ΑΚΑΔΗΜΙΑ ΑΘΗΝΩΝ

ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ

ΕΠΕΤΗΡΙΣ ΤΟΥ ΚΕΝΤΡΟΥ ΕΡΕΥΝΗΣ
ΤΗΣ ΕΛΛΗΝΙΚΗΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ



17-18 ΑΘΗΝΑΙ **1987-1988**

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. ΤΡΥΠΑΝΗΣ, Πρόεδρος
ΚΩΝΣΤ. ΜΠΟΝΗΣ
Γ. ΜΙΧΑΗΛΙΔΗΣ-ΝΟΥΑΡΟΣ
Γ. ΒΛΑΧΟΣ, Κ. ΔΕΣΠΟΤΟΠΟΥΛΟΣ
Ε. ΜΟΥΤΣΟΠΟΥΛΟΣ, ὑπεύθυνος ἐκδοσης τῆς *Φιλοσοφίας*

ΔΙΕΥΘΥΝΤΡΙΑ: ΑΝΝΑ ΚΕΛΕΣΙΔΟΥ

ΣΥΝΤΑΚΤΑΙ: Γ. ΑΛΑΤΖΟΓΛΟΥ-ΘΕΜΕΛΗ,
Δ. ΠΑΠΑΔΗΣ

EDITORIAL BOARD
Prof. C. TRYPANIS, President
Prof. C. BONIS
Prof. G. MICHAELIDIS-NOUAROS,
Prof. G. VLACHOS,
Prof. C. DESPOTOPOULOS,
Prof. E. MOUTSOPOULOS, 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 $ 25)

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

ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ

ΕΠΕΤΗΡΙΣ ΤΟΥ ΚΕΝΤΡΟΥ ΕΡΕΥΝΗΣ
ΤΗΣ ΕΛΛΗΝΙΚΗΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ



ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ

17-18 ΑΘΗΝΑΙ **1987-1988**

ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΑ

Κ. Τσάτσος, Ἀφιέρωμα στὸν Κανελλόπουλο 11

ΣΥΣΤΗΜΑΤΙΚΗ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ

Π. Κανελλόπουλος, Ἡ φιλοσοφία τοῦ Χέγγελ 13
Γ. Μιχαηλίδης-Νουάρος, Σκέψεις γιὰ τὸ νόημα τῆς Ἱστορίας 41
Κ. Δεσποτόπουλος, Ἀνθρώπινα καὶ μὴ ἀνθρώπινα στοιχεῖα τῆς Ἱστορίας 97
E. Moutsopoulos, Art as an axiology of man 120
A. Mercier, Le temps de la Préhistoire et la venue de l'homme et des cultures 153
Σ. Δεληβογιατζῆς, Δέσμευση ἢ μηδενοποίηση; 168
Σ. Πάνου, Τέχνη καὶ Μύθος 182

ΙΣΤΟΡΙΑ ΤΗΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ

M. Riedel, Vom epischen zum logischen Sprechen 191
A. Πόταγα, Ἡ ἐπιστημονικὴ καὶ φιλοσοφικὴ σκέψη τοῦ Θαλῆ 220
A. Lebedev, The imagery of *Lampadedromia* in Heraclitus 233
Γ. Καραγιάννης, Παρμενίδης ὁ Ἐλεάτης καὶ ἡ θεμελίωση τῆς ἐπιστήμης 258
A. Schmitt, Das Schöne: gegenstand von Anschauung oder Erkenntnis? 272
Κ. Μιχαηλίδης, Ἡ ἑρμηνευτικὴ τοῦ γραπτοῦ, τοῦ προφορικοῦ καὶ τοῦ ἐνδιάθετου λόγου στὸν Πλάτωνα 297
H. Ioannidi, Hypothèses sur Platon et sur Nietzsche 310
Θ. Κεσσίδης, Τὰ ἠθικὰ ἔργα τοῦ Ἀριστοτέλη 325
Δ. Παπαδῆς, Τὸ πρόβλημα τῆς εὐδαιμονίας καὶ ἡ ἀριστοτελική του λύση 356
R. Argyropoulos, Theosebeia in Plethon's work 391
P. Tzamalikos, Origen: The source of Augustine's theory of time 396
S. Tzitzis, Le droit à la jouissance, la jouissance des droits 419
E. Μαραγγιανοῦ-Δερμούση, Π. Κανελλόπουλος: δημοσιεύματα φιλοσοφικοῦ ἐνδιαφέροντος 451
A. Κελεσίδου, Συνομιλώντας μὲ τὸν Π. Κανελλόπουλο τοῦ *Α.Φ.Θ.Ε.* 456
M. Μαρκάκης, Ἡ ἔννοια τοῦ τυχαίου καὶ ἡ μεταφυσικὴ τοῦ Π. Κανελλόπουλου 467

ΠΡΑΚΤΙΚΑ ΤΗΣ ΑΚΑΔΗΜΙΑΣ ΑΘΗΝΩΝ 477

ΑΝΑΚΟΙΝΩΣΕΙΣ

A. Kelessidou, Justice, loi et science chez Platon 481

ΠΑΡΟΥΣΙΑΣΗ ΚΑΙ ΚΡΙΤΙΚΗ ΒΙΒΛΙΟΥ

Γ. Ἀποστολοπούλου, K. Gaiser: Il paragone della caserna 491
E. Μαραγγιανοῦ-Δερμούση, J. Baruzi: L'intelligence mystique 492

Μ. Στρατσάνη-Μαραγκοῦ, Κυριάκος Μπέης: Ἡ περὶ ἐλευθερίας θεωρία τοῦ Ἀριστοτέλη 497
Δ. Λαμπρέλλης, Ι. Λαμπίρη-Δημάκη: Ἡ κοινωνιολογία στὴν Ἑλλάδα σήμερα 499
Σ. Δεληβογιατζῆς, J. Collete, Fr. Dastur, S. Délivoyatzis, C. Hottois, A. Kelkel, Fr. Laruelle, H. Maldiney, P. Ricœur, A. T. Tymieniecka, M. Villela-Petit: Maurice Merleau-Ponty, le psychique et le corporel. 504
C. G. Niarchos, C. M. Woodhouse: Georges Gemistros Plethon, the last of the Hellenes 506
A. N. Zoῦμπος, Georgios Manolidis: Die Rolle der Physiologie in der Philosophie Epikurs 508
Α. Ἀραβαντινοῦ, Εὐαγγελία Μαραγγιανοῦ-Δερμούση: Ὁ πρώιμος ἑλληνικὸς στοχασμός 510
Γ. Γκρινιάτσος, Π. Τζαμαλίκου: Ἑλληνισμὸς καὶ Ἀλλοτρίωση 512
Γ. Γκρινιάτσος, Π. Τζαμαλίκου: Ἔχει μέλλον ἡ Δημοκρατία; 515
Π. Τζαμαλίκος, Π. Κανελλόπουλος: Κείμενα ἀπὸ τὸν ἀγώνα του ἐναντίον τῆς Δικτατορίας 1967-1974 518
The 21st International Congress of the Association of Societies of French speaking Philosophie, *L'Avenir*: Actes du XXIe Congrès de l'Association des Sociétés de Philosophie de Langue Française 522

ΕΙΔΗΣΕΙΣ 525

Ἐπιστημονικὸ μνημόσυνο γιὰ τὸν Ἀκαδημαϊκὸ Π. Κανελλόπουλο — Κωνσταντίνος Τσάτσος — Συμπεράσματα καὶ παρατηρήσεις γιὰ τὸ Γ΄ πανελλήνιο συνέδριο τῆς Ἑλληνικῆς Φιλοσοφικῆς Ἑταιρείας — Διεθνὲς συνέδριο Βιοπολιτικῆς — Διεθνὲς συμπόσιο — Διεθνὲς συμπόσιο Φιλοσοφίας — Συμπόσιο γιὰ τὰ 50 χρόνια φιλοσοφίας τῆς γαλλικῆς γλώσσας — 21ο συνέδριο τῶν φιλοσοφικῶν ἑταιρειῶν τῆς γαλλικῆς γλώσσας — Διεθνὲς συνέδριο νέων φιλοσόφων — 8ο διεθνὲς συνέδριο Μεσαιωνικῆς Φιλοσοφίας — 2ο διεθνὲς συμπόσιο Ἱστορίας — Συμπόσιο Ἱστορίας — 2ο πανελλήνιο συμπόσιο Λαογραφίας — Νέα ἀντεπιστέλλοντα μέλη τῆς Ἀκαδημίας Ἀθηνῶν — Συμπόσιο Φιλοσοφίας — Πρῶτο διεθνὲς διεπιστημονικὸ συνέδριο Ποινικῆς Φιλοσοφίας — Συμπόσιο Φιλοσοφίας — Συνέδριο Κοινωνικῆς Φιλοσοφίας — 18ο παγκόσμιο συνέδριο Φιλοσοφίας — XXIIe Congrès international des Sociétés de Philosophie de langue française — 11ο διεθνὲς συνέδριο Αἰσθητικῆς — Συμπόσιο Πλατωνικῆς Φιλοσοφίας — Διεθνὲς συνέδριο γιὰ τὸν C. S. Peirce — Henry Joly (1927-1988): Ὁ κριτικὸς πλατωνικὸς καὶ ἑλληνολάτρης

Βιβλία καὶ ἀνάτυπα ἀποσταλλέντα πρὸς τὸ Κέντρο Ἐρεύνης Ἑλληνικῆς Φιλοσοφίας 541

Συντομογραφίες 545

Ἑλληνικὲς Περιλήψεις ξενογλώσσων ἄρθρων 546

Summaries of the Greek Articles in foreign language 546

Οἱ συνεργάτες τοῦ τόμου 17-18 (1987-1988) 547



Στις 27 Απριλίου συναντηθούμε 40 χιλ. μ. από τη Δημητρίδα όπου σημαίνει, από τη μη χαρακτηριστικά σύνορα της Χίου ήρθαν στη Χίο. Λίγο αργότερα ξεκίνησε η επιχ. έναντι στα χέρια του εχθρού.

Αλλά η Ελληνική Λεγεώνα, από τη διαφορετική φορά, είχε υφαλίσει ολόγυρα, πολύ πιο σύντομα μ. μ, η μονάδα τέτοιο σκληρό μέλλον στη διαμονή Σμύρνη, δεν καλλιέργησε στη καλλιέργεια. Η αντί. σημείωσε επιτέλους στη τρίτη φορά, [illegible] αρχ. συγκροτήθη αντίσταση φρένα η δημοκρατία στη σωστή δρόμο. Θα [illegible] μ. Ιω. Βενιζέλου Βρεταννία ή Νεοζηλανδία η αλλοδαπή είχε ξεκινήσει στη μη μονάδα του, [illegible] μέρος, [illegible] σε σώμα και τη χώρα, δημοκρατία άλλο στη σειρά Ελλάδα, στη δημοκρατία [illegible] του αντιπολίτευση η και τη βασιλεία και δημοκρατία μ. 101 — στη στρατιώτη στρατιώτη [illegible] στη Βρεταννία και στρατιώτη δεκαετία μαρτίου μ. Βρεταννία στρατιώτη, [illegible] στρατιώτη στη στρατιώτη, και χ-ρίσματος μέσα και τη σημαία

ΑΦΙΕΡΩΜΑ ΣΤΟΝ ΚΑΝΕΛΛΟΠΟΥΛΟ

Ἀποτελεῖ χρέος τῶν ἀσχοληθέντων μὲ τὴν Ἱστορία τῆς Φιλοσοφίας καὶ γενικὰ μὲ τὴν Ἱστορία τοῦ Πνεύματος νὰ τιμήσουν καὶ μ' ἕνα γραπτὸ μνημεῖο τὸν μεγάλο Σκαπανέα τῆς φιλοσοφικῆς προσφορᾶς τῆς Ἀκαδημίας Ἀθηνῶν τὴν ὁποία πάντα ἐλάμπρυνε μὲ τὸν φιλοσοφικό του στοχασμό.

Αὐτὸς εἶναι ὁ σκοπὸς τοῦ Τιμητικοῦ αὐτοῦ Τόμου, 17ου στὴ σειρὰ τῶν ἐτήσιων τόμων ποὺ ἀφιερώνει ἡ Ἀκαδημία ἀποκλειστικὰ στὴν παρουσίαση φιλοσοφικῶν δοκιμίων.

Ὅσοι μελετηταὶ δὲν παραλείψανε νὰ ἀντλήσουν φωτεινὰ διδάγματα ἀπὸ τὸ ὀγκῶδες συγγραφικὸ ἔργο τοῦ Κανελλόπουλου, εἶναι εὔλογο νὰ φιλοξενοῦνται σ' αὐτὸ τὸ συλλογικὸ ἔργο. Φυσικὰ δὲν χώρεσαν ὅλοι.

Στὴ δημιουργία τοῦ περιοδικοῦ *Φιλοσοφία* συνήργησε ὁ Κανελλόπουλος ἀλλὰ καὶ πολλοὶ ἄλλοι ὁμότεχνοι ἢ συνάδελφοι. Ὁμότεχνοι ἐπίσης ἢ συνάδελφοι συνεργάζονται μὲ τὴ σκέψη τους ἀλλὰ καὶ τὴν καρδιά τους, σὲ αὐτὴ τὴν μεταθανάτια προσφορά, ἕνα μνημόσυνο ποὺ θὰ κατέχη μιὰ ἐπίζηλη θέση ἀνάμεσα στὰ ἄλλα ποὺ θὰ γίνουν γιὰ τὸν Κανελλόπουλο.

Θὰ ἔχη παρατηρήσει ἀσφαλῶς ὁ ἀναγνώστης, ὅτι δὲν ἀναφέρω πουθενὰ τὸ ὄνομα τοῦ φίλου, τοῦ Παναγιώτη. Πρῶτα γιατὶ μιλῶ ἐξ ὀνόματος πολλῶν καὶ ὄχι μόνο ἐξ ὀνόματός μου. Ἀλλὰ πρὸ παντὸς στὴν Ἱστορία τῆς Ἑλλάδος, οὔτε ἀνάγκη ὑπάρχει, οὔτε καὶ ὀρθὸ θὰ ἦταν νὰ ἀναφέρεται ὅ,τι ἄλλο ἐκτὸς ἀπὸ τὸ ἐπώνυμο τοῦ ἀξέχαστου ἐκλιπόντος.

Γιὰ τὴ Φιλοσοφία, γιὰ τὴν Ἀκαδημία, γιὰ τὴν Ἱστορία τῆς Ἑλλάδος, ὁ Κανελλόπουλος εἶναι *Ἕνας:* Ὁ Κανελλόπουλος.

† Κωνσταντίνος ΤΣΑΤΣΟΣ
(τῆς Ἀκαδημίας Ἀθηνῶν)
10.4.1987

Η ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ ΤΟΥ ΧΕΓΓΕΛ*
(ΑΠΟΣΠΑΣΜΑ)

Τὸ Πνεῦμα, στὴ διαδρομὴ τῆς Ἱστορίας τοῦ κόσμου (τοῦ ἐπὶ τῆς γῆς κόσμου), ἀλλὰ καὶ σὲ σχέση μὲ τὸν ἑαυτό του, ὑπακούει στὴν ἴδια, κατὰ τὸν Χέγγελ, ἀρχὴ τῶν διαλεκτικῶν τριάδων ποὺ χαρακτηρίζουν τὰ πάντα. Ἡ «Φιλοσοφία τοῦ πνεύματος», τὸ τρίτο μέρος («Dritter Teil») τῆς *Ἐγκυκλοπαιδείας τῶν Φιλοσοφικῶν Ἐπιστημῶν*, διαιρεῖται σὲ τρία τμήματα («Abteilungen»). Τίτλος τοῦ πρώτου εἶναι «Τὸ ὑποκειμενικὸ Πνεῦμα», τοῦ δεύτερου «Τὸ ἀντικειμενικὸ Πνεῦμα» καὶ τοῦ τρίτου «Το ἀπόλυτο Πνεῦμα». Τὰ ἀντικείμενα τῶν δύο τελευταίων τμημάτων —«τὸ ἀντικειμενικὸ Πνεῦμα» καὶ «τὸ ἀπόλυτο Πνεῦμα»— προκάλεσαν τὸ πιὸ μεγάλο ἐνδιαφέρον καὶ τὴν πιὸ ἐπίμονη ἐρευνητικὴ προσπάθεια τοῦ Χέγγελ. Ὄχι μόνο στὸ τρίτο μέρος τῆς *Ἐγκυκλοπαιδείας τῶν φιλοσοφικῶν ἐπιστημῶν*, ἀλλὰ καὶ σὲ ἄλλα βιβλία του, βρίσκουμε ἀναπτυγμένες τὶς σκέψεις του ἐπάνω στὰ δύο αὐτὰ ἀντικείμενα. Στὸ ἔργο του *Βασικὲς γραμμὲς τῆς φιλοσοφίας τοῦ Δικαίου (Grundlinien der Philosophie des Rechts)*, ποὺ ἐξέδωσε ὁ ἴδιος τὸ 1821, καθὼς καὶ στὶς παραδόσεις του γιὰ τὴ *Φιλοσοφία τῆς Ἱστορίας*, βρίσκουμε εὐρύτατα ἀναπτυγμένες τὶς σκέψεις του γιὰ τὸ «ἀντικειμενικὸ Πνεῦμα». Οἱ παραδόσεις του γιὰ τὴ φιλοσοφία τῆς Τέχνης, ποὺ τὶς ἄρχισε στὴ Χαϊδελβέργη καὶ ποὺ ἐκδόθηκαν ὑπὸ τὸν τίτλο *Αἰσθητικὴ (Vorlesungen über die Ästhetik)*, καθὼς καὶ οἱ παραδόσεις του γιὰ τὴ φιλοσοφία τῆς Θρησκείας καὶ τὴν ἱστορία τῆς φιλοσοφίας, ποὺ ἐκδόθηκαν —ὅπως καὶ οἱ παραδόσεις του γιὰ τὴ φιλοσοφία τῆς Ἱστορίας— μετὰ τὸ θάνατό του, ἀναφέρονται στὸ «ἀπόλυτο Πνεῦμα», καὶ στὰ ἔργα αὐτὰ ἀναπτύσσονται εὐρύτατα ὅσα μὲ πολὺ πυκνὸ τρόπο καὶ μὲ στρυφνὸ ὕφος εἶχε θίξει ὁ Χέγγελ στὸ τρίτο μέρος τῆς *Ἐγκυκλοπαιδείας τῶν φιλοσοφικῶν ἐπιστημῶν*. Ὅσα, λοιπόν, θὰ ποῦμε παρακάτω θὰ βασισθοῦν καὶ στὶς παραδόσεις του. Ὅπως ἔχει πολὺ σωστὰ τονισθεῖ, «ἂν εἶναι ἀλήθεια ὅτι ὁ Χέγγελ ἦταν ὁ πιὸ μεγάλος φιλόσοφος τοῦ ΙΘ΄ αἰώνα, αὐτὸ ὀφείλεται περισσότερο στὰ μαθήματά του παρὰ στὰ

---

* Σελίδες ἀπὸ τὸ εἰδικὸ περὶ τοῦ Χέγγελ διακοσιοστὸ τεσσαρακοστὸ ἕκτο, κεφάλαιο τῆς *Ἱστορίας τοῦ Εὐρωπαϊκοῦ Πνεύματος*, γραμμένο ἀπὸ τὸν συγγραφέα ὀλίγες ἑβδομάδες πρὶν ἀπὸ τὸν θάνατό του (11 Σεπτεμβρίου 1986), ὡς τμῆμα τοῦ ἑνδεκάτου τόμου τοῦ ἔργου.

γραπτὰ ἔργα του» (Avant-Propos στὴ δίγλωσση —γερμανικὴ καὶ γαλλικὴ— ἔκδοση τῶν *Leçons sur Platon* τοῦ Hegel τῶν ἐτῶν 1825-1826, ποὺ ἐπιμελήθηκε, ἐφοδιάζοντάς την μὲ μιὰ μακρὰ Introduction καὶ μὲ Notes ὁ Jean-Louis Vieillard-Baron: Éditions Aubier - Montaigne, Paris 1976). Οἱ ἀμφισβητήσεις, ἄλλωστε, ποὺ ἔχουν διατυπωθεῖ γιὰ τὴν αὐθεντικότητα τῶν «Προσθηκῶν» («Zusätze») στὴν *Ἐγκυκλοπαιδεία τῶν φιλοσοφικῶν ἐπιστημῶν* καὶ —πολὺ λιγώτερο— τῶν «Προσθηκῶν» στὶς *Βασικὲς γραμμὲς τῆς φιλοσοφίας τοῦ Δικαίου*, δηλαδὴ στὰ ἔργα αὐτά, ποὺ εἶχε ὁ ἴδιος ὁ Χέγγελ ἐκδώσει, δὲν διατυπώνονται —ἢ διατυπώνονται πολὺ λιγώτερο— σχετικὰ μὲ τὴν πιστὴ ἀπόδοση τῶν παραδόσεών του, ποὺ ἀναφέρονται στὴν Τέχνη, στὴ Θρησκεία, στὴν Ἱστορία τῆς Φιλοσοφίας καὶ στὴ Φιλοσοφία τῆς Ἱστορίας.

Τὸ πρῶτο τμῆμα τοῦ τρίτου μέρους τῆς *Ἐγκυκλοπαιδείας τῶν φιλοσοφικῶν ἐπιστημῶν* ἔχει, ὅπως εἴπαμε, ἀντικείμενό του τὸ «ὑποκειμενικὸ Πνεῦμα» («subjektiver Geist»). Παντοῦ ἐπικρατοῦν οἱ διαλεκτικὲς τριάδες. Ἔτσι καὶ ἐδῶ μιλάει ὁ Χέγγελ πρῶτα (ὑπὸ τὸν τίτλο «Anthropologie») γιὰ τὴν «ψυχή» («Seele»), ὕστερα γιὰ τὴ «φαινομενολογία τοῦ Πνεύματος» καὶ τέλος γιὰ τὸ «ὑποκειμενικὸ Πνεῦμα». Ἡ «ψυχὴ» εἶναι, γιὰ τὸν Χέγγελ (§ 389) τὸ «Ἄυλο» μέσα στὴ «Φύση». Εἶναι, θὰ μποροῦσαμε νὰ ποῦμε, ἡ γέφυρα ποὺ ὁδηγεῖ τὸ «Λόγο», τὸν ἀποξενωμένο, στὴ Φύση, ἀπὸ τὸν ἑαυτό του, στοὺς πρόποδες τοῦ Πνεύματος. «Ψυχὴ» εἶναι τὸ «αἰσθανόμενο» ὑποκείμενο, ὄχι ὅμως καὶ τὸ «αὐτοστοχαζόμενο». Εἶναι «τὸ κοιμώμενο Πνεῦμα» («der schlafende Geist»). Στὴ «Φαινομενολογία τοῦ Πνεύματος» ἐξετάζει ὁ Χέγγελ μὲ πολὺ πιὸ πυκνὲς σκέψεις, ἀλλὰ καὶ μὲ κάποιες διαφορές, ὅσα εἶχε εὐρύτατα ἀναπτύξει στὸ πρῶτο μέγα σύγγραμμά του, ποὺ φέρει αὐτὸ τὸν τίτλο. Ἐξετάζει, δηλαδή, τὴ μετάβαση ἀπὸ τὴ «συνείδηση» στὴν «αὐτοσυνείδηση», ἀπὸ τὴ «Διάνοια» («Verstand») στὸ «Λόγο», στὸ «Νοῦ» («Vernunft»). Ὕστερα (ὑπὸ τὸν τίτλο «Psychologie der Geist») ἐξετάζει ὁ Χέγγελ —μένοντας πάντα ἀκόμα στὸ «πεπερασμένο» ὑποκείμενο ἢ, σωστότερα, στὸ «πεπερασμένο πνεῦμα»— τὴ λειτουργία τοῦ «θεωρητικοῦ», τοῦ «πρακτικοῦ» καὶ τοῦ «ἐλεύθερου» Πνεύματος, ποὺ εἶναι ἡ σύνθεση τοῦ «θεωρητικοῦ» καὶ τοῦ «πρακτικοῦ». Ἡ «ἀνάμνηση», ἡ «φαντασία», τὸ «σκέπτεσθαι», εἶναι ἰδιότητες τοῦ «θεωρητικοῦ» Πνεύματος, ἐνῶ τὸ «πρακτικὸ» Πνεῦμα ἐκδηλώνεται ὡς «πρακτικὸ αἴσθημα» («praktisches Gefühl»), ὡς «χαρά», «πόνος», «ντροπή», «μεταμέλεια». Ἐδῶ (§ 472) θίγει ὁ Χέγγελ καὶ τὸ «περίφημο», ὅπως λέει, «θέμα» γιὰ τὴν «προέλευση τοῦ Κακοῦ στὸν Κόσμο», εἰδικώτερα τοῦ «δυσάρεστου» καὶ τοῦ «πόνου». Καὶ ἀπαντάει: «Τὸ Κακὸ δὲν εἶναι τίποτε ἄλλο παρὰ ἡ ἀσυμφωνία (Unangemessenheit) τοῦ Εἶναι πρὸς τὸ Δέον». Ἐνῶ στοὺς νεκροὺς δὲν ὑπάρχουν οὔτε δεινά, οὔτε πόνοι, στοὺς

ζωντανοὺς —γιὰ τὸ ὑποκειμενικό τους αἴσθημα καὶ τὴ βούλησή τους— ὑπάρχει ὁ κίνδυνος τῆς ὀδυνηρῆς αὐτῆς ἀσυμφωνίας. Καὶ ἐπικαλεῖται ὁ Χέγγελ τὸν Γιάκομπ Μπαῖμε (Jakob Böhme), τὸν «μυστικὸ» τῶν ἀρχῶν τοῦ ΙΖ΄ αἰώνα, ποὺ εἶχε πεῖ, ὅτι τὸ «Ἐγὼ» («die Ichheit») προκαλεῖ τὸν «πόνο» καὶ τὰ «βάσανα» καὶ εἶναι ἡ πηγὴ τῆς Φύσεως καὶ τοῦ Πνεύματος.

Τὸ «ἀντικειμενικὸ Πνεῦμα» («objectiver Geist») εἶναι τὸ ἀντικείμενο ὄχι μόνο τοῦ δεύτερου τμήματος τοῦ τρίτου μέρους τῆς *Ἐγκυκλοπαιδείας τῶν φιλοσοφικῶν ἐπιστημῶν,* ἀλλὰ —ὅπως εἴπαμε καὶ παραπάνω— καὶ τοῦ ἔργου του *Βασικὲς γραμμὲς τῆς φιλοσοφίας τοῦ Δικαίου* καὶ τῶν παραδόσεων γιὰ τὴ *Φιλοσοφία τῆς Ἱστορίας.* Τὸ «αντικειμενικὸ Πνεῦμα» ἐκδηλώνεται στὴν ἱστορία τῆς ἀνθρωπότητας, στὸ Δίκαιο, στοὺς ἠθικοὺς θεσμοὺς τῆς κοινωνίας, ὅπως εἶναι ἡ οἰκογένεια, καὶ στὴν Πολιτεία.

Ὁ Γκέοργκ Λασσὸν (Georg Lasson, «Einleitung» στὴν Band VI — *Grundlinien der Philosophie des Rechts* — τῶν *Hegels Sämtliche Werke,* 1911) παρατηρεῖ: «Συμφωνώντας μὲ τὸν Κὰντ καὶ τὸν Φίχτε, καὶ μὲ ἐκφρασμένη ἀναφορά του στὸν Ἀριστοτέλη, ἀναγνωρίζει ὁ Χέγγελ στὸ Δίκαιο καὶ στὴν Πολιτεία ἕνα δημιούργημα τοῦ ἀντικειμενικοῦ Λόγου, καὶ ὄχι ἕνα τεχνητὸ κατασκεύασμα τῶν ἀνθρώπων, ποὺ φροντίζουν γιὰ τὶς τυχαῖες ἀνάγκες τους. Ἀλλὰ προχωρεῖ πέρα ἀπὸ τὸν Κὰντ καὶ τὸν Φίχτε, τονίζοντας κατηγορηματικὰ τὸν βασικὸ ἱστορικὸ χαρακτήρα τοῦ Κράτους» (στὴ λέξη «Staat» τοῦ Hegel ταιριάζει ἡ λέξη «Κράτος» περισσότερο ἀπὸ τὴ λέξη «Πολιτεία») «ὡς τῆς μορφῆς, μὲ τὴν ὁποία φανερώνεται τὸ Λαϊκὸ Πνεῦμα. Γι' αὐτὸ καὶ ἀποσπάσθηκε ἀπόλυτα ἀπὸ τὴ θεωρία τοῦ συμβολαίου» (τοῦ κοινωνικοῦ συμβολαίου, ὅπως εἶχε ἀναπτυχθεῖ ἀπὸ τὸν J. J. Rousseau) «σὲ ὁποιαδήποτε μορφή. Τὸ Κράτος, εἶναι γι' αὐτὸν ἡ βάση γιὰ κάθε ἀληθινὰ ἀνθρώπινη ζωή, γι' αὐτὸ καὶ ὑπάρχει, σὰν ἐπίγειος Θεός, ἰδίῳ δικαίῳ καὶ δὲν ἔχει προκύψει ἀπὸ συμβόλαια τῶν ὑπηκόων του». Καὶ προσθέτει ὁ Γκέοργκ Λασσόν, ὅτι γιὰ τὸν Χέγγελ τὸ παλαιὸ μεγάλο ἐρώτημα, ποιὸς εἶναι κυρίαρχος, δὲν ὑπάρχει πιά, γιατὶ ἡ «κυριαρχία» («Souveränität») ἀνήκει στὸ ἴδιο τὸ ὀργανωμένο Κράτος ὡς τὸ σύνολο τοῦ Λαοῦ, ἀλλὰ εἶναι καὶ «αὐτονόητο», ὅτι γίνεται ὁρατὴ στὴ «φυσικὴ κορυφὴ» τοῦ ὀργανωμένου Κράτους, στὸ πρόσωπο τοῦ «Μονάρχη» ὡς «τοῦ ἐκπροσώπου τῆς ὁλότητας». Θὰ παραθέσουμε ἐνδεικτικὰ μερικὲς φράσεις τοῦ ἴδιου τοῦ Χέγγελ. Θὰ τὶς ἀποσπάσουμε ἀπὸ τὶς *Βασικὲς γραμμὲς τῆς φιλοσοφίας τοῦ Δικαίου,* ποὺ τὶς ἔχει κι' αὐτὲς διαιρέσει ὁ Χέγγελ, ὅπως καὶ τὴν *Ἐγκυκλοπαιδεία τῶν φιλοσοφικῶν ἐπιστημῶν,* σὲ παραγράφους. Θὰ παρεμβάλλουμε στὶς φράσεις του, ποὺ θὰ παραθέσουμε, κάποιες ἀναγκαῖες ἐπεξηγηματικὲς παρατηρήσεις.

«Τὸ Κράτος εἶναι ἡ πραγματικότητα» (πραγμάτωση) «τῆς ἠθικῆς ἰδέας, — τὸ ἠθικὸ Πνεῦμα ὡς ἡ φανερωμένη... οὐσιαστικὴ βούληση, ποὺ

νοεῖ τὸν ἑαυτό της καὶ τὸν γνωρίζει, καὶ ποὺ ἐπιτελεῖ ὅ,τι γνωρίζει καὶ σὲ ὅσο βαθμὸ τὸ γνωρίζει» (§ 257). Ὁ Χέγγελ, ἀντίθετα ἀπ' ὅ,τι εἶχαν κάνει ὁ Κὰντ καὶ ὁ Φίχτε, ὅπως παρατηρεῖ σωστὰ ὁ Γκέοργκ Λασσόν, δὲν ξεχωρίζει, ἀφοῦ θεωρεῖ τὸ Κράτος ἐνσάρκωση τῆς «ἠθικῆς ἰδέας», τὴ «νομιμότητα» («Legalität») ἀπὸ τὴν «ἠθικότητα» («Moralität»). «Ἡ προσωπικότητα τοῦ Κράτους εἶναι πραγματικὴ μόνον ὡς πρόσωπο, ὡς ὁ Μονάρχης...» (§ 279). Ἐδῶ πρέπει νὰ παρατηρήσουμε, ὅτι ὁ Χέγγελ, ἂν καὶ θεωρεῖ τὸ Κράτος ἐνσάρκωση τῆς «ἠθικῆς ἰδέας» καὶ τὸν «Μονάρχη» ἐκπρόσωπο καὶ ἐκφραστὴ τοῦ συνόλου, δὲν ἰσχυρίζεται ὅτι τὰ «Κράτη» καὶ οἱ «Μονάρχες» δὲν ἔπραξαν ἢ δὲν πράττουν παρὰ μόνο τὸ ὀρθό, τὸ ἀγαθὸ καὶ τὸ ὠφέλιμο. Τὸ «Κράτος», ποὺ εἶναι ἡ διαλεκτικὴ προϋπόθεση τῆς «ἀρχῆς» («Prinzip») τῆς οἰκογένειας καὶ τῆς «ἀρχῆς» τῆς πολιτικῆς κοινωνίας, εἶναι ἐκτεθειμένο σὲ ὅσους κινδύνους εἶναι ἐκτεθειμένος καὶ ὁ ἄνθρωπος ὡς φυσικὸς ὀργανισμὸς καὶ ὡς προσωπικότητα. Εἶναι ἐγκόσμια ὕπαρξη, ζεῖ καὶ κινεῖται στὸν κόσμο, στὴ σφαίρα τῶν τυχαίων συμβάντων καὶ τῆς πλάνης. Ὁλόκληρη ἡ «φιλοσοφία τῆς Ἱστορίας» τοῦ Χέγγελ ἐκφράζει ἀκριβῶς αὐτὴ τὴν ἄποψη. Ἡ μεγάλη «Εἰσαγωγὴ» («Einleitung») στὶς «Παραδόσεις» του γιὰ τὴ «φιλοσοφία τῆς Ἱστορίας» *(Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte)* περιέχει τὶς ἀκόλουθες σημαντικὲς καὶ χαρακτηριστικὲς γιὰ τὴ νοοτροπία τοῦ Χέγγελ σκέψεις: «Νὰ ὑπάρχει καὶ νὰ αὐτοδιατηρεῖται τὸ Οὐσιῶδες (das Substantielle) σὲ ὅσα πράττουν οἱ ἄνθρωποι καὶ νὰ διέπει τὸ φρόνημά τους, αὐτὸς εἶναι ὁ σκοπὸς τοῦ Κράτους. Συμφέρει ἀπόλυτα στὸ Λόγο νὰ ὑπάρχει αὐτὸ τὸ ἠθικὸ Ὅλον, καὶ σ' αὐτὸ ἔγκειται τὸ δίκαιο καὶ ἡ ἀξία τῶν ἡρώων, ποὺ ἵδρυσαν Κράτη, ὅσο καὶ ἂν ὑπῆρξαν αὐτὰ ἀδιαμόρφωτα. Στὴν παγκόσμια ἱστορία δὲν μπορεῖ νὰ γίνεται λόγος παρὰ γιὰ λαοὺς ποὺ ἀποτελοῦν Κράτος. Διότι πρέπει νὰ γνωρίζουμε, ὅτι ἕνα Κράτος εἶναι ἡ πραγμάτωση τῆς Ἐλευθερίας, δηλαδὴ τοῦ ἀπόλυτου τελικοῦ σκοποῦ, καὶ ὅτι ὑπάρχει γιὰ τὸν ἑαυτό του. Πρέπει ἐπίσης νὰ γνωρίζουμε, ὅτι κάθε ἀξία, ποὺ ἔχει ὁ ἄνθρωπος, κάθε πραγματικότητα, τὴν ἔχει μόνο διὰ τοῦ Κράτους... Διότι τὸ Ἀληθὲς εἶναι ἡ ἑνότητα τῶν βουλήσεων, τῆς καθολικῆς» (γενικῆς) «καὶ τῆς ὑποκειμενικῆς. Καὶ τὸ Καθολικὸ βρίσκεται στοὺς νόμους τοῦ Κράτους, σὲ γενικὲς καὶ ἔλλογες διατάξεις. Τὸ Κράτος εἶναι ἡ θεϊκὴ Ἰδέα, ὅπως ὑπάρχει ἐπὶ τῆς γῆς. Εἶναι ἔτσι τὸ πιὸ συγκεκριμένο ἀντικείμενο τῆς παγκόσμιας ἱστορίας, ποὺ μέσα του ἀποκτᾶ ἡ Ἐλευθερία ἀντικειμενικότητα καὶ ζεῖ ἀπολαμβάνοντας τὴν ἀντικειμενικότητα αὐτή. Διότι ὁ νόμος εἶναι ἡ ἀντικειμενικότητα τοῦ Πνεύματος καὶ ἡ βούληση στὴν ἀλήθεια της, καὶ μόνο ἡ βούληση, ποὺ ὑπακούει στὸ νόμο, εἶναι ἐλεύθερη, ἀφοῦ ὑπακούει στὸν ἑαυτό της καὶ ὑπάρχει στὸν ἑαυτό της καὶ εἶναι ἐλεύθερη...

Ἡ ἀντικειμενικὴ καὶ ἡ ὑποκειμενικὴ βούληση συμφιλιώνονται ἔτσι καὶ εἶναι ἕνα καὶ τὸ ἴδιο ἀδιατάρακτο Ὅλον».

Οἱ σκέψεις αὐτὲς τοῦ Χέγγελ γιὰ τὴ σύμπτωση —«συμφιλίωση»— τῶν βουλήσεων, τῆς ἀντικειμενικῆς καὶ τῆς ὑποκειμενικῆς, δηλαδὴ τοῦ λαϊκοῦ συνόλου καὶ τοῦ κάθε ἀτόμου, ποὺ εἶναι μέλος τοῦ συνόλου αὐτοῦ, εἶναι πολὺ ἀφηρημένες. Τὶς κάνει, ὅμως, ὁ ἴδιος πιὸ συγκεκριμένες λίγο παρακάτω. Ἀφοῦ ἔχει προβεῖ στὴ διάκριση τῆς «ὑποκειμενικῆς» ἐλευθερίας ἀπὸ τὴν «ἀντικειμενικὴ» ἐλευθερία, παρατηρεῖ: «Ἂν ποῦμε ὅτι ἐλευθερία εἶναι νὰ δίνει τὸ κάθε ἄτομο τὴ συγκατάθεσή του, εἶναι εὔκολα φανερό, ὅτι στὴν περίπτωση αὐτὴ πρόκειται μόνο γιὰ τὸ ὑποκειμενικὸ στοιχεῖο. Ἀπὸ τὸ ἀξίωμα αὐτὸ ἔπεται φυσικώτατα, ὅτι κανένας νόμος δὲν θὰ μποροῦσε νὰ ἰσχύσει παρὰ μόνον ἂν ὅλοι συμφωνοῦσαν. Ἔτσι φθάνουμε ἀμέσως στὸ ὅτι ἡ μειοψηφία θὰ ἔπρεπε νὰ ὑποχωρεῖ μπροστὰ στὴν πλειοψηφία. Ἀποφασίζει λοιπὸν ἡ πλειοψηφία. Ἀλλὰ ἤδη ὁ Ζὰν Ζὰκ Ρουσσὼ ἔχει παρατηρήσει, ὅτι δὲν ὑπάρχει τότε ἐλευθερία, γιατὶ ἡ βούληση τῆς μειοψηφίας δὲν λογαριάζεται πιά... Εἶναι ἐξάλλου μιὰ ἐπικίνδυνη καὶ σφαλερὴ προϋπόθεση, ὅτι μόνον ὁ λαὸς ἔχει νοῦ καὶ ἀντίληψη καὶ ὅτι γνωρίζει τὸ ὀρθό. Κάθε φατρία τοῦ λαοῦ μπορεῖ νὰ προβάλει ὡς λαός. Ὅ,τι συνιστᾶ τὸ Κράτος εἶναι ὑπόθεση τοῦ μορφωμένου μυαλοῦ καὶ ὄχι τοῦ λαοῦ... Ἂν ἀποφασίσει π.χ. καὶ στὶς δημοκρατίες ὁ λαὸς ἕναν πόλεμο, τοποθετεῖται ἀναγκαστικὰ στὴν κορυφὴ ἕνας στρατηγὸς γιὰ νὰ ὁδηγήσει τὸ στράτευμα... Τὸ πρῶτο ἀπ' ὅλα εἶναι ἡ διαφορὰ μεταξὺ κυβερνώντων καὶ κυβερνωμένων, καὶ σωστὰ ἔχουν διακριθεῖ τὰ πολιτεύματα σὲ μοναρχία, ἀριστοκρατία καὶ δημοκρατία, ἀλλὰ εἶναι ἀνάγκη νὰ παρατηρηθεῖ ἐπίσης, ὅτι ἡ μοναρχία πρέπει κι' αὐτὴ νὰ διακριθεῖ σὲ δεσποτισμὸ (Despotismus) καὶ στὴ μοναρχία σὰν τέτοια (in die Monarchie als solche)». Προσθέτει, μάλιστα, ὁ Χέγγελ ὅτι ἡ διάκριση τῶν πολιτευμάτων γίνεται μὲ τονισμὸ τοῦ βασικοῦ χαρακτήρα τους καὶ ὅτι ὑπάρχει «πλῆθος» («eine Menge») παραλλαγῶν.

Σαφέστατη εἶναι, βέβαια, ἡ προτίμηση τοῦ Χέγγελ πρὸς τὴ μοναρχία, ποὺ —ἀντιδιαστέλλοντάς την πρὸς τὸν δεσποτισμό— μποροῦμε νὰ τὴν ὀνομάσουμε «συνταγματικὴ» μοναρχία. Στὶς *Βασικὲς γραμμὲς τῆς φιλοσοφίας τοῦ Δικαίου* ἐκφράζει ὁ Χέγγελ μὲ τὸν πιὸ κατηγορηματικὸ τρόπο τὴν προτίμησή του. Διακρίνοντας τὴν «κυριαρχία» τοῦ Κράτους «πρὸς τὰ ἔξω» («Souveränität nach aussen»), δηλαδὴ πρὸς τοὺς ἄλλους λαούς, ἀπὸ τὴν «κυριαρχία» του «πρὸς τὰ ἔσω» («nach innen»), ὁ Χέγγελ παρατηρεῖ (§ 279): «Μποροῦμε νὰ λέμε καὶ γιὰ τὴν κυριαρχία πρὸς τὰ ἔσω, ὅτι ἐδρεύει στὸ λαό, ἀλλὰ μόνο ἂν ἐννοοῦμε τὸ Σύνολο καὶ ποῦμε... ὅτι ἡ κυριαρχία ἀνήκει στὸ Κράτος. Τὸ νόημα, ὅμως, ποὺ ἄρχισαν στοὺς νεώτερους καιροὺς νὰ δίνουν στὴ λαϊκὴ κυριαρχία σὲ ἀντίθεση πρὸς τὴν

κυριαρχία τοῦ μονάρχη, εἶναι τέτοιο ποὺ μὲ αὐτὸ τὸ νόημα καὶ μὲ αὐτὴ τὴν ἀντίθεση ἀνήκει ἡ κυριαρχία στὶς συγκεχυμένες ἐκεῖνες σκέψεις, ποὺ βασίζονται στὴν πιὸ χαώδη παράσταση τοῦ λαοῦ. Ὁ λαός, παρμένος χωρὶς τὸν μονάρχη του καὶ τὴν μὲ ἀναγκαῖο τρόπο ἄμεσα συναρτημένη μαζί του διάρθρωση τοῦ Συνόλου, εἶναι ἡ ἄμορφη μάζα ποὺ δὲν εἶναι πιὰ Κράτος...».

Συνδυάζοντας, ὅμως, τὴ θεωρία του γιὰ τὸ καλύτερο πολίτευμα μὲ τὴν ἐξίσου χαρακτηριστικὴ γιὰ τὴ νοοτροπία του θεωρία περὶ τῶν «κοσμοϊστορικῶν λαῶν» («Weltgeschichtliche Völker»), ποὺ διαδέχονται ὁ ἕνας τὸν ἄλλον στὴν ἱστορία τῆς ἀνθρωπότητας, εἰδικώτερα τῆς Εὐρώπης, τονίζει ὁ Χέγγελ —ξαναγυρίζουμε ἔτσι στὴ μεγάλη Εἰσαγωγὴ τῶν παραδόσεών του γιὰ τὴ *Φιλοσοφία τῆς Ἱστορίας*— ὅτι «τὰ πολιτεύματα, ποὺ μέσα τους φθάνουν οἱ κοσμοϊστορικοὶ λαοὶ στὴν ἀκμή τους, εἶναι ἐκεῖνα ποὺ ἰδιάζουν στὸν καθένα». Ὁ Χέγγελ παραδέχεται, ὅτι εἶναι διαφορετικὲς οἱ «ἀρχές» («Prinzipien»), ποὺ ἐμφανίσθηκαν ὡς «στοιχεῖα» («Momente») τῆς ἰδέας τοῦ Κράτους στὴν ἱστορία. Ἐδῶ προβαίνει μάλιστα σὲ μιὰ θεμελιακὴ διάκριση τῆς πολιτικῆς καὶ κοινωνικῆς ἱστορίας ἀπὸ τὴν ἱστορία τῆς ἐπιστήμης καὶ τῆς τέχνης. Δὲν ἔχουμε, λέει, τίποτε νὰ διδαχθοῦμε ἀπὸ τὶς «ἀρχὲς» αὐτές, ποὺ ἐπάνω τους στηρίχθηκαν τὰ πολιτεύματα τῶν κοσμοϊστορικῶν λαῶν τοῦ παρελθόντος. «Μὲ τὴν ἐπιστήμη καὶ τὴν τέχνη τὰ πράγματα εἶναι τελείως διαφορετικά. Ἡ φιλοσοφία π.χ. τῶν ἀρχαίων εἶναι ἡ βάση τῆς νεώτερης, περιέχεται ἀναγκαστικὰ σ' αὐτὴν καὶ ἀποτελεῖ τὸ ἔδαφός της. Ἡ σχέση ἐμφανίζεται ἐδῶ σὰν μιὰ ἀδιάπτωτη ἀνάπτυξη τοῦ ἴδιου οἰκοδομήματος, ποὺ ὁ θεμέλιος λίθος του, οἱ τοῖχοι καὶ ἡ στέγη του ἔχουν μείνει ὅπως ἦταν. Στὴν τέχνη μάλιστα εἶναι ἡ ἑλληνική, ἔτσι ὅπως ἀκριβῶς ἦταν, τὸ ὕψιστο πρότυπο. Ἀλλὰ σχετικὰ μὲ τὸ πολίτευμα τὰ πράγματα εἶναι πολὺ διαφορετικά. Ἐδῶ τὸ παλαιὸ καὶ τὸ νέο δὲν ἔχουν κοινὴ τὴν οὐσιώδη ἀρχή. Ἀφηρημένες διατάξεις καὶ διδαχὲς γιὰ δίκαιη κυβέρνηση, ποὺ λένε ὅτι κατανόηση καὶ ἀρετὴ πρέπει να διέπουν τὴν ἐξουσία, αὐτὲς εἶναι βέβαια κοινές. Ἀλλὰ τίποτε δὲν εἶναι τόσο ἀνάρμοστο, ὅσο τὸ νὰ ἀντλοῦμε γιὰ τοὺς πολιτειακοὺς θεσμοὺς τοῦ καιροῦ μας παραδείγματα ἀπὸ τοὺς Ἕλληνες, τοὺς Ρωμαίους ἢ τοὺς Ἀνατολικούς. Ἀπὸ τὴν Ἀνατολὴ μπορεῖ νὰ ἀρυσθοῦμε ὡραῖες εἰκόνες πατριαρχικῶν καθεστώτων, πατρικῆς διακυβερνήσεως, ὑπακοῆς τῶν λαῶν, καὶ ἀπὸ τοὺς Ἕλληνες καὶ Ρωμαίους εἰκόνες λαϊκῆς ἐλευθερίας. Διότι σ' αὐτοὺς» (Ἕλληνες καὶ Ρωμαίους) «βρίσκουμε τὴν ἔννοια ἑνὸς ἐλεύθερου πολιτεύματος διαμορφωμένη ἔτσι ποὺ νὰ ὀφείλουν ὅλοι οἱ πολίτες νὰ λαμβάνουν μέρος στὶς συσκέψεις καὶ στὶς ἀποφάσεις γιὰ τὰ γενικὰ ζητήματα καὶ γιὰ τοὺς νόμους. Καὶ στοὺς καιρούς μας εἶναι τοῦτο ἡ γενικὴ γνώμη, ἀλλὰ μὲ τὴν

τροποποίηση ὅτι, ἐπειδὴ εἶναι τὰ κράτη μας τόσο μεγάλα καὶ οἱ πολλοὶ εἶναι τόσο πολλοί, θὰ πρέπει αὐτοὶ νὰ ἐκφράζουν τὴ θέλησή τους γιὰ τὴ λήψη ἀποφάσεων ἐπάνω σὲ δημόσια ζητήματα ὄχι ἄμεσα, ἀλλὰ ἔμμεσα, μὲ ἀντιπροσώπους, δηλαδὴ ὅτι γιὰ τοὺς νόμους γενικὰ θὰ πρέπει ὁ λαὸς νὰ ἀντιπροσωπεύεται ἀπὸ πληρεξούσιους». Ὁ Χέγγελ δὲν παραδέχεται, φυσικά, ὡς ὀρθὸ οὔτε τὸ πολίτευμα τῶν λαϊκῶν συνελεύσεων, ὅπως ἴσχυσε στοὺς ἀρχαίους, γιατὶ καὶ ἐκεῖ ἡ «γενικὴ» βούληση —ἡ ἄπιαστη αὐτὴ ἔννοια τοῦ Ρουσσώ— παραβιάζεται, ἀφοῦ ἡ μειοψηφία ὀφείλει νὰ ὑποκύπτει στὴν πλειοψηφία. Τονίζει λοιπὸν πάλι: «Μόνον ἡ ἔλλογη βούληση (der vernünftige Wille) εἶναι τὸ Γενικό (das Allgemeine), ποὺ μέσα του ὁρίζει τὸν ἑαυτό του καὶ ἐξελίσσεται, καὶ ποὺ ἐκτείνει τὰ στοιχεῖα του ὡς ὀργανικὰ μέλη. Γιὰ ἕνα τέτοιο γοτθικὸ κτίσμα καθεδρικοῦ ναοῦ δὲν εἶχαν ἰδέα οἱ ἀρχαῖοι (Von solchem gotischen Dombau haben die Alten nichts gewusst)». Μὲ ἄλλα λόγια, ἕνα ἀπ' ὅλες τὶς μεριὲς κλειστὸ καὶ λίγο ἢ πολὺ σκοτεινὸ πολίτευμα, ποὺ —μοιάζοντας μὲ γοτθικὸ ναό— θὰ κατέληγε μέσα του, ὅπως ἄλλωστε καὶ στὴν ἐξωτερικὴ μορφή του, σε μυτερὲς κορυφές, τὸ προτιμοῦσε ὁ Χέγγελ ἀπὸ ἕνα πολίτευμα, ποὺ θὰ ἔμοιαζε μὲ τὴν Πνύκα ἢ μὲ ἀρχαία «ἀγορὰ» ἢ μὲ ἀρχαῖο στάδιο ἢ θέατρο.

Ὁ ἴδιος, ὅμως, ὁ Χέγγελ, ποὺ ἀποφαίνεται ὅτι μόνο ἡ «ἔλλογη βούληση» τοῦ «μονάρχη» ἐκφράζει τὴ «γενικότητα», δηλαδὴ τὸ γενικὸ καλὸ ἐπάνω ἀπὸ φατρίες καὶ κοινωνικὲς τάξεις, ὑποστηρίζει ταυτόχρονα, ὅτι τὶς μεγαλύτερες ὧρες τῆς ἀνθρωπότητας —ἐκεῖνες, ποὺ μέσα τους ἐκδηλώνεται ὄχι μόνο τὸ «λαϊκὸ πνεῦμα», ἀλλὰ καὶ τὸ «παγκόσμιο πνεῦμα» («Weltgeist»)— τὶς ὀφείλουμε σὲ ἄνδρες μὲ πάθη, μὲ μεγάλες φιλοδοξίες, ποὺ ὑπηρετοῦν τὴν «ἔλλογη βούληση», χωρὶς νὰ εἶναι μέσα τους ἡ βούληση αὐτὴ συνειδητή. Τὰ ἄτομα αὐτὰ μὲ τὰ πάθη τους θυσιάζονται γιὰ χάρη τῆς «Ἰδέας». Γι' αὐτὸ καὶ ἡ μοίρα τῶν «κοσμοϊστορικῶν ἀτόμων» εἶναι σκληρή. «Ἂν ρίξουμε μιὰ ματιὰ στὴ μοίρα αὐτῶν τῶν κοσμοϊστορικῶν ἀτόμων, ποὺ ἔχουν τὴν ἀποστολὴ νὰ εἶναι οἱ διαχειριστὲς (Geschäftsführer) τοῦ παγκόσμιου πνεύματος, θὰ ἰδοῦμε ὅτι δὲν ἐγνώρισαν τὴν εὐτυχία. Δὲν ἔφθασαν στὴν ἤρεμη ἀπόλαυση» (τῶν κόπων τους), «ὁλόκληρη ἡ ζωή τους ἦταν ἐργασία καὶ μόχθος, ὁλόκληρη ἡ φύση τους ἦταν μόνο τὸ πάθος τους. Μόλις ἐπιτευχθεῖ ὁ σκοπὸς» (ὁ σκοπὸς ποὺ γιὰ τὴν ἐπίτευξή του τοὺς ἔχει τάξει ὁ Λόγος) «πέφτουν σὰν ἄδειες φλοῦδες τοῦ πυρήνα. Πεθαίνουν νωρὶς σὰν τὸν Ἀλέξανδρο, δολοφονοῦνται σὰν τὸν Καίσαρα, μεταφέρονται σὰν τὸν Ναπολέοντα στὴν Ἁγία Ἑλένη». Τὰ ἄτομα, ἄλλωστε, αὐτὰ —τὰ «κοσμοϊστορικά»— ἀνήκουν ἀποκλειστικὰ «στὸν ἕνα σκοπό», δὲν ἔχουν τὴ «νηφαλιότητα» γιὰ νὰ προσέξουν τοῦτο καὶ ἐκεῖνο. «Ἔτσι συμβαίνει ἐπίσης», λέει ὁ Χέγγελ, «νὰ χειρίζονται ἐπιπόλαια ἄλλα μεγάλα, ἀκόμα καὶ ἱερὰ συμφέροντα, καὶ ἡ συμπεριφορά τους αὐτὴ προκαλεῖ

φυσικὰ τὴν ἠθικὴ κατάκριση. Ἀλλὰ μιὰ τέτοια μεγάλη μορφὴ» (κοσμοϊστορικοῦ ἀτόμου) «πρέπει ἀναγκαστικὰ νὰ ποδοπατήσει στὸ δρόμο της κάμποσα ἀθῶα λουλούδια, νὰ τσακίσει κάμποσα πράγματα». Καὶ γενικώτερα ὑποστήριξε ὁ Χέγγελ —ὅλ' αὐτὰ στὴ μεγάλη Εισαγωγὴ τῆς *Φιλοσοφίας τῆς Ἱστορίας*— ὅτι «τίποτε μεγάλο δὲν ἔχει ἐπιτελεσθεῖ στὸν κόσμο χωρὶς πάθος». Χαρακτηριστικὴ εἶναι ἡ ρήση του: «Ἡ παγκόσμια ἱστορία δὲν εἶναι τὸ ἔδαφος τῆς εὐτυχίας. Οἱ περίοδοι τῆς εὐτυχίας εἶναι οἱ ἀδειανὲς σελίδες της, γιατὶ εἶναι οἱ περίοδοι τῆς ὁμοφωνίας, στὶς ὁποῖες λείπει ἡ ἀντίθεση». Μεγάλες ἱστορικὲς στιγμὲς εἶναι ἐκεῖνες, ποὺ μέσα τους προκαλεῖται σύγκρουση ἀνάμεσα στὰ «τεθειμένα» δίκαια καὶ στὶς δυνατότητες, ποὺ ἀντίκεινται σ' αὐτά. Ὁ Κὰρλ Μὰρξ διδάχθηκε πολλὰ ἀπὸ τὶς σκέψεις αὐτὲς τοῦ Χέγγελ.

«Τὸ ἰδιαίτερο συμφέρον τοῦ πάθους» (τοῦ πάθους ποὺ κινεῖ τὰ μεγάλα ἄτομα ἢ τὴν ἱστορία γενικά) «εἶναι», λέει ὁ Χέγγελ, «ἀχώριστο ἀπὸ τὴν ἐκδήλωση τοῦ Γενικοῦ, γιατὶ ἀπὸ τὸ Ἰδιαίτερο, τὸ Ὁρισμένο, καὶ ἀπὸ τὴν ἄρνησή του προκύπτει τὸ Γενικό... Δὲν εἶναι ἡ γενικὴ Ἰδέα, ποὺ ἀντιτίθεται καὶ ἀγωνίζεται, καὶ ποὺ ἐκτίθεται σε κίνδυνο. Αὐτὴ μένει ἀπρόσβλητη καὶ ἄθικτη στὸ βάθος. Πρέπει ἀκριβῶς νὰ ὀνομασθεῖ ἡ πανουργία τοῦ Λόγου (die List der Vernunft) τὸ ὅτι ἀφήνει τὰ πάθη νὰ δροῦν γιὰ λογαριασμό του, πράγμα ποὺ ἔχει ὡς ἀποτέλεσμα νὰ ζημιώνεται καὶ νὰ βλάπτεται ἐκεῖνο, μέσω τοῦ ὁποίου θέτει τὸν ἑαυτό του» (ὁ Λόγος) «σὲ ὑπαρκτὴ κατάσταση (in Existenz)... Τὸ Μερικὸ εἶναι κατὰ κανόνα πολὺ μικρὸ σὲ σχέση μὲ τὸ Γενικό, κι' ἔτσι τὰ ἄτομα ἐγκαταλείπονται, παραδίδονται στὸ θυσιαστήριο. Ἡ Ἰδέα πληρώνει τὸ φόρο ὑποτελείας στὴν Ὕπαρξη καὶ στὴν παροδικότητα ὄχι ἐξ ἰδίων, ἀλλὰ ἀπὸ τὰ πάθη τῶν ἀτόμων».

Ἀλλὰ ποιός εἶναι ὁ σκοπὸς τοῦ Λόγου, ποὺ γιὰ χάρη του θυσιάζονται τὰ «κοσμοϊστορικὰ ἄτομα» ἢ διαδέχονται ὁ ἕνας τὸν ἄλλον οἱ λαοί, παίρνοντας ἀπὸ τὰ χέρια τοῦ προηγούμενου, ποὺ πέφτει σὲ ἀπόλυτη ἢ σχετικὴ ἀφάνεια, τὴ σκυτάλη τῆς κοσμοϊστορικῆς ἀποστολῆς; Ἡ παγκόσμια ἱστορία εἶναι, γιὰ τὸν Χέγγελ, ἡ διαδικασία ἐκείνη, ποὺ δίνει στὸ Λόγο τὴ δυνατότητα νὰ ἐκδηλωθεῖ ὡς Πνεῦμα, ἀποκτώντας τὴν αὐτοσυνείδησή του. Καὶ αὐτοσυνείδησή του εἶναι ἡ Ἐλευθερία. Ὁ Χέγγελ λέει στὴ μεγάλη «Εἰσαγωγὴ» τῶν παραδόσεών του γιὰ τὴ φιλοσοφία τῆς ἱστορίας: «Ἡ παγκόσμια ἱστορία εἶναι ἡ πρόοδος στὴ συνείδηση τῆς Ἐλευθερίας». Ὡς τὸν «τελικὸ σκοπὸ τοῦ κόσμου» («Endzweck der Welt») χαρακτηρίζει λίγο παρακάτω «τὴ συνείδηση τοῦ Πνεύματος γιὰ τὴν Ἐλευθερία του». Ἡ τέτοια ἔννοια τῆς «ἐλευθερίας» δὲν ἔχει, βέβαια, καμιὰ σχέση μὲ τὶς πολιτικὲς ἐλευθερίες. Ἔχει, ὅμως, σχέση —ἔμμεση, πάντως, σχέση— μὲ τὴν ἠθικὴ ἐλευθερία τῶν ἀνθρώπων. Γι' αὐτὸ καὶ διαιρεῖ ὁ Χέγγελ —τὸ

κάνει μάλιστα ἤδη στὴν Εισαγωγή του— τὴν ἱστορία τοῦ κόσμου σὲ τρεῖς μεγάλες φάσεις. Ἡ διαίρεση αὐτὴ τῆς παγκόσμιας ἱστορίας μπορεῖ, ὅπως παρατηρεῖ ὁ Μπέρτραντ Ράσσελ (Bertrand Russel, *Wisdom of the West*, πρώτη ἔκδοση 1959, βλ. τὸ κεφάλαιο «Enlightenment and Romanticism») νὰ ἀνταποκρίνεται μόνο στὴν ἀξίωση τῆς «συμμετρίας» («symmetry») τῶν διαλεκτικῶν τριάδων, καὶ δὲν εἶναι διόλου «πειστική». Σημασία, ὅμως, ἔχει στὴ διαίρεση τῆς παγκόσμιας ἱστορίας, ὅπως τὴν ἔκαμε ὁ Χέγγελ, τὸ ὅτι ἔριξε τὸ κύριο βάρος στὴν ἠθικὴ ἐλευθερία τοῦ ἀνθρώπου, ἐχρησιμοποίησε αὐτὴν ὡς κριτήριο, καὶ ὅτι ἐπομένως δὲν εἶναι δυνατὸ νὰ συμφωνήσουμε μὲ τὸν Ράσσελ, ποὺ λέει, ὅτι θεωρώντας ὁ Χέγγελ «ἐλεύθερους» μόνον ἐκείνους, ποὺ ὑπακούουν στὸ «Νόμο», ἐθεώρησε «ἐλεύθερους» καὶ ὅσους ὑπακούουν σ' ἕνα κακό, βάρβαρο καὶ ἀπάνθρωπο «Νόμο», σ' ἕνα κακὸ καὶ ἀπάνθρωπο «Κράτος». Ἂς ἀκούσουμε τώρα τὸν ἴδιο τὸν Χέγγελ:

«Οἱ Ἀνατολικοὶ δὲν ξέρουν ἀκόμα, ὅτι τὸ πνεῦμα εἶναι ἐλεύθερο ἢ ὅτι ὁ ἄνθρωπος, σὰν τέτοιος» (δηλαδὴ καὶ μόνον ἐπειδὴ εἶναι ἄνθρωπος) «εἶναι ἐλεύθερος. Ξέρουν μόνο, ὅτι ἐλεύθερος εἶναι Ἕνας, ἀλλὰ ἀκριβῶς γι' αὐτὸ εἶναι ἡ τέτοια ἐλευθερία» (τοῦ Ἑνὸς) «αὐθαιρεσία, ἀγριότητα, δριμύτητα τοῦ πάθους ἢ καὶ μιὰ ἠπιότητα καὶ ἡμερότητα, ποὺ ὅμως κι' αὐτὴ εἶναι μόνο μιὰ φυσικὴ σύμπτωση ἢ αὐθαιρεσία. Αὐτὸς ὁ Ἕνας εἶναι, γιὰ τὸν λόγο αὐτό, μονάχα ἕνας δεσπότης, ὄχι ἐλεύθερος ἄνθρωπος. Πρῶτα στοὺς Ἕλληνες ἀνέκυψε ἡ συνείδηση τῆς ἐλευθερίας, καὶ γι' αὐτὸ ὑπῆρξαν ἐλεύθεροι, ἀλλὰ καὶ αὐτοί, ὅπως καὶ οἱ Ρωμαῖοι, ἤξεραν μόνον ὅτι ἐλεύθεροι εἶναι μονάχα μερικοί, ὄχι ὁ ἄνθρωπος σὰν τέτοιος. Αὐτὸ» — ἐδῶ ἔσπευσε ὁ Χέγγελ σὲ μιὰ πρόχειρη καὶ μᾶλλον ἀβάσιμη σκέψη— «δὲν τὸ ἤξεραν οὔτε κὰν ὁ Πλάτων καὶ ὁ Ἀριστοτέλης. Γι' αὐτὸ οἱ Ἕλληνες δὲν εἶχαν μόνο δούλους, ποὺ μὲ τὴν ὕπαρξή τους ἦταν δεμένη ἡ ζωή τους καὶ ἡ ἀντοχὴ τῆς ἐλευθερίας τους, ἀλλὰ καὶ ἡ ἴδια ἡ ἐλευθερία τους ἐν μέρει ἦταν μόνο ἕνα τυχαῖο, παροδικὸ καὶ περιορισμένο ἄνθος, καὶ συνάμα ἐν μέρει μιὰ σκληρὴ σκλαβιὰ τῆς ἀνθρωπιᾶς, τοῦ οὐμανιστικοῦ στοιχείου. Πρῶτα τὰ γερμανικὰ ἔθνη» («die germanischen Nationen», δηλαδὴ ὄχι μόνον οἱ Γερμανοί, «die Deutschen», ἀλλὰ καὶ οἱ Φράγκοι καὶ γενικὰ τὰ γερμανικὰ φύλα) «ἀπέκτησαν μὲ τὸν Χριστιανισμὸ τὴ συνείδηση, ὅτι ὁ ἄνθρωπος εἶναι ὡς ἄνθρωπος ἐλεύθερος, ὅτι ἡ ἐλευθερία τοῦ Πνεύματος συνιστᾶ τὴ δική του φύση. Ἡ συνείδηση αὐτὴ ἐπήγασε πρῶτα ἀπὸ τὴ θρησκεία, ἀπὸ τὴν ἐσώτατη περιοχὴ τοῦ Πνεύματος. Ἀλλὰ τὸ νὰ γίνει τὸ ἀξίωμα αὐτὸ ἱστορικὴ πραγματικότητα» (ἔτσι πρέπει νὰ ἀποδώσουμε ἐδῶ τὶς λέξεις «weltliches Wesen») «αὐτὸ ἀπετέλεσε μιὰ περαιτέρω ἀποστολή, ποὺ γιὰ νὰ πραγματοποιηθεῖ ἀπαιτήθηκε καὶ ἀπαιτεῖται μιὰ βαρειὰ μακρὰ ἐργασία τῆς Παιδείας. Μὲ τὴν ἀποδοχὴ τῆς χριστιανικῆς θρησκείας δὲν ἔπαψε π.χ.

μὲ τρόπο ἄμεσο νὰ ὑπάρχει ἡ δουλεία, καὶ ἀκόμα λιγώτερο ἐπεκράτησε ἀμέσως μὲ αὐτὴν» (μὲ τὴν ἀποδοχὴ τοῦ Χριστιανισμοῦ) «ἡ ἐλευθερία στὰ κράτη, οὔτε ὀργανώθηκαν ἀμέσως τὰ κυβερνητικὰ συστήματα καὶ πολιτεύματα μὲ ἕλλογο τρόπο ἢ βασίσθηκαν μάλιστα στὸ ἀξίωμα τῆς ἐλευθερίας. Ἡ ἐφαρμογὴ τοῦ ἀξιώματος αὐτοῦ στὰ ἐγκόσμια, ἡ διαμόρφωση κοσμικοῦ καθεστῶτος καὶ ἡ διείσδυση μέσα του τοῦ ἀξιώματος αὐτοῦ, εἶναι ἡ μακρὰ πορεία ποὺ συνιστᾶ τὴν ἴδια τὴν ἱστορία». Θὰ πρόσεξε ἴσως ὁ ἀναγνώστης, ὅτι ὁ Χέγγελ συνδέει τὸν Χριστιανισμὸ μόνο μὲ τὰ «γερμανικὰ ἔθνη» καὶ δὲν μιλάει γιὰ τὸ χριστιανικὸ Βυζάντιο. Δὲν μιλάει γιὰ τὸ ἀνατολικὸ ρωμαϊκὸ κράτος, γιὰ τὸ Βυζάντιο, στὴν «Εἰσαγωγή». Μιλάει, ὅμως, γι' αὐτὸ στὸ κύριο σῶμα τῆς *Φιλοσοφίας τῆς Ἱστορίας* του.

Ἐδῶ εἶναι ἡ στιγμὴ γιὰ νὰ ποῦμε, ὅτι ὁ Χέγγελ, στὸ κύριο σῶμα τῆς *Φιλοσοφίας τῆς Ἱστορίας* του, ποὺ ἔχει διαιρεθεῖ σὲ τέσσερα μέρη, κάθε μέρος σὲ τμήματα καὶ κάθε τμῆμα σὲ κεφάλαια, δὲν ἀρκέσθηκε σὲ μιὰ «φιλοσοφικὴ» θεώρηση τῆς ἱστορίας τοῦ κόσμου, ὅπως τὸ κάνουν ἄλλοι φιλόσοφοι, ἀλλὰ καὶ ἀφηγεῖται τὰ κύρια ἱστορικὰ γεγονότα. Ὄχι μόνο τὰ ἐγνώριζε, ἀλλὰ ἤξερε καὶ νὰ τὰ περιγράφει, ἔστω συνοπτικά, ἀλλὰ πολὺ παραστατικά. Συνδυάζει, ἐξάλλου, τὸ χαρακτήρα καὶ τὶς πράξεις τῶν λαῶν μὲ τὶς γεωγραφικὲς συνθῆκες τῆς χώρας ποὺ μέσα της τάχθηκαν νὰ ζήσουν. Θὰ φέρουμε ἕνα παράδειγμα. Γιὰ τοὺς ἀρχαίους Ἕλληνες λέει, ὅτι «ἡ φυσικὴ σύνθεση τῆς χώρας τους δὲν ἔχει μιὰ τέτοια χαρακτηριστικὴ ἑνότητα, μιὰ τέτοια ὁμοιόμορφη μάζα, ποὺ νὰ ἀσκεῖ μιὰ πολὺ μεγάλη δύναμη ἐπάνω στοὺς κατοίκους της, ἀλλὰ εἶναι διαφοροποιημένη καὶ τῆς λείπει ἡ δυνατότητα ἀποφασιστικῆς ἐπιρροῆς. Γι' αὐτὸ καὶ δὲν ὑπάρχει ἡ συνοχὴ τῶν γενῶν καὶ ὁ ἐθνικὸς δεσμός, ἀλλὰ οἱ ἄνθρωποι εἶναι, ἀπέναντι στὴν κατακερματισμένη φύση καὶ τὶς δυνάμεις της, πιὸ πολὺ ὑποχρεωμένοι νὰ ἀποβλέπουν στὸν ἑαυτό τους καὶ στὴν ἐπέκταση τῶν μικρῶν τους δυνάμεων. Βλέπουμε ἔτσι τοὺς Ἕλληνες χωρισμένους καὶ ἀποκομμένους μεταξύ τους, σπρωγμένους πρὸς τὸ ἐσωτερικὸ πνεῦμα καὶ τὴν προσωπικὴ δύναμη, μὲ ποικιλότροπες ροπὲς πρὸς ὅλες τὶς πλευρές, πέρα γιὰ πέρα ἀσταθεῖς καὶ σκόρπιους ἀπέναντι στὴ φύση, ἐξαρτημένους ἀπὸ τὶς συγκυρίες της καὶ ἔχοντας τὰ αὐτιά τους ὅλο φροντίδα ἀνοιχτὰ πρὸς τὰ ἔξω, ἀλλὰ ταυτόχρονα κυριαρχώντας πνευματικὰ ἐπάνω σ' αὐτὸ τὸ Ἔξω, ἀφομοιώνοντάς το καὶ ἀντιμετωπίζοντάς το μὲ τόλμη καὶ ἀνεξαρτησία».

Ἕνα ἀπὸ τὰ κεφάλαια, στὰ ὁποῖα ἔχουν διαιρεθεῖ οἱ παραδόσεις τοῦ Χέγγελ γιὰ τὴ *Φιλοσοφία τῆς Ἱστορίας*, ἐκεῖνο ποὺ εἶναι ἀφιερωμένο στὸν «Ἑλληνικὸ Κόσμο» (zweiter Teil: «Die griechische Welt», zweiter Abschnitt, drittes Kapitel), ξεκινάει ἀπὸ σκέψεις καὶ παρατηρήσεις ποὺ ἐκφράζουν συνοπτικὰ τὶς βασικὲς θέσεις του γιὰ τὴν παγκόσμια ἱστορία. Ἀφοῦ ἔχει ἤδη μιλήσει γιὰ τὸν «Ἀνατολικὸ Κόσμο» («Orientalische

Welt»), καὶ ἀφοῦ ἔχει θίξει τὰ θρησκευτικὰ καὶ ἄλλα βασικὰ στοιχεῖα τοῦ «Ἑλληνικοῦ Κόσμου», ὁ Χέγγελ παρατηρεῖ, ὅτι «μόνο τὸ δημοκρατικὸ πολίτευμα» ταίριαζε μὲ τὸ ἑλληνικὸ πνεῦμα. «Εἴδαμε», λέει, «τὸ δεσποτισμὸ στὴν Ἀνατολὴ νὰ ἔχει λαμπρὰ ἀναδειχθεῖ σὰν μιὰ μορφὴ ποὺ ἀνταποκρινόταν στὶς ἀνατολικὲς χῶρες. Τὸν ἴδιο κοσμοϊστορικὸ προορισμὸ εἶχε στὴν Ἑλλάδα ἡ δημοκρατικὴ μορφή. Ὑπάρχει δηλαδὴ στὴν Ἑλλάδα ἡ ἐλευθερία τοῦ ἀτόμου, ἀλλὰ δὲν ἔχει φθάσει ἀκόμα στὴν ἀφαίρεση ἐκείνη, ποὺ θὰ ἔκανε νὰ ἐξαρτηθεῖ τὸ ὑποκείμενο ἀπὸ τὴν Οὐσία, ἀπὸ τὸ Κράτος σὰν τέτοιο, καὶ ἔτσι στὴν ἐλευθερία αὐτὴ εἶναι ἐλεύθερη ἡ ἀτομικὴ βούληση σὲ ὁλόκληρη τὴ ζωντάνια της... Στὴ Ρώμη θὰ ἰδοῦμε, ἀντίθετα, τὴ σκληρὴ ἐξουσία ἐπάνω στὰ ἄτομα, ἐνῶ στὰ γερμανικὰ Κράτη θὰ βροῦμε τὴ Μοναρχία, ὅπου τὸ ἄτομο μετέχει καὶ συμπράττει ὄχι μόνο μέσω τοῦ μονάρχη, ἀλλὰ σὲ ὁλόκληρη τὴ μοναρχικὴ ὀργάνωση». Γιὰ τὸν Χέγγελ, στὴ μορφὴ τῆς Μοναρχίας —τῆς «φωτισμένης», βέβαια, Μοναρχίας— ὑπάρχει ἡ σύνθεση, ποὺ μέσα της αἴρονται καὶ ὁ δεσποτισμὸς καὶ ἡ ἐλεύθερη βούληση τοῦ ἀτόμου. Καὶ ποῦ τοποθετεῖ ὁ Χέγγελ τὸ Βυζάντιο; Ἀγνοώντας, ὅπως ἀγνοοῦσαν σχεδὸν ὅλοι στὶς μέρες του, τί εἶχε σημάνει στὴν παγκόσμια ἱστορία τὸ Βυζάντιο, ἀγνοώντας τὶς μεγάλες ὧρες του ἢ τὴν τέχνη του, ἐπηρεασμένος χωρὶς ἄλλο ἀπὸ τὸν Γίββωνα (βλ. γιὰ τὸν Gibbon τὸ κεφάλαιο 159), ὁ Χέγγελ δὲν βλέπει στὸ Βυζάντιο, μετὰ τὸν Ἰουστινιανό, ποὺ τὴν πρωτοβουλία του γιὰ τὴν κωδικοποίηση τοῦ Ρωμαϊκοῦ Δικαίου τὴν ἀναγνωρίζει ὡς μέγα ἔργο, παρὰ μόνο —τὸ λέει ρητὰ (dritter Teil, dritter Abschnitt, drittes Kapitel)— «ἐγκλήματα, ἀδυναμίες, χυδαιότητες» σὲ ὁλόκληρη τὴ χιλιόχρονη ἱστορία του. Ἀντιδιαστέλλει ριζικὰ τὰ ἀμόρφωτα «γερμανικὰ ἔθνη», ποὺ ἐγκολπώθηκαν τὸν Χριστιανισμὸ καὶ ἔπλασαν «τὸ πνεῦμα τοῦ νέου κόσμου» («den Geist der neuen Welt»), πρὸς τὸ «ἀνατολικὸ ρωμαϊκὸ κράτος», ποὺ — ἂν καὶ «πολὺ μορφωμένο» («hochgebildet»)— δὲν κατόρθωσε νὰ ἀξιοποιήσει τὸν Χριστιανισμό. Οἱ Χριστιανοὶ τοῦ βυζαντινοῦ κράτους ἔμειναν προσηλωμένοι στὶς προλήψεις καὶ τὶς δεισιδαιμονίες. Ἐλάχιστες σελίδες ἀφιερώνει ὁ Χέγγελ στὸ Βυζάντιο, λιγώτερες καὶ ἀπ' ὅσες ἀφιερώνει στὸν Μωαμεθανισμό. Αὐτὴ εἶναι ἡ πιὸ ἀδύνατη πλευρὰ τῆς φιλοσοφίας τῆς ἱστορίας τοῦ Χέγγελ. Ἐγνώριζε καλὰ τὴν ἀρχαία ἱστορία, τὴν ἑλληνικὴ καὶ τὴ ρωμαϊκή, καθὼς καὶ τὴν ἱστορία τοῦ μεσαιωνικοῦ καὶ νεώτερου δυτικοῦ κόσμου, ἀλλὰ ἦταν ἐλάχιστα κατατοπισμένος στὴν ἱστορία τοῦ Βυζαντίου καὶ ἀγνοοῦσε —ἢ θεωροῦσε, ὅπως ὅλοι στὶς μέρες του, ἀνάξια προσοχῆς— τὴ βυζαντινὴ τέχνη, τὸ μέγα πνευματικὸ γεγονὸς τῆς βυζαντινῆς ζωγραφικῆς.

Εἴδαμε, σὲ μιὰ προηγούμενη σελίδα, ὅτι ὁ Χέγγελ ἀπέδωσε μεγάλη σημασία στὰ «κοσμοϊστορικὰ ἄτομα» («weltgeschichtliche Individen»). «Εἶναι χαρακτηριστικό», παρατηρεῖ ὁ Λυκοῦργος Ἀρεταῖος (*Ἡ φιλοσο-*

φία τῆς ἱστορίας καὶ ἡ ἱστορίας της, 1985, μέρος Α΄, κεφάλαιο 7), «ὅτι σὰν μεγάλους ἄνδρες» —σὰν κοσμοϊστορικὰ ἄτομα, «ποὺ ἀποτελοῦν τὰ ἐκλεκτὰ ὄργανα τοῦ πεπρωμένου, πολλὲς φορὲς μάλιστα τὸ τυφλὸ ὄργανο τοῦ Παγκόσμιου Πνεύματος»— «θεωροῦσε ὁ Hegel τοὺς στρατηλάτες, τοὺς κατακτητὲς καὶ τοὺς δικτάτορες», τὸν Μέγα Ἀλέξανδρο, τὸν Ἀννίβα, τὸν Ἰούλιο Καίσαρα, τὸν Ναπολέοντα. Ἡ παρατήρηση αὐτὴ εἶναι μόνο ἐν μέρει σωστή, γιατὶ στάθηκε ἰδιαίτερα στὴν «κοσμοϊστορικὴ ἀποστολὴ» π.χ. τοῦ Λουθήρου. Ἀλλὰ ἦταν φυσικὸ νὰ θεωρήσει μεγάλους ἄνδρες, «κοσμοϊστορικὰ ἄτομα», κυρίως ἐκείνους ποὺ προκάλεσαν μεγάλες μεταβολὲς στὴν ἐπιφάνεια τῆς ἱστορίας. Ἐξάλλου, ἐκτὸς τοῦ ὅτι στάθηκε ὁ Χέγγελ ἰδιαίτερα ὄχι μόνο στὸν Λούθηρο, ἀλλὰ καὶ σὲ προσωπικότητες σὰν τὸν Σωκράτη καὶ τὸν Πλάτωνα, καὶ μάλιστα στὶς Παραδόσεις του γιὰ τὴν παγκόσμια ἱστορία (καὶ ὄχι μόνο στὶς παραδόσεις γιὰ τὴν ἱστορία τῆς Φιλοσοφίας), στὸν Ἀλέξανδρο δὲν εἶδε μόνο τὸν κατακτητὴ ἢ τὸ «ἐκλεκτὸ ὄργανο τοῦ πεπρωμένου», ἀλλὰ εἶδε καὶ τὸν συνειδητὸ φορέα μεγάλης ἱστορικῆς ἀποστολῆς. Λέει γιὰ τὸν Μέγα Ἀλέξανδρο (ἔνθ. ἀν., zweiter Teil, zweiter Abschnitt, drittes Kapitel), ὅτι ὁ δάσκαλός του Ἀριστοτέλης ἀφῆκε τὴ «μεγάλη φύση» τοῦ μαθητῆ του ἄθικτη, «ἔτσι ὅπως ἦταν», «ἀλλὰ τῆς ἔδωσε τὴ βαθειὰ συνείδηση ἐκείνου ποὺ εἶναι τὸ Ἀληθές». «Σκοπὸς τοῦ Ἀλεξάνδρου», παρατηρεῖ ὁ Χέγγελ, (ναί, σκοπὸς συνειδητός) «ἦταν νὰ ἱκανοποιήσει τὴν Ἑλλάδα γιὰ ὅσα ἀπὸ πολὺν καιρὸ εἶχε διαπράξει εἰς βάρος της ἡ Ἀσία», ἀλλὰ ταυτόχρονα νὰ ἀνταποδώσει στὴν Ἀνατολὴ «τὶς ἀπαρχὲς τῆς Παιδείας, ποὺ εἶχαν ἔρθει ἀπὸ ἐκεῖ, προσφέροντας σ' αὐτήν, σὲ ὅσα ἐδάφη κατέλαβε, τὴν «ὡριμότητα καὶ ὑψηλότητα» τῆς ἑλληνικῆς παιδείας. Καὶ λέει παρακάτω ὁ Χέγγελ: «Γιὰ νὰ μείνει νεαρὸς στὰ μάτια τῶν μεταγενέστερων, ἔπρεπε νὰ τὸν ἀποσπάσει ἀπὸ τὴ ζωὴ ἕνας πρόωρος θάνατος. Ὅπως ξεκίνησε ὁ ἑλληνικὸς κόσμος μὲ τὸν Ἀχιλλέα, ἔτσι τερματίστηκε μὲ τὸν Ἀλέξανδρο, καὶ οἱ νεαροὶ αὐτοὶ δὲν μᾶς χαρίζουν μόνο τὴν πιὸ ὡραία μορφὴ τοῦ ἑαυτοῦ τους, ἀλλὰ προσφέρουν ταυτόχρονα μιὰ πέρα γιὰ πέρα ὁλοκληρωμένη πανέτοιμη εἰκόνα τοῦ τί ἦταν ὁ Ἕλληνας (das griechische Wesen). Τὸ ὅτι εἶδε νὰ «τερματίζεται» ὁ ἀρχαῖος ἑλληνικὸς κόσμος μὲ τὸν Ἀλέξανδρο ἦταν ἕνα λάθος, ποὺ τὸ ἔκαναν πολλοὶ —ἀργότερα καὶ ἀπὸ τὸν Χέγγελ— μελετητὲς τῆς ἑλληνικῆς ἀρχαιότητας.

Ἡ *Φιλοσοφία τῆς Ἱστορίας* τοῦ Χέγγελ ἔχει, βέβαια, ἀντικείμενο κυρίως τὶς φάσεις καὶ ἐκφάνσεις τοῦ «ἀντικειμενικοῦ πνεύματος», δηλαδὴ τὴν ἐξέλιξη καὶ ἀνάπτυξη τῶν λαῶν ποὺ ἔγιναν «Κράτη», ἀλλὰ θίγει ἀναγκαστικὰ καὶ πολλὰ θέματα, ποὺ ἀναφέρονται στὰ φανερώματα τοῦ «ἀπόλυτου πνεύματος», στὴν Τέχνη, στὴ Θρησκεία, στὴ Φιλοσοφία. Πρίν, ὅμως, προχωρήσουμε σὲ ὅ,τι ὀνομάζει ὁ Χέγγελ «ἀπόλυτο πνεῦμα», πρέπει

νὰ διευκρινισθοῦν δύο πράγματα. Τὸ πρῶτο εἶναι ἡ στάση του ἀπέναντι στὸ ἱστορικὸ φαινόμενο τοῦ πολέμου καὶ τὸ δεύτερο ἡ σημασία ποὺ πρέπει νὰ δοθεῖ σὲ μιὰ περίφημη ρήση, ποὺ βρίσκεται πρὸς τὸ τέλος τοῦ Προλόγου, ποὺ μὲ ἡμερομηνία 25 Ἰουνίου 1820 ἔγραψε ὁ Χέγγελ γιὰ τὸ ἔργο του *Γενικὲς γραμμὲς τῆς φιλοσοφίας τοῦ Δικαίου*.

Ὁ Κώστας Ι. Δεσποτόπουλος, στὴν πραγματεία του «Ὁ πόλεμος κατὰ Πλάτωνα καὶ Χέγγελ» (βλ. *Μελετήματα πολιτικῆς φιλοσοφίας*) ἀντιδιαστέλλει πολὺ καλὰ τὴ στάση τοῦ Πλάτωνος στὸ θέμα τοῦ πολέμου, ὅπως τὴν ἐκφράζει στοὺς *Νόμους* ὄχι ὁ Κρητικὸς Κλεινίας ἢ ὁ Λακεδαιμόνιος Μέγιλλος, ἀλλὰ ὁ Ἀθηναῖος ξένος, πρὸς τὴ θέση τοῦ Χέγγελ, ποὺ —ἐπαναλαμβάνοντας στὴν παράγραφο 324 τῶν *Γενικῶν γραμμῶν τῆς φιλοσοφίας τοῦ Δικαίου* ὅ,τι εἶχε γράψει παλαιότερα (στὴν πραγματεία του *Über die wissenschaftliche Bedeutung des Naturrechts*)— λέει ὅτι μὲ τὸν πόλεμο «διατηρεῖται... ἡ ἠθικὴ ὑγεία τῶν λαῶν, ὅπως διαφυλάσσει ἡ κίνηση τοῦ ἀνέμου τὴ θάλασσα ἀπὸ τὸ σάπισμα, ὅπου θὰ τὴν ἔφερνε μιὰ ἀδιάκοπη ἠρεμία, ὅπως καὶ τοὺς λαοὺς μιὰ ἀδιάκοπη ἢ μάλιστα μιὰ αἰώνια εἰρήνη». Ὁ Χέγγελ ἦταν λοιπὸν ἀντίθετος, ἀκόμα καὶ ἠθικὰ ἀντίθετος, τονίζει ὁ Λυκοῦργος Ἀρεταῖος, «σὲ κάθε μορφὴ μιᾶς Κοινωνίας τῶν Ἐθνῶν, τὴν οποία εἶχε ὑποστηρίξει ὁ Κὰντ (στὴν περίφημη πραγματεία του *Zum ewigen Frieden*) «καὶ ἡ ὁποία θὰ ἔτεινε νὰ περιορίσει τὴν ἀνεξαρτησία καὶ τὴν ἐθνικὴ κυριαρχία τῶν διαφόρων ἐπιμέρους κρατῶν». Ἀπὸ τὶς παραπάνω φράσεις τοῦ Χέγγελ συνάγεται, βέβαια, τὸ συμπέρασμα αὐτό. Σὲ κάποια, ὅμως, ἀπὸ τὶς ἑπόμενες παραγράφους τοῦ ἴδιου ἔργου του (§ 332) λέει ὁ Χέγγελ μονάχα, ὅτι τὴν ἰδέα τοῦ Κὰντ γιὰ μιὰν αἰώνια εἰρήνη τὴ βλέπει, χωρὶς νὰ τὴν ὀνομάζει ἀπορριπτέα, ἐξαρτημένη ἀπὸ προϋποθέσεις ποὺ δὲν εἶναι δυνατὸ νὰ ὑπάρξουν. Ὁ Λ. Ἀρεταῖος υἱοθετεῖ ἀνεπιφύλακτα τὴ γνώμη τοῦ Μπέρτραντ Ράσσελ (Bertrand Russell, *A History of Western Philosophie and its Connection with Political and Social Circonstances*, 1945), ὅτι ὁ Χέγγελ «δικαιώνει κάθε ἐσωτερικὴ τυραννία καὶ κάθε ἐξωτερικὴ ἐπιθετικότητα ποὺ εἶναι δυνατὸ νὰ φαντασθεῖ κανείς». Ἀπὸ τὶς σελίδες τῶν *Γενικῶν γραμμῶν τῆς φιλοσοφίας τοῦ Δικαίου*, ποὺ εἶναι ἀφιερωμένες στὸ «ἐσωτερικὸ πολιτειακὸ Δίκαιο» («das innere Staatsrecht § 260 - § 320) βγαίνει καθαρά, ὅτι ὁ Χέγγελ δὲν δικαιώνει «κάθε ἐσωτερικὴ τυραννία». Ζητάει ἀπὸ τὸ Κράτος, ποὺ κορυφή του εἶναι βέβαια γιὰ τὸν Χέγγελ ὁ «ἡγεμόνας», νὰ εἶναι συγκροτημένο καὶ βασισμένο ἐπάνω σὲ ὁρισμένες πολιτειακὲς ἀρχές. Ἀντιδραστικὴ ἦταν —ἢ εἶχε γίνει στὴν τελευταία φάση τῆς ζωῆς του— ἡ νοοτροπία του, ἀλλὰ δὲν ἔφθανε καὶ ὡς τὸ σημεῖο νὰ δικαιώνει «κάθε ἐσωτερικὴ τυραννία, ποὺ εἶναι δυνατὸ νὰ φανταστεῖ κανείς». Ὄχι μόνο στὸ «ἐσωτερικὸ πολιτειακὸ Δίκαιο» θεωρεῖ ὁ Χέγγελ ἀναγκαία τὴν ὕπαρξη

καὶ τήρηση κανόνων, ποὺ νὰ προστατεύουν τὸ ἰδιωτικὸ ἄτομο καὶ τὶς κοινωνικὲς ὁμάδες, ἀλλὰ καὶ στὸν πόλεμο, ποὺ τὸν θεωρεῖ ἀναπόφευκτο μόνον ἂν οἱ διαφορὲς μεταξὺ Κρατῶν δὲν βρίσκουν ἄλλη (εἰρηνική) διευθέτηση (§ 334), ὑποστηρίζει ὁ Χέγγελ, ὅτι πρέπει νὰ τηροῦνται ὁρισμένοι κανόνες ἀλληλοσεβασμοῦ μεταξὺ τῶν ἐμπολέμων κρατῶν. Ὁ Χέγγελ λέει ρητά (§ 338): «Τὸ ὅτι ἀναγνωρίζονται μεταξύ τους τὰ κράτη, αὐτὸ θὰ πεῖ, ὅτι καὶ στὸν πόλεμο, στὴν κατάσταση τῆς ἀνομίας, τῆς βίας καὶ τῆς τύχης, διατηρεῖται ἕνας δεσμὸς μεταξύ τους..., ἔτσι ποὺ ἀκόμα καὶ στὸν πόλεμο νὰ θεωρεῖται ὁ πόλεμος σὰν κάτι ποὺ πρέπει νὰ εἶναι παροδικό. Περιέχει λοιπὸν (ὁ πόλεμος) τὴν ἐπιταγὴ τοῦ Διεθνοῦς Δικαίου, ὅτι μέσα του διατηρεῖται ἡ δυνατότητα τῆς εἰρήνης, ὅτι ὡς ἐκ τούτου πρέπει π.χ. νὰ εἶναι σεβαστοὶ οἱ πρέσβεις, καὶ ὅτι γενικὰ δὲν πρέπει νὰ διεξάγεται ἐναντίον τῶν ἐσωτερικῶν θεσμῶν καὶ τῆς εἰρηνικῆς οἰκογενειακῆς καὶ ἰδιωτικῆς ζωῆς, ἐναντίον τῶν ἰδιωτῶν». Ἀλλά, ὅπως παρατηρεῖ ὁ Κ. Ι. Δεσποτόπουλος, «οἱ διατυπώσεις αὐτὲς δὲν περιέχουν καμιὰ σοβαρὴ παρέκκλιση τοῦ Χέγγελ ἀπὸ τὴ βασικὴ τάση του νὰ δικαιώνει τὸν πόλεμο σὰν στοιχεῖο γόνιμο τῆς ἱστορίας» καὶ ὅτι «δείχνουν μόνο, καὶ αὐτές, ὅτι ἡ σκέψη τοῦ Χέγγελ γιὰ τὸν πόλεμο δὲν παρουσιάζει ἄρρηκτη συνοχή».

Καὶ ἐρχόμαστε τώρα στὴν περίφημη ρήση τοῦ Χέγγελ, ποὺ βρίσκεται πρὸς τὸ τέλος τοῦ προλόγου τῶν *Γενικῶν γραμμῶν τῆς Φιλοσοφίας τοῦ Δικαίου*. «Ἡ γλαῦξ τῆς Ἀθηνᾶς», λέει ὁ Χέγγελ, «ἀρχίζει τὴν πτήση της μὲ τὸ ἐπερχόμενο λυκόφως». «Γλαῦξ τῆς Ἀθηνᾶς» εἶναι, βέβαια, ἡ Φιλοσοφία. Μὲ ἄλλα λόγια, ἡ Φιλοσοφία δὲν εἶναι ταγμένη νὰ μᾶς πεῖ, πῶς πρέπει νὰ εἶναι ἢ νὰ γίνει ὁ κόσμος. Καὶ δὲν εἶναι ταγμένη νὰ μᾶς τὸ πεῖ, γιατὶ —ὅπως λέει ὁ Χέγγελ λίγο πρὶν φθάσει στὴν περίφημη φράση του γιὰ τὴ γλαῦκα τῆς Ἀθηνᾶς— «ἔρχεται πάντοτε πολὺ ἀργά». Καὶ προσθέτει: «Σὰν ἡ σκέψη (der Gedanke) τοῦ Κόσμου ἐμφανίζεται» ἡ Φιλοσοφία, «μόνο ἀφοῦ ἔχει τελειώσει ἡ πραγματικότητα τὴ διαμορφωτικὴ διαδικασίας της...», γιατὶ «... μόνο ὅταν ὡριμάσει ἡ πραγματικότητα προβάλλει ἀπέναντι τοῦ Πραγματικοῦ τὸ Ἰδεατό...».

Οἱ φράσεις αὐτὲς μᾶς ὁδηγοῦν στὸ συμπέρασμα, ὅτι ὁ Χέγγελ δὲν θεωροῦσε ἔργο τῆς φιλοσοφίας παρὰ μόνο τὴν ἐκ τῶν ὑστέρων ἀποτίμηση τῶν ἔργων καὶ ἡμερῶν κάθε ἐποχῆς. Τὸ συμπέρασμα αὐτὸ εἶναι σωστό, ἂν προσθέσουμε, ὅτι τὰ κριτήρια, ποὺ χρησιμοποιεῖ ἡ φιλοσοφία γιὰ τὴν ἀποτίμηση αὐτή, εἶναι γιὰ τὸν Χέγγελ αἰώνια. Κλείνοντας τὸ πρῶτο μέρος τῆς μεγάλης εἰσαγωγῆς στὴ *Φιλοσοφία τῆς Ἱστορίας* (τὸ δεύτερο μέρος ἀναφέρεται εἰδικὰ στὴ «γεωγραφικὴ ὑποδομὴ τῆς παγκόσμιας ἱστορίας»), ὁ Χέγγελ λέει ὅτι, ἀφοῦ ἡ φιλοσοφία, ἀτενίζοντας τὴν παγκόσμια ἱστορία, ἐξετάζει μόνο «τὴν ἰδέα τοῦ Πνεύματος» ποὺ φανερώνεται μέσα της, δὲν

ἔχουμε νὰ ἀσχοληθοῦμε, «ὅταν διατρέχουμε τὸ παρελθόν, ὅσο μεγάλο καὶ ἂν εἶναι» παρὰ «μόνο μὲ ὅ,τι εἶναι παρόν, γιατὶ ἡ φιλοσοφία, σὰν ἀπασχολημένη μὲ τὸ Ἀληθές, ἔχει ἀντικείμενό της ὅ,τι εἶναι αἰώνια παρὸν (... hat es mit ewig Gegenwärtigen zu tun)». Πάντως, ἡ περίφημη ρήση τοῦ Χέγγελ γιὰ τὴ «γλαῦκα τῆς Ἀθηνᾶς» ἔχει καὶ τὸ νόημα, ὅτι ἡ φιλοσοφία ἀκμάζει μόνο ὅταν κάθε ἐποχὴ φθάνει στὴ δύση της, πρὸς τὸ τέρμα της. Ὑπάρχει, ὅμως, ἐποχή, πού, ἰδιαίτερα στὴν Ευρώπη, νὰ μὴν εἶχε γεννήσει καὶ ἀναδείξει φιλοσοφικὰ πνεύματα; Ἡ ἄποψη τοῦ Χέγγελ μπορεῖ νὰ σταθεῖ μόνο ἂν πάρουμε χωριστὰ —καὶ αὐτὸ τὸ κάνει, ἄλλωστε, ὁ ἴδιος— τὸν κάθε λαὸ σὲ διαφορετικὲς ἐποχές, τοὺς Ἕλληνες τῆς Ἰωνίας, τοὺς Ἀθηναίους, τοὺς Ἀλεξανδρινοὺς καὶ τοὺς Ρωμαίους, τοὺς Γερμανούς.

Ἡ *Φιλοσοφία τῆς Ἱστορίας* τοῦ Χέγγελ, ἂν καὶ ἔχει ἀντικείμενό της τὰ φανερώματα τοῦ «ἀντικειμενικοῦ πνεύματος» ἢ —σωστότερα— τὴν πάλη ἀνάμεσα στὸ «ὑποκειμενικὸ πνεῦμα» καὶ στὸ «ἀντικειμενικὸ πνεῦμα», μπαίνει ἀναγκαστικά, ὅπως εἴδαμε σὲ μιὰ προηγούμενη σελίδα, καὶ στὴν περιοχὴ τοῦ «ἀπόλυτου πνεύματος». Κύριο, ὅμως, θέμα γίνεται, γιὰ τὸν Χέγγελ, τὸ «ἀπόλυτο πνεῦμα», στὶς τελευταῖες παραγράφους (§ 553 - § 577) τῆς *Ἐγκυκλοπαιδείας τῶν φιλοσοφικῶν ἐπιστημῶν*, στὶς Παραδόσεις του περὶ τῆς *Αἰσθητικῆς* καὶ στὶς Παραδόσεις του περὶ τῆς *Φιλοσοφίας τῆς Θρησκείας* καὶ περὶ τῆς *Ἱστορίας τῆς Φιλοσοφίας*. Τὸ «ἀπόλυτο πνεῦμα» ἐκδηλώνεται, γιὰ τὸν Χέγγελ στὴν τριάδα: «Τέχνη», «Θρησκεία», «Φιλοσοφία».

Θὰ ἦταν μάταιο, ἂν ἐξετάζαμε τὴν ὀρθότητα τῆς θεωρίας τοῦ Χέγγελ, ὅτι τὸ «Πνεῦμα», ποὺ —ὡς «Λόγος» ἀποξενώνεται ἀπὸ τὸν ἑαυτό του, διαβαίνοντας μέσ' ἀπὸ τὴ Φύση— γίνεται «ἀντικειμενικὸ» στὴν ἱστορία τῶν κρατῶν καὶ «ἀπόλυτο» στὴν Τέχνη, στὴ Θρησκεία —ὄχι, βέβαια, σὲ κάθε Τέχνη, οὔτε καὶ σὲ κάθε Θρησκεία— καὶ στὴ Φιλοσοφία, σ' αὐτὴ μάλιστα ὅπως διαμορφώθηκε, ἀφοῦ ἀφομοίωσε ὅλα τα προηγούμενα στάδια φιλοσοφικῶν λογισμῶν, στὸ δικό του φιλοσοφικὸ σύστημα. (Αὐτὸ δὲν τὸ λέει πουθενὰ ρητά, ἀλλὰ ἀφήνει νὰ ὑπονοηθεῖ). Στὸ ἔργο τοῦ Χέγγελ βρίσκουμε πάρα πολλὲς σημαντικὲς σκέψεις καὶ παρατηρήσεις, καὶ ἡ διαλεκτική του ἔχει ὡς μέθοδος συλλογισμῶν σημαντικὴ ἀξία, ἀλλὰ ἡ κεντρικὴ σκέψη του, ὅτι τὸ Σύμπαν κινεῖται γύρω ἀπὸ τὸν ἄνθρωπο καὶ βρίσκει τὴν ἀπόλυτη ἔκφρασή του στὴ φιλοσοφία, δὲν μπορεῖ οὔτε κὰν νὰ συζητηθεῖ. Εἶναι σκέψη πέρα γιὰ πέρα δογματική. Εἶναι ὁ ἀπόλυτος μεταφυσικὸς ἰδεαλισμός, ποὺ ἀνάγει τὰ πάντα στὸ Πνεῦμα, θεωρώντας το ὡς τὸ μοναδικὸ «ὄντως ὄν», ποὺ ἐνσαρκώνεται μάλιστα στὸν ἄνθρωπο, στὴν Τέχνη, στὴ Θρησκεία, στὴ Φιλοσοφία.

Ἂς ρίξουμε ὅμως, παραμερίζοντας τὴ βασικὴ αὐτὴ θέση τοῦ Χέγγελ, μερικὲς ματιὲς στὸ περιεχόμενο τῆς *Αἰσθητικῆς* του. Οἱ παρατηρήσεις του

γιὰ τὴν Αἰσθητικὴ —γιὰ τὴ Φιλοσοφία τῆς Τέχνης, ὅπως προτιμοῦσε νὰ λέει— εἶναι ἀπὸ τὰ ὡραιότερα κείμενά του, ὡραιότερο καὶ ἀπὸ τὸ κύριο σῶμα τῶν παραδόσεών του γιὰ τὴ *Φιλοσοφία τῆς Ἱστορίας*, ποὺ —ἀντίθετα ἀπὸ τὴ μεγάλη εἰσαγωγή τους (αὐτὴ περιέχει καὶ πολλὲς πολύπλοκες καὶ στρυφνὲς σκέψεις)— διακρίνεται γιὰ τὴν ἐξαιρετική του σαφήνεια.

Στὸ ἑκατοστὸ ἑξηκοστὸ δεύτερο κεφάλαιο, ποὺ ἀφιερώσαμε στὸν Κάντ, εἴπαμε ὅτι ἡ «Αἰσθητική» του (ὅπως ἀναπτύχθηκε στὸ πρῶτο μέρος τοῦ ἔργου του *Kritik der Unteilskraft)* περιέχει βέβαια καὶ καλὲς σκέψεις, ἀλλὰ δείχνει —ἀκόμα καὶ μὲ τὸ ὅτι ἐθεώρησε ἀναγκαῖο νὰ θεσπίσει μιὰ ἱεραρχία τῶν καλῶν τεχνῶν, τοποθετώντας τὴ Μουσικὴ στὴν «κατώτατη θέση»— ὅτι ὁ μέγας φιλόσοφος μίλησε γιὰ τὸ Ὡραῖο, γιὰ τὶς διάφορες Τέχνες ποὺ τὸ ὑπηρετοῦν, χωρὶς νὰ ἔχει αἰσθανθεῖ ὁ ἴδιος βαθειὰ καὶ γνήσια καλλιτεχνικὴ συγκίνηση. Προσθέσαμε μάλιστα τὴν παρατήρηση, ὅτι —ἀντίθετα ἀπὸ τὸν Σέλλινγκ καὶ τὸν Χέγγελ, ποὺ συνεδύασαν ἄμεσα τὴν ἀφηρημένη φιλοσοφικὴ Αἰσθητικὴ μὲ τὶς κριτικὲς παρατηρήσεις συγκεκριμένων δημιουργημάτων τοῦ καλλιτεχνικοῦ πνεύματος —ὁ Κὰντ διατύπωσε σκέψεις, ποὺ δὲν θὰ μποροῦσαν νὰ σταθοῦν, ἂν ἐπιχειροῦσε νὰ τὶς ἐπαληθεύσει στὰ ἔργα ἑνὸς Αἰσχύλου ἢ ἑνὸς Μιχαὴλ Ἄγγελου, ἑνὸς Δάντη ἢ ἑνὸς Γιόχαν Σεμπάστιαν Μπάχ, ἑνὸς Ρέμπραντ ἢ ἑνὸς Σαίξπηρ. Στὸ κεφάλαιο, ποὺ ἀφιερώσαμε στὸν Σέλλινγκ, σταθήκαμε μόνο γενικὰ στὴ *Φιλοσοφία* του *τῆς Τέχνης*. Εἴπαμε, ὅτι ὁ Σέλλινγκ, ἀντίθετα ἀπ' ὅ,τι εἶχε κάνει ὁ Κάντ, ἐτοποθέτησε τὴν τέχνη πολὺ ψηλά, διδάσκοντας ὅτι σ' αὐτὴν συνενώνονται τὸ Ἄπειρο καὶ τὸ Πεπερασμένο. Τοποθετώντας τὴν Τέχνη (στὶς ἀνώτερες μορφές της) πλάϊ στὴ Φιλοσοφία, λέει, ὅπως εἴδαμε, ὅτι καὶ ἀπὸ τὶς δυὸ «ζητεῖται μιὰ εἰκόνα τοῦ κόσμου ποὺ ἀνταποκρίνεται στὸ ἀρχέτυπο, στὸ Ἕν». Τὸν ποιητή, γενικὰ τὸν καλλιτέχνη, θεώρησε ὁ Σέλλινγκ ἐκφραστὴ θεϊκῶν μηνυμάτων. Ὁ ἀληθινὸς καλλιτέχνης, λέει ὁ Σέλλινγκ, εἶναι «ἔνθεος» καὶ ἡ «θεοειδὴς ἐλευθερία του» εἶναι ταυτόχρονα «ἡ πιὸ καθαρὴ καὶ ὕψιστη ἀναγκαιότητα». Εἶχε συγκλονισθεῖ, λοιπόν, ὁ Σέλλινγκ ἀπὸ τὴ μεγάλη ποίηση καὶ τὴ μεγάλη τέχνη γενικά. Δὲν ἀρκέσθηκε, ἐξάλλου, στὴ φιλοσοφικὴ θεώρηση τῆς τέχνης, ἀλλὰ —σ' αὐτὸ τὸν βοήθησε καὶ ἡ συναναστροφή του μὲ τοὺς ρομαντικούς— ἐγνώριζε καλὰ καὶ τὰ σημαντικώτερα δημιουργήματα τοῦ καλλιτεχνικοῦ πνεύματος.

