιστημίου τῆς Χαϊδελβέργης: Philosophisches Seminar der Universität Heidelberg (6900 Heidelberg 1, Deutschland).

Ioannidi Hélène, Ingénieur au C.N.R.S. (43 rue Vasco de Gama, 75015 Paris, France).

Jaki L. Stanley, Professor of History and Philosophy of Science at Seton Hall University (P.O. Box 167 Princeton, N.J. 08540, U.S.A.).

Κακούλλου Ἄννα, Δρ. Φιλοσοφίας (Νίκης 13, Παράδεισος Ἀμαρουσίου, 151 25 Ἀθήνα).

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 Ἀθήνα).

Κωσταρᾶς Γρηγόρης, Καθηγητὴς Φιλοσοφίας Πανεπιστημίου Ἀθηνῶν (Φαίδωνος 8 - 10, 116 34 Ἀθήνα).

Μαραγγιανοῦ Εὐαγγελία, Βοηθὸς τοῦ Φιλοσοφικοῦ Τμήματος τοῦ Πανεπιστημίου Ἀθηνῶν (Ἀλκιβιάδου 109, 104 46 Ἀθήνα).

Μουτσόπουλος Εὐάγγελος, Καθηγητὴς Πανεπιστημίου Ἀθηνῶν, Ἀκαδημαϊκός (Ὑψηλάντου 40, 115 21 Ἀθήνα).

Papademetriou George, Ph. D., Hellenic College (Brookline, Mass. 02146, U.S.A.).

Παπαδῆς Δημήτριος, Δρ. Φιλοσοφίας, Συντάκτης τοῦ Κ.Ε.Ε.Φ. τῆς Ἀκαδημίας Ἀθηνῶν (Προφ. Ἠλία 13, 153 41 Ἁγία Παρασκευή).

Πλατῆς Ἐλευθέριος, Φιλόλογος τ. Γενικὸς Ἐπιθεωρητὴς Μέσης Ἐκπαιδεύσεως (Κορωναίου 19, 157 71 Ζωγράφου).

Σιώπης Πέτρος, Δρ. Φιλοσοφίας (1035 Budapest III. Vörösvàri ut 5. 10 em/55 Hungaria).

Τζαβάρας Γιάννης, Ἐπίκουρος Καθηγητὴς Πανεπιστημίου Κρήτης (Ρέθυμνο).

Vieillard-Baron Jean-Louis, Professeur de Philosophie, Université Fr. Rabelais Departement de Philosophie (3 rue des Tanneurs, Tours, France).

Φίλη Χριστίνα, Μαθηματικός, μέλος τῆς Ἀκαδημίας Ἐπιστημῶν Νέας Ὑόρκης (Ἐσπέρου 30, 145 61 Κηφισιά).

Ψημμένος Νίκος, Ἐπίκουρος Καθηγητὴς Πανεπιστημίου Ἰωαννίνων (Ἰωάννινα).

ΓΡΑΦΙΚΕΣ ΤΕΧΝΕΣ
ΕΥΑΓ. ΜΠΟΥΛΟΥΚΟΣ - ΑΝΤ. ΛΟΓΟΘΕΤΗΣ Ο.Ε.
Φωτομάρα 54 Νέος Κόσμος - Τηλ. 92.38.933
Ἐπιμέλεια καὶ διορθώσεις: ΟΛΓΑ ΔΗΜΗΤΡΕΛΙΑ