Αὐτὸ πρέπει νὰ τὸ ποῦμε καὶ γιὰ τὸν Χέγγελ. Ἀντιδιαστέλλει τὴ δική του θεωρία περὶ τῆς Τέχνης πρὸς τὴν *Αἰσθητικὴ* τοῦ Κάντ, κρίνει σωστὰ τὴν ἀνεπάρκεια τῆς *Αἰσθητικῆς* αὐτῆς, καὶ στρέφεται πολὺ πιὸ φιλικὰ πρὸς ὅσα εἶχαν διδάξει ὁ Βίνκελμαν (Winckelmann), ὁ Σίλλερ (Schiller), καὶ ὁ παλαιός του φίλος Σέλλινγκ (Schelling). Δὲν προβαίνει, ἐξάλλου, στὴν ἱεράρχηση τῶν καλῶν τεχνῶν, ποὺ εἶχε κάμει ὁ Κάντ, ἀλλὰ διακρίνει

μεταξύ τους τὶς καλὲς τέχνες, ἀρχιτεκτονική, γλυπτική, μουσική, ζωγραφικὴ καὶ ποίηση, χρησιμοποιώντας πολὺ λεπτότερα κριτήρια. Στὶς τελευταῖες σελίδες τῆς εἰσαγωγῆς του στὶς *Παραδόσεις περὶ τῆς Αἰσθητικῆς* προβαίνει ὁ Χέγγελ σὲ δύο βασικὲς διακρίσεις. Ἡ πρώτη ἀναφέρεται στὶς καλὲς τέχνες γενικά. Ὁ Χέγγελ διακρίνει τρεῖς βασικὲς μορφὲς τῆς Τέχνης («Kunstformen»), τὴ συμβολική, τὴν κλασικὴ καὶ τὴ ρομαντική. Ἡ δεύτερη διάκριση βασίζεται στὴ σχέση τῶν Τεχνῶν —τῆς καθεμιᾶς χωριστά— μὲ τὸ «ὑλικό» της («Material»). Τὴ σχέση αὐτὴ τὴ συνδυάζει ὁ Χέγγελ μὲ τὴ διάκριση τῶν αἰσθητικῶν μορφῶν στὴ συμβολική, τὴν κλασικὴ καὶ τὴ ρομαντική. Ἡ ἀρχιτεκτονικὴ —«ἡ ὡραία ἀρχιτεκτονική», ὅπως λέει ὁ ἴδιος— ἔχει «βασικὸ τύπο» της («Grundtypus») τὴ «συμβολικὴ μορφὴ τῆς Τέχνης», ἐνῶ ἡ γλυπτικὴ τὴν «κλασικὴ μορφή». Ἀλλὰ ἡ γλυπτικὴ εἶναι καὶ στὸ «κέντρο» μεταξὺ τῆς ἀρχιτεκτονικῆς καὶ τῶν «τεχνῶν τῆς ρομαντικῆς ὑποκειμενικότητας», ποὺ εἶναι ἡ ζωγραφική, ἡ μουσικὴ καὶ ἡ ποίηση. Ἡ μουσική, ἐξάλλου, στέκεται ἀνάμεσα στὴ ζωγραφικὴ καὶ τὴν ποίηση. Ἡ τελευταία, ἡ ποίηση, εἶναι «ἡ πιὸ πνευματικὴ ἔκφανση τῆς ρομαντικῆς μορφῆς τῆς τέχνης». Μιὰ ἄλλη διάκριση τῶν καλῶν τεχνῶν εἶναι ἐκείνη μεταξὺ τῆς ἀρχιτεκτονικῆς ὡς «ἐξωτερικῆς τέχνης», τῆς γλυπτικῆς ὡς «ἀντικειμενικῆς» καὶ τῶν ἄλλων τριῶν, ποὺ εἶναι ἡ ζωγραφική, ἡ μουσικὴ καὶ ἡ ποίηση, ὡς «ὑποκειμενικῶν τεχνῶν». Γνωρίζει, ὅμως, ὁ Χέγγελ — καὶ τὸ λέει ὁ ἴδιος— ὅτι ὑπάρχουν καὶ ἄλλοι τρόποι διακρίσεων τῶν καλῶν τεχνῶν μεταξύ τους.

Ἡ θεωρία τοῦ Χέγγελ γιὰ τὴ διάκριση τῶν τριῶν «μορφῶν» τέχνης, τῆς «συμβολικῆς», τῆς «κλασικῆς» καὶ τῆς «ρομαντικῆς», εἶναι βασικὰ σωστή. Καὶ σωστὸ εἶναι ἐπίσης, ὅτι ἡ «συμβολικὴ» μορφὴ ἀνταποκρίνεται πιὸ πολὺ στὴν ἀρχιτεκτονική, καὶ βρῆκε τὴν πιὸ χτυπητὴ ἔκφρασή της στὴν Ἀνατολή, ὅπου ἔχει περιλάβει ὁ Χέγγελ καὶ τὴν Αἴγυπτο. Σωστὰ παρατηρεῖ ὁ Χέγγελ, ὅτι καὶ ἡ ἀνατολικὴ γλυπτικὴ ἔχει μὲ τὸν ὄγκο της, τὴν ἀκινησία της, τὴ δυσκαμψία της, ἀρχιτεκτονικὸ χαρακτήρα καὶ ὅτι, ἐξάλλου, ἡ ἀνατολικὴ ποίηση, π.χ. ἡ ἑβραϊκή, ὅπως κορυφώνεται στοὺς «Ψαλμοὺς» τῆς Παλαιᾶς Διαθήκης, ἀνῆκε στὴ «συμβολικὴ» μορφὴ τῆς τέχνης. Δὲν ἀρνιέται ὁ Χέγγελ τὴν ἀξία τῆς «συμβολικῆς» μορφῆς τῆς τέχνης. Ἡ μορφὴ αὐτὴ δὲν ἐκφράζει, βέβαια, τὴν ἰδέα τοῦ Ὡραίου, φθάνει ὅμως —ὄχι πάντοτε, οὔτε παντοῦ— στὴ «συμβολικὴ τοῦ ὑπερόχου» («Symbolik der Erhabenheit»), ποὺ μετὰ τὶς Ἰνδίες τὴν ξαναβρίσκουμε, λέει ὁ Χέγγελ, στὴ μωαμεθανικὴ τέχνη τοῦ μυστικισμοῦ καί, «μὲ ἀκόμα βαθύτερο ὑποκειμενικὸ τρόπο (in vertiefterer subjektiver Weise) σὲ μερικὲς ἐκδηλώσεις τοῦ χριστιανικοῦ μυστικισμοῦ». Ὅπως βλέπουμε, ὁ «ἱστορισμὸς» τοῦ Χέγγελ, ποὺ τὸν ἔκανε νὰ συνδυάσει τὶς «μορφὲς» τῆς τέχνης μὲ ὁρισμένες ἐποχές, μὲ τὴν «ἀνατολικὴ» ἐποχή, τὴν ἀρχαία Ἑλλάδα καὶ τὴ

«χριστιανικὴ» ἐποχή, δὲν τὸν ἐμπόδισε νὰ βρεῖ στοιχεῖα τῆς «συμβολικῆς» τέχνης καὶ σὲ χρόνους ἢ τόπους, ποὺ δὲν ἔχουν σχέση μὲ τὴν Ἀνατολή.

Ἡ βασική, ὅμως, γραμμὴ τῶν σκέψεων τοῦ Χέγγελ εἶναι ἱστορική. Ἐνῶ στὴν Ἀνατολὴ —εἰδικώτερα στὶς Ἰνδίες καὶ τὴν Αἴγυπτο— ἡ ὕλη πιέζει τὸ Πνεῦμα, στὴν ἀρχαία Ἑλλάδα γεννιέται καὶ ἀκμάζει ἡ «κλασικὴ» μορφὴ τῆς τέχνης, ποὺ πραγματοποιεῖ —αὐτὸ τὸ βλέπουμε προπάντων στὴ γλυπτική— τὸν πιὸ τέλειο γάμο, τὴν πιὸ μεγάλη ἰσορροπία πνεύματος καὶ ὕλης. (Βλ. τὸ πιὸ πρόσφατο, στὴν ἑλληνικὴ γλώσσα, δοκίμιο τοῦ Δημητρίου Δ. Μούκανου «Συμβολικὴ καὶ κλασικὴ τέχνη κατὰ τὸν Hegel» ποὺ δημοσιεύθηκε στὸ περιοδικὸ *Παρνασσός*, τόμος ΚΖ΄, 1985). Στὴ χριστιανική, τέλος, Εὐρώπη ἀνταποκρίνεται ἡ «ρομαντικὴ» μορφὴ τῆς Τέχνης, ποὺ ἐκδηλώνεται κυρίως στὴ ζωγραφική, στὴ μουσικὴ καὶ στὴν ποίηση, ἀλλὰ ἀκόμα καὶ σ' αὐτὴν τὴν ἀρχιτεκτονική. Ὅπως ἡ «κλασικὴ» μορφὴ ἐπικρατεῖ στὴν ἀρχαία ἑλληνικὴ ἀρχιτεκτονική, ἔτσι καὶ ἡ «ρομαντικὴ» μορφὴ ἐκφράζεται στὴ βασικὰ συμβολικῆς καταγωγῆς ἀρχιτεκτονική, στοὺς γοτθικοὺς ναούς, ποὺ —ἀκόμα καὶ μὲ τὸ πιὸ βαρὺ ὑλικό, ποὺ ἀναγκαστικὰ χρησιμοποιεῖ ἡ ἀχιτεκτονική— πετοῦν ἀπὸ τὴ γῆ πρὸς τὰ ὕψη, τείνουν πρὸς τὴν ἀπελευθέρωση τοῦ Πνεύματος ἀπὸ τὸ πεπερασμένο, ἀπὸ τὴν ὕλη. Ὁ Χέγγελ, ποὺ —ὅπως τὸ δείχνουν οἱ *Παραδόσεις* του *περὶ τῆς Αἰσθητικῆς*— εἶχε πλούσια γνώση τῶν ἔργων τῆς τέχνης καὶ ἰδιαίτερα, βέβαια, τῆς εὐρωπαϊκῆς λογοτεχνίας, χρησιμοποιώντας συγκεκριμένα παραδείγματα γιὰ τὴ στήριξη τῶν ἀπόψεών του, δὲν ἐτοποθέτησε τὶς τρεῖς βασικὲς «μορφὲς» τῆς τέχνης, τὴ «συμβολική», τὴν «κλασικὴ» καὶ τὴ «ρομαντική», σὲ στεγανὰ διαμερίσματα. Ὁ Φρέντερικ Κόπλστον (Frederick Copleston ἔνθ. ἄν., *Modern Philosophy*, part I: «Fichte to Hegel», chapter eleven, 2) παρατηρεῖ πολὺ σωστά, ὅτι «ἡ σχέση τῶν εἰδικώτερων τεχνῶν» (ἀρχιτεκτονικῆς, γλυπτικῆς, ζωγραφικῆς, μουσικῆς καὶ ποιήσεως) μὲ ὁρισμένους «γενικοὺς τύπους τέχνης», (δηλαδὴ μὲ τὸν συμβολικὸ τύπο, τὸν κλασικὸ καὶ τὸν ρομαντικό) «δὲν πρέπει νὰ ἐκληφθεῖ μὲ νόημα ἀποκλειστικό. Ἡ ἀρχιτεκτονική, π.χ., σχετίζεται μὲ τὴ συμβολικὴ τέχνη, ἐπειδὴ —ἐνῶ εἶναι ἱκανὴ νὰ ἐκφράσει τὸ μυστήριο— εἶναι μεταξὺ ὅλων τῶν καλῶν τεχνῶν ἡ λιγώτερο καμωμένη νὰ ἐκφράζει τὴ ζωὴ τοῦ πνεύματος. Ἀλλὰ λέγοντας αὐτὸ δὲν ἀρνεῖται κανένας» (δὲν ἀρνεῖται ὁ Hegel) «ὅτι ὑπάρχουν μορφὲς ἀρχιτεκτονικῆς ποὺ εἶναι χαρακτηριστικὲς τῆς κλασικῆς ἢ καὶ τῆς ρομαντικῆς τέχνης. Ἔτσι, ὁ ἑλληνικὸς ναός, ὁ τέλειος οἶκος τῆς ἀνθρωπομορφικῆς θεότητας, εἶναι «ἕνα πρόδηλο παράδειγμα κλασικῆς ἀρχιτεκτονικῆς, ἐνῶ ὁ γοτθικὸς ναός, παράδειγμα ρομαντικῆς ἀρχιτεκτονικῆς, ἐκφράζει τὸ αἴσθημα ὅτι τὸ θεῖο ὑπερβαίνει τὴ σφαίρα τοῦ πεπερασμένου καὶ τῆς ὕλης... Μὲ παρόμοιο τρόπο ἡ γλυπτικὴ δὲν εἶναι περιορισμένη στὴν κλασικὴ τέχνη, ἔστω καὶ ἂν εἶναι ἡ

χαρακτηριστικὴ κλασικὴ μορφὴ τέχνης. Οὔτε ἡ ζωγραφική, ἡ μουσικὴ καὶ ἡ ποίηση εἶναι περιορισμένες στὴ ρομαντικὴ τέχνη».

Στὴ βασική, ὅμως, οὐσία τους βλέπει ὁ Χέγγελ τὶς τρεῖς «μορφὲς» τέχνης σὰν μιὰ τριάδα ποὺ καταλήγει σὲ κάποια σύνθεση. Στὸ τέλος τοῦ δεύτερου μέρους τῶν *Παραδόσεων περὶ τῆς Αισθητικῆς* ὁ Χέγγελ λέει: «... στὸ ξεκίνημα τῆς τέχνης στὴν Ἀνατολὴ δὲν βρήκαμε ἀκόμα τὸ Πνεῦμα ἐλεύθερο ἀπέναντι τοῦ ἑαυτοῦ του. Ἀναζητοῦσε ἀκόμα τὸ γιὰ τὸν ἑαυτό του Ἀπόλυτο σὲ ὅ,τι εἶναι φυσικό, καὶ θεώρησε ὡς ἐκ τούτου τὸ Φυσικὸ σὰ νἄταν τὸ ἴδιο θεϊκό. Ἡ κλασικὴ ὕστερα τέχνη παράστησε τοὺς ἑλληνικοὺς θεοὺς σὰν ἀβίαστα, πνευματοποιημένα ἄτομα, ποὺ ὅμως καὶ πάλι σ' αὐτὰ βάραινε ἡ ἀνθρώπινη φυσικὴ μορφὴ σὰν θετικὸ στοιχεῖο. Καὶ πρώτη ἡ ρομαντικὴ τέχνη ἔκαμε τὸ Πνεῦμα νὰ ἐμβαθύνει στὴν ἴδια του τὴν ἐσωτερικότητα, ποὺ ἀπέναντί της ἡ σάρκα, ἡ ἐξωτερικὴ γενικὰ πραγματικότητα καὶ ἐγκοσμιότητα, μολονότι τὸ Πνευματικὸ καὶ τὸ Ἀπόλυτο δὲν μπορεῖ παρὰ νὰ φανερωθεῖ σ' αὐτήν, εἶχε τεθεῖ σὰν κάτι μηδαμινό, ποὺ ὅμως στὸ τέλος κατόρθωσε ὅλο καὶ περισσότερο νὰ ἀνακτήσει μὲ θετικὸ τρόπο τὴν ἰσχύ του». Ὅπως βλέπουμε, ὁ Χέγγελ ἐμφανίζει τὸ τρίτο σκέλος τῆς τριάδας σὰν σύνθεση —περισσότερο σὰν κράμα παρὰ σὰν σύνθεση— ποὺ μέσα της αἴρονται τὰ δύο πρῶτα σκέλη.

Θὰ μᾶς βοηθήσει τώρα ὁ Φρέντερικ Κόπλστον νὰ μεταβοῦμε ἀπὸ τὴν *Αἰσθητικὴ* στὴ *Φιλοσοφία τῆς Θρησκείας* τοῦ Χέγγελ. «Ἂν τὸ Ἀπόλυτο», λέει ὁ Κόπλστον (ἔνθ' ἀν., chapter eleven, 3) «εἶναι Πνεῦμα, Λόγος, Σκέψη ποὺ σκέπτεται τὸν ἑαυτό της, μπορεῖ νὰ νοηθεῖ σὰν τέτοια μόνο ἀπὸ τὴν ἴδια τὴ σκέψη. Καὶ θὰ περιμέναμε ἴσως νὰ κάνει ὁ Χέγγελ μιὰν ἄμεση μετάβαση ἀπὸ τὴν Τέχνη στὴ Φιλοσοφία, ἐνῶ προβαίνει στὴ μετάβαση πρὸς τὴ Φιλοσοφία μέσω ἑνὸς ἐνδιάμεσου τρόπου νοήσεως τοῦ Ἀπολύτου, δηλαδὴ μέσω τῆς θρησκείας». Καὶ ὁ Κόπλστον προσθέτει, ὅτι ὁ Χέγγελ ἐτοποθέτησε τὴ θρησκεία μεταξὺ τῆς τέχνης καὶ τῆς φιλοσοφίας ὄχι μόνο γιὰ νὰ συμπληρωθεῖ ἡ τριάδα, «ἔτσι ποὺ νὰ μποροῦσε ἡ σφαίρα τοῦ ἀπόλυτου Πνεύματος νὰ συμμορφωθεῖ κι' αὐτὴ μὲ τὸ γενικὸ μοντέλο τοῦ συστήματος», οὔτε ἐπειδὴ εἶδε «τὴ σπουδαιότητα τῆς θρησκείας στὴν ἱστορία τῆς ἀνθρωπότητας», ἀλλὰ κυρίως ἐπειδὴ εἶχε τὴν «πεποίθηση, ὅτι ἡ θρησκευτικὴ συνείδηση ἐξηγεῖ μ' ἕνα παράδειγμα τὸν ἐνδιάμεσο τρόπο ποὺ ὁδηγεῖ στὴν κατάκτηση τοῦ Ἀπολύτου». Καὶ συμπληρώνει ὁ Κόπλστον τὶς παρατηρήσεις του ὡς ἑξῆς: «Ἀπὸ τὴ μιὰ μεριὰ ἡ θρησκευτικὴ συνείδηση διαφέρει ἀπὸ τὴν αἰσθητικὴ μὲ τὸ ὅτι σκέπτεται τὸ Ἀπόλυτο, καὶ ἀπὸ τὴν ἄλλη μεριὰ ἡ σκέψη, ποὺ χαρακτηρίζει τὴ θρησκεία, δὲν εἶναι καθαρὴ νοητική, ὅπως τὴ βρίσκουμε στὴ φιλοσοφία. Εἶναι σὰν εἰκόνες ντυμένες σὲ σκέψη. Εἶναι, θὰ μπορούσαμε νὰ ποῦμε, τὸ προϊὸν ἑνὸς γάμου ἀνάμεσα στὴ φαντασία καὶ τὴ σκέψη». Εἶναι ἀνάγκη νὰ τονισθεῖ ἐδῶ, ὅτι

—ἂν ἡ φιλοσοφία εἶναι, γιὰ τὸν Χέγγελ, ἡ ἀνώτατη βαθμίδα τοῦ «ἀπόλυτου Πνεύματος»— εἶναι ἡ ἀνώτατη βαθμίδα καὶ βρίσκεται ἔτσι παραπάνω ἀπὸ τὴ θρησκεία, ὄχι ἐπειδὴ τὸ ἀντικείμενό της εἶναι ὑπέρτερο ἀπὸ τὸ ἀντικείμενο τῆς θρησκείας, ἀλλὰ μόνον ἐπειδὴ ἡ ἐνατένιση τοῦ ὑπέρτατου ἀντικειμένου, τοῦ Ἀπολύτου, τοῦ Θεοῦ, γίνεται ἀπὸ τὴ θρησκεία μὲ παραστάσεις καὶ εἰκόνες προσιτὲς στοὺς πολλούς, ἐνῶ ἀπὸ τὴ φιλοσοφία γίνεται μὲ τὴ γνώση, μὲ μιὰ γνώση ποὺ μόνο λίγοι, οἱ φιλόσοφοι, τὴν κατέχουν.

Τὴ Φιλοσοφία τῆς Θρησκείας ἀνέπτυξε ὁ Χέγγελ διεξοδικὰ στὶς ἀφιερωμένες σ' αὐτὴν παραδόσεις του καὶ πολὺ συνοπτικὰ —τόσο συνοπτικά, ποὺ ὅσα μᾶς λέει εἶναι πολὺ δυσνόητα— στὸ τρίτο «Μέρος» τῆς *Ἐγκυκλοπαιδείας τῶν φιλοσοφικῶν ἐπιστημῶν* (§ § 564 - 570). Ἀλλὰ καὶ στὸ πρῶτο μέγα ἔργο του, στὴ *Φαινομενολογία τοῦ Πνεύματος*, ἀφιερώνει ὁ Χέγγελ, ἕνα μεγάλο ἀριθμὸ σελίδων —ἕνα ὁλόκληρο τμῆμα τοῦ ἔργου— στὴ θρησκεία. Καί, παρὰ τὴ χρησιμοποίηση κάποιων διαφορετικῶν ὅρων ἢ ἐκφράσεων, στὰ ἑπόμενα ἔργα του ἢ στὶς παραδόσεις του δὲν ἀπομακρύνθηκε ὁ Χέγγελ πολύ, δὲν ἀπομακρύνθηκε οὐσιαστικὰ σχεδὸν διόλου, ἀπ' ὅσα εἶχε πεῖ στὴ *Φαινομενολογία τοῦ Πνεύματος*, ὅπου —ὅπως καὶ στὴν *Ἐγκυκλοπαιδεία τῶν φιλοσοφικῶν ἐπιστημῶν*— ἡ θρησκεία εἶναι τὸ προτελευταῖο θέμα ποὺ ἐξετάζει γιὰ νὰ καταλήξει στὸ τελευταῖο θέμα, στὴν «ἀπόλυτη γνώση» («das alsolute Wissen»), στὴ φιλοσοφία. Θὰ μπορούσαμε μάλιστα νὰ ποῦμε, ὅτι ὄχι μόνο στὰ ἔργα ἢ στὶς παραδόσεις, ποὺ ἐμνημονεύσαμε παραπάνω, ἀλλὰ καὶ σὲ ὅλα τὰ ἄλλα ἔργα του, ἀκόμα καὶ στὴ *Λογική* του, ὁ θεὸς εἶναι πανταχοῦ παρών. Γιὰ τὸν Χέγγελ, ὁ θεὸς εἶναι τὸ μέγα ἀντικείμενο τῆς φιλοσοφίας γενικά. Ἀπορρίπτει ὁ Χέγγελ τὶς ὅποιες «ἀποδείξεις» γιὰ τὴν ὕπαρξη τοῦ Θεοῦ. Τὶς θεωρεῖ ὅλες ὄχι μόνο ἄχρηστες, ἀλλὰ —κυρίως τὴν «κοσμολογικὴ» ἀπόδειξη— καὶ ἀπὸ θρησκευτικὴ ἄποψη ἀνίερες. Ὁ θεός, γιὰ τὸν Χέγγελ, εἶναι τὸ μοναδικὸ ἀπόλυτο Ὄν, τὸ ἄπειρο Εἶναι, ἀποτελεῖ τὴν αὐταπόδεικτη προϋπόθεση τῆς ἴδιας τῆς Λογικῆς. Ἔτσι, ἡ *Φιλοσοφία* του *τῆς Θρησκείας* δὲν σκοπεύει νὰ ἀποδείξει τὸ αὐταπόδεικτο, δηλαδὴ τὴν ὕπαρξη τοῦ Θεοῦ, ἀλλὰ ἔχει ὡς ἀντικείμενο τὶς φάσεις ἀπὸ τὶς ὁποῖες περνάει ὁ ἄνθρωπος —ἡ ἱστορία τῆς ἀνθρωπότητας— γιὰ νὰ φθάσει στὴν ὀρθὴ θρησκευτικὴ συνείδηση. Μεγάλος εἶναι ὁ πλοῦτος τῶν σκέψεων καὶ παρατηρήσεων τοῦ Χέγγελ σχετικὰ μὲ τὴν ἱστορικὴ διαδικασία, ποὺ ἔκαμε τὸν ἄνθρωπο νὰ ξεκινήσει ἀπὸ τὴ «φυσικὴ θρησκεία» («Naturreligion»), ποὺ καὶ αὐτὴ ὑποδιαιρεῖται σὲ τρεῖς φάσεις, νὰ προχωρήσει στὶς θρησκεῖες, ποὺ βλέπουν στὸν θεὸ μιὰ πνευματικὴ ἀτομικότητα, γιὰ νὰ φθάσει, περνώντας ἀπὸ τὸν Ἰουδαϊσμό, στὸν Χριστιανισμό, ποὺ εἶναι ἡ ἀπόλυτη θρησκεία, δηλαδὴ ἡ ἀπόλυτη ἀλήθεια.

Ἀλλὰ τὴν ἀπόλυτη αὐτὴ ἀλήθεια, ποὺ ἡ θρησκεία —ὁ Χριστιανισμός — προσεγγίζει ἢ καὶ τὴν ἐγγίζει μὲ εἰκόνες καὶ παραστάσεις, καλεῖται ἡ φιλοσοφία νὰ τὴ συλλάβει μὲ τὴ νόηση. Ἡ ἱστορία τῆς φιλοσοφίας, ποὺ προκάλεσε τὴν ἐπίμονη ἀπασχόληση τοῦ Χέγγελ στὰ πανεπιστήμια τῆς Ἰένας, τῆς Χαϊδελβέργης καὶ κυρίως τοῦ Βερολίνου, ἔχει σκοπὸ νὰ ἀποκαλύψει τὴ διαλεκτικὴ ἐξέλιξη τῆς φιλοσοφίας ἀπὸ τὶς ἀρχαιότερες στὶς νεώτατες φάσεις της, ἀπὸ τὶς ἀτελέστερες στὶς τελειότερες, ἀλλὰ καὶ νὰ καταδείξει ἐπίσης ὅτι καμιὰ νεώτερη φάση τῆς φιλοσοφίας δὲν θὰ μποροῦσε νὰ ὑπάρξει χωρὶς τὴ διαλεκτικὴ σχέση της (θετικὴ ἢ ἀρνητική) μὲ τὶς παλαιότερες.

Οἱ παραδόσεις τοῦ Χέγγελ γιὰ τὴν *Ἱστορία τῆς Φιλοσοφίας*, βασισμένες στὴν ἔκδοση τοῦ μαθητῆ καὶ φίλου του Κάρλ Μισελὲ (Karl Ludwig Michelet), ἔχουν καταλάβει στὶς νεώτερες ἐκδόσεις τῶν *Ἁπάντων* τοῦ φιλοσόφου (ἐκδόσεις, ποὺ τὴ μιὰ ἐπιμελήθηκε ὁ Eduard Glockner καὶ τὴν ἄλλη ἐπιμελήθηκαν ἡ Eva Moldinhauer καὶ ὁ Karl Markus Michel), ὅπως καὶ στὴν ἔκδοση τοῦ Μισελὲ (τοῦ ἔτους 1833 καὶ τῶν ἐτῶν 1840-1844), τρεῖς ὁλόκληρους τόμους. Ἡ ἀκρίβεια, ἡ ὀρθὴ ἀπόδειξη τῆς *Ἱστορίας τῆς Φιλοσοφίας* τοῦ Χέγγελ, ἰδιαίτερα τῶν ἀφιερωμένων στὸν Πλάτωνα σελίδων, ποὺ ἀπαρτίζουν ὁλόκληρη πραγματεία, ἀμφισβητήθηκε σοβαρὰ τὸ 1976 ἀπὸ τὸν Ζὰν-Λουὶ Βιεγιὰρ-Μπαρόν. Τὴ γνώμη του, ὅτι «ἂν εἶναι ἀλήθεια ὅτι ὁ Χέγγελ ἦταν ὁ πιὸ μεγάλος φιλόσοφος τοῦ ΙΘ΄ αἰώνα, αὐτὸ ὀφείλεται περισσότερο στὰ μαθήματά του παρὰ στὰ γραπτὰ ἔργα του» τὴν ἐμνημονεύσαμε καὶ σὲ μιὰ προηγούμενη σελίδα τοῦ κεφαλαίου αὐτοῦ. Ὁ Γάλλος λόγιος ἐβάσισε τὴ δική του δίγλωσση —γερμανικὴ καὶ γαλλική— ἔκδοση τῶν σελίδων τῶν ἀφιερωμένων στὸν Πλάτωνα παραδόσεων τοῦ Χέγγελ στὸ κείμενο, ποὺ στὸ χειμερινὸ ἑξάμηνο 1825 - 1826 κατάρτισε ὁ φὸν Γκρίσχαϊμ (von Griesheim), θεωρώντας το τὸ πιὸ πλούσιο στὸ περιεχόμενό του καὶ τὸ ἀκριβέστερο. Ἔτσι, ὁ Βιεγιὰρ-Μπαρὸν παρέδωσε γιὰ πρώτη φορὰ στὴ δημοσιότητα ὅσα —μὲ βάση τὸ κείμενο τοῦ φὸν Γκρίσχαϊμ— ἐδίδαξε ὁ Χέγγελ στὸ ἑξάμηνο 1825 - 1826 γιὰ τὸν Πλάτωνα (βλ. *Hegel. Leçons sur Platon*, édition, traduction et notes par Jean-Louis Vieillard-Baron. Éditions Aubier-Montaigne, Paris 1976). Ἀφοῦ δώσουμε μιὰ πολὺ γενικὴ εἰκόνα τοῦ περιεχομένου τῆς *Ἱστορίας τῆς Φιλοσοφίας* τοῦ Χέγγελ, θὰ σταθοῦμε ἰδιαίτερα στὴ σχέση του πρὸς τὸν Πλάτωνα, ὅπως τὴν ἀποκάλυψε ἡ ἔκδοση αὐτή, ποὺ περιέχει ἕνα κείμενο ἀνέκδοτο ὡς τὸ 1976 (texte inédit). Στὴν ἔκδοσή του ἐνθάρρυνε τὸν Γάλλο μελετητὴ τοῦ Χέγγελ ὁ φιλόσοφος Γκάνταμερ (Hans Georg Gadamer).

Ἡ *Ἱστορία τῆς Φιλοσοφίας* τοῦ Χέγγελ θὰ μποροῦσε νὰ ὀνομασθεῖ (ἔτσι τὴν ὀνόμασε ὁ Frederick Copleston) *Φιλοσοφία τῆς Ἱστορίας τῆς Φιλοσοφίας* (ἢ L'histoire philosophique de la Philosophie, ὅπως τὴν

ὀνομάζει ὁ Jean-Louis Vieillard-Baron). Καὶ ἄλλοι, πρὶν ἀπὸ τὶς παραδόσεις τοῦ Χέγγελ γιὰ τὴν ἱστορία τῆς φιλοσοφίας, εἶχαν ἀσχοληθεῖ μὲ τὸ ἴδιο θέμα καὶ εἶχαν συγγράψει καὶ ἐκδώσει ὁλόκληρη Ἱστορία τῆς Φιλοσοφίας. Σπέρματα, βέβαια, «φιλοσοφικῆς» μελέτης τῆς Ἱστορίας τῆς Φιλοσοφίας ὑπάρχουν ἀκόμα καὶ στὸ τεράστιο ἔργο τοῦ Μπροῦκκερ (Jacob Brucker, 1696 - 1770) *Historia Critica Philosophiae...*, ποὺ βγῆκε στὴ Λειψία, σὲ πέντε τόμους, στὰ 1742 - 1744 καὶ ἐπανεκδόθηκε τὸ 1766. (Ἕνα χρόνο ἀργότερα συμπληρώθηκε καὶ μ' ἕνα παράρτημα). Μετὰ τὸ ἔργο τοῦ Μπροῦκκερ καὶ ὡς τὴν ὥρα ποὺ ὁ Χέγγελ ἄρχισε νὰ ἀφιερώνεται —κι' αὐτὸ τὸ ἔκαμε στὴν Ἰένα τὸ 1805— στὴν ἱστορία τῆς φιλοσοφίας, εἶχαν ἐκδοθεῖ καὶ ἄλλα ἔργα μὲ τὸ αὐτὸ ἀντικείμενο, ἀλλὰ ὁ ἴδιος ὁ Χέγγελ ἐπαίνεσε ἰδιαίτερα μόνο τὴν *Ἐπιτομὴ μιᾶς ἱστορίας τῆς φιλοσοφίας* (*Grundniss einer Geschichte der Philosophie*) τοῦ Φρῆντριχ Ἄστ (Friedrich Ast), μαθητῆ τοῦ Σλάϊερμάχερ, ποὺ ἐκδόθηκε τὸ 1807.

Ὅσα θὰ ποῦμε, σὲ πολὺ γενικὲς γραμμὲς γιὰ τὴν *Ἱστορία τῆς Φιλοσοφίας* τοῦ Χέγγελ πρέπει νὰ συνδυασθοῦν μὲ δύο βασικὲς σκέψεις του ποὺ ἐμνημονεύσαμε σὲ προηγούμενες σελίδες. Εἴπαμε, ὅτι μὲ τὸν Χέγγελ ἡ Φιλοσοφία (ὅπως ἄλλωστε καὶ ἡ τέχνη) περιέχει —ἀντίθετα ἀπ' ὅ,τι συμβαίνει μὲ τὰ πολιτεύματα— σὲ κάθε νεώτερη φάση της ὅλες τὶς παλαιότερες φάσεις. Εἴπαμε ἐπίσης, μνημονεύοντας τὴν περίφημη φράση του γιὰ τὴν «γλαῦκα τῆς Ἀθηνᾶς», ὅτι ἡ φιλοσοφία προβάλλει καὶ ἀκμάζει ὅταν ἀκριβῶς μιὰ ἐποχὴ βαίνει πρὸς τὴν παρακμὴ καὶ τὸ τέλος της. Παρατηρήσαμε, βέβαια, ὅτι ἡ τελευταία αὐτὴ ἄποψη δὲν εἶναι ἀπόλυτα ἰσχυρὴ γιὰ κάθε ἐποχή, ἀλλὰ διατηρεῖ τὸ κῦρος της, ἂν ἀτενίσουμε κάθε ἐποχὴ σὲ συνδυασμὸ μὲ ὁρισμένο λαὸ ἢ ὁρισμένο κύκλο λαῶν.

Ἂς σταθοῦμε πρῶτα σ' αὐτὴ τὴν τελευταία ἄποψη τοῦ Χέγγελ μὲ τὴ βοήθεια τῆς συνοπτικῆς εἰκόνας, ποὺ μᾶς δίνει ὁ Κωνσταντῖνος Λογοθέτης (ἔνθ' ἀν., μέρος πρῶτον, τμῆμα τρίτον, κεφάλαιον τρίτον, Γ΄): «Ἡ ἰωνικὴ... φιλοσοφία ἀνεφάνη, ὅτε ἠφανίζετο ἐν Μικρᾷ Ἀσίᾳ τῶν ἰωνικῶν πόλεων ἡ ἐλευθερία... Ἡ ἀκμὴ πάλιν τῆς φιλοσοφίας ἐν Ἀθήναις συμπίπτει πρὸς τὴν κατάπτωσιν τοῦ ἐνταῦθα λαοῦ. Εἰς δὲ τὴν Ῥώμην εἰσεχώρησε καὶ διεδόθη ἡ φιλοσοφία, ὅτε διεσείετο ἡ ῥωμαϊκὴ πολιτεία καὶ ἠφανίζετο ἡ ἀτίμητος ἐλευθερία, ἐν τοῖς χρόνοις δηλονότι τῆς δυστυχίας τοῦ κόσμου, ὅτε ἡ προτέρα θρησκευτικὴ ζωὴ ἐκλονεῖτο καὶ ἐταλαντεύετο, πάντα δ' εὑρίσκοντο ἐν διαλύσει καὶ ἔτεινον εἴς τι νέον. Καὶ ὅτε τέλος ἡ μεγάλη μὲν καὶ λαμπρὰ ἀλλ' ἐνδομύχως θνησιμαία ῥωμαϊκὴ αὐτοκρατορία ἔμελλε νὰ πέσῃ, τότε ἡ ἑλληνικὴ διανόησις τὴν ἐσχάτην αὐτῆς ἀνέπεμψε λάμψιν διὰ τῆς ἀλεξανδρειανῆς καὶ μάλιστα τῆς ῥωμαϊκῆς φιλοσοφίας. Ὡσαύτως δ' ἐν τῷ 15ῳ καὶ τῷ 16ῳ αἰῶνι, ὅτε ἡ γερμανικὴ ζωὴ τοῦ μέσου αἰῶνος προσέλαβε νέαν μορφὴν καὶ ἐπῆλθεν ἡ διάστασις

πολιτείας καὶ ἐκκλησίας, τότε ἀνεφάνη ἡ φιλοσοφία καὶ ὕστερον ἐν τοῖς νεωτέροις χρόνοις κατέστη αὐτοτελής».

Ὁ Χέγγελ, ποὺ ἀπὸ τὸ 1825 διαπίστωσε τὸ κενό, ποὺ ἀποτελοῦσε στὴν *Ἱστορία τῆς Φιλοσοφίας*, ὅπως τὴν ἐδίδασκε ὡς τότε, ἡ ἀγνόηση τῆς «ἀσιατικῆς φιλοσοφίας», ἰδιαίτερα τῶν Κινέζων καὶ τῶν Ἰνδῶν, δὲν ἐπεχείρησε νὰ ἐντάξει τὴ φιλοσοφία αὐτὴ στὸ γενικὸ διαλεκτικὸ σχῆμα τῆς πορείας τῆς δυτικῆς φιλοσοφίας. Ἀρκέσθηκε νὰ προτάξει στὶς παραδόσεις ποὺ ἔκαμε ἀπὸ τὸ 1825 καὶ πέρα, μιὰ πολὺ γενικὴ ἐπισκόπηση τῆς διδασκαλίας τοῦ Κονφούκιου καὶ τῶν θεωριῶν ἢ ρήσεων τοῦ Λαοτσὲ ἀπὸ τὴ μιὰ μεριὰ καὶ τῆς ἰνδικῆς φιλοσοφίας ἀπὸ τὴν ἄλλη. Τὴν τελευταία, ποὺ τὴ συνδέει φυσικὰ μὲ τὸν Βραχμανισμό, τὴ θεωρεῖ πέρα γιὰ πέρα ἀντίθετη πρὸς τὴν εὐρωπαϊκὴ φιλοσοφία. Ἐνῶ ἡ ἰνδικὴ φιλοσοφία ζητάει νὰ ἀρνηθεῖ καὶ νὰ νεκρώσει τὴ συνείδηση, ἡ εὐρωπαϊκὴ φιλοσοφία, ποὺ ξεκίνησε ἀπὸ τοὺς Ἕλληνες, ἐπιδιώκει ἀκριβῶς τὸ ἀντίθετο. Λέει «ναὶ» στὴ συνείδηση καὶ ζητάει νὰ τὴν ἀναπτύξει ὅσο τὸ δυνατὸν περισσότερο, νὰ φθάσει μάλιστα στὴν ἀπόλυτη γνώση, στὴν ἀπόλυτη ἀλήθεια.

Τὴν «Ἱστορία» τῆς εὐρωπαϊκῆς Φιλοσοφίας τὴ διαιρεῖ ὁ Χέγγελ σὲ τρεῖς μεγάλες φάσεις. Ἡ πρώτη (ἀπὸ τὸν Θαλῆ ὡς τὸν Πρόκλο) καὶ ἡ δεύτερη (ἀπὸ τοὺς Πατέρες τῆς Ἐκκλησίας ὡς τὸν Jordano Bruno καὶ τὸν Campanella) καλύπτουν, ἡ καθεμιά, ὁλόκληρη χιλιετία. Ἡ πρώτη χιλιετία κατέληξε ἐκεῖ, ὅπου εἶχαν φθάσει ἤδη —ἂν τοὺς συνδυάσουμε καὶ τοὺς τρεῖς— ὁ Παρμενίδης, ποὺ θεώρησε τὸ Ἀπόλυτο ὡς Ἕν καὶ ὡς Ὅλον, ὁ Ἡράκλειτος, ποὺ ἐταύτισε τὸ Εἶναι μὲ τὸ Μὴ Εἶναι, θεωρώντας, ὅπως καὶ ὁ Χέγγελ, τὸ Γίγνεσθαι ὡς διαλεκτικὴ ἄρση (σύνθεση) καὶ τῶν δύο, καὶ ὁ Ἀναξαγόρας, ποὺ αἰτία τῶν πάντων ἐθεώρησε τὸν ἄπειρο «Νοῦ». Στὸν Πρόκλο βρῆκε ὁ Χέγγελ τὴν πιὸ ἀποφασιστικὴ σύνθεση ὅλων τῶν παλαιότερων, ἀπὸ τὸν Θαλῆ καὶ δῶθε, δοξασιῶν. Ἡ δεύτερη χιλιετία ἀρνήθηκε τὸ Ἕν ὡς ἀρχὴ τοῦ Σύμπαντος καὶ ἐγκαινίασε τὸν δυϊσμὸ πνεύματος καὶ ὕλης. Ἡ νεώτερη ἐποχὴ ὁδήγησε, ὕστερ' ἀπὸ πολλὲς φιλοσοφικὲς δολιχοδρομίες, στὸν γερμανικὸ ἰδεαλισμό, τὸν ἀπόλυτο ἰδεαλισμό, πού —ὅπως τὸν ἐκπροσώπησαν ὁ Φίχτε, ὁ Σέλλινγκ καὶ προπάντων ὁ ἴδιος ὁ Χέγγελ— ἔφθασε στὴν ἀνώτατη ἕως τότε διαλεκτικὴ σφαίρα, ὅπου ἡ σκέψη ἔχει μοναδικὸ ἀντικείμενο τὸν ἑαυτό της, σκέπτεται μόνο τὸν ἴδιο τὸν ἑαυτό της.

Ὁ Φρέντερικ Κόπλστον (Frederick Copleston, ἔνθ' ἀν., *Hegel 3*, 5) ἀπαντώντας σὲ ὅσους ὑποστήριξαν, ὅτι ὁ Χέγγελ θεώρησε τὸ δικό του φιλοσοφικὸ σύστημα ὡς τὸ «τέλος ὅλων τῶν συστημάτων», ποὺ παρατηρεῖ ὅτι ἡ «εἰκόνα αὐτὴ» τοῦ Χέγγελ τοῦ φαίνεται νὰ εἶναι «μιὰ καρικατούρα» («it seems to me that this picture is a caricature»). Καὶ προσθέτει: «Πράγματι παρουσιάζει» ὁ Χέγγελ «τὸν γερμανικὸ ἰδεαλισμὸ γενικά, καὶ

εἰδικώτερα τὸ δικό του σύστημα, ὡς τὴν ὕψιστη στάθμη, ποὺ ἐπιτεύχθηκε στὴν ἱστορικὴ ἐξέλιξη τῆς φιλοσοφίας. 'Απὸ τὴν ἄποψη τῆς δικῆς του ἑρμηνείας τῆς ἱστορίας τῆς φιλοσοφίας» —ἑρμηνείας, ποὺ ἐμφανίζει τὴν ἱστορία τῆς φιλοσοφίας σὲ μιὰν ἀέναη διαλεκτικὴ πρόοδο— «δὲν μποροῦσε νὰ κάνει ἀλλιῶς. Καὶ προβαίνει σὲ παρατηρήσεις, ποὺ προσφέρονται σὲ ὅσους ἐπιθυμοῦν νὰ τοῦ ἀποδώσουν τὴν παράλογη ἰδέα, ὅτι μὲ τὸν 'Εγελιανισμὸ φθάνει ἡ φιλοσοφία στὸ τέλος της». 'Ωστόσο, ὁ ἴδιος ὁ Κόπλστον, ποὺ ἀπαντάει σὲ ὅσους ἀπέδωσαν στὸν Χέγγελ μιὰ «παράλογη ἰδέα» («The absurd idea»), ἀποκρούει —ὡς λειτουργὸς χριστιανικῆς ἐκκλησίας— τὴν ταύτιση τῆς τύχης τοῦ Χριστιανισμοῦ μὲ τὴν τύχη τοῦ 'Εγελιανισμοῦ. «Καὶ ἂν ἐπιθυμοῦμε», παρατηρεῖ, «νὰ ποῦμε ὅτι ὁ Χριστιανισμὸς δὲν μπορεῖ να ξεπεραστεῖ, ἐνῶ ὁ 'Εγελιανισμὸς μπορεῖ, δὲν μποροῦμε ταυτόχρονα νὰ παραδεχθοῦμε ὅσα λέει ὁ Χέγγελ γιὰ τὴ σχέση μεταξὺ τῶν δύο». 'Η παρατήρηση αὐτὴ τοῦ Φρέντερικ Κόπλστον εἶναι σωστή. 'Αλλὰ δὲν βρίσκουμε ἀβάσιμη καὶ τὴν ἄποψη ἐκείνων, ποὺ λένε ὅτι ὁ Χέγγελ εἶχε κυριευθεῖ ἀπὸ τὴν «παράλογη ἰδέα», ὅτι μὲ τὸ δικό του φιλοσοφικὸ σύστημα ἔληξε ἡ ἀποστολὴ τῆς φιλοσοφίας. Δὲν εἶναι ὁ μόνος φιλόσοφος ποὺ πίστεψε ὅτι εἶπε τὸν τελευταῖο λόγο ἢ μάλιστα, ὅπως ὁ Ντεκὰρτ (Descartes, Καρτέσιος) τὸν πρῶτο καὶ τελευταῖο. Δὲν πίστεψε, τάχα, ὁ Μὰρξ —καὶ δὲν πιστεύουν ὅλοι οἱ μαρξιστές— ὅτι ὁ διαλεκτικὸς ὑλισμός, ποὺ προέκυψε ἀπὸ τὴν ἀντιστροφὴ τῆς ἰδεαλιστικῆς διαλεκτικῆς τοῦ Χέγγελ, εἶναι ἡ τελευταία λέξη τῆς ἐπιστημονικῆς ἑρμηνείας τῆς ἱστορίας τῆς ἀνθρωπότητας ἢ καὶ τῆς θεωρίας τοῦ κόσμου γενικά;

'Αλλά, ὅποια καὶ ἂν ἦταν ἡ ἰδέα του γιὰ τὴ σημασία τοῦ δικοῦ του φιλοσοφικοῦ συστήματος, ὁ Χέγγελ ἐθεώρησε τὸ σύστημά του, τὴ διαλεκτική του, ὡς τελειοποιημένη ἁπλῶς φάση τῆς ἀρχαίας ἑλληνικῆς φιλοσοφίας καὶ εἰδικώτερα ἐκείνης ποὺ ἐκορυφώθηκε στὸν Πλάτωνα. Εἶχε ἐπικρατήσει ἄλλοτε ἡ συνήθεια νὰ παρομοιάζεται ὁ Σέλλινγκ πρὸς τὸν Πλάτωνα καὶ ὁ Χέγγελ πρὸς τὸν 'Αριστοτέλη. Δὲν ὑπάρχει ἀμφιβολία, ὅτι ὁ Σέλλινγκ εἶχε ἐ..ηρεασθεῖ ἰδιαίτερα ἀπὸ τὸν Πλάτωνα καὶ ὅτι ὁ Χέγγελ, ὅπως παρατηρεῖ ὁ Χὰνς-Γκέοργκ Γκάνταμερ (Hans-Georg Gadamer, «Hegel und die antike Dialektik» στὸ τεῦχος *Hegels Dialektik,* 1971), ἀναγνώρισε στὰ ἔργα τοῦ 'Αριστοτέλη «τὶς πιὸ βαθειὲς θεωρητικὲς ἀλήθειες» («Die tiefsten spekulativen Wahrheiten»). «'Οπωσδήποτε ὅμως», προσθέτει ὁ Γκάνταμερ, «δὲν εἶδε ὁ Χέγγελ τὸ δικό του πρότυπο γιὰ τὴν ἔννοια τῶν φιλοσοφικῶν ἀποδείξεων στὸν 'Αριστοτέλη, ἀλλὰ τὴν εἶδε στὴν ἐλεατικὴ καὶ πλατωνικὴ διαλεκτική» (στὴν ἐλεατική, ὅπως τὴν εἶχαν συλλάβει κυρίως ὁ Παρμενίδης καὶ ὁ Ζήνων). «'Ο Χέγγελ εἶναι πράγματι ὁ πρῶτος ποὺ συνέλαβε τὸ βάθος τῆς πλατωνικῆς διαλεκτικῆς. Αὐτὸς ἀνακάλυψε τοὺς κατ' ἐξοχὴν θεωρητικοὺς πλατωνικοὺς διαλόγους, τὸν

Σοφιστή, τὸν *Παρμενίδη* καὶ τὸν *Φίληβο*, ποὺ δὲν ὑπῆρχαν κὰν στὴ φιλοσοφικὴ συνείδηση τοῦ ΙΗ΄ αἰώνα καὶ ποὺ μόνο δι' αὐτοῦ ἀπέκτησαν γιὰ ὅλους τοὺς ἑπόμενους καιροὺς... τὸ κῦρος τοῦ κεντρικοῦ πυρήνα τῆς πλατωνικῆς φιλοσοφίας».

Οὔτε, βέβαια, στὴν πλατωνικὴ διαλεκτικὴ —οὔτε κὰν στὸν διάλογο *Παρμενίδης*, ποὺ τὸν θεώρησε ὡς τὸ «ἀριστούργημα» («Meisterstück») ὄχι μόνο τῆς πλατωνικῆς διαλεκτικῆς, ἀλλὰ γενικὰ τῆς ἀρχαίας— δὲν βρῆκε ὁ Χέγγελ τὴν τέλεια διαλεκτική. Τὸ λέει —καὶ ἐξηγεῖ τὴ γνώμη του αὐτή— στὰ μαθήματά του «περὶ Πλάτωνος». Ἀναγνωρίζει, βέβαια, ὁ Χέγγελ ὅτι στὸν διάλογο *Παρμενίδης*, ποὺ εἶναι ὁ κατ' ἐξοχὴν «λογικὸς» διάλογος, δηλαδὴ ὁ ἀπαλλαγμένος ἀπὸ κάθε ἀναφορὰ σὲ παραστάσεις ὀφειλόμενες στὴν αἴσθηση καὶ στὴν ἐμπειρία, ὁ Πλάτων ἔφθασε στὴν καθαρὰ θεωρητικὴ διαλεκτική, ποὺ ὅμως, ὅπως λέει ρητὰ ὁ Χέγγελ, «δὲν μπορεῖ νὰ ἀναγνωρισθεῖ ἀπὸ κάθε ἄποψη ὡς τέλεια (als vollendet)». Καὶ ἐξηγεῖ ὁ Χέγγελ τὴν κρίση του αὐτὴ ὡς ἑξῆς: «Σ' αὐτὴν» (στὴ διαλεκτικὴ τοῦ Πλάτωνος) «ἐπρόκειτο κυρίως νὰ καταδειχθεῖ ὅτι, ἐνῶ θέτουμε π.χ. μόνο τὸ Ἕν, μέσα του περιέχεται κι' αὐτὸς ὁ προσδιορισμὸς τῆς πολλότητας» (τῶν «πολλῶν» ἢ τοῦ «πλήθους», ὅπως λέει ὁ Πλάτων) «ἢ ὅτι στὰ πολλὰ ἐνυπάρχει, ὅταν τὰ ἐξετάζουμε, ὁ προσδιορισμὸς τῆς ἑνότητας» (τοῦ «Ἑνός», ὅπως λέει ὁ Πλάτων). Καὶ συνεχίζει ὁ Χέγγελ τὶς παρατηρήσεις του ὡς ἑξῆς: «Δὲν μποροῦμε νὰ ποῦμε, ὅτι σὲ ὅλες τὶς διαλεκτικὲς κινήσεις τοῦ Πλάτωνος περιέχεται ὁ αὐστηρὸς αὐτὸς τρόπος (τοῦ σκέπτεσθαι), ἀλλὰ ὑπάρχουν συχνὰ ἐξωτερικὲς παρατηρήσεις, ποὺ ἐπηρεάζουν τὴ διαλεκτική του. Λέει π.χ. ὁ Παρμενίδης: Τὸ ἓν ἐστί. Ἐξ αὐτοῦ συνάγεται, ὅτι τὸ Ἕν δὲν ἔχει τὴν ἴδια σημασία μὲ τὸ Ἐστί, καὶ ἔτσι τὸ Ἕν καὶ τὸ Ἐστὶ εἶναι διαφορετικά... Στὴ φράση λοιπὸν τὸ ἓν ἐστὶ βρίσκεται ἡ διαφορά. Μέσα της ὑπάρχουν καὶ τὰ πολλὰ, καὶ ἔτσι λέγοντας τὸ Ἕν λέμε καὶ τὰ πολλά. Ἡ διαλεκτικὴ αὐτὴ εἶναι σωστή, ἀλλά, ξεκινώντας ἀπὸ τὸ συνδυασμὸ δύο προσδιορισμῶν, δὲν εἶναι τελείως καθαρή (ist zwar richtig, aber nicht ganz rein)». Μὲ ἄλλα λόγια, τὸ ὅτι ξεκίνησε ὁ Πλάτων στὸν *Παρμενίδη* ἀπὸ δύο διαφορετικοὺς «προσδιορισμούς» («Bestimmungen»), ἀντιδιαστέλλοντας τὸ «Ἕν» πρὸς τὸ «Εἶναι», ἔκαμε τὴ διαλεκτικὴ νὰ μὴν εἶναι «τελείως καθαρή».

Ὁ Χέγγελ ἦταν ὡς ἕνα σημαντικὸ βαθμὸ πλατωνικός, ἀλλὰ θὰ ἤθελε —γιὰ νὰ δεχθεῖ νὰ εἶναι πέρα γιὰ πέρα πλατωνικός— νὰ ἦταν ὁ Πλάτων ἐγελιανός. Ἀπὸ τὸν καιρὸ τοῦ Χέγγελ ἀσχολήθηκαν πολλοὶ —καὶ ἀσχολοῦνται— μὲ τὴ διαλεκτική του, διακρίνοντάς την ἀπὸ τὴ διαλεκτικὴ τοῦ Πλάτωνος. Ὅ,τι καὶ ἂν εἶπε ὁ Χέγγελ γιὰ τὸν Πλάτωνα, βέβαιο εἶναι, ὅτι μὲ τὸν Πλάτωνα, συγκεκριμένα μὲ τοὺς τρεῖς διαλόγους *Σοφιστής*, *Παρμενίδης* καὶ *Φίληβος*, θεμελιώθηκε γιὰ πάντα ἡ ἰδεαλιστικὴ διαλεκτικὴ

(ἔμμεσα καὶ κάθε διαλεκτική) ἐπάνω στὴν ἀρχή, ὅτι οἱ ἀντιθέσεις ἢ ἀντιφάσεις —π.χ. μεταξὺ τοῦ ὄντος καὶ τοῦ μὴ ὄντος (*Σοφιστής*), τοῦ ἑνὸς καὶ τῶν πολλῶν (*Παρμενίδης*), τοῦ πέρατος καὶ τοῦ ἀπείρου (*Φίληβος*)— αἴρονται καὶ ὅτι ἀπὸ τὴν ἄρση τους (ἢ τὴ συνένωσή τους) προκύπτει ἡ ἀλήθεια. Ὁ Χέγγελ θέλησε νὰ διορθώσει τὸν Πλάτωνα. Θέλησε νὰ δείξει, ὅτι ἡ διαλεκτικὴ τοῦ Πλάτωνος δὲν καταλήγει στὴν ὁλοκληρωτικὴ ἑνότητα, μὲ ἄλλα λόγια ὅτι τὸ τρίτο σκέλος της δὲν συνάγεται καθαρὰ ἀπὸ τὰ σχετικὰ χωρία τοῦ *Παρμενίδη*, καὶ ὅτι ἑπομένως ἡ πλατωνικὴ διαλεκτικὴ δὲν ἔχει ἀπαλλαγεῖ ἀπὸ μιὰ πορεία πρὸς τὸ ἀπεριόριστο. Ἔχει, ὅμως, ἀπαλλαγεῖ ἀπὸ τὴν πορεία αὐτὴ ἡ διαλεκτικὴ τοῦ Χέγγελ; Ἂν ἐπιχειρούσαμε νὰ ἀπαντήσουμε στὸ ἐρώτημα αυτό, θὰ ἔπρεπε νὰ ἐμπλακοῦμε —πράγμα ποὺ δὲν συμβιβάζεται μὲ μιὰ γενικὴ ἱστορία τοῦ Εὐρωπαϊκοῦ Πνεύματος— στὸ λαβύρινθο τῶν μυριάδων σελίδων, βιβλίων καὶ πραγματειῶν, ποὺ ἔχει προκαλέσει, ἰδιαίτερα στὴ Γερμανία, ἀλλὰ καὶ ἀλλοῦ, ἡ διερεύνηση τοῦ νοήματος τῆς διαλεκτικῆς τοῦ Χέγγελ. Πιστεύουμε μάλιστα, ὅτι —καὶ ἂν συμβιβαζόταν μὲ μιὰ γενικὴ ἱστορία τοῦ Εὐρωπαϊκοῦ Πνεύματος— ἡ ἐξέταση τοῦ παραπάνω ἐρωτήματος θὰ ἀποτελοῦσε ματαιοπονία. Μπορεῖ κάλλιστα νὰ δοθοῦν καὶ οἱ δύο ἀπαντήσεις, δηλαδὴ καὶ ὅτι ὁ Χέγγελ —παρὰ τὶς πολύπλοκες στροφὲς καὶ περιστροφὲς τῶν σκέψεών του— δὲν προχώρησε πέρα ἀπὸ τὸν Πλάτωνα, καὶ ὅτι προχωρεῖ, βοηθημένος ἀπὸ τὸν Χριστιανισμό, ἀπὸ τὴν τριαδικότητα τοῦ Θεοῦ, μερικὰ βήματα πιὸ πέρα. Φυσικά, οἱ παρατηρήσεις αὐτὲς ἀναφέρονται μόνο στὴ σχέση τῆς διαλεκτικῆς τοῦ Πλάτωνος πρὸς τὴ διαλεκτικὴ τοῦ Χέγγελ. (Βλ. γιὰ τὴ σχέση αὐτή: Hans-Georg Gadamer, «Hegel und die antike Dialekt» στὸ τεύχος *Hegels Dialektik* 1971, καὶ Karen Gloy, *Einheit und Mannigfaltigkeit,* 1981). Σὲ πολλὰ ἄλλα θέματα, ποὺ δὲν ἀναφέρονται στὴν καθαρὴ Λογική, στὸν *Παρμενίδη*, στὸν *Σοφιστὴ* καὶ στὸν *Φίληβο*, ὁ Χέγγελ —ὅπως τὸ δείχνουν οἱ παραδόσεις του (στηριζόμαστε κυρίως στὸ κείμενο, ποὺ ἔδωσε στὴ δημοσιότητα, τὸ 1976, ὁ Jean-Louis Vieillard-Baron)— δὲν ἀποφεύγει νὰ ξεχωρίζει τὶς θέσεις του ἀπὸ τὶς θέσεις τοῦ Πλάτωνος, ποτὲ ὅμως μὲ τὴν ἔντονη κριτικὴ διάθεση ποὺ ἔδειξε ἀπέναντι τοῦ Κὰντ ἢ τοῦ Φίχτε. Πρὸς τὸν Πλάτωνα ἔτρεφε βαθὺ σεβασμὸ καὶ σὲ διαλόγους, ὅπως ὁ *Φαῖδρος*, ὁ *Μένων* καὶ ὁ *Τίμαιος*, στάθηκε μὲ ἰδιαίτερη προσοχή.

Ἀλλὰ μεταξὺ τοῦ Χέγγελ καὶ τοῦ Πλάτωνος ὑπάρχουν σημαντικὲς διαφορές. Πρῶτον, διαφέρουν ριζικὰ στὸ ὕφος τοῦ γραπτοῦ λόγου τους. Ὁ Πλάτων, ἀκόμα καὶ στοὺς πιὸ δύσκολους διαλόγους του, ὅπως ὁ Παρμενίδης, εἶναι σαφής, σαφέστατος, καὶ χρησιμοποιεῖ συχνὰ —ἢ ἐπινοεῖ— μύθους καὶ παραβολές, ποὺ στὸ *Συμπόσιο* ἢ στὴν *Πολιτεία* ἔχουν ἰσοδύναμο φιλοσοφικὸ νόημα καὶ ποιητικὸ βάθος. Ὁ Χέγγελ, ἀντίθετα,

ἔκαμε τὴ φιλοσοφία δυσπρόσιτη στοὺς ἀναγνῶστες, ἀνιαρὴ ἢ τόσο δυσκολονόητη ποὺ διερωτᾶται κανένας, ἂν αὐτὸ πρέπει νὰ ἀποδοθεῖ σὲ ἐπιτήδευση ἢ σὲ ἀνικανότητα ὁμαλοῦ συνειρμοῦ σκέψεων καὶ γλωσσικῶν ἐκφράσεων. Δεύτερον, ὁ Πλάτων ἄσκησε τὴ διαλεκτικὴ μόνον ὅπου τοῦ ἦταν ἀναγκαία γιὰ τὴ σύλληψη, πέρα ἀπὸ τὴν τυπικὴ λογική, τῆς ταυτότητας ἢ τῶν ἀλληλεξαρτήσεων τῶν πιὸ ἀντιφατικῶν θεμελιακῶν ἐννοιῶν τοῦ Εἶναι καὶ τοῦ Κόσμου (βλ. Johannes Theodorakopoulos, *Platons Dialektik des Seins,* Heidelberger Abhandlungen zur Philosophie und ihrer Geschichte, herausgegeben von Heinrich Rickert und Ernst Hoffmann, 1927). Ὁ Χέγγελ, ἀντίθετα, ὑπέταξε τὸ πνεῦμα του στὴ διαλεκτική, ζητώντας παντοῦ —ἀκόμα καὶ στὰ πράγματα, στὴν ἱστορικὴ πραγματικότητα— τὴν ἐπαλήθευση τῶν τριαδικῶν σχημάτων τῆς διαλεκτικῆς του. Ἔτσι ἄνοιξε τὸν δρόμο καὶ στὴν ὑλιστικὴ διαλεκτική. Τρίτον, ριζικὰ διαφορετικὲς εἶναι οἱ περὶ ἱστορίας θεωρίες τοῦ Πλάτωνος καὶ τοῦ Χέγγελ. Ὁ Κ. Ι. Δεσποτόπουλος παραθέτει στὴν πραγματεία του «Πλάτων καὶ Χέγγελ» (βλ. *Μελετήματα Φιλοσοφίας,* σειρὰ ΙΙΙ, 1982) χωρία τῶν *Νόμων* τοῦ Πλάτωνος, ποὺ ἔρχονται σὲ εὐθύτατη ἀντίθεση πρὸς τὴ θεωρία τοῦ Χέγγελ, ὅτι ἡ παγκόσμια ἱστορία —ἄρα καὶ οἱ πόλεμοι, οἱ καταστροφές, οἱ ἀφανισμοὶ λαῶν— εἶναι ἀποτέλεσμα τῆς προοδευτικῆς λειτουργίας τοῦ «παγκόσμιου πνεύματος». Ὁ Πλάτων, παρατηρεῖ ὁ Κ. Ι. Δεσποτόπουλος, «δὲν ἀναγνωρίζει τὴν παγκόσμια ἱστορία ὡς τὸ παγκόσμιο δικαστήριο». Δὲν εἶχε, βέβαια, ὁ Πλάτων πίσω του, ὅπως εἶχε ὁ Χέγγελ, πολλοὺς αἰῶνες τεκμηριωμένης ἱστορίας. Ἀλλὰ καὶ ἂν θὰ εἶχε τὴ δυνατότητα νὰ ρίξει τὴ ματιά του στὸ βάθος πολλῶν προηγούμενων αἰώνων, πρέπει νὰ θεωρηθεῖ βέβαιο, ὅτι δὲν θὰ κατέληγε στὴ θεωρία τοῦ Χέγγελ γιὰ τὴν πορεία καὶ τὸν τελικὸ σκοπὸ τῆς παγκόσμιας ἱστορίας. «Ὁ μαθητὴς τοῦ Σωκράτους», λέει ὁ Κ. Ι. Δεσποτόπουλος, «παραμένει πάντοτε ἀρκετὰ κριτικός, ὥστε νὰ μὴ παρασυρθεῖ σὲ δογματισμοὺς γιὰ τὴν ἱστορία τῆς ἀνθρωπότητας». Οἱ καλύτερες σελίδες τῶν παραδόσεων τοῦ Χέγγελ γιὰ τὴ *Φιλοσοφία τῆς Ἱστορίας* εἶναι ἀκριβῶς ἐκεῖνες, ποὺ δὲν ἐπηρεάζονται ἄμεσα ἀπὸ τὴ διαλεκτική του. Ἡ μεταφορὰ τῆς διαλεκτικῆς ἀπὸ τὶς ἀντιφάσεις τῶν ἐννοιῶν στὶς ἀντιθέσεις μεταξὺ πραγματικῶν ἱστορικῶν γεγονότων εἶναι ἡ πιὸ ἀδύνατη πλευρὰ τοῦ φιλοσοφικοῦ οἰκοδομήματος τοῦ Χέγγελ.

Παναγιώτης ΚΑΝΕΛΛΟΠΟΥΛΟΣ
(Μέλος τῆς Ἀκαδημίας Ἀθηνῶν)

LA PHILOSOPHIE DE HEGEL

Résumé

Ce sont des pages du 246ème chapitre de l'«Histoire de l'Esprit Européen» de Panayotis Canellopoulos. Ce chapitre a été écrit par l'auteur à son âge de quatre vingt quatre ans, quelques semaines avant sa mort.

Après la mention de la division tripartite de l'Esprit en «subjectif», «objectif» et «absolu», est présentée, commentée et oritiquée la philosophie de l'Histoire notamment, telle qu'elle se dégage des ouvrages de Hegel, publiés par lui-même, ou de ses cours, publiés après sa mort. L'auteur en fait le commentaire et la critique en fonction de sa connaissance profonde de l'Histoire de la philosophie.

Dans le cadre de l'exposé de la doctrine hégélienne sur l'«Esprit absolu», l'auteur, malgrè une attitude réservée quant à sa rectitude, ne manque pas de qualifier l'esthétique hégélienne de bien importante et claire. Il présente même et commente la classification par Hegel des diverses formes de l'art: comme appartenant à l'«art symbolique» (architecture), ou à l'«art classique» (sculpture) ou à l'«art romantique» (peinture, musique, poésie); de même que les variations historiques de cette classification, établies par référence aux grandes régions et périodes de l'Histoire de l'Humanité. Ensuite, il commente la conception de la religion par Hegel, en signalant la place médiane de celle-ci entre l'art et la philosophie dans la structure, selon Hegel, de l'«Esprit absolu». Et puis il présente l'«Histoire de la philosophie», telle qu'elle a été publiée par les disciples de Hegel, et il juxtapose la dialectique hégélienne à la dialectique platonicienne.

Panayotis KANELLOPOULOS
(Membre de l'Académie d'Athènes)

ΣΚΕΨΕΙΣ ΓΙΑ ΤΟ ΝΟΗΜΑ ΤΗΣ ΙΣΤΟΡΙΑΣ

Δοκίμιο

§ 1. Γιὰ ὅσους ἀτενίζουν τὴν ἐξωτερικὴ ὄψη τῶν ἱστορικῶν γεγονότων ἡ ἱστορία φαίνεται ὡς ἕνας σωρὸς τυχαίων, ἀσύνδετων καὶ παράλογων συμβάντων, ποὺ διέπονται ἀπὸ παράγοντες μὴ ἐλεγχόμενους ἀπὸ τὸν ἄνθρωπο[1]. Ὅπως παρατηροῦσε σχετικὰ ὁ Goethe «ἡ ἱστορία εἶναι τὸ πιὸ παράλογο τῶν πραγμάτων», εἶναι ἕνα «πλέγμα ἀνοησιῶν γιὰ τὸν ἀνώτερο στοχαστή»[2]. Καὶ σὲ μιὰ συνομιλία του μὲ ἕνα ἱστορικὸ ὁ ἴδιος ἔλεγε: «οἱ ἄνθρωποι βρίσκονταν πάντα μέσα στὸ φόβο καὶ τὴν ἀμηχανία, ταλαιπωροῦσαν καὶ βασάνιζαν ὁ ἕνας τὸν ἄλλο· τὴ σύντομη ζωὴ ποὺ ζοῦσαν τὴν ἔκαναν πικρὴ ὁ ἕνας γιὰ τὸν ἄλλο... Ἔτσι εἶναι ἡ ζωή· ἔτσι ἦταν πάντα, ἔτσι θὰ μείνει πάντα. Αὐτὴ εἶναι στὸ κάτω - κάτω ἡ μοίρα τοῦ

---

1. Ἀπὸ τὴν πολὺ πλούσια βιβλιογραφία γιὰ τὰ θέματα ποὺ θίγουμε στὴν παρούσα ἐργασία σημειώνουμε ἐνδεικτικὰ τὰ ἀκόλουθα ἔργα ἢ μελέτες: α) Σὲ ἑλληνικὴ γλώσσα: ΠΑΝΑΓΙΩΤΗ ΚΑΝΕΛΛΟΠΟΥΛΟΥ, «Ἡ ἱστορία τῆς φιλοσοφίας ὡς φιλοσοφία τῆς ἱστορίας», στὸ *Ἀρχεῖο Φιλοσ. καὶ Θεωρίας τῶν ἐπιστημ.*, τόμ. ΣΤ΄ (1935), σ. 218-228, ΚΑΡΛ ΛΕΒΙΤ (KARL LÖWITH), *Τὸ νόημα τῆς ἱστορίας* (μετάφρ. Μ. Μαρκίδη - Γερ. Λυκιαρδοπούλου), ἔκδ. Γνώση, 1985, W. H. WALSH, *Εἰσαγωγὴ στὴ Φιλοσοφία τῆς ἱστορίας* (μετάφρ. Φαν. Βώρου, Μορφ. Ἵδρ. Ε.Τ.Ε., 1982), Θ. ΒΕΪΚΟΥ, *Φιλοσοφία τῆς ἱστορίας*, ἔκδ. Γρηγόρη, 1980, τοῦ ἴδιου, *Θεωρία καὶ μεθοδολογία τῆς ἱστορίας*, ἔκδ. Θεμέλιο, 1987, ΛΥΚΟΥΡΓΟΥ ΑΡΕΤΑΙΟΥ, *Ἡ φιλοσοφία τῆς ἱστορίας καὶ ἡ ἱστορία της*, ἔκδ. Διογένης 1985, ΚΩΝΣΤ. ΓΕΩΡΓΟΥΛΗ, *Φιλοσοφία τῆς ἱστορίας*, ἔκδ. Παπαδήμα, 1976, Ε. Π. ΠΑΠΑΝΟΥΤΣΟΥ, «Εἴδη καὶ περιεχόμενο τῆς ἱστορίας», στὸ βιβλίο του *Φιλοσοφία καὶ παιδεία*, 1958, σ. 185, ἰδίως σ. 193-217, MAX HORKHEIMER, *Ἀπαρχὲς τῆς ἀστικῆς φιλοσοφίας τῆς ἱστορίας*, μετάφρ. Τ. Κονδύλη, ἔκδ. Κάλβος, 1971, ΦΑΝ. ΒΩΡΟΥ, «Ἡ φιλοσοφία τῆς ἱστορίας σήμερα», στὸν τόμο *Ἡ φιλοσοφία σήμερα*, Πρακτικὰ τοῦ Β΄ Πανελλ. Συνεδρ. Φιλοσοφίας, 1985, σ. 133 ἑπ. β) Ἀπὸ τὴν ξενόγλωσση βιβλιογραφία σημειώνουμε μόνο: RAYMOND ARON, *Introduction à la Philosophie de l'Histoire*, ἔκδ. Gallimard, 14ᵉ éd., 1957, P. GARDINER (ed.), *The Philosophy of History*, Oxford Univ. Press, 1974, καὶ 1978, R. SCHAEFFLER, *Finführung in die Geschichtsphilosophie*, 2. Aufl, Darmstadt, 1980, FRITZ WAGNER, *Geschichtswissenschaft* (Orbis Academicus), Verlag K. Allen, Freiburg - München, 1951. Οἱ παραπομπὲς στοὺς συγγραφεῖς αὐτοὺς θὰ γίνονται κατὰ κανόνα μόνο μὲ τὴν ἀναφορὰ τοῦ ὀνόματός των χωρὶς ἄλλη μνεία. Ἄλλη βιβλιογραφία βλ. στὶς ἑπόμενες σημειώσεις.

2. Τὴ φράση αὐτὴ καὶ τὸ κείμενο τῆς συνομιλίας τοῦ Goethe μὲ τὸν ἱστορικὸ Luden παραθέτει ὁ Λέβιτ, ὅ.π. (σημ. 1) σ. 87 καὶ σημ. 2.

ἀνθρώπου...». Τὸ ἀνθρώπινο ὅμως πνεῦμα δὲν μπορεῖ νὰ σταματήσει στὴν ἐξωτερικὴ αὐτὴ ὄψη, δὲν μπορεῖ νὰ δεχθεῖ ὅτι ὁλόκληρη ἡ πορεία τῆς ἱστορίας καὶ τοῦ πολιτισμοῦ, ὅλα τὰ ἐπιτεύγματα τοῦ ἀνθρώπου ὀφείλονται στὴν Τύχη, στὴ Μοίρα ἢ στὰ πάθη τῆς ἀνθρώπινης ψυχῆς καὶ ὅτι ἡ νοημοσύνη καὶ ἡ λογικὴ τοῦ ἀνθρώπου δὲν διαδραματίζουν κανένα ρόλο στὴν ὅλη ἐξέλιξη τῆς κοινωνικῆς ζωῆς καὶ στὴν πρόοδο τοῦ πολιτισμοῦ. Σχετικὰ ὁ ἄγγλος καθηγητὴς W. H. Walsh[3] παρατηρεῖ ὅτι «ὑπάρχει κάτι τὸ ἠθικὰ ἀποκρουστικὸ στὴν ἔννοια ὅτι ἡ ἱστορία δὲν ἔχει ρυθμὸ ἢ λόγο μέσα της» καὶ τονίζει ὅτι «μέσα στὴν ἀνθρώπινη φύση ὑπάρχει ἕνα ἰσχυρὸ στοιχεῖο ποὺ ἐπαναστατεῖ ἐναντίον τῆς παραδοχῆς ἑνὸς τέτοιου συμπεράσματος».

Ἀπὸ τὴν ἀντίδραση, λοιπόν, αὐτὴ ἐναντίον τῆς τυφλῆς πίστης στὴν Τύχη καὶ στὴ Μοίρα γεννήθηκαν ἡ φιλοσοφία τῆς ἱστορίας, ἡ ἐπιστήμη τῆς κοινωνιολογίας[4] καὶ γενικὰ ὅλες οἱ θεωρίες ποὺ προσπαθοῦν νὰ ἑρμηνεύσουν τὴ δραματικὴ πορεία τοῦ ἀνθρώπου πρὸς τὸν πολιτισμὸ καὶ νὰ ἀποκαλύψουν τὶς κινητήριες δυνάμεις ποὺ κρύβονται κάτω ἀπὸ τὴν ἐξωτερικὴ ἐπιφάνεια τῶν ἱστορικῶν συμβάντων. Στὴν προσπάθεια αὐτὴ τῆς ἑρμηνείας τῆς ἱστορίας καὶ τοῦ μέλλοντος τοῦ ἀνθρώπου ἐντάσσεται καὶ ἡ ζωηρὴ συζήτηση μεταξὺ τῶν φιλοσόφων, τῶν κοινωνιολόγων, τῶν ἱστορικῶν καὶ ἄλλων στοχαστῶν γύρω ἀπὸ τὸ πρόβλημα τοῦ «νοήματος τῆς ἱστορίας». Ὁ ὅρος αὐτὸς εἶναι κάπως ἀσαφὴς καὶ πολυσήμαντος[5].

---

3. Βλ. Walsh - Βωρου, σ. 187, πρβλ. ἐπίσης Ε. Παπανουτσου, στὸ βιβλίο του, *Φιλοσοφία καὶ παιδεία*, 1958, σ. 196.

4. Εἶναι γνωστὸ ὅτι ἡ ἐπιστήμη τῆς κοινωνιολογίας εἶναι τέκνο τῆς φιλοσοφίας τῆς ἱστορίας καὶ ὅτι κατὰ τὸν 19ο αἰώνα οἱ ἱδρυτὲς τῆς κοινωνιολογίας Saint-Simon, Comte, Marx, Spencer κ.ἄ. ἐρεύνησαν καθαρὰ φιλοσοφικὰ θέματα (π.χ. τὸ πρόβλημα τῆς ἐξέλιξης τῆς ἀνθρωπότητας καὶ τοῦ μέλλοντός της κλπ.). Σήμερα ἡ κοινωνιολογία ἔχει ἐγκαταλείψει τὴν ἔρευνα γενικῶν φιλοσοφικῶν προβλημάτων, ἀλλὰ πάντως διατηρεῖ στενοὺς δεσμοὺς μὲ τὴ φιλοσοφία καὶ προσφέρει βάσεις γιὰ τὴν ἀνανέωση τοῦ φιλοσοφικοῦ στοχασμοῦ, πρβλ. Bottomore (μετάφρ. Δ. Τσαούση), *Κοινωνιολογία*, 1973, κεφ. 4, σ. 105-107 καὶ G. Gurvitch, *La vocation actuelle de la sociologie*, 2e éd., 1977, σ. 29 ἑπ., ποὺ τονίζει ἰδιαίτερα τὴν ἀνάγκη νὰ ἀποφεύγεται ἡ σύγχυση μεταξὺ τῆς κοινωνιολογίας καὶ τῆς φιλοσοφίας τῆς ἱστορίας.

5. Πρβλ. Γεωργ. Κ. Βλαχο, *Πολιτική*, τόμ. Γ΄ (1981) σ. 61 σημ. 5, ποὺ ἐκθέτει ὅτι, ὅταν οἱ ἱστορικοὶ μιλοῦν γιὰ τὸ «νόημα τῆς ἱστορίας» δὲν ἐννοοῦν πάντα τὸ ἴδιο πράγμα. Μερικὲς φορὲς ἀναφέρονται σὲ μιὰ ἠθικὴ δικαίωση ἢ σὲ μιὰ θεοδικία. Ἄλλοτε ταυτίζουν τὴν ἱστορία μὲ τὰ τυχαῖα συμβάντα καὶ δικαίως ἀρνοῦνται νὰ ἀποδώσουν σ' αὐτὰ ἕνα νόημα... «Γιὰ ἄλλους τέλος —καὶ αὐτὴ εἶναι ἡ μόνη ἔγκυρη ἐπιστημονικὴ τοποθέτηση— ἡ ἱστορία ποὺ μπορεῖ νὰ ἔχει ἕνα ὁρατὸ νόημα εἶναι ἡ ἱστορία τοῦ πολιτισμοῦ, ὑπὸ τὴν εὐρύτερη δυνατὴ ἔννοια τοῦ ὅρου, ὡς "ποιηματικὴ" τῶν ἔργων τοῦ ἀνθρώπου». Στὴν παρούσα μελέτη τὸν ὅρο «νόημα τῆς ἱστορίας» τὸν χρησιμοποιοῦμε ὑπὸ τὴν ἐπικρατούσα φιλοσοφική του ἔννοια ποὺ ἀναφέρουμε στὸ κείμενο.

Προτοῦ, λοιπόν, προχωρήσουμε στὴν ἔρευνα τοῦ προβλήματος αὐτοῦ εἶναι χρήσιμο, γιὰ νὰ ἀποφύγουμε τὶς συγχύσεις μὲ τὶς ὁποῖες, ὅπως λέγει ὁ Wittgenstein[6], εἶναι γεμάτη ἡ φιλοσοφία, νὰ ἐπιχειρήσουμε μιὰ διευκρίνιση τοῦ ὅρου αὐτοῦ, νὰ ἐκθέσουμε δηλαδὴ τί σημαίνει καὶ μὲ ποιὰ ἔννοια χρησιμοποιεῖται συνήθως ἀπὸ τοὺς συγγραφεῖς.

§ 2. Πρῶτα νομίζουμε χρήσιμο νὰ ὑπενθυμίσουμε ὅτι ὁ ὅρος «νόημα τῆς ἱστορίας», χωρὶς καμιὰ προσθήκη ἢ ἄλλη διευκρίνιση, χρησιμοποιεῖται γιὰ νὰ δηλώσει τὴν προσπάθεια τῆς κατανοήσεως τῆς ὅλης ἱστορίας τοῦ ἀνθρώπου, τῆς ἱστορίας ὅλων τῶν ἐθνῶν καὶ τῶν λαῶν.

(*α*) Τὸ πρόβλημα αὐτὸ εἶναι κατ' ἐξοχὴν φιλοσοφικὸ καὶ συζητεῖται, ὅπως εἴπαμε, μεταξὺ τῶν φιλοσόφων, τῶν κοινωνιολόγων καὶ ἄλλων στοχαστῶν. Σύμφωνα δὲ μὲ τὴν ἐπικρατούσα ἀντίληψη, ὡς νόημα τῆς ἱστορίας θεωρεῖται ὁ σκοπὸς στὸν ὁποῖο τείνει ἡ ὅλη δραστηριότητα τοῦ ἀνθρώπου, ἡ ὅλη ἱστορικὴ πορεία τῆς ἀνθρωπότητας. Κατὰ τὴν ἀναζήτηση τοῦ νοήματος αὐτοῦ πολλοὶ στοχαστές, στηριζόμενοι σὲ παρατηρήσεις τοῦ παρελθόντος, διαπιστώνουν ἕνα λογικὸ εἱρμὸ ποὺ διέπει τὴν ἱστορία, καὶ βάσει τῆς διαπιστώσεως αὐτῆς προχωροῦν στὴν πρόβλεψη τοῦ μέλλοντος. Ἄλλοι ὅμως στοχαστὲς περιορίζονται ἁπλῶς στὴ διαπίστωση τοῦ λογικοῦ εἱρμοῦ καὶ τοῦ σκοποῦ τῆς ἱστορίας, ἀποφεύγοντας κάθε πρόβλεψη γιὰ τὸ μέλλον.

(*β*) Σὲ μιὰ στενότερη ἔννοια ὁ ὅρος «νόημα» χρησιμοποιεῖται γιὰ τὸν προσδιορισμὸ τοῦ προβλήματος τῆς κατανοήσεως ἑνὸς ὁρισμένου ἱστορικοῦ γεγονότος ἢ μιᾶς συγκεκριμένης ἱστορικῆς περιόδου. Στὴν περίπτωση αὐτὴ ὁ ὅρος «νόημα» συνοδεύεται πάντα ἀπὸ μιὰ προσθήκη ἢ διευκρίνιση, ποὺ προσδιορίζει τὸ γεγονὸς ἢ τὴν περίοδο γιὰ τὴν ὁποία γίνεται λόγος (π.χ. τὸ νόημα τῆς γαλλικῆς Ἐπαναστάσεως τοῦ 1789, τὸ νόημα τῆς Ἑλλην. Ἐπαναστάσεως τοῦ 1821 κλπ.). Ἀξιοσημείωτο εἶναι ὅτι ἡ ἀναζήτηση τοῦ νοήματος ἑνὸς συγκεκριμένου γεγονότος ἀποτελεῖ πρόβλημα ταυτοχρόνως ἱστορικὸ καὶ φιλοσοφικό, γιατὶ ὁ μελετητής του ἀφ' ἑνὸς πρέπει νὰ προβεῖ σὲ μιὰ ὅσο τὸ δυνατὸ πλήρη καὶ ἐξακριβωμένη περιγραφὴ τῶν ἱστορικῶν συμβάντων, καὶ ἀφ' ἑτέρου, νὰ στηριχθεῖ στὶς φιλοσοφικὲς βάσεις ποὺ συνάγονται, τόσο ἀπὸ τὴν ἔρευνα τοῦ γενικότερου προβλήματος τοῦ «νοήματος τῆς ἱστορίας», ὅσο καὶ ἀπὸ τὴ συζήτηση γιὰ τὴ μέθοδο τῆς ἔρευνας τῶν ἱστορικῶν γεγονότων.

---

6. Βλ. WITTGENSTEIN, *Tractatus Logico-Philosophicus*, μετάφρ. Θ. Κιτσοπούλου, περιοδικὸ Δευκαλίων, τεῦχ. 7/8, 1971. Ἰδίως βλ. τὸν πρόλογο τοῦ Wittgenstein καὶ τὶς προτάσεις ἀριθ. 3324, 4112, 4116, σ. 199, 210 καὶ 211. Ἀντιρρήσεις ἐναντίον τῆς γνώμης αὐτῆς τοῦ Wittgenstein βλ. στὸν POPPER. *Ἡ ἀνοιχτὴ κοινωνία καὶ οἱ ἐχθροί της*, μετάφρ. Εἰρήνης Παπαδάκη, (ἔκδ. Δωδώνη), τόμ. Β΄, 1982, σ. 39 ἑπ. καὶ τὴ σημ. 51 σ. 445 ἑπ.

Στὴν παρούσα σύντομη μελέτη θὰ ἀσχοληθοῦμε κυρίως μὲ τὴ διερεύνηση τοῦ φιλοσοφικοῦ προβλήματος τοῦ «νοήματος τῆς ἱστορίας», θὰ ἀφιερώσουμε ὅμως καὶ μερικὲς σκέψεις στὸ πρόβλημα τῆς κατανοήσεως μιᾶς συγκεκριμένης ἱστορικῆς περιόδου ἢ ἑνὸς γεγονότος, καὶ ἰδίως γιὰ τὴ μορφὴ ποὺ ἐμφανίζει τὸ πρόβλημα αὐτὸ μετὰ τὶς σύγχρονες ἐξελίξεις τῆς ἱστορικῆς ἐπιστήμης (βλ. κατωτ. § 5). Ἐπειδὴ τὸ πρόβλημα τοῦ «νοήματος τῆς ἱστορίας» εἶναι πολὺ μεγάλο καὶ ἔχει ἤδη ἐρευνηθεῖ σὲ μιὰ ἀπέραντη βιβλιογραφία, δὲν θὰ ἦταν δυνατὸ στὴν παρούσα ἐργασία, ποὺ ἔχει τὴ μορφὴ ἑνὸς ἁπλοῦ δοκιμίου, νὰ ἐπιχειρήσουμε μιὰ πλήρη ἀνάπτυξή του, ἀλλὰ θὰ περιορισθοῦμε σὲ μιὰ πολὺ συνοπτικὴ ἔκθεση μερικῶν ἀπὸ τὶς πιὸ χαρακτηριστικὲς θεωρίες ποὺ προτάθηκαν γιὰ τὴν ἐπίλυσή του (βλ. κατωτ. τμῆμα II § 7 ἑπ.). Προηγουμένως ὅμως πρέπει νὰ μιλήσουμε γιὰ δύο σειρὲς ἐρωτημάτων ποὺ ἔχουν στενὴ σχέση μὲ τὸ ἴδιο πρόβλημα.

§ 3. Ὅπως εἴπαμε πιὸ πάνω, βασικὸ στοιχεῖο τῆς ἔννοιας τοῦ «νοήματος τῆς ἱστορίας» εἶναι ἡ παραδοχὴ τῆς ὑπάρξεως κάποιου λογικοῦ σκοποῦ, στὴν πραγματοποίηση τοῦ ὁποίου τείνει ἡ ὅλη πορεία τῆς ἱστορίας καὶ τοῦ πολιτισμοῦ. Τὸ ἂν ὅμως ὑπάρχει πράγματι ὁ σκοπὸς αὐτὸς καὶ ποιὸ εἶναι τὸ περιεχόμενό του ἀποτελεῖ ἕνα πολὺ δυσχερὲς θέμα, ποὺ συνδέεται στενὰ μὲ δύο σειρὲς ἐρωτημάτων στὰ ὁποῖα δίνονται διαφορετικὲς ἀπαντήσεις, ἀνάλογα μὲ τὴν κοσμοθεωρία τοῦ κάθε ἐρευνητῆ. Ἡ πρώτη σειρὰ περιλαμβάνει τὰ ἀκόλουθα τρία ἐρωτήματα.

Πρῶτο ἐρώτημα εἶναι τὸ ἂν ὁ σκοπὸς τῆς ἱστορίας, ἡ μορφὴ τοῦ ἱστορικοῦ βίου καὶ ἡ ἐξέλιξή του προσδιορίζονται κατὰ κύριο λόγο ἀπὸ τὴ σκέψη καὶ τὴ βούληση τοῦ ἀνθρώπου ἢ μήπως ἡ κίνηση τῆς ἱστορίας κυβερνιέται ἀπὸ τὶς ἀνώτερες δυνάμεις τῆς Θείας Πρόνοιας, τῆς Φύσης ἢ τῆς Τύχης καὶ γενικὰ ἀπὸ δυνάμεις ποὺ διαφεύγουν τὸν ἔλεγχο τοῦ ἀνθρώπου.

Δεύτερο ἐρώτημα εἶναι τὸ ἂν ἡ φύση τοῦ ἀνθρώπου, οἱ βασικὲς ἐπιδιώξεις καὶ τάσεις του εἶναι κοινὲς σ' ὅλους τοὺς ἀνθρώπους καὶ παραμένουν ἀμετάβλητες κατὰ τὴ διαδρομὴ τῶν αἰώνων ἢ μήπως μεταβάλλονται καὶ παραλλάσσουν μὲ τὴν πάροδο τοῦ χρόνου καὶ ἀνάλογα μὲ τὶς τοπικὲς καὶ πολιτιστικὲς συνθῆκες τοῦ περιβάλλοντος.

Τὸ τρίτο ἐρώτημα, ποὺ συνδέεται στενὰ μὲ τὸ δεύτερο, εἶναι τὸ ἂν εἶναι δυνατὸ καὶ λογικὰ ὀρθὸ ἡ ἱστορία τοῦ ἀνθρώπου νὰ ἀντιμετωπίζεται συνολικὰ ὡς ἕνα ἑνιαῖο φαινόμενο μὲ παγκόσμιες διαστάσεις ἢ μήπως, ὅπως πιστεύουν μερικοί (π.χ. ὁ Popper), δὲν ὑπάρχει ἑνιαία ἱστορία τῆς ἀνθρωπότητας, καὶ συνεπῶς εἶναι ἐπιστημονικὰ ὀρθότερο νὰ μελετᾶται ξεχωριστὰ ἡ ἱστορία κάθε λαοῦ, κάθε κλάδου καὶ κάθε ἐκδηλώσεως τοῦ πνευματικοῦ καὶ ψυχικοῦ κόσμου τοῦ ἀνθρώπου.

Οἱ ἀπαντήσεις καὶ οἱ συζητήσεις γύρω στὰ ἐρωτήματα αὐτὰ ἐπικεντρώνονται πρὸ παντὸς στὸ πρῶτο ἐρώτημα. Γιατὶ ἡ θετικὴ ἀπάντηση στὸ πρῶτο σκέλος τοῦ ἐρωτήματος αὐτοῦ (ἂν δηλαδὴ δεχθοῦμε ὅτι οἱ σκοποὶ τῆς ἱστορίας προσδιορίζονται ἀπὸ τὴ σκέψη καὶ τὴ βούληση τοῦ ἀνθρώπου), ἡ ἀπάντηση αυτὴ συνεπάγεται μιὰ ἐπίσης καταφατικὴ ἀπάντηση καὶ στὸ πρῶτο ζεῦγμα τῶν λοιπῶν δύο ἐρωτημάτων: Δηλαδὴ προϋποθέτει ὅτι ἡ φύση τοῦ ἀνθρώπου καὶ οἱ βασικὲς ἐπιδιώξεις του εἶναι κοινὲς σ' ὅλα τὰ ἄτομα καὶ ἐπίσης μᾶς ἐπιτρέπει νὰ δεχθοῦμε ὡς ὀρθὴ τὴν ἄποψη ποὺ ἀντιμετωπίζει τὴν ἱστορία τῆς ἀνθρωπότητας συνολικὰ ὡς ἕνα ἑνιαῖο φαινόμενο. Εἰδικότερα στὸ ἐρώτημα ποιὸς εἶναι ὁ σκοπὸς τῆς ἱστορίας, πῶς προσδιορίζεται ὁ σκοπὸς αὐτὸς καὶ ποιὸ εἶναι τὸ περιεχόμενό του ὑποστηρίχθηκαν τρεῖς κυρίως θέσεις: Οἱ μὲν θεολόγοι καὶ οἱ πιστοὶ στὴ διδασκαλία τοῦ Χριστιανισμοῦ ἔχουν τὴν πεποίθηση ὅτι ὁ σκοπὸς αὐτὸς τίθεται ἀπὸ τὸ Θεό, ὁ ὁποῖος καθορίζει τὸ περιεχόμενό του, κατευθύνει τὴν ὅλη πορεία τῆς ἱστορίας τοῦ ἀνθρώπου, καὶ προσδιορίζει ὅλες τὶς εὐμενεῖς ἢ δυσμενεῖς ἐξελίξεις τῆς ἱστορίας τῶν λαῶν καὶ τῶν ἐθνῶν σύμφωνα μὲ ἕνα προδιαγεγραμμένο σχέδιο[7]. Ἀντίθετα οἱ στοχαστὲς τῆς δεύτερης ὁμάδας (στὴν ὁποία ἀνήκουν φιλόσοφοι ἢ ἄλλοι συγγραφεῖς τοῦ 18ου καὶ τοῦ 19ου αἰώνα), στηριζόμενοι στὴν ἀντίληψη ὅτι ἡ φύση τοῦ ἀνθρώπου εἶναι παντοῦ ἡ ἴδια σ' ὅλους τοὺς τόπους καὶ σ' ὅλες τὶς ἐποχές, φρονοῦν ὅτι ὁ σκοπὸς τῆς ἱστορίας τίθεται ἀπὸ τὸν ἴδιο τὸν ἄνθρωπο καὶ μάλιστα ἀπὸ τὴ λογική του σκέψη. Ἐπίσης τονίζουν ὅτι ὁ ἄνθρωπος, ὡς σκεπτόμενο ὄν, ξεπερνᾶ τοὺς περιορισμοὺς τοῦ κοινωνικοῦ του περιβάλλοντος καὶ ἐπιδιώκει καθολικοὺς σκοποὺς ποὺ ὑπαγορεύονται ἀπὸ τὸ Πνεῦμα καὶ τὸν Λόγο καὶ πραγματοποιοῦνται στὴν παγκόσμια ἱστορία τῆς ἀνθρωπότητας, ἡ ὁποία ἀποτελεῖ ἕνα ἑνιαῖο ὅλο. Ὁ Hegel, ποὺ εἶναι ὁ «κατ' ἐξοχὴν» ἐκπρόσωπος τῆς φιλοσοφικῆς αὐτῆς θέσης, τὴ συνόψισε ἐπιγραμματικὰ στὴ φράση ὅτι «ἡ Λογικὴ κυβερνᾶ τὸν κόσμο»[8]. Πάντως οἱ στοχαστὲς τῆς ὁμάδας αὐτῆς δὲν συμφωνοῦν μεταξύ τους ὡς πρὸς τὸ

---

7. Ὅπως εἶναι φανερό, σύμφωνα μὲ τὴ θέση αὐτὴ ὅλα τὰ διεθνῆ ἐγκλήματα, οἱ μαζικοὶ φόνοι, οἱ ἀγριότητες, οἱ καταστροφὲς τῶν ἐκκλησιῶν καὶ τῶν μνημείων τοῦ πολιτισμοῦ καὶ γενικὰ ὅλα τὰ δεινὰ τῶν πολέμων ἀποτελοῦν «θέλημα τοῦ Θεοῦ». Ἀλλά, ὅπως παρατηρεῖ ὁ ΠΟΠΠΕΡ, ὅ.π. (σημ. 6), *Ἡ ἀνοιχτὴ κοινωνία*, τόμ. Β΄, σ. 402 ἑπ., ἐπικαλούμενος καὶ τὴ γνώμη τοῦ γνωστοῦ θεολόγου KARL BARTH στὸ βιβλίο του *Credo*, 1936, μιὰ τέτοια ἀντίληψη ἀποτελεῖ βλασφημία κατὰ τοῦ Θεοῦ στηριζόμενη στὴν «εἰδωλολατρικὴ λατρεία μας γιὰ τὴ δύναμη καὶ τὴν ἐπιτυχία» καὶ «φαίνεται ἀσυμβίβαστη μὲ τὸ πνεῦμα τοῦ Χριστιανισμοῦ».

8. Βλ. HEGEL, *Leçons sur la Philosophie de l'Histoire*, traduction de J. Gibelin, 3e éd., Librairie Vrin, 1979 σ. 22: «La seule idée qu'apporte la philosophie est cette simple idée de la raison, que la raison gouverne le monde et que par suite l'histoire universelle est rationnelle». Βλ. ἐπίσης ὅ.π. στὸ τέλος τῆς σ. 23.

περιεχόμενο τοῦ σκοποῦ τῆς ἱστορίας, τὸ ὁποῖο καθένας προσδιορίζει ἀνάλογα μὲ τὶς ὑποκειμενικές του πεποιθήσεις (βλ. κατωτ. § 10 ἐπ.).

Τέλος ἡ τρίτη ὁμάδα στοχαστῶν ἀρνεῖται γενικὰ τὴν ὕπαρξη ἑνιαίου σκοποῦ τῆς ἱστορίας καὶ τοῦ πολιτισμοῦ. Μερικοὶ ἀπὸ τοὺς στοχαστὲς τῆς ὁμάδας αὐτῆς, καὶ ἰδίως ὁ Popper, δικαιολογοῦν τὴν ἀρνητικὴ αὐτὴ στάση μὲ τὸ προαναφερθὲν ἐπιχείρημα ὅτι δὲν ὑπάρχει ἑνιαία ἱστορία τῆς ἀνθρωπότητας, οὔτε εἶναι δυνατὸ νὰ γραφεῖ, ἀλλ' ὑπάρχουν ἀπειράριθμες ἱστορίες τῶν διαφόρων λαῶν καὶ τῶν κάθε εἴδους πτυχῶν τῆς ἀνθρώπινης ζωῆς (βλ. κατωτ. § 12 Β).

§ 4. Τὰ ἐρωτήματα τῆς δεύτερης σειρᾶς ἀφοροῦν τὸν τρόπο ἢ τὴν μέθοδο τῆς ἐξηγήσεως τῶν ἀνθρώπινων πράξεων καὶ τῶν ἱστορικῶν γεγονότων, τὴ μέθοδο δηλαδὴ ποὺ ἐρευνᾶ τὰ ὑποκειμενικὰ αἴτια (λογικὰ ἢ ψυχολογικά) καὶ τὰ ἀντικειμενικὰ (κοινωνιολογικὰ ἢ ἱστορικά) στὰ ὁποῖα ὀφείλονται οἱ πράξεις τῶν δρώντων ἀτόμων στὴν ἱστορία καὶ τὰ ἀποτελέσματα τῶν πράξεων αὐτῶν. Το θέμα αὐτό, ποὺ εἶναι ἕνα ἀπὸ τὰ πιὸ δυσχερὴ καὶ ἀμφισβητούμενα προβλήματα τῆς φιλοσοφίας καὶ τῆς μεθοδολογίας τῆς ἱστορίας, ἐμφανίζει πολλὲς πλευρὲς καὶ συνδέεται μὲ γενικότερα θεωρητικὰ προβλήματα, καὶ ἰδιαίτερα μὲ τὸ πρόβλημα τῆς αἰτιοκρατίας (ἢ ντετερμινισμοῦ) στὴν ἱστορία, καὶ τὸ πρόβλημα τῆς ἑνότητας ἢ τῆς ἰδιαιτερότητας τῆς μεθόδου τῶν φυσικῶν καὶ τῶν πνευματικῶν ἐπιστημῶν. Κατὰ τὴ διερεύνηση τοῦ θέματος αὐτοῦ ἔχουν διατυπωθεῖ πολλὲς θεωρίες, ὅπως ἡ ἰδεαλιστική, ἡ θετικιστική, ἡ ψυχολογική, ἡ ψυχαναλυτική, ἡ στρουκτουραλιστικὴ (ἢ δομική) κλπ., ποὺ δὲν εἶναι δυνατὸ νὰ ἀναπτυχθοῦν στὰ πλαίσια τῆς ἐργασίας αὐτῆς. Ἀπὸ τὶς θεωρίες αὐτὲς θὰ ἀναφέρουμε ἐδῶ συνοπτικὰ μόνο τὶς δύο πρῶτες.

Α) Ἡ ἰδεαλιστικὴ (ἐνορατικὴ ἢ διαισθητική) θεωρία, ποὺ κυριότεροι ἐκπρόσωποί της εἶναι ὁ Wilhelm Dilthey (1833 - 1911), ὁ Benedetto Croce (1866 - 1952) καὶ ὁ R. Collingwood (1889 - 1943), στηρίζεται στὴν περίφημη διδασκαλία τοῦ Dilthey[9], ποὺ συνοψίζεται στὴ φράση ὅτι «τὴ φύση τὴν ἐξηγοῦμε, τὴν ψυχικὴ ζωὴ τὴν κατανοοῦμε» (Die Natur erklären wir das Seelenleben verstehen wir). Βάσει τῆς σκέψης αὐτῆς, ὁ Dilthey τονίζει ὅτι οἱ μὲν φυσικὲς ἐπιστῆμες διέπονται ἀπὸ τὸ νόμο τῆς αἰτιότητας, γιατὶ

9. Γιὰ τὴ σημασία τῆς διδασκαλίας αὐτῆς τοῦ Dilthey πρβλ. Ε. ΠΑΠΑΝΟΥΤΣΟ, *Γνωσιολογία*, 1954, σ. 335 ἐπ., ΠΑΝΑΓ. ΚΑΝΕΛΛΟΠΟΥΛΟ, *Ἀφιέρωμα στὸν Κωνστ. Τσάτσο*, 1980, σσ. 70 καὶ 73 ἐπ. καὶ τὸ βιβλίο μου, *Ζωντανὸ δίκαιο καὶ φυσικὸ δίκαιο*, 1982, σ. 194 ἐπ. καὶ τὴ σημ. 8 (ὅπου κρίσεις γιὰ τὴ διδασκαλία αὐτή). Εἶναι γνωστὸ ὅτι τὴ διδασκαλία τοῦ Dilthey υἱοθέτησε μὲ ὁρισμένες βελτιώσεις καὶ ὁ Max Weber κατὰ τὴ διατύπωση τῆς θεωρίας του γιὰ τὴν «ἑρμηνευτικὴ κατανόηση» τῶν κοινωνικῶν φαινομένων, καὶ τὴ «νοηματικὴ αἰτιότητα», βλ. τὸ ἴδιο βιβλίο μου, σ. 195-197.

μελετοῦν φαινόμενα τῆς φύσης ποὺ ἐπαναλαμβάνονται κατὰ τὸν ἴδιο τρόπο, ἐνῶ οἱ πνευματικὲς ἐπιστῆμες (Geisteswissenschaften), καὶ ἰδίως ἡ ἱστορία, μελετοῦν πράξεις τῶν ἀνθρώπων, ποὺ κάθε μιά τους ἔχει ἰδιαίτερη μορφή, καὶ συνεπῶς πρέπει νὰ «κατανοηθοῦν» μὲ μιὰ εἰδικὴ μέθοδο ποὺ ἀποβλέπει στὴν ἀποκάλυψη τῶν σκέψεων ποὺ ὤθησαν τὰ ἄτομα στὴ δράση τους.

Ὁ Collingwood, ἀκολουθώντας τὴν ἴδια διδασκαλία, τονίζει ὅτι ὁ ἱστορικὸς μελετᾶ ἀνθρώπινες πράξεις, καὶ ὅτι κάθε πράξη ἀποτελεῖ ἑνότητα τοῦ «ἐξωτερικοῦ» καὶ τοῦ «ἐσωτερικοῦ» ἑνὸς γεγονότος[10]. Στὸ «ἐσωτερικό» τους οἱ ἀνθρώπινες πράξεις ἐκφράζουν σκέψεις καὶ ὅλη ἡ ἱστορία ἀποτελεῖ μιὰ ἱστορία τῆς σκέψης. (All history is the history of thought[11]). Κατ' ἀντίθεση μὲ τοὺς φυσικοὺς ἐπιστήμονες ποὺ ἀσχολοῦνται ἀναγκαστικὰ μὲ τὴν ἐξωτερικὴ ὄψη τῶν φαινομένων, ἀναζητοῦν τὶς αἰτίες καὶ τοὺς νόμους ποὺ τὰ διέπουν, τὰ κατατάσσουν σὲ ὁρισμένη τάξη καὶ προσδιορίζουν τὴ σχέση τῆς τάξεως αὐτῆς μὲ ἄλλες τάξεις, ὁ ἱστορικὸς (χωρὶς νὰ παύσει νὰ εἶναι ἱστορικὸς) δὲν ἔχει ἀνάγκη, οὔτε μπορεῖ νὰ ἀμιλλᾶται μὲ τοὺς φυσικοὺς ἐπιστήμονες στὴν ἀναζήτηση τῶν αἰτίων καὶ τῶν νόμων τῶν γεγονότων, ἀλλὰ πρέπει νὰ ἐρευνᾶ τὴ σκέψη ποὺ ἐκφράζεται σ' ἕνα γεγονός, πρέπει να διεισδύει στὸ ἐσωτερικὸ τῶν γεγονότων καὶ νὰ ἀνιχνεύει τὴ σκέψη ποὺ αὐτὰ ἐκφράζουν (In penetrating to the insight of the events and detecting the thoughts that they express[12]). Γιὰ τὸ σκοπὸ αὐτὸ ὁ ἱστορικὸς πρέπει νὰ ξανασκέπτεται καὶ νὰ ξαναζωντανεύει στὸ δικό του μυαλὸ τὶς σκέψεις τῶν ἀτόμων ποὺ ἔδρασαν στὴν ἱστορία (Rethinking... in his own mind[13]).

Π.χ. ὁ ἱστορικὸς δὲν πρέπει νὰ περιορίζεται στὴν ἐξωτερικὴ περιγραφὴ τῶν συνθηκῶν τῆς διαβάσεως τοῦ Ρουβίκωνα ἀπὸ τὸν Καίσαρα (λ.χ. τοῦ ἀριθμοῦ τῶν πολεμιστῶν, τῶν κλιματολογικῶν συνθηκῶν κλπ.), ἀλλὰ πρέπει νὰ διεισδύει στὸ ἐσωτερικὸ τοῦ γεγονότος καὶ νὰ ἀναπαραγάγει τὶς σκέψεις ποὺ ὁδήγησαν τὸν Καίσαρα στὴν ἀπόφαση τῆς διαβάσεως τοῦ ποταμοῦ αὐτοῦ[14].

Οἱ ἀπόψεις αὐτὲς τοῦ Collingwood στηρίζονται στὴν ἀντίληψη ὅτι οἱ ἀνθρώπινες πράξεις εἶναι πάντα ἀπόρροια μιᾶς λογικῆς σκέψης, ὅτι ἐμφανίζουν πάντα μιὰ μοναδικότητα, μιὰ ἰδιοτυπία, καὶ ὅτι γιὰ τὸν λόγο αὐτὸ ἡ ἐξήγησή τους δὲν εἶναι δυνατὸ νὰ ἐπιτευχθεῖ μὲ τὴν ἐφαρμογὴ

---

10. Βλ. R. G. COLLINGWOOD, «Human Nature and Human History» (ἀπόσπασμα ἀπὸ τὸ βιβλίο του *The Idea of History*, 1946, σ. 205-231) ποὺ ἀναδημοσιεύεται ἀπὸ τὸν P. GARDINER, ὅ.π. (σημ. 1) σ. 17 ἑπ., ἰδίως σ. 24 ἑπ.

11. B. COLLINGWOOD, ὅ.π. (P. Gardiner), σ. 26.

12. COLLINGWOOD, ὅ.π., σ. 25.

13. COLLINGWOOD, ὅ.π., σ. 26.

14. COLLINGWOOD, ὅ.π., σ. 24.

γενικῶν νόμων, ἀλλὰ μόνο μὲ τὴν προαναφερθείσα μέθοδο τῆς κατανοήσεώς τους «ἐκ τῶν ἔσω».

Ὅπως εἶναι φανερὸ ἡ ἰδεαλιστικὴ αὐτὴ θεωρία τοῦ Collingwood εἶναι μονομερὴς καὶ ἀνεδαφικὴ καὶ πολὺ ὀρθὰ ἔχει ἐπικριθεῖ[15] γιὰ τοὺς ἑξῆς κυρίως λόγους: πρῶτον, γιατὶ παραβλέπει ὅτι πολλὲς ἀνθρώπινες πράξεις ὀφείλονται σὲ ἐξωλογικὰ κίνητρα ἢ παρορμήσεις καὶ δὲν ἀπορρέουν πάντα ἀπὸ λογικὴ σκέψη καί, δεύτερον, γιατὶ καταλήγει στὴν παράλογη, ὅπως χαρακτηρίσθηκε, ἀντίληψη ὅτι ὁ ἱστορικὸς «κατέχει μιὰ μυστηριώδη δύναμη τῆς ἐνδοπαθητικῆς συνταυτίσεώς του (empathetic identification) μὲ τὰ πνεύματα τῶν ἱστορικὰ δρώντων προσώπων (Gardiner[16]).

Β) Ἡ θετικιστικὴ θεωρία. Ἡ θεωρία αὐτὴ ἔχει τὶς ρίζες της στὸ θετικισμὸ τοῦ Hume καὶ τοῦ Comte καὶ εἶναι πολὺ ἐπηρεασμένη ἀπὸ τὶς προόδους τῶν κοινωνικῶν ἐπιστημῶν, καὶ ἰδίως τῆς κοινωνιολογίας καὶ τῆς κοινωνικῆς ψυχολογίας. Βασικὲς θέσεις τῆς θεωρίας αὐτῆς[17], τὴν ὁποία καθένας ἀπὸ τοὺς ὀπαδούς της ἐφαρμόζει μὲ προσωπικὲς ἀποκλίσεις, εἶναι οἱ ἀκόλουθες:

(*α*) Ὅτι στὴ μελέτη τῆς ἱστορίας δὲν ἰσχύει ἡ διαισθητικὴ - ἐνορατικὴ μέθοδος τῆς ἰδεαλιστικῆς σχολῆς, ποὺ εἶναι δυνατὸ νὰ ὁδηγήσει σὲ αὐθαίρετες ὑποκειμενικὲς κρίσεις τοῦ κάθε ἐρευνητῆ, ἀλλὰ ἰσχύει βασικὰ ἡ ἴδια μέθοδος ποὺ ἐπικρατεῖ στὴ φυσικὴ ἐπιστήμη, δηλαδὴ ἡ μέθοδος τῆς ἀντικειμενικῆς ἐξακριβώσεως τῶν γεγονότων καὶ τῆς συνθετικῆς ἐπεξεργασίας τους, τῆς ἀναγωγῆς τους σὲ μιὰ γενικότερη ἀλήθεια ἢ ἀρχή[18].

(*β*) Γιὰ τὸ λόγο αὐτὸ ὁ ἱστορικὸς δὲν πρέπει νὰ περιορίζεται σὲ μιὰ ἁπλὴ περιγραφὴ τῶν γεγονότων, ἀλλὰ νὰ προσπαθεῖ νὰ ἀνεύρει τὰ γενικὰ ρεύματα ποὺ ἐξηγοῦν τὴν ἐμφάνιση τῶν γεγονότων ποὺ περιγράφει. Χωρὶς τὴ γνώση τῶν γενικῶν αὐτῶν ρευμάτων ἡ ἐξήγηση τῶν μεμονωμένων γεγονότων εἶναι ἀδύνατη[19].

(*γ*) Περαιτέρω συνέπεια τῶν πιὸ πάνω ἀρχῶν εἶναι ὅτι τὰ ἱστορικὰ

---

15. Βλ. π.χ. WALSH (μετάφρ. Βώρου), ὅ.π., σ. 78, ποὺ χαρακτηρίζει τὴ θεωρία τοῦ Collingwood ὡς «ἀκραία καὶ παράδοξη» καὶ ἐπιχειρεῖ στὴ σ. 81 ἑπ., μιὰ συστηματικὴ κριτική της.

16. Βλ. GARDINER, ὅ.π. (σημ. 1), Introduction σ. 5. Βλ. καὶ τὴ σημ. 2 (αὐτόθι), ὅπου ὁ ἴδιος ἐκθέτει ὅτι τὴν κρίση του αὐτὴ γιὰ τὴ θεωρία τοῦ Collingwood τὴν ἔγραψε σὲ μιὰ μελέτη τοῦ 1952 καὶ ὅτι σὲ μιὰ νεότερη μελέτη του τοῦ 1965 ἐκφράζεται κατὰ τρόπο ἐπιεικέστερο γιὰ τοὺς σκοποὺς ποὺ ἐπιδίωκε ὁ Collingwood.

17. Γιὰ τὴ θετικιστικὴ αὐτὴ θεωρία τῆς ἑρμηνείας τῆς ἱστορίας βλ. WALSH (μετάφρ. Βώρου) σ. 71-74 καὶ 98-100. Βλ. καὶ τὶς ἑπόμενες σημειώσεις.

18. Μιὰ εὐρύτερη ἀνάπτυξη τῆς ἑνότητας τῆς ἐπιστημονικῆς μεθόδου στὶς φυσικὲς ἐπιστῆμες καὶ στὴν ἱστορία βλ. στὸν ΠΑΠΑΝΟΥΤΣΟ, *Γνωσιολογία*, 1954, σ. 329 ἑπ., 340 ἑπ. καὶ στὸν POPPER, *Misère de l'historicisme* (Trad. de H. Rousseau), Plon, 1956, Section 29, σ. 128 ἑπ.

19. Πρβλ. G. BARRAGLOUGH, *Tendances actuelles de l'histoire*, Flammarion, 1980, σ. 95.

γεγονότα δὲν εἶναι συνήθως μοναδικὰ καὶ ἀνεπανάληπτα καὶ ὅτι ἕνα ἀτομικὸ γεγονός, ποὺ ἐμφανίζει μιὰ ξεχωριστὴ μορφή, πρέπει νὰ ἐντάσσεται στὴν κοινωνικὴ πραγματικότητα, στὸ πολιτικὸ καὶ πολιτιστικὸ περιβάλλον στὸ ὁποῖο ἐμφανίσθηκε. Ὅπως παρατηρεῖ σχετικὰ ὁ H. I. Marrou, «καμιὰ φορὰ ὁρίζουν τὴν ἱστορία ὡς γνώση τοῦ μοναδικοῦ· ἡ ἔκφραση εἶναι παραδεκτή, μὲ τὸν ὅρο νὰ προσδιορίσουμε ὅτι τὸ μοναδικὸ ποὺ μελετᾶ (ἡ ἱστορία) μπορεῖ νὰ ἀποτελεῖ μιὰ πραγματικότητα γενικοῦ χαρακτήρα, ποὺ περιλαμβάνει ἕναν εὐρύτατο τομέα τῆς ἀνθρωπότητας — ἀνθρώπους, ἰδέες, ἀξίες, πολιτιστικὲς ἀξίες, πολιτιστικὲς δημιουργίες»[20].

§ 5. Μιὰ ἐνδιαφέρουσα παραλλαγὴ τῆς θετικιστικῆς θεωρίας ἀποτελεῖ ἡ θεωρία τοῦ Carl Hempel[21] γιὰ τοὺς «πρόσφορους νόμους» (covering - laws) τῆς ἱστορίας καὶ ἡ προσπάθεια τῆς ἐξηγήσεως τῶν ἱστορικῶν γεγονότων βάσει ἑνὸς «μοντέλου» (model), δηλαδὴ μιᾶς ἁπλοποιημένης εἰκόνας τῆς πραγματικότητας.

Γιὰ τὴ θεωρία αὐτὴ τοῦ Hempel, ποὺ συζητεῖται ζωηρά, ἰδίως στὸν ἀγγλόφωνο κόσμο[22], παρατηροῦμε σὲ πολὺ γενικὲς γραμμὲς τὰ ἑξῆς: Στόχος τῆς θεωρίας εἶναι[23] ἡ ἀνεύρεση τοῦ ἑκάστοτε ἰσχύοντος πρόσφορου νόμου (covering - law), ὁ ὁποῖος ἐξηγεῖ (explanans), δηλαδὴ ἀποτελεῖ τὴν αἰτία ἑνὸς φυσικοῦ ἢ ἱστορικοῦ γεγονότος (explanandum). Γιὰ νὰ ἐπιτύχουμε τὸ στόχο αὐτὸ πρέπει νὰ ἀναζητήσουμε εἴτε ἕνα γενικὸ παραγωγικὸ καὶ λογικὰ ἀναγκαῖο νόμο

---

20. Βλ. H-I. Marrou, «Πῶς ἐννοοῦμε τὸ ἐπάγγελμα τοῦ ἱστορικοῦ», στὸ συλλογικὸ ἔργο τῆς *Encyclopédie de la Pléiade, Ἱστορία καὶ Μέθοδοί της* (διεύθυνση Charles Samaran) (Μορφ. Ἵδρ. Ἐθν. Τράπ.), τόμ. Α΄, 1979, σ. 366 ἑπ. Πρβλ. ἐπίσης Fernand Braudel, στὸ *Traité de Sociologie* (Direction de G. Gurvitch), P.U.F., τόμ. I (1958), σ. 86 καὶ τὴν ἑλληνικὴ μετάφραση: F. Braudel «Μελέτες γιὰ τὴν ἱστορία», *Ε.Μ.Ν.Ε.-Μνήμων*, 1986, σ. 88, ὅπου ὁ συγγραφέας τονίζει ὅτι «ἡ ἱστορία δὲν εἶναι μονάχα ἡ διαφορά, τὸ ξεχωριστό (singulier), τὸ «ἀνέκδοτο» (l'inédit = τὸ ἀσυνήθιστο), αὐτὸ ποὺ δὲν θὰ δοῦμε γιὰ δεύτερη φορά. Καὶ ἐξάλλου τὸ «ἀνέκδοτο» (ἀσυνήθιστο) δὲν εἶναι ποτὲ «ἀνέκδοτο. Συγκατοικεῖ μὲ τὸ ἐπαναλαμβανόμενο ἢ τὸ κανονικό».

21. Τὴ θεωρία αὐτὴ ἀνέπτυξε γιὰ πρώτη φορὰ ὁ Hempel τὸ 1942 στὴ μελέτη του «The Function of general Laws in History», ποὺ δημοσιεύτηκε στὸ *Journal of Philosophy*, 39/1942, σ. 35-40 καὶ ἀναδημοσιεύθηκε ἀπὸ τὸν P. Gardiner στὸ *Theories of History*, III, 1959. Στὴν παρούσα ἐργασία χρησιμοποιήσαμε τὴ νεότερη μελέτη τοῦ Hempel *Reasons and Covering Laws in History* (τοῦ 1963) ποὺ ἀναδημοσιεύεται ἀπὸ τὸν P. Gardiner, (ed.) ὅ.π. (σημ. 1) σ. 90-105.

22. Βλ. π.χ. Maurice Mandelbaum, *The Problem of «Covering Laws»* στὸ συλλογικὸ ἔργο τοῦ P. Gardiner (ed.), ὅ.π. (σημ. 1) σ. 51 ἑπ., καὶ τὴ σ. 52 σημ. 2 καὶ τὶς ἐκεῖ παραπομπές. Βλ. στὸ ἴδιο ἔργο σ. 66 ἑπ. καὶ τὴ μελέτη τοῦ W. Dray, *The Historical Explanation of Actions Reconsidered*. Γιὰ τὴ θεωρία καὶ τὸ μοντέλο τοῦ Hempel βλ. ἐπίσης Γ. Τοπολσκι, *Προβλήματα ἱστορίας καὶ ἱστορικῆς μεθοδολογίας*, Θεμέλιο, 1983, σ. 51 ἑπ., ποὺ τονίζει (σ. 54) ὅτι τὸ μοντέλο αὐτὸ δίνει μόνο μιὰ μερικὴ ἐξήγηση τῶν ἱστορικῶν γεγονότων.

23. Βλ. γιὰ τὰ ἑπόμενα Hempel, ὅ.π. (Gardiner, ὅ.π., σημ. 1) σ. 91.

(deductive nomological), δηλαδὴ ἕνα νόμο ποὺ συνάγεται μὲ τὴ λογικὴ μέθοδο τῆς παραγωγῆς (ἡ ὁποία φθάνει ἀπὸ τὸ γενικὸ στὸ μερικό), εἴτε ἕνα πιθανολογικὸ - στατιστικὸ νόμο (probabilistic - statistical), ποὺ συνάγεται μὲ τὴ λογικὴ μέθοδο τῆς ἐπαγωγῆς. Ἡ ὕπαρξη ἑνὸς γενικοῦ παραγωγικοῦ καὶ λογικὰ ἀναγκαίου νόμου πρέπει νὰ γίνεται δεκτή, μόνο ὅταν διαπιστωθεῖ ὅτι σ' ὅλες τὶς περιπτώσεις κατὰ τὶς ὁποῖες συντρέχουν οἱ συνθῆκες τοῦ συμπλέγματος F θὰ ἐπέλθει ἀναγκαστικὰ τὸ ἀποτέλεσμα G. Στὴν περίπτωση αὐτὴ τὸ μοντέλο τοῦ Hempel ἐκφράζεται συμβολικὰ ὡς ἑξῆς: F ε G, ὅπου τὸ ε σημαίνει ἀνήκει.

Εἰδικότερα ἡ λογικὴ διαδικασία[24] ποὺ ἀκολουθοῦμε γιὰ νὰ διαπιστώσουμε τὴν αἰτία τοῦ γεγονότος Α εἶναι ὅτι ἀρχικὰ πρέπει νὰ βροῦμε τὴ συνολικὴ ὁμάδα ἢ τὴν τάξη (Τ) στὴν ὁποία ἀνήκει τὸ Α. Στὴ συνέχεια πρέπει νὰ βροῦμε τὸ γενικὸ παραγωγικὸ νόμο G ποὺ διέπει ὅλα τα φαινόμενα τῆς τάξεως Τ. Καὶ τελικὰ μποροῦμε νὰ φθάσουμε στὸ συμπέρασμα ὅτι αἰτία τοῦ γεγονότος Α εἶναι ὁ γενικὸς νόμος G ποὺ ἰσχύει καὶ «καλύπτει» (covers) ὅλα τὰ γεγονότα ποὺ ἀνήκουν στὴν τάξη Τ. Ἀνάλογη διαδικασία πρέπει νὰ τηρηθεῖ καὶ ὅταν πρόκειται νὰ ὑπαγάγουμε τὸ γεγονὸς Α στὸν προσήκοντα πιθανολογικὸ - στατιστικὸ νόμο.

Πάντως, στὴν τελευταία αὐτὴ περίπτωση ἡ σχέση μεταξὺ τοῦ explanans καὶ τοῦ explanandum δὲν εἶναι κατὰ τὸν Hempel[25] μιὰ σχέση ἁπλῶς στατιστική, ἀλλὰ εἶναι μιὰ λογικὴ σχέση, ποὺ ἔχει ἕνα ἐπαγωγικὸ - λογικὸ ἔρεισμα (inductive - logical support), τὸ ὁποῖο ἀποτελεῖ τὴν κεντρικὴ ἔννοια τῶν λογικῶν θεωριῶν τῆς πιθανότητας, ποὺ ἀναπτύχθηκαν ἀπὸ τὸν Keynes καὶ τὸν Carnap.

Ὅσα ἀναφέραμε πιὸ πάνω μὲ πολλὴ συντομία γιὰ τὴ θεωρία καὶ τὸ μοντέλο τοῦ Hempel καθιστοῦν φανερὸ τὸ βασικὸ μειονέκτημά της, τὸ ὅτι δηλαδὴ ἡ θεωρία αὐτὴ ἐξομοιώνει πλήρως τὴ Φύση (τὰ φυσικὰ γεγονότα) μὲ τὴν Ἱστορία (τὰ ἱστορικὰ γεγονότα) καὶ ὅτι παραγνωρίζει τὴν ἰδιοτυπία, τὸν πλοῦτο καὶ τὸ πολύπλευρο περιεχόμενο τῶν ἀνθρώπινων πράξεων. Στὸ βασικὸ αὐτὸ μειονέκτημα ὀφείλονται καὶ οἱ λοιπὲς ἀδυναμίες τῆς θεωρίας του ἀπὸ τὶς ὁποῖες σημειώνουμε εἰδικότερα τὶς ἀκόλουθες τρεῖς:

α) Ἡ θεωρία τοῦ Hempel παραβλέπει ὅτι ἡ δράση τοῦ ἀνθρώπου στὴν ἱστορία καὶ στὴν κοινωνικὴ ζωὴ δὲν διέπεται ἀπὸ αὐστηροὺς καὶ ἀπαρέγκλιτους νόμους ὁμοιους μὲ ἐκείνους ποὺ διέπουν τὴν ἄψυχη Φύση (ὅπως π.χ. εἶναι ὁ νόμος τῆς βαρύτητας) καὶ ὅτι γιὰ τὸ λόγο αὐτὸ στὴν ἱστορία καὶ στὶς κοινωνικὲς ἐπιστῆμες συναντοῦμε μόνο «κανονικότητες» ἢ «γενικὲς τάσεις», ποὺ ἰσχύουν μόνο ὑπὸ ὁρισμένους περιορισμούς (ὅταν συντρέχουν ὁρισμένες τοπικές, χρονικὲς καὶ κοινωνικὲς συνθῆκες).

β) Ὅπως τονίζει ὁ ἴδιος ὁ Hempel[26], ἡ θεωρία του καὶ τὰ σχετικὰ

---

24. Πρβλ. καὶ Τοπολσκι, ὅ.π. (σημ. 22) σ. 53 ποὺ ἐκθέτει ἀναλυτικὰ τὸ λογικὸ συλλογισμὸ τοῦ μοντέλου τοῦ Hempel.

25. Βλ. Hempel στὸν Gardiner, ὅ.π., σ. 92.

26. Βλ. Hempel στὸν Gardiner, ὅ.π., σ. 93.

μοντέλα ἀφοροῦν τὴ λογικὴ καὶ ὄχι τὴν ψυχολογία (refer to the logic not to the psychology) καὶ δὲν λαμβάνουν καθόλου ὑπ' ὄψη τὰ ψυχολογικὰ αἴτια τῶν πράξεων τοῦ ἀνθρώπου, ὅπως ἀκριβῶς συμβαίνει ὅταν ἐπιδιώκει κανεὶς τὴν ἀπόδειξη ἑνὸς μαθηματικοῦ θεωρήματος. Τὸ γεγονὸς αὐτὸ ἀποδεικνύει ὅτι ἡ ὅλη θεωρία του εἶναι ἐξωπραγματικὴ καὶ ἀνεδαφική, γιατὶ ὁ ἄνθρωπος δὲν εἶναι ἕνα αὐτόματο (χωρὶς πνεῦμα καὶ ψυχή), ἀλλὰ οἱ πνευματικές του δυνάμεις (ἡ πρωτοβουλία, ἡ ἐπινοητικότητα κλπ.) καὶ ὁ ψυχικός του κόσμος (τὰ συναισθήματα, τὰ πάθη κλπ.) διαδραματίζουν σπουδαῖο ρόλο στὴ διαμόρφωση τῆς συμπεριφορᾶς του καὶ στὴν ὅλη πορεία τῆς ἱστορίας.

γ) Τέλος, ἡ ἐν λόγω θεωρία ὑποπίπτει στὴν ἀκόλουθη ὑπερβολή: τονίζει ὅτι, ὅταν πρόκειται νὰ ἐξηγήσουμε ἕνα φυσικὸ ἢ ἱστορικὸ γεγονός, π.χ. μιὰ αὐτοκτονία ἢ μιὰ πτώση ἑνὸς ἀτόμου ἀπὸ τὴν ἀνεμόσκαλα (παραδείγματα τοῦ Mandelbaum), τότε κατὰ τὸν Hempel δὲν πρέπει νὰ περιοριζόμαστε στὴν ἐξακρίβωση τῶν πιθανῶν αἰτίων τῶν γεγονότων αὐτῶν, ἀλλὰ πρέπει νὰ προσπαθοῦμε νὰ ἀνεύρουμε (ἢ καὶ νὰ διαμορφώσουμε) τοὺς ἰδιαίτερους γενικοὺς νόμους ποὺ ἰσχύουν στὰ λοιπὰ παρόμοιας φύσεως συμβάντα (δηλαδὴ στὶς λοιπὲς αὐτοκτονίες, στὶς λοιπὲς πτώσεις ἀπὸ τὴν ἀνεμόσκαλα κλπ.). Ὅπως ὅμως παρατηρεῖ ὁ Mandelbaum[27], κάθε αὐτοκτονία ὀφείλεται σὲ διαφορετικοὺς λόγους, καὶ τὸ ἴδιο συμβαίνει καὶ γιὰ τὴν πτώση ἀπὸ μιὰ ἀνεμόσκαλα, ποὺ μπορεῖ νὰ ὀφείλεται, ἐκτὸς βέβαια ἀπὸ τὸν γενικὰ γνωστὸ νόμο τῆς βαρύτητας, στὴ λιποθυμία τοῦ ἀτόμου ποὺ ἔπεσε ἢ σὲ μιὰ ἀδέξια κίνησή του καὶ σὲ πολλὰ ἄλλα τυχαῖα ἢ ἀπρόβλεπτα αἴτια. Ἡ ἴδια ποικιλία καὶ ἰδιαιτερότητα ὑπάρχει καὶ στὰ αἴτια τῶν ἀτομικῶν ἱστορικῶν γεγονότων π.χ. τῆς δολοφονίας ἑνὸς σημαίνοντος πολιτικοῦ ἡγέτου (ὅπως τοῦ ἕλληνα βασιλέα Γεωργίου τοῦ Α΄ στὴ Θεσσαλονίκη τὸ 1913, τοῦ αἰγυπτίου προέδρου Sadate στὸ Κάιρο στὶς 5/10/1981, τοῦ σουηδοῦ πρωθυπουργοῦ Olaf Palme τὸ Φεβρουάριο τοῦ 1986 κλπ.).

Γιὰ τὸ λόγο αὐτὸ εἶναι λογικὰ ἀδύνατο νὰ ἀνεύρουμε τοὺς ἰδιαίτερους γενικοὺς νόμους ποὺ ἐξηγοῦν τὴν ἐπέλευση τῶν ἀτομικῶν (φυσικῶν ἢ ἱστορικῶν) γεγονότων καὶ πρέπει νὰ περιοριζόμαστε στὴν ἐξακρίβωση τῶν πιθανῶν αἰτίων, τῶν συνθηκῶν καὶ τῶν λοιπῶν παραγόντων ποὺ συνέβαλαν στὴν πραγματοποίησή τους. Τὸ πόρισμα αὐτὸ ἰσχύει ἀκόμα περισσότερο γιὰ τὰ ἱστορικὰ καὶ τὰ κοινωνιολογικὰ γεγονότα, ποὺ ὀφείλονται σὲ μιὰ πολλαπλὴ καὶ πολύπλοκη αἰτιότητα, ἡ ὁποία περιλαμβάνει τὰ ἄμεσα καὶ τὰ ἀπώτερα αἴτια, τὶς ἀναγκαῖες ἢ ἁπλῶς εὐνοϊκὲς συνθῆκες[28] καὶ πολλοὺς

27. Βλ. Mandelbaum, στὸν GARDINER, ὅ.π., σ. 61.

28. Γιὰ τὴ διάκριση μεταξὺ τῶν αἰτίων καὶ τῶν συνθηκῶν (ἀναγκαίων, ἐπαρκῶν ἢ

ἄλλους παράγοντες (βιολογικούς, πνευματικούς, ψυχολογικούς, κοινωνικούς, οἰκονομικοὺς κ.λπ.) μεταξὺ τῶν ὁποίων εἶναι δύσκολο νὰ διακρίνουμε[29] ποιὸς εἶναι ὁ πρωταρχικὸς ἢ ἀποφασιστικὸς παράγων (facteur prédominant).

Οἱ ἀδυναμίες αὐτὲς τῆς θεωρίας τοῦ Hempel δὲν θίγουν τὴν ὀρθότητα τῆς ὅλης θετικιστικῆς θεωρίας, ἡ ὁποία δὲν παραβλέπει τὴν ἰδιαιτερότητα, τὴν πολυπλοκότητα καὶ τὸ πολύπλευρο τῶν ἱστορικῶν γεγονότων καὶ καταστάσεων καί, στηριζόμενη στὰ πορίσματα τῶν κοινωνικῶν ἐπιστημῶν (ἰδιαίτερα τῆς κοινωνιολογίας, τῆς κοινωνικῆς ψυχολογίας καὶ τῆς ἐθνολογίας), εἶναι σὲ θέση νὰ προσφέρει μιὰ ὅσο τὸ δυνατὸ πληρέστερη ἑρμηνεία τῶν ἱστορικῶν γεγονότων καὶ τῆς ὅλης πορείας τῆς ἱστορίας.

§ 6. *Τὸ νόημα ἑνὸς ἱστορικοῦ γεγονότος καὶ οἱ νεότερες τάσεις τῆς ἱστορικῆς ἐπιστήμης.* Ἡ ἔρευνα τοῦ νοήματος ἑνὸς γεγονότος ἢ μιᾶς συγκεκριμένης ἱστορικῆς περιόδου διαφέρει ἀπὸ τὴν ἔρευνα τοῦ νοήματος τῆς ὅλης ἱστορίας, τόσο ὡς πρὸς τὸ πλάτος, ὅσο καὶ ὡς πρὸς τὴ μέθοδο. Πράγματι ἡ πρώτη δὲν ἐπεκτείνεται στὴν ἀναζήτηση τῶν γενικῶν σκοπῶν τῆς ἱστορίας, ἀλλὰ περιορίζεται στην ἀναζήτηση τῶν ἰδιαίτερων σκοπῶν καὶ χαρακτηριστικῶν ἑνὸς γεγονότος ἢ μιᾶς περιόδου καὶ πρέπει πάντα νὰ ξεκινᾶ ἀπὸ μιὰ λεπτομερὴ ἐξακρίβωση τῶν ἱστορικῶν συμβάντων, βάσει τῆς μελέτης ὅλων τῶν ἱστορικῶν πηγῶν μὲ τὴ βοήθεια τῶν νεότερων τεχνικῶν μεθόδων τῆς ἱστοριογραφίας. Ἀντίθετα ἡ δεύτερη ἔρευνα ἀποβλέπει στὴ συνθετικὴ σύλληψη τῶν καθολικῶν σκοπῶν καὶ τάσεων τοῦ ἱστορικοῦ γίγνεσθαι, χωρὶς νὰ ἀσχολεῖται ἰδιαίτερα μὲ τὴν ἐπιμελὴ περιγραφὴ τῶν ἱστορικῶν συμβάντων. Ὅπως εἶναι γνωστό, ἡ πρώτη ἔρευνα διεξάγεται συνήθως ἀπὸ ἱστορικούς, ἔχει ὅμως, ὄχι μόνο ἱστορικό, ἀλλὰ καὶ φιλοσοφικὸ ἐνδιαφέρον, ἐνῶ ἡ δεύτερη ἐπιχειρεῖται συνήθως ἀπὸ φιλοσόφους καὶ κοινωνιολόγους. Πάντως εἶναι, νομίζουμε, φανερὸ ὅτι γιὰ

εὐνοϊκῶν) ποὺ συμβάλλουν στὴν πραγματοποίηση ἑνὸς γεγονότος βλ. MANDELBAUM, ὅ.π. σ. 59, WALSH - ΒΩΡΟΥ, σ. 293 ἑπ., καὶ ἰδίως RAYMOND ARON, *Introduction*, ὅ.π. (σημ. 1), σ. 159 ἑπ. 191, 202, 216, 219, 246 ἑπ., ποὺ προβαίνει σὲ μιὰ συστηματικὴ φιλοσοφικὴ ἀνάλυση τῆς ἔννοιας τῆς «αἰτίας», τῶν ἱστορικῶν νόμων, τοῦ πρωταρχικοῦ παράγοντα καὶ ἄλλων συναφῶν προβλημάτων. Ἀξιοσημείωτο εἶναι ὅτι, ὅπως ἀναφέρει ὁ Walsh, ὅ.π. σ. 216, ὁ ὅρος «αἰτία» πρέπει κατὰ τὴ ριζικὴ γνώμη τοῦ Oakeshot νὰ ἐξωσθεῖ ἀπὸ τὸ πεδίο τῆς ἱστορικῆς σκέψης, γιατὶ ἡ ἀναζήτηση τῶν ἱστορικῶν αἰτίων ὁδηγεῖ τὸν ἱστορικὸ σὲ κάτι ἐντελῶς ξένο ἀπὸ τὰ συμβάντα (π.χ. σὲ ἀφηρημένες ἔννοιες) καὶ προκαλεῖ μιὰ διάσπαση σὲ πολλὰ κομμάτια τοῦ παρελθόντος ποὺ «ὁ ἱστορικὸς τὸ γνωρίζει ὡς ἕνα ἀρτιωμένο σύνολο».

29. Εἶναι χαρακτηριστικὸ ὅτι ὁ GURVITCH, La vocation actuelle de la Sociologie, P.U.F., Tome I, 2e éd., 1957, σ. 48 ἑπ. θεωρεῖ τὴν ὅλη συζήτηση γιὰ τὸν «πρωτεύοντα παράγοντα» (facteur prédominant) τῆς κοινωνικῆς ἐξελίξεως ὡς ἕνα ἀπὸ τὰ ψευδο-προβλήματα (faux problèmes) τῆς κοινωνιολογίας.

τὴ διαπίστωση τοῦ νοήματος ἑνὸς γεγονότος δὲν ἀρκεῖ ἡ ἐξακρίβωση καὶ ἡ περιγραφὴ τῶν προηγηθέντων πρὶν ἀπὸ αὐτὸ γεγονότων καὶ τῆς χρονικῆς σειρᾶς τους, ἀλλ' εἶναι πάντα ἀναγκαία, ὅπως εἶχε ἤδη ἀντιληφθεῖ καὶ πραγματοποιήσει σὲ σημαντικὸ βαθμὸ ὁ Θουκυδίδης (βλ. κατωτ. § 8 β΄), ἡ διερεύνηση τῶν βαθύτερων κοινωνικῶν παραγόντων καὶ τῶν ψυχολογικῶν κινήτρων, στὰ ὁποῖα ὀφείλεται τὸ γεγονός.

Ἀξιοσημείωτο εἶναι τὸ ὅτι τὸ πρόβλημα τοῦ νοήματος τῆς ὅλης ἱστορίας ἢ μόνο ἑνὸς γεγονότος ἔχει στενὴ σχέση μὲ τὶς νεότερες κατευθύνσεις τῆς ἱστορικῆς ἐπιστήμης ποὺ συνετέλεσαν στὴν ἀνανέωση τῶν ἀντικειμένων καὶ τῶν μεθόδων τῆς ἱστοριογραφίας. Ἡ ἀνανέωση αὐτὴ ὀφείλεται, τόσο στὴ γαλλικὴ σχολὴ τῶν Annales E. S. C., ποὺ εἶναι γνωστὴ καὶ ὡς σχολὴ τῆς «Νέας Ἱστορίας», ὅσο καὶ σὲ συγγραφεῖς τῆς ἴδιας καὶ ἄλλων σχολῶν, ποὺ ἐπιδόθηκαν στὴν ἔρευνα τῆς «συγκριτικῆς ἱστορίας» καὶ τῆς ἱστορίας τῶν πολιτισμῶν. Γιὰ τὶς νεότερες αὐτὲς κατευθύνσεις παρατηροῦμε συνοπτικὰ τὰ ἀκόλουθα:

Α) Ἡ γαλλικὴ σχολὴ τῶν Annales, ποὺ ἱδρύθηκε ἀπὸ τοὺς Marc Bloch καὶ Lucien Febvre καὶ συνεχίσθηκε ἀπὸ τοὺς Fernand Braudel, Charles Morazé, κ.ἄ., κατακρίνει τὴ παραδοσιακὴ «συμβαντολογικὴ» (événementielle) ἱστοριογραφία, ποὺ περιοριζόταν στὴν ἀφήγηση τῶν πολιτικῶν γεγονότων καὶ τῆς δράσης τῶν πρωταγωνιστῶν τῆς ἱστορίας, καὶ προτείνει[30] τὴν καθιέρωση μιᾶς *Νέας Ἱστορίας*, ποὺ θὰ καλύπτει ὅλες τὶς πλευρὲς καὶ τὶς ἐκδηλώσεις τῆς κοινωνικῆς ζωῆς καὶ θὰ ἀξιοποιεῖ τὰ πορίσματα τῶν λοιπῶν κοινωνικῶν ἐπιστημῶν. Μὲ τὸ πνεῦμα αὐτὸ ὁ F. Braudel ἀποδοκίμαζε τὴν «ἱστορία τοῦ βραχέος χρόνου» (ποὺ στρέφει τὴν προσοχή της σὲ συμβάντα μικρῆς διάρκειας καὶ στὴ δράση τῶν ἡγετικῶν προσώπων) καὶ διακήρυττε τὴν ἀξία τῆς «ἱστορίας τῆς μακρᾶς διάρκειας» ποὺ συλλαμβάνει τὶς σταθερὲς δομές, οἱ ὁποῖες παραμένουν ἀναλλοίωτες ἢ μὲ

30. Γιὰ τοὺς στόχους τῆς σχολῆς αὐτῆς βλ. MARC BLOCH, *Apologie pour l'histoire et métier de l'historien*, 1949-1950, καὶ τὴν ἑλληνικὴ μετάφραση στὸ βιβλίο *Κείμενα εὐρωπαϊκῆς ἱστορίας* τῶν M. BLOCH, L. FEBVRE, F. BRAUDEL, E. LE ROY LADURIE κ.ἄ. (ἐπιμ. Θ. Βερέμη, μετάφρ. Γ. Γουλιμῆ), ἔκδ. Παπαζήση, 1985, σ. 13-31 καὶ τὴν «παρουσίαση» τοῦ Θ. Βερέμη, σ. 9 ἑπ. Βλ. ἐπίσης F. BRAUDEL, *Μελέτες γιὰ τὴν ἱστορία, Ε.Μ.Ν.Ε. Μνήμων* 1986 (μετάφραση ὁρισμένων μελετῶν ἀπὸ τὸ βιβλίο τοῦ ἰδίου: *Écrits sur l'histoire*), H. MARROU, «Πῶς ἐννοοῦμε τὸ ἐπάγγελμα τοῦ ἱστορικοῦ», ὅ.π. (σημ. 20) σ. 331 ἑπ. Μιὰ εὐρεία ἀνάλυση καὶ συνολικὴ ἐκτίμηση τῆς ἐπιδράσεως τῆς σχολῆς τῶν Annales στὴ σύγχρονη ἱστορικὴ ἐπιστήμη βλ. στὸν BARRAGLOUGH, ὅ.π. (σημ. 19) σσ. 66-82 καὶ στὸ συλλογικὸ ἔργο τῶν ΖΑΝ ΛΕ ΓΚΟΦ - ΠΙΕΡ ΝΟΡΑ (ἐπιμ.), *Τὸ ἔργο τῆς ἱστορίας* (ἔκδ. Ράππα), τόμ. Α΄ (1975) καὶ τὶς ἐκεῖ μελέτες τῶν M. Certeau («Τὸ ἱστοριογραφικὸ ἔργο»), σ. 19 ἑπ., F. Furet («Ἡ ποσοτικὴ ἱστορία»), σ. 67 ἑπ., P. Veyne («Ἡ ἐννοιολόγηση στὴν ἱστορία), σ. 90 ἑπ., J. Julliard («Ἡ πολιτικὴ») σ. 257 ἑπ:, Le Goff («Οἱ νοοτροπίες») σ. 316 ἑπ. κ.ἄ. Πρβλ. ἐπίσης καὶ Ν. ΙΝΤΖΕΣΙΛΟΓΛΟΥ στὸ περιοδικὸ *Ε. Πολιτισμός*, Θεσσαλονίκη, Σεπτέμβριος - Ὀκτώβριος 1985, καὶ σὲ ἀνάτυπο σ. 4 ἑπ.

μικρὲς ἀλλοιώσεις κατὰ τὴ διαδρομὴ μακρῶν αἰώνων[31] (βλ. καὶ ἀνωτ. § 4, Β δ-γ καὶ σημ. 20).

Βάσει τῶν σκέψεων αὐτῶν ἡ *Νέα Ἱστορία* ἀνοίγει καινούργιους ὁρίζοντες καὶ πεδία ἔρευνας καὶ μελετᾶ ὅλα τὰ θέματα[32] ποὺ ἔχουν σχέση μὲ τὴν κοινωνική, τὴν πνευματικὴ καὶ τὴν ὑλικὴ ζωὴ τοῦ ἀνθρώπου, π.χ. μὲ τὴ μαγεία, τὴν τρέλλα[33], τὴ γιορτή, τὴ λαϊκὴ φιλολογία, τὸ λησμονημένο ἀγροτικὸ κόσμο, ἀλλὰ καὶ τὴν οἰκονομία, τὴ λογοτεχνία, τὴν πολιτική, τὶς νοοτροπίες, τὴ γλώσσα, τὴν κινηματογραφικὴ ταινία, τὴν κουζίνα, τὸ ἐδεσματολόγιο[34] κλπ. Ἐπίσης, ἀπὸ μεθοδολογικὴ ἄποψη, μιὰ γενικότερη τάση τῶν ὀπαδῶν τῆς *Νέας Ἱστορίας* εἶναι ἡ τάση πρὸς ἀξιοποίηση κατὰ τρόπο συνθετικὸ[35] τῶν πορισμάτων καὶ τῶν μεθόδων τῶν

---

31. Βλ. F. BRAUDEL, ὅ.π. (*Μελέτες γιὰ τὴν ἱστορία*) σ. 19 ἑπ., 30 ἑπ., 100, 102 ἑπ.

32. Ἀπὸ θεωρητικὴ καὶ φιλοσοφικὴ ἄποψη συζητεῖται ζωηρὰ τὸ πρόβλημα ποιὰ γεγονότα εἶναι «σημαντικά», ὥστε νὰ ἀποτελέσουν ἀντικείμενο ἱστορικῆς ἔρευνας. Στὸ πρόβλημα αὐτὸ δόθηκαν διάφορες ἀπαντήσεις: Π.χ. κατὰ τὸ βέλγο ἱστορικὸ H. Pirenne (ὅπως βεβαιώνει ὁ Braudel ὅ.π. σ. 35) ὡς «σημαντικὰ γεγονότα», ἄξια ἱστορικῆς ἔρευνας, εἶναι ὅσα ἔχουν συνέπειες. Ὁ Braudel, ὅ.π., σ. 38, ὡς σημαντικὰ γεγονότα ἄξια νὰ ἐρευνηθοῦν ἀπὸ τὴν κοινωνιολογία (καὶ συνεπῶς καὶ ἀπὸ τὴν ἱστορία) θεωρεῖ ὅσα «ἐγγράφονται στὴν ἱστορία τῆς μακρᾶς διάρκειας». Ἄλλοι συγγραφεῖς προτείνουν στὸ πρόβλημα αὐτὸ τὰ ἀκόλουθα κριτήρια:

α) Τὸ ἀντικειμενικὸ κριτήριο: Ὡς σημαντικὰ θεωροῦνται τὰ γεγονότα γιὰ τὰ ὁποῖα ἔχουμε μαρτυρίες (memorabilia) (βλ. SCHAEFFLER, ὅ.π. [σημ. 1] σ. 249).

β) Τὸ ὑποκειμενικό: Ἡ ἐπιλογὴ τοῦ «τί εἶναι σπουδαῖο στὴν ἱστορία ἐξαρτᾶται ἀπὸ τὴν κρίση κάθε ἱστορικοῦ συγγραφέα καὶ στηρίζεται στὴν προσωπική του διοθεωρία καὶ κοσμοθεωρία· (βλ. WALSH - ΒΩΡΟ), ὅ.π. σ. 152, MARROU, ὅ.π. (σημ. 20), σ. 330 ἑπ.

γ) Τὸ τυπικο-φιλοσοφικό: Κατὰ τοὺς ὀπαδοὺς τῆς ἀναλυτικῆς φιλοσοφίας, τὸ πότε ἕνα γεγονὸς εἶναι «σημαντικὸ» προσδιορίζεται ἀπὸ τὴ «Λογικὴ τῆς Ἱστορίας» (βλ. SCHAEFFLER, ὅ.π. καὶ τὴν ἐκεῖ παραμπομπὴ στὸν Danto).

δ) Κατὰ τὸ γερμανὸ φιλόσοφο Ernst Bloch, ὡς «σημαντικὰ» καὶ ἀξιομνημόνευτα εἶναι τὰ γεγονότα ποὺ κρύβουν κάποια ἐλπίδα (βλ. SCHAEFFLER, ὅ.π. σ. 250).

ε) Τέλος, κατὰ τὸ κοινωνιολογικὸ κριτήριο (ποὺ θεωροῦμε ὀρθότερο καὶ συνάγεται ἀπὸ τὴν ἀπαρίθμηση τῶν ἀναφερόμενων στὸ κείμενο θεμάτων), ὡς «σημαντικὰ» εἶναι ὅλα τὰ κοινωνικὰ καὶ πνευματικὰ γεγονότα ποὺ ἀφοροῦν τὴν κοινωνικὴ δραστηριότητα (τὴ συμπεριφορά, τὶς συλλογικὲς παραστάσεις, τὴν ἰδεολογία κλπ.) τῆς συνολικῆς κοινωνίας καὶ τῶν λοιπῶν ἀξιόλογων κοινωνικῶν ὁμάδων.

33. Πρβλ. τὸ βιβλίο τοῦ γνωστοῦ γάλλου φιλοσόφου MICHEL FOUCAULT, *Histoire de la folie à l'âge classique*, 1961, 1972, καὶ τὴν ἑλληνικὴ μετάφραση τῆς Φ. ΑΜΠΑΤΖΟΠΟΥΛΟΥ, *Ἱστορία τῆς τρέλλας στὴν κλασικὴ ἐποχή*, ἔκδ. Ἡριδανός (1986).

34. Μερικὰ ἀπὸ τὰ θέματα αὐτὰ ἀναφέρει ὁ CERTEAU στὸ βιβλίο τῶν Λε Γκὸφ καὶ Π. Νορά, ὅ.π. Α΄ σ. 49, καὶ ἄλλα πραγματεύονται διάφοροι συγγραφεῖς στὸ ἴδιο βιβλίο στοὺς τόμους Α΄ - Β΄.

35. Πρβλ. MARC BLOCH, ὅ.π. (Κείμενα εὐρωπ. ἱστορίας) σ. 15 ἑπ., καὶ ἰδίως BARRACLOUGH, σσ. 68 ἑπ. 74. Μὲ τὸ συνθετικὸ αὐτὸ τρόπο μποροῦν νὰ ἀποφευχθοῦν οἱ πλάνες καὶ οἱ ἄστοχες γενικεύσεις στὶς ὁποῖες ὁδηγεῖ ἡ μονομέρεια τῶν εἰδικῶν ἐπιστημόνων. Ὅπως ἀναφέρει ὁ Ε. ΠΑΠΑΝΟΥΤΣΟΣ, *Γνωσιολογία*[1], 1954, σ. 365, σὲ μιὰ τέτοια πλάνη ὑπέπεσε ὁ γνωστὸς οἰκονομολόγος J. M. Keynes, ποὺ ἀποδίδει τὴν ἄνθηση καὶ τὴν παρακμὴ

κοινωνικῶν ἐπιστημῶν (κοινωνιολογίας, ψυχολογίας, ἐθνολογίας, οἰκονομικῆς ἐπιστήμης, γεωγραφίας, κλπ.) ἢ καὶ ἄλλων βοηθητικῶν ἐπιστημῶν (π.χ. τῆς γεωλογίας, τῆς κλιματολογίας, τῆς βοτανικῆς). Μερικοὶ ὀπαδοὶ τῆς ἴδιας σχολῆς προωθοῦν τὴ μέθοδο τῆς λεγόμενης «ποσοτικῆς ἱστορίας» καὶ τῆς συγγενικῆς «σειραϊκῆς ἱστορίας (histoire sérielle), ποὺ μελετοῦν τὶς «χρονικὲς σειρὲς ὁμογενῶν καὶ παραβλητῶν ἑνοτήτων» καὶ ἐπιχειροῦν μὲ τὸν τρόπο αὐτὸ νὰ μετρήσουν τὴν ἐξέλιξή τους (βλ. F. Furet στὸ βιβλίο τῶν Λε Γκόφ - Π. Νορὰ ὅ.π. (σημ. 30), τόμ. Α σσ. 67 ἑπ. 70 ἑπ.).

Κριτική: Οἱ κατευθύνσεις αὐτὲς τῆς σχολῆς τῆς «Νέας Ἱστορίας» εἶναι ἀσφαλῶς ἀξιοπρόσεκτες, γιατὶ ἔχουν διευρύνει τὸ ἀντικείμενο καὶ τὴ μέθοδο τῶν ἱστορικῶν ἐρευνῶν καὶ προσφέρουν τὴ δυνατότητα μιᾶς πληρέστερης κατανόησης τῆς ἱστορίας. Εἶναι ὅμως ἐπιδοκιμαστέες, μόνο ὑπὸ τὴν ἐπιφύλαξη ὅτι θὰ ἀποφεύγονται οἱ ὑπερβολές, καὶ συγκεκριμένα ὑπὸ τὴν προϋπόθεση ὅτι, παράλληλα μὲ τὴ μελέτη τῶν γενικῶν παραγόντων τῆς ἱστορικῆς ἐξελίξεως, δὲν θὰ παραγνωρίζεται ἡ σημασία τῶν ἱστορικῶν συμβάντων καὶ τῆς δράσης τῶν ἱστορικῶν προσωπικοτήτων. Γιατί, ὅπως παρατηρεῖ ὀρθὰ ὁ γνωστὸς γάλλος φιλόσοφος Paul Ricoeur[36], «ἂν ἡ ἱστορία γινόταν καταληπτὴ μέχρι τὸ ἀκρότατο ὅριό της» (δηλαδὴ ἂν μὲ μελέτη *μόνο* τῶν δομῶν, τῶν πνευματικῶν ρευμάτων καὶ τῶν γενικῶν παραγόντων φθάναμε στὸ σημεῖο νὰ κατανοήσουμε ὁλοκληρωτικὰ τὸ ἱστορικὸ γίγνεσθαι), τότε «ἡ ἱστορία θὰ ἔπαυε νὰ εἶναι ἱστορική, οἱ πρωταγωνιστὲς ποὺ τὴ δημιουργοῦν θὰ παραμερίζονταν καὶ θὰ εἴχαμε μιὰ ἱστορία ὅπου δὲν συμβαίνει τίποτε, μιὰ ἱστορία χωρὶς γεγονότα». Γιὰ νὰ ἀποφευχθεῖ τὸ ἄτοπο αὐτό, ἡ ἀρχικὴ δυσπιστία καὶ περιφρόνηση τῶν ἐρευνητῶν τῆς σχολῆς αὐτῆς ἀπέναντι στὸ πολιτικὸ πεδίο, ὅπως βεβαιώνει ἕνας ἀπὸ τοὺς ὀπαδούς της, «ἄρχισε νὰ ἀντιστρέφεται καὶ ἤδη πολλοὶ σύγχρονοι ἐρευνητὲς» ἄρχισαν νὰ ἀποκτοῦν «μιὰ νέα συνείδηση τῆς σημασίας καὶ τῆς αὐτονομίας του» (Julliard[37]).

Β) Μιὰ ἄλλη κατεύθυνση, ποὺ ἔχει εὐρεία ἀνάπτυξη καὶ διάδοση μεταξὺ τῶν σύγχρονων ἱστορικῶν διαφόρων σχολῶν, ἀποβλέπει στὴν καλλιέργεια τῆς συγκριτικῆς ἱστορίας.

Ἡ συγκριτικὴ ἱστορία ἦταν γνωστὴ σὲ περιορισμένο σχετικὰ βαθμὸ

τῶν ἀρχαίων πολιτισμῶν σὲ οἰκονομικο-νομισματικὰ αἴτια (δηλαδὴ πότε στὴν ἀφθονία καὶ πότε στὴν ἔλλειψη μετάλλων γιὰ τὴν κοπὴ νομισμάτων).

36. Τὸ σχετικὸ ἀπόσπασμα ἀπὸ τὸ βιβλίο τοῦ P. Ricoeur, *Histoire et vérité*, 1955, σ. 93, τὸ παραθέτει ὁ J. Poirier, «Ethnologie Générale» (*Encyclopédie de la Pléiade*), 1955, σ. 1456. Ἡ φράση ποὺ παραθέτουμε στὸ κείμενό μας ἔχει στὸ πρωτότυπο ὡς ἑξῆς: «Car, à la limite, en devenant intelligible, l'histoire cesserait d'être historique, on aurait éliminé les acteurs qui la font; on aurait une histoire où il n'arrive rien, une histoire sans événements».

37. Βλ. Julliard, στὸ συλλογικὸ ἔργο τῶν Ζ. Λε Γκὸφ - Π. Νορά, ὅ.π. (σημ. 30) τόμ. Α σσ. 260 ἑπ., 270 ἑπ., πρβλ. καὶ P. Nora, στὸ ἴδιο βιβλίο, τόμ. Β΄ σσ. 48 ἑπ., 66 ἑπ.

στοὺς ἀρχαίους Ἕλληνες συγγραφεῖς (ἰδίως στὸν Ἡρόδοτο, τὸν Ξενοφώντα, τὸν Ἀριστοτέλη, τὸ Στράβωνα κ.ἄ.), οἱ ὁποῖοι περιγράφουν τὰ ἔθιμα καὶ τοὺς θεσμοὺς ἑνὸς μικροῦ ἀριθμοῦ λαῶν, ποὺ εἶχαν τὴν εὐκαιρία νὰ γνωρίσουν. Σήμερα, λόγω τῶν μεγάλων προόδων τῆς ἐπιστήμης καὶ τῆς τεχνικῆς, ποὺ ἔχουν συντελέσει σὲ μιὰ πολὺ ζωηρὴ ἐπικοινωνία καὶ ἀλληλογνωριμία μεταξὺ τῶν λαῶν, ἡ συγκριτικὴ ἱστορία μελετᾶται εὐρύτερα καὶ συστηματικότερα καί, ἀνάλογα μὲ τοὺς στόχους τῶν ἐρευνητῶν, περιορίζεται στὴ σύγκριση τῆς ἱστορίας τῶν θεσμῶν ἑνὸς εἴτε μικροῦ εἴτε μεγάλου ἀριθμοῦ λαῶν ὁρισμένης ἱστορικῆς περιόδου.

Εἰδικότερα ἡ γενικὴ ἱστορία τῶν πολιτισμῶν μιᾶς περιόδου (π.χ. τῆς Ἀρχαιότητας ἢ τοῦ Μεσαίωνα κλπ.) περιλαμβάνει πολυάριθμες εἰδικὲς ἱστορίες, ποὺ ἀφοροῦν π.χ. τὴν ἱστορία τῶν κοινωνικῶν θεσμῶν, τοῦ δικαίου, τοῦ οἰκονομικοῦ βίου, τῶν ἰδεολογιῶν, τῆς τεχνικῆς, τῆς λογοτεχνίας, τῶν καλῶν τεχνῶν καὶ ὅλων γενικὰ τῶν ἐκδηλώσεων τοῦ πνευματικοῦ καὶ τοῦ ὑλικοῦ πολιτισμοῦ. Οἱ εἰδικὲς αὐτὲς ἱστορίες στηρίζονται σὲ αὐστηρὲς ἐπιστημονικὲς μεθόδους καί, ὅπως παρατηρεῖ ὁ Marrou, «δὲν εἶναι κλειστὲς στὸν ἑαυτό τους... ἀλλὰ καθεμιὰ στὸ δικό της χῶρο ἐπεξεργάζεται γνώσεις, ποὺ καταλήγουν στὴ γενικὴ ἱστορία τῶν πολιτισμῶν, στὴν ἀληθινὴ καὶ μόνη ἄξια νὰ λέγεται *Μεγάλη Ἱστορία*»[38].

Πάντως ἀξίζει νὰ τονισθεῖ ἰδιαίτερα ὅτι, παρὰ τὸ γεγονὸς ὅτι ἡ μέθοδος πολλῶν φιλοσόφων τῆς ἱστορίας, ποὺ διατυπώνουν αὐθαίρετες γενικὲς θεωρίες καὶ «βιάζουν τὰ γεγονότα ἔτσι ὥστε νὰ προσαρμοστοῦν στὶς θεωρίες τους»[39], διαφέρει σημαντικὰ ἀπὸ τὴ μέθοδο τῶν μελετητῶν τῆς συγκριτικῆς ἱστορίας, οἱ ὁποῖοι ἀποφεύγουν τὶς γενικὲς θεωρίες, γιατὶ τὶς θεωροῦν πρόωρες στὸ παρὸν στάδιο τῆς ἐπιστήμης, ἐν τούτοις ἡ συγκριτικὴ ἱστορία ἔχει ἕνα κοινὸ στόχο μὲ τὴ φιλοσοφία τῆς ἱστορίας, γιατὶ δὲν ἐρευνᾶ μόνο τὸ «πῶς» ἔγιναν τὰ γεγονότα ἀλλὰ καὶ τὸ «γιατί» ἔγιναν, δηλαδὴ τὰ αἴτια καὶ τοὺς παράγοντες[40] τῆς γενέσεώς τους, θέμα ποὺ ἀποτελεῖ ἐπίσης ἕνα ἀπὸ τὰ βασικὰ προβλήματα τῆς φιλοσοφίας τῆς

---

38. Βλ. MARROU, ὅ.π. (σημ. 20) σ. 335.

39. Ὁ WALSH (Βώρου) ὅ.π., σ. 248, διατυπώνει τὴν ἐπίκριση αὐτὴ γιὰ τὸ ἔργο τοῦ TOYNBEE (*Μελέτη τῆς Ἱστορίας*), νομίζουμε ὅμως ὅτι παρόμοια ἐπίκριση ἰσχύει καὶ γιὰ τὶς γενικὲς θεωρίες πολλῶν ἄλλων φιλοσόφων τῆς ἱστορίας. Τὸ γεγονὸς αὐτὸ ἔδωσε ἀφορμὴ στὸν MARROU, ὅ.π., σ. 340, νὰ κατακρίνει τὴ φιλοσοφία τῆς ἱστορίας γιὰ τὶς «παράλογα χιμαιρικὲς στὶς φιλοδοξίες της ἀξιώσεις» καὶ νὰ χαρακτηρίσει μὲ ἀδικαιολόγητη τραχύτητα ὁλόκληρη τὴ φιλοσοφία αὐτὴ ὡς ἕνα «ἀπολυταρχικὸ εἴδωλο ποὺ ἀποτελεῖ... τὴν πιὸ ἐπικίνδυνη παραχάραξη τῆς ἀληθινῆς ἱστορίας».

40. Βλ. BARRACLOUGH, ὅ.π. (σημ. 19), σ. 271. Τοὺς παράγοντες τῆς γενέσεως καὶ τῆς ἐξελίξεως τῶν πολιτισμῶν, τοὺς μελετοῦν καὶ οἱ συγγραφεῖς τῆς παγκόσμιας ἱστορίας τοῦ πολιτισμοῦ· πρβλ. π.χ. WILL DURANT, *Παγκόσμιος ἱστορία τοῦ πολιτισμοῦ*, Ἀθήνα (ἔκδ. Ἀφοὶ Σπυρόπουλοι κλπ.), τόμ. Α΄ 1965, κεφάλαιο Α-Ε, σσ. 11-100.

ἱστορίας. Ἀπὸ τὴν ἄποψη αὐτὴ ἡ συγκριτικὴ ἱστορία, ἐφ' ὅσον στηρίζεται σὲ μιὰ αὐστηρὴ ἐπιστημονικὴ μέθοδο καὶ καταλήγει σὲ πορίσματα καλὰ ἐξακριβωμένα καὶ θεμελιωμένα, ἀποτελεῖ, ὅπως λέγει ὁ Barraclouch[41], «τὴ νεότερη ἀπάντηση στὸ πρόβλημα τοῦ νοήματος τῆς ἱστορίας ἢ μᾶλλον συνιστᾶ τὸν (ἐπιστημονικό) τρόπο μὲ τὸν ὁποῖο οἱ σύγχρονοι ἱστορικοὶ προτιμοῦν νὰ ἀντιμετωπίζουν τὸ πρόβλημα αὐτό. Τὸ νόημα αὐτό, συνεχίζει ὁ ἴδιος, ἡ συγκριτικὴ ἱστορία δὲν τὸ ἀναζητᾶ οὔτε σὲ μιὰ συνεχὴ διήγηση τῆς ἐξελίξεως τῆς ἀνθρωπότητας, ὅπως κάμνουν οἱ συγγραφεῖς τῶν παγκόσμιων ἱστοριῶν, οὔτε στὴν κατασκευὴ (διάπλαση) ἑνὸς γενικοῦ σφαιρικοῦ μοντέλου, ὅπως κάμνουν οἱ φιλόσοφοι τῆς ἱστορίας, ἀλλὰ στὴ διαφώτιση τῆς φύσης τῶν αἰώνιων προβλημάτων ποὺ ὁ ἄνθρωπος ἀντιμετώπιζε κατὰ τὴ διάρκεια ὅλης τῆς ἱστορίας του». Ἀνάλογη σκέψη διατυπώνει σαφέστερα ὁ γερμανὸς ἱστορικὸς τοῦ δικαίου Heinrich Mitteis στὸ βιβλίο του γιὰ τὴ φεουδαρχία στὸ Μεσαίωνα[42], τονίζοντας ὅτι μόνο ἡ σύγκριση κάμνει σαφῶς ἀντιληπτὰ τὰ οὐσιώδη χαρακτηριστικὰ τῶν θεσμῶν καὶ «ἐπιτρέπει νὰ διακρίνει κανεὶς τὸ τυχαῖο ἀπὸ τὸ οὐσιῶδες, τὸ ἰδιαίτερο (μοναδικό) ἀπὸ τὸ τυπικό (τὸ τυπικὰ ἐπαναλαμβανόμενο)». Τέλος, ἀξιοσημείωτο εἶναι ὅτι οἱ σύγχρονοι μελετητὲς τῆς συγκριτικῆς ἱστορίας δὲν περιορίζονται σὲ μιὰ σύγκριση τῆς ἐξελίξεως τῶν γεγονότων (Verlaufsvergleich), ἀλλὰ ἐπεκτείνονται καὶ ἐρευνοῦν ἰδιαίτερα[43] τὸ εὐρύτερο θέμα τῆς «συγκρίσεως τῶν δομῶν» (Strukturenvergleich), θέμα ποὺ τὰ τελευταῖα χρόνια συνδέθηκε στενὰ μὲ τὴ θεωρία τοῦ Braudel γιὰ τὴν «ἱστορία τῆς μακρᾶς διάρκειας» καὶ γενικὰ μὲ τὶς κατευθύνσεις τῆς γαλλικῆς σχολῆς τῆς «Νέας Ἱστορίας» (βλ. ἀνωτ. σημ. 31).

II

§ 7. Στὶς προηγούμενες σελίδες ἐξετάσαμε συνοπτικὰ ὁρισμένα γενικὰ προβλήματα, ποὺ ἀφοροῦν, πρῶτον τὴν ἔννοια καὶ τὸ περιεχόμενο τοῦ νοήματος ἢ σκοποῦ τῆς ἱστορίας, καὶ δεύτερον, τὴ μέθοδο πού, σύμφωνα

---

41. Βλ. BARRACLOUGH, ὅ.π.

42. Βλ. H. MITTEIS, *Der Staat des hohen Mittelalters. Grundlinien einer Verfassungeschichte des Lehenszeitalters* (1940, 3η ἔκδ. 1958) σ. 4 κατὰ τὴν παράθεση τοῦ BARRACLOUGH, ὅ.π. σ. 279 σημ. 132, καὶ σ. 280, σημ. 137.

43. Πρβλ. BARRACLOUGH, ὅ.π. σ. 276. Σχετικὰ πρβλ. καὶ LE GOFF, «Οἱ νοοτροπίες», στὸ βιβλίο τοῦ Λε Γκὸφ-Νορὰ (ὅ.π.) τόμ. Α΄, σσ. 316 ἑπ., 321 ἑπ. καὶ παλαιότερα τὸ κλασικὸ βιβλίο τοῦ MAX WEBER, *L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, γαλλ. μετάφραση (J. Chavy), Librairie Plon, 1964, καὶ ἑλληνικά, *Ἡ προτεσταντικὴ ἠθικὴ καὶ τὸ πνεῦμα τοῦ καπιταλισμοῦ* (μετάφρ. Μ. Κυπραίου), ἔκδ. Gutenberg, 1978.

μὲ ὁρισμένες θεωρίες, πρέπει νὰ ἀκολουθοῦμε κατὰ τὴν προσπάθεια τῆς κατανοήσεως τῶν ἱστορικῶν γεγονότων. Μιλώντας γιὰ τὸ πρῶτο πρόβλημα, ἔχομε ἤδη ἀναφέρει (ἀνωτ. § 3) σὲ πολὺ γενικὲς γραμμὲς τὶς τρεῖς κύριες θέσεις τῶν στοχαστῶν ποὺ δέχονται ἢ ποὺ ἀρνοῦνται τὴν ὕπαρξη ἑνὸς νοήματος στὴν ἱστορία. Ἤδη πρὸς ὁλοκλήρωση τῆς ἔρευνάς μας θὰ ἐπιχειρήσουμε στὸ τμῆμα αὐτὸ μιὰ ἐπισκόπηση τῶν εἰδικότερων ἀπόψεων μερικῶν ἀπὸ τοὺς σπουδαιότερους στοχαστὲς αὐτούς.

Ἀξιοσημείωτο εἶναι ὅτι ἀφορμὴ γιὰ τὴ μελέτη τοῦ προβλήματος τοῦ σκοποῦ τῆς ἱστορίας ἔδωσε πιθανότατα ἡ διδασκαλία τοῦ Χριστιανισμοῦ γιὰ τὸ ἔσχατο τέλος τῆς ἱστορίας, καθὼς καὶ ἡ προηγηθείσα ἐσχατολογία τῶν προφητῶν τοῦ Ἰσραήλ (ἰδίως τοῦ Ἡσαΐα καὶ τοῦ Δανιήλ). Εἶναι γνωστὸ ὅτι κατὰ τὴ διδασκαλία τοῦ Ἰησοῦ[44], τὸ τέλος τῆς ἱστορίας θὰ ἐπέλθει μὲ τὴν καταστροφὴ τοῦ κόσμου, μετὰ τὴν ὁποία θὰ πραγματοποιηθεῖ ἡ ἐπάνοδος τοῦ Ἰησοῦ στὴ γῆ (ἡ Δευτέρα Παρουσία), καὶ ὅτι παρόμοιες προβλέψεις ἔχουν ἐξαγγείλει καὶ οἱ προφῆτες τοῦ Ἰσραήλ[45], ποὺ προφητεύουν τὸ τέλος τοῦ κόσμου καὶ τὴν ἔλευση τοῦ Μεσσίου. Εἶναι, λοιπόν, πολὺ πιθανὸ ὅτι οἱ ἐσχατολογικὲς αὐτὲς προφητεῖες τῆς Παλαιᾶς καὶ τῆς Καινῆς Διαθήκης γιὰ τὸ μέλλον τοῦ κόσμου, εὐρύτατα διαδεδομένες μετὰ τὴν ἐπικράτηση τοῦ Χριστιανισμοῦ, ἄσκησαν μιὰ ἄμεση ἢ ἔμμεση ἐπίδραση[46] στοὺς μεταγενέστερους στοχαστὲς καὶ τοὺς παρώθησαν νὰ ἐρευνήσουν τὸ συγγενὲς πρόβλημα τοῦ σκοποῦ καὶ τοῦ μέλλοντος τῆς ἱστορίας, τὸ ὁποῖο οἱ στοχαστὲς αὐτοὶ ἐπιχείρησαν νὰ τὸ ἐπιλύσουν μὲ κάποια προφητικὴ διάθεση καὶ ἐμπνεόμενοι ἀπὸ τὴν προσωπική τους ἰδεολογία ἢ κοσμοθεωρία. Οἱ ἀρχαῖοι Ἕλληνες συγγραφεῖς, ἀπαλλαγμένοι ἀπὸ τὴν Ἰουδαιο-χριστιανικὴ ἐπίδραση, δὲν ἀσχολήθηκαν συστηματικὰ μὲ τὸ πρόβλημα αὐτό, διατύπωσαν ὅμως ἄλλες ἐνδιαφέρουσες ἀπόψεις ποὺ ἔχουν στενὴ σχέση μὲ αὐτό. Νομίζουμε, λοιπόν, χρήσιμο στὶς ἑπόμενες σελίδες νὰ ἀφιερώσουμε στὴν ἀρχὴ (§ 8) ὀλίγες γραμμὲς γιὰ ὁρισμένες ἀντιλήψεις τῶν ἀρχαίων Ἑλλήνων συγγραφέων καὶ στὴ συνέχεια (§ 9 ἑπ.)

---

44. Βλ. Εὐαγγ. κατὰ Ματθαῖον ΚΔ΄ 1-35, καὶ ἰδίως 29-30: «Εὐθέως δὲ μετὰ τὴν θλῖψιν τῶν ἡμερῶν ἐκείνων ὁ ἥλιος σκοτισθήσεται καὶ ἡ σελήνη οὐ δώσει τὸ φέγγος αὐτῆς καὶ οἱ ἀστέρες πεσοῦνται ἀπὸ τοῦ οὐρανοῦ... καὶ τότε φανήσεται τὸ σημεῖον τοῦ ἀνθρώπου ἐν τῷ οὐρανῷ... καὶ ὄψονται τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου ἐρχόμενον ἐπὶ τῶν νεφελῶν τοῦ οὐρανοῦ μετὰ δυνάμεως καὶ δόξης πολλῆς...». Βλ. ἐπίσης κατὰ Μάρκον ΙΓ΄, 26-31, κατὰ Λουκᾶν ΚΑ΄ 25-36, *Πράξεις Ἀποστόλων* Α΄ 6-11, *Ἐπιστολὴ Παύλου πρὸς Θεσσαλονικεῖς*, Α΄ κεφ. Δ΄ 14 ἑπ. καὶ κεφ. Ε΄ 1-11.

45. Βλ. Ησαιου, *Ὅρασις*, κεφ. 1-12, κεφ. 24-27 καὶ κεφ. 40-55 (τὰ τελευταῖα αὐτὰ κεφάλαια, ὅπως ἴσως καὶ μερικὰ ἀπὸ τὰ προηγούμενα, προέρχονται πιθανῶς ἀπὸ τὸν λεγόμενο «Δεύτερο Ἡσαΐα» ποὺ ἔζησε δύο αἰῶνες μετὰ τὸν προφήτη Ἡσαΐα τοῦ 8ου αἰώνα), καὶ Δανιήλ, κεφ. Η΄ 15 ἑπ., κεφ. ΙΒ΄ 1 ἑπ.

46. Γιὰ τὴν ἐπίδραση αὐτὴ βλ. Λεβιτ, ὅ.π. (σημ. 1), σσ. 19 ἑπ., 26 ἑπ., 38 ἑπ., 282 ἑπ.

νὰ ἐκθέσουμε συνοπτικὰ τὶς θέσεις τῶν στοχαστῶν τῶν μεταγενέστερων αἰώνων πάνω στὸ πρόβλημα αὐτὸ τοῦ σκοποῦ τῆς ἱστορίας, στὸ ὁποῖο ἐντοπίζεται ἡ ἔρευνά μας.

Στὰ πλαίσια αὐτῆς τῆς μελέτης δὲν θὰ ἦταν δυνατὸ νὰ ἀναπτύξουμε πλατιὰ τὶς φιλοσοφικὲς ἢ κοσμοθεωρητικὲς ἀντιλήψεις τῶν διαφόρων στοχαστῶν, ἀλλὰ θὰ περιορισθοῦμε σὲ γενικὲς κρίσεις ἢ χαρακτηρισμούς, στὸ μέτρο ποὺ εἶναι ἀναγκαῖο γιὰ τὴν κατανόηση τῆς θέσης τῶν στοχαστῶν αὐτῶν στὸ πρόβλημα τοῦ σκοποῦ τῆς ἱστορίας.

§ 8. *Ἀρχαία ἑλληνικὴ φιλοσοφία:* Πολλοὶ νεότεροι συγγραφεῖς ἔχουν τὴ γνώμη ὅτι οἱ ἀρχαῖοι Ἕλληνες δὲν εἶχαν ἀσχοληθεῖ μὲ τὴ φιλοσοφία τῆς ἱστορίας καὶ ὅτι, εἰδικότερα, δὲν εἶχαν ἐρευνήσει τοὺς καθολικοὺς νόμους ποὺ διέπουν τὴ διαδικασία, τὴν πορεία καὶ τοὺς σκοποὺς τοῦ ἱστορικοῦ γίγνεσθαι. Ἡ γνώμη αὐτὴ δὲν φαίνεται ὀρθή, γιατὶ πολλοὶ ἀρχαῖοι συγγραφεῖς, ὅπως π.χ. οἱ ἐπικοὶ ποιητὲς Ὅμηρος καὶ Ἡσίοδος, οἱ τραγικοὶ ποιητὲς Αἰσχύλος, Σοφοκλῆς καὶ Εὐριπίδης, οἱ ἱστορικοὶ Ἡρόδοτος, Θουκυδίδης καὶ Πολύβιος, οἱ φιλόσοφοι Δημόκριτος, Πλάτων, Ἀριστοτέλης καὶ Ποσειδώνιος, ὁ σοφιστὴς Πρωταγόρας κ.ἄ. εἶχαν ἐρευνήσει μὲ κριτικὸ πνεῦμα, ὄχι μόνο θεμελιώδη γενικὰ προβλήματα τοῦ ἠθικοῦ βίου καὶ τῆς πολιτικῆς φιλοσοφίας ποὺ ἀφοροῦν τὴν ὕπαρξη, τὴ ζωή, καὶ τὴ Μοίρα τοῦ ἀνθρώπου, τῆς πολιτείας καὶ τοῦ πολιτισμοῦ, τὴ σχέση τῆς Τύχης μὲ τὴ Θεότητα καὶ τὴν ἀνθρώπινη βούληση (βλ. π.χ. Πλάτωνος *Νόμοι*, Δ΄, 709 ἑπ. κλπ.) —δηλ. προβλήματα ποὺ σήμερα ἐρευνοῦνται στὸν κλάδο τῆς φιλοσοφίας τῆς ἱστορίας— ἀλλὰ καὶ πολλὰ εἰδικότερα προβλήματα[47] τοῦ κλάδου αὐτοῦ (π.χ. τὸ πρόβλημα τῆς αἰτιοκρατίας στὴν ἱστορία, πρβλ. Πολυβίου, *Ἱστορίαι*, Β΄, 38, 5). Χωρὶς νὰ εἰσέλθουμε στὴ συζήτηση αὐτή (γιὰ τὴν ὕπαρξη ἢ μὴ τῆς φιλοσοφίας τῆς ἱστορίας στὴν ἀρχαία Ἑλλάδα), γιὰ τὴν ὁποία παραπέμπουμε στὶς εἰδικὲς μελέτες[48], θα σημειώσουμε ἐδῶ ἐνδεικτικὰ τρεῖς σχετικὲς θεωρίες τῶν

47. Βλ. DOMBROWSKI, *Plato's Philosophy of History*, 1981, σ. 13 ἑπ. καὶ 195 ἑπ., ποὺ τονίζει, ὄχι μόνο τὴ σημασία τῶν γενικῶν ἐπιστημολογικῶν καὶ μεταφυσικῶν διδασκαλιῶν τοῦ Πλάτωνα γιὰ τὴ φιλοσοφία τῆς ἱστορίας, ἀλλὰ καὶ ἀπαριθμεῖ πολλὰ εἰδικότερα θέματα τοῦ φιλοσοφικοῦ αὐτοῦ κλάδου, ποὺ ἐνδεχομένως συζητοῦνται στοὺς πλατωνικοὺς διαλόγους.

48. Βλ. DOMBROWSKI, ὅ.π. (σημ. 47), Κ. ΔΕΣΠΟΤΟΠΟΥΛΟΥ, *Φιλοσοφία τῆς ἱστορίας κατὰ Πλάτωνα*, 1982, τοῦ ἴδιου, *Φιλοσοφία τῆς ἱστορίας κατὰ Δημόκριτον*, 1983, καὶ *Μελετήματα φιλοσοφίας*, Σειρὰ ΙΙΙ, 1982, σσ. 203-208 (βιβλιοκρισία τοῦ ἔργου τοῦ Dombrowski)· πρβλ. καὶ ADOLF MENZEL (μετάφρ. Δ. Κωνσταντοπούλου), *Ἑλληνικὴ Κοινωνιολογία*, 1974, σσ. 1 ἑπ., 134 ἑπ., 153 ἑπ.

ἀρχαίων συγγραφέων, ποὺ ἐξακολουθοῦν νὰ ἀπασχολοῦν τὴ σύγχρονη φιλοσοφικὴ σκέψη.

α) Πρῶτα ἀναφέρουμε τὴ θεωρία τῆς «ἀνακυκλήσεως τῆς ἱστορίας», ποὺ διδάχθηκε ἀπὸ τοὺς Πυθαγορείους, τὸν Ἡράκλειτο, τὸν Ἐμπεδοκλῆ κ.ἄ., ἔγινε δεκτὴ ἀπὸ τὸν Πλάτωνα, τὸν Ἀριστοτέλη[49] καὶ τοὺς Στωικοὺς καὶ στηρίζεται στὴν ἰδέα τῆς κυκλικῆς κινήσεως καὶ ἐπιστροφῆς τῶν ὄντων στὴν ἀρχική τους κατάσταση. Εἰδικότερα ὁ Πλάτων ἐμπνέεται ἀπὸ τὴ θεωρία αὐτὴ στὸ μύθο τῆς Ἀτλαντίδας καὶ τῶν περιοδικῶν καταστροφῶν τῆς φύσης (βλ. ἰδίως τοὺς διαλόγους *Τίμαιο*, *Κριτία* καὶ *Πολιτικό*), τονίζει ὅμως μὲ ἰδιαίτερη ἔμφαση τὸ νόμο τῆς φθορᾶς καὶ ἐκφυλισμοῦ τῶν πάντων, ποὺ ἰσχύει γιατὶ «σὲ κάθε σχεδὸν πράγμα ὑπάρχει ἕνα σύμφυτο κακὸ ἢ νόσημα[50]», ποὺ προκαλεῖ τὴ φθορά του. Ὁ ἀθηναῖος φιλόσοφος ἐφαρμόζει τὸ νόμο αὐτὸ καὶ στὸ θέμα τῆς διαδοχικῆς φθορᾶς τῶν «ἡμαρτημένων πολιτειῶν» (= πολιτευμάτων), χωρὶς ὅμως νὰ καταλήγει[51] στὴν πλήρη ἀνακύκλησή τους. Ἀντίθετα τὴν πλήρη ἀνακύκληση τῶν πολιτειῶν δέχεται ὁ Πολύβιος τονίζοντας ὅτι αὐτὴ ὀφείλεται στὴν «οἰκονομία τῆς φύσεως» καὶ στὸ νόμο τῆς ἀκμῆς καὶ τῆς φθορᾶς ὅλων τῶν ὄντων[52]. Μιὰ ἄλλη ἐφαρμογὴ τοῦ ἴδιου νόμου τῆς φθορᾶς βρίσκεται στὸν μύθο τοῦ ἀρχικοῦ χρυσοῦ αἰώνα τῆς ἀνθρωπότητας, ποὺ περιγράφεται ἀπὸ τὸν ποιητὴ Ἡσίοδο (στὸ ποίημα *Ἔργα καὶ Ἡμέραι*) καὶ τὸν Πλάτωνα. Σύμφωνα μὲ τὰ σχετικὰ χωρία τοῦ Πλάτωνα (*Πολιτικὸς* 292 c καὶ *Νόμοι* βιβλ. Γ΄) οἱ πρῶτοι μετὰ τὸν κατακλυσμὸ ἄνθρωποι ἦσαν προικισμένοι μὲ ἀρετὴ καὶ ἀδελφικὰ συναισθήματα, καὶ ζοῦσαν μιὰ ἀθῶα φυσικὴ ζωή, ἀγνοώντας τὸ ψεῦδος, τὸ χρῆμα, τὴ φιλοδοξία. Μετὰ ὅμως τὴν εἰδυλλιακὴ αὐτὴ ἐποχή, ποὺ διάρκεσε πολλοὺς αἰῶνες, ἡ ἀνθρωπότητα

---

49. Βλ. ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΟΥΣ, *Μετὰ Τὰ Φυσικά*, Δ΄, 1074 b, 10 (πρβλ. Κ. ΓΕΩΡΓΟΥΛΗ, *Ἀριστοτέλης ὁ Σταγιρίτης*, 1962, σ. 146). Βλ. ὅμως *Πολιτικά*, Ε΄, 1316 a 16 ἑπ., 24 ἑπ., ὅπου ὁ Ἀριστοτέλης ἀντικρούει τὴ θεωρία τῆς ἀνακυκλήσεως τῶν πολιτευμάτων καὶ ἀναφέρει πολλὰ ἱστορικὰ γεγονότα ποὺ τὴν διαψεύδουν.

50. Βλ. ΠΛΑΤΩΝΟΣ, *Πολιτεία*, Χ, 608 e-609 a: «οἷον ὀφθαλμοῖς ὀφθαλμίαν καὶ ξύμπαντι τῷ σώματι νόσον, σίτῳ τε ἐρυσίβην... σχεδὸν πᾶσι ξύμφυτον ἑκάστῳ κακόν τε καὶ νόσημα... Τὸ ξύμφυτον ἄρα κακὸν ἑκάστου καὶ ἡ πονηρία ἕκαστον ἀπόλλυσιν».

51. Βλ. Κ. ΔΕΣΠΟΤΟΠΟΥΛΟΥ, *Πολιτικὴ φιλοσοφία τοῦ Πλάτωνος*, ἔκδ. Β΄, 1980, κεφ. VII, σ. 167 ἑπ., ποὺ ἐκθέτει πειστικὰ ὅτι στὴ διαδοχικὴ σειρὰ τῶν «ἡμαρτημένων πολιτειῶν» ἡ «τυραννὶς» ἀποτελεῖ τὸν ἕσχατο βαθμὸ διαφθορᾶς καὶ ὅτι ὁ Πλάτων δὲν ἐκφράζει πουθενὰ τὴν πιθανότητα τῆς μεταβολῆς τῆς τυραννίδας σὲ «ἄριστη πολιτεία».

52. Βλ. ΠΟΛΥΒΙΟΥ, *Ἱστορίαι* VI, 9, 10: «αὕτη πολιτειῶν ἀνακύκλωσις, αὕτη φύσεως οἰκονομία, καθ' ἣν μεταβάλλει καὶ μεθίσταται καὶ πάλιν εἰς αὐτὰ καταντᾷ τὰ κατὰ τὰς πολιτείας», καὶ VI, 51,4: «ἐπειδὴ παντὸς καὶ σώματος καὶ πολιτείας καὶ πράξεως ἔστι τις αὔξησις κατὰ φύσιν, μετὰ δὲ ταύτην ἀκμὴ κἄπειτα φθίσις». Βλ. καὶ VI, 57,1 «ὅτι μὲν οὖν πᾶσι τοῖς οὖσιν ὑπόκειται φθορὰ καὶ μεταβολὴ σχεδὸν οὐ προσδεῖ λόγων».

εἰσῆλθε, ὑπὸ τὴν ἐπίδραση τοῦ πολιτισμοῦ, σὲ περιόδους παρακμῆς, καταπτώσεως καὶ ἐξαχρειώσεως τῶν ἠθῶν.

Τὶς σκέψεις αὐτὲς τοῦ Πλάτωνα συμμερίσθηκαν στοὺς νεότερους χρόνους πολλοὶ στοχαστές. Ἐνδεικτικὰ ἀναφέρουμε π.χ. ὅτι ἡ θεωρία τῆς ἀνακυκλήσεως τῆς ἱστορίας ἔχει υἱοθετηθεῖ μὲ βελτιωμένη μορφὴ ἀπὸ τὸν ἰταλὸ φιλόσοφο G. Vico (ποὺ ὑποστήριζε τὰ «corsi» καὶ «ricorsi» τῆς ἱστορίας, βλ. κατωτ. §10), ἀπὸ τὸν Rousseau κ.ἄ., ὅτι ἐπίσης τὴν ἰδέα γιὰ τὴν ἀθωότητα τοῦ πρωτόγονου ἀνθρώπου καὶ τὴν προτροπὴ τῆς «ἐπανόδου στὴ φύση» δίδαξε ὁ Rousseau κ.ἄ., ὅτι τὸ βιολογικὸ νόμο τῆς ἀκμῆς καὶ παρακμῆς τῶν πολιτισμῶν τὸν ἀνέπτυξαν μὲ δραματικὸ τόνο ὁ Spengler, ὁ Toynbee κ.ἄ. καὶ ὅτι γενικότερα ὁ Nietzsche, ὑπὸ τὴν πιθανὴ ἐπίδραση τῆς ἀρχαίας φιλοσοφίας[53], κήρυξε τὸ δόγμα τῆς αἰώνιας ἐπιστροφῆς, τῆς αἰώνιας ἀνακυκλήσεως τῆς ζωῆς.

β) Μιὰ δεύτερη πολὺ σημαντικὴ συμβολὴ τῶν ἀρχαίων Ἑλλήνων στὴ φιλοσοφία τῆς ἱστορίας ἀποτελοῦν οἱ ἀπόψεις τοῦ Θουκυδίδη γιὰ τοὺς ψυχολογικοὺς παράγοντες τοῦ ἱστορικοῦ γίγνεσθαι. Ὁ βαθυστόχαστος αὐτὸς ἱστορικὸς εἶχε τὴν εὐκαιρία νὰ διαπιστώσει τὴν κατάπτωση τῶν ἠθῶν στὰς Ἀθήνας λόγω τῆς ἐπιδημίας τοῦ λοιμοῦ κατὰ τὸ δεύτερο ἔτος τοῦ Πελοποννησιακοῦ πολέμου (τὸ 430), (βλ. Θουκυδ. *Ἱστορίαι*, βιβλ. Β΄, κεφ. 47 ἑπ., 53 ἑπ.), ἀλλὰ καὶ τὰ ἐγκλήματα, τὶς κτηνωδίες καὶ τὶς λοιπὲς ἀγριότητες στὶς ὁποῖες παρασύρθηκαν οἱ ὀπαδοὶ τῶν ἀντιμαχόμενων μερίδων τῆς Κερκύρας, κατὰ τὴ διάρκεια τοῦ ἐμφύλιου πολέμου τοῦ 427 π.Χ. (βλ. Θουκυδ., βιβλ. Γ΄, κεφ. 81). Ἀναζητώντας τὰ βαθύτερα αἴτια τῶν γεγονότων καὶ ἐκτιμώντας μὲ φιλοσοφικὴ διάθεση τὴ συμπεριφορὰ τῶν ἀτόμων, ὁ ἀθηναῖος ἱστορικὸς κατέληξε στὸ πόρισμα ὅτι τὰ γεγονότα αὐτὰ δὲν ἀποτελοῦν κάτι τὸ ἐξαιρετικὸ ἢ τὸ συμπτωματικό, ἀλλὰ εἶναι ἐκδήλωση τῆς ἀνθρώπινης φύσης, ὀφείλονται στὶς πολιτικὲς ἀντιθέσεις, στὴ σύγκρουση τῶν συμφερόντων καὶ στὰ πάθη καὶ θὰ ἐπαναλαμβάνονται στὸ μέλλον, ἐνόσω ἡ φύση τοῦ ἀνθρώπου θὰ παραμένει ἡ ἴδια: «γιγνόμενα μὲν καὶ αἰεὶ ἐσόμενα, ἕως ἂν ἡ αὐτὴ φύσις ἀνθρώπων ᾖ» (βιβλ. Γ΄ 82, 2). Οἱ σκέψεις αὐτὲς τοῦ Θουκυδίδη, ἡ τάση του πρὸς διερεύνηση τῶν ψυχολογικῶν αἰτίων τῶν ἱστορικῶν γεγονότων, ἡ βαθιά του γνώση τῆς φύσης τοῦ ἀνθρώπου δικαιολογοῦν πλήρως τὴ γενικὴ ἀναγνώρισή του ἀπὸ τοὺς σύγχρονους ἐρευνητὲς ὡς πρόδρομου καὶ θεμελιωτῆ τῆς νεότερης ψυχολογικῆς καὶ ἐν μέρει τῆς ψυχαναλυτικῆς σχολῆς, ποὺ ἐπιχειρεῖ νὰ ἑρμηνεύσει πολλὰ ἱστορικὰ καὶ κοινωνιολογικὰ φαινόμενα (π.χ. τῆς ὁμαδικῆς ὑστερίας καὶ ὀργῆς, τῆς βίας, τοῦ πανικοῦ, τοῦ φανατισμοῦ, τοῦ ρατσισμοῦ, τοῦ ἀντισημιτισμοῦ κλπ.), στηριζόμενη κατὰ κύριο λόγο σὲ

53. Πρβλ. Λεβιτ, σσ. 325 ἑπ., 333 ἑπ.

ψυχολογικοὺς παράγοντες καὶ στὰ πορίσματα τῆς κοινωνικῆς ψυχολογίας.

γ) Τρίτη καὶ παντοτινῆς ἀξίας συμβολὴ τοῦ ἀρχαιοελληνικοῦ στοχασμοῦ στὴ φιλοσοφία τῆς ἱστορίας εἶναι ἡ διδασκαλία τοῦ Ἀριστοτέλους, ὅτι σκοπὸς τῆς πολιτείας (καὶ τοῦ ὅλου κοινωνικοῦ βίου) εἶναι τὸ «ζῆν καὶ τὸ εὖ ζῆν». Ὁ Ἀριστοτέλης, ὅπως καὶ οἱ λοιποὶ ἀρχαῖοι Ἕλληνες συγγραφεῖς, ἦταν ἀπαλλαγμένος ἀπὸ τὴν ἐπίδραση τῆς ἰουδαιο-χριστιανικῆς ἐσχατολογίας (ἀνωτ. §7), καὶ συνεπῶς ἡ διδασκαλία του αὐτὴ προσφέρει ἴσως τὴν ὀρθότερη καὶ ἐπιτυχέστερη ἀπάντηση στὸ πρόβλημα τοῦ σκοποῦ τῆς ἱστορίας, ὅπως ἀναπτύσσουμε στὶς τελευταῖες παραγράφους (§§14-16).

§ 9. Ὅπως ἤδη ἀναφέραμε (ἀνωτ. §3), στὸ πρόβλημα ποιὸς εἶναι ὁ σκοπὸς τῆς ἱστορίας δόθηκαν βασικὰ τρεῖς ἀπαντήσεις, ποὺ προέρχονται: α) ἀπὸ στοχαστὲς ποὺ ἀκολουθοῦν τὴ χριστιανικὴ κοσμοθεωρία, β) ἀπὸ φιλοσόφους τοῦ 18ου μέχρι τοῦ 20οῦ αἰώνα ποὺ πιστεύουν στὴν εὐθύγραμμη πορεία τῆς ἱστορίας πρὸς τὴν πρόοδο, γ) ἀπὸ στοχαστὲς τοῦ 20οῦ αἰώνα ποὺ υἱοθετοῦν τὴν ἀρνητικὴ λύση τοῦ προβλήματος. Στὶς ἑπόμενες σελίδες θὰ παραθέσουμε συνοπτικὰ χαρακτηριστικὲς ἀπαντήσεις μερικῶν ἀπὸ τοὺς σπουδαιότερους ἐκπροσώπους τῶν τριῶν αὐτῶν τάσεων.

Ἡ χριστιανικὴ σκέψη: Οἱ χριστιανοὶ συγγραφεῖς, ξεκινώντας ἀπὸ τὰ κείμενα τῆς Ἁγίας Γραφῆς ἀναπτύσσουν τὶς ἀκόλουθες βασικὲς θέσεις:

α) Τὴν ἰδέα τῆς ἑνότητας τοῦ ἀνθρώπινου γένους καὶ τῆς παγκοσμιότητας τῆς ἱστορίας. Ἡ ἰδέα τῆς ἑνότητας τῆς ἀνθρωπότητας εἶχε βέβαια προηγουμένως διδαχθεῖ ἀπὸ τοὺς στωικοὺς φιλοσόφους ποὺ κήρυτταν τὸν κοσμοπολιτισμό, ἀλλὰ διαδόθηκε καὶ ἐδραιώθηκε χάρη στὴν ἠθικὴ διδασκαλία τοῦ Χριστιανισμοῦ, ποὺ ἔχει οἰκουμενικὸ χαρακτήρα.

β) Ἡ δεύτερη θέση, ποὺ ἔχουμε ἤδη σημειώσει (ἀνωτ. §3) εἶναι ὅτι ἡ ἱστορία ἀκολουθεῖ ἕνα κρυφὸ σχέδιο προδιαγεγραμμένο ἀπὸ τὸ Θεὸ καὶ κατευθύνεται ἐπίσης ἀπὸ τὸ Θεὸ πρὸς ἕνα ἔσχατο σκοπό, τὴ λύτρωση τοῦ ἀνθρώπου ἀπὸ τὴν ἁμαρτία. Ὅπως ἤδη ἀναφέραμε, κατὰ τὴ χριστιανικὴ θρησκεία ἡ λύτρωση αὐτὴ θὰ ἐπέλθει μὲ τὴ Δεύτερη Παρουσία τοῦ Ἰησοῦ Χριστοῦ, ἡ ὁποία ὅπως δίδασκε ὁ Ὠριγένης θὰ ἀποτελέσει τὴν «ἀποκατάστασιν πάντων», τὴν τελικὴ κατανίκηση τοῦ κακοῦ ἀπὸ τὸ καλό.

Παρόμοιες ἐσχατολογικὲς ἀντιλήψεις γιὰ τὸν τελικὸ σκοπὸ τῆς ἱστορίας δίδασκαν καὶ ἄλλοι ἀρχαῖοι πατέρες[54] τῆς Ἐκκλησίας, π.χ. ὁ

54. Γιὰ τὶς ἐσχατολογικὲς ἀντιλήψεις τοῦ Ὠριγένη, τοῦ Ἰουστίνου, τοῦ Εἰρηναίου καὶ ἄλλων πατέρων τῆς Ἐκκλησίας πρβλ. WINDELBAND - HEIMSOETH, *Ἐγχειρίδιο ἱστορίας τῆς φιλοσοφίας* (μετάφραση Ν. Σκουτεροπούλου), Μορφ. Ἵδρ. Ε.Τ.Ε., τόμ. Α΄, 1980, σ. 300 ἑπ. καὶ τὶς ἐκεῖ παραπομπές.

Ἰουστίνος, ὁ Εἰρηναῖος κ.ἄ., συστηματικότερα ὅμως τὶς ἀνέπτυξε ὁ Αὐγουστίνος (345-430) στὶς *Confessiones*, καὶ ἰδίως στὸ μεγάλο ἔργο του *De Civitate Dei contra Paganos* (22 τόμων), ποὺ συνέγραψε ἀπὸ τὸ 412 ὡς τὸ 426. Μὲ ἀφορμὴ τὶς συμφορὲς ποὺ ἔπληξαν τὴ δυτικὴ ρωμαϊκὴ αὐτοκρατορία, λόγω τῆς εἰσβολῆς τῶν βαρβάρων τοῦ Ἀλαρίχου τὸ 410 στὴ Ρώμη, ὁ Αὐγουστίνος[55] χαρακτήρισε τὶς συμφορὲς αὐτὲς ὡς θεοδικία, ὡς συνέπεια τοῦ γεγονότος ὅτι ἡ αὐτοκρατορία αὐτὴ ἦταν μιὰ civitas terrena, κυριαρχούμενη ἀπὸ τὴν ἁμαρτία καὶ τὸ πνεῦμα τοῦ Ἀντίχριστου.

Γενικότερα ὁ Αὐγουστίνος ἀποκαλεῖ civitas terrena (ἐπίγεια πολιτεία) τὴν πολὺ διαδεδομένη μορφὴ κοινωνίας, τῆς ὁποίας τὰ μέλη ἐπιδιώκουν μὲ ἀχαλίνωτο ἀνταγωνισμὸ τὴν ἀπόκτηση, κάθε ἕνα γιὰ τὸν ἑαυτό του, τῶν ὑλικῶν ἀγαθῶν. Ἱδρυτὴ τῆς κοινωνίας αὐτῆς θεωρεῖ τὸν Κάϊν ποὺ σκότωσε τὸν ἀδελφό του Ἄβελ. Τὸ πρότυπο ἢ ἀρχέτυπο τῆς κοινωνίας αὐτῆς τὸ μιμήθηκε ἡ Ρώμη, ποὺ ἱδρύθηκε ἐπίσης ἀπὸ τὸν ἀδελφοκτόνο Ρωμύλο, ὁ ὁποῖος φόνευσε τὸν ἀδελφό του Ρῶμο. Ἀντίθετη τῆς civitas terrena εἶναι ἡ civitas Dei (πολιτεία τοῦ Θεοῦ) ποὺ ἀποτελεῖται ἀπὸ ἐνάρετους καὶ εὐσεβεῖς ἀνθρώπους, οἱ ὁποῖοι ἐπιδιώκουν τὴν ἀπόλαυση τῶν ἠθικῶν ἀγαθῶν τῆς εἰρήνης, τῆς μακαριότητας τῆς ψυχῆς κλπ., δηλαδὴ ἀγαθῶν ποὺ εἶναι κοινὰ σ' ὅλους τοὺς ἀνθρώπους[56].

Ὁ Αὐγουστίνος ἀπορρίπτοντας τὴν ἀρχαιοελληνικὴ θεωρία τῆς ἀνακυκλήσεως τῆς ἱστορίας, τονίζει ὅτι ὁλόκληρη ἡ ἱστορία ἀποτελεῖ μιὰ πάλη μεταξὺ τῆς πίστης καὶ τῆς ἀπιστίας καὶ ὅτι τελικὸς στόχος καὶ τέρμα τῆς ἱστορίας εἶναι ἡ θριαμβευτικὴ νίκη τῆς πολιτείας τοῦ Θεοῦ, ἡ λύτρωση ὅλων τῶν ἀνθρώπων ἀπὸ τὴν ἁμαρτωλότητά τους. Οἱ φιλοσοφικοϊστορικὲς αὐτὲς σκέψεις τοῦ Αὐγουστίνου καὶ τὸ ὅλο συγγραφικὸ ἔργο του ἄσκησαν μιὰ πολὺ μεγάλη ἐπίδραση, τόσο στοὺς μεταγενέστερους θεολογοῦντες συγγραφεῖς, ἰδιαίτερα στὸν Ἰωακεὶμ τὸν Φλώριο (1131-1201) καὶ στὸν Bossuet (1627-1704), ὅσο καὶ σὲ πολλοὺς ἄλλους φιλοσόφους τῶν ἑπόμενων ὡς σήμερα αἰώνων.

§ 10. *Βίκο καὶ Βολταῖρος*. Α. Ὁ Giambattista Vico (1668-1744), ποὺ χαρακτηρίζεται σήμερα ὡς ἕνας ἀπὸ τοὺς μεγαλύτερους φιλοσόφους τῆς ἱστορίας καὶ ὡς ἕνα ρηξικέλευθο πνεῦμα (Horkheimer)[57], ἦταν νομικὸς καὶ

---

55. Μία εὐρεία ἀνάλυση τῆς φιλοσοφίας τῆς ἱστορίας τοῦ Αὐγουστίνου βλ. στὸν ΛΕΒΙΤ, σσ. 243-262.

56. Βλ. τὰ σχετικὰ κείμενα τοῦ ΑΥΓΟΥΣΤΙΝΟΥ ἀπὸ τὸ ἔργο του *De civitate Dei*, XV Cap. 5 καὶ 4 ποὺ παραθέτει ὁ SCHAEFFLER, σ. 107, σημ. 32 καὶ 33. Πρβλ. καὶ τὴν ἐπιλογὴ κειμένων ἀπὸ τὸ ἴδιο ἔργο ποὺ παραθέτει ὁ F. WAGNER, ὅ.π. (σημ. 1) σσ. 43-50.

57. Βλ. HORKHEIMER, *Ἀπαρχὲς τῆς ἀστικῆς φιλοσοφίας τῆς ἱστορίας* (μετάφρ. Τ. Κονδύλη), ἔκδ. Κάλβος, 1971, σσ. 97 καὶ 120. Γιὰ μιὰ εὐρύτερη ἀνάπτυξη καὶ ἐκτίμηση τοῦ ἔργου τοῦ Vico βλ. HORKHEIMER, ὅ.π. σσ. 97-120, ΛΕΒΙΤ σσ. 175-205, SCHAEFFLER σσ. 125-128, ΑΡΕΤΑΙΟ, σσ. 314-334· πρβλ. καὶ ΠΑΠΑΝΟΥΤΣΟ *Γνωσιολογία*, 1954, σσ. 356 ἑπ.

καθηγητὴς τῆς ρητορικῆς στὸ Πανεπιστήμιο Νεαπόλεως καὶ μὲ τὸ ἔργο του *Νέα Ἐπιστήμη (Scienza Nuova,* 1725 καὶ 1744) ἐπιχείρησε μιὰ πολὺ ἀξιόλογη ἑρμηνεία τῆς παγκόσμιας ἱστορίας, ποὺ στηρίζεται στὴ μελέτη τῆς γλώσσας, τῆς ποιήσεως, τῆς μυθολογίας, τοῦ δικαίου κλπ. Ἐπίσης ἀντιμετωπίζει τὴν ἱστορία ὡς μιὰ προοδευτικὴ ἐξέλιξη τῆς ἀνθρώπινης Λογικῆς. Εὐσεβὴς χριστιανὸς προσπαθεῖ νὰ συνδυάσει τὴν πίστη του στὴ Θεία Πρόνοια μὲ τὰ πορίσματα τῶν κοινωνιολογικῶν καὶ ψυχολογικῶν παρατηρήσεών του. Ἔτσι, ἀπὸ τὸ ἕνα μέρος, ἐκθέτει ὅτι «ὁ κόσμος τῆς πολιτικῆς κοινωνίας (δηλ. ἡ ἱστορία) ἔχει γίνει ἀπὸ ἀνθρώπους, καὶ ὅτι συνεπῶς οἱ ἀρχὲς ποὺ τὸν διέπουν μποροῦ καὶ πρέπει νὰ βρεθοῦν μέσα στὶς μεταβολὲς τῆς ἴδιας τῆς ἀνθρώπινης διάνοιάς μας»[58], καὶ ἀπὸ τὸ ἄλλο μέρος, ἀποδίδει τὴν ἐξέλιξη τῆς ἱστορίας, ὄχι μόνο στὴ λογική, ἀλλὰ καὶ στὶς ἀρετές, τὶς κακίες καὶ στὰ ἤθη τῶν ἀνθρώπων, αἴτια ποὺ διέπονται ἀπὸ τὴ Θεία Πρόνοια. Εἰδικότερα τονίζει ὅτι ἀπὸ τὰ τρία μεγάλα ἐλαττώματα τῶν ἀνθρώπων, δηλαδὴ τὴν ἀγριότητα, τὴ φιλοχρηματία, τὴν ἄμετρη φιλοδοξία καὶ γενικὰ ἀπὸ τὰ πάθη τῶν ἀνθρώπων ὁ θεϊκὸς νοῦς - νομοθέτης ἔπλασε τοὺς θεσμοὺς τοῦ στρατοῦ, τοῦ ἐμπορίου καὶ τῆς αὐλικῆς ζωῆς καὶ δημιούργησε τὴν πολιτισμένη τάξη τῆς ἀνθρώπινης κοινωνίας[59]. Ἡ Πρόνοια, λοιπόν, ποὺ στὸ πνεῦμα τοῦ Vico δὲν ἔχει τίποτε τὸ ὑπερβατικό, συμπίπτει σχεδὸν μὲ τοὺς κοινωνικοὺς νόμους τῆς ἱστορικῆς ἐξελίξεως καὶ πραγματοποιεῖ τοὺς σκοπούς της μέσω τῶν ἀνθρώπων, χωρὶς οἱ ἴδιοι νὰ ἔχουν συνείδηση τοῦ γεγονότος αὐτοῦ[60].

Παράλληλα ὁ Vico δέχεται τὴ θεωρία τῆς ἀνακυκλήσεως τῆς ἱστορίας, πιστεύει δηλαδὴ ὅτι, ὅταν ἡ προοδευτικὴ πορεία (corso) τῆς ἱστορίας φθάσει σ' ἕνα ὑψηλὸ ἐπίπεδο πολιτισμοῦ, ἀκολουθεῖ μιὰ ἀντίστροφη πορεία (ricorso) πρὸς τὴ βαρβαρότητα καὶ ὅτι ὁ κύκλος αὐτὸς ἐπαναλαμβάνεται μὲ τὴ διαφορὰ ὅτι σὲ κάθε νέο κύκλο πραγματοποιεῖται κάποια πρόοδος. Ἡ ἐπάνοδος στὴ βαρβαρότητα ἐξηγεῖται κατὰ τὸν Vico ἀπὸ τὸ γεγονὸς ὅτι οἱ ἄνθρωποι ποὺ ἔφθασαν σ' ἕνα ὑψηλὸ ἐπίπεδο πολιτισμοῦ (ὅπου ἐπικρατεῖ ἡ νομικὴ ἰσότητα) ἐπιδιώκουν χωρὶς ἠθικοὺς φραγμοὺς τὸ ἀτομικό τους συμφέρον καὶ ἐπιδίδονται ὡς ἄγρια θηρία σὲ ἐμφύλιους πολέμους καὶ ἐξοντωτικοὺς ἀνταγωνισμούς, ποὺ τοὺς ὁδηγοῦν στὴν ἀποκτήνωση, στὴ βαρβαρότητα καὶ στὴν καταστροφή. Στὴν κατάσταση ὅμως αὐτὴ τῆς βαρβαρότητας «οἱ λίγοι ποὺ ἐπιβιώνουν, διαθέτοντας τώρα σὲ ἀφθονία τὰ ὅσα τοὺς εἶναι ἀναγκαῖα γιὰ τὴ ζωή, γίνονται πάλι κοινωνικοὶ καὶ ἐπιστρέφουν στὴν πρωτόγονη ἁπλότητα... ξαναγίνονται θρησκευόμενοι, φιλαλήθεις, πιστοί». Ἔτσι η Πρόνοια

---

58. Βλ. Λεβιτ, σ. 181 καὶ τὴν ἐκεῖ παραπομπὴ τῆς σ. 2.

59. Τὸ σχετικὸ ἀπόσπασμα ἀπὸ τὸ ἔργο τοῦ Vico τὸ παραθέτουν οἱ U. Cerroni, *Ἡ πολιτικὴ σκέψη,* τόμ. Γ΄, 1985, σ. 138 καὶ ὁ F. Wagner, σ. 113 (στίχ. 9 ἐπ.).

60. Πρβλ. Horkheimer σσ. 97 καὶ 101-102, Λεβιτ σσ. 187 καὶ 192-193, ποὺ προσθέτουν ὅτι τὸ ἔργο αὐτό, ποὺ ὁ Vico ἀποδίδει στὴ Θεία Πρόνοια, ἀντιστοιχεῖ μὲ αὐτὸ ποὺ ἀργότερα ὁ Hegel ὀνόμασε «πανουργία τοῦ πνεύματος» (List des Geistes).

ἐπαναφέρει ἀνάμεσά τους τὴν εὐσέβεια, τὴν πίστη καὶ τὴν ἀλήθεια[61] καὶ διασώζει τὴν ἀνθρωπότητα, ποὺ ξαναρχίζει χάρη στὶς ἀρετὲς αὐτὲς ἕνα καινούργιο κύκλο πορείας πρὸς τὸν πολιτισμό.

Γεννιέται τώρα τὸ πρόβλημα ποιὸς εἶναι μέσα στὴν κυκλικὴ αὐτὴ πορεία ὁ σκοπὸς τῆς ἱστορίας. Στὸ πρόβλημα αὐτὸ οἱ μελετητὲς τοῦ Vico δίνουν διαφορετικὲς ἀπαντήσεις: Ἔτσι π.χ. ὁ Λέβιτ[62] φρονεῖ ὅτι κατὰ τὸν Vico σκοπὸς καὶ νόημα τῆς ἱστορίας εἶναι ἡ σωτηρία τοῦ ἀνθρώπου ἀπὸ τὴν αὐτοκαταστροφὴ (ποὺ πηγάζει ἀπὸ τὸν πολιτισμό) καὶ ἡ ἀναβίωση τῆς κοινωνικῆς του φύσης (δηλαδὴ τῶν κοινωνικῶν του ἀρετῶν), ἐνῶ ὁ Horkheimer πιστεύει ὅτι σκοπὸς τῆς ἱστορίας εἶναι, κατὰ τὸν ἰταλὸ φιλόσοφο, «ἡ τελικὴ κυριαρχία μιᾶς δίκαιης τάξης πραγμάτων»[63].

Β. *Voltaire* (1694-1778). Ὁ Voltaire (ψευδώνυμο τοῦ François-Marie Arouet) εἶναι ὁ πρῶτος συγγραφέας ποὺ χρησιμοποίησε τὸν ὅρο «φιλοσοφία τῆς ἱστορίας» στὸ ἔργο του *Δοκίμιο γιὰ τὰ ἤθη καὶ τὸ πνεῦμα τῶν ἐθνῶν καὶ τὰ κύρια γεγονότα τῆς ἱστορίας ἀπὸ τὸν Καρλομάγνο μέχρι τὸ Λουδοβίκο ΙΓ΄* (δημοσιεύθηκε μεταξὺ τοῦ 1753-1758). Ὁ Voltaire, «μεγάλος στοχαστὴς καὶ μαχητής, κήρυκας τῆς ἀνεκτικότητας, τῆς ἀνεξιθρησκείας, τῆς ἐλευθερίας τοῦ πνεύματος» (Παν. Κανελλόπουλος[64]), ἀντέκρουσε ζωηρὰ τὶς ἀπόψεις τοῦ Bossuet καὶ τῶν λοιπῶν θεολόγων ὅτι ἡ πορεία τῆς ἱστορίας ρυθμίζεται ἀπὸ τὴ Θεία Πρόνοια, καὶ καταπολέμησε ἔντονα τὶς προλήψεις καὶ τὶς καταχρήσεις τῶν κληρικῶν τῆς ἐποχῆς του. Ἔτσι πραγματοποίησε τὸ χωρισμὸ τῆς φιλοσοφίας τῆς ἱστορίας ἀπὸ τὴ θεολογία, ὑποστηρίζοντας ὅτι ἡ ὅλη ἐξέλιξη τῆς ἱστορίας διέπεται βασικὰ ἀπὸ τὴν τάση πρὸς τὴν πρόοδο καὶ ἀπὸ τὴ δημιουργικὴ πρωτοβουλία τοῦ ἀνθρώπου, ἡ ὁποία ὅμως ἀσκεῖται μέσα στὰ πλαίσια ποὺ χαράσσονται ἀπὸ τὴ Λογική, τὴν Ἠθικὴ καὶ τὸ Φυσικὸ Δίκαιο. Εἶχε τὴν πεποίθηση ὅτι ἡ φύση τοῦ ἀνθρώπου παραμένει ἀμετάβλητη κατὰ τὴ διάρκεια τῶν αἰώνων καὶ μελέτησε ἰδιαίτερα τὶς ἐκδηλώσεις τοῦ πολιτισμοῦ καὶ τῶν ἠθῶν, καθὼς καὶ τὴ δύναμη τῆς κοινῆς γνώμης στὴν ἱστορία. Ἡ πίστη του στὴν ἰδέα τῆς προόδου καὶ τῆς τελειοποιήσεως τοῦ ἀνθρώπου δὲν τὸν ἐμπόδιζε νὰ βλέπει τὶς δυσκολίες τῆς πραγματοποιήσεως τῆς ἰδέας αὐτῆς. Ὡς τελικὸ σκοπὸ στὸν ὁποῖο κατευθύνεται (ἢ πρέπει νὰ ἀποβλέπει) ἡ ἱστορία, τόνιζε

---

61. Βλ. τὸ κείμενο τοῦ Vico ποὺ παραθέτουν ὁ Λεβιτ, σσ. 201-202 καὶ ὁ F. Wagner, σσ. 115-116.

62. Βλ. Λεβιτ, σ. 203.

63. Βλ. Horkheimer, ὅ.π. σ. 112.

64. Βλ. Παναγ. Κανελλοπουλου, *Ἱστορία τοῦ εὐρωπαϊκοῦ πνεύματος*, Μέρος τρίτο, τεῦχ. Α΄, 1970, σ. 38. Μιὰ εὐρεία ἀνάπτυξη τῆς ζωῆς καὶ τοῦ ὅλου ἔργου τοῦ Voltaire βλ. στὸν ἴδιο κεφ. 101, σσ. 17-60. Γιὰ τὴ συμβολή του στὴ φιλοσοφία τῆς ἱστορίας καὶ στὴν ἱστοριογραφία βλ. τὸν ἴδιο σσ. 46-50, Λεβιτ, σσ. 159-174, F. Wagner, σσ. 86-94, ὅπου ἀποσπάσματα ἀπὸ τὰ ἔργα τοῦ Voltaire.

ὅτι εἶναι τὸ «νὰ βελτιώνουμε μὲ τὴ δική μας λογικὴ τὴν κατάσταση τοῦ ἀνθρώπου καὶ νὰ τὸν καταστήσουμε λιγότερο ἀμαθή, καλύτερο καὶ εὐτυχέτερο»[65].

§ 11. *Ἄλλοι στοχαστὲς τοῦ 18ου μέχρι τοῦ 20οῦ αἰώνα.* Στὶς ἑπόμενες σελίδες θὰ ἐκθέσουμε πολὺ συνοπτικὰ τὶς χαρακτηριστικὲς ἀντιλήψεις μερικῶν ἀπὸ τοὺς λοιποὺς σπουδαιότερους στοχαστὲς τοῦ 18ου καὶ τῶν ἑπόμενων δύο αἰώνων, ποὺ δέχονται τὴν εὐθύγραμμη πορεία τῆς ἱστορίας, ἀλλὰ καὶ τὴν ἰδέα τῆς συνεχοῦς της προόδου πρὸς ἕνα ἰδανικὸ σκοπὸ καὶ ἐπιχειροῦν νὰ προσδιορίσουν τὸ σκοπὸ αὐτό, στηριζόμενοι στὶς ἐμπειρίες τοῦ ἱστορικοῦ παρελθόντος καὶ στοὺς κανόνες τοῦ ὀρθοῦ Λόγου. Οἱ στοχαστὲς αὐτοὶ μποροῦν νὰ διακριθοῦν σὲ δύο ὁμάδες: σ' ἐκείνους ποὺ ἐμπνέονται ἀπὸ τὴ φιλελεύθερη ἀνθρωπιστικὴ ἰδεολογία καὶ σ' ἐκείνους ποὺ ἀκολουθοῦν τὴ σοσιαλιστικὴ ἰδεολογία.

Α. Ἡ πρώτη ὁμάδα περιλαμβάνει ἕνα πολὺ μεγάλο ἀριθμὸ συγγραφέων: Ἐδῶ θὰ ἀναφέρουμε ἐνδεικτικὰ καὶ πολὺ περιληπτικὰ τὶς βασικὲς ἰδέες μερικῶν μόνο ἀπὸ τοὺς πιὸ γνωστοὺς συγγραφεῖς τῆς ὁμάδας αὐτῆς, καὶ ἰδίως ἐκεῖνες ποὺ ἀφοροῦν τὸ νόημα ἢ τὸ σκοπὸ τῆς ἱστορίας.

α) Ὁ Condorcet (1743-1794), διακεκριμένος μαθηματικός, στέλεχος τῆς ὁμάδας τῶν Γιρονδίνων στὴ Γαλλικὴ Ἐπανάσταση, συνέγραψε τὸ 1793, ὅταν ζοῦσε σὲ παρανομία ὡς «προγεγραμμένος» ἀπὸ τὴν τότε ἡγεσία τῆς Ἐπαναστάσεως, τὸ βιβλίο του *Σχεδιάγραμμα ἑνὸς ἱστορικοῦ πίνακα τῶν προόδων τοῦ ἀνθρώπινου πνεύματος*[66].

Στὸ βιβλίο αὐτό, ὅπως φαίνεται καὶ ἀπὸ τὸν τίτλο του, ὁ Condorcet ἐκφράζει τὴν ἀπεριόριστη πίστη του στὴ συνεχὴ πρόοδο τῆς ἀνθρωπότητας, στὴ δυνατότητα τῆς ἠθικῆς τελειοποιήσεως καὶ τῆς φυσικῆς βελτιώσεως τῆς ὑγείας καὶ τῆς ζωῆς τοῦ ἀνθρώπου καὶ τονίζει ὅτι τελικὸς σκοπὸς τῆς ἱστορίας εἶναι ἡ ἀδελφοσύνη τῶν ἀνθρώπων ποὺ θὰ πραγματοποιηθεῖ μὲ τὴν ἠθικὴ ἀναμόρφωσή τους.

Κατὰ τὸν Condorcet: «Θὰ ἔλθει μιὰ μέρα ποὺ ὁ ἥλιος θὰ λάμπει μόνο πάνω σ' ἕνα κόσμο ἐλεύθερων ἀνθρώπων, ποὺ ὁ μόνος δεσπότης του θὰ εἶναι ἡ λογική, ὅταν οἱ τύραννοι καὶ οἱ σκλάβοι, οἱ ἱερεῖς καὶ τὰ ἠλίθια ἢ ὑποκριτικά τους ὄργανα δὲν θὰ ὑπάρχουν πιὰ παρὰ μόνο στὴν ἱστορία καὶ στὸ θέατρο»[67].

---

65. Βλ. Λεβιτ, σ. 164, καὶ τὴν παραπομπὴ τῆς σημ. 2 στὸ *Dictionnaire Philosophique* τοῦ Voltaire.

66. Γιὰ τὴ ζωή, τὸ ἔργο καὶ τὸν τραγικὸ θάνατο τοῦ Condorcet βλ. Παναγ. Κανελλοπουλο, ὅ.π. μέρος τρίτο, τεῦχος Β΄, κεφ. 153, σσ. 1242-1252. Γιὰ τὴ συμβολὴ τοῦ Condorcet καὶ τοῦ Turgot στὴ φιλοσοφία τῆς ἱστορίας βλ. Λεβιτ, σσ. 141-158 καὶ G. Sabine, *Ἱστορία τῶν πολιτικῶν θεωριῶν* (μετάφρ. Μ. Κρίσπη) χ. χρ. σσ. 619-621.

67. Τὸ ἀπόσπασμα αὐτὸ ἀπὸ τὸ ἔργο τοῦ Condorcet τὸ παραθέτει ὁ Sabine ὅ.π. σ. 621.

Πρὶν ἀπὸ τὸν Condorcet παρόμοιες σκέψεις εἶχε ἐκφράσει τὸ 1750 καὶ ὁ Turgot. Γιὰ τὸ λόγο αὐτὸ οἱ δύο αὐτοὶ συγγραφεῖς θεωροῦνται ὡς οἱ πρῶτοι ποὺ εἰσήγαγαν τὴν ἰδέα τῆς προόδου στὴ φιλοσοφία τῆς ἱστορίας (βλ. Sabine, ὅ.π., σ. 620).

6) Kant (1724-1804). Ὁ μεγάλος αὐτὸς φιλόσοφος δίδασκε ἀρχικὰ (τὸ 1785) ὅτι ἡ Φύση προίκισε τὸν ἄνθρωπο μὲ τὸ Λόγο, ὄχι γιὰ νὰ ἐπιδιώξει τὴν εὐτυχία του, γιατὶ ὁ φυσικὸς αὐτὸς σκοπὸς τῆς ζωῆς ἐκπληρώνεται καλύτερα μὲ τὸ ἔνστικτο παρὰ μὲ τὸ Λόγο καὶ γιατὶ «ὁ ἀληθινὸς προορισμὸς τοῦ πνεύματος εἶναι νὰ δημιουργήσει μιὰ ἀγαθὴ θέληση, ἀγαθὴ ὄχι ὡς μέσο, ἀλλ' ἀπόλυτα καὶ αὐτὴ καθεαυτή, γιατὶ μονάχα γιὰ ἕνα τέτοιο σκοπὸ ἦταν ἀπόλυτα ἀναγκαῖο τὸ πνεῦμα»[68]. Ἀργότερα ὅμως στὰ μετὰ τὴ γαλλικὴ Ἐπανάσταση ἔργα του, καὶ ἰδιαίτερα στὸ δοκίμιό του *Γιὰ μιὰ αἰώνια εἰρήνη* (1798), ξεκινώντας ἀπὸ τὴν προεμπειρικὴ ἀρχὴ ὅτι ἡ Φύση δὲν κάμνει τίποτε τὸ ἄσκοπο καὶ στηριζόμενος στὴν «ἀντικοινωνικὴ κοινωνικότητα» τοῦ ἀνθρώπου, δηλαδὴ στὶς ἐγωιστικὲς καὶ ἀντικοινωνικὲς τάσεις του, οἱ ὁποῖες ὑπὸ τὴν ἐπίδραση τοῦ κοινωνικοῦ περιβάλλοντος μεταβάλλονται σὲ πάθη τῆς φιλοδοξίας καὶ τῆς ἁπληστίας καὶ ὁδηγοῦν στὸ σκληρὸ ἀνταγωνισμὸ καὶ στοὺς πολέμους, δίδασκε ὅτι ἡ Φύση (ἢ ἡ Πρόνοια) χρησιμοποιεῖ τὶς ἐγωιστικὲς αὐτὲς τάσεις γιὰ τὴν ἐνίσχυση τῆς γενικῆς βούλησης, ποὺ στηρίζεται στὴ λογική.

Μιὰ καλὴ ὀργάνωση τοῦ κράτους ἔχει τὴ δυνατότητα νὰ διεγείρει τὶς ἐγωιστικὲς αὐτὲς τάσεις τῶν ἀτόμων τὴ μιὰ ἐναντίον τῆς ἄλλης κατὰ τρόπο ὥστε τὰ καταστρεπτικὰ ἀποτελέσματά τους νὰ ἐξουδετερωθοῦν ἢ νὰ ἐκλείψουν. Λόγω τῆς ἀμοιβαίας ἐξουδετερώσεως τῶν τάσεων αὐτῶν, ὁ ἄνθρωπος ἀπὸ λογικὴ ἄποψη ἐξαναγκάζεται νὰ γίνει, ἂν ὄχι ἠθικὰ καλός, τουλάχιστον καλὸς πολίτης. Ἐξάλλου οἱ περισσότερο ἢ λιγότερο στενὲς σχέσεις ποὺ διαπλάσσονται μεταξὺ τῶν κρατῶν, τὸ ἐμπορικὸ πνεῦμα καὶ ἡ δύναμη τοῦ χρήματος ἐξαναγκάζουν τὰ κράτη νὰ προαγάγουν τὸ εὐγενικὸ ἰδανικὸ τῆς εἰρήνης. Ἔτσι ἡ Φύση πραγματοποιεῖ τοὺς σκοπούς της εἴτε μὲ τὴ θέληση εἴτε καὶ ἐναντίον τῆς θελήσεως τῶν ἀτόμων (facta volentem ducunt, nolentem trahunt). Τελικὰ λοιπὸν ὁ στόχος στὸν ὁποῖο ἡ Φύση ὁδηγεῖ τὸ ἀνθρώπινο γένος εἶναι ἡ ἐπικράτηση ἑνὸς κοσμοπολιτικοῦ δικαίου καὶ ἡ ἵδρυση μιᾶς οἰκουμενικῆς ὁμοσπονδίας δημοκρατικῶν κρατῶν, ἡ ὁποία θὰ σέβεται τὴν αὐτονομία κάθε κράτους, ἀλλὰ θὰ ἔχει τὴν

68. Βλ. KANT, *Οἱ ἀρχὲς τῆς μεταφυσικῆς τῶν ἠθῶν* (*Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, 1785), μετάφρ. Ν. Κορκοφίγκα 1937, σσ. 15 καὶ 17. Γιὰ τὶς ἰδέες αὐτὲς τοῦ Kant βλ. Θ. ΒΕΙΚΟ, *Θεωρία καὶ μεθοδολογία τῆς ἱστορίας*, 1987, σ. 77 ἑπ. καὶ L. GUILLERMET, στὸ βιβλίο τοῦ CHÂTELET (ἐπιμ.), *Ἡ φιλοσοφία*, τόμ. Γ', ἐκδ. «Γνώση», 1985, σ. 59 ἑπ.

ἐξουσία νὰ ἐπιβάλλει στὰ μέλη της τὴν ἀποτροπὴ τῶν συμφορῶν τοῦ πολέμου καὶ τὴ διαρκὴ εἰρήνη[69].

γ) Ὁ Herder (1744-1803), θεολόγος καὶ ἐπὶ πολλὰ χρόνια ἱεροκήρυκας, θέτει στὸ μεγάλο του ἔργο *Ἰδέες γιὰ τὴ φιλοσοφία τῆς ἱστορίας τῆς ἀνθρωπότητας* (1784-1791), τὰ βασικὰ ἐρωτήματα «ποιὸς εἶναι ὁ προορισμὸς τοῦ ἀνθρώπου» καὶ «σὲ τί συνίσταται ἡ εὐτυχία του». Γιὰ νὰ ἀπαντήσει στὰ ἐρωτήματα αὐτὰ ἐπιδόθηκε στὴ μελέτη τῆς ἐξελίξεως τοῦ ἀνθρώπου καὶ τῆς γῆς ἀπὸ τὰ προϊστορικὰ χρόνια ἕως σήμερα καὶ προσπάθησε νὰ ἀποκαλύψει τὸ βαθύτερο νόημα τῆς ἱστορίας[70]. Πίστευε στὴν ἑνότητα τῆς ἀνθρωπότητας καὶ στὴ συνεχὴ πρόοδό της καὶ εἶχε τὴν πεποίθηση ὅτι ὁ Θεὸς εἶναι παρὼν σ' ὅλα τὰ συμβάντα τῆς φύσης καὶ τῆς ἱστορίας. Δίδασκε ὅτι ἡ εὐτυχία τῆς ἀνθρωπότητας ἀποτελεῖ ἕνα συλλογικὸ ἀγαθὸ καὶ ὅτι ἡ ἀπόκτησή της δὲν ἐξαρτᾶται μόνο ἀπὸ τὶς φυσικὲς συνθῆκες, ἀλλὰ καὶ ἀπὸ τὰ ἤθη καὶ τὶς παραδόσεις, ἀπὸ τὶς ὁποῖες σπουδαιότερη εἶναι ἡ Θρησκεία. Βάσει τῶν σκέψεων αὐτῶν ὁ Herder κατέληξε στὸ πόρισμα ὅτι τελικὸς σκοπὸς τῆς ἱστορίας εἶναι ἡ πραγματοποίηση τῆς ἀνθρωπιᾶς (Humanität) καὶ τῆς ἀξιοπρέπειας τοῦ ἀνθρώπου[71], δηλαδή, ὅπως ἐξηγεῖ ὁ Walsh, σελ. 206, «ἡ δημιουργία μιᾶς καταστάσεως τέτοιας, ὥστε οἱ ἄνθρωποι νὰ πραγματώνουν στὸν πιὸ ὑψηλὸ βαθμὸ τὸν ἑαυτό τους».

δ) Κατὰ τὸν Hegel (1770-1831) ἡ ὅλη πορεία τῆς ἱστορίας ἀποτελεῖ μιὰ διαλεκτικὴ πρόοδο ποὺ κυβερνιέται ἀπὸ τὸ Πνεῦμα καὶ τὸ Λόγο. Οὐσία

---

69. Βλ. KANT, *Zum ewigen Frieden*, 1798, καὶ τὴ γαλλικὴ μετάφραση τοῦ J. DARBELLAY, *Vers la paix perpetuelle*, 1958, 2ᵉ section, 1ᵉʳ et 2ᵉ article καὶ 1ᵉʳ supplément σσ. 91 ἑπ., 99 ἑπ., 113, 123 ἑπ., 127 καὶ τὴν εἰσαγωγὴ τοῦ DARBELLAY σσ. 50 ἑπ., 59 ἑπ. Μιὰ εὐρύτερη ἀνάλυση τῆς φιλοσοφίας τῆς ἱστορίας τοῦ Kant, βάσει ὅλων τῶν ἔργων του ποὺ δημοσιεύθηκαν πρὶν ἢ μετὰ τὴ γαλλικὴ Ἐπανάσταση τοῦ 1789 βλ. στὸν G. VLACHOS, *La pensée politique de Kant*, P.U.F., κεφ. VII-IX καὶ XIX, σσ. 170, 193, 222, 546 ἑπ., καὶ ἰδίως σ. 563 ἑπ. καὶ στὸ Θ. ΒΕΪΚΟ, ὅ.π. (σημ. 68) σσ. 73-82. Ἀξιοσημείωτο εἶναι ὅτι, ὅπως ἀναφέρει ὁ G. VLACHOS, ὅ.π. σ. 566 σημ. 43 (ὅπου καὶ σχετικὲς παραπομπές), οἱ γάλλοι στοχαστὲς Montesquieu, Rousseau καὶ Condorcet καὶ οἱ Γερμανοὶ Lessing, Herder καὶ Fichte (στὰ νεανικά του ἔργα) καταδικάζουν τὸ μιλιταρισμὸ καὶ τοὺς κατακτητικοὺς πολέμους. Ἐπίσης οἱ συγγραφεῖς αὐτοὶ εἶναι ὑπέρμαχοι τῆς εἰρήνης καὶ τῆς διεθνοῦς συνεργασίας.

70. Γιὰ τὴ ζωὴ καὶ τὴ φιλοσοφία τῆς ἱστορίας τοῦ Herder βλ. ALBERT RIVAUD, Histoire de la philosophie (*Collection Logos*), P.U.F., Tome V-1, 1968, σσ. 3-4 ἑπ., ἰδίως σ. 43 ἑπ., ΠΑΝ. ΚΑΝΕΛΛΟΠΟΥΛΟΥ, ὅ.π. (σημ. 64), μέρος τρίτο, τεῦχ. Α΄, σσ. 649-663, WALSH (-ΒΩΡΟΥ) ὅ.π. σσ. 201-207, Θ. ΒΕΪΚΟ, ὅ.π. (σημ. 1) *Φιλοσοφία τῆς Ἱστορίας*, σσ. 70-73.

71. Ὁ Herder διατυπώνει τὴ σκέψη αὐτὴ στὴν ἀκόλουθη φράση: «Ὁλόκληρη ἡ ἱστορία τῶν λαῶν εἶναι γιὰ μᾶς ἀπὸ τὴν ἄποψη αὐτὴ μιὰ σχολὴ τοῦ ἀγώνα γιὰ τὴν πραγματοποίηση τοῦ ὡραιότατου στεφάνου τῆς ἀνθρωπιᾶς (Humanität) καὶ τῆς ἀνθρώπινης ἀξιοπρέπειας (Menschenwürde)». Ἡ φράση αὐτή, ποὺ παραθέτει ὁ F. Wagner, σ. 138 (βλ. καὶ τὴ σημ. 48 τῆς σ. 384), ἔχει ληφθεῖ ἀπὸ τὴν ἔκδοση τῶν ἁπάντων τοῦ Herder (1877) τόμ. XIV, σ. 212 ἑπ.

τοῦ πνεύματος εἶναι ἡ ἐλευθερία. Γι' αὐτὴν ἔγιναν ὅλες οἱ θυσίες πάνω στὸν ἀπέραντο βωμὸ τῆς ζωῆς κατὰ τὴ μακρὰ πορεία τοῦ χρόνου. Ἔτσι τελικὸς σκοπὸς τῆς παγκόσμιας ἱστορίας εἶναι ἡ πραγματοποίηση τῆς ἐλευθερίας, ἡ ἀπόκτηση μιᾶς συνειδητῆς ἐλευθερίας, ἡ αὐτοσυνείδηση τῆς ἐλευθερίας[72]. Ἑρμηνεύοντας τὴ σκέψη αὐτὴ τοῦ Hegel καὶ στηριζόμενος στὸ γεγονὸς ὅτι ὁ φιλόσοφος αὐτὸς ἀποστρεφόταν ἔντονα τὴ διδασκαλία γιὰ τὰ φυσικὰ δικαιώματα, ὁ Walsh (ὅ.π. [σημ. 1] σσ. 221-222) φρονεῖ ὅτι «ἡ ἐλευθερία... πρὸς τὴν ὁποία κατευθύνεται ἡ Ἱστορία εἶναι (κατὰ τὸν Χέγκελ) ἡ ἐλευθερία τῆς κοινότητας ὡς συνόλου»[73].

ε) Κατὰ τον Comte (1798-1857) καὶ σύμφωνα μὲ τὴ θεωρία του γιὰ τὰ τρία στάδια ἐξελίξεως τῆς ἀνθρωπότητας (δηλαδὴ τὸ θεολογικό, τὸ μεταφυσικὸ καὶ τὸ θετικό), ὁ τελικὸς σκοπὸς τῆς ἀνθρωπότητας θὰ πραγματοποιηθεῖ στὸ τρίτο στάδιο[74] κατὰ τὸ ὁποῖο θὰ ἐπικρατήσει ἡ

---

72. Βλ. HEGEL, *Leçons sur la philosophie de l'histoire*, ὅ.π. (σημ. 8) σ. 28 στὸ τέλος: «C'est aussi la liberté en elle-même qui renferme en soi l'infinie nécessité de devenir consciente. Car elle est d'après son concept connaissance de soi - et par suite réele; elle-même est la fin quelle poursuit, l'unique fin de l'esprit. Cette fin suprême a été celle de l'effort de l'histoire universelle, pour elle ont été faits tous les sacrifices sur le vaste autel de la terre dans le long cours du temps». Γιὰ μιὰ εὐρύτερη ἀνάπτυξη τῶν βάσεων καὶ τῶν σταδίων τῆς ἐξέλιξης τοῦ ὅλου φιλοσοφικοῦ συστήματος τοῦ Χέγκελ βλ. ΧΕΡΜΠΕΡΤ ΜΑΡΚΟΥΖΕ (HERBERT MARCUSE), *Λόγος καὶ Ἐπανάσταση* (*Reason and Revolution*), μετάφρ. Γερ. Λυκιαρδοπούλου, Ὕψιλον βιβλία, 1985, σσ. 23-46 καὶ 47-240. Ὁ Μαρκοῦζε ὅ.π. σ. 26-27 τονίζει ὅτι «κατὰ τὸν Χέγκελ ἡ γαλλικὴ Ἐπανάσταση ἐξήγγειλε τὴν τελικὴ ἐπικράτηση τοῦ λόγου πάνω στὴν πραγματικότητα» καὶ ὅτι «ὁ Χέγκελ πίστευε στὴν ἀκατανίκητη δύναμη τοῦ λόγου, ὅσο πίστευε καὶ ὁ Ροβεσπιέρος». Εἰδικότερα ὡς πρὸς τὶς θέσεις τοῦ Χέγκελ γιὰ τὴ φιλοσοφία τῆς ἱστορίας ὁ Μαρκοῦζε ἐκθέτει, ὅ.π., σ. 222 ἑπ. ὅτι «ἀφοῦ ὁ λόγος ποὺ πραγματοποιεῖται μέσα στὴν ἱστορία εἶναι πνεῦμα, ἡ θέση τοῦ Χέγκελ ὑπονοεῖ ὅτι τὸ πραγματικὸ ὑποκείμενο, ἡ κινητήριος δύναμη τῆς ἱστορίας εἶναι τὸ πνεῦμα» (σ. 222). «Ἡ ἱστορία, ὡς ἱστορία τοῦ σκεπτόμενου ὑποκειμένου εἶναι ἀναγκαστικὰ καθολική, παγκόσμια ἱστορία (Weltgeschichte)...». «Ἡ οὐσία αὐτοῦ τοῦ καθολικοῦ εἶναι τὸ πνεῦμα καὶ ἡ «οὐσία τοῦ πνεύματος εἶναι ἡ ἐλευθερία» (σ. 223)... «Ὁ καθολικὸς νόμος τῆς ἱστορίας κατὰ τὴ διατύπωση τοῦ Χέγκελ δὲν εἶναι ἁπλῶς πρόοδος πρὸς τὴν ἐλευθερία, ἀλλὰ πρόοδος πρὸς τὴν «αὐτοσυνειδησία τῆς ἐλευθερίας». «Μὲ ἄλλα λόγια οἱ ἱστορικοὶ νόμοι γεννιοῦνται καὶ ἐνεργοποιοῦνται μόνο μὲ τὴ συνειδητὴ ἀνθρώπινη πράξη... Ἡ ἐγελιανὴ φιλοσοφία τῆς ἱστορίας μπορεῖ νὰ συνοψισθεῖ σὲ μιὰ ντετερμινιστικὴ θεωρία, ἀλλὰ ὁ καθοριστικὸς παράγων εἶναι πάντα ἡ ἐλευθερία. Ἡ πρόοδος ἐξαρτᾶται ἀπὸ τὴν ἱκανότητα τοῦ ἀνθρώπου νὰ συλλαμβάνει τὸ καθολικὸ συμφέρον τοῦ λόγου καὶ ἀπὸ τὴν θέληση καὶ τὸ σθένος ποὺ ἔχει νὰ τὸ πραγματοποιήσει» (σ. 225). Μιὰ εὐρύτερη ἀνάπτυξη τῆς φιλοσοφίας τῆς ἱστορίας τοῦ Hegel βλ. στὸν JEAN HIPOLYTE, *Introduction à la philosophie de histoire de Hegel*, Éditions du Seuil, 1983 σ. 9 ἑπ.

73. Πάντως ὁ WALSH (μετάφρ. Βώρου) σ. 222, προσθέτει ὅτι στὴν περίπτωση τοῦ Hegel δὲν πρέπει «νὰ ὠθήσουμε στὰ ἄκρα τὴν ἀντίθεση ἀτόμου καὶ κοινωνίας» καὶ ὅτι «τὸ ἰδανικό του ἦταν ἡ ἑνότητα στὴν ποικιλία, ἕνα ὅλο ποὺ πραγματώνεται στὰ μέλη του καὶ δὲν νοεῖται χωρισμένο ἀπὸ αὐτά».

74. Ἀνάπτυξη τῆς θετικιστικῆς φιλοσοφίας τοῦ Comte καὶ τῆς συμβολῆς του στὴ

«θρησκεία ὁλόκληρης τῆς ἀνθρωπότητας» ἢ τοῦ Μεγάλου Ὄντος (Grand Être). Κατὰ τὸ στάδιο αὐτὸ οἱ ἄνθρωποι θὰ κυριαρχοῦνται ἀπὸ τὰ κοινωνικὰ αἰσθήματα τοῦ ἀλτρουισμοῦ καὶ τῆς δικαιοσύνης καὶ θὰ ἐκτελοῦν τὰ ἐπακριβῶς καθορισμένα καθήκοντά τους μέσα σὲ μιὰ τέλεια κοινωνία, ὀργανωμένη ἱεραρχικὰ καὶ ὀρθολογικά[75].

στ) Toynbee (1889-1975). Ὁ Arnold Toynbee στὸ δεκάτομο βιβλίο του *A Study of History* (1934-1954) ἀναπτύσσει τὴ ζωὴ εἴκοσι ἕξι πολιτισμῶν, ἀπὸ τοὺς ὁποίους πέντε παρέμειναν στάσιμοι. Ὁ ἄγγλος ἱστορικὸς υἱοθετεῖ βασικὰ τὴ βιολογικὴ θεωρία τοῦ Spengler (βλ. κατωτ. § 12 Α) γιὰ τὴν ἀκμὴ καὶ τὸ θάνατο τῶν πολιτισμῶν, τὴν ὁποία ὅμως τροποποιεῖ καὶ συμπληρώνει μὲ πολλὲς δικές του ἰδέες[76]. Κατὰ τὸν Toynbee ἡ ὅλη ζωὴ καὶ ἐξέλιξη τῶν πολιτισμῶν διέπεται ἀπὸ τὸ νόμο τῆς «προκλήσεως καὶ ἀπαντήσεως» (challenge and response), δηλαδὴ ἀπὸ τὸν τρόπο μὲ τὸν ὁποῖο ἕνας πολιτισμὸς ἀπαντᾶ σὲ μιὰ «πρόκληση» ἢ ἐναντιότητα (κρίσιμη κατάσταση).

Ἡ πρόκληση αὐτὴ μπορεῖ νὰ ὀφείλεται σὲ λόγους ἱστορικούς (π.χ. σὲ ἕνα καταστρεπτικὸ πόλεμο), φυσικούς, γεωγραφικοὺς ἢ ἀκόμη στὴν ὕπαρξη ἑνὸς ἐσωτερικοῦ ἢ ἐξωτερικοῦ ἐχθροῦ - προλεταριάτου ὑπὸ τὴν εὐρεία ἔννοια. Ἡ ἐπιτυχημένη ἢ μὴ ἀπάντηση στὶς διάφορες «προκλήσεις» ἐξαρτᾶται ἀπὸ τὸ δημιουργικὸ πνεῦμα τῆς ἡγετικῆς ὁμάδας κάθε λαοῦ, δηλαδὴ μιᾶς μορφωμένης μειονότητας, μιᾶς élite τὴν ὁποία ἀκολουθεῖ συνήθως ἡ πλειοψηφία. Ὅταν ἡ δημιουργικότητα αὐτὴ ἐκλείψει, τότε ἡ élite μεταβάλλεται σὲ ἀντιδραστικὴ καὶ

φιλοσοφία τῆς ἱστορίας βλ. στοὺς ΜΑΡΚΟΥΖΕ, ὅ.π. (σημ. 72) σσ. 322-339, WALSH, σσ. 233-237, ΛΕΒΙΤ, σσ. 107-141, καὶ ΑΥΓ. ΜΠΑΓΙΟΝΑ, *Ἡ ἔννοια τῆς προόδου καὶ ἡ μεθοδολογία τῆς ἱστορίας*, ἔκδ. Παπαζήση, 1970, κεφ. Β΄, σσ. 11-25. Ὁ ΛΕΒΙΤ, σ. 140, χαρακτηρίζει τὸν Compte ὡς ἕνα «εὐσεβὴ ἀθεϊστή», ὁ ὁποῖος ἀρνεῖται τὸ θεῖο ὑποκείμενο, ἀλλὰ διατηρεῖ τὰ παραδοσιακὰ ἀνθρώπινα κατηγορήματα, ὅπως εἶναι ἡ ἀγάπη καὶ ἡ δικαιοσύνη.

75. Ὁ Is. BERLIN, «Historical Inevitability», στὸ βιβλίο τοῦ P. GARDINER (ed.) ὅ.π. (σημ. 1) σ. 168, κατατάσσει τὴ θεωρία τοῦ Comte μεταξὺ τῶν οὐτοπιῶν ποὺ διατυπώθηκαν ἀπὸ τοὺς Bacon καὶ Campanella, Lessing καὶ Condorcet, Saint-Simon καὶ Cabet, Fourrier καὶ Owen, καὶ τονίζει ὅτι οἱ θεωρίες αὐτὲς ἀποκορυφώνονται στὶς γραφειοκρατικὲς φαντασιώσεις τοῦ Comte (culminating in the bureaucratic fantasies of Auguste Comte). Ὁ Berlin προσθέτει ὅτι ὅλοι αὐτοὶ οἱ καλοπροαίρετοι (benevolent) ἀνθρωπιστὲς-προφῆτες —καὶ στὴν ἐποχή μας ὑπάρχουν πολλοί, ὅπως ὁ Jules Verne, ὁ H. G. Wells, ὁ Anatole France, ὁ Bernard Shaw καὶ οἱ ἀναρίθμητοι ἀμερικανοὶ μαθητές τους— ἔχοντας μιὰ γενναιόψυχη διάθεση ἀπέναντι σ' ὅλη τὴν ἀνθρωπότητα, ἐπιδιώκουν νὰ ἀπαλλάξουν κάθε ἀνθρώπινο ὄν ἀπὸ τὸ βάρος τῆς ἄγνοιας, τῆς λύπης, τῆς φτώχειας καὶ τῆς ταπεινωτικῆς ἐξαρτήσεώς του ἀπὸ ἄλλους.

76. Πρβλ. Α. TOYNBEE, *Ἡ σπουδὴ τῆς ἱστορίας*, ἐπιτομὴ Δ. Σόμερβελλ, τόμ. Α-Β, μετάφρ. Ν. Παπαρρόδου, 1970, καὶ A. TOYNBEE, *La civilisation à l'épreuve*, μετάφρ. R. Villoteau, (Gallimard) 8ᵉ éd. 1951. Εὐρύτερη ἀνάπτυξη τῆς θεωρίας τοῦ Toynbee βλ. στοὺς ΑΡΕΤΑΙΟ, σσ. 365-391, ΓΕΩΡΓΟΥΛΗ, σσ. 171-187 καὶ WILLIAM DRAY, *Philosophy of History*, 1964, σσ. 81-97.

καταπιεστικὴ καὶ γίνεται ἀνίκανη νὰ ἀντιμετωπίσει μὲ ἐπιτυχία τὶς διάφορες «προκλήσεις». Τὸ γεγονὸς αὐτὸ δημιουργεῖ ἕνα σχίσμα στὴν κοινωνία, προκαλεῖ ἐμφύλιους πολέμους καὶ ὁδηγεῖ βαθμιαῖα σὲ μιὰ ἀποσύνθεση τοῦ πολιτισμοῦ, ποὺ ἀποτελεῖ τὴν ἐκδίκηση, τὴ νέμεση γιὰ τὴν ἔλλειψη δημιουργικότητας (nemesis of creativity). Μιὰ ἄλλη ἐνδιαφέρουσα ἰδέα τοῦ Toynbee εἶναι ὅτι ἡ παρακμὴ καὶ ἡ ἀποσύνθεση ἑνὸς πολιτισμοῦ ἀποτελεῖ τὴν αἰτία γιὰ τὴ γέννηση μιᾶς νέας θρησκείας καὶ ἑνὸς νέου πολιτισμοῦ. Ἡ ὀρθότητα τῆς ἰδέας αὐτῆς ἀποδεικνύεται κατὰ τὸν Toynbee, τόσο ἀπὸ τὴν παρακμὴ τῆς Ρώμης, ποὺ ἀποτέλεσε τὴν αἰτία τῆς ἐπικρατήσεως τῆς νέας θρησκείας τοῦ Χριστιανισμοῦ, ὅσο καὶ ἀπὸ δώδεκα ἄλλες παρόμοιες περιπτώσεις[77]. Κατ' ἐφαρμογὴ τῆς ἰδέας αὐτῆς ὁ ἄγγλος ἱστορικὸς προφητεύει ὅτι σὲ περίπτωση καταρρεύσεως τοῦ σύγχρονου δυτικοευρωπαϊκοῦ πολιτισμοῦ θὰ γεννηθεῖ ἕνας νέος πολιτισμὸς ποὺ θὰ ὀργανωθεῖ γύρω ἀπὸ μιὰ παγκόσμια Ἐκκλησία, ἡ ὁποία θὰ προκύψει ἀπὸ τὴ σύνθεση τῶν τεσσάρων ὑψηλότερων θρησκειῶν (τοῦ Ἰνδουισμοῦ, τοῦ Βουδδισμοῦ, τοῦ Χριστιανισμοῦ καὶ τοῦ Ἰσλαμισμοῦ). Ἡ σύνθεση τῶν τεσσάρων αὐτῶν θρησκειῶν[78] σὲ μιὰ οἰκουμενικὴ πολιτικὴ κοινότητα ἀποτελεῖ τὸ σκοπὸ καὶ τὸ νόημα τῆς ἱστορίας, ποὺ κρύβεται κάτω ἀπὸ τὶς μέχρι σήμερα καταστροφὲς τῶν πολιτισμῶν.

Ἡ πολὺ ἐνδιαφέρουσα αὐτὴ θεωρία τοῦ Toynbee, ποὺ συνοψίσαμε σὲ πολὺ γενικὲς γραμμὲς περιέχει βέβαια πολλὲς ἀξιοπρόσεκτες ἀπόψεις, ἀλλὰ γενικὰ ἔχει ἐπικριθεῖ[79], γιατὶ στηρίζεται σὲ ἄστοχες γενικεύσεις, σὲ παρερμηνεῖες ἱστορικῶν γεγονότων καὶ σὲ ἐσφαλμένη μέθοδο. Ἐξάλλου οἱ προφητεῖες του δὲν ἔχουν ἐπιστημονικὴ βάση καὶ εἶναι προφανῶς ἀνεδαφικές, γιατὶ ἀπορρέουν ἀπὸ μιὰ βαθιὰ πίστη στὴ Θεία Πρόνοια, τὴν ὁποία διακηρύττει ἐπανειλημμένα ὁ ἴδιος[80].

Β. *Σοσιαλιστὲς συγγραφεῖς.* Ἀπὸ τοὺς συγγραφεῖς, ποὺ ἐμπνέονται ἀπὸ τὴ σοσιαλιστικὴ ἰδεολογία, θὰ ἀναφέρουμε ἐδῶ μόνο τὸν ἱδρυτὴ τοῦ «ἐπιστημονικοῦ σοσιαλισμοῦ» Karl Marx (1818-1883), ποὺ θεωρεῖται ὡς ἕνας ἀπὸ τοὺς θεμελιωτὲς τῆς νεότερης κοινωνιολογικῆς ἐπιστήμης, τοῦ ὁποίου ἡ σκέψη ἔχει ἀσκήσει μιὰ πολὺ μεγάλη ἐπίδραση στὸ σύγχρονο κόσμο. Ὁ Marx[81], ξεκινώντας καὶ ἀντιμετωπίζοντας κριτικά, πρῶτον, τὴ φιλοσοφία τοῦ Hegel, δεύτερον, τὴν ἀγγλικὴ οἰκονομικὴ ἐπιστήμη καὶ τρίτον, τὶς ἰδέες τῶν γάλλων σοσιαλιστῶν τῶν ἀρχῶν τοῦ 19ου αἰώνα[82], ἀνέπτυξε μιὰ δική του φιλοσοφικο-κοινωνιολογικὴ θεωρία, μὲ τὴν ὁποία

77. Βλ. TOYNBEE, *La civilisation à l'épreuve*, σ. 22.

78. Βλ. TOYNBEE, ibid. σ. 173 ἑπ., DRAY, ὅ.π. (σημ. 76) σ. 89 ἑπ.

79. Πρβλ. WALSH (Βώρου) σ. 248 ἑπ., DRAY, σ. 91 ἑπ.

80. Βλ. π.χ. τὸν πρόλογο τοῦ βιβλίου *La civilisation à l'épreuve*, σ. 8.

81. Γιὰ τὴ ζωὴ καὶ τὸ πολύπλευρο θεωρητικὸ οἰκοδόμημα τοῦ Μάρξ, βλ. τὴ μελέτη τοῦ ΠΑΝΑΓΙΩΤΗ ΚΑΝΕΛΛΟΠΟΥΛΟΥ, «Μάρξ. Ἑκατὸ χρόνια ἀπὸ τὴ γέννησή του», στὴ *Νέα Ἑστία*, τόμ. 113, τεῦχ. 1340, τῆς 1 Μαΐου 1983, σ. 566 ἑπ., 578 ἑπ.

82. Γιὰ τὶς τρεῖς αὐτὲς ἐπιδράσεις στὴ σκέψη τοῦ Μάρξ, ποὺ παραδέχεται καὶ ὁ Ἔνγκελς, βλ. RAYMOND ARON, *Les Étapes de la pensée sociologique* (Gallimard), 1967, σ. 172 ἑπ.

ἐπιχειρεῖ νὰ ἐξηγήσει γενικὰ τὴν ἕως τώρα πορεία τῆς ἱστορίας καὶ νὰ προδιαγράψει τὸ μέλλον της, καὶ εἰδικότερα νὰ ἐπισημάνει τὶς ἀδυναμίες, τὶς ἀδικίες καὶ τὶς ἀντιφάσεις τοῦ καπιταλιστικοῦ συστήματος, προβλέποντας τὴν ἀναπόφευκτη κατάρρευσή του.

Οἱ βασικὲς θέσεις τῆς θεωρίας τοῦ Μὰρξ εἶναι εὐρύτατα γνωστὲς[83] καὶ δὲν ἔχουν ἀνάγκη ἀναπτύξεως. Ἀπὸ τὶς θέσεις αὐτὲς θὰ ἀναφέρουμε πολὺ συνοπτικὰ μόνο ἐκεῖνες ποὺ ἀφοροῦν τὸ σκοπὸ καὶ τὸ μέλλον τῆς ἱστορίας. Κατὰ τὸν Μὰρξ ἡ ὅλη ἱστορία ἀποτελεῖ μιὰ διαλεκτικὴ πορεία ποὺ κατευθύνεται πρὸς τὴν ἀταξικὴ κομμουνιστικὴ κοινωνία. Ἡ πορεία αὐτὴ κυριαρχεῖται ἀπὸ τοὺς συνεχεῖς ταξικοὺς ἀγῶνες μεταξὺ τῆς τάξης τῶν καταπιεστῶν καὶ τῆς τάξης τῶν καταπιεζομένων. Οἱ ἀγῶνες αὐτοὶ συμβαδίζουν μὲ τὴν πρόοδο τῶν «παραγωγικῶν δυνάμεων» (δηλαδὴ τῶν μέσων παραγωγῆς), πρόοδο ποὺ ὀφείλεται στὶς ἐξελίξεις τῆς οἰκονομίας καὶ τῆς τεχνικῆς καὶ βρίσκεται συχνὰ σὲ ἀντίθεση μὲ τὴ στασιμότητα τῶν «παραγωγικῶν σχέσεων» (δηλαδὴ μὲ τὸ γεγονὸς ὅτι τὸ νομικὸ καθεστὼς τῆς ἰδιοκτησίας στὰ μέσα παραγωγῆς καὶ οἱ κανόνες ποὺ ρυθμίζουν τὶς σχέσεις ἐργασίας κλπ. παραμένουν ἀμετάβλητοι). Στὸ σύγχρονο καπιταλιστικὸ σύστημα ἡ ὑπεραξία ποὺ δημιουργεῖται ἀπὸ τὴν ἐργασία περιέρχεται στοὺς κατέχοντες τὰ μέσα τῆς παραγωγῆς, οἱ ὁποῖοι αὐξάνουν συνεχῶς τὸ κεφάλαιό τους, ἐνῶ ἀντιθέτως ὁ ἀριθμὸς τῶν μὴ κατεχόντων (προλεταρίων) θὰ αὐξάνει καὶ ἡ οἰκονομική τους θέση θὰ χειροτερεύει συνεχῶς[84]. Τὸ προλεταριάτο ἔχει τὴν κοσμοϊστορικὴ ἀποστολὴ[85] νὰ ἀνατρέψει τὴν κατάσταση αὐτή, νὰ καταργήσει τὴν ἀτομικὴ ἰδιοκτησία στὰ μέσα παραγωγῆς, νὰ καταργήσει τὶς τάξεις καὶ κάθε μορφὴ ἐκμεταλλεύσεως ἀνθρώπου ἀπὸ ἄνθωπο. Μὲ τὶς σκέψεις αὐτὲς ὁ Μάρξ, ἀτενίζοντας τὸ μέλλον μὲ ὑπεραισιοδοξία καὶ ἰδεολογικὴ πίστη, προφητεύει ὅτι τὸ

---

83. Ἡ βιβλιογραφία γιὰ τὴ θεωρία τοῦ Μὰρξ εἶναι ἀπέραντη. Γιὰ μιὰ εὐρύτερη ἀνάπτυξη τῆς θεωρίας αὐτῆς παραπέμπουμε ἐνδεικτικὰ στοὺς R. ARON, ὅ.π. (σημ. 82) σσ. 143-205, SABINE, ὅ.π. (σημ. 66), κεφ. 23, σσ. 806-855, MARCUZE, ὅ.π. (σημ. 72), σσ. 262-306, LEBIT, ὅ.π. (σημ. 1) σσ. 59-84), N. ΠΟΥΛΑΝΤΖΑ στὸ βιβλίο τοῦ Φ. ΣΑΤΕΛΕ: *Ἡ Φιλοσοφία*, τόμ. Γ΄ (ἔκδ. Γνώση) σσ. 187-215, ΓΕΩΡΓ. ΚΑΒΒΑΔΙΑ, *Γεν. Κοινωνιολογία*[2], 1983, σσ. 49-70 καὶ σσ. 289-346, καὶ στὴ βιβλιογραφία ποὺ παραθέτουν οἱ συγγραφεῖς αὐτοί.

84. Οἱ προβλέψεις αὐτὲς τοῦ Μὰρξ ἔχουν διαψευσθεῖ ἀπὸ τὴν ἱστορία, ὅπως δέχεται (παρὰ τὶς μαρξιστικὲς βάσεις της) καὶ ἡ Σχολὴ τῆς Φραγκφούρτης, καὶ ἰδίως δύο ἐπιφανεῖς ἐκπρόσωποί της, ὁ Horkheimer καὶ ὁ Marcuse, ποὺ προβαίνουν σὲ μιὰ γενικότερη κριτικὴ τῆς θεωρίας τοῦ Μὰρξ γιὰ τὴ «δίκαιη κοινωνία», πρβλ. Γ. ΚΑΒΒΑΔΙΑ, ὅ.π. (σημ. 83) σσ. 343-346. Βλ. ἐπίσης Γ. ΒΛΑΧΟ, *Πολιτική*, τόμ. Γ΄, 1981, σσ. 445-455 καὶ τὴν ἐκεῖ κριτικὴ τῆς διπολικῆς θεωρίας τῆς ταξικῆς πάλης.

85. Ὅπως παρατηρεῖ ὁ LEBIT, σ. 65, στὴ σκέψη τοῦ Μὰρξ τὸ προλεταριάτο εἶναι τὸ κοσμοϊστορικὸ ὄργανο γιὰ τὴν ἐπίτευξη τοῦ ἐσχατολογικοῦ σκοποῦ ὁλόκληρης τῆς ἱστορίας μὲ μιὰ παγκόσμια ἐπανάσταση.

κεφαλαιοκρατικὸ σύστημα εἶναι νομοτελειακὰ καταδικασμένο νὰ ἐκλείψει καὶ νὰ ἀντικατασταθεῖ ἀπὸ μιὰ δίκαιη ἀταξικὴ κοινωνία, ποὺ ἀποτελεῖ τὴν τελικὴ φάση στὴν ὁποία θὰ ὁδηγηθεῖ ἀναπόφευκτα ἡ ἀνθρωπότητα[86].

§ 12. *Ἀντίθετες θεωρίες.* Ἀπὸ τὶς θεωρίες ποὺ ἀρνοῦνται τὴν ὕπαρξη νοήματος ἢ σκοποῦ στὴν ἱστορία θὰ ἀναφέρουμε μόνο τὶς θέσεις δύο συγγραφέων τοῦ 20οῦ αἰώνα, τοῦ Spengler καὶ τοῦ Popper.

Α. Ὁ Oswald Spengler (1880-1936) στὸ πολύκροτο βιβλίο του *Ἡ παρακμὴ τῆς Δύσης* (*Der Untergang des Abendlandes*)[87] —τόμοι 2, 1918 καὶ 1920— υἱοθέτησε ἕναν ἀπαισιόδοξο προφητισμό, ὑποστηρίζοντας ὅτι ἡ τύχη τῶν πολιτισμῶν δὲν ἐξαρτᾶται ἀπὸ τὶς προθέσεις ἢ τὴ δράση τῶν ἀτόμων, ἀλλὰ εἶναι ἐκ τῶν προτέρων καθορισμένη ἀπὸ τὸν ἀμείλικτο νόμο τῆς φθορᾶς καὶ τοῦ θανάτου. Τὰ ἄτομα δὲν μποροῦν νὰ ματαιώσουν τὴ λειτουργία τοῦ νόμου αὐτοῦ, ὁ ὁποῖος θὰ ἐκπληρωθεῖ εἴτε μὲ τὴ θέλησή τους, εἴτε καὶ ἐναντίον τῆς θελήσεώς τους. Ὁ γερμανὸς φιλόσοφος διακρίνει μεταξὺ τοῦ πνευματικοῦ πολιτισμοῦ (culture) καὶ τοῦ τεχνικιστικοῦ - ὑλιστικοῦ πολιτισμοῦ (civilisation) καὶ φρονεῖ ὅτι ἀναπόφευκτη μοίρα τοῦ πρώτου εἶναι νὰ ἀντικατασταθεῖ ἀπὸ τὸν δεύτερο[88].

Ὁ Spengler ἀποκρούει τὴν ἄποψη ὅτι ἡ παγκόσμια ἱστορία εἶναι ἐνιαία καὶ ὅτι ἀκολουθεῖ μιὰ εὐθύγραμμη πορεία, καὶ ὑποστηρίζει τὴν ὕπαρξη

---

86. Μιὰ σύνοψη τῶν ἰδεῶν τοῦ Μὰρξ δίνει ὁ ἴδιος σὲ μιὰ ἐπιστολή του τῆς 5 Μαρτίου 1852 πρὸς τὸν Joseph Wedemeyer, ποὺ παραθέτει ὁ R. ARON, ὅ.π. (σημ. 82) σ. 210 σημ. 13. Οἱ ἰδέες αὐτὲς ἀναπτύσσονται ἐπανειλημμένα σὲ πολλὰ ἔργα τοῦ ἴδιου καὶ τοῦ Ἔνγκελς. Βλ. π.χ. ΜΑΡΞ καὶ ΕΝΓΚΕΛΣ, *Γερμανικὴ ἰδεολογία*, μετάφρ. Κ. Φιλίνη, ἔκδ. Gutenberg (χωρὶς χρονολογία) τόμ. Α΄, σσ. 67 ἑπ. 85, 88. Πρβλ. καὶ τὸ βιβλίο τοῦ Γ. ΚΑΒΒΑΔΙΑ, *Μάρξ. Κοινωνιολογικὰ κείμενα* (ἔκδ. Φυτράκη), 1985, τὰ χωρία ἀπὸ τὸ *Κομμουνιστικὸ μανιφέστο* στὴ σσ. 172-180, ἀριθμ. 107-115, τὰ ἀποσπάσματα ἀπὸ τὴν *Ἀθλιότητα τῆς Φιλοσοφίας*, σσ. 213-214, ἀριθμ. 150-152, καὶ ἀπὸ τὴν *Κριτικὴ τοῦ Προγράμματος τοῦ ἐργατ. γερμ. κόμματος Gotha*, σ. 225 ἑπ., ἀριθμ. 167 ἑπ.

87. Ἐδῶ παραπέμπουμε στὴ γαλλικὴ μετάφραση: O. SPENGLER, *Le déclin de l'Occident* (traduit par M. Tazerout), Gallimard, 7e éd. 1948, τόμ. I (σελ. 411), καὶ τόμ. II (σ. 467). Μιὰ σύντομη ἔκθεση τῶν ἰδεῶν τοῦ Spengler βλ. στὸν ΠΑΠΑΝΟΥΤΣΟ, ὅ.π. (σημ. 1), σ. 201 ἑπ. Εὐρύτερη ἀνάπτυξη καὶ κριτικὴ τῆς θεωρίας τοῦ Spengler βλ. στὸν Κ. ΓΕΩΡΓΟΥΛΗ, σσ. 156-170, στὸν ΒΕΪΚΟ, ὅ.π. (σημ. 1) (*Φιλοσοφία τῆς ἱστορίας*) σσ. 66-69 καὶ στὸν ΑΡΕΤΑΙΟ, σσ. 313-364.

88. Βλ. SPENGLER, ὅ.π. (*Le déclin*), τόμ. I, Introduction §12, σ. 43 «La civilisation est le destin inévitable d'une culture». Ἡ διαδοχὴ τοῦ πνευματικοῦ πολιτισμοῦ (culture) ἀπὸ τὸν τεχνικιστικὸ-ὑλικὸ πολιτισμὸ («civilisation») θεωρεῖται ἀπὸ τὸν Spengler ὡς μιὰ «succession organique rigoureuse et nécessaire» ὅ.π. Πάντως πρέπει νὰ σημειωθεῖ ὅτι, ὅπως παρατηρεῖ ὁ ΛΕΒΙΤ, σ. 30 καὶ 31, ὁ Spengler, παρὰ τὴν ἀπαισιοδοξία του, δὲν ἀποδέχεται παθητικὰ «τὴν ἀναπότρεπτη μοίρα τῆς παρακμῆς» καὶ τὸ τελευταῖο του βιβλίο *«Jahre der Entscheidung»*, 1933, εἶναι μιὰ ἐπίκληση στοὺς Γερμανοὺς «νὰ προετοιμάζονται γιὰ ἕνα "πρωσσικὸ σοσιαλισμό"».

πολλῶν πολιτισμῶν, ποὺ καθένας τους ἔχει «τὴ δική του ζωή, τὴ δική του θέληση, τὸ δικό του θάνατο». Εἰδικότερα τονίζει ὅτι ἡ ἀνθρωπότητα (ὡς σύνολο) ἀποτελεῖ μιὰ «ζωολογικὴ ἔννοια» (un concept zoologique)[89] καὶ ὅτι οἱ πολιτισμοὶ εἶναι «ἔμβια ὄντα (ζωντανὲς φύσεις - natures vivantes), ἀνώτερου βαθμοῦ», ποὺ διανύουν τὰ στάδια τῆς παιδικῆς ἡλικίας, τῆς νεότητας, τῆς ὡριμότητας καὶ τῆς παρακμῆς (τὰ ὁποῖα ἀντιστοιχοῦν στὶς τέσσερες ἐποχὲς τῆς ἀνοίξεως, τοῦ θέρους, τοῦ φθινοπώρου καὶ τοῦ χειμώνα) καὶ «ἀναπτύσσονται σὲ μιὰ εὐγενικὴ ἀδιαφορία τοῦ σκοποῦ τους[90], ὅπως τὰ λουλούδια τῶν ἀγρῶν». Στὸ πόρισμα αὐτὸ ὁ γερμανὸς φιλόσοφος ἔφθασε μετὰ ἀπὸ μελέτη ὀκτὼ μεγάλων πολιτισμῶν ἀπὸ τοὺς ὁποίους ἕβδομος εἶναι ὁ δυτικοευρωπαϊκὸς πολιτισμὸς καὶ ὄγδοος ὁ μεξικανικός. Ὅσον ἀφορᾶ τὸν σύγχρονο δυτικοευρωπαϊκὸ πολιτισμὸ ὁ Spengler φρονεῖ ὅτι βρίσκεται στὸ στάδιο τῶν γηρατειῶν του, ποὺ ἄρχισε ἤδη γύρω στὰ 1800. Χαρακτηριστικὰ γνωρίσματα τῆς παρακμῆς κάθε πολιτισμοῦ, ποὺ συναντοῦμε καὶ στὴν ἐποχή μας, εἶναι, κατὰ τὸ γερμανὸ φιλόσοφο, ἡ ὑπογεννητικότητα, τὸ κερδοσκοπικὸ πνεῦμα, ἡ δημιουργία μεγάλων κοσμοπόλεων, ἡ ἐξαφάνιση τῆς δημιουργικότητας στὰ γράμματα καὶ στὶς καλὲς τέχνες κλπ.

Ὁ Spengler διατύπωσε καὶ πολλὲς ἄλλες ἐνδιαφέρουσες σκέψεις, πολλὲς ἀπὸ τὶς ὁποῖες διέπονται ἀπὸ μιὰ διάθεση ἐξωραϊσμοῦ τοῦ παρελθόντος καὶ ὑποτιμήσεως τῆς σύγχρονης ἐποχῆς, τὴν ὁποία χαρακτηρίζει ὡς κυριαρχούμενη ἀπὸ τὸ πνεῦμα τοῦ τεχνικιστικοῦ - ὑλιστικοῦ πολιτισμοῦ (civilisation) σὲ ἀντίθεση μὲ ἄλλες ἐποχές, π.χ. μὲ τὴν ἐποχὴ τῆς ἑλληνικῆς ἀρχαιότητας στὴν ὁποία ἐπικρατοῦσε, ὅπως λέγει[91], ὁ πνευματικὸς πολιτισμός (culture). Δὲν θὰ ἦταν δυνατὸ νὰ προβοῦμε ἐδῶ σὲ μιὰ λεπτομερέστερη ἔκθεση καὶ κριτικὴ τῶν σκέψεων τοῦ φιλοσόφου αὐτοῦ, ποὺ περιέχουν σὲ ὁρισμένα θέματα μιὰ δόση ἀλήθειας, ἀλλὰ στὸ σύνολό τους εἶναι ὑπερβολικὲς καὶ ἀνεδαφικές. Θὰ σημειώσουμε μόνο ὅτι οἱ σκέψεις του, ὅτι οἱ πολιτισμοὶ δὲν ἔχουν κανένα σκοπὸ καὶ ὅτι ἡ ἀνθρωπότητα ἀποτελεῖ «μιὰ ζωολογικὴ ἔννοια», καθὼς καὶ ἡ παρομοίωση τῶν πολιτισμῶν μὲ φυτὰ καὶ μὲ ζῶα, εἶναι ἀτυχεῖς καὶ ἐσφαλμένες, γιατί, ὅπως εἶναι γνωστό, οἱ πολιτισμοὶ δημιουργοῦνται ἀπὸ τὴ νοημοσύνη τοῦ ἀνθρώπου καὶ ἀπὸ τὴν ἱκανότητά του νὰ ἐπιδιώκει, ὄχι μόνο τὴν αὐτοσυντήρησή του, ἀλλὰ καὶ πολλοὺς ἄλλους ἠθικοὺς καὶ πολιτιστικοὺς σκοπούς. Τὸ βασικὸ αὐτὸ σφάλμα τὸ ἔχει ἤδη ἐπισημάνει ὁ Collingwood[92], ποὺ τονίζει ὅτι ὁ Spengler «ἀποπνευματοποιεῖ» (dementalize) ἕνα πνευματικὸ γεγονός, ὅπως εἶναι ὁ πολιτισμός, καὶ τὸ μεταβάλλει σ' ἕνα προϊὸν τῆς φύσης (a natural product).

---

89. Βλ. SPENGLER, ὅ.π. Introduction §7, σ. 33.

90. Ὅ.π. σ. 33: «Dans une noble insouciance de leur but».

91. Βλ. SPENGLER, ὅ.π. Introduction §10, σ. 38 ἑπ. καὶ §12 σσ. 43 ἑπ., 47 ἑπ.

92. Βλ. COLLINGWOOD (ἀπόσπασμα ἀπὸ τὸ βιβλίο του *The Idea of History*) στὴν ἀνθολογία φιλοσοφικῶν κειμένων τοῦ P. GARDINER (ed.), ὅ.π. (σημ. 1), σ. 33.

Β. Karl Popper (γενν. 1902). Πολὺ ἐνδιαφέρουσες ἀπόψεις γιὰ τὸ πρόβλημα τοῦ νοήματος τῆς ἱστορίας καὶ γιὰ τὸ ἂν εἶναι δυνατὴ ἡ πρόβλεψη τοῦ μέλλοντος ἀνέπτυξε ὁ K. Popper σὲ δύο βιβλία του[93], στὰ ὁποῖα κατακρίνει ζωηρὰ τὸν «ἱστορικισμό», ὅπως ἀποκαλεῖ τὴν τάση πολλῶν στοχαστῶν (ὅπως ὁ Ἡράκλειτος, ὁ Πλάτων, ὁ Hegel, ὁ Marx κ.ἄ.) νὰ ἑρμηνεύουν τὸ παρελθὸν μὲ σκοπὸ νὰ προβλέψουν τὸ μέλλον. «Ἡ ἱστορικιστικὴ μέθοδος», λέγει ὁ Popper, «προϋποθέτει μιὰ κοινωνιολογικὴ θεωρία... κατὰ τὴν ὁποία ἡ κοινωνία δὲν εἶναι δυνατὸ νὰ ἐξελιχθεῖ παρὰ μόνο ἀκολουθώντας μιὰ σταθερὴ κατεύθυνση καὶ περνώντας ἀπὸ σταθμοὺς καθορισμένους ἐκ τῶν προτέρων ἀπὸ μιὰ ἄτεγκτη ἀναγκαιότητα» (σ. 53). Ὁ Popper θεωρεῖ τὶς ἀντιλήψεις αὐτὲς ἀβάσιμες καὶ ἀντιεπιστημονικὲς καὶ τὶς ἀντικρούει μὲ τὰ ἀκόλουθα ἐπιχειρήματα:

(α) Ὅτι δὲν ὑπάρχουν καθολικοὶ νόμοι ποὺ διέπουν τὴν ἐξέλιξη τῆς κοινωνίας καὶ τῆς ἱστορίας καὶ δὲν εἶναι ἐπιστημονικὰ ὀρθὸ νὰ κάμνει κανεὶς γενικεύσεις, ξεκινώντας ἀπὸ ἕνα ἢ περισσότερα ἱστορικὰ γεγονότα (βλ. σσ. 109 ἑπ., 120, 141 ἑπ.). Βέβαια στὴν ἱστορία συναντοῦμε ἐπαναλήψεις καὶ γενικὲς τάσεις, οἱ ὁποῖες ὅμως δὲν πρέπει νὰ συγχέονται μὲ καθολικοὺς νόμους, γιατὶ οἱ γενικὲς αὐτὲς τάσεις ἐξαρτῶνται ἀπὸ τὴ συνέχιση τῶν ἀρχικῶν προϋποθέσεων τῆς γεννήσεώς τους, καὶ γιατὶ οἱ τάσεις αὐτές, καὶ ὅταν ἀκόμα ἔχουν διαρκέσει πολλοὺς αἰῶνες (ὅπως στὸ φαινόμενο τῆς συνεχοῦς αὐξήσεως τοῦ πληθυσμοῦ), εἶναι δυνατὸ νὰ διαψευσθοῦν στὸ διάστημα μιᾶς δεκαετίας ἢ καὶ νωρίτερα (σ. 116).

(β) Ὅτι ἡ ὅλη πρόοδος τῆς κοινωνίας ἐξαρτᾶται ἀπὸ τὴν αὔξηση τῶν γνώσεων καὶ ὄχι ἀπὸ τὴν ὑλικὴ ἀνάπτυξη (ὅπως ὑποστηρίζουν οἱ μαρξιστές). Ἀλλὰ καμιὰ κοινωνία δὲν εἶναι σὲ θέση νὰ προβλέψει τὴν ἐξέλιξη τῶν ἀνθρωπίνων γνώσεων, κανεὶς δὲν μπορεῖ νὰ προβλέψει τί θὰ γνωρίζουμε αὔριο (βλ. τὴ σελ. Χ τοῦ προλόγου τῆς γαλλικῆς ἐκδόσεως).

(γ) Ὅτι μόνο οἱ πειραματικὲς ἐπιστῆμες ἔχουν τὴ δυνατότητα νὰ προβαίνουν σὲ τεχνολογικὲς προβλέψεις. Στὶς λοιπὲς ἐπιστῆμες, οἱ ὁποῖες στηρίζονται μόνο σὲ παρατηρήσεις, ποὺ δὲν εἶναι δυνατὸ νὰ ἐπαληθευθοῦν πειραματικά, οἱ προβλέψεις αὐτὲς ἀποτελοῦν προφητεῖες χωρὶς ἐπιστημονικὴ βάση (σ. 45).

Τὸ ἐπιχείρημα αὐτὸ στηρίζεται κατὰ τὸν Popper στὴν ἑνότητα τῆς μεθόδου τῆς

---

93. *The Poverty of Historicism*, 1944-1945 καὶ 1957, καὶ *The open Society and its Ennemies*, 1945. Στὴν παρούσα ἐργασία χρησιμοποιήσαμε τὴ γαλλικὴ μετάφραση τοῦ πρώτου βιβλίου μὲ τὸν τίτλο *«Misère de l'historicisme»* (μετάφρ. H. Rousseau), Librairie Plon, 1956 καὶ τὴν ἑλληνικὴ μετάφραση τοῦ δεύτερου βιβλίου ἀπὸ τὴν Εἰρήνη Παπαδάκη. *Ἡ ἀνοιχτὴ κοινωνία καὶ οἱ ἐχθροί της*, τόμ. Α΄ καὶ Β΄, ἔκδ. Δωδώνη, 1980-1982. Ὅλες οἱ παραπομπὲς ποὺ σημειώνονται στὸ κείμενο μέσα σὲ παρένθεση γίνονται στὶς σελίδες τῶν μεταφράσεων αὐτῶν ἀρχικὰ τοῦ πρώτου καὶ στὴ συνέχεια τοῦ δεύτερου βιβλίου.

ἐξηγήσεως, προβλέψεως καὶ ἐπαληθεύσεως, ποὺ ἰσχύει βασικά, τόσο στὶς φυσικές, ὅσο καὶ στὶς κοινωνικὲς[94] ἐπιστῆμες (σσ. 128 ἑπ., 133 ἑπ.). Ἡ ἑνότητα αὐτὴ τῆς μεθόδου ἀποτελεῖ λογικὴ συνέπεια τῆς γενικότερης θέσης[95] τοῦ Popper, κατὰ τὴν ὁποία ἡ ἐπιστήμη ἀποτελεῖ μιὰ συνεχὴ προσπάθεια προσεγγίσεως τῆς ἀλήθειας, προσεγγίσεως ποὺ δὲν φθάνει ποτὲ στὴν ἀπόλυτη βεβαιότητα, ἐνῶ ἐξάλλου κάθε θεωρία τῶν φυσικῶν καὶ τῶν κοινωνικῶν ἐπιστημῶν εἶναι ἐπιστημονική, μόνο ὅταν μπορεῖ νὰ ἐλεγχθεῖ πειραματικὰ γιὰ νὰ ἐπαληθευθεῖ ἢ γιὰ νὰ διαψευσθεῖ (κριτήριο τῆς διαψευσιμότητας). Ὅταν λοιπὸν δὲν εἶναι δυνατὸ νὰ διαψευσθεῖ πειραματικά (γιὰ νὰ ἀντικατασταθεῖ ἀπὸ μιὰ νεότερη), τότε δὲν εἶναι ἐπιστημονική, ἀλλὰ μεταφυσική.

Βάσει τῶν σκέψεων αὐτῶν καὶ ἄλλων ἐπιχειρημάτων ὁ Popper χαρακτηρίζει τὸν ἱστορικισμὸ ὡς οὐτοπιστικό, γιατὶ ἀποβλέπει στὴ μεταμόρφωση τῆς συνολικῆς κοινωνίας καὶ ὄχι μόνο ὁρισμένων ἀπόψεων τῆς κοινωνικῆς ζωῆς (σ. 73 καὶ 76), καὶ τονίζει ὅτι οἱ ἱστορικιστὲς ἔχουν φτώχεια φαντασίας, γιατὶ δὲν μποροῦν νὰ φαντασθοῦν ὅτι ἡ ἱστορία εἶναι δυνατὸ νὰ ἀκολουθήσει μιὰ πορεία διαφορετικὴ ἀπὸ αὐτὴ ποὺ ἔχουν προβλέψει.

Στὸ δεύτερο βιβλίο του (*Ἡ ἀνοιχτὴ κοινωνία*, τόμ. Β΄) ὁ Popper ἀσχολεῖται ἰδιαίτερα μὲ τὶς «ἱστορικιστικὲς» (ἢ προφητικές) ἀπόψεις τοῦ Hegel καὶ τοῦ Marx. Στὸ τελευταῖο δὲ κεφάλαιο (τόμ. Β΄, κεφ. 25), ποὺ περιέχει τὰ τελικὰ συμπεράσματά του, ἐρευνᾶ τὸ πρόβλημα τοῦ νοήματος ἢ σκοποῦ τῆς ἱστορίας καὶ ὑποστηρίζει τὴν ἀνυπαρξία τέτοιου νοήματος ἢ σκοποῦ, ἐπικαλούμενος δύο ἐπιχειρήματα: (α) Πρῶτον, ὅτι δὲν μπορεῖ νὰ ὑπάρξει καμιὰ ἱστορία τοῦ παρελθόντος, ὅπως αὐτὸ ἔχει συντελεσθεῖ. Μποροῦν νὰ ὑπάρξουν μόνο ἱστορικὲς ἑρμηνεῖες —καὶ καμιὰ ἀπὸ αὐτὲς δὲν θὰ εἶναι τελειωτική—, κάθε γενιὰ ἔχει τὸ δικαίωμα νὰ διαμορφώσει τὴ δική της (σ. 396 ἑπ.). (β) Δεύτερον, ὅτι «δὲν ὑπάρχει καμιὰ ἱστορία τῆς ἀνθρωπότητας, ὑπάρχει μόνο ἕνας ἄπειρος ἀριθμὸς ἱστοριῶν τῶν κάθε εἴδους πλευρῶν τῆς ἀνθρώπινης ζωῆς καὶ μιὰ ἀπὸ αὐτὲς εἶναι ἡ ἱστορία τῆς πολιτικῆς δύναμης...» ἡ ὁποία ὅμως «δὲν εἶναι τίποτε ἄλλο ἀπὸ μιὰ

---

94. Βλέπε καὶ τὸ βιβλίο *«Ἡ ἀνοιχτὴ κοινωνία καὶ οἱ ἐχθροί της»*, τόμ. Β΄, κεφ. 14, σημ. 14, σ. 493 (τῆς ἑλλην. μεταφρ.), ὅπου ὁ POPPER τονίζει ὅτι στὶς κοινωνικὲς ἐπιστῆμες ὑπάρχει βέβαια ἡ δυνατότητα τῆς «αὐτογνωσίας», ἀλλὰ οἱ κοινωνικὲς θεωρίες ποὺ ἀντλοῦμε ἀπὸ τὴν αὐτογνωσία πρέπει νὰ ἐλεγχθοῦν ἀντικειμενικὰ μὲ τὴν ἐμπειρία, γιὰ νὰ βεβαιωθεῖ ἂν τὸ ὅ,τι ἰσχύει γιὰ τὸν ἑαυτό μας ἰσχύει καὶ γιὰ τοὺς ἄλλους. Ἔτσι σὲ τελευταία ἀνάλυση ἡ μέθοδος ποὺ ἰσχύει στὶς κοινωνικὲς ἐπιστῆμες εἶναι κατὰ τὸν Popper ἡ ἴδια μὲ τὴ μέθοδο τῶν φυσικῶν ἐπιστημῶν.

95. Γιὰ τὴ θέση αὐτὴ τοῦ Popper καὶ γιὰ τοὺς μετριασμοὺς ποὺ δέχεται ὁ ἴδιος βλ. Δ. ΔΗΜΗΤΡΑΚΟ, *Ἑλλ. Φιλοσ. Ἐπιθ.*, τόμ. Β΄ (1985) σ. 58 ἑπ., 70 ἑπ. Βλ. ἐπίσης ΕΥΤ. ΜΠΙΤΣΑΚΗ, στὸ «Ἡ φιλοσοφία σήμερα» *Πρακτικὰ τοῦ Β΄ Πανελλ. Συνεδρ. Φιλοσ.*, 1985, σ. 106 ἑπ. Π. ΓΕΜΠΤΟ, *Μεθοδολογία τῶν κοινωνικῶν ἐπιστημῶν* Α΄ (1984) σσ. 101 καὶ 394 ἑπ.

ἱστορία τοῦ διεθνοῦς ἐγκλήματος καὶ τῶν μαζικῶν φόνων (ὅπου συμπεριλαμβάνονται, εἶναι ἀλήθεια, καὶ μερικὲς προσπάθειες τῆς καταστολῆς τους» (σ. 399)... «Μιὰ συγκεκριμένη ἱστορία τῆς ἀνθρωπότητας... θὰ ἔπρεπε νὰ εἶναι ἡ ἱστορία ὅλων τῶν ἀνθρώπων... ὅλων τῶν ἀνθρώπινων ἐλπίδων, ἀγώνων καὶ βασάνων... Εἶναι φανερὸ πὼς αὐτὴ ἡ συγκεκριμένη ἱστορία δὲν μπορεῖ νὰ γραφεῖ» (σ. 400). Ἡ τελευταία αὐτὴ σκέψη χαρακτηρίζεται ἀπὸ τὸν Popper ὡς μιὰ «ἐπαναστατικὴ συνέπεια», ποὺ συνήγαγε ἀπὸ τὸ γεγονὸς ὅτι «ἡ ἱστορία ἐξαρτᾶται ἀπὸ τὰ ἐνδιαφέροντά μας»[96].

Γ. *Κριτική*. Ἡ σχετικὰ εὐρεία περίληψη τῶν ἰδεῶν τοῦ Popper ἐπιτρέπει νὰ ἀντιληφθοῦμε τὴν ὀξύνοια, τὴν πρωτοτυπία καὶ τὴ δύναμη τῆς αὐστηρῆς λογικῆς μὲ τὴν ὁποία ἐρευνᾶ δυσχερέστατα θεωρητικὰ προβλήματα, ἀλλὰ καὶ νὰ διαπιστώσουμε ὁρισμένες ἀδυναμίες ἢ ὑπερβολὲς τῶν ἀπόψεών του. Δὲν θὰ ἦταν δυνατὸ νὰ ἐπιχειρήσουμε ἐδῶ μιὰ συστηματικὴ κριτικὴ ἐκτίμηση τῶν ἰδεῶν του. Θὰ περιορισθοῦμε σὲ τρεῖς σύντομες παρατηρήσεις:

(α) Πρῶτον εἶναι, νομίζουμε, ὀρθὴ ἡ βασικὴ θέση τοῦ Popper ἐναντίον τοῦ «ἱστορικισμοῦ», δηλαδὴ ἡ ἀντίκρουση ὅλων τῶν θεωριῶν τῶν στοχαστῶν τοῦ 18ου καὶ τῶν ἑπόμενων αἰώνων, ποὺ προβλέπουν μὲ βεβαιότητα ὅτι ἡ ἀνθρωπότητα βαδίζει πρὸς ἕνα καθορισμένο ἐκ τῶν προτέρων σκοπό. Οἱ θεωρίες αὐτὲς ἀποτελοῦν αὐθαίρετες ὑποθέσεις, στηριζόμενες στὴν ἰδεολογία, τὸ συναισθηματικὸ κόσμο ἢ τὴ φαντασία τῶν δημιουργῶν τους καὶ δὲν ἔχουν ἐπιστημονικὴ βάση.

(β) Δεύτερον ὀρθὴ εἶναι ἐπίσης ἡ διάκριση ποὺ τονίζει ὁ Popper μεταξὺ τῶν νόμων καὶ τῶν γενικῶν τάσεων τῆς ἱστορίας. Ἀνάλογη διάκριση ἔχει γίνει δεκτὴ καὶ στὴν ἐπιστήμη τῆς κοινωνιολογίας[97],

---

96. Ὁ Popper, *Ἡ ἀνοιχτὴ κοινωνία*, Β΄, κεφ. 25, σημ. 9, σ. 563, ἀναφέρει ὅτι τόσο ὁ ἱστορικὸς E. Meyer, ὅσο καὶ ὁ κοινωνιολόγος Max Weber δέχονται ὅτι ἡ ἱστορία (δηλ. ἡ ἐπιλογὴ τοῦ ἀντικειμένου τῆς ἱστορικῆς ἔρευνας) ἐξαρτᾶται ἀπὸ τὰ ἐνδιαφέροντά μας, κανεὶς ὅμως ἀπὸ τοὺς συγγραφεῖς αὐτοὺς δὲν συνήγαγε τὴν ἐπαναστατικὴ συνέπεια «ὅτι μόνο ἱστορίες μποροῦν νὰ ὑπάρχουν καὶ ποτὲ ἡ ἱστορία, ἡ ἐξιστόρηση δηλαδὴ τοῦ ἀνθρώπινου γένους, ὅπως αὐτὴ συνέβη». Ἡ «ἐπαναστατικὴ αὐτὴ συνέπεια» ποὺ συνάγει ὁ Popper δὲν μπορεῖ νὰ γίνει δεκτή, γιατὶ στηρίζεται στὴν ἀναπόδεικτη πεποίθηση ὅτι δὲν ὑπάρχει σήμερα (καὶ δὲν θὰ ὑπάρχει καὶ στὸ μέλλον) τὸ ἐνδιαφέρον γιὰ τὴ συγγραφὴ μιᾶς ἱστορίας τῆς ἀνθρωπότητας, ποὺ θὰ ἐκθέτει ὅλες τὶς πλευρὲς τῆς ζωῆς τοῦ ἀνθρώπου.

97. Πρβλ. G. Gurvitch, *La vocation actuelle*, ὅ.π. (σημ. 4) σ. 55 ἑπ., G. Bouthoul, *Traité de Sociologie*, 3ᵉ éd., tome I, 1959, σσ. 159, 165 ἑπ., Bottomore-Τσαουση, ὅ.π. (σημ. 4) σσ. 53-54. Δ. Τσαουση, *Ἡ κοινωνία τοῦ ἀνθρώπου. Εἰσαγωγὴ στὴν κοινωνιολογία*, 1983, σ. 53, ποὺ τονίζει ὅτι «διαπιστώνοντας τὴν πολυμορφία καὶ τὴν ρευστότητα τῶν κοινωνικῶν φαινομένων, ἡ κοινωνιολογία ἐγκατέλειψε τὴν ἔννοια τοῦ νόμου καὶ χρησιμοποιεῖ τὶς ἔννοιες τῆς γενίκευσης καὶ τῆς θεωρίας».

σύμφωνα μὲ τὰ πορίσματα τῆς ὁποίας δὲν ὑπάρχουν κοινωνιολογικοὶ νόμοι γενικῆς ἰσχύος, ἀλλὰ μόνο «κανονικότητες» (régularités) ἢ «τάσεις» (tendances), οἱ ὁποῖες ἰσχύουν μόνο ὅταν συντρέχουν ὁρισμένες προϋποθέσεις ἢ συνθῆκες.

(γ) Ἀντίθετα ὑπερβολικὴ εἶναι[98] ἡ γνώμη τοῦ Popper ὅτι ἡ ἱστορία δὲν ἔχει νόημα, γιατί, ὅπως λέγει, εἶναι ἀδύνατο νὰ γραφεῖ ἡ πραγματικὴ ἱστορία τῆς ἀνθρωπότητας. Πάντως ὁ ἴδιος περιόρισε σημαντικὰ τὴν ἐμβέλεια τῆς γνώμης αὐτῆς, ἀφοῦ στὸ τέλος τοῦ βιβλίου του (τόμ. Β΄, σ. 411 τῆς ἑλλην. μεταφρ.) τονίζει ὅτι: «ἡ ἱστορία ἡ ἴδια —ἐννοῶ βέβαια τὴν ἱστορία τῆς δυναμικῆς πολιτικῆς καὶ ὄχι τὴν ἀνύπαρκτη ἱστορία τῆς ἀνθρωπότητας— δὲν ἔχει οὔτε σκοπὸ οὔτε νόημα, μποροῦμε ὅμως νὰ ἀποφασίσουμε νὰ τῆς δώσουμε καὶ τὰ δύο αὐτά (ἀναλαμβάνοντας τὸν ἀγώνα γιὰ τὴν ἀνοιχτὴ κοινωνία καὶ τὴν ὑπεράσπιση τῶν δημοκρατικῶν ἐλευθεριῶν). Παρὰ τὸ μετριασμὸ αὐτό, ἡ ὅλη ἄποψη τοῦ Popper γιὰ τὴν ἀνυπαρξία νοήματος ἢ σκοποῦ στὴν ἱστορία, νομίζουμε, ὅτι δὲν εἶναι ὀρθή, ὅπως ἀποδεικνύεται ἀπὸ τὴ διδασκαλία τοῦ Ἀριστοτέλους γιὰ τοὺς σκοποὺς τῆς κοινωνίας (καὶ συνεπῶς καὶ τῆς ἱστορίας) ποὺ ἀναπτύσσουμε πιὸ κάτω (§15).

III

§ 13. Ἡ σύντομη ἐπισκόπηση μερικῶν ἀπὸ τὶς σπουδαιότερες θεωρίες τῆς φιλοσοφίας τῆς ἱστορίας ποὺ ἐπιχειρήσαμε πιὸ πάνω ἐπιτρέπει νὰ διαπιστώσει κανεὶς τὶς βαθιὲς διαφωνίες ποὺ χωρίζουν τοὺς στοχαστὲς κατὰ τὴν ἔρευνα τοῦ προβλήματος τοῦ σκοποῦ ἢ νοήματος τῆς ἱστορίας.

---

98. Ἐπίσης ὑπερβολικὴ εἶναι ἡ γνώμη τοῦ POPPER (*Misère de l'historicisme*, Section 27, σσ. 115-116) ὅτι στὶς κοινωνικὲς ἐπιστῆμες δὲν εἶναι δυνατὸ νὰ στηρίζουμε ἐπιστημονικὲς προβλέψεις στὴν ὕπαρξη ἁπλῶς (γενικῶν) τάσεων. Ἡ γνώμη αὐτὴ ἔχει ξεπεραστεῖ ἀπὸ τὶς νεότερες ἔρευνες τῆς κβαντικῆς δομῆς τῆς ὕλης, ποὺ ἔχουν ἀποδείξει ὅτι καὶ στὰ φυσικὰ φαινόμενα ἐπικρατεῖ ἡ ἀρχὴ τῆς ἀπροσδιοριστίας ἢ τοῦ στατιστικοῦ ντετερμινισμοῦ (πρβλ. Z. MONO, *Ἡ τύχη καὶ ἡ ἀναγκαιότητα*, ἔκδ. Ράππα, 1971, σ. 152 ἑπ., Π. ΓΕΜΠΤΟ, *Μεθοδολογία τῶν κοινωνικῶν ἐπιστημῶν*, τόμ. Β΄, 1987, σ. 47 ἑπ., DUVERGER, *Sociologie de la politique*, 1973, σσ. 11-12), Δ. ΜΟΥΚΑΝΟ, *Ὀντολογικὴ θεώρηση τῆς ἀρχῆς τῆς ἀπροσδιοριστίας τοῦ W. Heisenberg*, Ἀθήνα, 1986. Ἔτσι ἡ πρόβλεψη γιὰ τὴ μελλοντικὴ ἐξέλιξη, τόσο τῶν φυσικῶν, ὅσο καὶ τῶν κοινωνικῶν φαινομένων, στηρίζεται σήμερα σὲ μιὰ στατιστικὴ πιθανότητα καὶ ὄχι σὲ νόμους. Ἀλλωστε ὁ ἴδιος ὁ POPPER, ὅ.π. σημ. 7, τῆς Section 28, σ. 170, δέχεται ὅτι ἡ διαπίστωση μιᾶς παρεκκλίσεως (déviation) ἀπὸ μιὰ δεδομένη γενικὴ τάση δὲν ἀρκεῖ γιὰ νὰ διαψεύσει τὴν ὕπαρξη τῆς τάσης αὐτῆς, ἀφοῦ μποροῦμε πάντα νὰ ἐλπίζουμε ὅτι στὸ μακρὸ κύλισμα τοῦ χρόνου (à la longue) θὰ παύσουν οἱ παρεκκλίσεις καὶ τὰ πράγματα θὰ ἀποκατασταθοῦν στὴν κανονικὴ πορεία τους. Βλ. ἐπίσης POPPER, *Ἀνοιχτὴ κοινωνία*, τόμ. Β΄, κεφ. 13, σ. 130 καὶ τὴν ἐξέλιξη τῆς σκέψης τοῦ Popper ποὺ ἀναφέρει ὁ ΓΕΜΠΤΟΣ ὅ.π. τόμ. Β΄, σ. 16 σημ. 6.

Ὅλες οἱ θεωρίες αὐτὲς καὶ πολλὲς ἄλλες ποὺ παραλείψαμε γιὰ λόγους συντομίας, ὅπως οἱ θεωρίες τοῦ Carlyle, τοῦ Nietzsche, τοῦ Freud κ.ἄ. — περιέχουν βέβαια ἀξιόλογες ἐπιμέρους σκέψεις καὶ παρατηρήσεις.

Ὡς τέτοιες σημειώνουμε ἐνδεικτικὰ π.χ. τὴν ἄποψη τοῦ Vico ὅτι ἡ ἱστορία γίνεται ἀπὸ ἀνθρώπους, καὶ συνεπῶς οἱ ἀρχὲς ποὺ τὴν διέπουν μπορεῖ καὶ πρέπει νὰ βρεθοῦν στὴ διάνοιά μας (ἀνωτ. §10, Α), τὴν ἄποψη τοῦ Kant γιὰ τὴν «ἀντικοινωνικὴ κοινωνικότητα» τοῦ ἀνθρώπου (ἀνωτ. §11, Α, β) τὶς παρατηρήσεις τοῦ Spengler γιὰ τὰ γνωρίσματα τῆς παρακμῆς ἑνὸς πολιτισμοῦ (ἀνωτ. §12 Α), τὶς ἀντιλήψεις τοῦ Toynbee γιὰ τὸ «νόμο τῆς προκλήσεως καὶ τῆς ἀπαντήσεως» καὶ γιὰ τὴ «νέμεση τῆς ἐλλείψεως τῆς δημιουργικότητας τῆς ἡγέτιδας τάξης» (ἀνωτ. §11 Α, στ΄), τὴν ἄποψη τοῦ Popper ὅτι ἡ πρόοδος τῆς κοινωνίας ἐξαρτᾶται ἀπὸ τὴν αὔξηση τῶν γνώσεων (ἀνωτ. §12 Β), κλπ.

Παρὰ τὶς ἀξιοπρόσεκτες αὐτὲς καὶ πολλὲς ἄλλες σκέψεις, ποὺ ἔχουν βέβαια μιὰ δόση ἀλήθειας, τὰ γενικὰ πορίσματα στὰ ὁποῖα καταλήγουν οἱ θεωρίες αὐτὲς κατὰ τὴν προσπάθεια τῆς συνολικῆς ἑρμηνείας τῆς ἱστορίας εἶναι μονόπλευρα καὶ ἀμφισβητούμενα. Πράγματι, ὅπως εἴδαμε, οἱ ἐν λόγω θεωρίες εἴτε στηρίζονται στὴ θρησκευτικὴ πίστη τῶν στοχαστῶν, εἴτε ἐμφανίζουν ἄλλες ἀδύνατες πλευρὲς ἢ μειονεκτήματα. Ἔχομε ἤδη ἐπισημάνει μερικὰ ἀπὸ τὰ μειονεκτήματα αὐτὰ κατὰ τὴν ἔκθεση τῶν θεωριῶν τοῦ Spengler καὶ τοῦ Popper, ποὺ ἀρνοῦνται τὴν ὕπαρξη νοήματος στὴν ἱστορία. Γιὰ τὶς λοιπὲς θεωρίες ποὺ δέχονται τὴν ὕπαρξη τοῦ νοήματος αὐτοῦ σημειώνουμε τὶς ἀκόλουθες δύο παρατηρήσεις:

α) Πρῶτα ἂς μᾶς ἐπιτραπεῖ νὰ ἐπαναλάβουμε ὅτι, ὅπως ἀναφέραμε ἐπανειλημμένα (ἀνωτ. §7), ἡ τάση πολλῶν νεότερων στοχαστῶν νὰ ἐρευνοῦν τὸν τελικὸ ἢ ἔσχατο σκοπὸ τῆς ἱστορίας ὀφείλεται κατὰ κύριο λόγο στὴν ἐπίδραση τῆς ἰουδαιο-χριστιανικῆς ἐσχατολογίας. Βασικὸ σφάλμα τῶν θεωριῶν αὐτῶν εἶναι ὅτι ἐπιχειροῦν νὰ μαντεύσουν κάτι τὸ ἀδιάγνωστο (ὅπως εἶναι ἡ τελικὴ κατάληξη τῆς ἱστορίας) καὶ ἔτσι φθάνουν σὲ ἀνεδαφικὲς προφητεῖες καὶ σὲ αὐθαίρετα συμπεράσματα. Τὸ σφάλμα αὐτὸ ὀφείλεται σὲ μιὰ σύγχυση τοῦ ὑπαρκτοῦ μὲ τὸ ἐπιθυμητό, σὲ μιὰ ὑπεραισιόδοξη ἐκτίμηση ὁρισμένων ἰδεολογικῶν δυνάμεων ἢ ἄλλων παραγόντων, καὶ στὴν πεποίθηση ὅτι οἱ παράγοντες αὐτοὶ θὰ ὁδηγήσουν ἀναπόφευκτα στὴν πραγματοποίηση ἑνὸς ἰδανικοῦ στόχου, στὸν ὁποῖο κατὰ τὶς προσωπικὲς ἀντιλήψεις ἢ προσδοκίες τοῦ κάθε στοχαστῆ θὰ καταλήξει ἢ πρέπει νὰ καταλήξει ἡ πορεία τῆς ἱστορίας.

β) Μιὰ ἄλλη συγγενὴς μὲ τὴν προηγούμενη ἐπίκριση κατὰ τῆς νεότερης φιλοσοφίας τῆς ἱστορίας προέρχεται ἀπὸ τὸν ἀμερικανὸ συγγραφέα Lewis Feuer, ὁ ὁποῖος, ὅπως ἐκθέτει συνοπτικὰ ὁ Ε. Παπανοῦτσος[99], παρατηρεῖ τὰ ἑξῆς:

---

99. Βλ. Ε. ΠΑΠΑΝΟΥΤΣΟ, *Γνωσιολογία*[1], σ. 379 ἑπ. ποὺ παραθέτει σὲ μετάφραση τὶς

«Κάθε φιλοσοφία τῆς ἱστορίας ἀποτελεῖ κατὰ βάθος, ἀπὸ τὸ ἕνα μέρος, ἕνα σύστημα προβολῆς (a projective system) τῶν προσωπικῶν ἀξιῶν τοῦ φιλοσόφου ἱστορικοῦ, ἐπάνω στὸ σῶμα τῆς ἱστορικῆς πραγματικότητας, καί, ἀπὸ τὸ ἄλλο μέρος, ἕνα ἠθικὸ ἐπιχείρημα (an ethical argument), μιὰ παρόρμηση πρὸς τοὺς ἄλλους νὰ καταταχθοῦν στὶς θριαμβεύουσες δυνάμεις τῆς ἱστορίας, γιὰ νὰ πραγματοποιηθεῖ τὸ πρόγραμμα ποὺ ἐπιβάλλουν ἐκεῖνες οἱ ἀξίες... Στὴν ἱστορία (ὁ ἱστοριοφιλόσοφος) βλέπει πραγματοποιούμενες ἢ ἀγωνιζόμενες νὰ πραγματοποιηθοῦν μέσα σὲ δύσκολες ἀντιδράσεις τὶς ἀξίες στὶς ὁποῖες πιστεύει». Γιὰ νὰ ἀποδείξει τὴ βασιμότητα τῶν ἀπόψεών του αὐτῶν ὁ ἀμερικανὸς στοχαστὴς ἐπικαλεῖται τὰ παραδείγματα τῆς φιλοσοφίας τοῦ Marx, τοῦ Toynbee καὶ τοῦ Whitehead.

Οἱ σκέψεις αὐτὲς τοῦ Feuer περιέχουν βέβαια, ὅπως σημειώνει καὶ ὁ Παπανοῦτσος[100], «πολλὴ ἀλήθεια», δὲν εἶναι ὅμως γενικὰ ὀρθές. Ἰδιαίτερα ὑπερβολική, καὶ συνεπῶς ἄστοχη εἶναι, νομίζουμε, ἡ ἀντίληψη τοῦ Feuer ὅτι «κάθε νεότερη φιλοσοφία τῆς ἱστορίας ἀποτελεῖ «μιὰ παρόρμηση πρὸς τοὺς ἄλλους νὰ καταταχθοῦν στὶς θριαμβεύουσες δυνάμεις τῆς ἱστορίας». Εἶναι φανερὸ ὅτι μιὰ τέτοια παρόρμηση ὑπάρχει μόνο στὶς νεότερες θεωρίες ποὺ ἀποβλέπουν σὲ πολιτικοὺς σκοποὺς (δηλαδὴ στὴν συντήρηση, τὴ μεταρρύθμιση ἢ τὴν ἀνατροπὴ τοῦ ἰσχύοντος κοινωνικοῦ καθεστῶτος) καὶ ὄχι βέβαια σ' ὅλες τὶς λοιπὲς ἱστοριοφιλοσοφικὲς θεωρίες. Ἔτσι τὸ μόνο γενικὸ καὶ βασικὸ μειονέκτημα ποὺ παρουσιάζουν ὅλες οἱ ἱστοριοφιλοσοφικὲς αὐτὲς θεωρίες εἶναι ὅτι δίνουν πρωτεύουσα σημασία σ' ἕνα παράγοντα τῆς πορείας τῆς ἱστορίας, παραγνωρίζοντας ὅτι ὁ ἱστορικὸς βίος εἶναι πολύπλευρος καὶ πολύπλοκος. Λόγω τοῦ βασικοῦ αὐτοῦ μειονεκτήματος, οἱ ἐν λόγω θεωρίες —ποὺ σήμερα κατατάσσονται στὴ λεγόμενη «θεωρησιακὴ ἢ μεταφυσικὴ φιλοσοφία τῆς ἱστορίας»— ἀντιμετωπίζονται μὲ δυσπιστία[101] ἀπὸ πολλοὺς σύγχρονους ἐρευνητές. Πάντως τὸ πρόβλημα τοῦ νοήματος καὶ τῆς ἑρμηνείας τῆς ἱστορίας ἀποτελεῖ πάντα ἕνα θεμελιῶδες πρόβλημα ποὺ καμιὰ φιλοσοφία τῆς ἱστορίας δὲν μπορεῖ νὰ ἀγνοήσει (Walsh). Χωρίς, λοιπόν, νὰ παραγνωρίζουμε τὶς δυσχέρειες τοῦ προβλήματος καὶ χωρὶς νὰ ἔχουμε τὴ ψευδαίσθηση ὅτι μποροῦμε νὰ φθάσουμε στὴν ὁριστικὴ ἐπίλυσή του, θὰ ἐπιχειρήσουμε μιὰ ἀναδρομὴ στὴν πολιτικὴ φιλοσοφία τοῦ Ἀριστοτέλους, ποὺ προσφέρει κατὰ τὴ γνώμη μας μιὰ βαθύτερη καὶ ἐπιτυχέστερη συμβολὴ στὴν ἔρευνά του.

σκέψεις τοῦ FEUER ἀπὸ τὴ μελέτη του «What is Philosophy of History», στὸ *Journal of Philosophy*, 1952.

100. Ὅ.π. σ. 379.

101. Πρβλ. WALSH - ΒΩΡΟΥ, σσ. 22 καὶ 42.

§ 14. Ὁ Ἀριστοτέλης, ὅπως φαίνεται, δεχόταν[102] τὴν ἐπικρατούσα στὴν ἀρχαιότητα ἀντίληψη ὅτι ἡ ἱστορία ἀκολουθεῖ μιὰ κυκλικὴ πορεία (ἀνωτ. §8 καὶ σημ. 49), παράλληλα ὅμως εἶχε ἐκφράσει καὶ ὁρισμένες βασικὲς σκέψεις γιὰ τοὺς σκοποὺς τῆς πολιτείας καὶ τῆς κοινωνίας, σκέψεις ποὺ ἀφοροῦν ἕνα κεντρικὸ πρόβλημα[103] τῆς φιλοσοφίας τῆς ἱστορίας, τὸ πρόβλημα τῆς σχέσης τοῦ Λόγου μὲ τὴν πραγματικότητα. Γιὰ νὰ ἐκτιμήσουμε καλύτερα τὶς σκέψεις αὐτές, τὶς ὁποῖες συνήθως δὲν προσέχουν οἱ φιλόσοφοι τῆς ἱστορίας, πρέπει νὰ ἔχουμε ὑπ' ὄψη τὶς ἀκόλουθες δύο παρατηρήσεις:

α) Πρῶτον, ὅτι ἡ διάκριση μεταξὺ τῆς πολιτείας καὶ τῆς ἰδιωτικῆς (συνολικῆς) κοινωνίας (ἢ κοινωνίας τῶν πολιτῶν - bürgerliche Gesellschaft), ποὺ ἐπικράτησε στὴ νεότερη ἐπιστήμη ὑπὸ τὴν ἐπίδραση τοῦ Leibniz, τοῦ Fichte, τοῦ Kant, τοῦ Hegel καὶ τῶν νεότερων κοινωνιολόγων[104], ἦταν ἄγνωστη στοὺς ἀρχαίους ἕλληνες συγγραφεῖς, οἱ ὁποῖοι μὲ τὸν ὅρο «πόλις» ἐννοοῦν, τόσο τὸ κράτος, ὅσο καὶ τὴν συνολικὴ κοινωνία[105]. Συνεπῶς οἱ σκέψεις τοῦ Ἀριστοτέλη γιὰ τοὺς σκοποὺς τῆς ὑπάρξεως τῆς πόλεως - κράτους ἀφοροῦν γενικότερα τοὺς σκοποὺς τῆς ὑπάρξεως τῆς κοινωνίας (κοινωνικῆς συμβιώσεως) καὶ μποροῦν νὰ συμβάλουν στὴν κατανόηση τῆς ὅλης πορείας τῆς ἱστορίας.

β) Δεύτερον, οἱ σκέψεις τοῦ Σταγιρίτη στηρίζονται στὴ διάκριση μεταξὺ τοῦ «θεωρητικοῦ βίου» καὶ τοῦ «πολιτικοῦ καὶ πρακτικοῦ βίου» (βλ. Ἀριστ. *Πολιτικά*, VII, 1324 a 25 ἑπ., 1324 b 1 ἑπ.), ποὺ ἐν μέρει ἀντιστοιχεῖ στὴ διαίρεση μεταξὺ τοῦ θεωρητικοῦ καὶ τοῦ πρακτικοῦ μέρους τῆς ψυχῆς (*Πολιτικά*, VII, 1333 a 17 ἑπ., 25 ἑπ.). Ἀπὸ τὴν ἄποψη τοῦ θεωρητικοῦ βίου ὁ Ἀριστοτέλης, ἀκολουθώντας τὸ παράδειγμα τοῦ διδασκάλου του Πλάτωνα, ἔπλασε τὴν εἰκόνα μιᾶς ἰδανικῆς ἄριστης πολιτείας[106] καὶ ἑνὸς ἰδανικοῦ ἀνθρώπου, ποὺ ἔχει ὡς ὕψιστο σκοπὸ τῆς

---

102. Ἐξάλλου ὁ Ἀριστοτέλης εἶχε διατυπώσει τὴν ἄποψη ὅτι ἡ ποίηση εἶναι φιλοσοφικότερη καὶ σπουδαιότερη ἀπὸ τὴ φιλοσοφία (βλ. ΑΡΙΣΤ. *Ποιητικὴ* 9, 1451 b 6: «διὸ ποίησις καὶ φιλοσοφώτερον καὶ σπουδαιότερον τῆς ἱστορίας ἐστίν». Γιὰ τὸ νόημα τῆς φράσης αὐτῆς, ποὺ γέννησε πολλὲς συζητήσεις, βλ. ΒΕΪΚΟ, *Θεωρία καὶ μεθοδολογία*, ὅ.π. (σημ. 1) σσ. 134-136, πρβλ. καὶ ΓΕΩΡΓΟΥΛΗ, *Ἀριστοτέλης ὁ Σταγιρίτης*, 1962, σ. 393.

103. Πρβλ. SCHAEFFLER, σ. 110 ἑπ.

104. Πρβλ. GURVITCH, *Traité de sociologie*, I, 1958, chap. III, *Histoire de la sociologie*)σ. 31 ἑπ., RENÉ KÖNIG, Soziologie (das *Fischer Lexikon*, 1974) στὴ λέξη Gesellschaft, σσ. 105, 107 ἑπ.

105. Πρβλ. EHRENBERG, *L'État grec* (traduit de l'allemand) 1976, σ. 65 καὶ 82 σημ. 100-102.

106. Βλ. Κ. ΤΣΑΤΣΟ, *Ἡ κοινωνικὴ φιλοσοφία τῶν ἀρχαίων Ἑλλήνων*, 1962, κεφ. Κ΄ σσ. 259, 265 ἑπ. καὶ κεφ. ΙΖ΄, IV, σ. 227 ἑπ., ποὺ ἀναπτύσσει τὶς ἀντιλήψεις τοῦ Ἀριστοτέλη γιὰ τὴν ἰδεώδη πολιτεία καὶ γιὰ τὴν ἔννοια τῆς εὐδαιμονίας. Γιὰ τὸ ἴδιο θέμα βλ. ἐπίσης WERNER JAEGER, *Aristotle Fundamentals of the History of his Development*, Oxford paper books, 1962, σ. 434 ἑπ.

ζωῆς του νὰ φθάσει στὴν τέλεια εὐδαιμονία, στὴν «κατ' ἀρετὴν ἐνέργειαν» (*Ἠθ. Νικ.* 1177 a 1 ἑπ., 12 ἑπ., 1098 a 16 ἑπ., 1099 a 24 ἑπ. κ.ἀ., *Πολιτικά*, VII, 1332 a 9 ἑπ. «Φαμὲν δὲ [καὶ διωρίσμεθα ἐν τοῖς ἠθικοῖς...] ἐνέργειαν εἶναι καὶ χρῆσιν ἀρετῆς τελείαν»).

Ἡ τελεία ὅμως αὐτὴ εὐδαιμονία εἶναι μιὰ ἔννοια τοῦ θεωρητικοῦ βίου (*Ἠθ. Νικ.* X 1177 a 10 ἑπ. 17: «ὅτι δ' ἐστὶ θεωρητικὴ εἴρηται»), ὁ ὁποῖος εἶναι γέννημα τοῦ φιλοσοφικοῦ στοχασμοῦ, ποὺ εἶναι «ἀπολελυμένος πάντων τῶν ἐκτός» (*Πολιτικά*, VII, 1324 a 28), δηλαδὴ ἀπαλλαγμένος ἀπὸ κάθε ἐξάρτηση.

Ἀπὸ τὴν ἄποψη ὅμως τοῦ πρακτικοῦ βίου, ὁ Ἀριστοτέλης ἀντιμετωπίζει τὸν ἄνθρωπο τῆς καθημερινῆς ζωῆς, ὡς μέλος τῆς κοινωνίας[107], ὡς «ζῶον πολιτικόν». Ξεκινώντας ἀπὸ τὴν ἀρχὴ τῆς τελολογίας (ποὺ ἀποτελεῖ μιὰ βασικὴ ἀρχὴ τῆς φιλοσοφίας του), κατὰ τὴν ὁποία ὅλα τὰ φυσικὰ ὄντα καὶ ὅλες οἱ ἀνθρώπινες πράξεις ἔχουν κάποιο σκοπό, ἕνα «τέλος»[108] ἐρεύνησε τοὺς σκοποὺς ποὺ ἐπιδιώκουν οἱ ἄνθρωποι μὲ τὴ συμμετοχή τους στὴν κοινωνία καὶ ἐπιχείρησε νὰ ἀποκαλύψει τὴν «κρυφὴ ἁρμονία», πού, ὅπως θὰ ἔλεγε ὁ Ἡράκλειτος[109], βρίσκεται κάτω ἀπὸ τὶς ἀντιθέσεις καὶ τὶς συγκρούσεις τους. Στὴν ἑπόμενη παράγραφο (§15) θὰ ἐκθέσουμε συνοπτικὰ α) τὶς θέσεις τοῦ Ἀριστοτέλη γιὰ τοὺς σκοποὺς τῆς κοινωνικῆς συμβιώσεως (ὑπὸ στοιχ. I), β) τὶς παρεκκλίσεις ἀπὸ τοὺς σκοποὺς αὐτοὺς καὶ τὰ αἴτια τῶν παρεκκλίσεων (ὑπὸ στοιχ. II). Καὶ στὴ μεθεπόμενη παράγραφο (§16) θὰ προχωρήσουμε σὲ μιὰ ἐκτίμηση τῆς σημερινῆς ἀξίας τῶν σκέψεων τοῦ Ἀριστοτέλη, ἐν ὄψει τῶν σύγχρονων προόδων τῆς οἰκονομίας καὶ τοῦ πολιτισμοῦ.

§ 15. I. Γιὰ τοὺς λογικοὺς σκοποὺς τῆς κοινωνικῆς συμβιώσεως ὁ Ἀριστοτέλης διατυπώνει τρεῖς θέσεις:

Α) Ὅτι ὁ ἄνθρωπος εἶναι «πολιτικὸν ζῶον», δηλαδὴ ἕνα κοινωνικὸ

---

107. Πρβλ. σχετικὰ BERNARD GROETHUYSEN, *Anthropologie philosophique*, ἔκδ. Gallimard, 1953 καὶ 1980 σ. 59, ποὺ ἀναπτύσσει εὐρύτερα ὅτι στὸν Ἀριστοτέλη συναντοῦμε δύο τύπους ἀνθρώπου, τὸν φιλοσοφικὸ ἄνθρωπο (homme philosophique), τοῦ ὁποίου οἱ ἐπιδιώξεις ξεπερνοῦν τὴν ἀνθρώπινη ζωή, καὶ τὸν κανονικὸ ἄνθρωπο (homme normal) ὡς μέλος τοῦ κοινωνικοῦ συνόλου, δηλαδὴ ἕνα κοινωνικὸ ὄν (un être social), ποὺ εἶναι ἀντικείμενο τῆς πολιτικῆς δραστηριότητας καὶ τῆς μέριμνας τοῦ νομοθέτη.

108. Βλ. ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΟΥΣ, *Φυσικῆς ἀκροάσεως*, Β΄ 194 b 23-33: «Ἕνα μὲν οὖν τρόπον λέγεται τὸ ἐξ οὗ γίγνεταί τι ἐνυπάρχοντος... ἔτι ὡς τὸ τέλος· τοῦτο δ' ἐστὶν τὸ οὗ ἕνεκα, οἷον τοῦ περιπατεῖν ἡ ὑγεία» (κατὰ τὴν ἔκδοση τῆς Ὀξφόρδης ὑπὸ W. Ross).

109. Βλ. ΗΡΑΚΛΕΙΤΟ, ἀπόσ. 54 «Ἁρμονίη ἀφανὴς φανερᾶς κρείττων» καὶ ἀπόσπ. 51: «Οὐ ξυνιᾶσιν ὅκως διαφερόμενον ἑαυτῷ ὁμολογέει» (ἢ συμφέρεται κατὰ τὸν Gigon) κλπ. (= Δὲν κατανοοῦν ὅτι ἕνα πράγμα ποὺ ἐμφανίζει μέσα του συγκρουόμενες τάσεις, συγχρόνως ἐμφανίζει καὶ μιὰ συμφωνία μεταξύ τους).

ζῶο[110], ποὺ δὲν μπορεῖ νὰ ζήσει χωρὶς τὴν κοινωνία (βλ. *Πολιτικά*, Α΄, 1253 a, 3 ἑπ.). Μὲ τὴ θέση αὐτὴ ἐκφράζεται ἡ ὁρμὴ τῆς κοινωνικότητας (ποὺ ὑπάρχει καὶ στὰ ζῶα), ἡ ὁποία ὅμως στὸν ἄνθρωπο κυβερνιέται ἀπὸ τὴ νοημοσύνη του, ποὺ τοῦ ἐπιβάλλει νὰ δεχθεῖ ὁρισμένους περιορισμοὺς τῶν ἐγωιστικῶν του τάσεων πρὸς τὸ σκοπὸ τῆς διατηρήσεως τῆς συνοχῆς τῆς κοινωνικῆς ὁμάδας του. Ἔτσι ἀπὸ τὴν ὁρμὴ τῆς κοινωνικότητας γεννιέται ἤδη μιὰ σύγκρουση μεταξὺ τῶν ἐγωιστικῶν καὶ τῶν κοινωνιακῶν (ἀγγλ. societal) τάσεων τοῦ ἀνθρώπου, σύγκρουση ποὺ εἶναι ἀνάγκη νὰ ρυθμισθεῖ κατὰ τρόπο λογικό.

Β) Δεύτερη θέση τοῦ Ἀριστοτέλη εἶναι ὅτι κάθε κοινωνία, κάθε κοινωνικὴ ὁμάδα ἔχει ὡς στόχους τόσο τὸ *ζῆν* (καὶ τὸ *συζῆν*) δηλαδὴ τὴν ἁρμονικὴ συμβίωση τῶν μελῶν της, ὅσο καὶ τὸ *εὖ ζῆν*[111], δηλαδὴ τὴν πραγματοποίηση, σύμφωνα μὲ τὶς δικές της ἰδιαίτερες ἀντιλήψεις καὶ ἐπιδιώξεις, τῆς καλύτερης διαβιώσεως ὅλων τῶν μελῶν της καὶ τὴ συνεχὴ βελτίωση τῶν ἠθικῶν καὶ ὑλικῶν συνθηκῶν τῆς ὑπάρξεώς τους. Ἀμφότεροι οἱ στόχοι αὐτοὶ (τοῦ *ζῆν* καὶ τοῦ *εὖ ζῆν*) ἀπορρέουν ἀπὸ τὴν ἀλληλεπίδραση μεταξὺ τῆς λογικῆς τοῦ ἀνθρώπου καὶ τοῦ συναισθηματικοῦ του κόσμου.

Εἰδικότερα γιὰ τὴν πραγματοποίηση τῆς ἁρμονικῆς συμβιώσεως (δηλαδὴ τοῦ *ζῆν* καὶ τοῦ *συζῆν*) εἶναι ἀπαραίτητη ἡ τήρηση μεταξὺ τῶν μελῶν τῆς κοινωνίας ὁρισμένων βασικῶν ἠθικῶν καὶ νομικῶν κανόνων. Τέτοιοι εἶναι, κατὰ τὸν Ἀριστοτέλη[112], οἱ κανόνες ποὺ στοχεύουν στὴν πρόληψη τῶν ἀμοιβαίων ἀδικοπραξιῶν (*τοῦ μὴ ἀδικεῖν σφᾶς αὐτούς*), π.χ. οἱ κανόνες γιὰ τὸ σεβασμὸ τῆς ζωῆς καὶ τῆς περιουσίας τοῦ ἄλλου ἢ γιὰ τὴ ρύθμιση τῆς σεξουαλικῆς καὶ τῆς οἰκογενειακῆς ζωῆς κλπ., ἀλλὰ καὶ οἱ κανόνες ποὺ ρυθμίζουν τὴν ἀνταλλαγὴ τῶν ἀγαθῶν καὶ τὸ ἐμπόριο (*μεταδόσεως χάριν*), π.χ. ποὺ ἐπιβάλλουν τὴν τήρηση τῶν συμβατικῶν ὑποσχέσεων καὶ τῶν συναλλακτικῶν ἠθῶν.

Ὅσον ἀφορᾶ τὴν ἔννοια τοῦ «εὖ ζῆν»[113], ὁ Ἀριστοτέλης δὲν

---

110. Βλ. *Πολιτικά*, Α΄, 1253 a 7, 29 ἑπ. «Φύσει οὖν ἡ ὁρμὴ ἐπὶ τὴν τοιαύτην κοινωνίαν».

111. Βλ. *Πολιτικά*, Α΄, 1252 b 27 ἑπ. «Ἡ δὲ ἐκ πλειόνων κωμῶν κοινωνία τέλειος πόλις, γινομένη μὲν τοῦ ζῆν ἕνεκεν, οὖσα δὲ τοῦ εὖ ζῆν». Βλ. καὶ βιβλ. Γ΄ 1278 b 20 ἑπ. «Διὸ καὶ μηδὲν δεόμενοι τῆς περὶ ἀλλήλων βοηθείας οὐκ ἔλαττον ὀρέγονται τοῦ συζῆν» καὶ 1280 ἑπ.: «ἡ γὰρ τοῦ συζῆν προαίρεσις φιλία. Τέλος μὲν οὖν πόλεως τὸ εὖ ζῆν». Γιὰ τὴν ἔννοια τοῦ «εὖ ζῆν» στὸν Ἀριστοτέλη πρβλ. Μ. ΣΑΚΕΛΛΑΡΙΟΥ, Κ. ΔΕΣΠΟΤΟΠΟΥΛΟ καὶ Ε. ΜΟΥΤΣΟΠΟΥΛΟ στὰ *Πρακτικὰ Ἀκαδ. Ἀθηνῶν* 60 (1985) σσ. 275, 279 ἑπ. καὶ 284. Ἀξιοσημείωτο εἶναι ὅτι, ὅπως ἐκθέτει ὁ Μ. ΣΑΚΕΛΛΑΡΙΟΥ, ὅ.π. σ. 269 ἑπ., ἡ λέξη «κοινωνία» στὸν Ἀριστοτέλη εἶναι πολυσήμαντη καὶ δηλώνει τὴ συμμετοχὴ σὲ μιὰ ὀργανωμένη ὁμάδα, σὲ μιὰ παροδικὴ ἢ ἀσπόνδυλη ὁμάδα, ἢ τὴ συμμετοχὴ τῶν πολιτῶν σ' ἕνα πολίτευμα κλπ.

112. Βλ. *Πολιτικά*, Γ΄, 1280 b 30 ἑπ.

113. Γιὰ τὸ ὅτι ἡ ἔννοια τοῦ «εὖ ζῆν» ἀφορᾶ πρὸ παντὸς τὸν πρακτικὸ βίο βλ. *Πολιτικά*,

παραλείπει νὰ τονίσει τὴ σχετικότητα καὶ τὴ μεταβλητότητά της στὸν πρακτικὸ βίο. Πράγματι στὰ μὲν *Πολιτικά,* VII, 1328 a 42 ἐκθέτει ὅτι οἱ ἄνθρωποι, ἐπιδιώκοντας (*θηρεύοντες*) τὴν εὐτυχία, υἱοθετοῦν διαφόρους τρόπους ζωῆς, ἢ πολιτεύματα[114], σὲ ἄλλα δὲ χωρία ἀναφέρει καὶ πολλὲς ἀμφισβητήσεις γιὰ τὸ περιεχόμενο τοῦ «εὖ ζῆν» (δηλαδὴ τὸ ἂν ὡς «εὖ ζῆν» νοεῖται ἡ ἀπόκτηση πλούτου ἢ ἄλλων ἀγαθῶν, βλ. κατωτ., II α). Ἡ σχετικότητα αὐτὴ καὶ οἱ ἀμφισβητήσεις γιὰ τὴν ἔννοια τοῦ «εὖ ζῆν», ἀμφισβητήσεις ποὺ ὀφείλονται, ὄχι μόνο στὴν ἀντίθεση συμφερόντων, ἀλλὰ καὶ στὴ διαφορὰ τῆς νοοτροπίας ἢ τῆς ἰδιοσυγκρασίας —π.χ. στὴν ἀντίθεση μεταξὺ τῆς συντηρητικῆς καὶ τῆς προοδευτικῆς τάσης[115] τῶν ἀτόμων καὶ ὁμάδων— ἔχουν ὡς συνέπεια τὴ δημιουργία συνεχῶν ἀγώνων καὶ συγκρούσεων, οἱ ὁποῖοι τερματίζονται προσωρινὰ μὲ τὴ νίκη μιᾶς κοινωνικῆς ὁμάδας (ἢ ἄρχουσας τάξης), ποὺ κατορθώνει νὰ ἐπιβάλει τὴν ἀποδοχὴ ἀπὸ μιὰ δεδομένη κοινωνία τῶν δικῶν της ἀντιλήψεων. Ἡ ἀποδοχὴ ὅμως αὐτὴ εἶναι πάντα προσωρινή, γιατὶ λόγω τῆς μεταβολῆς τῶν συνθηκῶν (τῆς διαδοχῆς τῶν γενεῶν, τῆς ἐξελίξεως τοῦ πολιτισμοῦ καὶ τῆς τεχνολογίας κλπ.) ὁ ἄνθρωπος προβαίνει συνεχῶς σὲ ἐπανεξέταση καὶ ἀναθεώρηση τῶν παραδεδομένων ἀντιλήψεων, ἀπὸ τὶς ὁποῖες μερικὲς κρίνει ὀρθὲς καὶ ἄλλες ἀπορρίπτει. Ἔτσι ἡ ὅλη ἱστορία ἀποτελεῖ ἕνα *συνεχὲς πειραματισμὸ* διαφόρων πολιτευμάτων, οἰκονομικῶν συστημάτων καὶ ἠθικο-νομικῶν κανόνων, καὶ μιὰ ἀδιάκοπη ἀναθεώρηση τῶν τρόπων ζωῆς καὶ τῶν σχετικῶν ἀντιλήψεων.

Γ) Τρίτη θέση τοῦ Ἀριστοτέλη (ποὺ εἶχε βέβαια προηγουμένως ἐκτεθεῖ ἀλλὰ κάπως στενότερα ἀπὸ τὸν Πλάτωνα[116]) εἶναι ὅτι οἱ κοινωνίες, καὶ ἰδιαίτερα οἱ πόλεις – κράτη τῆς ἀρχαιότητας, ἔχουν ὡς σκοπὸ τῆς

Α΄, 1258 a 1 ἑπ. καὶ τὰ λοιπὰ χωρία ποὺ παραθέτουμε στὸ κείμενο. Πάντως πρέπει νὰ σημειωθεῖ ὅτι παρ' ὅλον ὅτι ὁ ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΗΣ ἐκθέτει στὰ *Ἠθ. Νικ.*, Χ., 1177 a 17 ἑπ. ὅτι ἡ εὐδαιμονία ἀποτελεῖ σκοπὸ τοῦ θεωρητικοῦ βίου, ἐν τούτοις χρησιμοποιεῖ ἐναλλακτικὰ τὸν ὅρο εὐδαιμονία (εὐδαίμονα τρόπον κλπ.), γιὰ νὰ δηλώσει τὸ σκοπὸ ὄχι μόνο τοῦ θεωρητικοῦ, ἀλλὰ καὶ τοῦ πρακτικοῦ βίου. Βλ. π.χ. *Πολιτικά,* VII, 1324 a 5 ἑπ. καὶ 1324 b 2 ἑπ.: «οἱ δὲ τὸν δεσποτικὸν καὶ τυραννικὸν τρόπον τῆς πολιτείας εἶναι μόνον εὐδαίμονα φασίν» καὶ 1325 b 14 ἑπ.: «καὶ τὴν εὐδαιμονίαν εὐπραγίαν θετέον καὶ κοινῇ πάσης πόλεως ἂν εἴη καὶ καθ' ἕκαστον ἄριστος βίος ὁ πρακτικός».

114. Βλ. *Πολιτικά,* VII, 1328 a 42 ἑπ.: «ἄλλον γὰρ τρόπον καὶ δι' ἄλλων ἕκαστοι τοῦτο (δηλ. τὴν εὐδαιμονίαν) θηρεύοντες τούς τε βίους ἑτέρους ποιοῦνται καὶ τὰς πολιτείας».

115. Πρβλ. ERNST CASSIRER, *Δοκίμιο γιὰ τὸν ἄνθρωπο* (μετάφρ. Τ. Κονδύλη), ἔκδ. Κάλβος, 1985, σ. 333, ποὺ παρατηρεῖ σχετικά: «Ὁ ἄνθρωπος σπαράζεται ἀνάμεσα στὶς δύο αὐτὲς τάσεις, ποὺ ἡ μιά τους ἐπιζητεῖ νὰ διατηρήσει παλιὲς μορφές, ἐνῶ ἡ ἄλλη πασχίζει νὰ δημιουργήσει καινούργιες. Γίνεται ἀδιάκοπος ἀγώνας ἀνάμεσα σὲ παράδοση καὶ σὲ ἀνανέωση», κλπ.

116. Βλ. ΠΛΑΤΩΝΟΣ, *Νόμοι,* Θ΄, 875 a καὶ ΙΑ΄ 923 a-b.

ὑπάρξεώς τους καὶ πρέπει νὰ ἐπιδιώκουν τὸ «κοινὸ συμφέρον» τῆς συντηρήσεως καὶ τῆς προόδου τους. Ὅπως καὶ ἄλλες θεωρητικὲς ἔννοιες, ἔτσι καὶ ἡ ἔννοια τοῦ κοινοῦ (ἢ γενικοῦ) συμφέροντος εἶναι ἀόριστη καὶ δυσδιάγνωστη. Στὴ διευκρίνισή της μποροῦν νὰ βοηθήσουν δύο κριτήρια, ποὺ ἀναφέρει ὁ Ἀριστοτέλης[117]: (α) Πρῶτον, ὅτι ὡς κοινὸ συμφέρον ἐννοεῖται μιὰ ρύθμιση ποὺ ἐξυπηρετεῖ τὰ συμφέροντα ὁλόκληρης τῆς κοινωνίας (τοῦ κράτους, τοῦ ἔθνους) καὶ ὅλων τῶν πολιτῶν (βλ. Ἀριστ. *Πολιτικά*, Γ΄, 1283 b 40 *πρὸς τὸ τῆς πόλεως ὅλης συμφέρον καὶ πρὸς τὸ κοινὸν τῶν πολιτῶν* καὶ ὄχι τὰ συμφέροντα μόνο τῶν κυβερνώντων ἢ μιᾶς περιορισμένης μερίδας πολιτῶν. Ἀπὸ τὸ κριτήριο αὐτὸ μποροῦμε νὰ συναγάγουμε περαιτέρω ὅτι γιὰ τὸν προσδιορισμὸ τοῦ κοινοῦ συμφέροντος πρέπει νὰ στηριζόμαστε στὶς ἀντικειμενικὲς συνθῆκες ποὺ ἐπικρατοῦν στὴν ἱστορικὴ πραγματικότητα μιᾶς δεδομένης ἐποχῆς, καὶ ὄχι στὶς ὑποκειμενικὲς ἀντιλήψεις ἢ ἐπιδιώξεις μιᾶς μικρῆς ὁμάδας ἢ ἑνὸς ἀτόμου, (β) Δεύτερο κριτήριο εἶναι ὅτι ὡς κοινὸ συμφέρον δὲν πρέπει νὰ θεωρεῖται ἡ ρύθμιση ποὺ ἐξυπηρετεῖ μόνο τὰ ἄμεσα συμφέροντα (τὶς ἀνάγκες ἢ τὶς ἐπιδιώξεις) τοῦ παρόντος, ἀλλὰ καὶ τοῦ μέλλοντος (βλ. *Ἠθ. Νικομ.* 1160 a 22: *εἰς ἅπαντα τὸν βίον*), δηλαδὴ τὰ μακροπρόθεσμα συμφέροντα τῆς ὑπάρξεως καὶ τῆς εὐημερίας καὶ τῶν μελλοντικῶν γενεῶν.

Αὐτὸ σημαίνει ὅτι ἡ ὅλη δραστηριότητα τοῦ ἀνθρώπου (π.χ. κατὰ τὴν ἐκμετάλλευση τῶν πόρων τῆς φύσης), ἢ κατὰ τὴ δοκιμὴ τῶν πυρηνικῶν ὅπλων κλπ.) πρέπει, ὄχι μόνο νὰ μὴ θέτει σὲ κίνδυνο τὴν ὕπαρξη καὶ τὴν εὐημερία τῶν γενεῶν τοῦ μέλλοντος (πράγμα αὐτονόητο), ἀλλὰ καὶ νὰ ἐξυπηρετεῖ θετικὰ τὶς προσδοκίες γιὰ τὴ συνέχιση στὸ μέλλον τῆς βελτιώσεως τῶν συνθηκῶν τῆς ζωῆς καὶ τοῦ πολιτισμοῦ.

Εἶναι φανερὸ ὅτι ἡ ἔννοια τοῦ κοινοῦ συμφέροντος (ὅπως συνάγεται ἀπὸ τὰ προαναφερθέντα δύο κριτήρια) ἀποτελεῖ μιὰ καθοδηγητικὴ ἀρχὴ καὶ ἕνα ἀξιολογικὸ μέτρο γιὰ τὴν ἐκτίμηση τῆς ὀρθότητας τῆς πολιτικῆς συμπεριφορᾶς καὶ τῶν ἐν γένει ἐνεργειῶν τόσο τῶν ἡγετῶν, ὅσο καὶ τῶν ἁπλῶν μελῶν τῆς συνολικῆς κοινωνίας.

Παρ' ὅλον ὅτι ὁ Ἀριστοτέλης ἀνέπτυξε τὴν ἔννοια τοῦ κοινοῦ συμφέροντος, ἀποβλέποντας στὶς πόλεις – κράτη τῆς ἀρχαιότητας, ἐν τούτοις τῆς ἔδωσε ἕνα πολὺ εὐρύτερο περιεχόμενο ἀπὸ τὴν ἔννοια τῆς εὐημερίας ἑνὸς κράτους, γιατί, ὅπως εἴπαμε, ὡς κοινὸ συμφέρον ἐννοεῖ ὄχι μόνο τὸ συμφέρον τοῦ παρόντος, ἀλλὰ καὶ τοῦ μέλλοντος. Ἐφαρμόζοντας,

---

117. Βλ. ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΟΥΣ, *Ἠθ. Νικ.* VIII, 1160 a 11 ἑπ.: «καὶ ἡ πολιτικὴ δὲ κοινωνία τοῦ συμφέροντος χάριν δοκεῖ καὶ ἐξ ἀρχῆς συνελθεῖν καὶ διαμένειν· τούτου γὰρ καὶ οἱ νομοθέται στοχάζονται καὶ δίκαιόν φασιν εἶναι τὸ κοινῇ συμφέρον» καὶ 1160 a 21: «πᾶσαι δ' αὗται ὑπὸ τὴν πολιτικὴν ἑοίκασιν εἶναι· οὐ γὰρ τοῦ παρόντος ἡ πολιτικὴ ἐφίεται ἀλλ' εἰς ἅπαντα τὸν βίον» καὶ *Πολιτικά*, Γ΄, 1278 b 21 ἑπ.

λοιπόν, ἀναλογικὰ τὴ βασικὴ αὐτὴ σκέψη τοῦ Ἀριστοτέλη στὴ σύγχρονη μεταβιομηχανικὴ καὶ πυρηνικὴ ἐποχή, κατὰ τὴν ὁποία ἡ πολὺ ἔντονη πνευματικὴ καὶ οἰκονομικὴ ἀλληλεξάρτηση μεταξὺ τῶν λαῶν ἔχει ἐνισχύσει τὴν πανανθρώπινη ἀλληλεγγύη καὶ τὶς τάσεις πρὸς πραγματοποίηση τῆς ἑνότητας ὅλου τοῦ κόσμου (Jaspers)[117α] νομίζουμε ὅτι ὡς κοινὸ συμφέρον, στὸ ὁποῖο πρέπει νὰ ἀποβλέπουν σήμερα οἱ δραστηριότητες τῶν πολιτικῶν ἡγετῶν καὶ ὅλων τῶν ἀνθρώπων πρέπει να ἐννοήσουμε ὄχι τὸ συμφέρον ἑνὸς κράτους ἢ ἑνὸς ἔθνους, ἀλλὰ τὸ γενικὸ συμφέρον γιὰ τὴν ὕπαρξη καὶ τὴν προκοπὴ ὁλόκληρης τῆς ἀνθρωπότητας.

Δ) Ὅσα ἀναφέραμε πιὸ πάνω ἐπιτρέπουν νὰ ἀντιληφθεῖ κανεὶς ὅτι ἡ ἔννοια τοῦ κοινοῦ συμφέροντος ἔχει κατὰ τὴ διαδρομὴ τῶν αἰώνων περιεχόμενο, ποὺ μεταβάλλεται, ἀμφισβητεῖται καὶ βρίσκεται συνήθως σὲ στενὴ ἐξάρτηση ἀπὸ τὴν ἐξέλιξη τῶν μορφῶν τῆς ἐξουσίας. Γιὰ τὸ θέμα αὐτὸ παρατηροῦμε σὲ πολὺ γενικὲς γραμμὲς τὰ ἑξῆς[118]:

α) Στὶς πρωτόγονες κοινωνίες ἐπικρατοῦσε ἀρχικὰ μιὰ «διάχυτη ἐξουσία» (souveraineté diffuse), ποὺ ἀνῆκε σ' ὅλα τὰ μέλη τῆς ὁμάδας· ὑπῆρχαν βέβαια ὁρισμένα ἄτομα (π.χ. τὸ σῶμα τῶν γερόντων) ποὺ ἔπαιρναν πρωτοβουλίες, οἱ ἀποφάσεις ὅμως λαμβάνονταν ἀπὸ ὅλα τὰ μέλη τῆς ὁμάδας, ὑπὸ τὴν ἐπίδραση τῆς συλλογικῆς ψυχολογίας. Στὸ στάδιο αὐτὸ τὸ κοινὸ συμφέρον δὲν εἶχε γίνει ἀντιληπτὸ ὡς ξεχωριστὴ ἔννοια, ἀλλὰ ταυτιζόταν μὲ τὸ αἴσθημα τῆς ἀλληλεγγύης, ποὺ συνέδεε τὰ μέλη μιᾶς μικρῆς ὁμάδας καὶ στόχευε κυρίως στὴν προστασία τῶν μελῶν της ἀπὸ τοὺς παντοειδεῖς κινδύνους (ἀπὸ ἄγρια ζῶα, ἀπὸ ἐχθρικὲς ὁμάδες κλπ.) ποὺ τὰ ἀπειλοῦσαν.

β) Μετὰ ἀπὸ μιὰ βραδύτατη καὶ πολύπλοκη ἐξέλιξη ἡ ἀνθρωπότητα ἔφθασε στὸ στάδιο τῆς συγκεντρώσεως τῆς ἐξουσίας στὰ χέρια ἑνὸς ἢ περισσότερων ἡγετῶν (τοῦ πολεμικοῦ ἡγέτη, τοῦ θρησκευτικοῦ λειτουργοῦ, τοῦ βασιλιᾶ κλπ.). Στὴν ἐξέλιξη αὐτὴ συνέβαλαν οἱ ἀνάγκες τῆς διεξαγωγῆς τοῦ πολέμου καὶ πολλὰ ἄλλα μονιμότερα αἴτια. Ἕνα ἀπὸ αὐτὰ εἶναι τὸ γεγονὸς ὅτι ὁ ἄνθρωπος εἶναι ἕνα πλάσμα ἀτελὲς καὶ φοβισμένο, ποὺ δὲν γνωρίζει πῶς νὰ χρησιμοποιήσει τὴν ἐλευθερία του[119] καὶ κατέχεται ἀπὸ φοβία καὶ καχυποψία ἀπέναντι τῶν λοιπῶν ἀνθρώπων, τοὺς ὁποίους θεωρεῖ ὡς ἐνδεχόμενους ἐχθρούς. Μὲ τὴ συγκέντρωση τῆς ἐξουσίας στὰ χέρια τοῦ ἀρχηγοῦ καὶ μὲ τὴν ἵδρυση τοῦ Κράτους, τὰ μεμονωμένα ἄτομα ἀποκτοῦν ἕνα προστάτη, ποὺ φροντίζει γιὰ τὴν ἀσφάλειά τους, τοὺς καθοδηγεῖ σὲ γενικὲς γραμμὲς στὴ συμπεριφορά τους καὶ τοὺς ὑποδεικνύει τὰ καθήκοντά τους ποὺ ἀπορρέουν ἀπὸ τὸ κοινὸ συμφέρον. Στὴν ἱστορικὴ ὅμως πραγματικότητα οἱ κυβερνῆτες, ἐκμεταλλευόμενοι τὶς ἐλλιπεῖς γνώσεις τῶν λαῶν,

---

117α. Πρβλ. KARL JASPERS, *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte* 1949 καὶ τὴν ἀγγλικὴ μετάφραση τοῦ M. BULLOCK, *The Origin and Goal of History*, 1953, σ. 247 ἑπ. ποὺ ἐξαίρει τὰ στοιχεῖα ποὺ ὁδηγοῦν στὴν ἑνότητα τῆς ἱστορίας τοῦ ἀνθρώπου.

118. Γιὰ μιὰ πληρέστερη ἀνάπτυξη τῆς ἱστορικῆς ἐξελίξεως τῶν μορφῶν τῆς ἐξουσίας βλ. ΓΕΩΡΓ. ΒΛΑΧΟ, *Πολιτική*, τόμ. Α΄, 1977, σ. 213 ἑπ., A. CUVILLIER, *Manuel de sociologie*, II (1950), §185 σ. 603 ἑπ., πρβλ. καὶ R. LOWIE, *Social Organisation*, 1948, σ. 322 ἑπ., 328 ἑπ.

119. Πρβλ. ERICH FROMM, *Ὁ φόβος μπροστὰ στὴν ἐλευθερία*, ἔκδ. Μπουκουμάνη, 1971, σσ. 51, 141, 157.

τὸ γόητρο καὶ τὸ κύρος τῆς ἐξουσίας, εἶχαν τὴν τάση νὰ ταυτίζουν, πολὺ συχνά, τὸ ἀτομικό τους ἢ τὸ ταξικό τους συμφέρον (γιὰ τὴ διατήρηση τῆς ἐξουσίας τους) πρὸς τὸ γενικὸ συμφέρον, πράγμα ποὺ ὁδηγοῦσε σὲ συγκρούσεις μὲ ἄλλους λαοὺς ἢ σὲ ἐσωτερικὲς ταραχὲς καὶ εἶχε ὀδυνηρὲς συνέπειες.

γ) Κατὰ τὸ τρίτο στάδιο, ποὺ χαρακτηρίζεται ἀπὸ τὴν ἐπικράτηση τῶν δημοκρατικῶν ἰδεῶν (στὸν 5ο αἰώνα π.Χ. ὡς πρὸς τὴν πόλη τῶν Ἀθηνῶν καὶ στὸ τέλος τοῦ 18ου καὶ τοὺς ἑπόμενους αἰῶνες ὡς πρὸς τὰ σύγχρονα εὐρωπαϊκὰ κράτη) οἱ λαοὶ συνειδητοποίησαν ὅτι τὸ κοινό τους συμφέρον ἦταν διαφορετικὸ ἀπὸ τὸ συμφέρον τῶν αὐταρχικῶν καθεστώτων. Τὸ γεγονὸς αὐτὸ συνετέλεσε στὴν διάδοση μεγάλων ἰδεολογιῶν, ποὺ εἶχαν εὐρεία ἀκτινοβολία στὶς μάζες τῶν λαῶν καὶ ἐνέπνεαν στοὺς ὀπαδούς τους τὸ πνεῦμα τοῦ ἀγώνα καὶ τῆς θυσίας γιὰ τὴν πραγματοποίηση ἑνὸς ὑψηλοῦ πατριωτικοῦ ἢ κοινωνικοῦ ἰδανικοῦ, π.χ. γιὰ τὴν ἐθνικὴ ἀποκατάσταση ἑνὸς λαοῦ, τὴν ἀπελευθέρωση ὑποδούλων ἀδελφῶν, τὴν ἀναγνώριση καὶ κατοχύρωση τῆς δημοκρατίας, τῆς κοινωνικῆς δικαιοσύνης κλπ. Εἶναι γνωστὸ ὅτι οἱ μεγάλες αὐτὲς ἰδεολογίες ἀποτέλεσαν ἰσχυρὰ κίνητρα τῶν ἐθνικῶν καὶ τῶν κοινωνικῶν ἀγώνων καὶ διεδραμάτισαν ἕνα σπουδαῖο ρόλο στὴν ὅλη πορεία τῆς ἱστορίας.

δ) Τώρα βρισκόμαστε σὲ μιὰ μεταβατικὴ περίοδο κατὰ τὴν ὁποία ὑπὸ τὴν ἐπίδραση τῶν ἐξελίξεων τῆς μεταβιομηχανικῆς ἐποχῆς (διάσπαση τοῦ ἀτόμου, ρύπανση τῶν λιμνῶν, τῶν θαλασσῶν, τοῦ περιβάλλοντος κλπ.) ἡ ἔννοια τοῦ κοινοῦ συμφέροντος ἔχει διευρυνθεῖ κατὰ τρόπο ὥστε νὰ περιλάβει τὴ μέριμνα γιὰ τὴ συντήρηση καὶ τὴν πρόοδο ὁλόκληρης τῆς ἀνθρωπότητας. Ἡ διεύρυνση αὐτὴ ἔχει ἐπηρεάσει σὲ κάποιο βαθμὸ τὴν πολιτικὴ τῶν διαφόρων χωρῶν, ἀλλὰ προπαντὸς ἔχει κατακτήσει τὸ πνεῦμα ἑνὸς σημαντικοῦ μέρους τῶν πληθυσμῶν τῆς γῆς καὶ συντελέσει στὴ μεγάλη ἐπέκταση τῆς διεθνοῦς συνεργασίας καὶ τῶν πνευματικῶν σχέσεων μεταξὺ τῶν λαῶν.

II. *Παρεκκλίσεις.* Ἐπιστρέφοντας στὸν Ἀριστοτέλη, ἂς δοῦμε τώρα μερικὲς παρεκκλίσεις ἀπὸ τοὺς λογικοὺς σκοποὺς τῆς ἱστορίας, ποὺ ἀναφέρει ὁ ἴδιος, ὀφειλόμενες σὲ ἡμι-λογικὰ ἢ ἀνορθολογικὰ αἴτια καὶ οἱ ὁποῖες δὲν ἔπαυσαν νὰ ἐμφανίζονται καὶ στὴ σύγχρονη ἐποχή.

α) Μιὰ σοβαρὴ παρέκκλιση ἀπὸ τοὺς λογικοὺς σκοποὺς τῆς ἱστορίας ὀφείλεται στὶς διαφωνίες γιὰ τὴν ἔννοια τοῦ «εὖ ζῆν» καὶ γιὰ τὸ προτιμητέο πολίτευμα. Ὅπως ἐκθέτει ὁ φιλόσοφος, πολλοὶ ἄνθρωποι πιστεύουν ὅτι ἡ εὐτυχία βρίσκεται στὸν πλοῦτο (*ἐν πλούτῳ τὸ εὖ τίθενται, Πολιτικά,* VII, 1324 a 8, βλ. καὶ κατωτ. ὑπὸ στοιχ. γ΄), ἄλλοι, κατὰ τὴν ἀντιμετώπιση τῶν διεθνῶν σχέσεων, φρονοῦν ὅτι ἡ εὐτυχία τῆς πόλεως - κράτους βρίσκεται στὴν κατάκτηση ξένων λαῶν καὶ προτιμοῦν τὸν *τυραννικὸν καὶ δεσποτικὸν βίον* (1324 a 36 καὶ 1324 b 3 ἑπ.), καὶ ἄλλοι προτιμοῦν ἕνα δικαιότερο τρόπο ρυθμίσεως τῶν σχέσεων μὲ τοὺς ξένους λαούς, ποὺ εἶναι ἀπαλλαγμένος ἀπὸ ἀδικία, ἀλλ' ἀποτελεῖ ἐμπόδιο στὴν εὐημερία (1324 a 38 *πολιτικῶς δὲ τὸ μὲν ἄδικον οὐκ ἔχειν, ἐμπόδιον δὲ ἔχειν τῇ περὶ αὐτὸν εὐημερίᾳ*). Ἐπίσης ζωηρὲς διαφωνίες γεννιοῦνται στὸ πρόβλημα τῆς μορφῆς τοῦ πολιτεύματος (στὸ ἂν δηλαδὴ οἱ πολίτες θὰ συμμετέχουν πλήρως, λιγότερο ἢ καθόλου στὴ διοίκηση τῆς πολιτείας),

πρόβλημα ποὺ τὰ ἑκάστοτε μέλη τῆς κοινωνίας ἐπιχειροῦν νὰ τὸ λύσουν μὲ διαφορετικοὺς τρόπους ζωῆς καὶ πολιτεύματα: 1328 a 42 - 1328 b 1 ἑπ.: *ἄλλον γὰρ τρόπον καὶ δι' ἄλλων ἕκαστοι τοῦτο θηρεύοντες τούς τε βίους ἑτέρους ποιοῦνται καὶ τὰς πολιτείας.*

β) Μιὰ ἄλλη πολὺ γνωστὴ παρέκκλιση ὀφείλεται στὴ διάκριση τῶν ἀτόμων βάσει τῆς (κοινωνιολογικῆς) κατηγορίας τοῦ φίλου καὶ τοῦ ἐχθροῦ. Βάσει τῆς διακρίσεως αὐτῆς οἱ ἠθικοὶ κανόνες τοῦ σεβασμοῦ τοῦ προσώπου καὶ τῆς περιουσίας τοῦ ἄλλου (ποὺ τηροῦνται στὶς σχέσεις μεταξὺ ἀτόμων τῆς ἴδιας ὁμάδας) δὲν τηροῦνται στὶς σχέσεις μὲ μέλη μιᾶς ἐχθρικῆς ὁμάδας. Μάλιστα τὰ μέλη κάθε ὁμάδας διδάσκονται, ἤδη ἀπὸ τὴν παιδική τους ἡλικία, νὰ τρέφουν μίσος πρὸς τὰ μέλη μιᾶς ἐχθρικῆς ὁμάδας καὶ παροτρύνονται σὲ μιὰ «διευθυνόμενη ἐπιθετικότητα» (agressivité dirigée), δηλαδὴ στὴν τέλεση ἐγκληματικῶν πράξεων (δολοφονιῶν, λεηλασιῶν) εἰς βάρος τῶν μελῶν τῆς ἐχθρικῆς ὁμάδας. Τὸ φαινόμενο αὐτό[120], ποὺ παρατηρεῖται καὶ στὴν εἰρηνική, ἀλλὰ ἰδίως στὶς πολεμικὲς περιόδους, ἀποτελεῖ μιὰ ἐκδήλωση τῆς λεγόμενης «ξενοφοβίας[121] ἢ ἑτεροφοβίας» (hétérophobie) καὶ ἔχει εὐρύτατη διάδοση, τόσο στὴν ἀρχαιότητα, ὅσον καὶ στὴ σύγχρονη ἐποχή. Μάλιστα στὸν αἰώνα μας ἀπέκτησε τελευταῖα μιὰ τρομακτικὴ καὶ ἀποτρόπαια ἔκταση. Παραδείγματα: ἡ συστηματικὴ γενοκτονία ἀπὸ τοὺς Τούρκους τῶν Ἀρμενίων τὸ 1915 καὶ τοῦ μικρασιατικοῦ ἑλληνισμοῦ τὸ 1922, ἡ ἐξόντωση ἑκατομμυρίων Ἑβραίων ἀπὸ τὸ χιτλερικὸ καθεστὼς κατὰ τὸν Β΄ παγκόσμιο πόλεμο κλπ.

γ) Στο Ε΄ βιβλίο τῶν *Πολιτικῶν* ὁ Ἀριστοτέλης ἐπιχείρησε μιὰ εὐρεία ἀνάπτυξη τῶν καθολικῶν καὶ τῶν περιστασιακῶν αἰτίων στὰ ὁποῖα ὀφείλονται οἱ ἐπαναστάσεις, τὰ στασιαστικὰ κινήματα καὶ οἱ κοινωνικὲς μεταβολές[122]. Κατὰ τὴ βαθύτερη σκέψη τοῦ φιλοσόφου γενικὸ αἴτιο τῶν φαινομένων αὐτῶν εἶναι, ἀπὸ τὴ μιὰ πλευρά, ἡ ἀδυναμία τοῦ ἀνθρώπου νὰ συλλάβει καὶ νὰ ἀποδεχθεῖ τὴν ἀντικειμενικὴ ἔννοια τῆς δικαιοσύνης καί, ἀπὸ τὴν ἄλλη, τὸ γεγονὸς ὅτι οἱ περισσότεροι ἄνθρωποι εἶναι κακοὶ κριτὲς

120. Ὁ ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΗΣ, *Πολιτικά*, VII, 1324 b 5 ἑπ., ἀναφέρει σχετικά, τόσο τοὺς νόμους καὶ τὴν παιδεία τῆς Σπάρτης καὶ τῆς Κρήτης, ποὺ ἀπέβλεπαν σὲ πολεμικοὺς σκοπούς («πρὸς τοὺς πολέμους συντέτακται σχεδὸν ἥ τε παιδεία καὶ τὸ τῶν νόμων πλῆθος»), ὅσο καὶ τὰ ἔθιμα διαφόρων λαῶν (Καρχηδονίων, Σκυθῶν, Ἰβήρων κλπ.), οἱ ὁποῖοι τιμοῦσαν τοὺς πολεμιστὲς ποὺ εἶχαν φονεύσει πολλοὺς ἐχθρούς.

121. Γιὰ τὴν ψυχαναλυτικὴ ἀνάλυση τοῦ φαινομένου τῆς ξενοφοβίας, τῆς ἑτεροφοβίας καὶ τῆς διευθυνόμενης ἐπιθετικότητας, ποὺ συντελεῖ στὴν ἑδραίωση τῆς συνοχῆς τῆς ὁμάδας καὶ στὴν ἐκτόνωση τῶν συναισθημάτων τῆς μειονεκτικότητάς της, βλ. G. BOUTHOUL, *Traité de sociologie*, 2e partie (1954) σσ. 207-210.

122. Γιὰ τὰ καθολικὰ αἴτια τῶν ἐπαναστάσεων καὶ πολιτειακῶν μεταβολῶν βλ. ΑΡΙΣΤ. *Πολιτικά*, Ε΄, 1301 a 25 ἑπ. καὶ 1302 a 22 ἑπ. καὶ γιὰ τὰ περιστασιακὰ αἴτια, αὐτόθι 1302 b 2 ἑπ.

γιὰ τὶς δικές τους ὑποθέσεις (*Πολιτικά*, Γ΄, 1280 a 14 ἑπ., *σχεδὸν δ' οἱ πλεῖστοι φαῦλοι κριταὶ περὶ τῶν οἰκείων*), καὶ συνεπῶς ἡ ὑποκειμενικὴ ἀντίληψη κάθε ἀτόμου γιὰ τὸ δίκαιό του εἶναι ἐσφαλμένη. Ὁ Σταγιρίτης, ἀφοῦ ἐκθέσει ὅτι τὰ κοινωνικὰ ἀγαθὰ γιὰ τὰ ὁποῖα διεξάγονται οἱ κοινωνικοὶ ἀγῶνες εἶναι «τὸ κέρδος» (ἡ ἀπόκτηση πλούτου) καὶ ἡ «τιμὴ» (τὰ κυβερνητικὰ καὶ λοιπὰ ἀξιώματα) καὶ ὅτι οἱ περισσότεροι ἄνθρωποι ἐπιδιώκουν τὸν πλοῦτο καὶ οἱ λιγότεροι (οἱ *χαρίεντες*) τὰ τιμητικὰ ἀξιώματα, τονίζει ὅτι τὰ ἄτομα καὶ οἱ κοινωνικὲς ὁμάδες ὑπερεκτιμοῦν τὴν προσωπικὴ ἀξία τῆς συμβολῆς τους στὴν κοινωνικὴ ζωὴ καὶ ἔχουν τὸ συναίσθημα ὅτι τὸ μερίδιό τους στὸν πλοῦτο ἢ στὰ τιμητικὰ ἀξιώματα δὲν εἶναι ἀνάλογο μὲ τὴν ἀξία τῆς συμβολῆς τους αὐτῆς[123].

Ἔτσι στὰ μέλη τῆς ἀνταγωνιστικῆς κοινωνίας καὶ τῆς ἡγετικῆς ὁμάδας της (élite) γεννιέται τὸ συναίσθημα ὅτι εἶναι θύματα προσωπικῆς ἀδικίας, μειώσεως καὶ ἀποστερήσεως (frustration), δηλαδὴ ἕνα βαθὺ αἴσθημα δυσαρέσκειας, ποὺ βρίσκει πρόσφορο ἔδαφος γιὰ περαιτέρω ἀνάπτυξη σὲ δύο ψυχο-κοινωνιολογικὲς τάσεις τοῦ ἀνθρώπου, στὴν τάση πρὸς ἀπόκτηση πλούτου, ποὺ εἶναι, ὅπως λέγει ὁ Ἀριστοτέλης, ἀπεριόριστη[124], καὶ στὴν τάση πρὸς κοινωνικὴ ἀναγνώριση καὶ ἀνάδειξη. Οἱ δύο αὐτὲς τάσεις, ποὺ ὅταν ξεπερνοῦν τὰ κοινωνικῶς δεκτὰ ὅρια χαρακτηρίζονται ὡς πάθη τῆς πλεονεξίας καὶ τῆς φιλοδοξίας, ἀποτελοῦν ἀσφαλῶς ἀπὸ μιὰ πλευρὰ παράγοντες προόδου, γιατὶ συντελοῦν καὶ οἱ δύο στὴν τεχνο-οικονομικὴ πρόοδο (ἰδίως ἡ πρώτη) καὶ στὴν πρόοδο τοῦ πνευματικοῦ πολιτισμοῦ (ἰδίως ἡ δεύτερη), ὅπως ἤδη διέγνωσε πολὺ ὀρθὰ ὁ Hegel μὲ τὴν περίφημη θεωρία του τῆς «πανουργίας τοῦ πνεύματος». Ἀπὸ τὴν ἀντίθετη ὅμως ἄποψη οἱ ἴδιες αὐτὲς τάσεις δημιουργοῦν μιὰ τροχοπέδη, ἕνα ἐμπόδιο ποὺ συσκοτίζει τὸ λογικὸ τοῦ ἀνθρώπου καὶ τὸν παρεμποδίζει νὰ ἀντιληφθεῖ καὶ ἐπιδιώξει τὸ μακροπρόθεσμο συμφέρον του, ποὺ εἶναι τὸ κοινὸ συμφέρον τῆς ἀνθρωπότητας. Μὲ ἄλλες λέξεις, ἀπὸ τὴν ἄποψη αὐτή, οἱ δύο αὐτὲς τάσεις ἀποτελοῦν ἡμι-λογικὰ ἢ ἀνορθολογικὰ κίνητρα, ποὺ ὠθοῦν τὸν ἄνθρωπο σὲ σκληρὲς συγκρούσεις στὸ ἐσωτερικὸ τῆς κοινωνίας μεταξὺ τῶν κοινωνικῶν ὁμάδων καὶ τάξεων, καὶ σὲ διεθνεῖς καταστρεπτικοὺς πολέμους καὶ συμφορές, ποὺ προκαλοῦν μεγάλες παρεκκλίσεις καὶ ὀπισθοδρομήσεις ἀπὸ τοὺς λογικοὺς σκοποὺς τῆς ἱστορίας.

III. *Πόρισμα*. Ἀπὸ ὅσα ἀναπτύξαμε πιὸ πάνω συνάγεται ὅτι, κατὰ

---

123. Μιὰ εὐρύτερη ἀνάπτυξη τοῦ θέματος αὐτοῦ βλ. στὴ μελέτη μου, «Οἱ αἰτίες τῶν ἐπαναστάσεων, κατὰ τὸν Ἀριστοτέλη», στὰ *Πρακτικὰ τοῦ Παγκόσμιου Συνεδρίου Ἀριστοτέλης*, τόμ. Δ΄ (1983) σ. 319 ἑπ. καὶ στὴ διατριβὴ τοῦ G. CONTOGIORGIS, *La théorie des révolutions chez Aristote*, Paris 1978.

124. Βλ. ΑΡΙΣΤ. *Πολιτικά*, Β΄, 1267 b 4: «ἄπειρος γὰρ ἡ τῆς ἐπιθυμίας φύσις, ἧς πρὸς τὴν ἀναπλήρωσιν οἱ πολλοὶ ζῶσιν». Βλ. ἐπίσης ΠΛΑΤΩΝΟΣ, *Νόμοι*, Θ΄, 870 a καὶ ΙΑ΄ 918 d.

τὸν Ἀριστοτέλη, βασικοὶ στόχοι ποὺ ἐπιδιώκει κάθε κοινωνία στὸν *πρακτικὸ βίο* εἶναι ἡ καλύτερη διαβίωση τῶν μελῶν της, ποὺ προσδιορίζεται ἀπὸ τὰ ἀντικειμενικὰ δεδομένα τῆς ἱστορικῆς πραγματικότητας στὰ πλαίσια τοῦ μακροπρόθεσμου γενικοῦ συμφέροντος. Ἐπίσης ὅτι οἱ στόχοι αὐτοὶ ἔχουν περιεχόμενο ἀόριστο καὶ συνεχῶς μεταβαλλόμενο καὶ ὅτι ἡ ἱστορία ἀποτελεῖ ἕνα ἀδιάκοπο πειραματισμό, μιὰ συνεχὴ προσπάθεια προσεγγίσεώς τους. Γιὰ νὰ πραγματοποιηθοῦν οἱ στόχοι αὐτοὶ ὑπάρχουν δύο δρόμοι, ἡ σύγκρουση καὶ ἡ συνεργασία. Λόγω τῶν ἀνεπαρκῶν γνώσεων τοῦ ἀνθρώπου, τῶν προλήψεων καὶ τῶν παθῶν του οἱ κοινωνικὲς ὁμάδες καὶ οἱ λαοὶ πίστευαν ἐπὶ μακροὺς αἰῶνες ὅτι ὁ μοναδικὸς τρόπος γιὰ τὴν ἐπίτευξη τῶν στόχων αὐτῶν ἦταν ἡ σύγκρουση καὶ ὁ πόλεμος, μὲ σκοπὸ τὴν ἐξόντωση τοῦ ἀντιπάλου καὶ τὴν οἰκειοποίηση (ἁρπαγή) τοῦ πλούτου καὶ τῶν λοιπῶν ἐπιτευγμάτων του. Χάρη ὅμως στὴν πρόοδο τοῦ πολιτισμοῦ, τὴν ἀλληλογνωριμία τῶν λαῶν, καὶ ἰδίως χάρη στὶς ὀδυνηρὲς ἐμπειρίες ἀπὸ τοὺς καταστρεπτικοὺς πολέμους, ὁ ἄνθρωπος ἄρχισε νὰ ἀντιλαμβάνεται ὅτι ἡ συνεργασία καὶ ὁ συντονισμὸς τῶν προσπαθειῶν ἔχουν ὠφελιμότερα ἀποτελέσματα ἀπὸ ἐκεῖνα τῆς συγκρούσεως. Ἔτσι κατὰ τὴν πορεία τῆς ἱστορίας ἄρχισε σιγὰ - σιγὰ νὰ διεισδύει στὸ πνεῦμα τῶν λαῶν μιὰ νέα ἀντίληψη, ἕνα καινούργιο ἰδεολογικὸ ρεῦμα ποὺ ἐπισήμαινε τὴν ὕπαρξη τῶν κοινῶν συμφερόντων μεταξὺ τῶν λαῶν καὶ ἐπρόβαλλε γιὰ κάθε λαὸ τὴν ἀνάγκη νὰ ἐπιδιώκει, παράλληλα μὲ τὴν ἱκανοποίηση τοῦ στενοῦ ἰδιαίτερου συμφέροντός του, ποὺ ἀποτελεῖ βέβαια τὴν κύρια μέριμνά του, καὶ τὴν προώθηση τῶν κοινῶν αὐτῶν συμφερόντων, ἡ ὁποία σὲ τελευταία ἀνάλυση εἶναι πρὸς ὄφελος ὅλων τῶν συνεργαζομένων.

Ἡ βαθμιαία διάδοση τῆς ἀντιλήψεως αὐτῆς εἶχε σημαντικὲς ἐπιπτώσεις, τόσο στὴν ἐσωτερική, ὅσο καὶ στὴ διεθνὴ ζωή. Τέτοιες ἐπιπτώσεις, γενικὰ γνωστές, εἶναι στὴν ἐσωτερικὴ ζωὴ κάθε χώρας ἡ συνένωση τῶν ἄλλοτε ἀνταγωνιζόμενων ἀτόμων ἢ ὁμάδων σὲ εὐρύτερες ὀργανώσεις (συνεταιρισμούς, συνδικάτα, τράστ κλπ.), στὴ διεθνὴ ζωὴ ἡ ἕνωση πολλῶν αὐτόνομων πόλεων ἢ ἐπαρχιῶν σὲ μικρὰ κράτη, στὴ συνέχεια ἡ ἕνωση τῶν μικρῶν αὐτῶν κρατῶν στὰ μεγάλα σύγχρονα ἐθνικὰ κράτη καὶ κατὰ τὸν παρόντα αἰώνα ἡ σύμπηξη ἰσχυρῶν συμμαχιῶν, ἡ ἵδρυση μεγάλων διεθνῶν ὀργανισμῶν (ὅπως ὁ Ο.Η.Ε. ἡ Ε.Ο.Κ. κλπ.). Ἐπίσης ἡ συνειδητοποίηση ἑνὸς παρόμοιου κοινοῦ συμφέροντος τῆς ἀνθρωπότητας ὁδήγησε στὴ διεύρυνση τῆς διεθνοῦς συνεργασίας σὲ πολυάριθμους τομεῖς τῆς πνευματικῆς καὶ κοινωνικῆς ζωῆς, στὴν τόνωση τοῦ διεθνοῦς ἐμπορίου, τοῦ τουρισμοῦ κλπ., ἀλλὰ καὶ στὴ διεθνὴ ἀναγνώριση τῶν δικαιωμάτων τοῦ ἀνθρώπου καὶ τῶν βασικῶν ἐλευθεριῶν ὑπὲρ ὅλων τῶν ἀνθρώπων, ἀνεξάρτητα ἀπὸ τὸ φύλο, τὴ φυλή, τὸ χρῶμα, τὴ θρησκεία κλπ.

Συμπληρώνοντας, λοιπόν, τὶς προαναφερθεῖσες θέσεις τοῦ Ἀριστοτέλη, ἐν ὄψει τῶν πορισμάτων τῶν νεότερων ἱστορικῶν ἐξελίξεων, μποροῦμε

νὰ ἐλπίζουμε ὅτι ἡ συνειδητοποίηση ἀπὸ τοὺς λαοὺς τῶν κοινῶν συμφερόντων ποὺ τοὺς συνδέουν —ποὺ ἀποτελεῖ μιὰ συνέπεια καὶ ἐκδήλωση τῆς προϊούσας ἐκλογικεύσεως τῆς νομικῆς καὶ οἰκονομικῆς ζωῆς (Max Weber[125])— θὰ συντελέσει στὴ διεύρυνση τοῦ πνεύματος τῆς διεθνοῦς ἀλληλεγγύης καὶ συνεργασίας, καὶ μπορεῖ νὰ ὁδηγήσει στὴν πραγματοποίηση τοῦ ἰδεώδους τῆς διαρκοῦς διεθνοῦς εἰρήνης, ποὺ ὁραματίσθηκε πρὶν ἀπὸ δύο περίπου αἰῶνες ὁ Kant καὶ στὴν ἐποχή μας πολλοὶ στοχαστές.

§ 16. *Ἐκτίμηση τῆς ἀξίας τῆς θεωρίας τοῦ Ἀριστοτέλη γιὰ τὴ σύγχρονη ἐποχή.* Οἱ προαναφερθεῖσες ἰδέες τοῦ Ἀριστοτέλη γιὰ τοὺς σκοποὺς τῆς κοινωνίας καὶ τῆς ἱστορίας, ὅπως τὶς ἑρμηνεύσαμε πιὸ πάνω, ἀποτελοῦν ἀναμφίβολα μιὰ σημαντικὴ συμβολὴ στὴ φιλοσοφία τῆς ἱστορίας καὶ εἶναι εὐστοχότερες ἀπὸ πολλὲς ἀντίστοιχες θεωρίες νεότερων ἢ παλαιότερων φιλοσόφων γιὰ δύο κυρίως λόγους:

Πρῶτον, γιατί, ὅπως ἀναφέραμε (ἀνωτ. §§7 καὶ 8), ὁ Ἀριστοτέλης εἶναι ἀπαλλαγμένος ἀπὸ τὴν ἐπίδραση τῆς ἰουδαιο-χριστιανικῆς ἐσχατολογίας, καὶ ἔτσι δὲν ἐπιδόθηκε σὲ προφητεῖες γιὰ τὸ μέλλον καὶ τὸν ἔσχατο σκοπὸ τῆς ἱστορίας (ὅπως ἔπραξαν παλαιότερα ὁ Αὐγουστίνος καὶ ὁ Bossuet καὶ τὸν περασμένο αἰώνα ὁ Hegel καὶ ὁ Marx). Πράγματι κατὰ τὴ βαθύτερη σκέψη τοῦ Ἀριστοτέλη δὲν ὑπάρχει προκαθορισμένος σκοπὸς τῆς ἱστορίας, δὲν ὑπάρχει μιὰ προκαθορισμένη κοινωνικὴ ἁρμονία καὶ εὐημερία (ὅπως πίστευαν φιλελεύθεροι οἰκονομολόγοι), ἀλλὰ ἡ ἀνθρώπινη ἱστορία ἀποτελεῖ ἕνα συνεχὴ πειραματισμὸ καὶ σὲ κάθε σταθμό της ἀρχίζει ἕνα καινούργιο ξεκίνημα, μιὰ ἀναθεώρηση τῶν ἀξιῶν, μιὰ ἀναζήτηση τοῦ καλύτερου.

Δεύτερον, γιατὶ ὁ Ἀριστοτέλης κατὰ τὴν ἑρμηνεία τῶν σκοπῶν τῆς κοινωνικῆς συμβιώσεως ποὺ συμπίπτουν, ὅπως εἴπαμε, μὲ τοὺς σκοποὺς τῆς ἱστορικῆς ζωῆς, ἀποφεύγει τὴν ὑπερβολικὴ καὶ ἀνεδαφικὴ ἄποψη τοῦ Kant ὅτι ὁ Λόγος δόθηκε στὸν ἄνθρωπο, ὄχι γιὰ νὰ ἐπιδιώξει τὴν εὐτυχία του, ἀλλὰ γιὰ νὰ δημιουργήσει μιὰ ἀγαθὴ θέληση[126], ἐπίσης δὲν προσφεύγει στὴ Φύση ἢ στὴν Πρόνοια (ὅπως ἔκαμε ὁ Kant, βλ. ἀνωτ. §11, Α β΄)

---

125. Βλ. MAX WEBER, *Rechtsoziologie*, Neuwied (Luchterhand Verlag), 1960 σσ. 196 καὶ 278 ἑπ., πρβλ. J. FREUND, La rationalisation du droit selon Max Weber, στὰ *Archives de Philosophie du droit*, 28 (1978) σ. 69 ἑπ.

126. Ἡ ἄποψη αὐτὴ τοῦ Kant εἶναι προφανῶς ὑπερβολική (ἀποτελεῖ μᾶλλον μιὰ ρητορικὴ ἔκφραση), γιατὶ παραβλέπει ὅτι ὁ ἄνθρωπος δὲν θὰ μποροῦσε μόνο μὲ τὸ ἔνστικτο καὶ χωρὶς τὴ βοήθεια τοῦ Λόγου νὰ προσεγγίσει στὴν εὐτυχία, καὶ συγκεκριμένα ὅτι δὲν θὰ ἦταν δυνατὸ νὰ ἐπιτύχει τὴ μείωση τοῦ μόχθου του (ποὺ πέτυχε μὲ τὶς ἐφευρέσεις τῶν μηχανῶν), οὔτε τὴ μείωση τοῦ πόνου (ποὺ πραγματοποιήθηκε μὲ τὶς προόδους τῆς ἰατρικῆς).

οὔτε στὴ μεταφυσικὴ ἔννοια τοῦ Πνεύματος καὶ τοῦ Λόγου (ὅπως ὁ Hegel, βλ. ἀνωτ. §11 Α δ΄), ἀλλὰ στηρίζεται σὲ κοινωνικο-ψυχολογικὲς παρατηρήσεις, ποὺ προκύπτουν ἀπὸ τὴν κοινωνικὴ φύση τοῦ ἀνθρώπου καὶ ἀπὸ τὰ δεδομένα τῆς ἱστορικῆς πραγματικότητας. Ἔτσι μὲ τὴν προεκτεθείσα θεωρία του ὁ Ἀριστοτέλης ἐπισημαίνει τὸ νόημα τῆς ὅλης ἱστορίας καὶ τῆς ὅλης δραστηριότητας τοῦ ἀνθρώπου καὶ ἐξαίρει τοὺς διαρκεῖς ἠθικοὺς καὶ ὑλικοὺς στόχους τῆς εὐζωίας καὶ τοῦ κοινοῦ συμφέροντος, στοὺς ὁποίους ἀποβλέπει ἡ κοινωνικὴ καὶ ἱστορικὴ ζωή. Στὴν ἐπιδίωξη τῶν στόχων αὐτῶν καὶ στὴν ἐπινοητικότητα τοῦ ἀνθρώπου ὀφείλονται οἱ συνεχεῖς βελτιώσεις, τόσο στὸν τομέα τοῦ ὑλικοῦ πολιτισμοῦ (π.χ. οἱ τεχνολογικὲς τελειοποιήσεις), ὅσο καὶ στὸν πνευματικὸ τομέα (π.χ. οἱ μεταρρυθμίσεις τῆς νομοθεσίας), ποὺ ἐπικρατοῦν στὴν πράξη μὲ τὴ συναίνεση (consensus) τῶν λαῶν, ἡ ὁποία σχηματίζεται σήμερα μὲ πολὺ μεγάλη ταχύτητα χάρη στὰ μαζικὰ μέσα ἐνημερώσεως καὶ τὸν ἰσχυρὸ κοινωνιολογικὸ νόμο τῆς μιμήσεως. Ἡ ἐν λόγω, λοιπόν, θεωρία τοῦ Σταγιρίτη διατηρεῖ πάντα τὴν ἀξία της, τόσο γιὰ τὴν ἑρμηνεία τοῦ παρελθόντος, ὅσο καὶ γιὰ τὴν κατανόηση τῆς σύγχρονης πραγματικότητας. Εἰδικότερα σημειώνουμε τὰ ἑξῆς:

Α) Ἡ ἱστορία δὲν διαμορφώνεται μόνο ἀπὸ τὴ βούληση καὶ τὶς προθέσεις τῶν ἀνθρώπων, ἀλλὰ καὶ ἀπὸ πολλοὺς ἄλλους παράγοντες (γεωγραφικούς, κλιματολογικούς, βιολογικούς, ἱστορικοὺς κλπ.), ἀλλὰ ἀκόμα καὶ ἀπὸ τὸν παράγοντα τῆς *τύχης*, ὁ ὁποῖος ἀνάλογα μὲ τὶς περιστάσεις πότε εὐνοεῖ καὶ πότε ματαιώνει τὰ σχέδια καὶ τὶς ἐπιδιώξεις τῶν ἀνθρώπων. Πάντως ἀποφασιστικὸ ρόλο στὴν πορεία τῆς ἱστορίας διαδραματίζουν ἡ συμπεριφορὰ τοῦ ἀνθρώπου καὶ οἱ ἀποφάσεις ποὺ κάθε φορὰ λαμβάνει γιὰ νὰ ἀντιμετωπίσει τὰ προβλήματα τῆς ζωῆς, ἐμπνεόμενος εἴτε ἀπὸ ἕνα ἄμεσο καὶ στενόκαρδο συμφέρον, εἴτε ἀπὸ τὸ γενικότερο συμφέρον, χωρὶς ποτὲ νὰ ἀποθαρρύνεται ἀπὸ τὶς ἀποτυχίες καὶ τὶς ὀδυνηρὲς συνέπειες τῶν πειραματισμῶν του. Ὅπως παρατηρεῖ εὔστοχα ἕνας σύγχρονος συγγραφέας[127], «ἂν μπορεῖ νὰ θαυμάσει κανεὶς κάτι στὴν παγκόσμια ἱστορία, εἶναι ἡ δύναμη, ἡ καρτερία, ἡ ἐπιμέλεια μὲ τὴν ὁποία ἡ ἀνθρωπότητα ἀνασηκώνεται καὶ πάλι μετὰ ἀπὸ ὅλες τὶς ζημίες, τὶς καταστροφὲς καὶ τὰ τραύματα» (γιὰ νὰ συνεχίσει, προσθέτουμε, τοὺς ἀγῶνες καὶ τοὺς πειραματισμούς της γιὰ ἕνα καλύτερο μέλλον).

Κατὰ τὸν ἀγώνα του αὐτὸν γιὰ τὴν ἀπόκτηση τῆς καλύτερης διαβιώσεώς του ὁ ἄνθρωπος προσπάθησε νὰ ἐναρμονίσει τὶς ἀπαιτήσεις τῆς λογικῆς μὲ τὶς ἡμι-λογικὲς τάσεις τῆς πλεονεξίας καὶ τῆς ἄμετρης

---

127. Βλ. Λεβιτ (Löwith), *Ἀπὸ τὸν Χέγκελ στὸ Νίτσε*, τόμ. Α΄ (μετάφρ. Γεωργ. Ἀποστολοπούλου), ἔκδ. «Γνώση», 1987, σ. 358.

φιλοδοξίας του καὶ κατόρθωσε μετὰ ἀπὸ πολλὲς περιπέτειες νὰ φθάσει στὸ σημερινὸ ὑψηλὸ ἐπίπεδο τοῦ ὑλικοῦ καὶ πνευματικοῦ πολιτισμοῦ, ὁ ὁποῖος, παράλληλα μὲ τὶς εὐεργετικὲς συνέπειες γιὰ τὴ βελτίωση τῆς ὅλης ζωῆς του, γέννησε καὶ πολλὲς δυσμενεῖς ἐπιπτώσεις, ἐκθέτοντας τὴν ἀνθρωπότητα στοὺς μεγάλους καὶ πολὺ γνωστοὺς κινδύνους ποὺ ἀπειλοῦν τὴν ὕπαρξή της, π.χ. ἀπὸ τὴ ρύπανση τοῦ περιβάλλοντος, τὴν ὑπέρμετρη ἐκμετάλλευση τῆς φύσης, τὸν ἐξωφρενικὸ ἀνταγωνισμὸ τῶν ἐξοπλισμῶν, καὶ προπαντὸς ἀπὸ τὴν ἐνδεχόμενη χρησιμοποίηση τῆς πυρηνικῆς ἐνέργειας σ' ἕνα παγκόσμιο πόλεμο.

Β) Τώρα ὁ ἄνθρωπος βρίσκεται σ' ἕνα σταυροδρόμι καὶ ἀπὸ τὴν ὅλη στάση του ἐξαρτᾶται ἡ τύχη τῆς ἀνθρωπότητας καὶ τοῦ πολιτισμοῦ. Ἡ ἐμπειρία, ποὺ ἔχει συσσωρεύσει ἀπὸ τὶς ταλαιπωρίες καὶ τὶς δοκιμασίες τῶν συνεχῶν συγκρούσεων καὶ πολέμων, οἱ γνώσεις ποὺ ἔχει ἀποκτήσει ἀπὸ τὴν ἐπικοινωνία καὶ τὴ γνωριμία μὲ τοὺς ἄλλους λαούς, τοῦ ἐπιτρέπουν νὰ ἀντιληφθεῖ καὶ νὰ συνειδητοποιήσει δύο πράγματα.

Πρῶτον, ὅτι ἡ μείωση τοῦ μόχθου καὶ τοῦ πόνου (δηλαδὴ μιὰ ἀπὸ τὶς πιὸ σημαντικὲς πλευρὲς τῆς εὐτυχίας) ἀποτελεῖ ἕνα κοινὸ πόθο γιὰ ὅλους τοὺς λαούς, ὅτι ὁ μεγαλύτερος πόνος καὶ ἡ ὀδύνη ποὺ ἀπειλοῦν τὴν ἀνθρωπότητα προέρχονται ἀπὸ τὴ μάστιγα τοῦ πολέμου καὶ ἀπὸ τὸν ἀχαλίνωτο ἀνταγωνισμὸ μεταξὺ τῶν λαῶν καὶ ὅτι γιὰ νὰ ἀποτραποῦν ὁ πόνος αὐτὸς καὶ οἱ συμφορὲς εἶναι ἀνάγκη ἡ μάστιγα αὐτὴ νὰ ἀντικατασταθεῖ ἀπὸ τὴ διάθεση τῆς εἰλικρινοῦς διεθνοῦς συνεργασίας, ἀπὸ τὴν εὐγενικὴ ἅμιλλα καὶ ἀπὸ τὸ αἴσθημα τῆς συναντιλήψεως γιὰ τὶς ἀνάγκες καὶ τὰ εὔλογα συμφέροντα ὅλων τῶν λαῶν.

Δεύτερον, ὅτι γιὰ τὴ συνέχιση τῆς ἀνοδικῆς πορείας τοῦ πολιτισμοῦ ἐπιβάλλεται ὁ ἄνθρωπος νὰ ρυθμίζει τὴν ὅλη δραστηριότητά του καὶ τὸν ὅλο βίο του μὲ βαθὺ αἴσθημα κοινωνικῆς εὐθύνης καὶ ἀλληλεγγύης, ἀποβλέποντας στὴν ἐξυπηρέτηση, ὄχι τοῦ ἄμεσου συμφέροντος τοῦ παρόντος, ἀλλὰ τοῦ μακροπρόθεσμου συμφέροντος τοῦ μέλλοντος καὶ τῶν μελλοντικῶν γενεῶν, ἀτενίζοντας δηλαδή, ὅπως θὰ ἔλεγε ὁ Ἀριστοτέλης, «εἰς ἅπαντα τὸν βίον» τῆς ἀνθρωπότητας (βλ. ἀνωτ. §15, Ι, γ΄).

Γεώργιος ΜΙΧΑΗΛΙΔΗΣ-ΝΟΥΑΡΟΣ
(Μέλος τῆς Ἀκαδημίας Ἀθηνῶν)

ΓΕΩΡΓ. ΜΙΧΑΗΛΙΔΗΣ-ΝΟΥΑΡΟΣ

RÉFLEXIONS SUR LE SENS DE L'HISTOIRE (ESSAI)

Résumé

Le présent essai est divisé en trois parties: Dans la première partie on examine d'abord des questions philosophiques ayant trait au problème fondamental du sens de l'histoire et par la suite une série de problèmes méthodologiques concernant la méthode d'étude et d'interprétation des événements historiques.

L'investigation du sens de l'histoire comprend l'examen des questions suivantes: a) La marche de l'histoire est-elle un produit de la volonté de l'homme ou bien l'effet des forces surnaturelles de la Providence Divine ou du Destin? b) La nature humaine est-elle identique à tous les hommes et à toutes les époques historiques? c) est-il possible de connaître l'histoire *réelle* de l'humanité ou cela est impossible, comme il est affirmé par certains auteurs, notamment Popper?

La section concernant les problèmes méthodologiques comprend un exposé critique des théories suivantes: 1°) De la théorie idéaliste et intuitionniste de Dilthey et de Collingwood suivant laquelle pour interpréter l'histoire on devrait reproduire les pensées (*rethinking*) et les motifs psychologiques des acteurs de l'histoire (chefs politiques ou militaires). 2°) De la théorie positiviste selon laquelle, pour interpréter chaque événement historique on doit le placer dans le milieu social et culturel où il s'est présenté. 3°) De la théorie de *covering laws* de Hempel qui constitue une variation pourtant excessive de la théorie positiviste. 4°) Des thèses de l'école française des «Annales» ou de la *Nouvelle histoire* (de Marc Bloch, L. Febvre, F. Braudel etc.), qui a combattu de façon exagérée l'histoire événementielle, mais a aussi préconisé «l'histoire de longue durée» (F. Braudel) et a promu les recherches historiques sur plusieurs secteurs de la vie sociale, mettant en valeur les conquêtes des sciences modernes de l'homme. On examine également des idées pareilles des promoteurs de l'histoire comparative, pour qui la comparaison historique doit porter non pas sur la marche des événements (*Verlaufsvergleich*), mais surtout sur les structures (*Strukturenvergleich*), afin de contribuer à un éclaircissement du problème du sens de l'histoire.

Deuxième partie. Dans cette partie, consacrée à un examen critique de principales théories philosophiques ou sociologiques sur le sens ou le but de l'histoire, on commence par une revue des idées des auteurs de l'antiquité grecque (Platon, Aristote, Thucydide, Polybe etc.), qui, libres de l'eschatologie judéo-chrétienne ont exposé des vues réalistes et pertinentes sur la

nature de l'homme et les buts de la Cité. On passe ensuite aux théories des penseurs de l'ère chrétienne qui, étant plus on moins influencés par l'eschatologie précitée, s'appliquent à prédire l'évolution future et le but final de l'humanité.

Ces théories sont classées en trois groupes: 1°) Les théories des Pères de l'Eglise et des théologiens (Augustin, Bossuet etc.), qui croient à l'existence d'un plan secret de l'histoire conçu par Dieu et se dirigeant vers l'accomplissement du but final du Monde. 2°) Les théories des auteurs du 18e siècle et des siècles suivants inspirées d'une tendance libérale (Vico, Condorcet, Kant, Herder, Hegel, Comte, Toynbee), ou socialiste (Marx et Engels). Suivant ces théories le but final de l'histoire serait: la fraternité de tous les peuples (Condorcet), la paix perpétuelle (Kant), l'auto-conscience de la liberté (Hegel), le triomphe d'une religion universelle (Toynbee), la société sans classes et le communisme (Marx, Engels etc.). 3°) Les théories contraires des auteurs du 20e siècle (Spengler, Popper) qui nient l'existence d'un «sens de l'histoire» et critiquent vivement les illusions de «l'historicisme», les prophéties sur l'avenir et sur le destin de la société.

Troisième partie. L'auteur y expose certaines remarques synthétiques sur les théories citées à la 2e partie et revient aux idées politiques d'Aristote sur le but de la Cité - État. Étant donné que la distinction entre la société civile (*bürgerliche Gesellschaft* de Hegel) et l'État était inconnue à l'antiquité, les idées d'Aristote sur le but de la Cité - État gardent toute leur valeur pour la question plus générale du but de la société et même de l'histoire. Cependant elles ont été méconnues par les auteurs modernes, qui, en général, ont concentré toute leur attention aux idées aristotéliciennes concernant le but de la vie théorique, et ont laissé de côté celles qui concernent le but de la vie pratique.

On sait que selon Aristote la vie théorique (θεωρητικὸς βίος) d'un homme délivré de toute contingence extérieure (*Pol.* 1324 a 28 ἀπολελυμένος πάντων τῶν ἐκτός) est le bonheur suprême d'une vertu parfaite (*Eth. Nic.* 1177 a 1 et s., *Pol.* 1332 a 9 et s. etc.), tandis que le but de la vie pratique et politique d'une société est d'assurer à ses membres la possibilité de vivre paisiblement en commun (τὸ συζῆν) (suivant les règles élémentaires de la morale, de la justice et du commerce), ainsi que de «bien vivre» (τὸ εὖ ζῆν), conformément aux valeurs et aux conceptions morales dominantes dans chaques société (*Pol.* 1252 b 27 et s., 1278 b 20, 1280 b 38 etc.).

Cet objectif relatif et vague de «bien vivre» est fondé sur trois prémisses: 1°) l'homme est «un animal politique» (*Pol.* 1253 a 3, *Eth. Nic.* 1169 b 18 etc.), c'est à dire un être social, qui doit restreindre ses tendances égoistes au profit des nécessités de l'intérêt général. 2°) la notion de «bien vivre» a un

contenu relatif qui, en raison des circonstances et de la mentalité de chaque peuple, vise à l'accumulation de la richesse, à la conquête des pays étrangers, à la gloire de la guerre, à l'établissement d'un régime despotique etc. (*Pol.* 1324 a 8, 36, 38, 1324 b 2 etc.). Il en résulte des conflits continuels entre les groupes sociaux et les peuples, et une poursuite et une expérimentation inlassables de divers modes de vie, des systèmes politiques et économiques (*Pol.* 1328 a 42 et s.: ἄλλον γὰρ τρόπον καὶ δι' ἄλλων ἕκαστος τοῦτο θηρεύοντες τούς τε βίους ἑτέρους ποιοῦνται καὶ τὰς πολιτείας). 3°) Le but rationnel final de la société et de l'histoire tend vers la réalisation de l'intérêt général de l'humanité et de toutes les générations du présent et de l'avenir.

Aristote n'a pas manqué de signaler les déviations des buts rationnels de l'histoire, dues à la divergence d'opinions et des idéologies et aux rivalités entre les peuples, d'une part et d'autre part à l'insuffisance de la connaissance humaine, aux passions, préjugés, en général à la faiblesse de l'âme et de l'esprit humain.

À cause de ces faiblesses plusieurs peuples ont considéré comme meilleur moyen pour atteindre leur bien-être la guerre en vue de l'anéantissement de l'ennemi et de l'appropriation de ses biens. À l'époque actuelle, le progrès de la civilisation et la reconnaissance des conséquences néfastes de la guerre, ont conduit à la conscience de la valeur de la coopération internationale et de coordination des efforts entre les peuples.

On pourrait donc conclure en généralisant une idée aristotélicienne selon laquelle la société politique et l'humanité dans sa marche vers le progrès doit suivre la voie de l'intérêt général du présent et de la vie entière (εἰς ἅπαντα τὸν βίον, *Eth. Nic.* 1160 a 22).

G. MICHAELIDÈS-NOUAROS
(Membre de l'Académie d'Athènes)

ΑΝΘΡΩΠΙΝΑ ΚΑΙ ΜΗ ΑΝΘΡΩΠΙΝΑ ΣΤΟΙΧΕΙΑ ΤΗΣ ΙΣΤΟΡΙΑΣ

1. Ἡ ἔννοια τῆς Ἱστορίας

Ἡ λέξη «ἱστορία», ἐνταγμένη ἀπὸ αἰῶνες σὲ πολλὲς εὐρωπαϊκὲς γλῶσσες, ἀλλὰ ἑλληνικὴ στὴ ρίζα της καὶ στὴν πρώτη χρήση της, σημαίνει, σύμφωνα μὲ τὴν ἐτυμολογία της, ἁπλῶς γνώση· ἀρχαιόθεν ὅμως ἔχει προσλάβει σημασία ἰδιαίτερη: γνώση γεγονότων σὲ χρονικὴ διάταξη, καὶ προπάντων σπουδαίων γεγονότων ἢ καὶ θεσμῶν τοῦ ἀνθρώπινου βίου, ἄξιων νὰ περιληφθοῦν μὲ κλέος, ὅπως ὑποδηλώνει καὶ τὸ ὄνομα «Κλειὼ» τῆς ἀντίστοιχης Μούσας.

Ἐκτὸς ὅμως ἀπὸ τὴ γνωσιακὴ αὐτὴ σημασία, ἡ λέξη «ἱστορία» ἔχει καὶ ἄλλη σημασία, ὄχι γνωσιακή, ἀλλὰ ὀντικὴ ἢ μᾶλλον γενεσιακή, δηλαδὴ σημαίνει ἤδη καὶ τὸν ἴδιο τὸν ἀνθρώπινο βίο, καὶ μάλιστα ὄχι μόνο τὸν περασμένο.

Ἡ λέξη «ἱστορία», στὴ σημερινὴ χρήση της, ἄλλοτε σημαίνει ἱστοριογραφία, ἱστορικὴ ἐπιστήμη, καταγραφὴ λοιπὸν καὶ γνώση τοῦ περασμένου βίου τῆς ἀνθρωπότητας, ἄλλοτε σημαίνει τὸν ἴδιο τὸν βίο τῆς ἀνθρωπότητας, περασμένο εἴτε παροντικό, εἴτε μελλοντικό, δηλαδὴ τὴν ἴδια τὴν ἱστορικὴ πραγματικότητα, καὶ ὄχι ἁπλῶς τὴ γνώση της[1]. Ἀντίστοιχη εἶναι ἡ μεσαιωνικὴ διάκριση μεταξὺ historia rerum gestarum καὶ res gestae. Ἐξάλλου, ἡ ἱστορία ὡς ἱστοριογραφία, ἐνῶ ἔχει ἀντικείμενο τὴν ἱστορία ὡς πραγματικότητα ἱστορικὴ τοῦ παρελθόντος, συμβαίνει ἀντίστροφα καὶ νὰ ἐνυπάρχει στὴν ἱστορικὴ πραγματικότητα ὡς πρόσθετο κάπως στρῶμα της.

Ἱστορία, στὴ δεύτερη, τὴν οὐσιαστικὴ ἔννοια, ὑπῆρξε καὶ ὑπάρχει, ὅπου καὶ ὅσο ὑπῆρξαν καὶ ὑπάρχουν ἄνθρωποι, ἄρα ὅπου καὶ ὅσο ἔδρασε καὶ δρᾶ ἡ ἐλευθερία, τὸ θαυμαστὸ αὐτὸ ἰδίωμα τοῦ ἀνθρώπου, τὸ διακριτικό του ἀπὸ τὴν κατάσταση τῶν ζώων, δηλαδὴ ἀφότου ὑπερνικήθηκε ὁ ἀποκλειστικὸς ἀπὸ τὸ ἔνστικτο προσδιορισμὸς τῆς συμπεριφορᾶς τοῦ ἀνθρώπου. Εἶναι, λοιπόν, Ἱστορία, στὴν οὐσιαστικὴ ἔννοια, τὸ φαντα-

---

1. Βλ. ΔΕΣΠΟΤΟΠΟΥΛΟΥ, *Μελετήματα Φιλοσοφίας*, 1978, σ. 147 καὶ τὴν ἐκεῖ βιβλιογραφία.

σμαγορικὸ σύνολο, μάλιστα καὶ σύμπλεγμα κάπως, τῶν πράξεων καὶ τῶν παθημάτων καὶ τῶν δημιουργιῶν τῆς ἀνθρωπότητας, ἢ καὶ τῶν συνεπειῶν τῶν πράξεων αὐτῶν καὶ παθημάτων καὶ δημιουργιῶν, ἐνταγμένων στὸν ἄποιο χρόνο τοῦ σύμπαντος, ἀλλὰ καὶ πληρωτικῶν εἴτε συστατικῶν ποιοτικοῦ χρόνου, συνυφασμένου μὲ τὴν ὕπαρξή της. Ἐξάλλου, οἱ πράξεις αὐτὲς καὶ οἱ δημιουργίες ἢ καὶ τὰ σύστοιχα τυχὸν παθήματα καὶ οἱ ἀντίστοιχες ἁπλῶς βιώσεις ἔχουν καὶ ὑπόσταση διανθρώπινη, ἄρα κοινωνική, ἢ ἔστω ρίζα κοινωνική[2], συνακόλουθα πρὸς τὴν ὑπόσταση καὶ τὴ ρίζα τοῦ ὑποκειμένου τους, δηλαδὴ τοῦ ἀνθρώπου, ἀνύπαρκτου δίχως τὴν κοινωνία[3] — κιβωτὸ θαλπωρῆς καὶ προμήθειας γιὰ τὴ ζωή του καὶ πηγὴ δυνάμεων καὶ δράσεων ἐξανθρωπισμοῦ του, ἂν καὶ πηγὴ ἐπίσης κάποτε δυνάμεων καὶ δράσεων ἀντι-ανθρώπινων.

Ἡ ἀνθρώπινη καὶ διανθρώπινη σύσταση τῆς Ἱστορίας ἔχει ἐπίμονα προβληθεῖ ἀπὸ τὴ νεώτερη Φιλοσοφία τῆς Ἱστορίας. Ἡ ἐπιβολή της εἶναι δυναστικὴ σὲ πολλοὺς νεώτερους φιλοσόφους τῆς Ἱστορίας, εἴτε παρουσιάζουν κατεξοχὴν τὴ διάχυτη λειτουργία τῆς ἐλευθερίας στὴν Ἱστορία, ὡς πηγῆς συμπεριφορᾶς ἠθικῆς εἴτε ζείδωρου πνεύματος, εἴτε διάτορα ἐπισημαίνουν τὴν ἀρθρωτικὰ συνυφασμένη μὲ τὴν κοινωνία δραστικότατη λειτουργία τῆς ἠθικῆς ἀνελευθερίας, γνώριμη στὴν ἕως σήμερα Ἱστορία μὲ τὴ μορφὴ πολέμων, δουλείας, καταπιέσεων, ἐκμεταλλεύσεων καὶ παντοίων ἄλλων κακουργιῶν.

Ἡ ἀνθρωποκεντρικὴ αὐτή, σὲ ὑπέρμετρο βαθμό, καὶ μάλιστα κοινωνιοκεντρικὴ συχνά, σύλληψη τῆς Ἱστορίας εἶναι γέννημα καὶ χαρακτηριστικὴ ἔκφραση τοῦ διαβρωτικοῦ τῆς ἐπιστημοσύνης κοινωνιολογισμοῦ[4] προπάντων, καὶ ἀποδείχνεται καίρια ἐλλειμματική, ἄρα καὶ ἀντίστοιχα ἐλαττωματική.

2. Τὰ μὴ ἀνθρώπινα στοιχεῖα τῆς Ἱστορίας

Ὁ ἄνθρωπος, τὸ μοναδικὸ αὐτὸ ὑποκείμενο τῆς Ἱστορίας, μὲ διπλὴ σχέση μάλιστα πρὸς αὐτήν, δηλαδὴ καὶ ὡς πλάστης καὶ ὡς πλάσμα της, δὲν εἶναι ἁπλῶς στοιχεῖο τῆς κοινωνίας καὶ δὲν ὑπόκειται σὲ ἄτεγκτη ψυχολογικὴ νομοτέλεια· οὔτε ὅμως ἐξάλλου ὑπάρχει μὲ τὴν καθαρὴ

2. Βλ. ΔΕΣΠΟΤΟΠΟΥΛΟΥ, ὅπ. ἀν., σ. 46 κ. ἑπ., *Μελετήματα Πολιτικῆς Φιλοσοφίας*, 1983[4], σ. 32 κ. ἑπ.

3. Βλ. ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΟΥΣ *Πολιτικὰ* 1253 a 2-3, 27-29 πρβλ. 1278 b 19.

4. Βλ. PANAYOTIS KANELLOPOULOS, Das Individuum als Grenze des Sozialen und der Erkenntnis: Soziologie contra Soziologismus (*Archiv für angewandte Soziologie*, Band III, Heft 2, 1931).

ἐνέργεια τῆς ἐλευθερίας, παντοδύναμος καὶ ἀνεξάρτητος ἀπὸ οἱονδήποτε προσδιορισμό, ἀλλὰ ὑπάρχει πάντοτε καὶ ὡς στοιχεῖο τοῦ λεγόμενου κόσμου, ἄρα καὶ εἶναι ὑποταγμένος στὴ νομοτέλεια, τὴ συστατικὴ τοῦ κόσμου, ὥστε καὶ πολλαπλὰ ἐξαρτημένος ἀπὸ ἄλλα στοιχεῖα του, μὴ ἀνθρώπινα, καὶ μάλιστα κρίσιμα προσδιορισμένος ἀπὸ τὴν ἑκάστοτε κατάστασή τους — ἐνῶ καὶ ὑπάρχει ἐπίσης πάντοτε ὡς ἐνεργὸ ὑποκείμενο ἐλευθερίας, δηλαδὴ νοεῖ, ἐπινοεῖ καὶ προπάντων πράττει, καθὼς εἶναι προικισμένος μὲ πνευματικότητα, ὥστε μὲ ἱκανότητα νὰ προβαίνει, διασκεπτικὰ ἢ ἐνορατικά, στὴν ἀποκάλυψη ὀντοτήτων ὑπερβατικῶν, δηλαδὴ τῶν ἰδεατῶν ὄντων καὶ τῶν μεταξύ τους συναρτήσεων, ὅπως καὶ τῶν παντοίων ἀξιῶν, ἀλλὰ καὶ στὴν ἀνακάλυψη καὶ πραγμάτωση τῶν σύστοιχων δυνατοτήτων[5].

Ἡ σύσταση τῆς Ἱστορίας προσδιορίζεται ἄρα καὶ ἀπὸ τὴ συνάρτηση ἀνθρώπου καὶ στοιχείων μὴ ἀνθρώπινων. Ἡ Ἱστορία, ὅσο καὶ ἂν εἶναι προπάντων ἔργο τῆς ἀνθρώπινης ἐλευθερίας, μὲ ἄντληση καὶ ἀπὸ ὑπερβατικὲς πηγές, εἶναι ὅμως ἐπίσης ἀποτέλεσμα καὶ τῶν προσδιοριστικῶν σὲ μέγα βαθμὸ τῆς ζωῆς τοῦ ἀνθρώπου μὴ ἀνθρώπινων, ἐνδοκοσμικῶν, στοιχείων, ἄλλων μὲ σταθερὴ παρουσία, ἄλλων μὲ στιγμιαία ἢ ὀλιγόχρονη εἴτε μακρόχρονη παρέμβαση.

Ἡ ὑδρόγειος, καὶ εἰδικότερα ἡ ἐπιφάνειά της καὶ ἡ ἀτμόσφαιρά της ἢ κάπως καὶ τὰ βάθη της, ὑπῆρξε ἀνέκαθεν τὸ μὴ ἀνθρώπινο, σταθερὸ βάθρο τῆς Ἱστορίας, πολλαπλὰ ἐπηρεαστικό της[6], ἢ καὶ προσδιοριστικό της ὁριακά. Μεταβολὲς στὴν κατάσταση τῶν κρίσιμων γιὰ τὴν ὕπαρξη τοῦ ἀνθρώπου μὴ ἀνθρώπινων στοιχείων τοῦ κόσμου, ὅσο καὶ ἂν συμβαίνουν στὸ οἰονεὶ περιθώριο τῆς Ἱστορίας, ἔχουν ὅμως κάποτε ἀποφασιστικὴ συμβολὴ στὴν Ἱστορία. Σεισμοί, καταποντισμοί, κατακλυσμοί, ἐκρήξεις ἠφαιστείων, ἂν καὶ γεωδυναμικὰ προπάντων γεγονότα, ἔχουν ὅμως κρίσιμες στὴν ὕπαρξη τῶν ἀνθρώπων ἐπιπτώσεις, καὶ εἶναι ἄρα σπουδαῖοι παράγοντες, μὴ ἀνθρώπινοι, τῆς Ἱστορίας, κρίσιμα ἐπηρεαστικοί, ἀρνητικὰ προπάντων, ὁρισμένων ἐποχῶν καὶ περιοχῶν. Ἡ ἀλλαγὴ τοῦ κλίματος πρὸς εὐκρασία ἢ δυσκρασία, καθὼς καὶ ἡ ἀλλαγὴ στὴ σύσταση τοῦ ἐδάφους πρὸς εὐφορία ἢ ἀφορία, ἔχουν ἐπίσης ἐπιπτώσεις καίριες στὴν ὕπαρξη τῶν ἀνθρώπων, ἐπηρεαστικὲς τῶν ὅρων διατροφῆς τους[7] καὶ τῆς ὑγείας τους ἢ καὶ τοῦ χαρακτήρα τους, καὶ συχνὰ ἐξαναγκαστικές τους σὲ

5. Βλ. ΔΕΣΠΟΤΟΠΟΥΛΟΥ, *Φιλοσοφία τοῦ Δικαίου*, 1954, σσ. 20-25, σσ. 65-66, *Études sur la liberté* 1974, σσ. 21-22, *Μελετήματα Φιλοσοφίας ΙΙ*, 1980, σσ. 107-134.

6. Πρβλ. LUCIEN FÉBURE, *La terre et l'évolution humaine*, 1922, LEROI-GOURHAN et POIRIER, *L'évolution humaine*, 1957.

7. Πρβλ. HIGOUNET, La Géohistoire (στὸ συλλογικὸ ἔργο *L'hitoire et ses méthodes*, 1961), p. 72.

μετακινήσεις ὁμαδικὲς πρὸς ἄλλη περιοχὴ τῆς ὑδρογείου. Τὰ γεωφυσικὰ τοῦ εἴδους αὐτοῦ γεγονότα, μὲ συνέπειες μάλιστα μακροχρόνιας διάρκειας, εἶναι ἄρα καὶ αὐτὰ παράγοντες, μὴ ἀνθρώπινοι, τῆς Ἱστορίας, καίρια ἐπηρεαστικοί, ἀρνητικὰ ἢ θετικά, ὁρισμένων ἐποχῶν καὶ περιοχῶν.

3. Τὸ γήινο σταθερὸ βάθρο τῆς Ἱστορίας

Τὸ γήινο σταθερὸ βάθρο τῆς Ἱστορίας λειτουργεῖ πρώτιστα ὡς ἔδαφος. Ἐπηρεάζει τὴν Ἱστορία τὸ ἔδαφος μὲ τὴν ἰδιοσυστασία του καὶ τὴν ἰδιομορφία του, καθὼς καὶ μὲ τὴ θέση του.

Ἤδη ὁ Ἱπποκράτης ὁ Κῶος, ὁ μέγιστος ἰατρός, ἔχει ἐξάρει καὶ περιγράψει τὴν ἐπίδραση τοῦ κλίματος καὶ τῶν συστατικῶν τοῦ ἐδάφους στοιχείων ὄχι μόνο στὴν ὑγεία τῶν ἀνθρώπων, ἀλλὰ καὶ στὸν χαρακτήρα καὶ στὴ βιοτροπία τῶν λαῶν, ἄρα καὶ στὴ διαμόρφωση ἀντίστοιχα τῆς Ἱστορίας (βλ. τὰ κεφάλαια 12-24 τοῦ ἔργου του *Περὶ ἀέρων καὶ ὑδάτων καὶ τόπων*).

Ὁ Πλάτων, ἐπηρεασμένος καὶ ἀπὸ τὸν Ἱπποκράτη, ἐκφράζει τὴ γνώμη ὅτι ἡ νομοθεσία πρέπει νὰ προσαρμοσθεῖ στὶς διαφορὲς τοῦ ἑνὸς τόπου ἀπὸ τὸν ἄλλον ὡς «πρὸς τὸ γεννᾶν ἀνθρώπους ἀμείνους καὶ χείρους», καὶ διευκρινίζει τὸν καίριο αὐτὸ διαφορισμὸ τῶν «τόπων» μὲ τὰ ἑξῆς: «οἱ μὲν γέ που διὰ πνεύματα παντοῖα καὶ δι' εἱλήσεις ἀλλόκοτοί τέ εἰσιν καὶ ἐναίσιοι αὐτῶν, οἱ δὲ δι' ὕδατα, οἱ δὲ καὶ δι' αὐτὴν τὴν ἐκ τῆς γῆς τροφήν, ἀναδιδοῦσαν οὐ μόνον τοῖς σώμασιν ἀμείνω καὶ χείρω, ταῖς δὲ ψυχαῖς οὐχ ἧττον δυναμένην πάντα ταῦτα ἐμποιεῖν» (*Νόμοι* 747 d-e). Δηλαδὴ ὁ Πλάτων ἀναγνωρίζει τὴν καίρια ἐπίδραση τῆς ἰδιοσυστασίας τοῦ ἐδάφους γιὰ τὴν καλὴ εἴτε κακὴ διάπλαση τῶν σωμάτων, ἀλλὰ καὶ τῶν ψυχῶν τῶν ἀνθρώπων· καὶ ἀκόμη διακρίνει, στὴν ἀνθρωποδιαπλαστικὴ αὐτὴ λειτουργία τῶν διαφόρων «τόπων», τὴ δραστικὴ συμβολὴ τῶν παντοειδῶν ἀνέμων καὶ τῶν κυμάτων καύσωνος, τῶν χαρακτηριστικῶν τοῦ καθενὸς ἀπὸ αὐτούς, καθὼς καὶ τῶν διαθέσιμων ὑδάτων καὶ τῶν ἀγροτικῶν προϊόντων (βλ. καὶ *Πολιτεία* 435 d-436 a).

Στὴν παράδοση τοῦ Πλάτωνος, ἐπισημαίνει καὶ ὁ Ἀριστοτέλης τὴν κρίσιμη συμβολὴ τῆς «χώρας» στὶς βιοτικὲς δυνατότητες, μάλιστα μὲ ἀναφορὰ καὶ στὶς πολεμικὲς ἀνάγκες, ἀλλὰ καὶ στὶς εὐχέρειες μεταφορᾶς τῶν προϊόντων γιὰ κατανάλωση ἢ ἐξαγωγή (*Πολιτικὰ* 1326 b 26-40), καθὼς καὶ εἰδικότερα τὶς συνέπειες, ὅσες ἔχει ἡ «θέσις» τῆς «πόλεως» γιὰ τὴ συντήρηση τῆς ὑγείας τῶν κατοίκων της, ἀλλὰ καὶ γιὰ τὴ διεξαγωγὴ μὲ πρόσφορες συνθῆκες τῶν πολεμικῶν ἐπιχειρήσεων (1330 a 34-b 17). Τονίζει καὶ ὁ Ἀριστοτέλης τὴ σημασία τῶν ἐπικρατέστερων ἀνέμων καὶ

τοῦ ποιοῦ τῶν διαθέσιμων ὑδάτων καὶ ἐξαίρει τὴν τοποθεσία τῶν πόλεων, μάλιστα ἰδιαίτερα τὴν ἀπόστασή τους ἀπὸ τὴ θάλασσα, τὸ γεωγραφικὸ μέγεθος τῆς «χώρας» καὶ τῶν «πόλεων», τὴν ὀρεινὴ εἴτε πεδινὴ διαμόρφωση τοῦ ἐδάφους, τὴν ἰδιοσυστασία του ἀπὸ ἄποψη περιεκτικότητας σὲ μεταλλεύματα καὶ παραγωγικότητας σὲ γεωργικὰ προϊόντα καὶ ἀκόμη (1327 b 19-33) τὸ πολὺ ψυχρὸ ἢ πολὺ θερμὸ κλίμα τους, ὡς παράγοντες προσδιοριστικοὺς ἢ ἔστω ἐπηρεαστικοὺς γιὰ τὸ χαρακτήρα καὶ τὶς προδιαθέσεις ἢ καὶ τὴ δράση τῶν λαῶν.

Στὰ ἴχνη τοῦ Ἀριστοτέλους, πολιτειολόγοι τῶν Νεώτερων χρόνων, ὅπως ο Jean Bodin στὸ ἔργο του *La République* (1576) καὶ ὁ Montesquieu στὸ ἔργο του *Esprit des Lois* (1748), τόνισαν τὴ σημασία τοῦ κλίματος προπάντων γιὰ τὴ διαμόρφωση τοῦ χαρακτήρα τῶν λαῶν, ὡς ἀφετηρίας προσδιοριστικῆς ἢ ἐπηρεαστικῆς τῆς πολιτικῆς συμπεριφορᾶς τους.

Πολλοὶ ἄλλοι, νεώτεροι συγγραφεῖς, στὸν δέκατο ἔνατο αἰώνα ἤδη, καὶ πιὸ ἐπίμονα στὸν εἰκοστὸ αἰώνα, ἔχουν ἀναπτύξει θεωρήματα γιὰ τὴν ἐξάρτηση εἴτε συνάρτηση τῆς Ἱστορίας ἀπὸ ἢ μὲ τὸν γεωγραφικὸ παράγοντα. Διασημότεροι μεταξύ τους εἶναι ὁ Le Play (1806-1882), ὁ Ratzel (1844-1904), ὁ Paul Vidal de la Blache (1845-1918), ὁ Jean Brunhes (1869-1930) ἢ καὶ ὁ Arnold Toynbee.

Ἀπὸ τὶς συγκλίνουσες ἢ καὶ ἀποκλίνουσες θεωρίες ὅλων αὐτῶν καὶ ἄλλων ἐκπροσώπων τῆς λεγομένης «γεωπολιτικῆς» ἢ καὶ τῆς λεγομένης «γεωοικονομικῆς», παρὰ τὸ πλῆθος τῶν μονομερειῶν καὶ ἀμετριῶν στὴν ἐξήγηση τῆς Ἱστορίας μὲ τὸν ὑπερτονισμὸ αὐτοῦ ἢ ἐκείνου τοῦ γεωγραφικοῦ στοιχείου, παραμένουν ὄχι ὀλίγες ἡμι-αλήθειες ἢ καὶ ἀκέραιες ἀλήθειες γιὰ τὴν οἰκονομικὴ ἰδιαίτερα καὶ τὴν πολιτικὴ Ἱστορία τῆς ἀνθρωπότητας.

Ἀναμφίβολα, ἡ θέση κάθε χώρας καὶ ἡ ἔκτασή της καὶ ἡ ἰδιομορφία τοῦ ἐδάφους της, ὡς ὀρεινοῦ π.χ. ἢ ὡς πεδινοῦ, ὡς παραποτάμιου ἢ παραλίμνιου ἢ παραθαλάσσιου εἴτε καθαρὰ ἠπειρωτικοῦ, ὡς γεωργικὰ εὔφορου ἢ μᾶλλον ἄγονου, εἴτε ὡς πλούσιου τυχὸν σὲ μεταλλεύματα, καὶ ἀκόμη τὸ κλίμα, ὡς εὔκρατο ἢ ὡς βαρὺ πρὸς τὸ ὑπέρμετρο ψύχος ἢ πρὸς τὸν μεγάλο καύσωνα, ὅλες αὐτὲς οἱ σπουδαῖες ἰδιότητες κάθε χώρας ἔχουν συμβάλει καίρια στὸ ποιὸν τῆς συνυφασμένης μὲ αὐτὴν Ἱστορίας κάποιου λαοῦ ἢ κάποιων λαῶν. Ἀλλὰ ἡ συμβολὴ αὐτὴ ποικίλλει καὶ βρίσκεται σὲ κρίσιμη συνάρτηση μὲ τὸν ἀστάθμητο παράγοντα, δηλαδὴ τὸ ἀνθρώπινο ὑποκείμενο, τῆς Ἱστορίας. Καὶ συμβαίνει μάλιστα, ὁ βαθμὸς τῆς συμβολῆς αὐτῆς νὰ εἶναι μεγαλύτερος σὲ περασμένες ἐποχὲς τῆς Ἱστορίας, ὅταν δὲν ὑπῆρχε ἀνεπτυγμένη ἐπιστήμη καὶ τεχνική, τὸ μέγα αὐτὸ ἔργο τῆς ἐλευθερίας τοῦ ἀνθρώπου ἀλλὰ καὶ δραστικότατο ἐργαλεῖο της. Ὅσο καὶ ἂν ἔχουν πολὺ συμβάλει, προπάντων ἀρχικὰ στὴν ἀνάπτυξη τῆς ἐπιστήμης

καὶ τῆς τεχνικῆς ἄρα καὶ στὴ μεγάλυνση τῆς ἐλευθερίας τοῦ ἀνθρώπου, οἱ εὐνοϊκοὶ παράγοντες, οἱ ἔκγονοι τοῦ σταθεροῦ γήινου βάθρου τῆς Ἱστορίας, οἱ συνυφασμένοι δηλαδὴ μὲ τὴ θέση τοῦ ἐδάφους καὶ τὴν ἔκτασή του καὶ τὴν ἰδιοσυστασία του καὶ τὴν ἰδιομορφία του καὶ μὲ τὸ σύστοιχο κλίμα τῆς περιοχῆς, σύνδρομα ὅμως ἢ καὶ ἀντίρροπα ὑπῆρξαν καίριες πάντοτε οἱ ἐκδηλώσεις τῆς ἐλευθερίας τοῦ ἀνθρώπου[8], ὡς δημιουργικότητας καὶ ὡς ἠθικότητας, μὲ τὶς ἐφευρέσεις ἐργαλείων καὶ μεθόδων ἐργασίας καὶ προσαρμογῆς στὸ φυσικὸ περιβάλλον καὶ μὲ τὶς ἐπινοήσεις ἀντίστοιχων θεσμῶν. Ἰδιαίτερα, μὲ τὴν ἀνάπτυξη τῆς ἐπιστήμης καὶ τῆς τεχνικῆς ἢ καὶ τῆς βιοτικῆς σοφίας ὁ προσδιορισμὸς τῆς Ἱστορίας ἀπὸ τὸ γήινο βάθρο της ὁλοένα καὶ μειώνεται, ἂν καὶ μακροδιάστατα διαφαίνονται κάποια ὅρια, ὅπου δυναστικὴ ἐπανέρχεται ἡ προσδιοριστικὴ λειτουργία του, προπάντων ἂν δὲν ἐπεμβαίνει ἀποφασιστικὰ ἡ βιοτικὴ σοφία.

4. Τὰ κρίσιμα γιὰ τὴν Ἱστορία γεωδυναμικὰ γεγονότα

Ὁρισμένοι ἀπὸ τοὺς μὴ ἀνθρώπινους παράγοντες, καθὼς εἶναι ἀπρόβλεπτοι καὶ στιγμιαῖοι, ἀλλὰ κρισιμότατοι πάντοτε γιὰ τὴν Ἱστορία, ὑπερβαίνουν τὶς δυνατότητες προφυλακτικῆς πρωτοβουλίας τῶν ἀνθρώπων εἴτε μόλις ὑπέχουν κάποτε καὶ σὲ περιορισμένο βαθμὸ τὴν προφυλακτικὴ ἀνθρώπινη πρωτοβουλία. Ἔκδηλα, στοὺς μὴ ἀνθρώπινους αὐτοὺς παράγοντες, ὅπως εἶναι οἱ σεισμοί, καταποντισμοί, κατακλυσμοί, ἐκρήξεις ἠφαιστείων κ.τ.ὅμ., παρουσιάζεται ὁ ἀνταγωνισμὸς τῆς ἐλευθερίας τοῦ ἀνθρώπου, ὡς πρόνοιας καὶ προμήθειας, πρὸς ὅ,τι ὀνομάζεται ἀρχαιόθεν «τύχη», δηλαδὴ συμβάντα μὲ ἐπιπτώσεις ἐπάνω στὴν ὕπαρξη τοῦ ἀνθρώπου, ξένα πρὸς τὴν πρωτοβουλία του, καὶ μὴ δεκτικὰ ἐπηρεασμοῦ ἀπὸ αὐτήν.

Ἡ σχέση ἐλευθερίας καὶ τύχης στὴν πρώτη αὐτὴ διάσταση —δηλαδὴ ὄχι τύχης ἔκγονης ἀπὸ τὴ δράση ἄλλων ἀνθρώπων— κυμαίνεται ὑπὲρ τῆς μιᾶς ἢ τῆς ἄλλης, ἀνάλογα μὲ τὴν πρόοδο τῶν ἀντίστοιχων ἐπιτεύξεων τῆς ἐλευθερίας τοῦ ἀνθρώπου, δηλαδὴ τῆς λεγομένης «τέχνης», καὶ ἀνάλογα μὲ τὸ μέγεθος τῶν μεταβολῶν στὴν κατάσταση τοῦ ἀνθρώπου ἀπὸ τὴν ἐπενέργεια τῶν μὴ ἀνθρώπινων, ἐνδοκοσμικῶν, στοιχείων τῆς Ἱστορίας, δηλαδὴ τῶν σεισμῶν, ἐκρήξεων ἠφαιστείων, καταποντισμῶν, κατακλυσμῶν κ.τ.ὅμ. Οἱ ἔγκαιρες μετεωρολογικὲς προβλέψεις, καὶ προβλέψεις τυχὸν σεισμοῦ, ἀλλὰ προπάντων οἱ ἀντι-σεισμικὲς κατασκευὲς καὶ οἱ

8. Βλ. ὅπ. ἀν., σ. 73: *La géographie n'explique ni toute la vie ni toute l'histoire des hommes. La nature propose et l'homme dispose.*

ἀντιπλημμυρικὲς κατασκευές, ἀποτελοῦν ἐκδηλώσεις τῆς ἐλευθερίας καὶ στηρίζουν εἴτε συνιστοῦν προφυλακτικὲς ἐνέργειες, σωστικὲς τοῦ ἀνθρώπου, ἔστω σὲ κάποιο βαθμὸ ἁπλῶς, ἐναντίον τῆς ἐπιδρομῆς τῆς τύχης. Ἀλλὰ οὐδέποτε, καὶ στὸ παρελθὸν καὶ στὸ μέλλον, ἡ «τέχνη» τοῦ ἀνθρώπου, γέννημα τῆς ἐλευθερίας του, κατόρθωσε ἢ θὰ κατορθώσει, νὰ ἐξουδετερώσει ὁλωσδιόλου τὴν καταστροφικὴ γιὰ τοὺς ἀνθρώπους ἐπενέργεια τῶν μὴ ἀνθρώπινων αὐτῶν, μεγαλοδύναμων, παραγόντων, ὥστε νὰ τοὺς ἐντάξει ἀπὸ τὸ περιθώριο τῆς Ἱστορίας στὸν κύριο χῶρο της, νὰ ὑποτάξει δηλαδὴ τὰ γεωδυναμικὰ γεγονότα, ὅπως εἶναι ὁ σεισμὸς ἢ ὁ καταποντισμὸς κ.τ.ὅμ., στὶς ἀνθρώπινες δυνάμεις τῆς Ἱστορίας, ὅπως εἶναι ἡ «τέχνη» στὴν ἀρχαία γλώσσα, ἡ ἀντίπαλος τῆς «τύχης», δηλαδὴ ἡ ἐπιστήμη καὶ ἡ τεχνική, ταγμένες στὴν ὑπηρεσία τῆς κοινωνίας τῶν ἀνθρώπων ἢ καὶ τῆς ἀτομικῆς ἀνθρώπινης ζωῆς, καὶ ὁδηγημένες στὴν ἐφαρμογή τους μὲ «φρόνησιν» ἢ «εὐξύνετον ὀξυδερκείην», ὅπως διακήρυχνε ὁ Δημόκριτος.

Ὁ Πλάτων εἶχε σαφέστατη ἐπίγνωση τῆς κρίσιμης ἱστορικῆς σημασίας τῶν μεγάλων γεωδυναμικῶν γεγονότων, ὅσα κατὰ καιροὺς ἐπηρέασαν ἢ καὶ προσδιόρισαν τὴν ὕπαρξη τοῦ ἀνθρώπινου γένους, ἀρνητικὰ προπάντων. Ἰδιαίτερα τονίζει, ὅτι ἐπανειλημμένα ἔχει ἐξολοθρευθεῖ, σχεδὸν ὁλικά, τὸ ἀνθρώπινο γένος, τὸ μοναδικὸ αὐτὸ ὑποκείμενο τῆς Ἱστορίας, προπάντων ἀπὸ γεωδυναμικὰ γεγονότα, ὅπως οἱ κατακλυσμοί, εἴτε ἀπὸ βιοφθαρτικὰ γεγονότα, ὅπως οἱ ἐπιδημίες. Ἰδοὺ τί γράφει στοὺς *Νόμους* (677 a): «πολλὰς ἀνθρώπων φθορὰς γεγονέναι κατακλυσμοῖς τε καὶ νόσοις καὶ ἄλλοις πολλοῖς, ἐν οἷς βραχύ τι τῶν ἀνθρώπων λείπεται γένος». Στὸν *Τίμαιον* διαχωρίζει μέγιστες καὶ μικρότερες καταστροφὲς «ἀνθρώπων», καὶ ὡς αἴτια τῶν πρώτων ἐμφανίζει ἐκτὸς ἀπὸ τὸν κατακλυσμό, τὴ φωτιὰ μὲ προέλευση ὄχι ἀνθρώπινη: «Πολλαὶ καὶ κατὰ πολλὰ φθοραὶ γεγόνασιν ἀνθρώπων καὶ ἔσονται, πυρὶ μὲν καὶ ὕδατι μέγισται, μυρίοις δὲ ἄλλοις ἕτεραι βραχύτεραι» (22 c)· σὲ γειτονικὸ χωρίο τοῦ ἴδιου ἔργου προσθέτει καὶ περιοδικὸ χρόνο τῆς ὁλικὰ σχεδὸν καταστροφικῆς ἐπιδρομῆς στὴν ὕπαρξη τῶν ἀνθρώπων δυνάμεων φυσικῶν μὲ οὐράνια μάλιστα προέλευση: «καὶ πάλιν δι' εἰωθότων ἐτῶν ὥσπερ νόσημα ἥκει φερόμενον αὐτοῖς ῥεῦμα οὐράνιον καὶ τοὺς ἀγραμμάτους τε καὶ ἀμούσους ἔλιπεν»[9].

5. Οἱ καίριες γιὰ τὴν Ἱστορία γεωφυσικὲς μεταβολὲς

Ἄλλοι μὴ ἀνθρώπινοι παράγοντες δὲν ἔχουν στιγμιαία μόνο ἐνέργεια ἐπάνω στὴν Ἱστορία, δηλαδὴ στὴν ὕπαρξη τῶν ἀνθρώπων, ἀλλὰ ἐπενερ-

9. Βλ. ΔΕΣΠΟΤΟΠΟΥΛΟΥ, *Φιλοσοφία τῆς Ἱστορίας κατὰ Πλάτωνα*, 1982, σσ. 22-25, σσ. 62-63.

γοῦν σ' αὐτὴν ἐπὶ χρόνο πολύ. Ἡ ἀλλαγὴ τοῦ κλίματος[10] εἴτε ἡ μεταβολὴ τῶν παραγωγικῶν δυνάμεων τοῦ ἐδάφους, καὶ ἂν ἀκόμη ὡς αἰτία ἔχουν γεωδυναμικὸ ἢ καὶ ἀστρονομικὸ γεγονὸς[11] ὄχι μεγάλης διάρκειας, ἀσκοῦν ἐπίδραση προσδιοριστικὴ στοὺς ὅρους βιοπορισμοῦ, ἄρα καὶ στὴν ἴδια τὴν ὕπαρξη τῶν ἀνθρώπων ἐπὶ ἔτη πολλά, καὶ προσδιορίζουν ἄρα τὴν ἱστορικὴ φυσιογνωμία ὁρισμένης περιοχῆς τῆς Οἰκουμένης καὶ ὁρισμένης ἀντίστοιχα ἐποχῆς.

Ὑπαινιγμὸς γιὰ τὴν ἐπίδραση μὴ ἀνθρώπινου παράγοντος μὲ συνέπεια τέτοιου εἴδους στὴν Ἱστορία, ἐκφράζεται ἀπὸ τὸν Ἡσίοδο: «Κρύψαντες γὰρ ἔχουσι θεοὶ βίον ἀνθρώποισιν» (*Ἔργα καὶ Ἡμέραι* 42). Ὁ στίχος αὐτὸς σημαίνει καθεστὼς ἔνδειας τῶν ἀνθρώπων σὲ αὐτόδοτους ἀπὸ τὴ Φύση πόρους ζωῆς, ἀντίθετα πρὸς τὸ πρότερο καθεστὼς παραδείσιας ἀφθονίας, ὅταν «καρπὸν δ' ἔφερε ζείδωρος ἄρουρα αὐτομάτη πολλόν τε καὶ ἄφθονον» (117-118) καὶ ζοῦσαν οἱ ἄνθρωποι ἄρα χωρὶς παραγωγικὴ ἐργασία μὲ τοὺς αὐτόδοτους ἀπὸ τὴ Γῆ ἄφθονους καρπούς. Ἡ καίρια μεταβολὴ αὐτὴ κλίματος ἴσως καὶ ἄμεσα ἐδάφους ἀλλοίωσε τὴν ἱστορικὴ φυσιογνωμία τῆς μακρινῆς ἐκείνης ἐποχῆς: Οἱ ἄνθρωποι ἄρχισαν νὰ ἐπιδίδονται σὲ κρεοφαγία, καὶ ἀντίστοιχα στὴ θήρα ἢ καὶ στὴν ποιμενικὴ ἐργασία, πρὶν ἀκόμη ἐπιδοθοῦν καὶ στὴ γεωργία, ἐνῶ καὶ παρουσιάσθηκαν ἐπίσης τὰ πρῶτα δεινὰ στὴ ζωή τους, ἀρρώστιες καὶ ἄλλα, προορισμένα ἐξάλλου νὰ αὐξάνονται ὁλοένα, σύστοιχα πρὸς τὴν ἀπὸ τὴν ἐργασία προκλημένη πρόοδο τῆς τεχνικῆς, καὶ τὴν ἐπακόλουθή της ἀνάπτυξη τῆς τρυφῆς, συμβολισμένης μὲ τὸ μυθικὸ σύμβολο τῆς Πανδώρας[12].

Ὁ Πλάτων, ἐπίσης, ἐνῶ περιγράφει πανοραμικὰ τὴν κάποιαν ἀλληλουχία λειτουργικῶν ἢ καὶ ἀρθρωτικῶν στοιχείων τῆς Ἱστορίας καὶ τοῦ σύμφυτου μὲ αὐτὴν πολιτισμοῦ, ἐπισημαίνει τὶς γενέσεις καὶ τοὺς ἀφανισμοὺς «πόλεων» καὶ τὶς μεταβολὲς τῶν ἠθῶν τῶν ἀνθρώπων καὶ τῶν «παντοδαπῶν» ἐπιθυμιῶν τους γιὰ φαγητὰ καὶ γιὰ ποτά, δηλαδὴ μεταβολὲς καὶ τῆς διατροφῆς τους, ὡς τουλάχιστον σύνδρομες τῶν παντοίων μεταστροφῶν τοῦ κλίματος καὶ τῶν ἐπακόλουθών τους πολλαπλῶν

---

10. Βλ. BEAUJOUAN, Le temps historique (*L'histoire et ses méthodes*, 1961), σ. 55, ὅπου ἀναγράφονται, ὡς ἐπηρεαστικοὶ τοῦ κλίματος παράγοντες, «les éruptions volcaniques, les transgressions océaniques, l'activité solaire et les poussières interstellaires». Σήμερα, ὅμως φαίνεται ὅτι ἐπηρεάζουν τὸ κλίμα καὶ ἀνθρώπινες ἐνέργειες, ὅπως ἡ ἄμετρη ἀνάπτυξη τῆς βιομηχανίας, ἐκρήξεις πυρηνικῶν βομβῶν κ.τ.ὅμ.

11. Βλ. καὶ τὴν Ἀνακοίνωση τῶν Ἀκαδημαϊκῶν Ἀγγ. Γαλανοπούλου καὶ Ἰω. Ξανθάκη στὴ Συνεδρία τῆς Ἀκαδημίας Ἀθηνῶν τῆς 4 Ἰουνίου 1987 μὲ τίτλο: «Ὁ κομήτης τοῦ Halley, ἀποφαστικὸς παράγων στὴν παρακμὴ τοῦ μυκηναϊκοῦ πολιτισμοῦ».

12. Βλ. ΔΕΣΠΟΤΟΠΟΥΛΟΥ, Προμηθεὺς καὶ Πανδώρα (*Μελετήματα Φιλοσοφίας ΙΙΙ*, 1982, σσ. 15-19, σσ. 41-46).

ἀλλαγῶν στὸν ὀργανισμὸ τῶν ἔμβιων ὄντων· ἀναγνωρίζει δηλαδὴ καὶ προβάλλει τοὺς μὴ ἀνθρώπινους παράγοντες, ὁριακοὺς εἴτε συνοριακούς, τῆς Ἱστορίας, ὅπως εἶναι οἱ μεταστροφὲς τοῦ κλίματος καὶ οἱ συνέπειές τους γιὰ τὴ βιολογικὴ σύσταση τῶν ζώων, ἄρα καὶ τῶν ἀνθρώπων. Ἰδοὺ τὸ χωρίο: «πόλεων συστάσεις καὶ φθοράς, καὶ ἐπιτηδεύματα παντοῖα τάξεώς τε καὶ ἀταξίας, καὶ βρώσεως καὶ πωμάτων τε ἅμα καὶ βρωμάτων ἐπιθυμήματα παντοδαπά, πάντως καὶ περὶ πᾶσαν τὴν γῆν ἄρ' οὐκ οἰόμεθα γεγονέναι, καὶ στροφὰς ὡρῶν παντοίας, ἐν αἷς τὰ ζῷα μεταβάλλειν αὑτῶν παμπληθεῖς μεταβολὰς εἰκός; πῶς γὰρ οὔ;» (*Νόμοι* 782 a-b)[13].

Φθάνει μάλιστα ὁ Πλάτων καὶ νὰ παρουσιάζει τὴν Ἱστορία σὲ κρίσιμη συνάρτηση πρὸς τὸν ὑποτιθέμενο βιολογικὸ χρόνο, δηλαδὴ πρὸς τὶς ἐναλλαγὲς τῶν περιόδων του ἀπὸ ἄποψη γονιμότητας (*Πολιτεία* 546 a-b), καθὼς προβάλλει ὡς ἀρχικὸ αἴτιο γιὰ τὴν «διάλυσιν» τῆς «ἀρίστης πολιτείας» κρίσιμο λάθος τῶν ἀρχόντων ὡς πρὸς τὸν βιολογικὸ χρόνο, τὸν πρόσφορο γιὰ τὶς βέλτιστες συζεύξεις ἀνδρῶν καὶ γυναικῶν[14].

6. Τὰ ἐκτὸς χώρου καὶ χρόνου στοιχεῖα τῆς Ἱστορίας

Τὸ κατόρθωμα τοῦ ἀνθρώπου, ἐνῶ ὑπέχει τοὺς ποικίλους αὐτούς, καίριους εἴτε κρίσιμους, ἐπηρεασμοὺς ἀπὸ τὴ γύρω του Φύση, διαμέσου τῶν ὑλικῶν στοιχείων τοῦ ὀργανισμοῦ του, νὰ προβαίνει ὁ ἴδιος σὲ δράση ἢ καὶ δημιουργία, καθ' ὑπέρβαση τῶν ἐπηρεασμῶν αὐτῶν, νὰ ὑπάρχει δηλαδὴ καὶ ὡς ἐργάτης καὶ ὡς ἐφευρέτης, καὶ ὡς θεωρὸς καὶ ὡς ποιητής, καὶ ὡς ἥρως καὶ ὡς πολίτης καὶ τὰ ὅμοια, ὡς ὑποκείμενο ἄρα τῆς Ἱστορίας, ἐξηγεῖται συνοπτικὰ εἴτε συμβολικὰ μὲ τὴν ἐνέργεια τῆς ἐλευθερίας του. Ποιές εἶναι ὅμως οἱ προϋποθέσεις γιὰ τὴ θαυμαστὴ αὐτὴ ἐνέργεια τῆς ἐλευθερίας του; Ἂν κατορθώνει ὁ ἄνθρωπος νὰ ὑπερβαίνει θετικὰ τοὺς ποικίλους αὐτοὺς ἐπηρεασμούς, τοὺς ἔκγονους ἀπὸ χωροχρονικὰ μὴ ἀνθρώπινα στοιχεῖα, ποῦ ὅμως καὶ πῶς εὑρίσκει ἐρείσματα ἢ καὶ σημεῖα προσανατολισμοῦ γιὰ τὴ γόνιμη αὐτή, ἔγχρονη πάντοτε, πρόβαση, τὴ συντελεστικὴ τῆς Ἱστορίας; Εἶναι μήπως ἡ ἐλευθερία τοῦ ἀνθρώπου δύναμη πρὸς χαοβασία καὶ ὀντοπλασία, ὁλωσδιόλου αὐτοκαθόριστες, ἄρα πρὸς καθαρὴ δημιουργία ἐκ τοῦ μηδενός, δίχως καμιὰ ἐμπνευστικὴ πηγή;

Παρόμοια διανόηση τῆς ἐλευθερίας τοῦ ἀνθρώπου καὶ τῆς Ἱστορίας τοῦ ἀνθρώπινου γένους εἶναι, πιστεύομε, σφαλερή. Ὁ ἄνθρωπος, στὴν ἄσκηση τῆς ἐλευθερίας του καὶ δημιουργία σύστοιχα τῆς Ἱστορίας, ἐνῶ

13. Βλ. ΔΕΣΠΟΤΟΠΟΥΛΟΥ, *Φιλοσοφία τῆς Ἱστορίας κατὰ Πλάτωνα*, 1982, σσ. 35-36.
14. Βλ. ὅπ. ἀν., σσ. 25-26.

ὑπέχει πάντοτε ὑλικοφυσικοὺς ἐπηρεασμοὺς ἢ καὶ προσδιορισμούς, ἔχει ὅμως ἐπίσης ἐρείσματα, ὑπαρκτὰ ἐκτὸς χρόνου καὶ χώρου, δεκτικὰ ἐξάλλου ἐγκοιτισμοῦ στὸν χρόνο καὶ στὸν χῶρο, τὸν συνυφασμένο μὲ τὴν ἱστορική του ὕπαρξη[15], τὴν ἔκγονη τῆς ἐλευθερίας του. Καὶ ἀκριβῶς, ἐλευθερία τοῦ ἀνθρώπου εἶναι ἡ δύναμή του νὰ ἀνακαλύψει εἴτε ἀποκαλύψει τὰ ἐμπνευστικά του αὐτὰ ἐκτὸς χώρου καὶ χρόνου στοιχεῖα[16], νὰ τὰ ἐνστερνισθεῖ καὶ νὰ συμμορφωθεῖ πρὸς αὐτά, δηλαδὴ νὰ προσαρμόσει τὴ σκέψη του ἢ καὶ τὴ δράση του πρὸς αὐτά. Εἴτε «ἰδέες» αὐτὰ ὀνομάζονται εἴτε «ἀξίες»[17], αὐτὰ μόνο ἐξηγοῦν ὡς ἐρείσματα καὶ ὡς σημεῖα προσανατολισμοῦ τὴν ἐνέργεια τῆς ἐλευθερίας τοῦ ἀνθρώπου, δηλαδὴ τὴν ἀληθινὴ γνώση καὶ τὴν εὔστοχη δράση παρὰ τὴν ἐπίφαση χαομαχίας του.

Χωρὶς τὶς ἐκτὸς χώρου καὶ χρόνου «ἰδέες» αὐτὲς εἴτε «ἀξίες», δὲν ἐξηγεῖται ἡ ἐπιτυχία τοῦ ἀνθρώπου στοὺς θεωρητικοὺς λογισμούς του ἢ καὶ στὶς πρακτικὲς ἐπιδόσεις του, ὅπως καὶ δὲν ἐξηγεῖται προπάντων ἡ ἀντίστοιχη ἀποτυχία, τὸ λεγόμενο λάθος του. Καὶ εἶναι κατάμεστη ἀπὸ ἐπιτυχίες καὶ ἀποτυχίες ἡ ζωὴ τοῦ ἀνθρώπου καὶ ἡ Ἱστορία τοῦ ἀνθρώπινου γένους.

Ἡ ἔννοια π.χ. τοῦ κύκλου εἶναι γέννημα τοῦ λογισμοῦ τοῦ ἀνθρώπου, ἔργο ἄρα τῆς ἐλευθερίας του· εἶναι ὅμως ἀληθινή, καθὼς μόνο συμπίπτει μὲ τὸν κύκλο αὐτὸν καθ' ἑαυτόν, ὅπως δηλαδὴ ὡς σχῆμα εἶναι ὑπαρκτὸς ἄσχετα μὲ τὴ σύλληψή του ἀπὸ τὴ διάνοια ὁποιου ἀνθρώπου, δηλαδὴ καὶ πρὶν νὰ ὑπάρξει κἂν τὸ ἀνθρώπινο γένος, ἄρα καθὼς ἡ διάνοια τοῦ ἀνθρώπου κατόρθωσε νὰ ἐν-νοήσει τὸν κύκλο στὴν ἰδεατὴ σύστασή του[18]. Ἡ κατασκευὴ μιᾶς γέφυρας ἔχει κατορθωθεῖ, καὶ ὑπάρχει ὡς κάτι καινούργιο στὴν προανθρώπινη Φύση, καθὼς ὁ πρακτικὸς νοῦς τοῦ ἀνθρώπου ἔχει ἀνακαλύψει καὶ πραγματώσει τὶς καθ' ἑαυτὲς ὑπαρκτὲς δυνατότητες νὰ συναρμολογηθοῦν καὶ ἀλληλοστηριχθοῦν, ὥστε νὰ στέ-

---

15. Ὅ,τι καὶ συνεπάγεται συγκεκριμένη μορφὴ παρουσίας τους, ἄρα καὶ ἱστορικὸ διαφορισμό τους, κατὰ προσαρμογὴ δηλαδὴ στὶς ὑπαγορεύσεις τῆς προκειμένης στιγμῆς τῆς Ἱστορίας, ὥστε καὶ τῆς περικειμένης κοινωνίας. Βλ. καὶ MAX SCHELER, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, 1927[3], s. XX, σ. 311 κ. ἑπ., N. HARTMANN, *Ethik*, 1935[2], σ. 124 κ. ἑπ.

16. Βλ. ΔΕΣΠΟΤΟΠΟΥΛΟΥ, *Études sur la liberté*, 1974, σσ. 18-20, σ. 23.

17. Βλ. N. HARTMANN, ὅπ. ἀν., σ. 227 κ. ἑπ., *Zur Grundlegung der Ontologie*, 1941[2], σ. 305 κ. ἑπ., *Le Senne, Traité de Morale Générale*, 1947, σσ. 695-699, ΠΑΠΑΝΟΥΤΣΟΥ, *Ἠθική*, 1949, σ. 264 κ. ἑπ., ΔΕΣΠΟΤΟΠΟΥΛΟΥ, *Φιλοσοφία τοῦ Δικαίου*, 1954 σ. 71, σ. 94 καὶ τὴν ἐκεῖ βιβλιογραφία.

18. Βλ. ΠΛΑΤΩΝΟΣ, *Ἐπιστολὴ Ζ΄* 342 a-344 b, *Φαίδων* 75 a, cd, 78 d, 83 b, *Πολιτεία* 490 ab, 50 bc, 517 ac, 532 ab. Πρβλ. ΔΕΣΠΟΤΟΠΟΥΛΟΥ, Ἡ Φιλοσοφία (*Πρακτικὰ τῆς Ἀκαδημίας Ἀθηνῶν*, 59, 1984, σ. 489).

κουν στὸν ἀέρα ἐπάνω ἀπὸ τὴν κοίτη ποταμοῦ, ὁρισμένα ὑλικά, ἐξαγμένα κάπου ἀλλοῦ ἀπὸ τὸ ἔδαφος. Οἱ δυνατότητες αὐτὲς εἶναι ὑπαρκτὲς καθ' ἑαυτές, καὶ πρὶν νὰ κατασκευασθεῖ καὶ χωρὶς τυχὸν νὰ προκατασκευασθεῖ ἡ προκειμένη γέφυρα. Ἡ ἐλευθερία τοῦ ἀνθρώπου δὲν τὶς ἔπλασε ἐκ τοῦ μὴ ὄντος, ἁπλῶς τὶς ἀνακάλυψε καὶ τὶς πραγμάτωσε.

Ἂν ἡ διάνοια τοῦ ἀνθρώπου δὲν ἐπιτύχει νὰ συλλάβει, καὶ ἄρα νὰ ἐν-νοήσει, τὸν κύκλο στὴν ἰδεατὴ σύστασή του, αὐτὸς δὲν παθαίνει τίποτε καθ' ἑαυτόν, ἡ συνέπεια ὅμως τῆς ἀνεπιτυχίας αὐτῆς εἶναι τὸ λάθος τοῦ ἀνθρώπου, δηλαδὴ ὅτι ἔχει διαλάθει τὴ διάνοια ὁ ἰδεατὸς κύκλος, καὶ τὸ νοηματικό της πλήρωμα εἶναι ἄρα ὄχι ἀληθινό. Ἂν ὁ πρακτικὸς νοῦς τοῦ ἀνθρώπου δὲν ἐπιτύχει νὰ συλλάβει τὶς δυνατότητες συναρμογῆς τῶν ὑλικῶν, τὶς πρόσφορες γιὰ τὴν κατασκευὴ τῆς γέφυρας, ἢ δὲν τὶς πραγματώσει ἔγκαιρα, δὲν θὰ κατορθωθεῖ ἡ κατασκευὴ τῆς γέφυρας ἢ θὰ συμβεῖ νὰ καταπέσει μὲ τὴν πρώτη ἀντιξοότητα ἡ κατασκευασμένη γέφυρα, ἐνῶ οἱ δυνατότητες συναρμογῆς τῶν ὑλικῶν γιὰ τὴν κατασκευή της δὲν παθαίνουν τίποτε καθ' ἑαυτὲς καὶ προσφέρονται πάντοτε νὰ συλληφθοῦν καὶ νὰ πραγματωθοῦν ἔγκαιρα, ὥστε νὰ κατασκευασθεῖ ἢ νὰ ἐπισκευασθεῖ ἡ γέφυρα.

Ἄφθαρτα καὶ ἄφθιτα εἶναι τὰ ἰδεατὰ στοιχεῖα τῆς Ἱστορίας καὶ διαθέσιμα στὴ συνείδηση τοῦ ἀνθρώπου ἀμέριστα. Καὶ μόνο χρειάζεται νὰ εἰσδύει ἕως αὐτὰ ἡ ἐνέργεια τῆς ἐλευθερίας του, δηλαδὴ ὁ (ἐφ)ευρετικὸς νοῦς του ἢ το ἀξιο-θεατικὸ βλέμμα του. Δὲν εἶναι μεριστὰ οὔτε ὅμως ἀναλώσιμα τὰ ἰδεατὰ στοιχεῖα τῆς Ἱστορίας, ὅπως εἶναι τὰ ὑλικὰ στοιχεῖα της. Ἀκόμη καὶ τὸ γήινο βάθρο τῆς Ἱστορίας, ὡς χῶρος τῆς ζωῆς τῶν ἀνθρώπων, χρειάζεται διανομὴ σ' αὐτοὺς καὶ εἶναι τυχὸν ἐξαντλήσιμο ἕως τὸ ἀδιαχώρητο γιὰ τὴν μετὰ αἰῶνες ὑπερπληθυσμένη ἀνθρωπότητα. Καὶ διανομητέα ἐπίσης εἶναι καὶ πιθανότατα ἐξαντλήσιμα τὰ διάφορα ὑλικὰ στοιχεῖα, τὰ χρήσιμα καὶ ἀναγκαῖα γιὰ τὴν ἐπιβίωση τοῦ ἀνθρώπου, ὅσο καὶ ἂν ὁ εὑρετικὸς νοῦς του ἀπομακρύνει τὴν καταστροφικὴ αὐτὴ ἐξάντληση, μὲ τὴν (ἐφ)εύρεση καινούργιων δυνατοτήτων γιὰ χρήση, μὲ τὴ μετατροπὴ δηλαδὴ ἄχρηστων πρὶν ὑλικῶν σὲ χρήσιμα, ἐπίτευγμα τῆς ἀνθρώπινης ἐλευθερίας, ὁδηγημένης ἀπὸ στοιχεῖα ἰδεατά. Δὲν χρειάζεται ὅμως καμιὰ διανομή, καὶ δὲν ἐξαντλεῖται ποτέ, ὁ κόσμος, εἴτε «μετακόσμος», τῶν ἰδεατῶν στοιχείων εἴτε «μεταφυσικῶν» ἀγαθῶν[19]. Ἀπὸ αὐτὰ

19. Ἐξάλλου, χρειάζονται οἱονεὶ διανομὴ τὰ «πνευματικὰ ἀγαθά», δηλαδὴ ὅ,τι ἀπὸ τὰ «ἰδεατὰ» εἴτε «μεταφυσικὰ» στοιχεῖα ἔχει συλληφθεῖ στὴ συνείδηση κάποιου ἀνθρώπου καὶ δεσμευθεῖ σὲ ἀνακοινώσιμη πρὸς ἄλλους μορφή, καὶ ἀκριβέστερα ὄχι τὰ ἴδια αὐτὰ «πνευματικὰ ἀγαθά», δεκτικὰ γιὰ χρήση παιδευτικὴ ἀπεριόριστη, ἀλλὰ μόνο οἱ ἑκάστοτε φορεῖς τους, εἴτε εἶναι βιβλία ἢ δίσκοι μουσικῆς ἢ πίνακες ζωγραφικῆς, εἴτε εἶναι ζωντανοὶ ἄνθρωποι, ὅπως διδάσκαλοι, ἠθοποιοὶ εἴτε ὁποιοι ἀκόμη καλλιτέχνες.

ἐμπνέεται ἀμέριστα ὁ ἄνθρωπος στὴν ἄσκηση τῆς ἐλευθερίας του καὶ εἶναι ἀστείρευτη ἡ μεταφυσικὴ αὐτὴ πηγή του. Ἀπὸ αὐτὴν ἀέναα τρέφεται ἡ δημιουργικὴ πρόβαση τῆς Ἱστορίας. Καὶ θὰ εἶχε διαστάσεις ἀπειροδύναμες ἡ δημιουργικὴ αὐτὴ πρόβαση, ἂν δὲν περιοριζόταν ἀπὸ τὴν σπάνι τῶν ἀναλώσιμων μὴ ἀνθρώπινων στοιχείων, ἀλλὰ καὶ τὴν ὑπαγωγὴ σὲ φθορὰ τῶν βιολογικῶν, ἄρα καὶ ὑλικῶν, ἐνδοανθρώπινων στοιχείων τῆς Ἱστορίας. Οἱ καθ' ἑαυτὲς μὴ ἀνθρώπινες, ὁδηγητικὲς ὅμως τοῦ ἀνθρώπου, «ἰδέες» εἴτε «ἀξίες» ἀποκαλύπτονται πάντοτε σὲ κάποια συγκεκριμένη συνάρτηση πρὸς τὴ συνείδησή του. Καὶ στὴν ἴδια συνάρτηση αὐτὴ ἀνακαλύπτονται καὶ οἱ σύστοιχες δυνατότητες γιὰ πραγμάτωσή των, καὶ ἰδιαίτερα τῶν «ἀξιῶν», ἐνῶ ἦταν πρὶν κρυμμένες στὴν ἀντίστοιχη πραγματικότητα. Οἱ «ἀξίες» φωτίζουν τὶς συνειδήσεις καὶ τὶς προικίζουν μὲ διορατικότητα εἰσδυτικὴ στὸ σῶμα τῆς πραγματικότητας.

7. Ὁ ἱστορικὸς χῶρος

Τὸ ἔδαφος κατ' ἐξοχήν, μὲ τὴν ἰδιοσυστασία, τὴν ἰδιομορφία καὶ τὴ θέση του, ἀποτελεῖ τὸν χῶρο τῆς Ἱστορίας. Ἀφότου ὅμως ὑπῆρξε Ἱστορία, τὸ ἔδαφος προσφέρεται γιὰ ν' ἀποτελεῖ τὸν χῶρο της, ὄχι ὡς παρθένο μόνο ἀλλὰ καὶ ὡς κατεργασμένο ἀπὸ τὸν ἄνθρωπο. Κάθε κατοικημένη περιοχὴ τῆς Γῆς εἶναι ἤδη χῶρος ἱστορικός. Τὸ διευθετημένο κάπως ἀπὸ ἀρχέγονους ἀνθρώπους γιὰ καταφύγιό τους ἐσωτερικὸ σπηλαίου ἢ συστάδας φυτῶν εἴτε κορμοῦ δένδρου[20] εἶναι ἤδη ὄχι ἁπλῶς φυσικὸς ἀλλὰ ἱστορικὸς χῶρος, ὅπου ὁρατὰ εἶναι τὰ ἴχνη τῆς παρουσίας τῶν ἀνθρώπων. Ἐπίσης ἱστορικὸ χῶρο καὶ ὄχι φυσικὸ ἀποτελοῦν τὸ ποιμνιοστάσιο ἤδη καὶ ὁ ἀγρὸς καὶ ὁ κῆπος, καθὼς καὶ οἱ ὅποιες συγκοινωνιακὲς διαμορφώσεις τοῦ ἐδάφους, ἀπὸ τὸ πιὸ ἀχνοχάρακτο μονοπάτι σὲ βουνὸ ἢ σὲ δάσος ὡς τὸν αὐτοκινητόδρομο καὶ ὡς τὸ λιμάνι καὶ ὡς τοὺς φάρους καὶ ὡς τὸ ἀεροδρόμιο. Καὶ βέβαια, χῶρος ὄχι φυσικός, ἀλλὰ ἱστορικός, εἶναι οἱ καλύβες καὶ οἱ οἰκίες, τὰ ἐργαστήρια καὶ τὰ ἐργοστάσια, τὰ θέατρα καὶ τὰ γυμναστήρια, τὰ σπουδαστήρια, τὰ σχολεῖα καὶ τὰ ᾠδεῖα, οἱ ναοὶ καὶ τὰ ὅμοια, τὰ διοικητήρια, οἱ φυλακές, οἱ στρατῶνες, καθὼς καὶ τὰ δίκτυα ὑδρεύσεων καὶ ἀποχετεύσεων καὶ φωτισμοῦ καὶ θερμάνσεων καὶ τηλεπικοινωνιῶν, ἢ καὶ οἱ φωτισμένες ἀπὸ τοὺς φάρους περιοχὲς τῆς θάλασσας καὶ οἱ καθιδρυμένοι ἀπὸ τὴν πείρα ἢ καὶ ἀπὸ κανονισμοὺς θαλάσσιοι δρόμοι, ἀλλὰ καὶ οἱ καθορισμένοι ἐπίσης ἀπὸ τὴν πείρα ἢ καὶ ἀπὸ κανονισμοὺς χερσαῖοι δρόμοι, καὶ οἱ παρόμοια

20. Βλ. ΔΕΣΠΟΤΟΠΟΥΛΟΥ, *Φιλοσοφία τῆς Ἱστορίας κατὰ Δημόκριτον*, 1983, σσ. 16-17.

καθορισμένοι ἐναέριοι δρόμοι, καὶ ἀκόμη τὰ φρούρια καὶ ἄλλα ὀχυρωματικὰ ἔργα. Χῶρος ἱστορικὸς εἶναι κατ' ἐξοχὴν τὰ χωριὰ καὶ οἱ πόλεις ἢ καὶ οἱ χωροταξικὰ διευθετημένες εὐρύτερες περιοχές ἐδάφους, καὶ ἀκόμη, ἢ καὶ προπάντων, οἱ μὲ κρατικὰ σύνορα[21] διακαθορισμένες χῶρες.

Ὁ ἱστορικὸς χῶρος, κατὰ προσαρμογὴ στὸν φυσικὸ χῶρο, προσφέρεται γιὰ τὴ διαβίωση καὶ τὴν ποικίλη δράση τῶν ἀνθρώπων, καὶ προσδιορίζει καὶ αὐτὸς σὲ μέγα βαθμὸ τὸν τρόπο ζωῆς καὶ συμπεριφορᾶς τῶν ἀνθρώπων, ἄρα τὴν ἱστορική τους ὕπαρξη, καὶ ἄρα τὴ σύνθεση τῆς Ἱστορίας.

Ἐξάλλου, ὁ ἱστορικὸς χῶρος, ὅπως διαπλάσσεται καὶ ὑπάρχει στὴν ἱστορικὴ πραγματικότητα, εἶναι συνυφασμένος πρὸς τὴν ὑπόσταση καὶ δράση τοῦ ἀνθρώπου, τὴν ὄχι ἁπλῶς ἀτομική, ἀλλὰ ἐπίσης κοινωνική, ὥστε συναρτημένη μὲ τὴ δράση καὶ ὑπόσταση ἄλλων ἀνθρώπων, καθὼς ἀδιάφευκτη εἶναι, ἐκτὸς ἀπὸ στιγμὲς ὁριακές, ἡ κοινωνικὴ ρίζα καὶ διάσταση τῆς ζωῆς τοῦ ἀνθρώπου, μὲ τὴν ἐνσταλαγμένη καὶ δραστικὴ στὴ συνείδησή του κοινωνικότητα καὶ μὲ τὴν προσδιοριστικὴ σὲ μέγα βαθμὸ τῶν ὅρων τῆς ζωῆς του προκείμενη καὶ περικείμενη κοινωνία. Ὁ ἱστορικὸς χῶρος εἶναι χῶρος κοινωνικὸς ἐπίσης, καθὼς τὰ διαπλαστικά του ἀνθρώπινα στοιχεῖα εἶναι προπάντων ἔργα, ἔκγονα κοινοπραξίας πολλῶν ἀνθρώπων ἢ καὶ προορισμένα γιὰ τὴν ἐξυπηρέτηση πολλῶν ἀνθρώπων, καὶ ἄλλωστε καθὼς καὶ ὅσα τυχὸν ἀπὸ αὐτὰ ἐμφανίζονται ὡς ἀπότοκα πρωτοβουλίας ἀτομικῆς ἢ ὡς προορισμένα γιὰ ἀτομικὴ ἐξυπηρέτηση ὁρισμένου ἀνθρώπου δὲν εἶναι ποτὲ ἄμοιρα τῆς ἐνσταλαγμένης καὶ δραστικῆς στὴ συνείδησή του κοινωνικότητας[22].

Καὶ εἶναι ὁ ἱστορικὸς χῶρος ἄλλοτε περιορισμένος γεωγραφικά, ὅπως σὲ περασμένους προπάντων αἰῶνες, μὲ ὑπανάπτυκτη ἀκόμη τεχνικὴ ἐπικοινωνίας, δηλαδὴ συγκοινωνίας καὶ τηλεπικοινωνίας, ἄλλοτε, ὅπως στὴ σύγχρονή μας ἐποχή, σχεδὸν ἀπεριόριστος γεωγραφικὰ μὲ βάθρο τὴ Γῆ ὁλόκληρη, καὶ μὲ ἅπλωμα ὁριζόντιο σὲ ὅλες σχεδὸν τὶς περιοχές της, χερσαῖες, θαλάσσιες, ἐναέριες, εἴτε ἤδη, γιὰ ὁρισμένους ἀνθρώπους, ἀκόμη καὶ στὸ Διάστημα.

Χαρακτηριστικὸ εἶναι ὅτι οἱ πρῶτοι μεγάλοι πολιτισμοὶ διαπλάσθηκαν σὲ χωριστοὺς ἱστορικοὺς χώρους, σχηματισμένους γύρω ἀπὸ τοὺς κοσμοϊστορικοὺς ποταμοὺς Νεῖλο, Εὐφράτη καὶ Ἰνδό, σὲ ὅρια δηλαδὴ γεωοικονομικὰ ἢ καὶ γεωπολιτικά, χαραγμένα σύμφωνα μὲ τὶς δυνατότητες ἐπικοινωνίας τῶν ἀνθρώπων τῆς μακρινῆς ἐκείνης ἐποχῆς, ἐνῶ ἐξάλλου ὁ πρῶτος κλασικὸς πολιτισμός, ὁ ἑλληνικός, διαπλάσθηκε στὶς

21. Πρβλ. Higounet, ὅπ. ἀν., σσ. 75-78.

22. Βλ. Δεσποτοπουλου, *Μελετήματα Πολιτικῆς Φιλοσοφίας*, 1983[4], σσ. 29-31.

ἀκτὲς καὶ στὰ νησιὰ τῆς μικρῆς κλειστῆς θάλασσας, τοῦ Αἰγαίου, ἢ καὶ τῆς μεγάλης κλειστῆς θάλασσας, τῆς Μεσογείου, σύμφωνα μὲ τὶς ἀνεπτυγμένες τότε δυνατότητες ἐπικοινωνίας, τὶς σύνδρομες τῆς πρωτόβλαστης ἐπιστήμης καὶ τῆς σύστοιχης τεχνικῆς.

Ἡ διάπλαση, ἐξάλλου, τοῦ ἱστορικοῦ χώρου ἐνέχει διάρθρωση ἀνισοδύναμης λειτουργικότητας, ἀντίστοιχη πρὸς τὴν παρόμοια διάρθρωση τῆς κοινωνίας. Τὸ διοικητήριο π.χ. κάθε χώρας, εἴτε βασιλικὸ ἀνάκτορο ἦταν εἴτε κυβερνητικὸ μέγαρο, ἔχει, ὡς ἱστορικὸς χῶρος, λειτουργία πολὺ πιὸ καίρια παρὰ ἡ μεγαλόπρεπη ἔστω οἰκία - κατοικία πλούσιου ἰδιώτη, καθὼς ἐπίσης πιὸ καίρια λειτουργία ὡς ἱστορικὸς χῶρος ἔχει τὸ κυβερνεῖο κάποιας χώρας μὲ τρισμέγιστη ἐδαφικὴ ἔκταση καὶ μὲ αὐτοκρατορικὴ τυχὸν ἐπιβολὴ σὲ μέγα μέρος τῆς Οἰκουμένης παρὰ τὸ κυβερνεῖο κάποιας μικρῆς χώρας τυπικὰ ἰσότιμης ὡς κράτους πρὸς αὐτὴν ἀλλὰ ἐκ τῶν πραγμάτων ἐξαρτημένης σὲ μέγα βαθμὸ ἀπὸ αὐτήν.

8. Ὁ ἱστορικὸς χρόνος

Ἡ σχέση ἀνθρώπου καὶ χώρου, ἡ διαπλαστικὴ τοῦ ἱστορικοῦ χώρου, εἶναι συνυφασμένη πάντοτε μὲ τὸ χρόνο, καὶ μὲ τρόπο ἰδιαίτερο. Πέρα δηλαδὴ ἀπὸ τὴ συνάφεια γενικὰ χώρου καὶ χρόνου, ὑπαρκτὴ πάντοτε, καὶ στὴν προανθρώπινη Φύση τουλάχιστον, ἢ καὶ στὸ ἀπέραντο Σύμπαν, ἡ ὅποια διάπλαση χώρου ἱστορικοῦ συμβαίνει σὲ ὁρισμένη στιγμὴ τοῦ χρόνου, ἀλλὰ καὶ συνεπάγεται ποιοτικὴ πλήρωση τοῦ χρόνου στὴν ὁρισμένη στιγμή, καὶ διάπλαση ἄρα χρόνου μὲ ἰδιαίτερη προέλευση καὶ λειτουργία, σὲ κάποια ἐσώτατη σχέση μὲ τὴν ἐνσυνείδητη ὕπαρξη τοῦ ἀνθρώπου.

Ὁ χρόνος, ὁ συνυφασμένος μὲ τὸ σύστοιχο σκίρτημα τῆς ἐλευθερίας τοῦ ἀνθρώπου, τὸ διαπλαστικὸ ἱστορικοῦ χώρου, ἔχει ἐφεξῆς καὶ αὐτὸς ἱστορικὴ σύσταση, ἀποτελεῖ ὄχι ἁπλῶς τμῆμα τοῦ παγκόσμιου χρόνου, ἀλλὰ ὅ,τι ἀξίζει νὰ ὀνομάζεται «ἱστορικὸς χρόνος», δηλαδὴ χρόνος συνυφασμένος μὲ τὴ δράση εἴτε ἄλλη συνειδητὴ ὕπαρξη τοῦ ἀνθρώπου, ἀλλὰ καὶ προσδιοριστικὸς ἐφεξῆς σὲ κάποιο βαθμὸ τῶν προϋποθέσεων γιὰ τὴ δράση τουλάχιστον ἢ καὶ τὴν ἄλλη συνειδητὴ ὕπαρξη τοῦ ἀνθρώπου.

Ἡ συνύφανση, ἐξάλλου, τοῦ ἀνθρώπου μὲ τὸν ἱστορικὸ χρόνο, ἐννοημένο στενά, δηλαδὴ ὡς συνύφανση τοῦ συγκεκριμένου ἀνθρώπου μὲ τὸν ἀντίστοιχό του ἱστορικὸ χρόνο, εἶναι κατ' ἐξοχὴν μύχια, καὶ πολὺ πιὸ ἐσωτερικὴ ἀπὸ τὴν ὅποια συνύφανσή του ἐπίσης μὲ τὸν ἀντίστοιχό του ἱστορικὸ χῶρο. Καὶ ὁ ἱστορικὸς χῶρος ἐνέχει διαπλασμένες ἀπὸ τὸν ἄνθρωπο κατευθύνσεις εἴτε προϋποθέσεις τοῦ ἐφεξῆς βίου του. Οἱ

κατευθύνσεις ὅμως αὐτὲς εἴτε προϋποθέσεις τοῦ βίου δὲν εἶναι ἀδιάφευκτες. Ὁ ἀνθρώπινος τύπος τοῦ μετανάστη, ἐννοημένος εὐρύτατα, ὑποσημαίνει ἀπάρνηση τοῦ ἱστορικοῦ χώρου του καὶ διαφυγὴ ἀπὸ τὶς περιεχόμενες σ' αὐτὸν κατευθύνσεις εἴτε προϋποθέσεις βίου. Ἀντίθετα, ὁ ἱστορικὸς χρόνος ἐμφανίζεται ἄρρηκτα συνυφασμένος μὲ τὸν ἄνθρωπο, ἰδιαίτερα ὡς πρὸς τὸ παρελθόν. Ὁ βιωμένος ἤδη χρόνος δὲν ἐπιδέχεται καμιὰ διαφυγή. Δὲν εἶναι δυνατὴ μετανάστευση τοῦ ἀνθρώπου, καταλυτικὴ τῆς μύχιας συνάφειάς του μὲ βιωμένο ἤδη χρόνο του. Καὶ συχνά, σὲ μέγα βαθμό, ἀποτελεῖ ὁ ἱστορικὸς χρόνος τοῦ ἀνθρώπου ἄρρηκτη μᾶλλον συνέχεια στὴν ὕπαρξή του μεταξὺ παρελθόντος καὶ παρόντος καὶ μέλλοντος. Ἐκφραστικότατοι παραμένουν οἱ στίχοι τοῦ Goethe «Ach! Unsre Taten selbst so gut als unsre Leiden, sie hemmen unsres Lebens Gang» (*Faust,* 332-333). «Πράξεις», τονίζει ὁ Goethe, καὶ «πάθη» τοῦ ἀνθρώπου, συντελεστὲς ἀκριβῶς τῶν περιεχομένων τοῦ ἱστορικοῦ χρόνου του, συνεπάγονται «ἀπόφραξη τοῦ δρόμου τῆς ζωῆς του», δηλαδὴ ἄρρηκτη συνέχεια τοῦ ἱστορικοῦ χρόνου του. Ἴσως ἐνέχει καὶ ἀμετροέπεια ὁ ποιητικὸς αὐτὸς ἀφορισμός, ἀληθεύει ὅμως σὲ ἱκανὸ βαθμό. Πραγματικά, σπανιότατος ἄθλος τῆς ἐλευθερίας εἶναι ἡ κάποια ρήξη τῆς συνέχειας τοῦ ἱστορικοῦ χρόνου, ἡ θαυμαστὴ δηλαδὴ ὑπερνίκηση τῶν βιώσεων τοῦ παρελθόντος καὶ τῶν ἔκγονών τους ἐπενεργειῶν στὸν ψυχισμὸ καὶ στὸ ἦθος τοῦ ἀνθρώπου, ὥστε νὰ ἐπέλθει οἱονεὶ ἀνακαίνιση τοῦ ἱστορικοῦ χρόνου του.

Ἡ μύχια συνάφεια πρὸς τὸν ἱστορικὸ χρόνο εἶναι ἀπότοκη τῆς ἀδήριτης μέριμνας τοῦ ἀνθρώπου γιὰ τὶς ἐπικείμενες ὑπαρξιακὲς στιγμές του, καὶ τοῦ ἀντίστοιχου ἄρα συνειδησιακοῦ του ἀνοίγματος πρὸς τὶς ἑπόμενες στιγμὲς τοῦ χρόνου[23]. Αὐτὲς ἀκριβῶς οἱ στιγμὲς τοῦ ὀνομαστέου «πραξιακοῦ χρόνου»[24], ὅταν προπάντων ἔχουν ἤδη πληρωθεῖ μὲ τὴ δράση τοῦ ἀνθρώπου καὶ ἄρα ἔχουν παύσει νὰ εἶναι ἀκόμη «ἑπόμενες», ἀποτελοῦν, ἐφεξῆς, τὸν «ἱστορικὸ χρόνο». Καὶ εἶναι κατάμεστος ὁ «ἱστορικὸς χρόνος» ἀπὸ ἀνθρώπινη δράση, εἴτε ἀπὸ εὐπραγία εἴτε ἀπὸ δυσπραγία[25].

Ἡ ἀνθρώπινη αὐτὴ δράση ὅμως δὲν ὑπάρχει μόνο σὲ ἀτομικὴ τροχιά, ἀλλὰ καὶ εἶναι διαπλεγμένη μὲ τὴ δράση ἄλλων ἀνθρώπων. Ἡ πληρωτικὴ τοῦ «ἱστορικοῦ χρόνου» δράση εἶναι σὲ μέγα βαθμὸ διανθρώπινη. Ὁ

---

23. Βλ. ΔΕΣΠΟΤΟΠΟΥΛΟΥ. *Éthique et avenir* (L'avenir, Actes du XXI[e] Congrès de l'Association des Sociétés de Philosophie de langue française, 1986, σσ. 161-162).

24. Βλ. ΔΕΣΠΟΤΟΠΟΥΛΟΥ, *Μελετήματα Φιλοσοφίας*, 1978, σσ. 71-72.

25. Σημαντικὰ διαφέρει ἀπὸ αὐτὸ ὁ χρόνος τῆς κλασικῆς Ἱστοριογραφίας: «un axe de coordonnées purement géometrique sur lequel viennent se ranger, chronologiquement, des faits minutieusement étiquetés». Βλ. BEAUJOUAN, Le temps historique (*L'histoire et ses méthodes,* 1961, σ. 52).

«ἱστορικὸς χρόνος» ἐμφανίζεται ὄχι ὡς ἀτομικὸς μόνο, ἀλλὰ καὶ ὡς κοινωνικὸς χρόνος, μάλιστα καὶ ὅταν ὑπάρχει ὡς ἀτομικὸς χρόνος δὲν εἶναι ὁλωσδιόλου ἀνεξάρτητος ἀπὸ τὸν σχετικὸ πρὸς αὐτὸν κοινωνικὸ χρόνο, ἐκτὸς ἀπὸ φάσεις ὁριακές.

Ὁ ἀτομικὸς ἱστορικὸς χρόνος ὑπέχει μεγάλη ἐξάρτηση ἀπὸ τὸν κοινωνικὸ ἱστορικὸ χρόνο, ἔκδηλη καὶ στὸν καθημερινὸ βίο τῶν ἀνθρώπων ὡς ἰδιωτῶν, προσαρμοστέο ἀναγκαστικὰ στὴν «ἰσχύουσα» νομοθεσία ἢ καὶ στὶς κυβερνητικὲς ἀποφάσεις. Καὶ συμβαίνει, ὁρισμένη κάποτε νομοθεσία νὰ ἐπιβάλλει τὴ σφραγίδα της σὲ ὁλόκληρη ἐποχὴ τῆς Ἱστορίας, δηλαδὴ στὸν προκείμενο ἱστορικὸ χρόνο, ἢ καὶ ὁρισμένη κυβερνητικὴ ἀπόφαση, π.χ. ἡ κήρυξη πολέμου, νὰ κατευθύνει κρίσιμα τὶς κοινωνικὲς δυνάμεις τῶν ἐμπολέμων τουλάχιστον χωρῶν καὶ νὰ διαμορφώνει ἀντίστοιχα τὸν κοινωνικὸ ἱστορικὸ χρόνο, ἄρα καὶ τὸν ἀτομικὸ ἱστορικὸ χρόνο τῶν ἀνθρώπων ὡς πολιτῶν ἀλλὰ καὶ ὡς ἰδιωτῶν. Συμβαίνει ἐπίσης ὁρισμένη θρησκεία, μὲ τὴν ἵδρυση καὶ τὴν ἐξάπλωσή της, νὰ ἐπηρεάζει καίρια τὴ διάπλαση τοῦ ἱστορικοῦ χρόνου, καὶ ὄχι μόνο στὴν κοινωνική του διάσταση, ἀλλὰ καὶ στὴ μύχια συνάφειά του μὲ τὶς ἀτομικὲς συνειδήσεις. Σὲ μικρότερο βαθμὸ ἔχει παρόμοιο ἀποτέλεσμα ἡ διδασκαλία μεγάλου φιλοσόφου ἢ καὶ τὸ ἔργο μεγάλου ποιητῆ εἴτε καλλιτέχνη. Σὲ μεγάλο βαθμό, ἐξάλλου, ἐπενεργεῖ στὴν Ἱστορία, καὶ μάλιστα μὲ τρόπο δυναστικὸ συχνὰ γιὰ τὴν ὕπαρξη τῶν ἀνθρώπων, ὁρισμένη ἐφεύρεση μὲ λειτουργικότητα μεγάλη, π.χ. ἡ ἐφεύρεση τοῦ ἠλεκτρισμοῦ, ἄξια νὰ ὀνομασθεῖ κοσμοϊστορική, ὡς καίρια ἐπίσης διαπλαστικὴ τοῦ ἱστορικοῦ χρόνου[26].

Ἡ κρίσιμη συχνὰ συνάρτηση τοῦ ἀτομικοῦ ἱστορικοῦ χρόνου πρὸς τὸν κοινωνικὸ ἰδιαίτερα ἱστορικὸ χρόνο, ἐπιτείνει τὴν ἐμφάνιση τῆς λεγομένης «τύχης» στὴν ὕπαρξη τοῦ ἀνθρώπου. Συμβαίνει, δηλαδή, ὄχι μόνο τὸ γήινο βάθρο καὶ τὰ γεωδυναμικὰ γεγονότα εἴτε οἱ γεωφυσικὲς μεταβολὲς νὰ συνιστοῦν αἰτίες εὐμοιρίας εἴτε δυσμοιρίας τοῦ ἀνθρώπου, ἀλλὰ καὶ οἱ περιεχόμενες στὸν ἱστορικὸ χρόνο διαθέσεις καὶ πράξεις ἄλλων ἀνθρώπων καὶ οἱ ἔγκονές τους περιστάσεις νὰ ἐκτρέφουν τὴν λεγομένη «τύχη»[27] γιὰ τὸν συγκεκριμένο ἄνθρωπο εἴτε πρὸς εὐτυχία του

26. Ὁ «ἱστορικὸς χρόνος», ἄρα, δὲν ταυτίζεται οὔτε μὲ τὸν βιολογικὸ χρόνο τοῦ ἀνθρώπου, οὔτε μὲ τὸν μετρήσιμο χρόνο, τὸν χρήσιμο ἢ καὶ ἀναγκαῖο στὴ ζωὴ τῶν ἀνθρώπων, ἀτομικὴ ἢ κοινωνική, ὥστε νὰ ρυθμίζεται ἢ καὶ νὰ συντονίζεται ἡ δράση τους, οὔτε μὲ τὴν προκλημένη ἀπὸ τὶς ἀστρονομικὲς ἐπιδράσεις ἐπὶ τῆς Γῆς ἀλληλοδιαδοχὴ νύχτας καὶ ἡμέρας καὶ διαδοχὴ μηνῶν ἢ ἐτῶν, οὔτε προπάντων μὲ τὰ διάφορα συστήματα χρονολογίας, χρήσιμα ἢ καὶ ἀναγκαῖα γιὰ τὴν Ἱστορία ὡς Ἱστοριογραφία, ὄχι ὅμως γι' αὐτὴν μόνο. Βλ. CORDOLIANI, Le temps et le lieu, ὅπ. ἀν. σσ. 37-50.

27. Γιὰ τὴν ἔννοια τῆς «τύχης» βλ. καὶ Π. ΚΑΝΕΛΛΟΠΟΥΛΟΥ, *Μεταφυσικῆς Προλεγόμενα*, 1956, σ. 56 καὶ ἑπ.

εἴτε πρὸς δυστυχία του, δηλαδὴ εἴτε πρὸς αὔξηση εἴτε πρὸς μείωση ἢ καὶ πρὸς ἐκμηδένιση τῶν δυνατοτήτων γιὰ τὴ συντήρηση τῆς ζωῆς του καὶ γιὰ πληρώσεις της ἄξιες. Αὐτὸ προπάντων καὶ εἶναι ὅ,τι ὀνομάζεται κοινωνικὸς προσδιορισμὸς τῆς ζωῆς τοῦ ἀνθρώπου.

Ἀπόκειται ὅμως στὴν προνοητικὴ δύναμη τοῦ ἀνθρώπου νὰ προβλέψει ἔγκαιρα εἴτε νὰ διαβλέψει εὔστοχα τὸ προκείμενο αὐτὸ περιεχόμενο τοῦ «ἱστορικοῦ χρόνου», ὡς εὐνοϊκὲς εἴτε ἀντίξοες γιὰ τὴν ὕπαρξή του κοινωνικὲς συνθῆκες, ὥστε καὶ νὰ προσαρμοσθεῖ πρόσφορα εἴτε σωστικὰ ὅσο γίνεται πρὸς αὐτὲς ἢ καὶ νὰ ἀντιδράσει ἔγκαιρα[28] καὶ εὔστοχα γιὰ τὴν ἀποτροπὴ ἐπικειμένων δεινῶν.

Ὁ ἀνταγωνισμὸς ἐλευθερίας καὶ «τύχης» διαδραματίζεται, ὄχι μόνο στὴ συνάρτηση τῆς ζωῆς τοῦ ἀνθρώπου μὲ τὰ γεωδυναμικὰ γεγονότα καὶ τὶς γεωφυσικὲς μεταβολές, ἀλλὰ ἐπίσης εἴτε κατ' ἐξοχήν, στὸν ἱστορικὸ χρόνο, καὶ ἰδιαίτερα στὶς κοινωνικὲς διαστάσεις του. Ἡ κατάσταση π.χ. γενεᾶς ὁλόκληρης ἀνθρώπων, ἐμπλεγμένης στὴ δίνη τοῦ πολέμου, διακρατικοῦ ἢ ἐμφύλιου, διαφέρει μὲ τρόπο δραματικὸ ἀπὸ τὴν κατάσταση τῶν ἴδιων αὐτῶν ἀνθρώπων σὲ ὥρα εἰρήνης καὶ ἄρα εὐμάρειας ὅρων ζωῆς.

9. Ὁ ἄνθρωπος ἀντίκρυ στὰ μὴ ἀνθρώπινα στοιχεῖα τῆς Ἱστορίας

Ὁ ἄνθρωπος, σὲ κορυφαία στιγμὴ πνευματικῆς περισυλλογῆς[29], καταφάσκει τὴ ζωή του μὲ τρόπο ἀπόλυτο, ὥστε δηλαδὴ ἡ μέριμνα γιὰ τὴ συντήρησή της καὶ γιὰ τὴν ἄριστη πλήρωσή της νὰ εἶναι κάτι ἀδήριτο, καὶ ἀντίστροφα ἡ ἀπόφαση τυχὸν πρὸς ἀπάρνησή της νὰ ὑπέχει ἄμεση καὶ ἄφευκτη αὐτοαναίρεση[30]. Ἡ ἀπόλυτη αὐτὴ κατάφαση ἀπὸ τὸν ἄνθρωπο τῆς ζωῆς του ἐπιτελεῖται μὲ τρόπο αὐθόρμητο ἀπὸ κάθε ἄνθρωπο, καὶ τὸν πιὸ ἀπαίδευτο, συντελεῖται ὅμως ἀπὸ τὸν φιλοσοφημένο ἄνθρωπο μὲ τρόπο διασκεπτικὸ ἐπίσης, ἀναιρετικὸ ἔλλογα τῶν ἀρνητικῶν τῆς ζωῆς του ὑπερκριτικῶν τυχὸν εἴτε μηδενιστικῶν διαθέσεων.

Ἡ συνειδητή, ὅμως, κατάφαση τῆς ζωῆς ἔχει συνέπεια νὰ τεθεῖ μὲ ἄκρα σαφήνεια —κάτι μὴ ἐξίσου ἐφικτὸ καὶ στὴν αὐθόρμητη κατάφασή

---

28. Ἡ κρίσιμη σημασία τοῦ «καιροῦ» ἔχει ἐξαρθεῖ ἀπὸ τοὺς ἀρχαίους Ἕλληνες ποιητὲς καὶ φιλοσόφους (ὅλ. Κ. ΔΕΣΠΟΤΟΠΟΥΛΟΥ, *Φιλοσοφία τῆς Ἱστορίας κατὰ Πλάτωνα*, 1982, σ. 57 κ. ἑπ.). Στοὺς Ἀλεξανδρινοὺς χρόνους, ὁ Ἀνάξαρχος τόνιζε: «χρὴ δὲ καιροῦ μέτρα εἰδέναι· σοφίης γὰρ οὗτος ὅρος· οἳ δὲ ἔξω καιροῦ ῥῆσιν ἀείδουσιν, κῆν πεπνυμένην ἀείδωσιν, οὐ τιθέμενοι ἐν σοφίῃ γνώμην αἰτίην ἔχουσι μωρίης».

29. Βλ. ΔΕΣΠΟΤΟΠΟΥΛΟΥ, *Μελετήματα Φιλοσοφίας*, 1978, σσ. 40-41.

30. Βλ. ΔΕΣΠΟΤΟΠΟΥΛΟΥ, *Φιλοσοφία τοῦ Δικαίου*, 1954, σσ. 67-71.

της— ὅ,τι ἀξίζει νὰ ὀνομασθεῖ ριζικὸ ἠθικὸ πρόβλημα: πῶς θὰ βιώνεται ἀπὸ τὸν ἄνθρωπο ἡ κάθε στιγμὴ τοῦ χρόνου του, ὥστε νὰ ἐπιτευχθεῖ καὶ ἡ συντήρηση τῆς ζωῆς του καὶ ἡ πιὸ ἄξια τέλεσή της;

Ἀποφασιστικὴ γιὰ τὴν ἀκέραιη θέση καὶ τὴν εὔστοχη λύση τοῦ ριζικοῦ ἠθικοῦ προβλήματος εἶναι ἡ ἐπίγνωση τῶν σχέσεων τοῦ ἀνθρώπου μὲ τὸν κόσμο, ἀλλὰ καὶ μὲ ὅ,τι, προσιτὸ κάπως στὴ συνείδησή του, ὑπερβαίνει τὴ χωροχρονικὴ σύσταση τοῦ κόσμου. Συμβαίνει ἄλλωστε νὰ βρίσκεται ὁ ἄνθρωπος σὲ ἀμφίτροπη σχέση μὲ τὸν κόσμο, δηλαδὴ νὰ εἶναι ὄχι μόνο ἐλεύθερο ὑποκείμενο, ἀλλὰ καὶ μόριο τοῦ ὑλικο-ενεργειακὰ συγκροτημένου κόσμου. Ἡ δεύτερη αὐτὴ ἄποψη τοῦ ἀνθρώπου, ὡς βιολογικοῦ δηλαδὴ ὀργανισμοῦ, συνθεμένου ἀπὸ ὑλικά, φυτικά, ζωικὰ στοιχεῖα, καὶ μὲ ἀντίστοιχες λειτουργίες, μηχανικές, σωματικές, ψυχικές, ἐξαρτημένου ἄρα μὲ τρόπο ἀναπόδραστο ἀπὸ στοιχεῖα καὶ λειτουργίες τοῦ γύρω του κόσμου, προσδιορίζει σὲ μέγα βαθμὸ τὴ διάρθρωση τοῦ ὁλικοῦ ἠθικοῦ προβλήματος, καθὼς αὐτὸ ἀναφέρεται βασικὰ στὶς μὴ ἀνθρώπινες, ἐνδοκοσμικές, προϋποθέσεις, θετικὲς εἴτε ἀρνητικές, τοῦ ἀνθρώπινου βίου.

Ἡ κρίσιμη αὐτὴ ἐξάρτηση τοῦ ἀνθρώπου ἐπιβάλλει σ' αὐτὸν πρώτιστα ὅ,τι ἔχομε ὀνομάσει «βιολειτουργικὲς» πράξεις καὶ «βιοαμυντικὲς» πράξεις[31], ἀπαραίτητες πρὸς ἐπίτευξη ἁπλῶς τῆς βιοσυντηρησίας, μὲ τὴν ἱκανοποίηση τῶν ἀναγκῶν τοῦ ἀνθρώπινου ὀργανισμοῦ καὶ τὴν ἐξουδετέρωση τῶν ἀπὸ τὸ περιβάλλον προερχομένων κινδύνων· καὶ ἄρα ἐπιβάλλει ἐπίσης τὶς πράξεις, τὶς προπαρασκευαστικὲς τῶν βιολειτουργικῶν, προπάντων, ἀλλὰ καὶ τῶν βιοαμυντικῶν πράξεων, τὶς παραδοσιακὰ λεγόμενες «οἰκονομικές».

Μὲ τὶς βιοσυντηρητικὲς αὐτὲς πράξεις, καὶ ἰδιαίτερα μὲ τὶς οἰκονομικές, ἔρχεται ὁ ἄνθρωπος σὲ καίρια δραστικὴ σχέση πρὸς τὴν μεγαλοδύναμη γύρω του Φύση, δηλαδὴ πρὸς ὅσα, ἐνεργείᾳ ἢ δυνάμει, θετικὰ εἴτε ἀρνητικὰ γιὰ τὴ ζωή του, περιέχει τὸ γήινο βάθρο τῆς Ἱστορίας ὡς ἔδαφος καὶ ὑπέδαφος καὶ ὡς θάλασσα καὶ ὡς ἀτμόσφαιρα. Εἶναι τὸ μέγα ἔπος τῆς ἐργασίας, καὶ τῆς ὑπὸ ἀέναη ἀνάπτυξη τεχνικῆς, τῶν χαρακτηρισμένων μυθικὰ ὡς δώρων τῆς Ἀθηνᾶς Ἐργάνης καὶ τοῦ Πυρφόρου Προμηθέως.

Μέλημα τοῦ ἀνθρώπου ὅμως εἶναι καὶ οἱ αὐτάξιες πληρώσεις τῆς ζωῆς του[32], οἱ συντελεστικὲς τοῦ «εὖ ζῆν». Καὶ πραγματώνεται μὲ αὐτὲς ἡ ἀξιότατη φάση τοῦ ἀνθρώπινου βίου ἢ καὶ δικαιώνεται κατ' ἐξοχὴν μὲ αὐτὲς ἡ ὕπαρξη τοῦ ἀνθρώπου στὸν κόσμο, ὅσο μάλιστα ἐνέχουν καὶ ἠθικὸ ἀγώνισμα σὲ ὑπερπροσωπικὲς διαστάσεις, ἀλλὰ καὶ ὅσο ἐπίσης ἁπλῶς

31. Βλ. ὅπ. ἀν., σσ. 84-91

32. Βλ. ὅπ. ἀν., σσ. 94-100.

ἐνέχουν μύχια βίωση τῆς ὀμορφιᾶς ἢ τῆς ἀλήθειας ἢ καὶ ἄλλων «ἀξιῶν», ὡς καλλιτεχνικὴ ἢ θρησκευτικὴ μεταρσίωση, ὡς καθαρὴ θεωρία εἴτε ὡς ἐρωτικὴ ἔξαρση. Μὲ αὐτὲς ἐξάλλου καὶ ἀποκτοῦν φαντασμαγορικὸ μεγαλεῖο κάποιες προνομιακὲς ὧρες τῆς Ἱστορίας, ὥστε καὶ νὰ σφραγίζονται κάποιες ἐποχὲς εἴτε περιοχές της ἀπὸ τὴν παρουσία καὶ τὴ δράση τοῦ δεῖνα φιλοσόφου ἢ ποιητῆ ἢ καλλιτέχνη εἴτε ἥρωα ἢ ἁγίου ἢ ἐξαίσιου ἐραστῆ.

Παρὰ ταῦτα ὅμως, ἡ κρίσιμη σύσταση τῆς Ἱστορίας εἶναι ἡ συνυφασμένη μὲ τὸν καθημερινὸ μόχθο τῆς ἐργασίας καὶ μὲ τὴν ἀέναη χρήση ἢ καὶ ἀνάπτυξη τῆς τεχνικῆς, στὴν ὑπηρεσία τῆς οἰκονομίας, γιὰ τὴν ἐξασφάλιση ἀρχικὰ τοῦ «ζῆν» ἁπλῶς[33], ἂν καὶ παραπληρωματικὰ γιὰ τὴν προσπόριση ἐπίσης καὶ τῶν ὅρων ἔμμεσα τοῦ «εὖ ζῆν».

Στὴν κρίσιμη αὐτὴ φάση τῆς Ἱστορίας προπάντων καὶ διαδραματίζεται ἡ μεγάλη διαμάχη τοῦ ἀνθρώπου μὲ τὰ μὴ ἀνθρώπινα, ἐνδοκοσμικά, στοιχεῖα τῆς Ἱστορίας. Ἐπέμβαση ἤδη στὴ Φύση, ἀνατρεπτικὴ τοῦ ρυθμοῦ της, ὑπῆρξε κάπως ὄχι τόσο ἡ προ-οικονομικὴ ἀκόμη ἀπόσπαση καρπῶν ἀπὸ ἄγρια δένδρα καὶ αὐτόφυτης βοτάνης ἀπὸ τὸ ἔδαφος γιὰ τὴ διατροφὴ καὶ τὴν ἐπιβίωση τῶν ἀρχέγονων ἀνθρώπων, ὅσο ἡ συλλεκτικὴ ἔστω ἁπλῶς οἰκονομία, καθὼς ἐνεῖχε ἤδη ἀλλοιωτικὴ ἐπενέργεια στὴν προ-ανθρώπινη κατάσταση τοῦ φυσικοῦ περιβάλλοντος. Ἔπειτα ἡ γεωργία ὑπῆρξε ἀνέκαθεν γεωφθαρτικὴ σὲ κάποιο βαθμό, καὶ πολὺ μᾶλλον ἡ ἐξόρυξη μετάλλων εἴτε ἡ λατόμηση λόφων. Ἀλλὰ καὶ ἡ θήρα, καὶ ἡ ἁλιεία καὶ ἡ ἐξημέρωση ζώων καὶ δημιουργία ποιμνίων εἴτε χρήση ὑποζυγίων (ἵππων, ὄνων, ἡμιόνων), ἀποτελοῦσαν καὶ ἀποτελοῦν βιασμὸ κατὰ κάποιο τρόπο τῆς προ-ανθρώπινης εὐταξίας τοῦ κόσμου. Αὐτὸ σημαίνει καὶ ἡ καταδίκη τοῦ Προμηθέως, ὅπως ἑρμηνεύεται ἀπὸ τὸν Αἰσχύλο. Εὐρύτατα ὅμως καὶ βαθύτατα μεταβλητική, ἕως καίρια καταστροφική, τοῦ φυσικοῦ περιβάλλοντος ὑπῆρξε καὶ εἶναι ἡ λεγομένη βιομηχανία, καὶ μάλιστα μὲ τὴν ὑπέρμετρη ἀνάπτυξή της, καθὼς προπάντων οἱ παρενέργειές της ὄχι μόνο ἀποψιλώνουν ὁρισμένο ἔδαφος, ἀλλὰ καὶ ρυπαίνουν, δηλαδὴ κάπως δηλητηριάζουν καὶ τὰ ὕδατα καὶ τὴν ἀτμόσφαιρα εὐρύτατα. Ἐξάλλου, παρόμοια βλαπτικὲς τοῦ φυσικοῦ περιβάλλοντος παρενέργειες ἔχει ἐπίσης ἡ πληθώρα τῶν κατασκευῶν, ἡ συστατικὴ τῶν μεγαλουπόλεων, καὶ οἱ πολλαπλὲς ἐργασίες προπαρασκευῆς τῶν κατασκευῶν αὐτῶν καὶ οἱ πολύπλοκες ἐργασίες πρὸς ἐξυπηρέτηση τῶν μεγαλουπόλεων.

Ἡ ἀλλοιωτικὴ αὐτὴ ἐπέμβαση τῶν ἀνθρώπων στὴ Φύση παρουσιάζεται κατ' εὐφημισμόν, ἢ καὶ ἀπὸ τὴ μικροδιάστατη ἀνθρώπινη σκοπιά, ὡς «διευθέτηση» τοῦ φυσικοῦ περιβάλλοντος. Ἡ λέξη αὐτή, περιεκτικὴ τοῦ

33. Πρβλ. ὅπ. ἀν., σσ. 107-112.

ἐπιρρήματος «εὖ», ὑποσημαίνει θετικὴ ἀξιολογία τῶν σχέσεων τοῦ ἀνθρώπου μὲ τὴ Φύση. Ἡ ἀλήθεια ὅμως τῆς ἀξιολογίας αὐτῆς ἔχει παύσει νὰ εἶναι ἀναμφισβήτητη. Ἰσχυρὴ ἀμφισβήτησή της ὑποσημαίνει ἀκριβῶς ἡ πρόσφατη προβολὴ τῆς λεγομένης Οἰκολογίας.

Ἡ ἀλλοιωτικὴ ὅμως αὐτὴ ἐπέμβαση τοῦ ἀνθρώπου στὴ Φύση ἀποτελεῖ κάτι ἀδήριτα συστατικὸ τῆς Ἱστορίας, ἀπὸ τὴν ἀρχέγονη φάση της ἕως τὴν πιὸ συναρπαστικὴ σήμερα πρόβασή της. Διατροφὴ καὶ βιοάμυνα ἤδη τοῦ ἀνθρώπου εἶναι ἀνέφικτες χωρὶς αὐτήν. Καὶ ἀκόμη πιὸ ἔντονα συνυφαίνεται μὲ αὐτὴν ἡ δημιουργικὴ τοῦ πολιτισμοῦ καὶ προαγωγικὴ πρὸς τὸ «εὖ ζῆν» πολλαπλὴ δράση τῶν ἀνθρώπων.

Παρὰ ταῦτα, ἡ ἀλλοιωτικὴ τοῦ φυσικοῦ περιβάλλοντος πολλαπλὴ δράση τῶν ἀνθρώπων εἶναι στὴν ἐποχή μας κατ' ἐξοχὴν σὲ κρίσιμο βαθμὸ προβληματική, ὥστε καὶ νὰ παρουσιάζεται σήμερα ὡς τὸ θέμα τοῦ ὑπέρτατου σὲ κρισιμότητα ἑνιαίου προβλήματος γιὰ ὁλόκληρη τὴν ἀνθρωπότητα. Ἡ ἀφροσύνη τῶν ἀνθρώπων ἢ ἔστω ἡ μικρόπνοη πρωτοβουλία τους, σὲ κάποια συνάρτηση καὶ μὲ τὸν ὑπερπληθυσμὸ κατὰ περιοχὲς τῆς Γῆς, ἀλλὰ καὶ ἡ ἀκόρεστη βουλιμία τῶν μεγάλων κερδοσκοπικῶν ἐπιχειρήσεων, ἐπιφέρουν τὴν ληστρικὴ ἐκμετάλλευση τῶν φυσικῶν πόρων καὶ τὴν ἀγριότατη κακοποίηση τοῦ φυσικοῦ περιβάλλοντος, μὲ ἀχαρακτήριστη ἀδιαφορία γιὰ τὶς φοβερὲς παρενέργειες τῆς ἀλόγιστης αὐτῆς οἰκονομικῆς δῆθεν ἢ καὶ τεχνικο-ἐπιστημονικῆς πρακτικῆς, ἂν καὶ οἱ συνέπειές της εἶναι ὀλέθριες ἤδη γιὰ τὴν σημερινὴ γενεά, ἰδιαίτερα σὲ ὁρισμένες περιοχὲς τῆς Οἰκουμένης, καὶ προπάντων γιὰ τὶς ἐρχόμενες γενεὲς ὁλόκληρης τῆς ἀνθρωπότητας. Ἐξάλλου ἐκδηλώνεται ἡ ἀφροσύνη τῶν ἀνθρώπων, εἴτε ἡ ἀπότοκη τῶν μεταξύ τους ἀντιθέσεων ἀδυναμία ὑπακοῆς στὶς ὑπαγορεύσεις τῆς σωφροσύνης, ὄχι μόνο μὲ τὴν ληστρικὴ χρήση τῶν φυσικῶν πόρων καθὼς καὶ μὲ τὴν ἀχαλίνωτη «πρόοδο» τῆς ποικιλότροπης τεχνικῆς, ἀλλὰ καὶ μὲ τὴν ἀνέλεγκτη ἐπιστημονικὴ ἔρευνα ἐπάνω σὲ τεράστιες, ἀδιάγνωστες, φυσικὲς δυνάμεις, δηλαδὴ κατὰ ὑπέρβαση τῆς συμμετρίας τοῦ κόσμου καὶ παραβίαση τῶν ὁρίων ἀντοχῆς τοῦ φυσικοῦ περιβάλλοντος, ὥστε νὰ ἐπέρχεται καὶ ἄμεσος ἢ ἔστω ἔμμεσος κίνδυνος γιὰ τὴν ὑγεία ἢ καὶ τὴν ἴδια τὴν ὕπαρξη τῶν ἀνθρώπων σὲ ὁλόκληρη τὴν Οἰκουμένη[34].

Μέγιστο ἄρα πρακτικὸ πρόβλημα τοῦ ἀνθρώπινου γένους σήμερα εἶναι, πῶς θὰ ἐπιβάλει τὴν ὀρθοφροσύνη στὴν καθημερινὴ καὶ ὑπερκαθημερινὴ συμπεριφορά του πρὸς τὴ Φύση, δηλαδὴ πρὸς ζείδωρα στοιχεῖα της. Αἴτημα καίριο, σὲ ὁριακή, ἤδη, φάση τῆς Ἱστορίας, εἶναι ἡ ἐπανίδρυση τῆς εὐλάβειας πρὸς τὴ Φύση καὶ τῆς ἐμμετρίας στὴ δράση μὲ τὰ

---

34. Βλ. ΔΕΣΠΟΤΟΠΟΥΛΟΥ, *Ἠθικὰ Β΄*, 1962, σσ. 84-90, *Ἐπίμαχοι θεσμοὶ καὶ ἄλλα θέματα*, 1987, σ. 11 κ. ἑπ.,

ζείδωρα στοιχεῖα της, μετατρέψιμα καὶ σὲ πηγὲς ὀλέθρου ἀπὸ τὴν ἀνθρώπινη «ὕβριν» ἀντίκρυ τους. Καὶ ἡ ἐκπλήρωση τοῦ ὑπέρτατου αὐτοῦ αἰτήματος εἶναι καταρχὴν ἐφικτὴ μόνο καὶ μόλις ἀπὸ ἄξια πολιτικὴ ἐξουσία πανανθρώπινη καὶ οἰκουμενική[35]. Αὐτὴ μόνη ἔχει τὴν ἱκανότητα νὰ κατευθύνει καὶ νὰ συντονίζει τὴ δράση τῶν ἀνθρώπων, ὥστε καὶ ὁ ὑπερπληθυσμός τους ὁ ἀλόγιστος νὰ ἀποτραπεῖ καὶ ἡ σπατάλη τῶν φυσικῶν πόρων νὰ παύσει, ὅπως καὶ ἡ κακοποίηση τοῦ φυσικοῦ περιβάλλοντος, καὶ μάλιστα ἡ ἀνάλωση τῶν φυσικῶν πόρων νὰ ἐκλογικευθεῖ καὶ νὰ στραφεῖ κατὰ προτίμηση πρὸς ἀνακυκλήσιμους καὶ ὄχι ἀναντικατάστατους· ἀλλὰ καὶ ἡ πρόοδος τῆς σχετικῆς μὲ τὶς φυσικὲς δυνάμεις ἐπιστήμης νὰ τιθασευθεῖ καὶ νὰ χειραγωγηθεῖ πρὸς ἀκίνδυνα γιὰ τὴν ἀνθρωπότητα καὶ ὑπηρετικὰ τῆς ζωῆς της ἐγχειρήματα: πρὸς δημιουργία δυνατοτήτων γιὰ μὴ ἀνάλωση ὁριστικὴ πολύτιμων φυσικῶν πόρων καὶ γιὰ σύστοιχη προστασία τοῦ φυσικοῦ περιβάλλοντος, γιὰ ἔγκαιρη πρόβλεψη καὶ ἀντιμετώπιση τῶν ἄμεσων ἢ ἔμμεσων κινδύνων τῆς ὑγείας καὶ τῆς ζωῆς τῶν ἀνθρώπων ἀπὸ τὶς διάφορες ἀσθένειες, σωματικὲς εἴτε ψυχικές, ἀλλὰ γιὰ ἔγκαιρη πρόβλεψη ἐπίσης καὶ ἀντιμετώπιση τῶν μεγάλων γεωδυναμικῶν γεγονότων καὶ τῶν συνδρόμων τους κινδύνων καθὼς καὶ τῶν ἀπότοκών τους γεωφυσικῶν μεταβολῶν.

Αὐτὸ εἶναι σήμερα τὸ ὕπατο ἄθλημα τοῦ ἀνθρώπου ἀντίκρυ στὸν ἀρχαιόθεν μεγαλοδύναμο συνεργό του καὶ ἀντίπαλό του, ὅπως ὑπῆρξε καὶ εἶναι ἡ Φύση, ἀλλὰ καὶ ἀντίκρυ στὴν ὁποια τερατογονία τῆς ἴδιας τῆς ἐλευθερίας του, ὑπονομευτικὴ τῶν γόνιμων σχέσεών του μὲ τὴ Φύση. Καὶ εἶναι τὸ ὕπατο αὐτὸ ἄθλημα καταπιστευμένο στὸ μεγαλούργημα τῆς ἐλευθερίας τῶν ἀνθρώπων, στὴν ἀληθινὴ πολιτική, «μάλιστα ἀρχιτεκτονικὴ τῶν ἐπιστημονικῶν δυνάμεων» κατ' Ἀριστοτέλη, ταγμένη στὴν ἐμπέδωση καὶ βελτίωση τῶν ὅρων τοῦ «ζῆν» καὶ τοῦ «εὖ ζῆν» τοῦ ἀνθρώπινου γένους — κάτι ἀνέφικτο δίχως τὴν ἀέναη ριζικὴ λύση τοῦ «κοινωνικοῦ προβλήματος» σὲ ὁλόκληρη τὴν οἰκουμένη καὶ δίχως τὴν διαφύλαξη τῆς εἰρήνης μεταξὺ ὅλων τῶν λαῶν, ἀλλὰ καὶ χωρὶς τὴν ἐπιτυχία στὸ ὕπατο αὐτὸ ἄθλημα πρὸς τὴ ζείδωρη Φύση.

Κ. ΔΕΣΠΟΤΟΠΟΥΛΟΣ
(Μέλος τῆς Ἀκαδημίας Ἀθηνῶν)

35. Βλ. ΔΕΣΠΟΤΟΠΟΥΛΟΥ, *Études sur la liberté*, 1974, σ. 141 κ. ἑπ., *Μελετήματα Πολιτικῆς Φιλοσοφίας*, 1983[4], σ. 95 κ. ἑπ.

Κ.Ι. ΔΕΣΠΟΤΟΠΟΥΛΟΣ

ÉLÉMENTS DE L'HISTOIRE (HUMAINS ET NON-HUMAINS)

Résumé

1. L'histoire. L'histoire est un ensemble phantasmagorique d'actions, d'épreuves et de créations de l'humanité, encadrées dans le temps abstrait de l'Univers, tout en constituant un temps concret. Elle se produit surtout par l'apport de la liberté des hommes, cette source intarissable d'initiatives. En outre, elle se fait dans la société des hommes, où par ailleurs ont lieu non seulement des fonctions indispensables à leur existence, mais aussi des faits et des états anti-humains.

2. Les éléments non-humains de l'histoire. L'existence de l'homme, cet auteur unique de l'histoire, bien qu'elle soit notamment l'actualisation de sa liberté, est à la fois soumise aux forces de la Nature. Or, l'histoire, bien qu'elle se produise en effet par l'apport de la liberté des hommes, ne manque pourtant pas d'être influencée, voire déterminée, par les forces de la Nature, en raison de cette dualité de l'existence de l'homme.

3. La terre, fondement de l'histoire. Le fondement de l'histoire étant la terre avec ses qualités naturelles, celle-là subit l'influence de celle-ici. Pourtant, l'influence d'un même territoire sur l'histoire n'est pas toujours la même; et cela est dû à l'efficacité variable de la réaction de la liberté humaine au défi des qualités naturelles du territoire, manifestée sous forme d'invention et d'emploi de techniques et d'affrontement sage des problèmes pratiques de la vie.

4-5. Les incidences d'évènements géodynamiques et de changements géophysiques sur l'histoire. Les évènements géodynamiques, tels que les inondations, les tremblements de terre, interviennent dans le cours de l'histoire, en provoquant notamment la réaction des hommes, tantôt efficace, tantôt inefficace, à leur encontre. Ce combat des hommes contre les calamités naturelles fait apparaître, au cours de l'histoire, la rivalité entre la liberté et le hasard. En outre, les changements géophysiques, et surtout ceux qui concerment le climat, la productivité du sol etc., provoquent aussi la réaction de la liberté humaine et conditionnent l'histoire des peuples de manière variable.

6. Les éléments extra-spatiaux et extra-temporels, et leur rayonnement sur l'histoire. Si l'histoire de l'humanité n'est possible que grâce à la liberté humaine, l'actualisation de cette liberté n'est possible que grâce aux «valeurs» ou «idées» —ces éléments extra-spatiaux et extra-temporels—, qui seules orientent ses démarches. Leur hypothèse, s'avère nécessaire par l'analyse notamment de ce qu'on appelle «erreur», soit au cas

d'une opération cognitive soit au cas d'une opération pratique. A l'opposé des conditions matérielles de l'existence des hommes, les éléments extra-spatiaux et extra-temporels sont impérissables et inépuisables, et par conséquent ils n'ont pas besoin d'être distribués.

7. L'espace historique. L'espace terrestre naturel, qui a déjà subi l'initiative efficace de l'homme et en porte les traces, et qui par ailleurs est ainsi apte à conditionner désormais le déroulement de l'histoire, nous l'appelons «espace historique», ce qui implique d'ailleurs une référence à ses dimensions sociales. Quant à la variabilité de son étendue et de ses incidences, elle est expliquée par des facteurs multiples, dont le plus effectif semble être la portée de moyens de communication et télécommunication, disponibles à chaque époque.

8. Le temps historique. Nous appelons «temps historique» le temps de l'action des hommes de même que de leurs epreuves et de leurs créations, ou en général de leur existence consciente. Il conditionne désormais le comportement et en général l'existence consciente des hommes et ainsi le déroulement de l'histoire. Le lien entre l'homme et son «temps historique» est ainsi interne et presque inéluctable, aucune «émigration» n'en étant possible. En outre, le temps historique, même quant à ses incidences sur l'individu, ne manque pas d'être déterminé par ses dimensions sociales: celles qui relèvent par exemple de la législation en vigueur, de l'emploi d'une invention, de la structure économique, de la diffusion d'une idéologie, de l'état de guerre ou de paix. Elles constituent un autre aspect du «hasard», ce rival, voire collaborateur, de la liberté de l'homme depuis l'aube de l'histoire.

9. L'homme face aux éléments non-humains de l'histoire. Du point de vue du problème radical de l'éthique apparaît comme nécessaire la distinction entre les actes conservateurs de la vie et les actes dignes en soi. Malgré l'excellence de ces derniers la phase critique de l'histoire est liée aux premiers, et en particulier au travail quotidien des hommes et à la promotion et l'emploi de la technique. Cette phase critique de l'histoire comporte les plus importantes altérations de l'environnement naturel. Elles deviennent destructives très souvent par la démesure de la grande industrie et de l'«aménagement» du territoire. Un appel est adressé à l'humanité, pour qu'elle cesse de violer la Nature et qu'elle commence à contrôler certaines branches de la recherche scientifique, avant qu'il ne soit trop tard pour la sauvegarde du genre humain.

Constantin DESPOTOPOULOS
(Membre de l'Académie d'Athènes)

ART AS AN AXIOLOGY OF MAN

1. Introduction. Art in Human Life. More than being either surrounded by, or inserted into nature, man is connected to it, since he participates in its functioning. To achieve such a participation, he intervenes in nature not only for his own sake and survival, but also in order to exert his authority upon it by using the appropriate means in the best, i.e. in the most «economical», way which, in most cases, also happens to be the most elegant. For this purpose, man disposes of his own body with all its abilities, as they have been developed by him, particularly of his arms and fingers. To combine his efforts with those of his companions, he has made out of his voice an articulated instrument for communication. Working at a common aim, and expecting a common result through a common effort have led him to become aware of the importance of rhythm.

Through labour the development of the human mind has been accelerated. For man, tools are prolongations of his hands and, as such, help him reach and manipulate what is located away form him, be it the unreachable. The first tool to have acquired a magic power might have been a reed used as a musical instrument, then a scalpel, then a pencil, which, together with weapons, were considered more efficient if decorated in an adequate manner. What these tools helped create is a certain number of ritual formulae to be uttered or engraved. Before meaning a song, the latin word *carmen* (= charm) meant an incantation. All these data are known today thanks to ethnological research on primitive cultures. They are more or less identical in every primitive society, and show how art and with it man himself was liberated from social and magic constraints.

The origin of art is thus closely related to man's concern to dominate the reality of nature by substituting for it another reality which emanates from an imaginary world of his own and which he nevertheless shares with all the others. C. G. Jung has excelled in pointing out the importance of the collective unconscious which allows artistic creation that emanates from a precise conciousness to be fully shared and understood by a given cultural community or even acquire universal recognition. Consequently, one may assert that art is the most brilliant form of human creativity. Through art man defies what seems to be implacably and ruthlessly normal, recurring and

obsessive in his life, and has access to what is unique, exceptional and unknown, without immediately threatening him. Art represents for him his own freedom, a freedom however that is self-controlled through its own system of rules which are common to all works of art, but also particular to each one of them. The function of art is to manifest each time this possibility and this ability that man has to instaure a material concretization of his most intimate existential aspirations.

It becomes obvious that art is more than a serious game, as Schiller had tried to show. In fact, far more than it seems, a game is a serious occupation which imitates art by imposing its own rules which are reversions of social rules and, hence, their respective negations. This is why, at all times, minds rooted in established values feel offended by artistic freedom. A typical representative of the classical Athenian, on the one hand Plato deeply deplored the artistic innovations of his contemporaries, namely the liberty with which, following Homer, the tragic poets of his time manifested a kind of impiety by altering well established myths concerning gods, especially by attributing human vices to them; this is why, in his *Republic,* he proposes that poets be banished from the ideal city. On the other hand, an artist himself, Plato suggests that, prior to their expulsion, poets be honoured by being crowned; and much later, in his *Sophist,* he goes as far in pleading the cause of art as to accept that, notwithstanding its pernicious effects, art is absolutely necessary to human life (which needs rhythm and harmony; *Protagoras,* 326 b) to such an extent that, «deprived of art, life would become impossible» (*Sophist,* 299 e). It is striking that in one of his early works Plato uses exactly the same expression about a life deprived of the possibility of being philosophically examined (*Apology,* 38 a). Art, then, becomes the equivalent of philosophy, i.e. the highest expression of the human mind, which embraces every manifestation of human existence.

If philosophy is a reflection of the mind grasping itself (Aristotle, *Metaph.*, VIII 19, 1074 b 34 = *noēseōs noēsis*) and, hence, a reflection on the utility and value of life under each one of its aspects, then art is itself an integrating part of life, since it helps man grasp his whole existence from inside, i.e. through his own deeds and creations. In this respect, art is the reflection of the inner world of man, an objectification of the system of values that govern his internal life. As such, art is the activity of man which is the most appropriate to reveal to him, with an indisputable plenitude, the meaning of his existence.

In order to become an efficient activity of mind, philosophy requires (a) a separate conception of each one of the aspects of a given problem, and (b) a previous distancing of consciousness form its object, i.e. from itself. On

the contrary, art is the direct manifestation of consciousness in its totality: distancing is, in this case, not prior to artistic activity, but inherent in it, as objectification. In the same order of ideas, if philosophy helps make precise the meaning of life, art contributes to give life a meaning and an overall value. From this viewpoint art becomes a value itself.

2. Aesthetics and Philosophy of Art. Officially, as a philosophical discipline which aims at evaluating art, aesthetics is a rather modern creation, since it dates only from the eighteenth century, when it has been given its name by A. G. Baumgarten. Its roots however, and even its most important representatives are to be found in ancient times, especially in Greek thought. This does not mean that other cultures in antiquity did not have their own patterns and criteria in appreciating artistic creations; on the contrary, they produced highly valuable forms of art which became traditionally imposed, which means that they were accepted because they corresponded to some real, yet rationally unexpressed axiological needs. Egyptian and Mesopotamian artistic creation, not to mention others, are still considered among the finest realizations history of art has to deal with. The Greeks first tried to and succeeded in conceptualizing artistic reality as a process and as a result of human creativity, particularly in what is related to the work of art considered as a form. They even went further by examining what is beyond art, i.e. the beautiful.

The philosophical determination and evaluation of the beautiful became the principal, if not the unique, concern of philosophers dealing with the problems of art. The beautiful itself was given the importance of an entity which every simple beautiful creation was believed to emanate from, and to refer to, due to a kind of participation by virtue of which it existed itself. This artistic essentialism was inaugurated by Plato and illustrated first by Artistole and later by Plotinus and Augustine. However, in parallel, another conception of artistic value had been developed. It was based on the Pythagorean idea that everything consists of numbers, and that, consequently, the beautiful is the result of certain numerical combinations which are manifested under the aspect of proportions. Plato himself was not entirely negative toward such a theory, which at least he found appealing. However, Gorgias the sophist played with this idea in his attempt to build an aesthetics of the appearance: perceptual distortion, he insisted, has to be corrected; artists should distort their forms beforehand so that, when perceived, they seem «true». This prescription was accepted by artists: the subtle refinements in the construction of the Parthenon and the general adoption of the respective *canons* (or rules) of Myron and Polyclitus (according to which the

height of the head of a statue should be in proportion to its whole height, a proportion expressed by ratios such as 1:8 or 1:7, respectively) are the most prominent examples the popularity of Gorgias' theory.

In modern times, Gorgias' theory has been interpreted in a very different way by theoreticians of art who have been deeply impressed by «positivistic» conceptions which, in fact, Compte, the founder of positivism, never defended. According to these conceptions, there is a need for experimental precision and subsequent mathematic expression of those forms and structures which are most agreeable to the senses (Birkhof, Mase, Haug, Bense, Klaus). This should, the argument could run, help codify a certain number of artistic models in order to direct future efforts of artists towards forms of art which would be immediately accepted and successful. Such an assumption is a vicious one, for it underestimates (a) the value of the outcome of artistic processes which is not a mere product for commercial purposes, but a unique and unrepeatable creation; (b) the value of artistic freedom which is inherent to artistic activity and which requires that every kind of artistic form be accepted as such; and (c) the value of aesthetics itself as a philosophical discipline, for, in fact, it classes it among experimental disciplines of measurement. There are two ways of reacting against such a tendency either by proving the unsound basis of its theoretical foundation, though such a crusage seems to be without prospects since numerous contemporary aestheticians tend to be contaminated by the new conception of aesthetics or by frankly abandoning aesthetics to its new concerns and try to save if not its own dignity, at least the dignity of its past and recent philosophical accomplishments, by creating a new discipline: philosophy of art.

One should be aware that, under such a denomination Hippolyte Taine tried, a century ago, to proclaim a naturalistic support to his conception of the history of art, according to which art in each society would be the result of the interaction of geographical, climatic and historical factors. As a consequence of this idea, Taine especially tried to evaluate the conditions under which Greek or Dutch art flourished. The meaning proposed here for the philosophy of art is quite different from Taine's one: it is, namely, the original one accorded since the eighteenth century to aesthetics. The problems it entails certainly are problems which are experienced by the philosopher, but which are far beyond actuality, since they relate to the very essence of man, i.e. his creativity. While dealing in general with the same problems as aesthetics, philosophy of art could claim to transcend them by referring to the instaurative activity of man which is his exclusive priviledge. The relationship, then, between aesthetics and philosophy of art would be

that between primary and secondary research; or, to put it more clearly, philosophy of art would be an aesthetics of the second degree. The principles on which philosophy of art, thus conceived, might be based should necessarily refer to an analytics, to a dialectics and to a hermeneutics of art. They should namely pertain to the problems of creative intentionality, of the processes of creation and of its circumstantial factors.

It is true that such a structural approach to art could perhaps seem to conceal the real philosophical problems that have been pointed out by classical aesthetics, both ancient, and modern. This is not true, however, since all of these are reducible to only one: that of the relationship, ontological and existential, between man and his own creation; and that philosophy of art is intended to include all these questions within its own range of interest. Philosophy of art would, in this case, concede to aesthetics the exclusivity of experimental research to which some contemporary aestheticians would like more and more to confine themselves. It is to be hoped that the divorce between classical aesthetics and some modern aesthetical tendencies will not be realized. However, even if it were to be realized, philosophy is ready to help traditional aesthetic conceptions to survive.

3. Historical perspectives. Several of the preceding considerations refer to the history of aesthetic theories. Nevertheless they remained uncoordinated. The problem of the history of aesthetics has to be faced in a more precise manner. As has already been said, no real aesthetic theory was produced within the limits of ancient oriental cultures, and it is only in Greece that such theories first appeared. Most of them display a striking rationalistic character. Although one may find Greek sensualistic ethical theories opposed to rationalistic ethics, practically no important sensualistic aesthetics was ever formulated in Greece. Even Gorgias' sophistic aesthetics is, indeed, a rationalistic one, though of a reversed type, of course. Plato, however, mentions artists and critics as well as craftsmen who excell in virtuosity and in underlining the importance of mere artistic delight, but fail to link it to the wider problems philosophy is interested in. They even, Plato continues, try to flatter the masses as if they were acrobats or jugglers (*Rep. X*, 598 d; *Laws VII*, 790 e; 791 b).

The first to have ever fashioned a complete aesthetic theory, Plato takes as his starting point the assumption that there are concrete structures in nature and in art which find an exact correspondence in structures within the human body. The coincidence of these two kinds of structures when an artistic form is perceived arouses sensual pleasure. However, only few are

wise and able enough to understand well by themselves the transcendental meaning of the structures and of their coincidences (*Timaeus,* 88 e). At the level of sensual and artistic delight everything is a matter of motion. Regular motion pleases whereas irregular motion entails individual and social disease. The role of art consists, according to Plato, in helping impose on the consciousness such or such a kind of motion. Good educators will allow only good artistic models to be perceived by young people (*Rep. III,* 398 e; *Laws, VII,* 815 a).

It becomes clear that Plato's aesthetic theory is not yet totally liberated from ethical concerns. For him, the essence of art is beauty itself which is just another aspect of the Good. It is a mistake to repeat that Plato is an idealist. He of course speaks of ideas, but, as of «being beings», i.e. of realities *par excellence.* In fact, Plato is a realist. For him, through a dialectical ascent, the human mind is enabled to detach itself from the sensible incarnations of beauty and to reach the intelligible beautiful which is the most real one (*Symposium,* 211 e). After having contemplated it, the mind becomes able to recreate it through imitation, by providing artistic images of its «shadows», i.e. the sensible forms. In the hierarchy of beings artistic creations are therefore considered as imitations of imitations (*Rep. X,* 597 e). The Platonic theory of artistic imitation exerted a deep influence upon aesthetics up to the late eighteenth century.

Plato's troublesome disciple Aristotle shares in general the views of his master. He insists, above all, on the necessity of analyzing prominent masterpieces, especially tragedies, which are imitations of important acts (to the imitative character of art Aristotle, again after Plato, adds a purificatory power) in order to discover the complicated structure that forms the aesthetic kernel of each one of three constitutive parts (*Poetics,* 6, 1449 b 24). Likewise, Aristotle proceeds to the analysis of theoretical forms (*Rhetoric,* III 10, 1410 b 28; II 24, 1401 a 7), which he recognizes an aesthetic importance. For him however the beautiful is not a transcendent entity, but resides «in greatness and order» (*Politics,* H4, 1326 a 33; *Poetics,* 7, 1450 b 37). Cicero interprets the Aristotelian notion of order as symmetry (Aristotle, *Metaph.,* M3, 1078 a 36). Aristotle is the first to have dissociated from the beautiful two aesthetic qualities: the graceful and the laughable. He identifies the former with a kind of mutuality; the latter with «harmless ugliness» (*Poet.,* 5, 1449 a 35).

Aristotle's conception of the beautiful as residing in order entails that the beautiful is a successful combination of unity and multiplicity. This idea was followed in late Antiquity (Augustine) and, throughout the Middle Ages (Thomas Aquinas) and Renaissance, up to the eighteenth century. Plotinus

and Proclus strongly supported excessively Platonic views on art and the intelligible beautiful, thus giving birth to a whole tradition in Greek medieval aesthetics and art, while pseudo-Longinus insisted upon the motion of the sublime as applied to rhetoric. All these traditions, Platonic and Neoplatonic, Aristotelian and pseudo-Longinian, deeply influenced thinkers during the seventeenth and early eighteenth century in France (Yves-Marie André, J.-P. Crousaz, J.-L. de Buffon) in England (Hogarth, Young, Webb) and in Germany where Winckelmann renewed the problem of classic art and proceeded to a distinction between beauty and the beautiful, and where Lessing gave a magisterial analytical account of what the beauty of certain classical artistic masterpieces consists of.

The preromantic period in European culture favoured theories dealing with the aesthetic feeling inspired by nature (Rousseau, Shaftesbury). Imitating Montesquieu who had proved the relativity of human laws, in France, Voltaire, by publishing in the *Encyclopédie* his article on «Taste» opened new horizons to aesthetic relativism («for the male frog, the beautiful is his mate»), and in England Burke renewed aesthetic interest in the notion of sublime. In Königsberg the precritical Kant took advantage of these two lessons as early as in 1764, when he published his *Observations on the Feeling of the Beautiful and the Sublime*, as a prelude to his third critique, the *Critique of Judgment* (1791), which had the same «Copernician» revolutionary effect as his *Critique of Pure Reason*, published seven years before. Kant's third critique opened a new era in aesthetics. After Kant it is impossible to discuss aesthetics without referring to his theory which has completely changed the traditional positions on the matter.

For Kant the beautiful is not an observable, sensible or intelligible object. It is both a «feeling of judgement» and a «judgement of feeling». Being a feeling, (a) the beautiful is not a concept, nor is it subsumable under any concept: it is each time unique. Besides, (b) the beautiful, just as Plato had already pointed out, is totally dissociable from the useful. Further more, (c) although a personal or subjective experience, the beautiful pretends to have a universal value (it is on the ground of this assertion that Kant's third critique could have been entitled «Critique of aesthetic reason»). Last but not least, (d) the beautiful is a «finality without proper aim». Each one of these four foundamental characters of the beautiful corresponds respectively to each one of the four fundamental classes of the categories of pure reason: quantity, quality, relation, modality. It is clear that Kant's aesthetics completely fits with his epistemology. For Kant the beautiful is to be discovered within ourselves. The work of art thus becomes for consciousness, through its form, an occasion for experiencing the beautiful: the more

equivalent experiences it causes the more it happens to be appreciated, but still the beautiful does not reside in it, it resides within consciousness. In the same way Kant makes of the sublime also a feeling. For him, the aesthetic sublime is caused by the impression of infinity. Here Kant thinks of the «greatness» or rather the grandeur of the Aristotelian beautiful, deprived however of any order. An Aristotelian reflection also underlies Kant's assertion that the sublime is caused by the impression of a danger which is very far from affecting us, i.e. a «harmless» damage, just as harmless ugliness is the laughable according to Aristotle.

Hegel's aesthetics is entirely subordinated to the same general dialectical scheme as his whole philosophical thought: the movement of the Idea. For Hegel, the beautiful is the sensible manifestation of the Idea. With Hegel a historical vision is integrated, for the first time after Plato, into aesthetics. Within such a vision, the Idea manifests itself through art in different ways according to time and space. In the Orient art is *symbolic* (architecture); in Greece it becomes *classic* (sculpture); and in Europe it evolves as *romantic* (painting). Art then may explain the particular artistic form or style. In this respect Hegel is the forerunner of Taine. In fact, up to our days, most of subsequent aesthetic theories are combinations of Kantian and Hegelian thoughts, in one way or another. One should particularly mention the eclectic combinations of Th. Reid and V. Cousin, as well as that of Ruskin who presented some fundamentally Hegelian theories under the cover of an absolute idealism. Schopenhauer's aesthetics mark a neat return to Platonism, while Nietzsche's most important contribution was his distinction between Dionysian and Apollonian spirit in Greece which decisively helped understanding of the essence of Greek tragedy.

Due to his profound culture, Marx's personal contribution to aesthetics was a complete dissociation of economic production from artistic creation. He thus allowed his followers to recognize the uniqueness of the work of art and to respect in general artistic treasures of the past. Auguste Comte himself had an infinite respect for art. His followers however, beginning with Fechner, inaugurated, as a reaction against to the traditional aesthetics, called «from above» an aesthetics «from below», mainly on an experimental basis. This tendency continues up to our day. After Jouffroy, who wrote about «aesthetic sensitivity», Theodor Lipps repeated, under the name of «theory of the Einfühlung», a rather mystical conception concerning the possibility of interpenetration between consciousness and the work of art. Max Dessoir's rationalistic aesthetics was dominating in Germany during the first half of our century, while in France Étienne Souriau's views on artistic creation as an «instauration» were widely shared by his disciples, and in

England Sir Herbert Reed inaugurated a new tendency in aesthetics, based on art criticism. Wittgenstein's fragments dealing with aesthetics reveal a very refined artistic consciousness, but also a strong tendency towards a kind of aesthetic mysticism. The respect for traditional aesthetic values, together with the defense of artistic freedom under a rather hermeneutic viewpoint, is now being promoted by the dynamic International Academy of Philosophy of Art (Geneva) whose members are either philosophers with artistic activities or artists with activities in the field of philosophy.

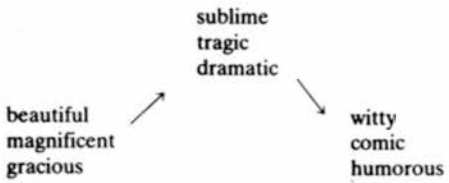
4. Aesthetic Categories. Provided that (a) an object in general is what constitutes for the human consciousness an exterior aim of reference; that (b) an aesthetic object, natural or artistic, is what may effect any aesthetic emotion; and that (c) an aesthetic object can receive, beyond any emotional appreciation, a rational appreciation and the attribution of a meaning and of a value such that the intentionality of human consciousness is objectified through it, then, the elucidation of a whole axiology of the aesthetic object is possible. This elucidation of aesthetic objects is made through categories, i.e. through very general classes of appreciative notions. These general classes of notions are the type Plato speaks of in the *Sophist* as the highest «genera» (*megista genē*).

For Aristotle, categories denote properties of being. Aristotle distinguishes ten such categories: substance, quantity, quality, place, time, activity, passivity, etc. Attempts have been made from time to time to reduçe these ten categories and the most successful attempt seems to have been that of the eclecticists of the nineteenth century. They condensed the ten Aristotelian categories into five: substance, form, the relation holding between these two, and time and space. In opposition to the categories of Aristotle, which are ontological, those of Kant are mainly epistemological. They are not attributes of being any more, but the very tools of the mind which enable it to organize in its way the world which is initially presented to the understanding as completely disorganized. For Kant, a category is a general fundamental notion of the understanding which is independent of language, innate to the mind, and so general that it is not further subsumable under another notion. We then say that such categories are non-reducible. Aesthetic categories display the following characteristics: (a) They have a double nature. They are if not ontological, at least existential, because they are parts of the nature of the aesthetic beings they qualify. And they are epistemological, because it is through them that the aesthetic reason appreciates and evaluates the aesthetical objects. In order words, aesthetic categories denote the aestheticity of the object, as well as the noetic and

aesthetic disposition of understanding. (b) In spite of their generality, they are indefinite in number. One may even say that their combination leads to a variety of aspects which are as numerous as the aesthetic objects themselves. (c) They may be so arranged as to form axiological levels. This does not mean to say that some of them are more general than others, but only that the aesthetic objects to which they are applied occur more frequently. Their importance is, so to say, an empirical one. (d) All aesthetic categories refer to the beautiful, not because they can be subsumed under it, but because the beautiful is, in a way, present in every aesthetic object, even negatively. In aesthetics, every appreciative effort presupposes the evaluation of beauty. In effect, the beautiful underlies every particular aesthetic category. One may even assert that it emerges stroboscopically from the mixture of all the other categories. The beautiful becomes the criterion *par excellence* in aesthetics, a criterion of aesthetic satisfaction.

On a qualitative basis one may distinguish binary, ternary and polymeric, or manyfold systems of categories. Besides, other mixed systems are eventually possible. Kant, after Burke, elaborated a rather naive polarized system whose two constituent notions are the beautiful and the sublime. Like Kant, Schopenhauer proposed another binary system based upon the opposition between the beautiful and the pretty, and Victor Hugo a similar system based upon the opposition between the sublime and the grotesque.

Charles Lalo tried to work out a ternary system by combining nine categories, each of which exhibits certain dynamic tendencies. In effect, the nine categories mentioned are grouped into three classes and at the same time form a dynamic curve:



The first group is supposed to comprize «possessed» categories. The second, «sought» categories. And the third, «lost» categories. Such an evaluative system admits some critical observations: (i) It has an intensely moral character. (ii) It is exclusive and schematic. How can, for instance, categories such as idyllic, poetic, satiric etc., be incorporated into it? (iii) Finally, it is a «closed» system. Unlike Lalo's system, the liberal aesthetics of

Étienne Souriau pretends to lead to (a) a conception of isonomy between aesthetic categories, and (b) to a centered conception of categories. Souriau distinguishes two scales of categories, one descending and one ascending, which he arranges circulary in what he calls «the wheel of aesthetic categories». One will observe again the existence of dynamic curves, as in Lalo's system, even if these curves suggest a different aspect. In any case, they are completely independent from the circular shape Souriau attributes to his system. They do not proceed from its graphic figure, but they are inherent to its very conception: (a) beautiful, noble, magnificent, sublime, pathetic, lyric, heroic, tragic, dramatic, melodramatic, caricatural, grotesque; (b) grotesque, satiric, ironic, comic, gay, strange, picturesque, pretty, gracious, poetic, idyllic, elegiac, beautiful.

These categories are supposed to be the most frequently used in aesthetics. Souriau's scheme presents the advantage of allowing, at least theoretically, any other category to be incorporated into it. Its structure is claimed to be circular but it is fundamentally axial, underlined by the existence of the two special curves denoting a polarity between the beautiful and the grotesque. In fact, Souriau's scheme necessarily takes the shape of a convex lens not that of a wheel. It is basically a binary system, similar to those of Kant (beautiful-sublime) and of Victor Hugo (sublime-grotesque), or, more precisely, it is a combination of these two systems, and suggests a variation of an element of Lalo's ternary system (e.g. beautiful-sublime-witty), since it retains the characteristic of the latter's dynamic curves (in fact, one cannot even exclude that it also retains, to a certain extent, the moral aspect of Lalo's conception, precisely because of the opposition of its two curves). These dynamic curves make impossible any real isonomy between categories, contrary to what Souriau claims. The negative replica of the curve «beautiful-sublime-grotesque» is the curve «grotesque-pretty-beautiful» which reunites the axial scheme «beautiful-pretty» of Schopenhauer.

The curves thus defined are merely interpolated by means of the other categories. Furthermore, it is not clear from Souriau's thesis whether categories like gracious, poetic, lyric, etc. belong only to one curve or to both. The difficulty makes it necessary to reconsider whether the whole conception of Souriau can be maintained on a very different basis.

To be circular, and above all to save the principle of isonomy, a system of aesthetic categories has to be necessarily centered around the category of the beautiful which is supposed to fill the whole shape thus defined, and, in a way, to serve as its foundation. Therefore the shape had to be so understood as to consist of concentric circles which define circular zones indicating various classes of categories. A great number of categories which belong to

more that one class (and this is a warrant of their isonomy) will overlap with other zones of these classes. In this way, a more satisfactory topological repartition of the aesthetic categories can be constructed, which would be more accurate to the nature of these categories and their mutual relations.

5. Creativity and Creation. For several centuries educators focused on preparing new generations to acquire moral principles together with extended knowledge. Religious concerns happened to be added to educational programs to help stress the importance of moral education. Within the limits of the ordinary curriculum, mathematics seemed to enable many students to display and cultivate their abilities in grasping the importance of a given situation and in finding or rather inventing appropriate solutions. The same thing occured as regards the study of classical language: «strong-in-theme» students were regarded as brilliant, because they displayed aptitudes in inventing new ways of expression both correct and elegant. During the last decades however another value: creativity, has been accepted by educators as being at least as important as those of inventivity and world integrity. This shift has occured due to the growing importance of art in cultural life and to the cultural indigence within everyday life. Besides, it has been proved (especially during world war II) that better decision makers were among those who had been culturally educated and had the opportunity of training themselves in a creative job.

There is no need to insist here on the theoretical difference between inventivity and creativity. Both denote the ability to find out new elements that help ameliorate a given situation. The specific character of creativity however is that it enables to instigate a whole situation. It is indicative of the importance given to creativity in all societies and cultures that in monotheisms the supreme being is given creativity, and that in polytheisms at least one major deity is given creativity and accomplishes the same task: the creation of the world, even if, unconsciously, man in this way has proved, at a universal level, which value he regarded as supreme within the framework of human behavior, and towards which he displayed his sincerest respect. What has grown important among contemporary educators, in East and West, is to encourage by all means the development of creative abilities among the new generations.

Programs and methods have been conceived in this respect in a totally new manner. Students are encouraged not to endure a rather boring discipline (solfège, vase copying), but are left free to express themselves. What everyone of them displays in a more talented manner obviously is what he is better gifted at, although in almost every case there is a hidden element

which the educator, together which the psychologist, is called to detect, to evaluate and to interpret, to the student's personal interest. Helping young individuals develop their creativity education aims at allowing them to broaden their personality, and become aware of their rights and responsibilities. Such a policy is intended to prepare open-minded and self-confident citizens, with both civic and critical qualifications. Besides these activities which are scheduled to promote creativity at a strictly personal level, other activities have been planned in order to promote group creativity (games, group perfomances etc.).

Under such conditions the way that leads to creation itself is more or less cleared. Creativity is the foundation of creation and, as such, has to be carefully encouraged. Creation is the actual outcome of creative potentiality of the human being. Indeed, every human being must be given the opportunity of creating, be it at the level of artistic activity or at any other level of practical life. Creativity then should be encouraged not only at school, but at all ages. Even people of the third age may find a new meaning in their lives if each one of them is given the opportunity of exercising his own creative vitality. Creation presupposes creativity. Whenever the latter is absent, no real creation could follow. The problem is to be able to detect creativity whenever it is not fully manifest. Through creativity and creation the existence reaches self-liberation, and the satisfaction of having instigated an aesthetic being, just as the mother is proud of having given life to a human being. There are, indeed, various levels at which creation may be considered from a phenomenological viewpoint: a biological, a practical, etc., and then, «last but not least», an aesthetic one. These levels express a kind of hierarchy which is established with the notion of consciousness as the main criterion. Artistic or aesthetic creation is supposed to start from disponible data which are subsequently brought together to be combined for the first time or in a completely different manner, whereas cosmic creation is supposed to be from noting (*ex nihilo*), the transcendental creator providing the elements he combines. This idealization of the heavenly creator is but a projection of the human creative consciousness which is obviously unable to find new data by itself.

In Anaxagoras' cosmology, the world, a sphere, is composed of all kinds of items in disorder. Then comes the «Mind» (*Nous*). Its action starts at a minimal point of the periphery of the sphere by creating there a kind of local whirl which is rapidly propagated to the whole sphere and finally imposes order on it, by creating *homoeomeries* («bodies consisting of similar particles»). Aristotle will recall this image when he will define order as the main character of the beautiful. In Anaxagoras' conception of creation there

is nothing to be created *ex nihilo*. Nor is it in Plato's myth of cosmogony (*Timaeus*, 36 a). But Plato cleverly avoids entrusting the task of creation to the supreme being: the God; he entrusts it to an inferior deity, the «Creator» (*demiurge*), who proceeds in a very complicated way, to shape (from materials already given to him and which he combines in a very sophisticated manner) the structure of the world's soul. In doing so however he does not proceed alone, but is guided in his activity by constantly staring at the celestial model of his creation. The divine artist proceeds again here as a human artist, by imitation, conformingly to Plato's theory.

Only during the eighteenth century Leibniz gave a detailed philosophical account not only of what *ex nihilo* creation could be, but also of how such a creation could be conceived of as a criterion between cosmic and artistic creation, provided one is able to answer first the following question: to what extent is artistic creation due to a preestablished harmony or to a harmony in process to be?

6. Dialectics of Artistic Creation. Artistic creation covers undoutedly the whole and complete conduct of the artist toward the final instauration of the work of art. It is, in a way, a dialogue between the creator and the entity created or in process of being created, a fight («lutte avec le Carrare», the French poet Théophile Gauthier exhorts the sculptor), but also an act of love, from which a new being is born. An entity just as other entities in nature, the work of art is, no doubt, a being, but at a higher level. It has all the characteristics of a being, but to a more important extent and under a more radiant form. It is not a mere being, it is a beautiful being and, hence, it is a *morebeing*. Consequently, artistic creation is a very complicated form of access to aesthetic completion. Though complicated, it is analysable. Its analysis shows the recurring alternance of two types of processes concerning the work of art as a whole and as a coherent system of parts. The first type of process manifests, on behalf of the creator, an idealistic conception of the general structure of the work or of each one of its parts, which he tries to realize through the material available to him. The second type of process manifests, on behalf of the artist, a pragmatic conception of his incapacity to reach the initial ideal form, but also of his capacity to change that initial form into a derivate one which he is able to match. This is the fundamental structure of what one may call dialectics of creation. At the level of cosmic creation, i.e. of the realization of the world, difficulties do not exist, since it is supposed that everything has been planified aforehand, and that the Absolute's mind coincides with its will. At the level of human artistic creation however the artist has to be at every moment aware of his chances to meet his

aims. He then has to define the seasonableness of each one of his acts, so that it may be as efficient as possible. One can call such a seasonableness, *kairos*, from the Greek word meaning «the right moment».

Stating his incapacity to shape his work according to the ideal vision he first has proposed to himself, the artist seeks the best new ideal vision that would fit to the sketch he has already realized, so that he may reshape the latter under the best possible circumstances. It then frequently appears that such a process, far from leading to failure, leads to a quite new form which is often far more successful than the one initially imagined would have been. Everything depends on an apparently insignificant change which in this case turns out to be critically essential, i.e. literarily «kairic». Reshaping, then, will be understood as the outcome of the intentionality of creative consciousness when applied to forms under construction. And, since the Aristotelian distinction between matter and form is still valid when applied to the philosophy of creation, one may say that the artist may intervene both in matter and in form by intervening in what allows their existing together, i.e. their relation; in modern terms, *structure*.

The real problem has to be envisaged by the artist when he feels that the work he creates is about to be accomplished. The problem is a crucial one, since it is a problem concerning the «last touch». Anything less, and the work is still unfinished; anything more, and the work becomes too heavy. Here again, the notion of *kairos*, of the right time to stop at, acquires a very high importance. Nevertheless structuring and restructuring the work of art supposes particular phases of the artist's labor through which the work of art has to go successively. Each time, the artist proceeds to a free selection of means suggested to him either by his own imagination or by the appearance of the work at a very precise phase of its becoming. It is clear that, although each one of the two dialectically interwoven types of processes in artistic creation is extremely complicated, it very simply obeys a principle which it illustrates at the same time. The idealistic process corresponds to a *constructive* principle; the pragmatistic process, to a *finitive* principle.

Very frequently artists are confident enough to make public, directly or indirectly, secrets they should normally leave within their workshop. All know exactly how Paul Valéry was inspired in writing, *Le cimetière marin* or *La Pythie*, and the process he followed to take advantage of such an inspiration. We know exactly how Beethoven came to write the final version of the «Marcia funebre» of his *Eroica*. And we know exactly by means of the «X» rays, how Watteau completely restructured his painting entitled *Delights of dancing*. As has been already said, it is easy to follow similar processes on a microscale, within each part of a wider work. The main theme of a tonal

fugue undergoes slight alterations in the answer, in order to match with its initial exposition. The need for such «programmed» changes results from a long experience. One has to do with purely technical changes that are necessary as far as one insists on following such or such traditional form. Structural modelling and remodelling has to be fixed each time according to the specific nature of the work on which it is applied.

The «kairic» aspect of creation is expressed through «kairic» categories: *not yet* (or *too early*) and *never more* (or *too late*); *not enough* and *too much*. When applied to the creation of the work of art, these categories acquire a decisive importance for the qualification of the work itself and of its creative process as well, with particular reference to the creative intentionality of the artist. Artistic creation is no doubt a continuous struggle where the artist proceeds alternatively according to two fundamental methods of behavior, that of structuration and that of correction. Structuration consists not only in conceiving and imposing shapes and forms, but also in reconsidering them. Correction consists not only in respecting rules, but also in violating them, since imposing new rules might seem more adequate to the final form the work tends to receive. This is not a mere passage from potentiality to actuality, for, normally, the morebeing of the work of art is even beyond its actual being. The specific aspect the violation of rules finally leads to a continuous orgasm of artistic form (which means both tension and radiating expansion). Morebeing is, then, equivalent to a continuous orgasmic state, and is reached through the objectification of the artist's intentionality in the work of art. By ascribing a meaning to his work, the artist gives at the same time a meaning to his life. Likewise, when experienced, the work of art conveys its meaning to the perceiver.

7. Artistic Techniques and Styles. As has already been said, Hegel discerns in the beautiful a manifestation of the Idea. This manifestation is not a «static» one, but is always in motion through art which is itself one of the expressions of civilization, and, hence, of history. The temporal coefficient is thus introduced into consideration of the process of artistic reality. Being related to history, art necessarily follows its movements and even the directions of its movement. And, since «history moves from the East to the West», so does art. Hence the great stages of the world history of art: the Middle East, Greece, Western Europe. Independently of the schematized and overgeneralized character of such an assertion, one has to admit that the idea of art in motion is highly interesting. This motion however should not be taken, in a geographical, but in a purely developmental and evolutionary sence.

Plato with whom one has always to start with when such questions have to be faced, had already envisaged the problem of artistic techniques and styles. For him, as a follower of Damon from Oa, artistic rules should not undergo any change, for «no artistic rule may change without entailing the change of the state's, most important laws» (*Rep. IV*, 424 c). Plato reinforces his statement by arguing that the Egyptian state, for example, has remained steady and unshakeable due to the steadiness of its art. We are today in a position to know that Plato was wrong as far as evolution in Egyptian art is concerned. Namely, we know that changes have occured in Egyptian art as in any other art, though at a feeble rate, and this is what may have misled Plato in his judgement. The fact is that changes take place in every artistic field, and that they are due to artistic unrest.

An artistic technique like every other kind of technique, is the outcome of an effort to define a concrete way of obtaining in a certain domain a precise result through appropriate means. The next step is the acquisition in the same domain, by the artist, of an undeniable skill which may be address or dexterity, craft or facility, mastery or expertness, and even excellence. Once such a technique has been acquired, the artist's concern is how to go beyond his own accomplishment. He then tries new ways of deepening and refining his technique. We know that short before Plato fulminated against his contemporary artists, Promomos of Thebes, a well known *aulete* («flute-player»), had invented a gadget, which applied to his *aulos* would allow him to get from his instrument special effects. We also know that some decades before, Euripides, the tragic poet and composer, had already proceeded to a series of musical innovations. This was also true of sculptors and painters at the same period. Archaeologists today may even say with precision which month of a given year a statue or a ceramic of the Greek golden age was produced.

Just as history's course, art's course is now and then accelerated or decelerated. There are periods of historical and artistic stress, as well as periods of historic and artistic relaxation. Nevertheless, history and art follow their way. New techniques entail new forms. It is known that if the new technique of curving stones introduced in France during the eleventh century had only been known two centuries before, the gothic style in architecture would have been inaugurated already by the time of Charlemagne. The gothic style succeeding the romanic style was indeed that of a real technical revolution. Beethoven's masterpieces would have never been written, had not the modern pianoforte been introduced precisely in his days. Technical changes or revolutions need not interfere within the limits of a given art in order to have an impact on its evolution. It was the invention of photography

that accelerated the abandonment of pictural tradition by the painters of the second half of the nineteenth century.

However evolution in art does not always occur so dramatically. More often a style derives from another, to the extent a character or a series of characters of the preceeding style are suppressed or simply understimated by the promoters of the subsequent style who then partly alter them or bluntly supplant them by introducing others. The rococo style of the late eighteenth century obviously derives from the baroque style which for two centuries had apposed its seal upon the whole Central and Western Europe: the severe straight lines and curves are broken to give way as such to a gracious combination thereof. At the same time the exterior part of the buildings is lightened, their interior undergoes overdecoration that entails satiety. At the same time, and as by an effect of research of equilibrium, an opposite tendency is reported as far as furniture is concerned: the combined straight lines and curves of the Louis XV style are clearly dissociated in the Louis XVI style. The passage from the so called «baroque» (late polyphonic) music to the so called «rococo» (early harmonic) music, which is almost contemporary to the above changes in architecture and decoration, became possible due to a major revolution in music: the institution and definitive general adoption of the tempered musical scale.

If technical changes are mostly responsible for stylistic innovations in art, psychological and social reasons, and above all purely aesthetic factors, cannot be excluded from such a process. Psychological factors may be reduced to the dialectics between the feelings of avidity and satiety: satiety, as regards what is interminably repeated, provided consciousness is not desperately accustomed to it; and avidity, as regards what is introduced as appealigly new and original, provided it does not seem to threaten one's feeling of security. As far as these secondary characters do not have by themselves any negative effect due to some exaggeration they rather intensify the positive effect of the principal characters by inciting some kind of feeling of adventure or even of risk.

Social factors are, of course, «anaesthetic» ones. They however play an important role in the process of general acceptance of a new style. One gets a rather dramatic idea of what occurs in style changing at a social level when one refers to fashion. Indeed, fashion is a dramatically accelerated and quickly generally accepted change which is itself momentary and transitory. Fashion is always launched by an individual not always for reasons of fancy, but for those of personal need, while the whole social group rushes to follow what everybody knows is a mere play. Some fashions are more lasting however, for, once imposed, they turn out to be convenient. For several

decades after Napoleon had decreed that men's clothes should be black, this was respected. Social factors happen to be altered through ideologies. It is a matter of good sense for a society not to be permeable to alterating processes.

Finally, aesthetic factors strongly contribute to style changing. The striking novelty of a masterpiece originally inspires defiance, but subsequently inspires respect on behalf of the fellow artists of the genius that created it. Recognition often comes very early from high ranked and already respected artists. This is the case of Schumann publicly praising Brahms, aged only twenty, as the messiah of German music. Great artists generally inaugurate great styles. Artists of lesser value have to follow them. This does not mean that each artist does not have his own restricted personal style or that every artist, more or less important, does not change his style according to the periods of his life. This leads to a statement that style is a generally accepted manner of behaving in creating, or in enjoying works of art, and of appraising them. Further more, style is for man a particular way of accepting what gives a satisfactory and tasty meaning to his life.

The dialectics between archaism and avant-guarde has its roots in the very real dialectics concerning the declining superannual considered as an object either of nostalgia or of reject. A less dramatic form of such a dialectics is that between classical and modern. Be it the most important, this dialectics under its two aspects, is certainly one of the several reasons why art is in principle in constant movement and continuously furnishes new aesthetic values.

8. Mythical Dimensions of Art. Two independent activities in man's social existence, myth and art, are closely interrelated. One may even assert that they both obey the same creatively functioning structures as conceived of, formulated by and imposed upon both the individual and the collective consciousness that is in need of self-confirmation. Be they individuals or collectivities, creators of artistic forms and mythical fictions obey not only the powers of inspiration, but also experienced factual structures which they subdue to adequate formal containers that are the means by which they become conveyable. Both artistic and mythical creations, however, are not entirely similar in nature or aspect. Each of them fulfills a different aim because of particular possibilities in accord with which that aim is both conceived and actualized. In spite of their differences, however, myth and art undoubtedly collaborate in defining and combining features that characterize individual and social human life.

The interaction of myth and art may be followed at various levels. This

allows a thorough examination of the various aspects or dimensions of this interaction. Three categories of such dimensions may be studied successively. They can be respectively called *static, dynamic* and *kinetic*. Through the first of them one may study the very nature of art as compared to myth; through the second, how art is able to function in respect to myth; and through the third, under which conditions art effectively extends the presence of myth. Such a phenomenological analysis of the problem will allow a general evaluation of the role and importance of art within a mythical context.

8. 1. Static Dimensions. Artistic activity obviously has a basically aesthetic purpose, whereas mythical activity mainly displays aptitudes that allow its being applied to processes of organizing and maintaining fundamentally practical patterns of life.

8. 1.a. The Essence of Myth consists primarily in expressing, through prominent and striking exemplary models which are homologous to factual, experienced or reported data, *the complicated structures which define the basic functioning of the process through which man is confronted with, adapted to and intergrated into his world and particular community,* thus creating a substitute of a properly historical sphere, and *serving as a pattern,* considered as an actual truth, *in order to help maintain the structural equilibrium it illustrates through its opposition to any kind of disturbance.*

8. 1.b. The Essence of Art, in the same order of ideas, mainly consists first in combining already existing elements of reality seen under their intrinsic aesthetical aspect; second, by fusing them into new structures through which it suggests new modes of surpassing already adopted structural values; and, third, in insisting upon their belonging to a potential truth referring upon their being normally unrealizable.

8. 1.c. The Essence of both Myth and Art allows, if it does not impose, their combination. Since their functions are both parallel and divergent, concommitant and opposed, they both start from factual data. The aim of myth, however, is mainly to aid their consolidation, whereas the aim of art is mainly to allow a fictive vision of their being surpassed that would make possible any kind of «harmless» secondary improvement. In this respect, myth is an ideal framework of a social structure, and functions as a preventive or curative incantation against any change at the level of social institutions; art is an idealized framework of a possible social remodelling, and functions as a moderating and temperating incantation towards any brutal movement which would be dangerous for a given structure of reality.

Besides their divergent elements, myth and art display substantial similarities which allow their being not only closely interrelated, but also

influential upon each other, especially since both emerge out of visceral structures illustrated by each one of them in its own particular way. Such an interrelation is mainly expressed by the presence of artistic elements within mythical structures. First, in general, a myth is modelled during many generations; second, art intervenes at this level not only by imposing rough fundamental patterns, such as oppositions and repetitions, but also by suggesting complicated means of refining the basic mythical structure through extension or condensation of its various elements, thus assuring its formal equilibrium; third, myth, on the other hand, interferes with art by lending to it its rough materials and thus enriching its thematical content, vivifying its structural aspect, conveying to it its own truth, and making out of it an extension of a mythology.

8. 2. Dynamic Dimensions. What is more important than the truth conveyed by myth to art, and hence by art itself to human consciousness, social and historic, is the survey of ways according to which art enables specifically mythical structures to acquire a particularly artistic aspect.

8. 2.a. Art as a Structured Myth. It is understood that no myth lacks some kind of structure. The meaning, then, of art as a structured myth is that, in spite of the existence of structures being common both to myth and art, art appeals to specific processes in order to enhance mythical structures by sanctioning them aesthetically through slight readaptations that by no means alter them essentially, but appease their eventual brutal or shocking aspect by rendering it more easily acceptable under a new artistic aspect, precisely because, having lost its proper spell, which has been subdued and replaced by artistic spell, it has become aesthetically objectified. Its initial mythical truth has been converted into aesthetic truth.

8. 2.b. Art as an Imposed Myth. Though myths have a structure, they have no evident and defined forms in the sense of easily apprehended outlines that are reducible to knowledgeable categories. Art, on the contrary, has both. Myth needs no form to be understood as conveying a truth; as such, it needs no «distancing»: it remains in a background, exerting from there a continuous influence which, even though immediate, is by no means manifest and precise. In addition, since it deals with institutions, a myth cannot be directly institutionalized without losing its possibility of being «distanced», that made acceptable the truth it conveyed. The suppleness of the structure of myths prevents them from sclerosis. Finally, since they are not frequently renewed, myths tend to lose their dynamism and vitality. Under the cover of art, however, a myth maintains its possibility of being «distanced», especially when introduced into aesthetic forms which are

institutionalized themselves. Religious art and (to a larger extent, because of its transitory actuality) political art are prominent examples of such a process.

8. 2.c. Art as a Substituted Myth. Under such conditions, art provides particular items that may be raised to the rank of mythical presences. The law of «distancing» is valid here again, and entails the vanishing of the importance of artistic form. «An-aesthetic» considerations are thus introduced in evaluating artistic creations. One may refer to such artistic creations independently from their respective aesthetic forms. Consequently, such artistic realizations tend to exert a certain influence that reaches the limits if not of imitation, at least of complience on behalf of younger generations. Considered as independent of its intrinsic value, it is not their form that interests any more, but the myth they have created around them at an «an-aesthetic» or quasi «an-aesthetic» level. Mythical truth may be converted into «artistic» truth, aesthetic or «an-aesthetic». It thus either survives or merely imposes itself in an easier way, or even is transposed to a quite different tonality. The parallelism of mythical and artistic structures makes easier such a transposition.

8. 3. Kinetic Dimensions. These dimensions apply to problems of myth conceived of as transposable to art. They may be called «kinetic» because they refer to the modalities of the movement through which, under their artistic cover, myths are propagated within a given social and cultural means. Their importance is stressed by the fact that, in relation to them, one needs to refer not merely to myths, but to whole mythologies.

8. 3.a. Art as the Prolongation of a Mythology. It has already been stated (when dealing with static mythical dimensions of art) that myth enriches the aptitudes of art in conceiving new elements of expression and in extending its power on the consciousness. Art has access to this possibility first by refering to separate myths as parts of a given religious, national or political mythology into which it interferes itself: Aeschylus' *Prometheus,* Wagner's *Siegfried* and Anouilh's *Antigone,* but also Picasso's series of «Doves» are, at various levels, examples of such an artistic reference to a mythology with is experienced as «vivid» or, more or less, as «revived», but to which art is itself freely reduced; second, by completing creatively a given mythology: Euripide's *Helen,* Gros' *Bonapart* or Portinari's *Church in Pampulia* (Brazil) are outstanding examples of this category of artistic accomplishments.

8. 3.b. Art as a Creation of Mythologies. Inversely, art often needs to create its own mythology within which it has the possibility of better expressing its message, that is, such a mythology easily becomes a kind of form through which art is perceived. There is a particular mythology in

various «utopias» or in Zola's and Proust's syntheses and in Jeronymus Bosch's fantastic pictorial world. Their creations are not even conceivable outside these mythologies which are parts of them.

8. 3.c. Art as a Mythology itself. This is the case of artistic works which resume the whole process of artistic existence because of their importance. There is a mythology of the *Iliad* and of the *Parthenon,* as well as a mythology of Dante's *Comedy* or Michelangelo's *Creation of Man,* and a mythology of Beethoven's *Ninth Sympony* or Picasso's *Guernica.* Besides, there is a mythology of artists and of works, which is created for certain purposes independent from any search for truth.

Kinetic mythical dimensions of art allow one to understand the way in which art is integrated into a given culture that is eager to accept new mythologies in order to adapt them to its needs before expressing itself through them. Just as every myth creates a temporal structure which it imposes upon a certain culture, kinetic mythical dimensions of art create a particular temporality according to which they proceed to restructuring experienced temporality by remodelling it as a «kairicity», i.e. as a binary categorical structure overlapping the ordinary ternary categorical structure of time (to the notions of past, present and future, it opposes the notions of *not-yet* and *nevermore*). Mythical dimensions of art help the understanding of the passage from a continuity qualified by temporality to a discontinuity qualified by «kairicity», by allowing one to conceive the structures by virtue of which myth inserts itself into the cultural (and hence into the historical) process to which societies are closely linked. The «kairic» contribution of artistic structures to culture completes the fundamental mythical structures of the universe of man, and creates a truth which both completes and transcends the truth already reflected in and manifested through myths.

9. Artistic References: Personal, Social, Transcendent. Art is a complex of formal entities which are conceived and created in order to function as values within the general scheme of values being considered as objectifications of the intentionality of consciousnes. The function of the work of art as value may be experienced both directly and indirectly. The direct experience of an artistic value is the aesthetic delight it evokes in the perceiver, and which is due to the enjoyment caused by its formal excellence. Its indirect experience resides in the meaning that is attached to its very particular and specific individual form: a meaning which is rather a precise message from the creator to the perceiver, or rather a systematically structured group of messages. Such a message may concern (a) the human being in itself; (b) the human being as part of society; and (c) the human being as facing the

transcendent reality. The work of art obviously functions as a value, but in different directions. This make it multi-significant and polyvalent. However, all of its particular axiological functions may be reduced to only one, i.e. that of myth. A work of art is a myth in itself which encloses multiple meanings and messages of which each consciousness may perceive, conceive and receive the one which is the most appropriate to it according to its own needs and intentions.

9. 1. Art and the Human Person. Art is the outcome of the personal labor of man, and as such it registers and condenses in it all the various procedures it has gone through, which are procedures that widely reflect activities of human consciousness. A work of art which is contemplated by a human consciousness is not merely an object, a part of the world which may incite to meditation as to what the relationship between the world and the given object is; in fact, a work of art is more than an object, it fascinates through its structure and form, but above all it is the objectification of the human struggle prior to its final instauration. It is the recording of the history of the artist, a recording perishable, of course, by virtue of its material consistence, yet imperishable by virtue of its unique and excellent form. It stands before the artist or the perceiver (the artist being the first perceiver of his own work) as a testimony of the ever repeated instaurative process which Horace qualifies in his own poetical way: *Exegi monumentum aere perennius* (*Carm.* III, 30,1). Such a «monument» needs not, of course, be really «monumental», i.e. constructed at a big scale, or display huge proportions; all it needs to be considered as such is to have been clearly conceived of as a major problem and as a unique and unrepeatable solution to this problem altogether. The human perspective thus indicated is then that the work of art invites man, through its own existence, to grasp his personal existential status through a kind of corresponding structural elements, whose parallel reality is constantly reminded or simply suggested to him, thanks to the dynamic authority the presence of the work of art exerts on the person. Its formal superiority or excellence is, from its own viewpoint, the testimony that it is a new world, out of the world of potential worlds, that has come into actual being by virtue of will and skill of man. The work of art, then, becomes a fascinating hymn to man's capacity, ability and, above all, creativity. The existential dialogue between man and the work of art may, of course, have no end. It leads however to the celebration of both.

9. 2. Art and Social Values. It is a fact that, besides personal values, art may convey social values. First of all it may be the creative outcome of a

common artistic labor; then, it may contain a meaning and even a message corresponding to a collective mentality which results from the collective work that preceded its creation; finally, besides its strictly aesthetic function, it may also have a more or less open social function. There is an undoubted theoretical authenticity of social values in art which is clearly reflected in the social value of art. The problem then arises of the best manner to treat such values *in* art and *through* art, so that they be preserved from any kind of falsification and degradation. In fact, there is no axiological hierarchy in this field. However, one may refer to some values that seem to be preponderant to the extent they are more largely accepted than others. Respect of fundamental liberties, as well as respect of human dignity, both applied to social ethnic etc. groups, seems to be a form of respect due to inalienable rights. In art, what is less tolerated than crude and cynic negation of these values is their covert and sophistic negation. Art's precious tools are, no doubt, nuances rather than bare light and darkness. At this level, however, every kind of treachery is easily discovered and (provided circumstances allow it) early rejected. Sophisms are normally not accepted. K. G. Jung was right in introducing the term of «collective inconscious», but the term of collective consciousness voluntarily admitting treachery and fraud is inadmissible, and the eventual fact it refers to, as well. Deception however is still possible in this respect as far as it is fraudulously introduced into the *human conciousness - work of art* relation. Under such conditions a pseudo-value is really imposed under the cover of a true value. Political and ideological aspects of such a process will be examined in chapter 10. One should admit that art and society are «locuses» of human reality. Even if they are not identifiable, they penetrate and complete each other. Art is capable of conveying social values provided the intentions of consciousness involved are sincere. On the other hand, society is able to convey and to consume works of art. Far from being incompatible with each other, artistic and social values are complementary values of the same reality to be erected, i.e. the one that proclaims the universal respect of the human person.

9. 3. Art and Transcendence. Religious art finds its foundation in the imaginary. The imaginary displays a revealing function at the aesthetic level of the idea of transcendence. This function becomes relevant when the consciousness of existence tries to confirm it as a morebeing, through the unreachable. By such an effort the existence moves towards the infinity of transcedence. By searching within its own reality it finds appropriate elements which it allows to acquire aesthetic forms capable of suggesting what from a strictly rational viewpoint would remain undefinable. If such a

move is only possible through the category of the sublime, this is due to the fact that, more than any other aesthetic value, the sublime expresses the tyranic aspiration of existence towards morebeing. Religious art, then, is a kind of mediation between human existence and the absolute. It raises human consciousness towards the level of transcendence, while on the other hand it introduces the latter into human consciousness under the aspect of a comprehensible form. Religious art does not only serve as a formal and structural myth which includes the possibility of attracting the sympathy of the believer; it also is that kind of sympathy projected towards a sensible form of the religious myth. One may speak here of the «paradox of the believer» who does see in a religious work of art both an aesthetic presence which functions as a charm, and a real presence of what it is supposed to represent (pictorially or sculpturally, but also poetically and musically) a manifestation of the absolute. One of the most important religious poets of the twentieth century, Paul Claudel, confesses that it was under the magic of a particular atmosphere created by a manifold artistic presence in the Cathedral of Paris during Christmas office that he was converted to christianity. It is important to emphasize that (a) artistic creation based on religious data reinforces the aesthetic value of a certain kind of art since it enhances its main features; (b) religious contemplative reality often upholds the artist himself who proceeds to the instauration of his work, by vouching for the existence of a better communion and understanding on behalf of a certain public; (c) religious art is by no means synonymous to ecclesiastic art (however, religious artistic reality is helped surviving by maintaining the bond that unites to the particular tradition it perpetuates; (d) contemplative creation and creative contemplation produce parallel effects.

Be they, references to man, to society or to the absolute, artistic references are only openings of old and new domains in which art may find its inspiration, provided they do not tend to become exclusive and to impede art from being completely free by first suggesting, then imposing to him prohibitional thematic and formal systems. Religious tradition is, of course, a value in itself, but as soon as it functions arbitrarily and negatively for art's promotion it has to be denounced. So does every kind of ideological (or social) prohibition (e.g. social realism).

10. Falsifications of Art. Artistic creation is meant to be a highly authentical series of instaurative steps. This normal procedure is however often falsified due to several factors which play against its authenticity. The three most important factors at this level are *power, ideology* and *commerce.* As far as *power* is concerned, it should be said that power itself has to be art,

otherwise it cannot last. On the other hand, in exercising its own art, power has to ask for the help of creative art on a permanent basis. It also appeals to ideology and morality. Ideology sustains power from a conceptual viewpoint, by establishing links between man and the world. Morality sustains power from a normative viewpoint, by establishing links between human consciences. As for art, it sustains power from a formal and aesthetical viewpoint by refering to a variable hierarchy of effective values which are supposed to reflect an invariable hierarchy of real values. It becomes clear that every power has to favor the promotion of artistic activity, provided this activity remains at its service, even indirectly. The important thing for power is not the aesthetic outcome of artistic creation, but the complex of conditions under which artistic creation is exerted. Power easily accepts initial suggestions on aesthetic principles acceptable by it. Power, then, has recourse to ideology in order to have these principles conceptually confirmed. The difference lies in the fact that art is mobile in itself, whereas ideology has to be strict, otherwise, its sophistic character becomes too obvious. However, once these principles have been established, no deviation from them is either encouraged or even allowed.

The more a form of power is freely accepted, the more it favours an artistic climate of liberalism. Religious power would have never been autocratic had it not have to face rivalries from inside: heresies, general tendencies (iconoclasm in Byzantium) etc. Such crises reinforce the religious dogma which exerts in its turn a dominating tutorship on religious art — classical Greek art which was religious in several respects was free from any such domination because of the fact that there had never been an official religious dogma in classical Greece. Even christian art has always been more or less free to follow its own way. On the contrary, the rich confessional variety in christianity has favored the eclosion of extremely rich artistic tradition. The difference between traditionalism and conformism is that traditionalism results from a sincere preference for forms which have already been tested, whereas conformism results from a fainted preference for forms which, directly or indirectly, are convenient to a given power. One may refer to the aesthetic categories which have been imposed by totalitarian regimes.

Even artistic myths have been elaborated at all times in order to celebrate a single person holding the power. The «cult of personality» is not an invention of the twentieth century. The «century of August» is the product of a «will of divinisation». One might even see a negative aspect of Mecene's activity: that of recruting artists for the celebration of power and of its political orientation. One should say however that art itself is a form of power, and that its influence on society is immense. There is even a

possibility of defining an art of exerting the power of art. This is why art has always been an ally or an enemy of power. More than political action art is meaningful as a means of denounciation. Art reacts against lie by rendering the power ridiculous. In this case, its name is Aristophanes or Molière, Aesop or La Fontaine, or even the Soviet humoristic review *Krokodil; The Marriage of Figaro* or *Guernica.*

Ideology is the para-philosophical cover not only of power, but also of its subversive forces. In this case, it is said that the artist should be engaged in and his art should serve ideology. It is, of course, understood that no really anti-humanist art is imaginable either in its conception or in its orientation. But what indeed is above all asked from artists is to approve of political activities decided by factions in power outside it. This is why ideology exerts itself a kind of altering and falsifying power upon the artist. Not only thematically, but also stylistically, does ideology influence artistic activity, by imposing principles and norms generally edicted by politicians or somber artists. Art that succumbs to such edicts is anything but a leading art, and no sincere artist would ever admit of such a devaluation of his creative dignity. The problem is that for a great number of artists ideology becomes a means of survival, if not of success, a means not only of protection, but also of promotion of their work. In some cases even great artists have such an attitude which can only be understood as the result of a naive mentality and of a complaisance in being cherished (and also exploited) by their mates.

Finally, *commerce* is perhaps the most uncontrolled factor of artistic falsification. Critics are always willing to come to the rescue of publishers or art galleries' managers. In contemporary societies where an aesthetic snobism is not only inevitable, but also cultivated through mass media, the various circuits of people involved in the commerce of literary, plastic or musical artistic values may impose with great easiness works and persons of their own choice which is, of course, not necessarily a choice of excellence, but a choice of favorism of some kind. Such an artificial projection of values without value has to be artificially maintained, otherwise it fails. This is revealed to be true *par excellence* if artificial support ceases for some reason. The artist who had benefited from such a support immediately and almost certainly loses his aura. What is worse, there is often an illicit alliance between commerce and ideology aiming at mutual benefit for artists and artistic tendencies favoured by either side. It even happens that artistic tendencies demounced by a certain ideology are soon after admitted and favoured by it on new grounds which are very sophistically presented as deriving from the same ideology, but which in fact, are hiding the real deal between the ideology's leadership and the commercial circuits. The idols

cherished before are destroyed and supplanted by new myths with again a temporary mission.

It is a myth still in our day that art can survive without serving power, ideology or commerce. Artists should be aware of this fact and be able to try to save their dignity, albeit wounded. Artists should defend their freedom of thought and expression, their freedom of being sincere, their freedom of inspiration and their right of presence. Otherwise art, what we mean by authentic art, cannot be prevented from vanishing.

11. Art as a Value. Artistic Perspectives. For thousands of years art has reflected not the world, as the Marxist theory unilaterally maintains, but human life in its most complete expression. Indeed, art is the evidence of man's self-consciousness, of his own existence and of the modalities under which this existence may become manifest. Happiness and sorrow love and hate, birth and death, woman and the child, labor and leisure, knowledge and ignorance, matter and transcendence, the person and the group, the past and the present, nightmare and hope, nature and the cosmos, reality and ideality, plus several other thematic categories, in one word all of human experience is still being registered in artistic forms of the most diverse nature and importance. Art remains the most prominent proof of man's creative presence. On the other hand, art is only a kind of material that man leaves behind himself for our own documentation of his existence and behavior, it has of course a meaning for those who particularly study his artistic activity, but, above all, it has a meaning for him in general. Not only does it express his aspirations, but also helps him become conscious of his own existential status, discover a polyvalent meaning in his existence and finally find his true way towards his own accomplishment.

Art thus acquires the status of a value. It has, indeed, the most significant quality required to be such: it is, just as all values, an objectification of the intentionality of consciousness in such a way that, once it has been objectified, it functions, in respect of consciousness, as a center of attraction. Emanating from the most intimate level of human existence, art also appeals to it through the numerous correspondences it establishes with it. As a value, art is not self-sufficient: it needs to be experienced again and again at the level of perception and at the level of creation as well. Art is never an activity and a reality that occurs only once. Although its creations are supposedly or really unique and unrepeatable, it itself, just as love, is a repetitive fulfilment. The intentionality of human consciousness (which, in fact, is the consciousness of existence) is not only continuously oriented towards creative processes, but also avid to realize them. It only happens that

some individuals are more skilled than others at creating universally valuable forms. These are the inspired artists. This does not mean however that all the others are deprived of any creative need. This is the reason why so many of them become extremely sensitive to artistic forms either by themselves or when they have been properly educated.

The significant fact is that art is not to be found only in the concert halls or in the museums. What André Malraux called the *imaginary museum* has nowdays been realized. Art has invaded our homes at reasonable prices. This is true not only of poetry and of the plastic arts, but also of music and all the performing acts as well. Technology has succeeded in allowing us to have at home a better quality of performances of concert music than it is possible to have at a concert hall. This is not the privilege of the «privileged». Those who do not enjoy yet our century's conquests are those who still seem to prefer other delights because they have not been seriously oriented in this direction. There is still a great deal of artistic analphabetism in our societies, but governments do not seem to care about this problem and the commercial circuits still prefer to inundate the market with articles which are even more inexpensive to them. Together with ideologies, this is the real «drug» for people: it cultivates bad taste and, with it, helps to flourish a whole commerce of show business etc. Freedom of artistic expression must be guaranteed. But why should low quality products be privileged as they are?

From this viewpoint one may be disgruntled, but one has no right to be pessimistic as far a the future is concerned. For several decades our ecosystem has been seriously disturbed, but our societies become every day more aware of the danger.

Pollution does not only affect the water or the atmosphere, but also our ability to perceive the beautiful around us. This destruction of the environment and of man's quality of life has already reached its highest point. Huge programs of sanitation of our environment are in the process of being realized. Where slums projected their ugly contours, beautiful gardens appear, decorated with works of art. Man is conscious of his present state of a degradation and, once more, requires the right to enjoy artistic acquisitions which are the celebrations of his own creativity and skill. There still is more than enough to do. Western societies have not the right to forget either the third world or the second one. Art can give to all human beings a more meaningful life. One should not forget that, for Plato, «man's whole life needs good rhythm and harmony», and that «a life without art is not worth being lived».

12. Comprehensive Bibliography in English.

ALDRICH, V. C., *Philosophy of Art*, Englewood Cliffs, N. J., Prentice Hall, 1963.

ASCHENBRENNER, K. (ed.), *Aesthetic Theories. Studies in the Philosophy of Art*, Englewood Cliffs, N. J., Prentice Hall, 1965.

BOSANQUET, B., *History of Aesthetics*, 2d ed., London, Allen and Unwin, 1934.

BRUYNE, E. DE, *The Aesthetics of the Middle Ages* (trans. from French by E. B. Hennessy), New York, Ungar, 1969.

CARRITT, E. F., *Philosophies of Beauty, from Socrates to Robert Bridges, Being the Sources of Aesthetic Theory*, New York, Oxford Univ. Press, 1931.

COLLINGWOOD, R. G., *The Principles of Art*, New York, Oxford Univ. Press, 1958.

GILL, E., *Beauty Looks after Herself. Essays*, New York, Sheed and Word, 1934.

GUASTALLA, F., *L'esthétique et l'art*, Paris, Vrin, 1928.

HOSPERS, J., *Introductory Readings in Aesthetics*, New York, Free Press, 1969.

KAELIN, E. F., *Art and Existence. A Phenomenological Aesthetics*, Lewisburg, Pa., Bucknell Univ. Press, 1971.

KOVACH, F. J., *Philosophy of Beauty*, Norman, Univ. of Oklahoma Press, 1974.

LANGER, Susan K., *Problems of Art. Ten Philosophical Lectures*, New York, Scribner, 1957.

LECHNER, R., *The Aesthetic Experience*, Chicago, H. Regnery and Co., 1953.

LUNDHOLM, H., *The Aesthetic Sentiment. A Criticism and an Original Excursion*, Cambridge, Mass., Scri-Art Publishers, 1941.

MOUTSOPOULOS, E., Vers une phénoménologie de la création, *Revue Philosophique*, 1961, pp. 261-291.

— L'expérience esthétique: contemplation et expérimentation, *Revue de Synthèse*, 1963, pp. 303-305.

— Sur le caractère «kairique» de l'oeuvre d'art, *Actes du V^e Congrès Internat. d'Esthétique*, Amsterdam, 1964, pp. 115-118.

— *Forme et subjectivité dans l'esthétique kantienne*, Aix -en-Provence, Ophrys, 1964.

— Plato's Ontology of Art, *Diotima*, 2, 1974, pp. 7,17.

— On some systems of Aesthetic Categories, *Humanitas*, Univ. de Nuevo León, 16, 1975, pp. 95-99.

— Art et mythes artistiques», *Diotima*, 3, 1975, pp. 137-145.

— «Contemplation et création dans l'art religieux, *Diotima*, 8, 1980, pp. 187-195.

— Alternative Processes in Artistic Creation, *Proceeding of the 8th Internat. Wittgenstein Symposium* (Kirchberg am Wechsel), Part I, Wien, Hölder-Pischler-Tempsky 1984, pp. 107-113.

RAYMOND, G. L., *The Essentials of Aesthetics in Music, Poetry, Painting, Sculpture and Architecture*, 3d revised ed., New York, Putnam, 1906.

SANTAYANA, G., *The Sense of Beauty, being the Outline of Aesthetic Theory*, New York, Dover Publ., 1896; 1955), Collier Books, 1961.

SESONSKEE, A. (ed.), *What is Art? Aesthetic Theory from Plato to Tolstoy*, New York, Oxford Univ. Press, 1965.

WEITZ, M., *Problems in Aesthetics. An Introductory Book of Reading* (2d ed.), New York, Macmillan, 1970.

WEYL, H., *Symmetry*, Princeton, Princeton Univ. Press, 1952.

E. MOUTSOPOULOS
(Membre de l'Académie d'Athènes)

Η ΤΕΧΝΗ ΩΣ ΑΞΙΟΛΟΓΙΑ ΤΟΥ ΑΝΘΡΩΠΟΥ

Περίληψη

Ἀπὸ χιλιάδες χρόνια ἡ τέχνη καθρεφτίζει τὴν ἀνθρώπινη ζωὴ στὴν πληρέστερην ἔκφρασή της, κι ὄχι τὸν κόσμο, ὅπως μονομερῶς ὑποστηρίζει ἡ μαρξιστικὴ θεωρία. Εἶναι τὸ φανέρωμα τῆς ἀνθρώπινης αὐτοσυνειδησίας, τὸ φανέρωμα τῆς ἴδιας τῆς ὕπαρξης τοῦ ἀνθρώπου. Χαρά καὶ λύπη, ἀγάπη καὶ μῖσος, γέννηση καὶ θάνατος, γυναῖκα καὶ παιδί, γνώση καὶ ἄγνοια, παρελθὸν καὶ παρὸν, μαζὶ μὲ διάφορες ἄλλες θεματικὲς κατηγορίες, μὲ μιὰ λέξη ὅλη ἡ ἀνθρώπινη ἐμπειρία, εἶναι καταγεγραμμένα σὲ καλλιτεχνικὲς μορφὲς, φύσης καὶ σημασίας διαφορῶν. Ἡ τέχνη παραμένει ἡ πιὸ σπουδαία ἀπόδειξη τῆς δημιουργικῆς παρουσίας τοῦ ἀνθρώπου. Ὡστόσο ἡ τέχνη δὲν εἶναι μονάχα ἕνα εἶδος ὑλικοῦ ποὺ ὁ ἄνθρωπος ἀφήνει πίσω του ὡς ἀπόδειξη τῆς παρουσίας του· ὡς τοιαύτη ἔχει σημασία μόνο γιὰ ὅσους μελετοῦν τὴν καλλιτεχνική του δραστηριότητα. Πάνω ἀπ' ὅλα ἡ τέχνη ἔχει σημασία γιὰ τὸν ἴδιο τὸν ἄνθρωπο-δημιουργό της· ὄχι μόνο ἐκφράζει τὶς ἐμπνεύσεις του ἀλλὰ καὶ τὸν βοηθεῖ νὰ λάβει συνείδηση τοῦ ὑπαρξιακοῦ τους καταστατικοῦ, ν' ἀνακαλύψει μιὰν πολυσθενῆ σημασία στὴν ὕπαρξή του, καί, τέλος, νὰ βρεῖ τὴν ἀληθινή του πλήρωση.

Ἔτσι ἡ τέχνη ἀποκτᾶ τὸ καταστατικὸ μιᾶς ἀξίας. Ὅπως ὅλες οἱ ἀξίες εἶναι κι αὐτὴ μιὰ ἐξαντικειμένιση τῆς προθετικότητος τῆς συνειδήσεως, ποὺ ἐν συνεχείᾳ λειτουργεῖ ὡς πόλος ἕλξεως. Ὡς ἀξία, ἡ τέχνη δὲν εἶναι αὐτάρκης: ἔχει ἀνάγκη νὰ βιώνεται συνεχῶς, τόσο στὸ ἐπίπεδο τῆς ἐμπειρίας ὅσο καὶ στὸ ἐπίπεδο τῆς δημιουργίας. Δὲν εἶναι ποτὲ δραστηριότης καὶ πραγματικότης ποὺ πραγματοποιοῦνται ἐφ' ἅπαξ. Παρ' ὅλο ποὺ ἡ δημιουργία της εἶναι μοναδική, ἡ ἴδια, ὅπως ἀκριβῶς καὶ ἡ ἀγάπη, εἶναι μιὰ ἐπαναλαμβανόμενη πλήρωση· μόνο ποὺ μερικὰ πρόσωπα εἶναι πιὸ ἱκανὰ ἀπὸ ἄλλα νὰ δημιουργοῦν καλλιτεχνικὲς μορφὲς ἀξίας οἰκουμενικῆς. Αὐτὰ τὰ πρόσωπα εἶναι οἱ ἐμπνευσμένοι καλλιτέχνες, πρᾶγμα ποὺ δὲν σημαίνει πὼς οἱ ἄλλοι ἄνθρωποι στεροῦνται τῆς ἀνάγκης γιὰ δημιουργία. Αὐτὸς εἶναι ὁ λόγος γιὰ τὸν ὁποῖον τόσο πολλοὶ ἄνθρωποι εἶναι ἰδιαίτερα εὐαίσθητοι καλλιτεχνικά, εἴτε ἀφ' ἑαυτῶν, εἴτε μετὰ ἀπὸ κατάλληλην παιδεία.

Τὸ σημαντικὸ εἶναι πὼς ἡ τέχνη δὲν εὑρίσκεται μονάχα στὰ μουσεῖα καὶ στὶς αἴθουσες συναυλιῶν. Ὅ,τι ὁ André Malraux ὠνόμασε «φανταστικὸ μουσεῖο» εἶναι σήμερα πραγματικότης. Ἡ τέχνη ἔχει «εἰσβάλει» στὰ σπίτια μας, καὶ μάλιστα μὲ λογικὲς τιμές. Ἡ τεχνολογία μᾶς ἐπιτρέπει νὰ παρακολουθοῦμε μιὰν καλύτερης ποιότητος ἐκτέλεση στὸ σπίτι μας ἀπ' ὅσο σὲ μιὰν αἴθουσα συναυλιῶν. Καὶ κάτι παρόμοιο δὲν εἶναι προνόμιο

τῶν «προνομιούχων». Ὅσοι σήμερα δὲν ἀπολαύουν τῶν καλλιτεχνικῶν κατακτήσεων, εἶναι ἐκεῖνοι ποὺ προτιμοῦν ἄλλα ἀγαθά. Διότι ὑπάρχει πιὰ στὶς κοινωνίες μας μεγάλος ἀριθμὸς καλλιτεχνικὰ ἀναλφάβητων, ὅμως οἱ κυβερνήσεις δὲν φαίνεται νὰ ἐνδιαφέρωνται γι' αὐτό. Ἐξ ἄλλου, τὰ ἐμπορικὰ κυκλώματα προτιμοῦν νὰ κατακλύζουν τὴν ἀγορὰ μὲ καλλιτεχνικὴν πραμάτεια ποὺ τοὺς κοστίζει πολὺ φθηνά. Τὸ γεγονὸς αὐτό, μαζὶ μὲ τὶς «ἰδεολογίες», εἶναι τὸ πραγματικὸ «ναρκωτικό»· καλλιεργεῖ τὸ κακὸ γοῦστο καὶ συντελεῖ στὸ νὰ ἀνθεῖ τὸ ἐμπόριο ἐπιχειρήσεων, θεάματος κλπ. Ἡ ἐλευθερία τῆς καλλιτεχνικῆς ἔκφρασης πρέπει βέβαια νὰ προστατεύεται, γιατὶ ὅμως τὰ χαμηλῆς ποιότητας προϊόντα νὰ χαίρουν προνομίων;

Δὲν θὰ 'πρεπε ὡστόσο νὰ εἶναι κανεὶς ἀπαισιόδοξος γιὰ τὸ μέλλον. Τὸ οἰκοσύστημά μας, ἐδῶ καὶ πολλὲς δεκάδες χρόνια, διαταράσσεται σοβαρά, καὶ οἱ κοινωνίες μας ὅμως ἀποκτοῦν ὁλοένα καὶ περισσότερο συνείδηση τοῦ κινδύνου. Ἡ μόλυνση δὲν ἐπηρεάζει μόνο τὸ νερὸ καὶ τὴν ἀτμόσφαιρα, ἀλλὰ καὶ τὴν ἱκανότητά μας νὰ αἰσθανώμαστε τὸ ὡραῖο. Αὐτὴ ἡ καταστροφὴ τοῦ περιβάλλοντος καὶ τῆς ποιότητος ζωῆς ἔχει φθάσει στὸ ἀπροχώρητο. Ὡστόσο τεράστια προγράμματα ἐξυγίανσης τοῦ περιβάλλοντος ἔχουν τεθῆ σ' ἐφαρμογήν· προγράμματα ποὺ προβλέπουν, μεταξὺ ἄλλων, καὶ τὴ δημιουργία, σὲ περιοχὲς ὑποβαθμισμένες, κήπων στολισμένων μ' ἔργα τέχνης. Συνεπῶς, οἱ ἄνθρωποι ἔχουν συνειδητοποιήσει τὴν ὑποβάθμιση, καὶ προβάλλουν τὸ δικαίωμα νὰ χαίρωνται τὰ καλλιτεχνήματα ποὺ ἀποτελοῦν τὴ δόξα τῆς δημιουργικότητος καὶ τῆς ἐπιδεξιότητος τοῦ ἀνθρώπου. Οὔτε ἔχουν τὸ δικαίωμα, οἱ δυτικὲς κοινωνίες, νὰ λησμονοῦν τὸν τρίτο ἢ καὶ τὸν δεύτερο κόσμο. Ἡ τέχνη εἶναι δυνατόν νὰ χαρίσει ὅ' ὅλα τ' ἀνθρώπινα πλάσματα μιὰν ζωὴ μὲ περισσότερο νόημα. Δὲν πρέπει νὰ παραβλέπεται πώς, γιὰ τὸν Πλάτωνα, ἡ ζωὴ τοῦ ἀνθρώπου «εὐρυθμίας καὶ εὐαρμοστίας δεῖται», καὶ πώς, δίχως τέχνη, «ὁ βίος ἀβίωτος».

Ε. ΜΟΥΤΣΟΠΟΥΛΟΣ
(Μέλος τῆς Ἀκαδημίας Ἀθηνῶν)

LE TEMPS DE LA PRÉHISTOIRE ET LA VENUE DE L'HOMME ET DES CULTURES SUR LA TERRE*

L'histoire repose sur des documents écrits, la préhistoire sur des conjectures basées sur les faits révélés par les fouilles. Dater les faits historiques est en général assez aisé. Dater les faits préhistoriques l'est beaucoup moins et repose sur la paléontologie et l'analyse au carbone 14.

Entre la préhistoire et l'histoire proprement dites se glisse une transition qu'on appelle la protohistoire et qui se place différemment dans le temps physique ou astronomique selon les régions géographiques. Ainsi la protohistoire de la Gaule, précédant la rédaction par César du *De bello gallico,* amène jusqu'au premier siècle avant notre ère, tandis que celle de la Grèce s'arrête au temps d'Homère (9e siècle?) ou d'Hésiode (8e s. av. J.-C.), celle de la Mésopotamie s'effrite dans le passage des Sumériens aux Assyriens au 2e millénaire et celle de l'Egypte est presque inexistante parce qu'on ne sait presque rien d'avant le 3e millénaire et pas mal de choses dès l'an 3.000 (dynasties thinites de 3.000 à 2778 av. J.-C.), et pourtant la civilisation sumérienne (y compris l'écriture) est plus ancienne que l'égyptienne.

Disons que la préhistoire, issue de l'apparition de l'homme parmi les espèces animales peuplant la terre, va jusqu'au néolithique et jusqu'aux âges des métaux là où rien n'est attesté par la chronique. La protohistoire, elle, repose pour beaucoup sur l'interprétation des «on-dit» tels que les épopées les relatent et sur le recoupement de conjectures préhistoriques et de relations plus ou moins historiques. On peut faire précéder la préhistoire (de l'homme) des données de la paléontologie et de la géologie. Les indications qui suivent se réfèrent aux années physico-astronomiques fournies par le mouvement de la terre autour du soleil.

---

* Version française adaptée d'un chapitre de l'ouvrage du même auteur publié en espagnol sous le titre *El tempo, los tiempos y la filosofia,* Berna y México, 1985.

1. Origines de l'homme

La terre est vieille de quelque cinq milliards d'années, dont environ trois milliards ont rempli le précambrien, c'est-à-dire l'ère pour laquelle la paléontologie ne livre aucun signe de vie fossilifiée. La paléontologie commence à classer les époques après, l'ère primaire ou paléozoïque (débutant par le cambrien) ayant duré quelque trois cents millions d'années selon les uns, beaucoup plus (jusqu'à deux milliards) selon les autres, le secondaire ou mésozoïque quelque cent-cinquante millions ou peut-être même un demi milliard (on le divise en trias, jurassique et crétacé), le tertiaire appelé quelquefois néozoïque (où se sont diversifiés les mamifères qui grandissent en taille), qui a duré soixante-cinq millions d'années selon les uns, plusieurs centaines de millions selon les autres et pendant lequel les continents actuels se sont trouvés séparés, le climat étant généralement favorable mais l'orogénèse ayant joué considérablement puisque c'est l'ère durant laquelle des grandes chaînes de montagnes encore présentes (Alpes, Himalaya, Andes et Rocheuses) se sont formées; après quoi le climat s'est détérioré à l'ère quaternaire et pendant ses quatre glaciations, faisant disparaître mainte espèce animale mais voyant se développer en revanche les ancêtres de l'homme et l'homme lui-même. Le quaternaire est divisé en deux époques: le pléistocène ayant duré quelque trois millions d'années, et l'holocène de quelque dix mille ans seulement jusqu'à nos jours. Le pléistocène est une désignation géologique. Humainement parlant, c'est aussi le paléolithique, c'est-à-dire l'époque à laquelle l'homme se servait de la pierre taillée, et non polie («ancienne pierre»).

L'homme est apparu dans l'Ancien Monde (et non dans le Nouveau Monde, les deux Amériques, si ce n'est par migration par le Nord à partir de la Sibérie il y a quelques milliers d'années seulement). Au tertiaire déjà, à partir du miocène il y a quelque 15 ou 20 millions d'années, on voit apparaître des primates (en particulier celui qui a reçu le nom savant *de proconsul africanus*) dont descendent vraisemblablement successivement des proto-hominides dont sont issus d'une part les singes primates d'aujourd'hui, d'autre part, il y a peut-être deux millions d'années, des hominidés proprement dits sous la forme de l'australopithèque —qui n'est pas un singe et ne provient pas d'Australie malgré le nom qu'on lui a donné— (position plus ou moins verticale du corps, dentition plus ou moins humaine, usage de la massue pour tuer ses ennemis; on le trouve en Afrique du Sud et de l'Est), qui se sépare des pithécanthropes pour conduire à l'ancêtre proprement dit de l'homme donnant successivement *l'homo rectus, l'homo neanderthalensis, l'homo neanderthalensis sapiens,* et *l'homo sapiens sapiens.*

Il est probable que les proto-hominidés communiquaient entre eux par la voix, d'où, par évolution, le *langage*, et il est possible qu'ils aient inventé le *symbole visuel* et éventuellement le symbole auditif sémantique si ce n'est sémiotique (qui diffèrent, au sens de la connaissance qu'on peut avoir des choses et de leurs relations mutuelles, des odeurs laissées par les animaux pour délimiter leurs territoires —urine etc.—, les animaux domestiques étant les seuls capables d'apprendre le sens très élémentaire de quelques symboles très simples seulement: leur nom d'appel, certaines interjections comme hue et dia, certaines interdictions comme le feu rouge au croisement des routes, donc des barrages auditifs et visuels, ou le mouvement de la canne et du fouet etc., symboles qu'ils n'inventent cependant jamais eux-mêmes).

Le *symbole* est *signe d'intelligence*, et c'est lui qui permet la transmission et la dissémination de connaissances acquises. Les animaux ne sont pas capables de se transmettre le sens des symboles les uns aux autres, en particulier pas à leurs progéniture, ils ne se transmettent que des connaissances élémentaires: reconnaissance des pistes, de la nourriture, des ennemis et éventuellement des poisons, et nettoyage du corps et de la tannière ou du nid. Seuls les éléphants semblent «enterrer leurs morts», ce qui est le plus proche de ce qu'on peut appeler un *rite*, alors que d'autres animaux vont simplement «mourir au loin» en se cachant; ces animaux semblent donc «savoir qu'ils vont mourir», mais savent-ils — ou pensent-ils à «autre chose» à propos de la mort? La mort est peut-être à la source de l'expérience la plus profonde de la temporalité. L'apparition de la vie aussi bien entendu. Mais la suppression d'une chose dont on peut jouir est plus grave que sa pure et simple apparition.

Les hommes, à partir d'un stade paléontologique difficile à déterminer, ont su *donner un sens* à leurs *connaissances*, leurs *croyances*, leurs *habitudes* et leurs *techniques de travail*, d'où *La culture*, qui réside en la transmission de ces quatre modes de l'être d'être un être humain. En particulier, ils ont toujours estimé que la mort a un sens: celui d'une coupure entre une vie «d'ici-bas» et un temps de «l'au-delà». Cela fait que l'homme a toujours senti régner un «mystère de la matière et du temps» auquel il a, selon toute probabilité, cherché à donner une «réponse», une «explication», un «sens» sous une forme faisant usage des symboles qu'il était capable d'instituer: c'est l'origine du *mythe*. Et puisque le temps ne se perçoit que parce que la *matière* des choses évolue, change, et que la matière ne se remarque que parce qu'elle change *au cours d'un temps*, Temps et Matière ne font tout d'abord qu'une seule et même chose qu'il s'agit cependant de scinder en ses deux aspects, l'aspect purement temporel et l'aspect purement matériel; aussi le mythe se réfère-t-il d'emblée et d'une façon ou d'une autre au temps et à la

matière, par exemple à la naissance et à la mort, qui sont les deux changements les plus spectaculaires qui soient. Et puisque la totalité de toute matière constitue «le monde», la naissance et la mort de ce monde pourront faire les objets de ce mythe autant que la naissance —la première naissance en particulier— ou que la mort des êtres vivants, surtout des hommes. Et puisque la naissance des êtres a sa source visible dans le sein de la mère, mère et matière seront identifiées de quelque manière, jusqu'à la Terre Mère (terre: pour monde en un sens primitif ou restreint), et le temps sera temps de gestation, de vie, de mort. Mais comme aucune mère n'est féconde sans fécondation préalable, le mythe en tiendra compte, et des rites s'y rattacheront qui évoqueront les symboles masculin et féminin, et leur adoration, car l'homme a toujours espéré en une descendance, comme s'il en avait le droit, sachant cependant qu'il doit préparer sa succession, qu'il a le devoir de lui faire une place dans le monde. D'où le temps de la succession des cycles.

Rappelons à ce propos que la racine étymologique des mots mère et matière est la même (en latin déjà *mater* et *materia*), et qu'en outre certains préhistoriens estiment que la poterie, que les hommes du pléistocène ont bientôt su cuire, avec ses rondeurs, a toujours été associée à la femme, tandis que la flèche, le javelot et toute pointe de lance, utilisés aussi très tôt par l'homme préhistorique, rappelant par leur forme le pénis, ont toujours été associés à l'homme, et qu'à partir de l'usage des armes de bronze et surtout de fer, par les guerriers, l'adoration d'une divinité Mère a reculé devant celle de dieux mâles, pour ne rien dire de la substitution progressive du patriarcat au matriarcat qui l'a précédé. Autrement dit, pour *l'hommo sapiens*, il y a d'emblée temps et matière, matière et temps, naissance, vie et mort, et quelle que soit la culture qu'il développe dans un milieu socio-géographique déterminé, celle-ci reflétera la façon dont il est parvenu à se faire une image du temps-matière ou de la matière-temps.

On constate la présence de la culture dès le début du pléistocène, quelque primitive qu'elle soit. Mais de tous les genres hominidés de la paléontologie, tous sauf un sont aujourd'hui éteints; le seul restant est le genre *homo*, et même la seule espèce *homo sapiens*. Elle a persisté malgré les glaciations, alors que *l'homo neanderthalensis*, qui date de plus de cent mille ans et a dû vivre en Europe, en Asie et en Afrique (restes découverts en Allemagne, en Belgique, à Gibraltar, à la Chappelle-aux-Saints en France, en Italie, en Iraq etc.) a disparu; mais *l'homo neanderthalensis* enterrait déjà ses morts selon une idée qu'il se faisait de l'au-delà puisqu'il joignait aux corps dans les tombes des pierres taillées pour les accompagner dans cet au-delà. *L'homo neanderthalensis* était chasseur de grand gibier, y compris le

mammouth, et il usait de symboles *magiques,* c'est-à-dire qu'il procédait à certaines actions, par exemple de peindre des scènes de chasse, pour *influencer l'avenir.* Il possédait également le *feu* et savait fabriquer des torches. Il a duré quelque 100.000 ans, donc dix fois plus longtemps que l'holocène mais il a disparu assez soudainement (en quelques milliers d'années) il y a 30 ou 40.000 ans. Il y a trois possibilités à cette disparition: une évolution rapide du *neanderthalensis* pour donner *le sapiens,* ou sa disparition naturelle (par exemple due à l'incapacité de résister à un changement de climat), ou son extermination par une autre espèce, *le sapiens.* L'extermination semble douteuse, car elle ne peut avoir été «totale» jusqu'au dernier des *neanderthalenses.* On tend de nos jours à croire à l'évolution du *neanderthalensis* en un *sapiens* tel qu'on le voit apparaître à la fin du pléistocène, d'où ces désignations de *neanderthalensis, neaderthalensis sapiens,* et *sapiens sapiens.*

On donne le nom de Cro-Magnon aux premiers représentants pleinement développés du *sapiens.* Ils remontent à 20.000 ou 30.000 ans. L'un des cinq individus trouvés au roc de Cro-Magnon avait cinquante ans à peine à sa mort, ce qui est un âge avancé pour l'époque. On a trouvé des *cro-magnons* plus anciens avec des traits néanderthaliens, ce qui corrobore la thèse de l'évolution rapide. On a trouvé des restes du *sapiens* de l'Angleterre à la Russie et à la Palestine. La Scandinavie était encore très froide sinon couverte de glaciers. On constate certaines différences anatomiques entre le *cro-magnon* et l'homme contemporain. Peut-être que cela est dû à l'usage progressif d'outils et l'introduction de l'agriculture il y a 10.000 ans, donc au passage à la vie sédentaire et à une nourriture différente. Les dents, par exemple, ne servaient plus comme avant.

C'est à la troisième période interglaciaire, il y a quelque 30.000 ou 40.000 ans, que le changement principal (disparition du *neanderthalensis,* établissement du *sapiens*) a eu lieu. La quatrième glaciation s'est terminée il y a 12.000 ou 10.000 ans. Trois groupes raciaux principaux et trois autres mineurs se sont alors différenciés: les caucasoïdes en Europe, les mongoloïdes en Asie, les négroïdes en Afrique, et les pygmées, les australoïdes et les Polynésiens. (Les deux Amériques n'étaient pas encore habitées). On ne sait rien des couleurs respectives de leur peau, ni de leurs cheveux ou de leurs yeux. Pratiquement partout, il a dû se produire une première division sociale entre les chefs (probablement guerriers), les chamanes (à la fois «prêtres», «médecins» et «savants»), et le reste de la population lui-même divisé selon les spécialisations techniques dues au développement des cultures. La «profession» (plutôt que le «métier») de chamane est considérée comme la plus ancienne du monde (beaucoup plus ancienne que la prostitution qui

n'est apparue qu'avec la civilisation, et non avec la culture). Cette tripartition sociale a duré en principe jusqu'à nos jours. Si donc il y a eu des hommes ayant, il y a quelques dizaines de milliers d'années, «réfléchi sur le problème du temps», ce furent les chamanes.

En un certain sens, les «artistes» se sont peut-être détachés comme quatrième classe sociale. Car l'art (surtout pictural, mais aussi sculptural et très probablement musical —et pourquoi pas «poétique»?—, que l'on songe à la tradition antique des bardes et des aèdes) a laissé des traces manifestes. Mais les figures et figurines sont si souvent liées à la magie ou à quelque culte (spécialement de la divinité Mère) que le lien de l'art avec le chamanisme reste étroit. Les figurines de la divinité Mère (alors qu'il y a très peu de figures dessinées) sont très souvent stéatopyges (développement exagéré de la région sacro-fessière); elles sont le symbole de la conception, de la naissance et du *cycle de la vie*. Ce symbole est tellement ancré dans l'esprit de *l'homo sapiens* qu'il faut considérer les figurines beaucoup plus tardives de la Vierge et de l'Enfant Jésus comme leurs descendantes, et il est fort possible qu'outre le cycle de la vie (y compris l'acte sexuel qu'on n'implique plus du tout dans le cas de la Vierge en vertu de l'immaculée conception), elles aient symbolisé l'affection, la compassion, la charité... (que la Vierge implique certainement), bref les *modalités de l'amour*. (Rappelons alors ici que les deux thèmes de la mot et de l'amour sont les plus profondes inspirations de toute *métaphysique*, depuis Socrate et Platon en tous cas). Ce sont là des hypothèses, mais qui reposent sur une connaissance de la psyché humaine, et puisque nous sommes, aujourd'hui, «les mêmes» que les hommes de cette époque, pourquoi ces derniers n'auraient-ils pas ressenti ces chose comme nous (ou mieux «nous comme eux»)?

En effet, 30.000 ans ne font guère plus qu'un millier ou deux de générations successives; c'est très peu. La dernière glaciation s'est retirée il y a douze mille ans. Pendant quelque huit mille ans, le néolithique s'est déroulé, après quoi la découverte et l'exploitation de minerais fait passer au chalcolithique puis à l'âge du bronze qui permettent (ou fomentent) le remplacement des cultures pures et simples par les *civilisations*, qui sont un phénomène de masse. L'espérance de vie (moyenne de l'âge auquel un nouveau-né mourra) de ces hommes préhistoriques ne dépassait guère une trentaine d'années, alors que de nos jours et dans les pays dits développés la mort survient en moyenne vers l'âge de 70 ans au moins. De nos jours, l'écart entre les générations est de l'ordre de 30 ans (disons trois par siècle); peut-être qu'au moyen âge cet écart était moindre, disons quatre à cinq générations par siècle, mais, il y a dix mille ans, les femmes pouvaient et devaient vraisemblablement enfanter à l'âge de 12 à 20 ans, ce qui amène

éventuellement à six le mombre de générations par siècle. De la sorte, nous serions séparés de Charlemagne à peine par une trentaine de générations, d'Alexandre le Grand par une soixantaine, de la destruction de Troie (en 1290 av. J.-C.) par quatre-vingt ou quatre-vingt-dix et de l'an 3000 (début de la première dynastie de l'Égypte pharaonique) par 250 et du début de la civilisation sumérienne par trois cents générations; finalement, les dix mille ans qui nous séparent du début du néolithique ne font guère que cinq cents générations: nombre extrêmement petit quand on y pense.

Imaginons trois cents générations sur une lignée directe, pour ainsi dire débutant par un couple «Adam et Ève» et chaque génération ne consistant jamais qu'en un couple incestueux de frère et soeur se transmettant de l'une à la suivante les découvertes faites et les connaissances acquises et accumulées: de l'exploitation du cuivre à l'énergie atomique, de la flûte en roseau à la musique électronique; comment penser que cela fût possible en trois cents échelons seulement? En réalité, c'est la population croissante du monde qui a rendu cela possible, qu'on estime:

> à 125.000 âmes il y a un million d'années (paléolithique ancien); à 1 million d'âmes il y a 300.000 ans (paléolithique moyen); à plus de trois millions il y a 25.000 ans (fin du paléolithique); à plus de cinq millions il y a environ 12.000 ans (mésolithique); à plus de quatre-vingt millions il y a quelque 6.000 ans (néolithique - début du chalcolithique); à 133 millions il y a 2.000 ans (début de l'ère chrétienne); à 3,5 milliards en 1900; à 5 milliards aujourd'hui.

On a proposé l'estimation de 2 kilomètres par année environ pour la vitesse de diffusion géographique de «nouvelles idées» (inventions etc.) au néolithique. En cinq mille ans, 10.000 km seraient parcourus: de l'Europe occidentale au centre de l'Inde. Mais cela ne tient pas compte des migrations et des invasions ni des routes rapides (spécialement fluviales et maritimes). Cette estimation, due à Edmonson, suggère alors que l'origine de la poterie aurait été en Mongolie et non pas dans le Moyen Orient comme certaines autres conjectures le font croire. On ne sait donc ni où la culture préhistorique proprement dite a commencé, ni si elle a commencé en une région précise et délimitée ou surgi un peu partout où il y avait des hommes.

De nombreuses cultures plus ou moins autonomes d'origine préhistorique se sont perpétuées jusque tard dans l'histoire. Quelques-unes ont évolué en civilisations. La plus ancienne civilisation est la civilisation sumérienne qui a entre autres inventé l'écriture; elle remonte environ à 3500 av. J.-C.; elle est suivie chronologiquement, mais non géographiquement de la civilisation égyptienne thinite et pharaonique qui remonte à 3000 av. J.-C., puis de la civilisation d'Harappā dans le Sind, qui remonte au moins à 2500 av. J.-C., ainsi que celle dite minoenne à peine plus tardive en Crète, puis de celle des

Hittites débutant vers 2000 av. J.-C. en Anatolie et finalement celle dite mycéenne débutant vers 1700 en Grèce. On ne peut pas dire si les plus récentes de ces civilisations sont issues des plus anciennes, bien qu'il y ait eu des relations économiques de l'une à l'autre. Ensuite, il y a eu la civilisation (gréco-)romaine, et les civilisations des Indiens d'Amérique (Incas, Aztèques).

La civilisation dite moderne (occidentale) est beaucoup plus tardive; en outre, elle a pris un caractère de grande violence et même de dégénérésence dans son état actuel, où l'homme a perdu le sens originel du mythe qu'il cherche vainement à rétablir dans son authenticité primitive. L'homme moderne ressent donc le besoin de redevenir homme «primitif» (ou mieux «prime» tout court, pour ne pas impliquer le sens péjoratif qui est attribué aujourd'hui à l'adjectif primitif), susceptible de se laiser conduire spirituellement par un mythe, mais un *mythe authentique* (car il y a des pseudo-mythes liés aux idéologies qui foisonnent depuis la Renaissance et surtout le 19e s.). Par le vocable de *mythe,* nous n'entendons pas un récit de temps fabuleux et héroïques, mais bien la traduction discursive du symbole de ce qui ne peut être dit ni rationnellement ni dogmatiquement, mais qui est proche à la fois de l'appréhension philosophique et de la croyance religieuse en quelque sorte à la source de ces dernières.

Or, l'expérience la plus proche à la fois de l'appréhension philosophique rationnelle et de la croyance religieuse révélée, c'est l'experience primordiale; peut-être est-ce précisément d'elle que naît le mythe quand, abandonnant le silence dans lequel elle a lieu, le «chamane» qui est en tout homme raconte ce qu'elle veut dire en un langage symbolique et lègue ainsi son «mythe» à la culture dont il alimente la source, à la manière des *rishi* qui ont laissé à l'Inde le *Véda.* Toutefois, lors de l'expérience mystique dont chacun est susceptible, l'homme se sent placé «dans le temple», c'est-à-dire au sein d'un Être —de l'Être— qui le dépasse à tous égards et agit comme un temple, c'est-à-dire une enceinte où demeure le dieu, donc en état de con-templation (qu'on appelle justement mystique, bien que cela soit presque un pléonasme). La contemplation mystique est dès lors *connaissance de l'Être dans le silence,* c'est-à-dire, du fait que le sujet de cette connaissance, en l'occurence l'homme mystique, accepte d'être «jugé par l'Être».

Il ne faut pas confondre cette expérience avec l'expérience proprement religieuse de la révélation qui, elle, ne fournit pas une connaissance mais une confiance et en même temps une croyance (confiance et croyance ensemble donnent la foi). Les hommes modernes, dans leur majorité, ont perdu l'occasion de faire cette expérience, entre autres à cause de l'énormité de leur civilisation de masse et de ses développements dont l'effet est de les isoler

hors de l'Être pour les mettre dans un monde d'artifices. L'homme du paléolithique était proche de l'Être parce que rien ou presque rien ne l'en éloignait. Déjà l'homme du néolithique a commencé à s'en éloigner. Peut-être que l'évolution de l'homme a été depuis de parcourir ce chemin qui l'en éloigne de plus en plus, à travers les cultures pour commencer, puis les civilisations pour finir.

2. Origine des cultures

Il n'est pas question de décrire, ni même d'énumérer ici toutes les cultures. Les découvertes des préhistoriens sont étonnantes, et leurs conjectures fascinantes, et pourtant en face d'un pléistocène ayant duré quelques millions d'années, on est placé devant un problème quasiment insoluble s'il consiste à déterminer ce qu'a été *la* culture —ou ce qu'ont été *les* cultures— du paléolithique. Cependant, on nous dit une ou deux choses très claires et lourdes de conséquences. Tout d'abord, même si on trouve par les fouilles des restes paléolithiques de tous âges dans les diverses parties du monde à l'exception des Amériques, seules les fouilles faites en Europe —et principalement en France et en Espagne— ont révélé que l'homme paléolithique exerçait un véritable art pictural plein de signification symbolique suggérant une alliance entre la croyance et la pensée, une sorte de magie liée à une connaissance de la nature — comme s'il y avait un grand Mythe par derrière qui aurait inspiré et conduit les artistes qui devaient être très proches des chamanes. Ensuite, vu les matériaux à leur disposition: la pierre, la terre (qu'ils ont bientôt su cuire), l'os, éventuellement l'ivoire, la corne et vraisemblablement la peau et le bois, ils se sont révélés d'excellents artisans et ouvriers. Et qu'ils fussent d'habiles chasseurs ne saurait faire de doute.

Il est donc assez évident qu'en Europe en tous cas, ils possédaient les trois qualités qui sont nécessaires à l'éclosion de la culture, ils étaient *homo faber, religiosus et philosophus* à la fois dès l'aurore de la vie humaine. Il est vrai que d'un endroit à l'autre, d'une région à une autre lointaine peut-être, il y a de grandes différences dans la description des objets retrouvés. Mais malgré ces différences, on a l'impression d'une unité à travers le temps et sur la surface habitée de la terre. Il semble que le Grand Mythe (hypothétique) implique la sexualité — non pas du tout au sens de la psychanalyse moderne mais en un sens profond comme si c'eût été là le mécanisme d'un grand moteur qui fait que l'homme connaît le monde d'ici et celui d'après ou de l'au-delà. Que l'on ait utilisé —pour le «dire»— les symboles sexuels soit masculin, soit surtout féminin ne doit pas choquer du tout quand on pense

que l'homme se sentait si proche des «autres» animaux, que ces organes se voyaient la plupart du temps comme on les voit tous les jours sur les animaux qui nous entourent, et que précisément le Mythe était à l'opposé d'une pruderie quelconque. Peut-être régnait-il au contraire vis-à-vis de l'acte sexuel une espèce de respect provenant de ce qu'il est l'acte de la connaissance la plus intime qui soit. Ce n'est peut-être pas pour rien que dans l'Ancien Testament on utilise la tournure de phrase «un tel connut une telle» pour dire qu'un acte sexuel avait eu lieu et pour insister en même temps sur ce qu'il y a de profond et de mystérieux dans les conséquences de cet acte. C'est comme si c'eût été là la (seule) façon dont l'homme puisse *se rendre maître du temps* (et *de la matière en même temps*). Car enfin tout le reste était «lutte pour la vie» en ces temps-là, à moins que le gibier eût été si abondant que l'homme ait pu mener une «vie de lion» passée en grande partie «à ne rien faire».

Or, ce n'est pas le caractère de l'homme —en tous cas de l'homme moderne— de ne rien faire pour tuer le temps; au contraire, l'homme —n'en déplaise à une idéologie faussement sociale contemporaine— a toujours envie de faire quelque chose et, en outre, il est inquiet. Il est donc inquiet aux deux sens du terme: il n'est pas un animal tranquille (raison pour laquelle, parmi d'autres, il fait même la guerre). Nous ne savons pas si l'homme du paléolithique a fait la guerre. Au néolithique et au chalcolithique, si, nous savons qu'il y a eu des conquêtes sanglantes, menées par exemple par les indo-européens; le cas des Aryens ou *arya* venus en Inde est typique. La «culture paléolithique» n'a pas dégénéré en civilisation: aucun phénomène de masse ne s'y manifeste, aucune ville; le mode de vie était nomade, il n'y avait pas même de mode plus ou moins sédentaire. Le passage du paléolithique au néolithique ne s'est apparemment pas fait tout à coup. Il y a un mésolithique et il a lieu à des époques diverses en des lieux divers. Le sédentarisme s'établit peu à peu. Le *neanderthalensis* et le *cro-magnon cohabitent*. Donc un héritage —culturel aussi— passe des anciens aux modernes. Mais le Mythe a peut-être perdu son sens originel; ou encore les modernes ne l'ont-ils plus compris (ce qui pratiquement revient au même). Mais alors les modernes ont eu besoin d'un mythe nouveau, à eux: le leur —ou les leurs— en des régions diverses, où seraient apparues des cultures nouvelles et éventuellement différenciées.

Le sédentarisme s'établissant, le sens à donner au moteur de la vie peut bien changer. L'occupation du territoire est d'un ordre nouveau; il ne s'agit plus de s'ériger en maître d'un terrain de chasse, mais en propriétaire d'un champ de culture agraire, et de pâture. Le mot moderne de culture s'y attache au moins depuis que l'on a parlé latin. Pour nous Européens

occidentaux, *culte et culture* sont de même racine étymologique, mais pas pour qui parle grec où λατρεύω diffère de γεωργέω (bien que θεραπεία s'applique au malade, à la terre, au maître et même aux dieux). C'est peut-être par hasard que la notion de culture est à la fois ambigüe parce qu' applicable au travail régulier de la terre autant que de l'esprit, et proche du culte, c'est-à-dire l'acte humain entretenant au cours du temps le lien régulier de l'homme avec la divinité, donc en tous les cas reliée à la régularitè temporelle.

Quoi qu'il en soit, les hommes du néolithique ont dû avoir leurs mythes, et de plus ils se sont multipliés au point que l'absence initiale présumée de structure politique et sociale au paléolithique a dû faire place à une vie socio-politique et que des agglomérations ont fini par s'établir, séparées peut-être par quelque chose qui commençait à ressembler à des *frontières.* Chaque culture requérait que son patrimoine soit défendu. Les enceintes devenaient autres que celles du *temple,* elles devenaient *forteresses;* à la contemplation s'ajoute donc la concitoyenneté dans la *polis.* Chaque cité aura ses dieux. Le transfer des cultures est rendu difficile. L'étranger devient concept. Son acculturation éveille le soupçon. Les cultures se multiplient. Chacune se concentre autour d'une pensée et d'une croyance explicitant le mythe à sa manière. Cela doit inévitablement déteindre sur la conceptualisation du temps. Il y aura donc les temps des diverses cultures.

C'est pourquoi la philosophie et notamment la métaphysique, se détachant d'une considération presque exclusive du problème de l'Être chez les penseurs grecs, se tourneront au cours des siècles, et sous l'influence du christianisme, toujours plus vers la problématique du Temps et pourquoi cette dernière est devenue de nos jours l'une des plus importantes qui soient, d'autant qu'on peut montrer que le temps est la source majeure des paradoxes et que la philosophie consiste en grande partie à chercher à dissiper les paradoxes avec lesquels la pensée se trouve constamment confrontée.

André MERCIER
(Recteur honoraire, Univ. de Berne)

Ο ΧΡΟΝΟΣ ΤΗΣ ΠΡΟΪΣΤΟΡΙΑΣ ΚΙ Ο ΕΡΧΟΜΟΣ ΤΟΥ ΑΝΘΡΩΠΟΥ ΚΑΙ ΤΩΝ ΠΟΛΙΤΙΣΜΩΝ ΠΑΝΩ ΣΤΗ ΓΗ

Περίληψη

Προέλευση τοῦ ἀνθρώπου

Εἶναι πιθανὸ ὅτι τὰ πρῶτα ἀνθρωποειδῆ ἐπικοινωνοῦσαν μεταξύ τους μὲ τὴ φωνὴ ποὺ ἐξελίχθηκε σὲ γλώσσα καὶ ὅτι εἶχαν ἐπίσης ἀνακαλύψει τὰ ὀπτικὰ καὶ ἐνδεχόμενα τὰ ἀκουστικὰ σύμβολα. Τὸ σύμβολο εἶναι δεῖγμα εὐφυίας καὶ ἐπιτρέπει τὴ μετάδοση γνώσεων. Τὰ ζῶα σὲ ἀντίθεση μὲ τὸν ἄνθρωπο εἶναι ἱκανὰ νὰ μεταδίδουν μόνο στοιχειώδεις γνώσεις.

Ὁ ἄνθρωπος ἀπὸ τὴν παλαιοντολογικὴ ἀκόμη ἐποχὴ ἦταν σὲ θέση νὰ δίνει ἕνα νόημα στὶς γνώσεις, πεποιθήσεις καὶ τεχνικὲς τῆς ἐργασίας του, ἀπὸ ὅπου προῆλθε ὁ πνευματικὸς πολιτισμός (κουλτούρα). Ὅσο ἀφορᾶ τὸ θάνατο, τὸν θεώρησε ὡς μιὰ διακοπὴ μεταξὺ τῆς ζωῆς *ἐδῶ κάτω* καὶ ἑνὸς χρόνου *ἐκεῖθεν*. Ἔτσι ὁ ἄνθρωπος συνειδητοποιεῖ γιὰ πρώτη φορὰ ὅτι κυριαρχεῖ ἕνα μυστήριο τῆς ὕλης καὶ τοῦ χρόνου στὸ ὁποῖο προσπάθησε νὰ δώσει ἀπάντηση, ἐξήγηση. Αὐτὴ εἶναι καὶ ἡ ἀρχὴ τοῦ Μύθου.

Ἐφόσον τώρα ὁ χρόνος γίνεται ἀντιληπτὸς μόνο γιατὶ ἡ ὕλη τῶν πραγμάτων ἀλλάζει κατὰ τὴ διάρκεια τοῦ χρόνου, χρόνος καὶ ὕλη ἀποτελοῦν ἕνα πράγμα μὲ δύο πλευρὲς τὴν ὑλικὴ καὶ τὴ χρονική. Ἀκόμη, ἐπειδὴ τὸ σύνολο τῆς ὕλης ἀποτελεῖ τὸν κόσμο, ἡ γέννηση καὶ ὁ θάνατος τοῦ κόσμου γίνονται ἐπίσης ἀντικείμενο τοῦ μύθου. Ἡ γέννηση ἐξάλλου συνδέεται μὲ τὴ μητέρα. Συνεπῶς μητέρα καὶ ὕλη συνδέονται ὡς Γῆ-Μήτηρ καὶ ὁ χρόνος γίνεται χρόνος ζωῆς, θανάτου. Ἡ Μητέρα-Γυναίκα (ἡ λατινικὴ ἐτυμολογία συνδέει στενὰ τὶς λέξεις mater-materia) ἀφοῦ λατρεύτηκε ὡς θεότητα ἔδωσε τὴ θέση της σὲ ἀρσενικοὺς θεοὺς παράλληλα μὲ τὴν προοδευτικὴ ἀντικατάσταση τῆς μητριαρχίας ἀπὸ τὴν πατριαρχία. Ἔτσι ὁ homo sapiens —τὸ μόνο εἶδος ποὺ ἐπέζησε ἀνάμεσα στὰ ὑπόλοιπα ἀνθρώπινα εἴδη τῆς παλαιοντολογικῆς ἐποχῆς— διαθέτει καταρχὴ τὸ χρόνο καὶ τὴν ὕλη, τὴ γέννηση, τὴ ζωὴ καὶ τὸ θάνατο καὶ ὁ πολιτισμός του ἀντανακλᾶ μία εἰκόνα τοῦ χρόνου-ὕλης ἢ τῆς ὕλης-χρόνου.

Κατὰ τὴν ἐπικρατέστερη σύγχρονη θεωρία ὁ homo sapiens προέρχεται ἀπὸ ἐξέλιξη τοῦ homo neanderthalensis, ὅπως ἐμφανίζεται στὸ τέλος τῆς πλειστόκαινης ἐποχῆς, ἀπὸ ὅπου προέρχονται οἱ ὀνομασίες neaderthalensis sapiens καὶ sapiens sapiens. Ὁ τελευταῖος homo sapiens ἐπικράτησε ὁριστικὰ 30.000 ἢ 40.000 χρόνια π.Χ.

Στὶς φυλὲς ποὺ κατοίκησαν στὴν Εὐρώπη, Ἀσία, Ἀφρικὴ καὶ Πολυνησία (μετὰ τὸ τέλος τῆς ἐποχῆς τῶν παγετώνων, 12.000 ἢ 10.000

π.Χ.) ἄρχισε νὰ παράγεται μία πρώτη κοινωνικὴ διαίρεση ἀνάμεσα σὲ ἀρχηγούς, σαμάνες (ἱερεῖς, ἰατροὶ καὶ σοφοί) καὶ τὸν ὑπόλοιπο πληθυσμό, σύμφωνα μὲ τὶς ἐπαγγελματικὲς-τεχνικὲς ἐξειδικεύσεις, διαίρεση ποὺ διήρκεσε μέχρι σήμερα. Οἱ καλλιτέχνες ἀποτέλεσαν ἴσως μία τέταρτη κοινωνικὴ τάξη στενὰ συνδεδεμένη μὲ τὴ μαγεία ἢ κάποια λατρεία. Οἱ μορφὲς τῆς Μητέρας-Θεότητας εἶναι τὸ σύμβολο τῆς γέννησης καὶ τοῦ κύκλου τῆς ζωῆς, τῆς στοργῆς, τῆς συμ-πάθειας. (Ἂς θυμηθοῦμε ὅτι ὅλα τὰ θέματα τοῦ θανάτου καὶ τῆς ἀγάπης εἶναι βαθειὲς ἐμπνεύσεις κάθε μεταφυσικῆς ἀπὸ τὸν Σωκράτη καὶ τὸν Πλάτωνα).

Πρὶν 8.000 χρόνια ἡ νεολιθικὴ ἐποχὴ παραχώρησε τὴ θέση της στὴν ἐποχὴ τοῦ χαλκοῦ καὶ μετὰ τοῦ ὀρειχάλκου ποὺ ἐπέτρεψαν τὴν ἀντικατάσταση τῆς καθαρὰ πνευματικῆς κουλτούρας ἀπὸ τὸν τεχνικὸ πολιτισμό. Χάρη στὸν ὑπολογισμὸ τοῦ Edmonson ἡ ταχύτητα τῆς μετάδοσης τῶν νέων ἰδεῶν εἶναι 2 χλμ. τὸ χρόνο. Ἔτσι λ.χ., μέσα σὲ 5.000 χρόνια, 10.000 χλμ. μποροῦν νὰ καλυφθοῦν, δηλ. ἀπὸ τὴ Δυτ. Εὐρώπη μέχρι τὸ κέντρο τῶν Ἰνδιῶν, χωρὶς νὰ λάβουμε ὑπόψη μας καὶ τὶς μεταναστεύσεις καὶ εἰσβολὲς καθὼς καὶ τὶς ταχεῖες ὁδούς (θάλασσες, ποταμοί). Ἔτσι δὲν μπορεῖ κανεὶς νὰ γνωρίζει οὔτε ποῦ ἄρχισε ὁ προϊστορικὸς πνευματικὸς πολιτισμός, οὔτε ἂν ἄρχισε σὲ μία συγκεκριμένη περιοχὴ ἢ ἀναδύθηκε γενικὰ ἐκεῖ ὅπου ὑπῆρχαν ἄνθρωποι.

Ὁ παλαιότερος πολιτισμὸς εἶναι τῶν Σουμμερίων ποὺ ἀνάμεσα σὲ ἄλλα ἀνακάλυψαν καὶ τὴ γραφὴ καὶ ἀρχίζει ἀπὸ τὸ 3.500 π.Χ. Ἀκολουθεῖ χρονολογικὰ ὁ Αἰγυπτιακὸς πολιτισμὸς ἀπὸ τὸ 3.000 π.Χ., λίγο ἀργότερα ὁ Μινωικός, κατὰ τὸ 2.000 π.Χ. ὁ Χεττιτικὸς κατὰ τὸ 2.000 π.Χ. καὶ τέλος ὁ Μυκηναϊκὸς κατὰ τὸ 1.700 π.Χ.

Ὁ ἀποκαλούμενος τεχνικὸς πολιτισμὸς εἶναι πολὺ μεταγενέστερος. Ὁ ἄνθρωπος ἐδῶ ἔχει χάσει τὴν ἀρχικὴ αἴσθηση τοῦ μύθου καὶ προσπαθεῖ μάταια νὰ τὴν ἐπανακτήσει μέσα στὴν ἀρχική της αὐθεντικότητα. Μὲ τὸν ὅρο αὐτὸν δὲν ἐννοοῦμε μυθικὲς καὶ ἡρωικὲς ἀφηγήσεις ἀλλὰ τὸ σύμβολο ἐκεῖνο γιὰ τὸ ὁποῖο δὲν μποροῦμε νὰ μιλήσουμε οὔτε λογικὰ οὔτε δογματικά. Θὰ λέγαμε ὅτι βρίσκεται κοντὰ στὴ φιλοσοφικὴ «κατανόηση» καὶ τὴ θρησκευτικὴ πίστη. Ἡ γνησιότερη ὅμως προσέγγιση τοῦ μύθου γίνεται μέσα ἀπὸ τὸ «μυστικισμὸ» τῆς ἐμπειρίας. Ἴσως ὁ μύθος γεννιέται ἀπὸ τὴν ἐμπειρία ἀκριβῶς ἐκείνη ὅταν δηλ. ὁ σαμάνας ἐγκαταλείποντας τὴ μυστικιστικὴ σιωπή του ἐκφράζεται μὲ τὸ μύθο. Δὲν πρέπει ὅμως νὰ συγχέουμε αὐτὴ τὴν ἐμπειρία μὲ τὴν καθαρὰ θρησκευτικὴ τῆς Ἀποκάλυψης ποὺ δὲν παρέχει ὅπως ἡ πρώτη γνώση, ἀλλὰ πίστη.

Προέλευση τῶν πολιτισμῶν

Παρὰ τὰ παλαιολιθικὰ ὑπολείμματα σὲ διάφορες περιοχὲς τοῦ κόσμου (μὲ ἐξαίρεση τὴν Ἀμερική), μόνο τὰ εὑρήματα τῆς Εὐρώπης καὶ κυρίως τῆς Γαλλίας καὶ Ἱσπανίας ἀποκαλύπτουν ὅτι ὁ παλαιολιθικὸς ἄνθρωπος ἀσκοῦσε μία ἀληθινὴ ζωγραφικὴ τέχνη πλήρη συμβολικῆς σημασίας ποὺ μαρτυρεῖ μία συμμαχία ἀνάμεσα στὴν πίστη καὶ τὴ σκέψη, ἕνα εἶδος μαγείας συνδεδεμένης μὲ τὴ γνώση τῆς φύσης καὶ παράλληλα ὑψηλὴ τέχνη.

Εἶναι λοιπὸν προφανὲς ὅτι ἡ Εὐρώπη διέθετε τὶς τρεῖς ἰδιότητες ποὺ εἶναι ἀπαραίτητος ὅρος γιὰ τὴν ἐμφάνιση τοῦ πνευματικοῦ πολιτισμοῦ — κουλτούρας—, δηλ. τὸν «homo faber» τὸν «homo religiosus» καὶ τὸν «philosophus». Φυσικὰ ὑπάρχουν ἐπιτόπιες διαφορὲς ἀλλὰ γενικὰ παρέχεται ἡ ἐντύπωση μιᾶς ἑνότητας διαμέσου τοῦ χρόνου καὶ τοῦ χώρου. Φαίνεται ὅτι ὁ Μέγας Μύθος (ὑποθετικός) ὑπονοεῖ τὴ σεξουαλικότητα —ὄχι ὅμως μὲ τὴν ἔννοια τῆς σύγχρονης ψυχανάλυσης— ἀλλὰ μὲ μία ἔννοια βαθειὰ σὰν νὰ ἦταν ἕνας κινητήριος μηχανισμὸς ποὺ κάνει τὸν ἄνθρωπο νὰ γνωρίσει τὸν κόσμο. Ἴσως λοιπὸν ἡ σεξουαλικὴ πράξη ἦταν ἕνα εἶδος σεβασμοῦ προερχομένου ἀπὸ τὴν πιὸ οἰκεία πράξη γνωριμίας ποὺ μποροῦσε νὰ ὑπάρξει.

Ὁ παλαιολιθικὸς πνευματικὸς πολιτισμὸς δὲν ἐκφυλίστηκε σὲ τεχνολογικὸ πολιτισμό. Δὲν ὑπάρχει ἔνδειξη ἔργου ἢ πόλης ποὺ νὰ δημιουργήθηκε ἀπὸ κάποιο πλῆθος ἀνθρώπων. Ἀνάμεσα στὴν παλαιολιθικὴ καὶ τὴ νεολιθικὴ ἐποχὴ πρέπει νὰ ὑπῆρξε μία μεσολιθική. Ὁ «homo neanderthalensis» συμβιώνει μὲ τὸν «Cro-magnon». Ἔτσι ἡ πολιτισμικὴ κληρονομιὰ περνᾶ ἀπὸ τοὺς ἀρχαίους στοὺς σύγχρονους. Ὁ Μύθος ὅμως ἴσως ἔχει χάσει τὴν ἀρχική του ἔννοια.

Ἀπὸ τὴ στιγμὴ ποὺ ἀρχίζει ἡ κατάκτηση τῆς γῆς, δὲν πρόκειται πιὰ γιὰ περιοχὴ κυνηγιοῦ ἀλλὰ γιὰ ἰδιοκτησία ἀγροῦ. Ἡ σύγχρονη λέξη «culture» χρησιμοποιεῖται τουλάχιστο ἀπὸ τότε ποὺ ἀρχίζει ἡ λατινικὴ ὁμιλία. Γιὰ τὴ Δυτικὴ Εὐρώπη «culte» καὶ «culture» ἔχουν τὴν ἴδια ἐτυμολογικὴ ρίζα πράγμα ποὺ ὅμως δὲν ἰσχύει γιὰ τοὺς Ἕλληνες, γιὰ τοὺς ὁποίους τὸ «λατρεύω» διαφέρει ἀπὸ τὸ «γεωργέω» (παρότι ὁ ὅρος «θεραπεία» ἰσχύει γιὰ τὶς ἀσθένειες, τὴ γῆ καθὼς καὶ τοὺς ἴδιους τοὺς θεούς).

Ὁπωσδήποτε ὁ νεολιθικὸς ἄνθρωπος ἔχει ἀνάγκη τοῦ δικοῦ του μύθου. Ὅσο ὅμως αὐξάνεται, ἡ παλαιολιθικὴ κοινωνικοπολιτικὴ δομὴ δίνει τὴ θέση της σὲ ἕνα νέο τρόπο ζωῆς ὅπου οἱ ἄνθρωποι ἀρχίζουν νὰ διαχωρίζονται: δημιουργεῖται ἡ πόλη μὲ τοὺς δικούς της θεούς. Κάθε τὶ ξένο γίνεται ἔννοια. Ἔτσι καὶ ἡ ἐννοιοποίηση τοῦ χρόνου εἶναι ἀναπόφευκτη. Γι' αὐτὸ τὸ λόγο ἡ Φιλοσοφία καὶ κυρίως ἡ μεταφυσικὴ θὰ

ξαναγυρίσουν μὲ τὸ πέρασμα τῶν αἰώνων, καὶ μὲ τὴν ἐπίδραση τοῦ χριστιανισμοῦ, πάντα πρὸς τὴν προβληματικὴ τοῦ χρόνου τὴ μεγαλύτερη πηγὴ τῶν παραδόξων ἐκείνων μὲ τὰ ὁποῖα βρίσκεται συνεχῶς ἀντιμέτωπη ἡ σκέψη.

Περίληψη: Α. ΑΡΑΒΑΝΤΙΝΟΥ-ΜΠΟΥΡΑΟΓΙΑΝΝΗ

ΔΕΣΜΕΥΣΗ Ἢ ΜΗΔΕΝΟΠΟΙΗΣΗ;

Ἐξετάσαμε ἀλλοῦ[1] τὴν πλάγια σχέση τῆς φιλοσοφίας τοῦ Merleau-Ponty μὲ σύγχρονες ἀπόψεις διερεύνησης τοῦ ἱστορικοπολιτικοῦ γίγνεσθαι ὅπως τοῦ Weber, τοῦ Lukàcs, τοῦ Τρότσκυ, τοῦ Λένιν καὶ ὁδηγηθήκαμε στὴν ὑπόθεση ὅτι τόσο ἡ ἐπαναστατικὴ προοπτικὴ τῆς ἱστορίας ὅσο καὶ τὸ ἀδυνάτισμα μιᾶς τέτοιας προοπτικῆς προϋποθέτει τὸ ἐργαλεῖο μιᾶς μαρξιανῆς καὶ πλουραλιστικῆς διαλεκτικῆς· καὶ ὅτι, ἀκόμα, μιὰ διαλεκτικὴ αὐτοῦ τοῦ εἴδους συλλαμβάνει τὴ θεωρία τῆς ἱστορίας στὸ ἐσωτερικὸ μιᾶς φιλοσοφίας τῆς ἔκφρασης.

Διαπιστώνουμε ἐντούτοις πὼς ἡ παραπάνω φιλοσοφία, ἐπικεντρωμένη στὴν ἀναλυτικὴ τῆς διυποκειμενικότητας μέσα ἀπὸ τὴν ἐνεργοποίηση τῆς «θέσμισης» (institution)[2], ἔχει δύο ὄψεις: ἀπὸ τὴ μιὰ μεριά, προβάλλει τὴν ἰδέα τῆς ἀτομικῆς καὶ συλλογικῆς — π.χ. τοῦ κόμματος — προθετικότητας ὡς κινητήριας δύναμης τῆς ἱστορικῆς πράξης, καθὼς εἰσχωρεῖ μεταμορφωτικὰ στὸ φυσικὸ καὶ κοινωνικὸ κόσμο, καί, ἀπὸ τὴν ἄλλη, ἀντίθετη πρὸς κάθε ἀναγωγισμό, συγκρατεῖ τὴν ἴδια αὐτὴ προθετικότητα ἀπὸ κάθε ἀπόπειρα καθολικοποίησης τῶν ἐπιμέρους σημασιῶν ποὺ πηγάζουν ἀπὸ τὴ συνάντηση μὲ τὸν κόσμο. Ἡ δεύτερη αὐτὴ ὄψη θὰ μποροῦσε νὰ θεωρηθεῖ «ἐγγενὴς ἀδυναμία» τῆς φαινομενολογικῆς παρέμβασης τοῦ Merleau-Ponty στὸ πρόβλημα τῆς ἱστορίας — ἀδυναμίας τόσο κρίσιμης ὅσο καὶ ἡ «ἐσωτερικὴ δυσκολία» τοῦ μαρξισμοῦ τὴν ὁποία ἀποπειρᾶται νὰ ξεπεράσει. Ἔτσι, ὁ ἀνεξάντλητος καὶ ἀμφίσημος χαρακτήρας κάθε ἱστορικῆς καὶ πολιτικῆς συγκυρίας ἀντιτίθεται στὴν καθολικοποίηση καὶ τὴν ἀπόλυτη κυριαρχία τοῦ γίγνεσθαι τόσο τῆς ἱστορίας ὅσο καὶ τῆς πολιτικῆς. Ἀπὸ τὸ ἕνα μέρος, ἔχουμε νὰ κάνουμε μὲ τὴ σύλληψη τῆς ἀλήθειας στὸ ἐσωτερικὸ τῆς ἀδιαιρετότητας τυχαίου-ἀναγκαίου καί, ἀπὸ τὸ ἄλλο, ὑπογραμμίζονται οἱ διαμεσολαβήσεις ποὺ συνδέουν τὴν πολιτικὴ κρίση μὲ τὴν ἱστορικὴ γνώση. Ἡ τελευταία αὐτὴ ἐπιτρέπει τὸν καθορισμὸ τοῦ παιχνιδιοῦ τῶν δυνάμεων ποὺ ἐπενεργοῦν στὴ διαμόρφωση

---

1. *«Οἱ περιπέτειες τῆς διαλεκτικῆς* καὶ ἡ φιλοσοφία τῆς ἱστορίας», *Ἑλληνικὴ φιλοσοφικὴ ἐπιθεώρηση*, 1(3), 1984, σσ. 264-77. Βλ. καὶ Σ. ΔΕΛΗΒΟΓΙΑΤΖΗ, *Ζητήματα διαλεκτικῆς*, Θεσσαλονίκη, Παρατηρητής, 1985, σσ. 127-59.

2. Ὅ.π., σσ. 270-2.

τοῦ παρόντος· καὶ τοῦτο ὄχι μέσα ἀπὸ μιὰ διαδικασία «βιώματος» ἀλλὰ ρήξης μαζί της — ρήξης ποὺ ὁδηγεῖ στὴν κατασκευὴ ἐννοιολογικῶν ἐργαλείων, προκειμένου νὰ συλληφθεῖ ὅ,τι ὁ Marx ὀνόμαζε στὸ *Κεφάλαιο*[3] «πραγματικὴ» ἢ «ὑλικὴ κίνηση» τόσο τοῦ κοινωνικοῦ ὅσο καὶ τοῦ ἱστορικοῦ ὄντος. Ἡ ἀμφισημία ποὺ ἐντοπίζεται στὴ φαινομενολογικὴ προσέγγιση τοῦ πραγματικοῦ ἀπὸ τὸ Merleau-Ponty ἐπεκτείνεται ὅμως καὶ στὴ σχέση του μὲ τὴν ἀντικειμενικὴ διαλεκτική, ἀφοῦ, ταυτόχρονα, καὶ μπαίνει στὴν ὀπτική της καὶ ἀποστασιοποιεῖται ἀπὸ αὐτήν. Καὶ ἡ διπλὴ καὶ ἀμφίδρομη αὐτὴ σχέση χαρακτηρίζει σταθερὰ μιὰ σκέψη ποὺ κινεῖται στὰ πλαίσια τῆς θεώρησης τοῦ εἶναι ὡς ἔκφρασης τῆς «διαφορᾶς»: διαφορᾶς ὡς ὀντολογικῆς ἀρχῆς, διαφορᾶς τόσο ἀπὸ τὸ Husserl ὅσο καὶ ἀπὸ τὸ Marx. Ὁ πρῶτος ἐπιχειρεῖ μιὰ «κάθαρση» τῆς γνώσης ἀλλὰ ὄχι (ἀναγκαστικά) μέσα ἀπὸ μιὰ διαλεκτικὴ μεθοδολογία[4]· ὁ δεύτερος ἐπεξεργάζεται μιὰ πολιτικὴ θεωρία ποὺ ὁρίζει τὶς συνθῆκες καὶ τὶς ἀρχὲς τῆς πράξης. Ἀσφαλῶς, ἡ ἀναφορὰ στὴ θεωρία δὲν ἐξοβελίζει τὴ συμπτωματικότητα τῶν ἀτομικῶν καταστάσεων, δὲν παραγκωνίζει τὴν ἀναγκαία ἀλληλεπίδραση γνώσης καὶ πράξης καὶ οὔτε καταργεῖ τὸ ἰδεολογικὸ στοιχεῖο κάθε πολιτικῆς ἐνέργειας. Τὸ πρόβλημα, ὅμως, εἶναι κατὰ πόσο ἡ ὑποκειμενικότητα ἀνάγεται σὲ πρωταρχικὸ δεδομένο ἢ ἁπλὰ γίνεται ἡ ἀπαρχὴ μιᾶς νέας κατεύθυνσης, ἑνὸς ἄλλου προσανατολισμοῦ. Στὴν περίπτωση τῶν *Aventures de la dialectique* (1955), θὰ λέγαμε ὅτι ἡ προσέγγιση ποὺ ἐπιχειρεῖ ὁ Merleau-Ponty, χωρὶς νὰ λύνει τὸ πρόβλημα, πηγαίνει πρὸς μιὰ «πολιτικὴ τῆς κατανόησης», ἡ ὁποία, ἀναγνωρίζοντας τὸ ρόλο τῆς «opacité» (ἀδιαπέραστου), τῆς διαδοχικότητας ἢ τοῦ ἀποσπασματικοῦ στὴν ἐμφάνιση αὐτοῦ ποὺ ὀνομάζουμε «ἀλήθεια», ταυτίζει τὴν πρόοδο μὲ τὴν ὑπαρκτὴ δυνατότητα περιορισμοῦ τοῦ μὴ-νοήματος (non-sens).

Θεωρώντας τὸ κείμενο αὐτὸ συνέχεια τοῦ «*Οἱ περιπέτειες τῆς διαλεκτικῆς* καὶ ἡ φιλοσοφία τῆς ἱστορίας»[5], θὰ ἐξετάσουμε τὶς σχέσεις Merleau-Ponty καὶ Sartre ὅπως βγαίνουν ἀπὸ τὴν ἀνάγνωση ποὺ ὁ ἴδιος ὁ Merleau-Ponty κάνει τοῦ Sartre. Σημειώνουμε πὼς οἱ ἀναφορὲς δὲν ὑπεισέρχονται στὰ καινούργια στοιχεῖα ποὺ φέρνει ἡ *Critique de la raison dialectique* (1960)[6], ὅπου ἡ συνείδηση δὲν ὁρίζεται πιὰ ἀπὸ μέσα, στὴ σχέση της μὲ τὸ εἶναι, ἀλλὰ συνδέεται μὲ τὴν ἀνάγκη ὡς ἔλλειψη γιὰ τὸν

3. *Le capital*, 1, trad. de J. Roy, Paris, éditions sociales, 1976, σ. 21.

4. Βλ. E. HUSSERL, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie*, trad. franç. et préf. de G. Granel, Paris, Gallimard, 1976, σσ. 201, 206.

5. Βλ. σημ. 1.

6. Αὐτὸ θὰ μποροῦσε νὰ ἀποτελέσει ἀντικείμενο μιᾶς ἄλλης ἐργασίας.

ὀργανισμὸ ποὺ τὴν ἀρνιέται καὶ τὴν ξεπερνάει γιὰ νὰ ἐπιζήσει· καὶ ὅπου ἡ διαλεκτικὴ δὲν εἶναι τελεολογία[7] μὰ καθολικοποίηση τῶν ἀτομικῶν πράξεων, ἀφοῦ ἡ σχέση τῶν ἀτόμων μὲ τὴν ἱστορία παίρνεται πάνω στὸ πρότυπο τῆς ἔκφρασης, ὡς ἐσωτερίκευση τοῦ ἐξωτερικοῦ καὶ ἐξωτερίκευση τοῦ ἐσωτερικοῦ.

Ἡ περίπτωση τοῦ Sartre εἶναι, γιὰ τὸ Merleau-Ponty, ἰδιάζουσα: χωρὶς ὁ ἴδιος νὰ συμμετέχει, ὅπως οἱ Λένιν καὶ Τρότσκυ π.χ., σὲ καμιὰ ἐπανάσταση, ἀναλαμβάνει τὴν ἀπολογία τῆς ἐπανάστασης μὲ ἀρχὲς στὸ βάθος ἀντιδιαλεκτικές, ἀφοῦ πρόκειται γιὰ τὶς δικές του ἀρχές.

Ἀφετηρία τῆς ἀνάλυσης τοῦ Merleau-Ponty εἶναι δύο ἄρθρα τοῦ Sartre «Les communistes et la paix» (I, II, III)[8] καὶ «Réponse à Lefort»[9]. Στὰ κείμενα αὐτὰ γίνεται προσπάθεια νὰ δικαιολογηθεῖ ἕνας ἤδη ὑπαρκτὸς κομμουνισμός, ἕνα ἤδη ὑπαρκτὸ κόμμα ἀποστασιοποιητικά, δηλαδὴ χωρὶς ἰδεολογικὲς παρεμβολές. Ἔτσι, ὁ διαχωρισμὸς κομμουνιστικῆς πράξης καὶ διαλεκτικῆς ἐμφανίζεται πλήρως: τὶς ἴδιες ἀποφάσεις ποὺ οἱ κομμουνιστὲς «τὶς στηρίζουν πάνω στὴν ἱστορικὴ διαδικασία καὶ στὴν ἱστορικὴ ἀποστολὴ τοῦ προλεταριάτου, ὁ Sartre τὶς θεμελιώνει πάνω στὸ μὴ-ὂν τοῦ προλεταριάτου καὶ στὴν ἀπόφαση ποὺ τὸ δημιουργεῖ ὡς ὑποκείμενο τῆς ἱστορίας μὲ ἀφετηρία τὸ τίποτα»[10]. Γιὰ τὸ Sartre, τὸ προλεταριάτο ὡς ἀποτελεσματικὴ καὶ δρώσα τάξη ὑπάρχει μέσα ἀπὸ τὸ κόμμα, ταυτίζεται μαζί του, καλύπτει πλήρως τὶς ἐνέργειές του. Ἄλλωστε, πρὶν ἀπὸ τὸ κόμμα δὲν ὑπῆρχε τὸ προλεταριάτο. Ἡ ἐμπιστοσύνη τῶν προλετάριων στὸ κόμμα δὲν εἶναι φευγαλέα· πρόκειται γιὰ ἕνα σταθερὸ αἴσθημα: ἡ ἐκδήλωσή της εἶναι ἀναπόφευκτη. Ἔξω ἀπὸ τὸ κόμμα οἱ προλετάριοι θὰ ἦταν μιὰ ἀδρανής, ἀδιαφοροποίητη, ἀνοργάνωτη μάζα, εὐεπίφορη σὲ ἐπηρεασμούς — μάζα ποὺ ἀντιτίθεται πρὸς τὴν «πρωταρχικὴ ἑνότητα τοῦ πλήθους» καὶ πρὸς τὴ δομημένη τάξη ἱκανὴ γιὰ ἐπαναστατικὴ δράση. (Παραπλήσια διάκριση βρίσκουμε στὴν *Κριτικὴ τοῦ διαλεκτικοῦ λόγου:* ἀπὸ τὴ σειρὰ [:διάχυση, μαζικοποίηση] πηγαίνουμε πρὸς τὴν ὁμάδα [:καθολικοποίηση] ποὺ περνάει τὶς ἑξῆς φάσεις: ὁμάδα σὲ διάχυση, ὁρκισμένη ὁμάδα, ὀργανωμένη ὁμάδα, θεσμοθετημένη ὁμάδα.) Ἡ ὕπαρξη τοῦ κόμματος δὲν εἶναι τὸ ἀποτέλεσμα μιᾶς ἀγωνιστικῆς δραστηριότητας ἢ μιᾶς παράδοσης· ὀφείλει νὰ ἀναδημιουργεῖται σὲ κάθε στιγμὴ μὲ τὴ

---

7. *Les aventures de la dialectique*, Paris, Gallimard, 1955, σ. 274.

8. *Les temps modernes*, n. 81, juill. 1952, σσ. 1-50· n. 84-5, oct.-nov. 1952, σσ. 695-763· n. 101, avr. 1954, σσ. 1731-819· ἐπαναδημοσιεύονται στὶς *Situations*, VI (1964).

9. *Les temps modernes*, n. 89, avr. 1953, σσ. 1571-1629· ἐπαναδημοσιεύονται στὶς *Situations*, VII (1965). Πρβλ. καὶ τὸ ἄρθρο τοῦ Cl. Lefort «Le marxisme de Sartre», ὅ.π., σσ. 1541-1570.

10. *Les aventures de la dialectique*, σ. 134.

βούληση καὶ τὴν πράξη τῶν προλετάριων: τὸ κόμμα ἀπειλεῖται σὲ κάθε περίπτωση· γι' αυτὸ δὲν μπορεῖ νὰ διατηρηθεῖ παρὰ δυνάμει ἑνὸς εἴδους «συνεχοῦς δημιουργίας», μιᾶς διαρκοῦς καὶ βίαιης ἔντασης ποὺ τὸ προφυλάσει ἀπὸ τὴν ἀποσύνθεση. «Ἢ τὸ κόμμα τῶν προλετάριων δὲ θὰ ὑπάρξει ποτὲ ἤ, ἂν ὑπάρχει, θὰ εἶναι ἡ συνεχής τους δημιουργία καὶ τὸ ἔμβλημα τοῦ μὴ-ὄντος τους, καθαρὴ πράξη ἢ καθαρὴ σχέση, ὅπως ἡ κατηγορικὴ προσταγὴ ἀπὸ ὅπου γεννήθηκε»[11]. Ἔτσι, ἡ πολιτικὴ τοῦ κόμματος δὲν μπορεῖ νὰ κριθεῖ ἀπὸ κανένα, οὔτε ἀπὸ τοὺς ἴδιους τοὺς προλετάριους, ἀφοῦ δὲ γίνεται νὰ ἀμφισβητηθεῖ μιὰ πράξη ποὺ προβάλλει ἐπιτακτικὰ καὶ ἀπὸ τὴν ὁποία ἐξαρτιέται ἡ ἐπιβίωση ὁλόκληρου τοῦ ἐπαναστατικοῦ ἐγχειρήματος καὶ τοῦ ἴδιου τοῦ προλεταριάτου. Ἐξάλλου τὸ κόμμα ἔχει πάντα δίκαιο· ἡ ἐπικοινωνία ἀνάμεσα σ' αὐτὸ καὶ τὶς μάζες ὑπαγορεύεται ἀπὸ τὸ γεγονὸς ὅτι οἱ μάζες παίζουν πολιτικὸ ρόλο δυνάμει τῆς δικιᾶς του ὕπαρξης. Ἡ ἐπιλογή, ἄρα, γίνεται ἀνάμεσα στὴν πράξη τοῦ κόμματος καὶ τὴν ἀπραξία· τοῦτο ὁδηγεῖ ἀναπόφευκτα στὴν ἀποδοχὴ τῆς ὁποιασδήποτε πράξης τοῦ κόμματος.

Ἀκόμα, ἡ ἐπανάσταση εἶναι μιὰ διαδοχὴ ἐθελούσιων καὶ ἀστραπιαίων πράξεων ἑνὸς κόμματος ποὺ δημιουργεῖ ἐξ ὁλοκλήρου, χωρὶς νὰ δανείζεται τίποτε ἀπὸ τὴν πραγματικότητα, ποὺ ἐφευρίσκει μέρα μὲ τὴ μέρα μιὰ ἱστορία γιὰ τὴν ὁποία τὸ παρὸν δὲν μπορεῖ νὰ δώσει καμιὰ ἔνδειξη, ποὺ οἱ κατευθύνσεις της δὲν ἐγγράφονται πουθενά. Τὸ μέλλον ὄχι μονάχα δὲν ἀναγγέλλεται στὸ παρόν, ἀλλὰ εἶναι ριζικὰ ἄλλο καί, συνεπῶς, ἀπόλυτα ἀπροσδιόριστο· ξεφεύγει κάθε κριτήριο δυνάμει τοῦ ὁποίου θὰ ἦταν δυνατὸ νὰ σκιαγραφηθεῖ ἡ πιθανή του εἰκόνα. Ἡ προλεταριακὴ πράξη, μαζὶ μὲ ἐκείνη τοῦ κόμματος καὶ τῆς ἡγεσίας του, ὀφείλει νὰ ὁριστεῖ ὡς «καθαρὴ πράξη»[12], δηλαδὴ ὡς ἀντιπαράθεση μιᾶς ἀπόλυτης ἐλευθερίας πρὸς ἕνα «σκοτεινὸ καὶ παγιωμένο» κόσμο μέσα στὸν ὁποῖο δὲν ὑπάρχει οὔτε ἀμφισημία οὔτε κατὰ προσέγγιση σημασία: αὐτὸ ποὺ ὁ Sartre δὲν παρεμβάλλει στὴν ἀνάλυσή του εἶναι τὸ «ἐνδιάμεσο» (entre-deux)[13], δηλαδὴ ἡ μεταμόρφωση ποὺ συντελεῖται στὴ σημασία τοῦ πράγματος δυνάμει τῶν χρονικῶν καὶ ἱστορικῶν μετατοπίσεων μέσα στὶς ὁποῖες ἐπιχειροῦμε τὴν ἀνάγνωσή του. Καὶ ἡ συνάντηση αυτὴ τοῦ συγκεκριμένου ὑποκειμένου μὲ τὸ χρόνο δράσης του ὁδηγεῖ σὲ ἕνα συμβολισμό, σὲ μιὰ λειτουργία τῶν σημείων ποὺ ἔχει τὴν αὐτονομία της ἔξω ἀπὸ τὶς σημασίες ποὺ ἡ ἀνάγνωση μπορεῖ νὰ δώσει· μιὰν αὐτονομία ὅμως ποὺ συνδυάζει τὴν

11. Ὅ.π., σ. 147.

12. «Les communistes et la paix», *Situations*, VI, Paris, Gallimard, 1964, σ. 156. Τὸ κόμμα ὡς «καθαρὴ πράξη» ἀντιτίθεται, στὸ κείμενο αὐτό, πρὸς τὶς μάζες ὡς «πράξη καὶ πάθος ταυτόχρονα».

13. *Les aventures de la dialectique*, σ. 189.

ἐκφραστικότητά της μὲ τὴ συγκεκριμένη παρέμβαση τῆς ἱστορίας. Πρόκειται γιὰ τὴ *διαλεκτική*, τὴ διαδικασία μετάβασης ἀπὸ τὸν ἕνα ὅρο στὸν ἄλλο μακριὰ ἀπὸ τὸν ἐγκλεισμὸ στὴν ἐναλλακτικὴ τῆς ἀπόλυτης δημιουργίας ἢ τῆς ἁπλῆς ἀποκάλυψης: γιὰ τὸ Sartre, «ἡ ἡ ἔκφραση ξεπερνάει αὐτὸ ποὺ ἐκφράζει... ἢ εἶναι ἀντιγραφή του... ἡ συνείδηση μιᾶς σύνδεσης προέρχεται ἀπὸ ἐκείνη μιᾶς καθαρῆς συνδετικῆς ἀρχῆς... Ἡ ἀπόλυτη ἐξουσία τοῦ κόμματος εἶναι ἡ καθαρότητα τοῦ ὑπερβατολογικοῦ ὑποκειμένου ἐνσωματωμένου βίαια στὸν κόσμο»[14]. Ὅμως, ἡ βούληση ἀλλαγῆς τοῦ κόσμου δὲν προϋποθέτει ἕναν κόσμο «σκοτεινὸ καὶ παγιωμένο», οὔτε μιὰ «κλειστὴ σημασία ὅπως προσφέρεται στὴ φαεινὴ συνείδηση», ἀλλὰ μιὰ συνειδητοποίηση ποὺ ἀνοίγει σὲ ἕνα «ἐνδιάμεσο κόσμο» (intermonde), «μιὰ ἀλήθεια ποὺ δίνει λαβὴ πάνω στὸν ἀντίπαλο»[15]. Στην ὀπτικὴ αὐτή, ἡ πράξη δὲ θὰ συνίστατο σὲ μιὰ προσπάθεια νὰ δώσουμε στὸν ἀντικειμενικὸ κόσμο μιὰ σημασία δημιουργημένη ἀπὸ τὸ ἱστορικὸ ὑποκείμενο. Κάτι τέτοιο θὰ ἦταν βία, καὶ ἡ «καθαρὴ πράξη» ποὺ τὴν προωθεῖ δὲν μπορεῖ νὰ εἶναι παρὰ τὸ ἀποτέλεσμα μιᾶς «συνείδησης-θεατῆ», ποὺ ενεργεῖ ἐξωτερικὰ καὶ ἀγνοεῖ τὶς πραγματικὲς συνθῆκες ἀνάπτυξής της. Δὲν ὑπάρχει καθαρὴ βία ἢ καθαρὴ πράξη χωρὶς ἀναφορὰ σὲ μιὰ ἀλήθεια τουλάχιστο πιθανή· ἀπὸ τὴ στιγμὴ ποὺ λαμβάνουν χώρα, δέχονται τὴ διαμεσολαβητικὴ λειτουργία (médiation), εἰσέρχονται σὲ μιὰ συγκεκριμένη κατάσταση. Ἔτσι, «ἡ καθαρὴ βούληση ἀλλαγῆς τοῦ κόσμου εἶναι ἐσωτερικὴ ζωή, ἐνόσω δὲ μᾶς λέει πῶς... Τὸ συμπέρασμα τοῦ Sartre δὲν εἶναι πιὰ ἡ καθαρὴ πράξη, εἶναι ἡ καθαρὴ πράξη ἰδωμένη σὲ ἀπόσταση, μὲ ἄλλους ὅρους ἡ συμπάθεια»[16].

Γίνεται φανερὸ πῶς ἡ φιλοσοφικὴ κριτικὴ τοῦ Merleau-Ponty στὸ Sartre περνάει ἐξ ὁλοκλήρου στὴν ἀντίληψή του γιὰ τὴν ἱστορία καὶ τὴν πολιτική. Συνακόλουθα, ἡ κατανόηση τῆς σαρτρικῆς βίας προϋποθέτει τὶς ἀναλύσεις πάνω στὴν ἐλευθερία καὶ τὴν ἑτερότητα. Μιὰ ἐλευθερία ποὺ δεν δεσμεύεται, δὲν ἐνσαρκώνεται, δὲ μεταμορφώνεται σὲ ἱστορικὴ πράξη καὶ δὲν ἐπιτρέπει παρὰ στιγμιαῖες παρεμβάσεις στὸν κόσμο — μιὰ τέτοια ἐλευθερία δὲν ἀφήνει νὰ σκεφτοῦμε τὴ συνεχὴ πολιτικὴ πράξη· παρεμβάλλει ἀνάμεσα στὴ συνείδηση καὶ τὸν κόσμο μιὰν ἀπόσταση ποὺ δὲν ξεπερνιέται παρὰ σὲ ὁρισμένες στιγμές. Ὁ ἴδιος ἄλλωστε ὁ Sartre παραμένει ἁπλὸς θεατὴς ἑνὸς ἐγχειρήματος, τοῦ κομμουνιστικοῦ, πιστὸς στὴν ἀρχή του —ποὺ εἶναι καὶ καρτεσιανὴ ἀρχή— ὅτι εὐχερέστερα ἀλλάζει κανεὶς τὸν ἑαυτό του παρὰ τὴν τάξη τοῦ κόσμου. Ἡ ἰδέα τῆς ἐλευθερίας ποὺ ὑποβαστάζει τὴ στάση αὐτὴ τὴν κάνει νὰ θεᾶται καὶ νὰ

14. Ὅ.π., σσ. 191-2.
15. Ὅ.π., σ. 193.
16. Ὅ.π., σ. 221.

κρίνει τὸν κόσμο, χωρὶς νὰ δεσμεύεται καὶ νὰ ἐκτίθεται σὲ μιὰ πραγματικὴ ἀρχή: «εἶναι στὴν πραγματικότητα ἡ ἐλευθερία τοῦ νὰ κρίνεις, αὐτὴ ποὺ κρατάει ὁ σκλάβος στὰ δεσμά του. Τὸ *ναί* του καὶ τὸ *ὄχι* του, ἐξίσου ἄπιαστα, δὲν ἀναφέρονται παρὰ σὲ ἰδωμένα πράγματα»[17]. Ἀπὸ τὴν ἄποψη αὐτή, πρόκειται γιὰ τὴν ἐλευθερία μιᾶς συνείδησης πού, «ὡς καθαρὴ σημασιοδοτικὴ δύναμη, ὡς φυγόκεντρη δύναμη χωρὶς ἀδιαφάνεια [opacité], χωρὶς ἀδράνεια ρίχνει πρὸς τὰ ἔξω, στὸ σημαινόμενο, τὴν ἱστορία καὶ τὸ κοινωνικό, τὰ ἀνάγει σὲ μιὰ σειρὰ στιγμιαίων ὄψεων, ὑποτάσσει τὴ δράση στὴ θέαση καὶ περιορίζει τελικὰ τὴν πράξη στὴν 'ἐκδήλωση' ἢ τὴ 'συμπάθεια' — τὴ δράση στὴ δράση-θέαση ἢ στὴ θέαση-δράση. Ὁ πιὸ σίγουρος τρόπος νὰ ξαναβροῦμε τὴν πράξη εἶναι νὰ τὴν ἐντοπίσουμε ἤδη στὴ θέαση, ποὺ ἀπέχει πολὺ ἀπὸ τὸ νὰ εἶναι ἡ ἁπλὴ θέση ἑνὸς σημαινόμενου»[18]. Ἔτσι, ἡ ἄμεση σύνδεση συνείδησης-σημασίας ὁδηγεῖ σὲ ἕνα κλειστὸ σύστημα. Ἀλλά, γιὰ τὸ Merleau-Ponty, ἡ διαλεκτικὴ τῆς ἀντίληψης ἀπαιτεῖ ἀπελευθερωμένες καὶ ἀνοιχτὲς σημασίες, ἀπὸ τὴ μιὰ μεριά, μιὰ συνείδηση ποὺ «παραμορφώνει συνεκτικὰ» τοὺς μόνιμους δεσμούς της μὲ τὸ πράγμα, ποὺ συνδέεται ἄμεσα ἢ ἔμμεσα μὲ τὸν κόσμο καὶ τὴν ἱστορία μέσα σὲ ἕνα πεδίο πράξης, ἀπὸ τὴν ἄλλη. Ἡ διαλεκτικὴ αὐτὴ ἐδράζεται στὸ συγκεκριμένο ποὺ εἶναι τὸ σῶμα, δυνάμει τοῦ ὁποίου συντελεῖται ἡ ἱστορικὴ διαδικασία καὶ συντίθενται οἱ διάφορες προοπτικές. Ἡ συνείδηση-θεατὴς μετατρέπεται, ἄρα, σὲ στρατευμένη συνείδηση, ἀνοιχτὴ στὴν παρουσία τοῦ ἄλλου, μὲ δυνατότητα ἀμοιβαίου ἰδώματος: μεταξὺ τῶν συνειδήσεων τόσο στὴν ἰδιωτικὴ ὅσο καὶ στὴ δημόσια ἱστορία ἡ ἀναγκαία παρεμβολὴ δὲν εἶναι οὔτε ὁ σολιψισμὸς οὔτε ἡ ἀλλοτρίωση· δὲν ἔχουμε νὰ κάνουμε μὲ κλειστὲς μονάδες τύπου Leibniz ἀλλὰ μὲ μισάνοιχτες ὀντότητες σὲ μιὰ ἐνιαία διάρθρωση πού, χωρὶς νὰ συμπίπτουν ἀπόλυτα, ἔχουν τὴν ἴδια ἀρχικὴ ὕφανση. Δὲν ὑπάρχουν ἄνθρωποι ἀπὸ τὴ μιὰ μεριὰ καὶ πράγματα ἀπὸ τὴν ἄλλη, μὰ ἕνας «ἐνδιάμεσος κόσμος» ποὺ ἐκφράζεται σὲ ἕνα κοινὸ τόπο ἱστορίας καὶ ἀλήθειας μέσω ἑνὸς μεθοδικοῦ συμβολισμοῦ.

Σύμφωνα, ἐπίσης, μὲ τὴν ἀνάλυση αὐτή, ἡ σαρτρικὴ φιλοσοφία τοῦ ἄλλου ὁδηγεῖ σὲ διανθρώπινες σχέσεις χωρὶς ἐσωτερικὴ διάρθρωση, ὅπου δηλαδὴ ἡ ἔνταση νὰ διαδέχεται τὴ χαλάρωση, σὲ σχέσεις ἀμεσότητας ἢ μαγείας τοῦ βλέμματος[19]. Ἔτσι, μεταξὺ τῶν ὑποκειμένων δὲν ὑπάρχει ἐπικοινωνία, ἀνταλλαξιμότητα, ἀναφορὰ σὲ ἕνα κοινὸ κόσμο, ἀλλὰ μιὰ ἀδυσώπητη σύγκρουση χωρὶς συμφιλίωση, ἕνα εἶδος ἄρνησης τοῦ ἐγὼ ἀπὸ

17. Ὅ.π., σ. 264.
18. Ὅ.π., σ. 267.
19. Ὅ.π., σσ. 206-7.

τὸν ἄλλο. Ἡ «διαλεκτικὴ» —ὡς διαδικασία πλησιάσματος τοῦ πράγματος ποὺ διαφαίνεται πίσω ἀπὸ ἀσυμβίβαστες ἐπιλογές— ἀντιτίθεται σὲ μιὰ «ἐνόραση» ποὺ ἀπαιτεῖ τὴν ἄμεση καὶ ταυτόχρονη παρουσία ὅλων τῶν σημασιῶν, ποὺ ἐξατομικεύει τὸν πολιτικὸ χρόνο σὲ μιὰ ἀσυνεχὴ διαδοχὴ στιγμῶν μέσα στὶς ὁποῖες ὀφείλουν νὰ τεθοῦν καὶ νὰ λυθοῦν, χωρὶς ἐπανάληψη ἢ ἐπιστροφή, τὰ προβλήματα. Ἡ ἀρνητικὴ δράση τοῦ προσωπικοῦ ἐγὼ δὲν ἐπιτρέπει παραπομπὴ στὴν προοπτικὴ τοῦ ἄλλου οὔτε τελείωση τοῦ ἄλλου σὲ μένα· ἔχουμε νὰ κάνουμε μᾶλλον μὲ μιὰ ἀδιέξοδη πολλαπλότητα παρὰ μὲ ἕνα ἄνοιγμα στὸ διυποκειμενικὸ στοιχεῖο: τὰ ὑποκείμενα «δὲ σμίγουν στὴν πράξη, στὸ σχετικὸ καὶ τὸ πιθανὸ ἀλλὰ μονάχα στὶς ἀρχές... Ὁ κόσμος καὶ ἡ ἱστορία δὲν εἶναι πιὰ ἕνα σύστημα μὲ πολλὲς εἰσόδους ἀλλὰ μιὰ δέσμη ἀσυμφιλίωτων προοπτικῶν, ποὺ δὲ συνυπάρχουν ποτέ, καὶ ποὺ τὰ διατηρεῖ μαζὶ μονάχα ὁ ἡρωισμὸς χωρὶς ἐλπίδα τοῦ ἐγώ»[20]. Συνακόλουθα, ἡ ἐπανάσταση δὲ γεννιέται ἀπὸ τὴ συνεργασία τοῦ προλεταριάτου καὶ τοῦ κόμματος· εἶναι ἀποκύημα ἀφαιρετικῆς διαδικασίας τοῦ ἡγετικοῦ παράγοντα, ἐφεύρημά του. Τοῦτο σημαίνει ἄμεση «ἐνσωμάτωση» τῆς προλεταριακῆς προοπτικῆς, ὑπόταξή της στὶς ἀρχὲς τοῦ κόμματος —τοῦ κατεξοχὴν ἐνεργητικοῦ ὑποκειμένου— ποὺ ἀπαιτεῖ ἀνυπόθετη ἐμπιστοσύνη. Ἡ ἱστορία τόσο ὅσο καὶ ἡ πολιτική, μολονότι ἀνήκουν σὲ ὅλους, φτιάχνονται μόνο ἀπὸ τὴν καθαρὴ πράξη ὁρισμένων, ἐνῶ ἡ ἐλευθερία, γιὰ νὰ γίνει ὑπόθεση ὅλων, περνάει στὸν καταναγκασμὸ καὶ τὴ βία. Ἡ ἐπανάσταση δὲν εἶναι πιὰ παρὰ μιὰ καθαρὴ ἄρνηση τοῦ παροντικοῦ κόσμου, μιὰ ἀφηρημένη βούληση τοῦ κόμματος ποὺ δὲν μπορεῖ νὰ εἰσέλθει στὴν ἱστορία παρὰ ἐπιβάλλοντας τὸ νόημά της βίαια. Ἡ ἱστορικοπολιτικὴ μεταμόρφωση τοῦ κόσμου δὲν πηγάζει, ἄρα, ἀπὸ ἕνα κοινὸ τρόπο ἀνάληψης τῶν κοινωνικῶν σημασιῶν ἀλλὰ ἀπὸ μιὰ ἀφηρημένη βούληση ἑνὸς κόμματος-φορέα «κατηγοριῶν», ποὺ βλέπει τὸ προλεταριάτο σὰν ἀνίσχυρη ἔκφραση καθαρῆς ἀνάγκης. Τὸ κομμουνιστικὸ κόμμα, μέσα ἀπὸ τὴν ἄρνηση τῆς ἀστικῆς κοινωνίας, ἀποτελεῖ ἀναδίπλωση τῆς συνείδησης ὡς καθαρῆς μηδενοποίησης, ἡ ὁποία δὲ λειτουργεῖ παρὰ στὸ μέτρο ποὺ βρίσκει στὰ γεγονότα μιὰ ἀρνητικότητα ὅπου ἀνιχνεύονται παραλληλίες καὶ ὁμοιότητες. Εἶναι ἐμφανές, γιὰ τὸ Merleau-Ponty, πὼς ἡ στάση τοῦ Sartre ὡς στάση συμπαθούντα (sympathisant) —«συγκατάνευση ἀρχῆς στὴν καθαρὴ πράξη καὶ συμφωνία σὲ ἐπιμέρους σημεῖα»— ἀποδεσμεύει ἀπὸ τὴν οὐσία τοῦ κομμουνισμοῦ, ὁδηγεῖ στὴν ἀμηχανία τῆς ἀνταρσίας ἢ τῆς συγκατάνευσης· σὲ κάθε περίπτωση, περιορίζει τὴν πράξη σὲ μιὰ διαδικασία «ἀποκάλυψης», σὲ «μιὰ σειρὰ ἀστραποβόλα ἀποφθέγματα»[21], «ἐπιδέχεται τὴν παρασιώπηση,

20. Ὅ.π., σσ. 275-6.

21. Ὅ.π., σ. 236.

τὴν ἀπόχρωση, τὴν παράληψη»[22], προωθεῖ μιὰ ἐλευθερία ποὺ δὲν ἐπιτρέπει παρὰ στιγμιαῖες παρεμβάσεις, δράση ἀπὸ ἀπόσταση ἢ δύναμη ἀπραξίας: ἡ θέση τοῦ Sartre ἰσχύει «γιὰ ὅποιον ζεῖ στὸν καπιταλιστικὸ κόσμο, ὄχι γιὰ ὅποιον ζεῖ στὸν κομμουνισμό, γιὰ τὸν ὁποῖο ἐντούτοις πρόκειται. Ἐκεῖνος θεσπίζει τὴ συνύπαρξη μεταξὺ κομμουνισμοῦ καὶ ἀντιπολίτευσης». Ἐκδηλώνοντας «γιὰ τὸν κομμουνισμὸ μιὰ συμπάθεια ἀρχῆς μόνο, ἐγκαθίσταται στὸ μὴ κομμουνιστικὸ κόσμο καὶ δὲ μιλάει πάντα γιὰ τὸν κομμουνισμό»[23].

Γιὰ τὸ σαρτρικὸ «ὑπερμπολσεβικισμό», ἑπομένως, ἡ «ἀλήθεια» διαχωρίζεται ἀπὸ τὴν «καθαρὴ πράξη»· ἡ πρώτη ἀναβάλλεται διαρκῶς, ἡ δεύτερη εἶναι μόνο ὑπόθεση τοῦ hic et nunc· ἡ ἀλλαγὴ τοῦ κόσμου —βασικὴ ἀρχὴ τοῦ κομμουνισμοῦ— ἀποβαίνει ἔτσι μιὰ κενὴ βούληση, ἁπλὴ θέση ὡς ἄρνηση (τῆς ἀστικῆς τάξης), περνάει στὴν ἐσωτερικὴ ζωή, γίνεται ἡ ρίζα τῆς ἐλευθερίας. Ἡ τελευταία αὐτὴ δὲ συμπίπτει ποτὲ μὲ τὴ δυνατότητα δράσης· ὄντας ἀπόλυτη καὶ διαρκῶς πραγματωμένη στὸ παρελθόν, ἀφοῦ συγχέεται μὲ τὸ γύρω μας περιβαλλοντικὸ φορτίο, μᾶς καταδικάζει σὲ μιὰ διαρκὴ ἀναφορὰ πρὸς τὰ πίσω, ἐνῶ κάθε κίνηση πρὸς τὸ μέλλον γίνεται βία (ποὺ ἐγκαθίσταται ἀνάμεσα στὸ ἐγὼ καὶ τὸν ἄλλο, στὸ προλεταριάτο καὶ τὸ κόμμα). Ἡ σαρτρικὴ ἐλευθερία ὡς καθαρὴ ἀρνητικότητα εἰσέρχεται στὸν κόσμο βίαια θέλοντας νὰ κατασκευάσει ἀμέσως ἱστορία, μιὰ καὶ ἡ σχέση μὲ τὸν ἄλλο δὲν εἶναι ποτὲ συμμετρική, ὁρίζεται ἀπὸ τὴ μοναξιὰ καὶ τὴν ἐγκατάλειψη καὶ ὄχι ἀπὸ μιὰ πρωτογενὴ κοινότητα ζωῆς. Τὸ κόμμα π.χ. εἶναι κάτι σὰ μιὰ ἔκρηξη ἑνὸς ἐγχειρήματος νὰ ἀρθεῖ ἡ ἐναρκτικὴ ἐναντιότητα τῶν συνειδήσεων καὶ νὰ ἀποκατασταθεῖ τὸ διαλεκτικὸ στοιχεῖο: «ὅ,τι, στὸ Sartre, δίνει στὸ βλέμμα τοῦ λιγότερου εὐνοημένου τὸ ἀπόλυτό του κύρος, στὸ κόμμα τὸ ἱστορικό του μονοπώλιο, μὲ συνέπεια τὸ καθῆκον γιὰ ἀπόλυτο σεβασμὸ τοῦ κομμουνισμοῦ, εἶναι πὼς ἡ ἀρχικὴ ἔριδα τοῦ ἄλλου μὲ μένα καὶ ἐμένα μὲ τὸν ἑαυτό μου ξαναζεῖ χωρὶς μάσκα καὶ ἐπιτακτικὰ ἀνάμεσα στοὺς ἀστοὺς καὶ τοὺς προλετάριους καὶ ἀπαιτεῖ μιὰ λύση ποὺ τὰ στοιχεῖα της, τὴ φορὰ αὐτή, δὲν εἶναι δεδομένα»[24]. Τὸ πολιτικὸ εἶναι, σύμφωνα μὲ τὴν ἀνάλυση αὐτή, προσεγγίζεται μέσα ἀπὸ μιὰ φιλοσοφία τοῦ cogito καὶ μὲ βάση τὸν ἰδιαίτερο χαρακτήρα ποὺ παίρνει ἡ παρουσία τοῦ ἄλλου· δὲ συλλαμβάνεται, ἄρα, ὡς ὁλότητα, ὡς «καθολική, πρωταρχικὴ συνάφεια ἑνὸς πεδίου ἐμπειρίας ὅπου κάθε στοιχεῖο ἀνοίγει στὰ ἄλλα»[25], μὰ σὰν καθαρὴ σχέση συνειδήσεων, σὰ μιὰ συμφωνία σκέψεων καὶ βουλήσεων. Καὶ εἶναι ἡ καρτεσιανὴ αὐτὴ σύλληψη

22. Ὅ.π., σ. 238.
23. Ὅ.π., σ. 240.
24. Ὅ.π., σ. 219.
25. Ὅ.π., σ. 274.

τοῦ κοινωνικοῦ ποὺ ἐγκαθιστᾶ τὴ βία μέσα στὴν ἱστορία καὶ ὑποκαθιστᾶ στὴν πράξη τὴν ἁπλὴ θέαση, καθὼς «μονάχα ἕνα ἄλλο ἐγὼ μπορεῖ νὰ ἀμφισβητήσει τὴ σκέψη ποὺ ἔχω γιὰ μένα, ἂν εἶμαι ἕνα σκεπτόμενο ὄν»[26].

Ὁ Sartre τῆς περιόδου ποὺ ἐξετάζουμε παραμένει, λοιπόν, δέσμιος μιᾶς ἀντιδιαλεκτικῆς θέασης τοῦ ἱστορικοπολιτικοῦ στοιχείου, ἀφοῦ τὸ φιλοσοφικό του ὑπόβαθρο βρίσκεται στὸ *Εἶναι καὶ τὸ μηδέν* (1943). Πράγματι, τὸ εἶναι παρατάσσεται στὸ μηδὲν χωρὶς δυνατότητα ἐπικοινωνίας· τὸ πρῶτο δὲν ἔχει καμιὰ ἀνάγκη ἀπὸ τὸ δεύτερο, προκειμένου νὰ συλληφθεῖ, ἐνῶ τὸ δεύτερο ὡς ἄρνηση τοῦ εἶναι ἀντλεῖ τὴν ὕπαρξή του (ἢ τὴν «ἀνυπαρξία» του) ἀπὸ τὸ πρῶτο. Καταφάσκεται, ἄρα, ὡς ἄρνηση — μιὰ αὐτάρκης ἄρνηση ποὺ δὲν παράγεται, ἀλλὰ ἀπορρέει ἀπὸ τὴν πληρότητα ὄντος. Φορέας αὐτῆς τῆς ἄρνησης εἶναι τὸ ἀνθρώπινο ὑποκείμενο ποὺ «μηδενοποιεῖ» πραγματώνοντας τὴν ἐλευθερία του ὡς διαυτό (pour soi): τόπος κάθε διαφορᾶς καὶ κάθε ἑτερότητας ὑπόκειται στὴ διαδικότητα τοῦ καθαυτό (en soi), χωρὶς νὰ ἐπιτελεῖ τὸ διαλεκτικὸ πέρασμα ἀπὸ τὸ ἀρνητικὸ στὸ θετικό. Ἡ καθαρότητα τοῦ διαυτὸ ἢ ἡ διαφάνεια τῆς συνείδησης καὶ τὸ συμπαγὲς τοῦ καθαυτὸ ἢ τοῦ εἶναι καθιστοῦν ἀδύνατη μιὰ διαλεκτικὴ ἐγελειανοῦ τύπου[27]. Ὑπερτονίζονται, ἔτσι, οἱ ἀντιθέσεις χωρὶς ὑπέρβαση («dialectique tronquée»)· λείπει ἡ διάσταση τῆς «παθητικότητας»[28], οἱ χουσσερλιανὲς «παθητικὲς συνθέσεις»[29], ἡ «διαστρωμάτωση» σημασιῶν (sédimentation)[30]. Ἡ συνείδηση προβάλλει ὡς ἕνα νοηματικὸ ἀπόλυτο χωρὶς ἐσωτερικὴ ἐπίκληση στὰ γεγονότα, καὶ ἡ «ἀληθινὴ πολιτικὴ» νοεῖται σὰν καθαρὴ δημιουργία, πράξη μαγικῆς ἐξουσίας ἢ ἀποκύημα ριζικῆς ἐλευθερίας: μιὰ ἱστορικὰ «ἀληθινὴ» πολιτικὴ εἶναι μιὰ ἐφευρημένη πολιτική, καὶ ἡ ἐπανάσταση ἀποτελεῖ αὐτοφαντασία.

Ἐπιχειρεῖται, ἐντούτοις, στὸ Sartre, μιὰ συστηματικὴ μελέτη τῆς σωματικότητας ὡς θεμελιώδους τρόπου τοῦ in-der-Welt-sein. Εἰσάγονται μάλιστα διακρίσεις ὅπως mon corps pour-moi – mon corps pour-autrui, ποὺ συντείνουν σὲ μιὰ ἀντιθετικιστικὴ προσέγγιση τοῦ φαινομένου. Τὸ σῶμα-εργαλεῖο καὶ τὸ σῶμα-γεγονότα (facticité) θὰ προϋπέθεταν μιὰ συνείδηση ὄχι μονάχα ὡς «σχέδιο» ἢ μηδενοποίηση ἀλλὰ καὶ ὡς ἔνταξη ἢ «δέσμευση». Ἡ δεύτερη αὐτὴ ἐκδοχὴ δὲ λειτουργεῖ γόνιμα στὴν ὅλη σαρτρικὴ ὀντολογία, ὅπου ἔχουμε νὰ κάνουμε μὲ μιὰ ἀναλυτικὴ τοῦ

---

26. Ὅ.π., σ. 208.

27. Πρβλ. J.-P. SARTRE, *L'être et le néant*, Paris, Gallimard, 1943, σσ. 46 κ.ἑ.

28. Βλ. M. MERLEAU-PONTY, *Résumés de cours*, Paris, Gallimard, 1968, σσ. 66 κ.ἑ.

29. Βλ. J. T. DESANTI, *Introduction à la phénoménologie*, Paris, Gallimard, 1976, σσ. 99 κ.ἑ.

30. Βλ. M. MERLEAU-PONTY, *Signes*, Paris, Gallimard, 1960, σσ. 201 κ.ἑ.· ἐπίσης *Résumés de cours*, σσ. 161 κ.ἑ.

καθαυτὸ καὶ τοῦ διαυτό, τὰ ὁποῖα ἀντιτίθενται χωρὶς δυνατότητα διαλεκτικῆς ὑπέρβασης. Ἐπαναφερόμαστε μὲ τὸν τρόπο αὐτὸ στὸν καρτεσιανὸ δυϊσμὸ νόησης-ἔκτασης, μολονότι ἐκεῖ βρίσκεται ἕνα κοινὸ σημεῖο ἐπικοινωνίας: τόσο ἡ ἔκταση ὅσο καὶ ἡ νόηση εἶναι ὑποστάσεις· ἐπικοινωνοῦν δηλαδὴ κατὰ τὸ ὅτι εἶναι ὑποστάσεις. Στὸ Sartre, ἡ συνείδηση ὡς μηδὲν ὄντος ξετυλίγεται στὴ μηδενοποίηση τοῦ εἶναι, «ὑπάρχει σὲ ἀπόσταση ἀπὸ τὸν ἑαυτό της ὡς παρουσία στὸν ἑαυτό της»[31], εἶναι μιὰ «ὀντικὴ τρύπα». Ἀπὸ τὴν ἄλλη πλευρά, ἡ γνώση συγχέεται μὲ τὴν ἄρνηση τοῦ διαυτὸ μὲ συγκεκριμένο πόλο πληρότητας τὸ καθαυτό[32]. Καὶ εἶναι ἀκριβῶς ἡ συμπερίληψη αὐτὴ συνείδησης καὶ γνώσης ποὺ δυσκολεύει στὴν κατανόηση ὄχι μόνο τοῦ σώματος ἀλλὰ καὶ τοῦ φαινομένου τῆς perception (ἀντίληψης). Ἡ τελευταία ἀνάγεται σὲ ἕνα εἶδος παρουσίας τοῦ πράγματος ποὺ εἶναι ταυτόχρονα ἄμεση καὶ σὲ ἀπόσταση. Ἀπουσιάζει, ἔτσι, ἡ διάσταση τῆς διαφορᾶς καὶ τῆς διαφοροποίησης, ἀφοῦ ἡ διαλεκτικὴ τῆς ἀντίληψης δὲν ἐνέχεται στὸ πιάσιμό μας τῶν πραγμάτων ἀλλὰ σὲ μιὰ ζωὴ τῆς συνείδησης, ἡ ὁποία δὲ βρίσκεται μαζί της σὲ μιὰ σχέση δέσμευσης (engagement) ἀλλὰ μηδενοποίησης (néantisation)· λειτουργεῖ ἐξωτερικὰ ἢ παράπλευρα. Καὶ ὡς πρὸς τὸ σῶμα, τὸ διαυτὸ δὲ μπορεῖ νὰ ὑπάρχει παρὰ ὡς μηδενοποίηση μιᾶς γεγονότητας ποὺ συλλαμβάνεται στὰ πλαίσια ἑνὸς σχεδίου (projet): ἡ γεγονότητα, τὸ σῶμα ἢ τὸ παρελθὸν παίρνουν τὸ νόημα ποὺ τοὺς δίνει ἡ σχεδίασή μας (projection).

Ἡ σχέση μηδενοποίησης ποὺ ἐγκαθίσταται, ἄρα, μεταξὺ ὑποκειμένου καὶ πράγματος καθιστᾶ τὴ δυνατότητα γνώσης ἀκροδιάστατη: εἶναι εἴτε ἐξαντλητικὴ εἴτε μηδενική. Ἡ συνείδηση ὡς μηδενικὸς θεατὴς ἢ συνείδηση -μάρτυρας γνωρίζει ἢ δὲ γνωρίζει· δὲν ἀναφέρεται στὸ καθαυτὸ κατὰ ποικίλο ἢ ἀμφίσημο τρόπο. Οἱ ποιότητες συλλαμβάνονται ἀπόλυτα, χωρὶς ἀλληλεπίδραση ἢ προοπτική, μέσα ἀπὸ μιὰ ἀναγκαιότητα τῆς ἴδιας τῆς δομῆς τῆς συνείδησης. Ἔτσι, ἡ μερικότητα ἢ ἡ ἀμφισημία δὲν προκύπτουν ἀπὸ μιὰ πράξη συμμετοχῆς ἢ συνεργασίας ἀλλὰ ἀπὸ μιὰ παγιωτικὴ λειτουργία τοῦ διαυτὸ ποὺ μηδενοποιεῖ τὸ καθαυτὸ συγκροτώντας τὴ γεγονότητά μας, δηλαδὴ τὸ σῶμα μας. Ἡ γεγονότητα αὐτὴ εἶναι τὸ καθολικὸ ὡς ἀδιέξοδη τυχαιότητα (contingence), πού, ὄντας ἀποκύημα καθαρῆς ἄρνησης, δὲν ἀποδίδει τὴ θεμελιώδη συνθήκη τοῦ εἶναι-μέσα-στὸν-κόσμο, τοῦ ἐνδιάμεσου (entre-deux) ἢ τοῦ μεταποιητικοῦ στοιχείου. Τὸ ἴδιο συμβαίνει καὶ μὲ τὴν ἐλευθερία: ὡς τρόπος μηδενοποιητικῆς συνεργασίας καθίσταται ἀδύνατη, ἐπειδὴ συλλαμβάνεται ἀπόλυτα, δηλα-

31. *L'être et le néant*, σ. 116.
32. Ὅ.π., σσ. 16 κ.ἑ.

δὴ μονομερῶς, χωρὶς διαλεκτικὴ σύμπλεξη. Ἡ σημασιολογικὴ ἐπαφὴ μὲ τὰ πράγματα γίνεται στιγμιαῖα, μιὰ καὶ ἡ καθαρότητά της δὲν ἐπιτρέπει οὔτε ἐξάρτηση ἀπὸ τὸ παρελθὸν οὔτε δέσμευση γιὰ τὴ δομὴ τοῦ μέλλοντος. Δὲν ἔχουμε νὰ κάνουμε οὐσιαστικά, κατὰ τὴν καρτεσιανὴ παράδοση[33], παρὰ μὲ δύο ἀκροδιάστατους τρόπους ὕπαρξης: ἐκεῖνον τῆς συνείδησης καὶ ἐκεῖνον τῶν πραγμάτων. Οἱ ἄνθρωποι ὁρίζονται ἀπὸ τὴ συνείδηση ποὺ ἔχουν γιὰ τὰ πράγματα, τὰ ὁποῖα παίρνονται ἀδιαπέραστα καὶ ἔξω ἀπὸ κάθε νόημα. Ἡ ὁποιαδήποτε σύμπλεξη ὑποκειμένου-ἀντικειμένου ἐγκαθίσταται ἀρνητικά· ἀρνητικὰ ἐμφανίζεται καὶ τὸ νόημα, μέσα δηλαδὴ ἀπὸ μιὰ μηδενοποιητικὴ ἐλευθερία ποὺ ἀδυνατεῖ νὰ μεταμορφώσει τὴν ἱστορία, ἀφοῦ ἀγνοεῖ τὴν *πρᾶξη*, τὸ παραγωγικὸ στοιχεῖο τῆς ἀλληλοδιεισδυτικῆς διαφορᾶς.

Τὸ κεντρικὸ σημεῖο διαφοροποίησης μεταξὺ Sartre (μηδενοποίηση) καὶ Merleau-Ponty (δέσμευση) παραμένει, λοιπόν, τὸ πρόβλημα τῆς ἐπικοινωνίας καὶ σύνδεσης ἐσωτερικοῦ (συνείδησης)-ἐξωτερικοῦ (εἶναι). Γιὰ τὸν πρῶτο, ἡ συνείδηση (τὸ «πνεῦμα», τὸ μηδέν, ἡ ἐλευθερία) δὲ συμπλέκεται μὲ τὸ ἔξω, ἀλλὰ βρίσκεται σὲ μιὰ μετωπικὴ σχέση μαζί του — ἀναπαράγεται κατὰ κάποιον τρόπο ἡ καρτεσιανὴ σύλληψη τοῦ cogito. Γιὰ τὸ δεύτερο, αὐτὸ ποὺ ἐνδιαφέρει εἶναι οἱ συνθῆκες «ἐξάρτησης» (conditionnement) τοῦ μέσα, τὸ πῶς ἀναφέρεται καὶ διαπλέκεται μὲ τὸ ἔξω (τὸ σῶμα, τὴν κοινωνία, τοὺς ἄλλους), ἡ διαλεκτικὴ ποὺ ἐγκαθίσταται μεταξύ τους, ἡ «ἀμφισημία» (ambiguïté) ποὺ τὰ χαρακτηρίζει — καὶ τὸ ἐγελειανὸ στοιχεῖο μιᾶς τέτοιας θεώρησης εἶναι ἔκδηλο.

Σὲ ὅ,τι ἀφορᾶ τὴ μαρξιστικὴ προσέγγιση τοῦ Sartre, αὐτὴ δὲν ὀφείλεται τόσο στὴν οὐσία τῆς φιλοσοφίας του ὅσο σὲ μιὰ κάποια παραφθορὰ τῆς διαλεκτικῆς σκέψης ποὺ θὰ τὴν ἔφερνε πιὸ κοντὰ σὲ θεματικὲς ὅπως «ἀπόφαση» ἢ «ἐκλογή». Οἱ θεματικὲς αὐτὲς συνδέονται ἄμεσα μὲ μιὰ φιλοσοφία τοῦ ὑποκειμένου (ἀκόμα καὶ κιρκεγκαρντιανοῦ τύπου) καὶ δὲν ἀποτελοῦν ἰσχυρὰ σημεῖα τῆς κομμουνιστικῆς πρακτικῆς, ὅπου προέχει τὸ κοινωνικὸ στοιχεῖο ὡς «δεύτερη φύση»[34]. Ἡ σαρτρικὴ ἄποψη προτάσσει τὸ αἴτημα μιᾶς ἀναβάθμισης τῆς ἐργατικῆς τάξης, χωρὶς ὅμως νὰ θέτει μὲ συνέπεια τὸ ἐρώτημα τοῦ πῶς· ἀναγνωρίζει μιὰ προτεραιότητα στὸ προλεταριάτο, χωρὶς νὰ ἀκολουθεῖ τὴ συλλογιστικὴ τοῦ ἀδιαχώριστου μεταξὺ ἱστορικοῦ γεγονότος καὶ ἰδέας[35], ποὺ ὁ Merleau-

33. M. MERLEAU-PONTY, *La phénoménologie de la percertion*, Paris, Gallimard, 1945, σσ. 423 κ.ἑ.

34. *Les aventures de la dialectique*, σ. 147.

35. Γιὰ ἕνα μαρξιστή, πράγματι, τὸ δίλημμα ἀνάμεσα στὴν ἀλήθεια καὶ τὴν ἀποτελεσματικότητα, τὴ σταθερότητα καὶ τὴ θεμελιωτικὴ ἐγκυρότητα εἶναι ψευδές, ἀφοῦ προέχει μιὰ πρακτικὴ διαδικασία ποὺ συνοψίζει ταυτόχρονα καὶ τὰ δύο.

Ponty τὸ ἔβλεπε ὡς χαρακτηριστικὸ τοῦ σοβιετικοῦ μαρξισμοῦ, προπάντων ὕστερα ἀπὸ τὶς δίκες τῆς Μόσχας[36]. Ὁ ἕνας πλησίασε τὸν κομμουνισμὸ γιὰ λόγους καθαρὰ «ἀρνητικούς», ὁ ἄλλος ἤθελε νὰ μὴν ἀποσυνδεθεῖ ὁ θεωρητικὸς μαρξισμὸς (ποὺ τὸν γοήτευε) ἀπὸ τὶς συγκεκριμένες ἐφαρμογές του σὲ μιὰ χώρα. Λογικὴ μηδενοποίησης, ἀπὸ τὴ μιὰ μεριά, διαδικασία δέσμευσης, ἀπὸ τὴν ἄλλη· μηδενοποίησης ὡς αὐτοαναφορᾶς ἀποκλεισμοῦ χωρὶς τὸ ξάφνιασμα τῆς ἐπικοινωνίας — δέσμευσης μέσα ἀπὸ ἀλληλοδιεισδυτικὲς διεργασίες, ὅπου οὔτε τὸ ὑποκείμενο οὔτε τὸ ἀντικείμενο δὲν ἔχει ὀντολογικὴ προτεραιότητα.

Στὴν ὀπτικὴ τῆς «δέσμευσης» θὰ μπορούσαμε νὰ ἐντάξουμε, τέλος, τὴν ἰδέα τῆς συνέχειας-ἀσυνέχειας, ποὺ καταγράφει διαφορές, ποὺ μεταθέτει τὸ κέντρο βάρους πρὸς μιὰ «κριτικὴ σκέψη τοῦ παρόντος» ἀναβαθμίζοντας ἔννοιες ὅπως συμμετοχὴ ἢ διαφοροποίηση. Πρόκειται γιὰ τὴν παρακολούθηση τοῦ συγκεκριμένου τρόπου μὲ τὸν ὁποῖο τὸ ἐσωτερικὸ ἐξαρτιέται ἢ ἀναφέρεται στὸ ἐξωτερικὸ καὶ ἀντίστροφα — ὄχι ὅμως μὲ ὅρους συνείδησης-ἀντικειμένου, οὔτε μέσω κάποιου «παραλληλισμοῦ» ἢ «ὀκκαζιοναλισμοῦ». Ἔτσι, ἡ ἐποικοινωνία αὐτὴ «κοίλου-κυρτοῦ»[37] θὰ μποροῦσε νὰ συνοψιστεῖ στὸ σύμπλεγμα «παθητικοῦ-ἐνεργητικοῦ», ποὺ ἐκφράζει τὴ διάσταση τῆς σωματικότητας ὡς ἀδιάκοπης ἐνεργοποίησης τοῦ «χιάσματος ὁρατοῦ-ἀόρατου» — ὁρατοῦ μὲ τὴν ἔννοια αὐτοῦ ποὺ γίνεται στὴ μερικότητά του, ἀόρατου ὡς θεμελίου ἢ ὁρίζοντα γένεσης καὶ διαδικασίας· καὶ ἡ ἀντιστρεψιμότητά τους εἶναι ἀπὸ τὶς ἀναγκαῖες συνθῆκες πραγμάτωσης. Τὸ καθολικὸ δὲ νοεῖται παρὰ μέσα ἀπὸ τὸ (ἢ στό) μερικό· καὶ ὁ ἄνθρωπος ὁρίζεται ἀπὸ μιὰ τέτοια σχέση, ποὺ συγκροτεῖ θεμελιωδῶς τὸ εἶναι του ὡς αὐτὸ πρὸς τὸ ὁποῖο τείνει.

Σωκράτης ΔΕΛΗΒΟΓΙΑΤΖΗΣ
(Θεσσαλονίκη)

---

36. Αὐτὸ ποὺ συνέβηκε στὴ Σοβιετικὴ Ἕνωση π.χ. μὲ τὶς δίκες τῆς Μόσχας (1936), εἶναι δεῖγμα, γιὰ τὸ Merleau-Ponty, μιᾶς ἐπαναστατικῆς πολιτικῆς, ἑνὸς τρόπου ἐπαναστατικῶν σχέσεων: ἡ καθαρότητα τῶν προθέσεων στοὺς κατηγορούμενους (Μπουχάριν κ.ἄ.) δὲν ἀποσυνδέεται ἀπὸ τὶς συνέπειες στὴν πραγμάτωσή τους. Ἔτσι, τὸ βιβλίο *Humanisme et terreur* (1947) ἀποπειράται νὰ δείξει ὅτι ὁ μαρξισμὸς εἶναι στὸ βάθος ἡ μόνη φιλοσοφία ποὺ ἀντιμετωπίζει τὸ πρόβλημα τῆς βίας ὄχι μέσα ἀπὸ μιὰ ἠθικὴ τῆς ἐσωτερικότητας ἀλλὰ ἀπὸ τὴ διάσταση τῆς *πράξης* (: μέτρησης αὐτοῦ ποὺ εἶναι ἀπὸ αὐτὸ ποὺ γίνεται, ἀπὸ τὸ ἀποτέλεσμα αὐτοῦ ποὺ συντελεῖται).

37. M. MERLEAU-PONTY, *Le visible et l'invisible*, Paris, Gallimard, 1964, σ. 286.

Σ. ΔΕΛΗΒΟΓΙΑΤΖΗΣ

ENGAGEMENT OU NÉANTISATION?

Résumé

Nous essayons ici d'étudier les possibilités de rencontre entre une philosophie phénoménologique d'inspiration cartésienne, comme celle de Sartre, et la pratique marxiste à travers la lecture que Merleau-Ponty entreprend de la pensée politique sartrienne avant, bien sûr, la *Critique de la raison dialectique*.

Le point central différenciant Sartre, qui conçoit le sujet comme «néantisation», de Merleau-Ponty, qui voit dans l'homme un «engagement» de principe, reste le problème de la communication intérieur (conscience)-extérieur (être). Pour le premier, la conscience (l'«esprit», le néant, la liberté) entretient avec le dehors un rapport analytique de juxtaposition — se reproduit d'une certaine manière la conception cartésienne du cogito; pour le second, ce qui intéresse c'est le conditionnement du dedans, le corps, la société, autrui, la dialectique qui s'instaure entre eux, l'«ambiguïté» qui les caractérise, aussi — et l'élément hégélien d'une telle approche paraît évident.

En ce qui concerne le rapprochement communiste de Sartre, celui-ci n'est pas dû tant à l'essence de sa philosophie qu'à une certaine «dégradation» de la pensée dialectique qui voisinerait ainsi avec des thématiques de la «décision» ou du «choix». Ces thématiques s'inscrivant directement dans une philosophie du sujet ne constituent pas de points forts de la théorie marxiste, où c'est le social qui prévaut comme «seconde nature». L'argument sartrien part d'une mise en avant de la classe ouvrière sans pour autant poser conséquemment la question du comment; il reconnaît une priorité au prolétariat sans suivre le raisonnement de l'indistinction entre fait historique et idée, que Merleau-Ponty voyait comme caractéristique du marxisme soviétique, surtout après les procès de Moscou. L'un se rapprochait du communisme pour des raisons purement «négatives»; l'autre voulait que le marxisme théorique ne se dissociât pas de ses applications dans un pays. Logique de néantisation, d'une part, processus d'engagement, de l'autre: néantisation comme autoréférence d'exclusion sans la surprise de la communication; engagement à travers des interactions («chiasmes», «empiètements»), où ni le sujet ni l'objet n'a de priorité ontologique.

Dans cette deuxième optique, nous aurions affaire à une sorte de continuité-discontinuité qui mettrait l'accent sur une «pensée critique du présent» en promouvant des notions comme participation ou différenciation. La situation concrète de l'homme dans le monde n'est pas à être suivie en

termes de conscience-objet, ni à travers quelque «parallélisme» ou «occasionalisme». Ainsi, cette liaison «convexe-concave» pourrait se résumer par le complexe «passif-actif», qui exprime la dimension de la corporéité comme réactivation incessante du «chiasme visible-invisible» — visible au sens d'un devenir particulier, invisible comme fondement ou horizon de devenir; et leur réversibilité est une condition nécessaire de réalisation.

Néanmoins, une telle philosophie a deux aspects: d'un côté, elle considère l'intentionnalité monadique ou collective —p.e. le parti— comme moteur de la praxis historique en établissant avec le monde physique et social une relation de métamorphose, et, de l'autre, contraire à tout réductionisme, empêche cette même intentionnalité de toute tentative de totalisation des significations particulières qui découlent de notre rencontre avec le monde. Ce second aspect pourrait être pris comme «faiblesse inhérente» à l'intervention phénoménologique de Merleau-Ponty —surtout avant *Le visible et l'invisible*— faiblesse aussi critique que la «difficulté interne» du marxisme qu'il essaye de dépasser.

Socratis DÉLIVOYATZIS
(Thessalonique)

ΤΕΧΝΗ ΚΑΙ ΜΥΘΟΣ
ΑΝΘΡΩΠΟΛΟΓΙΚΕΣ ΠΡΟΫΘΕΣΕΙΣ ΤΗΣ ΤΕΧΝΗΣ

Θὰ ἐπιχειρήσω στὸ σύντομο αὐτὸ κείμενο νὰ διαλεχθῶ μὲ ἐκδοχὲς τῆς σύγχρονης αἰσθητικῆς καὶ θὰ προσπαθήσω νὰ «περιγράψω» τὶς κατηγορίες ποὺ συνιστοῦν βασικὲς προϋποθέσεις τῶν σχέσεων τέχνης (ὡς μιᾶς μορφῆς μύθου) καὶ ἀνθρώπου.

Ἂν λοιπὸν ὁ ἀφορισμὸς «κάθε μεγάλο ἔργο τέχνης εἶναι ἕνας μύθος» δὲν βρίσκεται μακριὰ ἀπὸ τὴν ἀλήθεια, πρέπει νὰ δοῦμε τί σημαίνει μύθος[1] καὶ ποιὰ ἡ σχέση του μὲ τὴν ἀνθρώπινη πράξη[2], μὲ τὴν ἀνθρώπινη δημιουργία.

Εἶναι ἄραγε ὁ μύθος ὡς ἔργο τέχνης μετοχὴ ἢ δημιουργία; Στὰ ἐρωτήματα αὐτὰ ἡ νεώτερη αἰσθητικὴ[3] τείνει νὰ ἀποδεχθεῖ τὴν ἄποψη τῆς δημιουργίας καὶ νὰ ἀποδεσμευθεῖ ἀπὸ ἐκδοχὲς ποὺ προσπαθοῦσαν νὰ δώσουν προεκτάσεις «μεταφυσικές»[4].

Γιὰ ἕνα μεγάλο τμῆμα τῶν νεώτερων θεωρητικῶν ὁ μύθος εἶναι μιὰ στιγμὴ τῆς ἀνθρώπινης δημιουργίας, τῆς ἀνθρώπινης πράξης καὶ ὄχι ὅπως θὰ ἔλεγε ὁ Freud ἕνα, ἔστω καὶ καταπιεσμένο, ξέσπασμα πόθου[5]. Τὸ πόσο σημαντικὴ εἶναι αὐτὴ ἡ διαφορὰ μποροῦμε νὰ τὸ καταλάβουμε, ἂν σκεφτοῦμε ὅτι ὁ πόθος «συνεχίζει» τὴ φύση, ἐνῶ ἡ δημιουργία τὴν ξεπερνᾶ.

---

1. Περισσότερα στὸ ἐνδιαφέρον βιβλίο τοῦ G. GUSDORF, *Mythe et Métaphysique*, Paris 1953, σ. 11 κ.ἑ. ἰδιαίτερα 244 κ.ἑ. καὶ ἀκόμα τὴν ἐργασία τοῦ A. ANWANDER, *Zum Problem des Mythos*, Würzburg 1964.

2. Βλ. STAVROS PANOU, Dialektik der Praxis στὴν ἐργασία μου *Dialektisches Denken*, München 1973, καὶ ἀκόμα Kritik und Praxis, στό: ST. PANOU, *Gewalt und Freiheit. Aufsätze zur Sozialphilosophie*, München 1985, σσ. 47-62.

3. Περιορίζομαι νὰ ἀναφέρω τὶς ἐργασίες τῶν TH. ADORNO, *Noten zur Literatur I* καὶ *II*, Frankfurt 1963 καὶ *Ästhetische Theorie*, Frankfurt 1970, E. FISCHER, *Von der Notwendigkeit der Kunst*, Wien 1962, D. HENRICH (ἐκδ.), *Theorien der Kunst*, Frankfurt 1982, F. KOPPE, *Grundbegriffe der Ästhetik*, Frankfurt 1983.

4. M. KERKHOFF, Die Rettung des Nichtidentischen, στό: *Philosophische Rundschau* 21 (1974) 56-74.

5. S. FREUD, Das Unbewußte, *Ges. Werke X*, 260 κ.ἑ., πβ. ἐπίσης Das Ich und das Es, *Ges. Werke XIII* καὶ τὴν ἐνδιαφέρουσα ἐργασία τοῦ P. RICOEUR, γιὰ τὸν Freud, *L'interprétation*, Paris 1968, ἀκόμα R. KUHNS, Psychoanalytische Theorie als Kunstphilosophie, στό: D. HENRICH, *Theorien der Kunst*, ὁ.π. σ. 179 κ.ἑ.

Ἂν δοῦμε στὴ δημιουργία τὴν ἀπαρχὴ τοῦ μύθου, ὅπως σὲ κάθε πολιτισμό, σὲ ἀντίθεση πρὸς τὴ φύση, θὰ μπορούσαμε ἀρκετὰ εὔκολα νὰ διαχωρίσουμε τὸ ὀνειρικὸ σύμβολο ἀπὸ τὸ μυθικό. Τὸ ὀνειρικὸ σύμβολο εἶναι ἔκφραση πόθου, τὸ μυθικὸ εἶναι μιὰ χρονικὴ στιγμὴ τῆς συνεχοῦς δημιουργίας τοῦ ἀνθρώπου ποὺ ἐκδηλώνεται μὲ τρόπο ποιητικό, προφητικὸ ἢ μ' ἕναν ὁλότελα ἰδιότυπο τρόπο στράτευσης.

Ὁ μύθος εἶναι ἡ στιγμὴ ἐκείνη τῆς δημιουργίας κατὰ τὴν ὁποία ὁ ἄνθρωπος εἰσέρχεται σὲ μιὰ νέα διάσταση, στὸ γεγονὸς καὶ τὴ λειτουργικότητα τοῦ μέλλοντος. Ὁ μύθος εἶναι γλώσσα τοῦ ὑπερβατικοῦ στὴν ἀποφασιστικότερή του μορφή, γλώσσα τοῦ ὑπερβατικοῦ στοιχείου τοῦ ἀνθρώπου στὴ σχέση του μὲ τὴ φύση[6].

Σὲ κάθε μεγάλο ποιητικὸ ἢ θρησκευτικὸ μύθο ὁ ἄνθρωπος ἀποτυπώνει τὸ στοιχεῖο τοῦ ὑπερβατικοῦ, ποὺ ὑπάρχει ἐντός του, στὴ σχέση του μὲ τὴ δοσμένη τάξη, τὴν τάξη τὴν κοσμολογική. Ἡ σχέση αὐτὴ ἐμπλέκει τὸ μύθο μὲ μιὰ ἄλλη κοσμολογικὴ κατηγορία καὶ θέτει ἔντονο τὸ ἐρώτημα τῆς σχέσης μύθου καὶ χρόνου. Ἂν δὲν δεχθοῦμε τὴ θέση τοῦ μεγάλου θρησκειολόγου Mircea Éliade[7], ὅταν μιλᾶ γιὰ μαγικο-θρησκευτικὸ συμβολισμὸ στοὺς μύθους καὶ ὅταν βλέπει τὸ μύθο ὡς τεχνικὴ ἐξόδου ἀπὸ τὸ χρόνο, ἀλλὰ δεχτοῦμε τὴν ἄποψη τοῦ Van der Leeuw[8], ποὺ θεωρεῖ τὸ μύθο ὡς «ἐπιστροφὴ στὸ οὐσιῶδες» τότε ἡ οὐσία τῶν μεγάλων μύθων εἶναι κατάκτηση καὶ κυριαρχία στὸ χρόνο καὶ ὄχι ἔξοδος ἀπ' αὐτόν. Ὁ «μεγάλος χρόνος» τῶν μύθων δίνει τὴ δυνατότητα στὸν ἄνθρωπο νὰ ξαναζήσει τὴ στιγμὴ τῆς δημιουργίας, τὸ φανέρωμα τοῦ κόσμου. Ἔτσι ὁ ἴδιος ὁ ἄνθρωπος δὲν νιώθει ὡς τμῆμα τοῦ κόσμου, ἔγκλειστος μέσα σ' αὐτόν, ἀλλὰ ὡς μιὰ ὀντότητα ποὺ εἶναι ἱκανὴ νὰ ξεπεράσει καὶ νὰ μεταβάλει τὸν κόσμο ὡς ἕνας δημιουργός.

Ὁ Προμηθέας ἢ οἱ προφῆτες τοῦ Ἰσραὴλ δὲν ἀποτελοῦν τίποτε ἄλλο παρὰ στιγμὲς ποὺ φανερώνουν τὴ δυνατότητα μιᾶς νέας ἀρχῆς, ὅτι ἐγὼ καὶ ὁ καθένας μας μποροῦμε ν' ἀρχίσουμε ἀπὸ τὴ ζωή μας καὶ νὰ ἀλλάξουμε, στὸ μέτρο τοῦ δυνατοῦ, τὸν κόσμο. Αἰσιόδοξη θέση, ἀλλὰ αὐτὸ εἶναι καὶ τὸ σπουδαιότερο στὸ «κάλεσμα τοῦ μύθου»[9].

Ἂν τὸ ὑπερβατικὸ δὲν κατανοηθεῖ μόνο ὡς στοιχεῖο τοῦ θείου, ἀλλὰ

---

6. M. Bense, Ästhetik und Zivilisation. Theorie der ästhetischen Kommunikation, *Aesthetica III*, Krefeld - Baden-Baden 1958, σ. 43 κ.ε.

7. Πρβ. M. Éliade, *Le sacré et le profane*, Paris 1965, σ. 60 κ.ἑ. καὶ P. M. Nilson, *Primitive Time Reckoning*, Lund 1920.

8. Van der Leeuw, *L'homme primitif et la religion*, Paris 1940, σ. 86 κ.ἑ. Τοῦ ἴδιου, *Phänomenologie der Religion*, Tübingen ²1955.

9. Πβ. τὴν ἐνδιαφέρουσα ἐργασία τοῦ P. Ricoeur, Finitude et culpabilité, τ. II, *Le symbolique du mal*, Paris 1960.

ὡς μιὰ διάσταση καὶ τοῦ ἀνθρώπινου ἀποκαλύπτουμε σὲ κάθε μύθο τὴν ἀνάμνηση αὐτοῦ τοῦ ὑπερβατικοῦ καὶ τὸ κάλεσμα στὸν ἄνθρωπο νὰ ἐκδηλώσει τὴν ἱκανότητά του μὲ ἱστορικὲς πράξεις. Ο Paul Ricoeur εἶναι πολὺ χαρακτηριστικός, ὅταν μιλᾶ γιὰ ὀργανικὴ ἑνότητα ὀνείρου καὶ δημιουργίας καὶ ὅταν τονίζει ὅτι τὸ ἔργο τέχνης δὲν εἶναι μόνο μιὰ ἁπλὴ προβολὴ τῶν συγκρούσεων τοῦ καλλιτέχνη. Τὸ ἔργο τέχνης εἶναι ἕνα «ὄνειρο» ποὺ λειτουργεῖ μὲ κοινωνικὲς ἀξίες καὶ ἀπαιτεῖ τὴ συμμετοχὴ τοῦ καλλιτέχνη, τὴν προσωπικὴ δημιουργία του. Ὑπάρχει μιὰ ἑνότητα οὐσιαστικὴ μεταξὺ ὀνείρου καὶ δημιουργίας. Στὴ δημιουργία ἡ συγκεκριμένη πράξη δὲν ἐμφανίζεται ὡς δευτερεύουσα στιγμή, ὡς δευτερεύων χρόνος, ἀλλὰ παίζει τὸν πρωταρχικὸ καὶ καθοριστικὸ ρόλο στὴν παράσταση τοῦ μύθου, ὁ ὁποῖος εἶναι μόνο ἕνα μέρος αὐτῆς τῆς πράξης, αὐτῆς τῆς δημιουργίας[10]. Ἂν ἡ δραστηριότητα τοῦ ζώου εἶναι μόνο μιὰ συνέχεια τοῦ πόθου καὶ τῶν ἀναγκῶν τοῦ εἴδους, ἡ δημιουργία στὸν ἄνθρωπο ἀποτελεῖ τροφὴ τῆς ὕπαρξής του καὶ ἐκφράζεται μὲ τρόπους ποὺ ξεπερνοῦν τὸ πράττειν, ὅταν ἐκδηλώνεται ὡς σχεδιασμὸς καὶ ἐφεύρεση, ὅ,τι λέει ἡ λέξη δημιουργία.

Ὅ,τι καθορίζει τὴ διαφορὰ τοῦ μυθικοῦ συμβόλου ἀπὸ τὸ ὀνειρικὸ σύμβολο εἶναι ἡ πρακτικότητα ἑνὸς μοντέλου. Ὅταν ὁ Lévi-Strauss[11] γράφει ὅτι ὁ σκοπὸς τοῦ μύθου βρίσκεται στὴ δημιουργία ἑνὸς λογικοῦ μοντέλου γιὰ τὴ λύση μιᾶς ἀντινομίας καὶ πιστεύει ὅτι ἴσως μιὰ μέρα ἀνακαλύψουμε ὅτι στὴ μυθικὴ σκέψη καὶ στὴν ἐπιστημονικὴ σκέψη ὑπάρχει ἡ ἴδια «λογικὴ» τὸ μόνο ποὺ μὲ ἐνοχλεῖ εἶναι ἡ λέξη λογική, γιατὶ αὐτὸ σημαίνει ὅτι τὸ μοντέλο περιορίζεται καὶ γίνεται μιὰ ἔννοια, ἐνῶ ὁ μύθος δὲν περιορίζεται ἀπὸ τὸ «λόγο». Παρὰ ταῦτα ὁ Lévi-Srauss ἔχει δίκιο, ὅταν βλέπει τὴ λειτουργικὴ ἑνότητα τοῦ μύθου καὶ τῆς ἐπιστημονικῆς ὑπόθεσης στὴν ἔννοια τοῦ μοντέλου.

Ὁ Προμηθέας ἢ ὁ Οἰδίποδας, ἢ οἱ μύθοι γιὰ τοὺς θεοὺς εἶναι ἐρωτήσεις γιὰ τὸ νόημα, γιὰ τὸ ὁποῖο ὁ ἄνθρωπος πρέπει νὰ δώσει ἢ νὰ ἀνακαλύψει μιὰ ἀπάντηση. Ἡ ψυχανάλυση, κατὰ τὴ γνώμη μου, ἐξάντλησε τὴ δύναμή της ὁδηγώντας μας στὸ χῶρο τοῦ ἀσυνειδήτου, ἀλλὰ ὁ μύθος εἶναι αὐτοδημιουργός, γι' αὐτὸ δὲν περιορίζεται οὔτε στὴ «Φαινομενολογία τοῦ Πνεύματος» τοῦ Hegel οὔτε στὴν ψυχανάλυση τοῦ Freud.

Ὑπάρχει μιὰ λειτουργικὴ ἑνότητα μεταξὺ μυθικοῦ μοντέλου καὶ ἐπιστημονικῆς ὑπόθεσης. Ὁ μύθος παραμένει ἕνα μοντέλο μὲ μιὰ ξεχωριστὴ ἰδιαιτερότητα καὶ αὐτὴ ἡ ἰδιαιτερότητα εἶναι ἡ γλώσσα. Ἂν

---

10. M. NÉDONCELLE, *Introduction à l'esthétique*, Paris ⁵1967, σ. 28.

11. Πβ. τὶς ἐργασίες τοῦ LÉVI-STRAUSS, *Anthropologie structurale*, Paris 1957 καὶ *La pensée sauvage*, Paris 1962.

παραγνωριστεῖ αὐτὴ ἡ ἰδιαιτερότητα τοῦ μύθου τότε δημιουργοῦνται τὰ ὅρια ποὺ μπορεῖ κανεὶς νὰ βρεῖ στὴν αἰσθητικὴ καὶ τὴ φιλοσοφία τῆς θρησκείας τοῦ Hegel. Ἡ προτεραιότητα τῆς ἔννοιας, ἡ ὁποία ὁλοκληρώνει τάχα τὸν ἄνθρωπο καὶ τὴν ἱστορία του μὲ τὴν ἀπόλυτη γνώση, ἔχει ὡς συνέπεια νὰ μὴν θεωροῦνται ἡ τέχνη καὶ ἡ θρησκεία ὡς κατώτεροι τρόποι γνώσης, ποὺ μιλοῦν μὲ εἰκόνες καὶ σύμβολα, σὲ σχέση μὲ τὴ φιλοσοφία ποὺ ἐκφράζεται μὲ ἰδέες[12].

Ὅπως ἤδη εἶπα οἱ νεώτεροι θεωρητικοὶ δὲν βλέπουν τὸ μύθο μόνο ὡς μιὰ σχέση μὲ τὸ Εἶναι, ἀλλὰ καὶ ὡς ἕνα κάλεσμα γιὰ δημιουργία. Ἔτσι οἱ μύθοι μαρτυροῦν, προβάλλουν τὴ δημιουργικὴ παρουσία τοῦ ἀνθρώπου, σ' ἕνα συνεχῶς διαμορφούμενο κόσμο. Αὐτὸ εἶναι καὶ τὸ περιεχόμενο τῆς θέσης: Κάθε μεγάλο ἔργο τέχνης εἶναι ἕνας μύθος.

Ὅ,τι ὀνομάζουμε στὸ χῶρο τῆς νεώτερης τέχνης «ἀλλοτρίωση» ἀπὸ τὸν Θερβάντες μέχρι τὸ Σεζὰν καὶ ἀπὸ τὸν Κλέε ἕως τὸν Μπρέχτ, δὲν εἶναι παρὰ μιὰ εἰκόνα τῆς πραγματικότητας. Θὰ καταλάβουμε καλύτερα αὐτὴ τὴ θέση, ἂν ἀναφέρουμε ἕνα παράδειγμα: Μιὰ νεκρὴ φύση τοῦ Σεζὰν ἢ ἕνα ἔργο τοῦ Κλέε μᾶς δίνει πολλὲς φορὲς ἕνα αἴσθημα ἰσορροπίας ποὺ μετὰ ἀπὸ πολὺ λίγο χρόνο κινδυνεύει νὰ σπάσει. Τὸ αἴσθημα τῆς σχέσης ἢ τῆς ἀποχῆς δὲν πραγματώνεται παρὰ μὲ μιὰ διττὴ συμμετοχὴ θεατῆ - καλλιτέχνη. Σ' αὐτὴ τὴ μετοχὴ τοῦ θεατῆ στὸ ἔργο τοῦ καλλιτέχνη καὶ τοῦ καλλιτέχνη, μέσω τοῦ ἔργου τέχνης, στὸ θεατὴ δείχνεται ἕνας ἀνεξάντλητος ὁρίζοντας ἀλήθειας, τῆς ἀλήθειας ποὺ λέει ὅτι τὸ πραγματικὸ δὲν εἶναι κάτι ἀπόλυτα δοσμένο, ἀλλὰ καρπὸς μιᾶς σύνθεσης, μιᾶς συνεργασίας ποὺ πρέπει νὰ γίνει, ποὺ πρέπει νὰ γίνεται συνεχῶς. Μιὰ τέτοια πράξη συνεργασίας, μιὰ τέτοια σύνθεση πράξεων, ἐνεργημάτων ἀποτελεῖ συγχρόνως ἕνα ξύπνημα τῆς ὑπευθυνότητας, μιὰ ὑπενθύμηση τοῦ ὅτι ὁ ἄνθρωπος εἶναι ἕνας δημιουργός[13]. Αὐτὸ δὲν εἶναι καὶ τὸ νόημα τοῦ ἀξιώματος τοῦ Stendal, μὲ τὶς προεκτάσεις καὶ τὶς ἀναλογίες τῶν ἀξιωμάτων: «Ἡ ζωγραφικὴ δὲν εἶναι τίποτε ἄλλο παρὰ δομημένη ἠθική»;

Μὲ τὸ νὰ λέμε ὅτι ὁ μύθος, δηλαδὴ ἡ τέχνη, εἶναι γλώσσα τοῦ ὑπερβατικοῦ, αὐτὸ δὲν σημαίνει ἄρνηση τοῦ λόγου, ἀλλὰ διαλεκτικὸ πέρασμα σ' ἕνα λόγο ποὺ ξέρει ὅτι ὁ ἴδιος μὲ τὰ μέτρα καὶ τὴν τάξη, ποὺ ὁ ἴδιος ἔφτιαξε, αὐτοϋπερβαίνεται συνεχῶς. Ἴσως ἀπορήσει κανεὶς γιὰ τὴ θέση ποὺ παίρνει ὁ μύθος στὴ σύγχρονη αἰσθητική, ὅταν μάλιστα, ὅπως εἶναι γνωστό, ὁ μύθος συνδέεται μὲ τὸ μὴ-λογικό, μὲ τὶς μυθολογίες, καὶ τὰ

12. H. Kuhn, Die Vollendung der klassischen deutschen Ästhetik durch Hegel, στό: *Schriften zur Ästhetik*, München 1966, σ. 80 κ.ἑ.

13. Στ. Πανου, Προαισθητικὲς κατηγορίες καὶ τὸ νόημα τῆς τέχνης, στὴ *Ν. Ἑστία* 96 (1974) 1434-1440. Βλ. ἀκόμα τὴν ἐργασία μου Ποιητικὴ τοῦ χώρου. *Μελετήματα αἰσθητικῆς*, Ἀθήνα 1975.

δύο μαζὶ μὲ τὸ αὐθαίρετο καὶ τὸ παιδικό. Ἐδῶ νομίζω βρίσκεται ἕνα μεγάλο λάθος: Δὲν εἶναι ὁ μύθος, ἀλλὰ ἡ μυθολογία ἡ πτώση τοῦ μύθου, ὅπως ἡ τυφλὴ πίστη στὴν ἐπιστήμη ἀποτελεῖ πτώση τῆς ἐπιστήμης. Τὸ πρόβλημα δὲν βρίσκεται στὴν κατάργηση τοῦ μύθου, μιὰ καὶ μύθοι θὰ ὑπάρχουν πάντα, ἀλλὰ στὴν ἀποκάλυψη τῆς οὐσίας του.

Ὁ ἀπελευθερωμένος ἀπὸ τὴ μυθολογία μύθος ἀρχίζει ἐκεῖ ὅπου τελειώνει ἡ ἔννοια, δηλαδὴ μὲ τὴ γνώση ὄχι τοῦ δεδομένου εἶναι, ἀλλὰ τῆς δημιουργικῆς πράξης. Δὲν εἰκονίζει πάλι ἕνα Εἶναι, ἀλλὰ σκοπεύει σὲ μιὰ πράξη, σὲ μιὰ δημιουργία, γι' αὐτὸ ὁ μύθος δὲν ἐκφράζεται μὲ ἔννοιες, ἀλλὰ μὲ σύμβολα.

Ὁ μύθος στὸ ὕψιστο νόημά του βρίσκεται στὸ ἐπίπεδο τῆς ποιητικῆς γνώσης καὶ τῆς ἐλεύθερης ἀπόφασης τοῦ ἀνθρώπου. Μόνο σ' αὐτὸ τὸ ἐπίπεδο, στὸν χῶρο τῆς δημιουργικῆς πράξης καὶ τῆς ἐκλογῆς μπορεῖ κανεὶς νὰ θέσει καὶ νὰ ἀνακαλύψει τὸ νόημα τῆς ζωῆς καὶ τῆς ἱστορίας. Ἡ τέχνη ὡς μύθος καὶ μέσω τοῦ μύθου γίνεται παραδειγματικὴ μορφὴ τῆς δημιουργικῆς πράξης τοῦ ἀνθρώπου γι' αὐτὸ καὶ ἡ ἐπεξεργασία μιᾶς αἰσθητικῆς, μιᾶς σύγχρονης αἰσθητικῆς καὶ ἡ συζήτηση τῶν ἀνθρωπολογικῶν της προϋποθέσεων δὲν ἀποτελεῖ οὔτε πολυτέλεια, οὔτε οὐτοπικὴ προσπάθεια. Ὁ μύθος ὡς ὕψιστη στιγμὴ τέχνης ἀποτελεῖ προϋπόθεση κατανόησής της[14].

Τὸ πρόβλημα τῆς τέχνης εἶναι ὅπως βλέπουμε τὸ πρόβλημα τῆς δημιουργίας. Ὁ ἀντικειμενικὸς ἰδεαλισμὸς ὁδήγησε σὲ μιὰ ὑπερβατικὴ ἐκδοχὴ τῆς ὁμορφιᾶς, ὁ ὑποκειμενικὸς δημιούργησε, ὅπως π.χ. σὲ ὁρισμένους ρομαντικοὺς (πβ. Novalis) ἀπὸ τὴν ὁμορφιὰ ἕνα προϊὸν ἢ μιὰ προβολὴ τοῦ ὑποκειμένου καὶ μάλιστα μιὰ μαγικὴ δημιουργία τοῦ ἀτόμου. Ὁ μηχανιστικὸς πάλι ὑλισμὸς καὶ οἱ Γάλλοι ὑλιστὲς τοῦ 18ου αἰώνα συνέλαβαν τὴν ὁμορφιὰ ὡς ἰδιότητα τῶν πραγμάτων καὶ ὁδήγησαν στὸ νατουραλισμό, γιὰ τὸν ὁποῖο τὸ ἔργο τέχνης εἶναι ἕνας εἰκονισμὸς ποὺ μιμεῖται τὴν πραγματικότητα καὶ τείνει νὰ ἀποδεχτεῖ μόνο ὅ,τι μπορεῖ νὰ ἀποτελέσει ἠθικὸ πρότυπο.

Ἡ σύγχρονη αἰσθητικὴ διαφοροποιεῖται οὐσιαστικὰ ἀπὸ τὶς ἐκδοχὲς αὐτὲς γιὰ τὴν τέχνη. Θεωρεῖ ὅτι τὴν τέχνη πρέπει νὰ τὴν κατανοήσουμε ὄχι ὡς ἀντίθεση, ἀλλὰ ὡς νέα ἐκκίνηση, ἡ ὁποία ἔχει ὡς ἀφετηρία της τὸν ἄνθρωπο. Ἂν ἡ τέχνη εἶναι ἀποτέλεσμα δημιουργικῆς ἐργασίας, πῶς θὰ μποροῦσε νὰ ἀποτελεῖ αὐθύπαρκτη πραγματικότητα; Ἡ τέχνη εἶναι μιὰ ἔκφραση τῆς δραστηριότητας τοῦ ἀνθρώπου ὡς τοῦ ὄντος ποὺ ἀλλάζει τὴ φύση. Ὁ ἄνθρωπος στὴν πορεία τῆς δημιουργικῆς ἐργασίας του παράγει

14. A. HALDER, *Kunst und Kult.* Zur Ästhetik und Philosophie der Kunst in der Wende vom 19 zum 20 Jahrhundert, Freiburg - München 1964, σ. 56 κ.ἑ.

τὰ ἀντικείμενα γιὰ νὰ ἱκανοποιήσει τὶς ἀνάγκες του. Τὸ σύνολο αὐτῶν τῶν ἀντικειμένων, ποὺ ὑπάρχουν μόνο γιὰ τὸν ἄνθρωπο καὶ μέσω τοῦ ἀνθρώπου, δημιουργεῖ μιὰ «δεύτερη φύση», ἕναν κόσμο τῆς τεχνικῆς καὶ τοῦ πολιτισμοῦ ποὺ δὲν παύει νὰ εἶναι μιὰ ἄλλη μορφὴ τῆς φύσης, μιὰ ἀνθρώπινη φύση, σύμφωνα μὲ τὰ ἀνθρώπινα σχέδια δομημένη φύση. Μέσα στὸ νέο κλίμα ποὺ δημιουργεῖται ἀπὸ τὴν ἀνθρώπινη δημιουργικὴ πράξη, ἐξελίσσονται νέες σχέσεις ποὺ συνιστοῦν τὴν ἱστορία τοῦ ἀνθρώπου καὶ τῆς φύσης. Μὲ τὴν ἀλλαγὴ τῆς φύσης ἀλλάζει καὶ ὁ ἄνθρωπος. Ἡ δημιουργία νέων ἀντικειμένων βρίσκεται σὲ μιὰ ἀλληλεπίδραση μὲ τὴ δημιουργία ἑνὸς ὑποκειμένου. Μὲ τὴν ἐκδοχὴ αὐτὴ πᾶμε πολὺ πιὸ μακριὰ ἀπὸ τὴ σχέση ὑποκειμένου - ἀντικειμένου τοῦ ἰδεαλισμοῦ τοῦ Φίχτε — σύμφωνα μὲ τὴν ὁποία μόνο τὸ ὑποκείμενο δημιουργεῖ, ὅπως ἐπίσης καὶ ἀπὸ τὴν ἄποψη τοῦ ὑλισμοῦ (Holbach)— σύμφωνα μὲ τὴν ὁποία τὸ ἀντικείμενο εἶναι ἕνα ἕτοιμο καὶ ἀμετάβλητο «δεδομένο», τὸ ὁποῖο μόνο μὲ ἕναν τρόπο παθητικὸ μπορεῖ νὰ ξαναεικονισθεῖ. Ἡ τέχνη ἐκφράζει γιὰ τὴ σύγχρονη αἰσθητικὴ τὴν πλήρη σημασία τοῦ ἀντικειμένου, ποὺ προέρχεται ἀπὸ τὴ δημιουργικὴ ἐργασία καὶ μαζὶ μ' αὐτὴ τὴν ἀντικειμενικὴ ἀποδοχὴ τοῦ νοήματος τοῦ δημιουργήματος. Ἀποδέχεται δηλαδὴ τὴ διπλή του χρησιμότητα, τὴν οἰκονομική του σημασία, ὡς προϊόντος, καὶ τὴν ἀνθρωπολογική του σημασία, θὰ ἔλεγα τὴν πνευματική του χρησιμότητα καὶ σημασία. Ἡ πρώτη ἱκανοποιεῖ συγκεκριμένες ἀνάγκες, ἡ δεύτερη μιὰ ἐσωτερικὴ ἱκανοποίηση, ποὺ τὴν ἐκφράζει ἡ φράση: ὁ ἄνθρωπος ὡς δημιουργός, ποὺ γίνεται συγχρόνως πηγὴ χαρᾶς καὶ ὑπερηφάνειας, ἀλλὰ καὶ ὑπευθυνότητας γιὰ τὸν ἄνθρωπο[15].

Μὲ τὸν διάκοσμο ποὺ κάνει ὁ ἄνθρωπος τῆς ἐποχῆς τοῦ χαλκοῦ στὰ σκεύη του ἐπιτυγχάνει μιὰ αὐτονομία σὲ σχέση μὲ τὴν ὠφελιμιστικὴ λειτουργία τοῦ ἀντικειμένου ὡς σκεύους χρήσης. Ὁ ἄνθρωπος χαίρεται γιὰ τὴ δημιουργική του πράξη. Εἶναι αὐτὴ ἡ χαρὰ τῆς δημιουργίας ποὺ τὸν κάνει ἄλλο ἄνθρωπο. Ἔτσι, ὅμως δημιουργεῖται μιὰ νέα «ἀνάγκη» ἐντελῶς διαφορετικὴ ἀπ' ὅλες τὶς ἄλλες βιολογικὲς ἀνάγκες, ποὺ δίνει μεγαλύτερη αὐτοσυνειδησία καὶ αὐτοπεποίθηση στὸ ὑποκείμενο καὶ πάνω ἀπ' ὅλα καθορίζει τὴ σχέση του μὲ τὴ φύση, μὲ τὴν κοσμολογικὴ πραγματικότητα. Τέχνη καὶ δημιουργία ἀποτελοῦν πραγμάτωση τοῦ ἀνθρώπου. Καλλιτεχνικὰ δημιουργήματα, ὅπως ἐπίσης προϊόντα τῆς δουλειᾶς, ἀποτελοῦν πραγματοποιημένους ἀνθρώπινους σκοποὺς τουλάχιστον σ' ἕνα βαθμό. Ἡ καντιανὴ χωρὶς σκοπὸ σκοπιμότητα, θεμελιώδης θέση ὅλων τῶν φορμαλιστικῶν ἐκδοχῶν γιὰ τὴν ὁμορφιά, φτωχαίνει τὴν ἔννοια τῆς δημιουργικῆς

15. Πβ. τὶς ἐνδιαφέρουσες ἀπόψεις τοῦ SARTRE στὴν ἐργασία του *Qu'est-ce que la litérature?* Paris 1948. Παράλληλες ἀπόψεις καὶ στὴν αὐτοβιογραφία του: *Les mots,* Paris 1964.

ἐργασίας, ἡ ὁποία ἔτσι περιορίζεται στὴν πραγμάτωση ὠφέλιμων σκοπῶν καὶ ἱκανοποιεῖ ἀνθρώπινες ἀνάγκες καὶ μάλιστα βιολογικὲς καὶ μόνο, ἐνῶ ἡ τέχνη ἱκανοποιεῖ ὅ,τι πιὸ βαθὺ ἔχει ὁ ἄνθρωπος καὶ μάλιστα τὶς πνευματικές του ἀνάγκες. Πιὸ σωστὸ θὰ ἦταν νὰ ποῦμε ὅτι σὲ κάθε κοινωνία μὲ τὸ φετιχιστικὸ χαρακτήρα τῶν σχέσεων ποὺ δημιουργεῖ ἡ ἀλλοτρίωση τοῦ ἀνθρώπου ἀποτελεῖ γεγονὸς καὶ ἔτσι ἡ σχέση τοῦ ἀνθρώπου μὲ τὴν ἐργασία του δὲν γίνεται πάντοτε σχέση δημιουργική, ἀλλὰ συχνὰ δημιουργεῖται μιὰ διάσπαση. Ὅσο πιὸ μεγάλη ἡ διάσπαση τόσο πιὸ μεγάλη ἡ ἀλλοτρίωση. Ὁ ἄνθρωπος στὴν κοινωνία τῆς ἐκμετάλλευσης βλέπει νὰ μὴν τοῦ ἀνήκει τὸ ἔργο του καὶ ἡ δημιουργία του.

Σὲ κάθε κοινωνία ποὺ καθορίζεται ἀπὸ συστήματα συμφερόντων, ποὺ στεροῦν τὴ χαρὰ τῆς δημιουργίας στὸν ἄνθρωπο, ὁ ἄνθρωπος γίνεται, νιώθει ὅτι γίνεται ὁ ἴδιος ἀντικείμενο καὶ προϊόν. Ἡ ἀλλοτρίωση στὸν ὕψιστο βαθμό της ὡς ἀπο-προσωποποίηση. Οἱ διαπιστώσεις αὐτὲς ὁδηγοῦν σὲ μερικὲς θεωρητικὲς ἀρχὲς ποὺ ἐκφράζουν τὴν αἰσθητικὴ μιᾶς τέχνης ἢ δείχνουν τὴν πολυσημία τῆς τέχνης στὴ σχέση της μὲ τὸ σύγχρονο ἄνθρωπο. Γιατὶ ἡ τέχνη δὲν ἀποτελεῖ μόνο ἕνα εἶδος γνώσης, ἀλλὰ καὶ μιὰ διεργασία ἐσωτερικὴ ποὺ ἔχει ὡς ἀποτέλεσμα τὴν ἱκανοποίηση τοῦ ὅλου ἀνθρώπου[16]. Ἔτσι ἡ τέχνη μπορεῖ νὰ κατανοηθεῖ ὡς μιὰ μορφὴ μύθου, ὁ ὁποῖος δὲν ἀποτελεῖ μιὰ ἀπόλυτα ἕτοιμη πραγματικότητα, ἀλλὰ κάτι μεταξὺ πραγματικότητας καὶ ὑπόσχεσης στὸν χρόνο τοῦ μέλλοντος.

Ἡ σύγχρονη ἐκδοχὴ γιὰ τὴν τέχνη ἀπομυθοποιώντας την ἀπὸ τὶς ρομαντικὲς ἢ μυστικιστικὲς προτάσεις ἀναφέρεται στὸν ἄνθρωπο καὶ τὴν αὐτονομία του[17]. Ἡ τέχνη δὲν εἶναι μίμηση, ἀλλὰ δημιουργία. Μιὰ ρομαντικὴ ἐκδοχὴ αὐτῆς τῆς θέσης τὴν ψευτίζει στὸ βαθμὸ ποὺ συγχέει τὰ ὅρια μεταξὺ ἐγὼ καὶ μὴ ἐγώ, ὀνείρου καὶ πραγματικότητας. Δὲν θὰ ἀναφερθῶ περισσότερο στὶς προεκτάσεις ποὺ παίρνει ἡ θεωρητικὴ θέση: Τέχνη ὡς δημιουργία. Θὰ πρέπει ὅμως νὰ μὴν παραλείψω νὰ πῶ ὅτι ἡ θέση τοῦ Baudelaire —συνέχεια τῆς γνωστῆς θέσης τοῦ Goethe περὶ δημιουργίας ὡς «δεύτερης φύσης» μέσα στὸν καλλιτέχνη— ἀποτελεῖ τὴν ἀπαρχὴ καὶ τὸ θεμέλιο τῆς μοντέρνας αἰσθητικῆς[18].

Τὸ δημιουργικὸ αὐτὸ στοιχεῖο στὴν τέχνη καὶ ὄχι τὸ μιμητικὸ δείχνει ἡ προσπάθεια ἀνανέωσης τῆς νεώτερης τέχνης τῆς Δύσης ἀπὸ πηγὲς μάλιστα ποὺ ἀνήκουν σὲ ἄλλους γεωγραφικοὺς χώρους. Θὰ ἀρκοῦσαν τὰ ὀνόματα

16. Θ. ADORNO, *Ästhetische Theorie*, σ. 68 κ.ἑ. 250 κ.ε.

17. Πβ. H.-G. GADAMER, *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Tübingen ^{4}1975 (1960), σ. 97 κ.ἑ. καὶ R. INGARDEN, Aesthetic Experience and Aesthetic Object, στό: *Philosophy and Phenomenological Research* 21 (1960) 289-313.

18. Πβ. H. FRIEDRICH, *Die Struktur der modernen Lyrik von Baudelaire bis zur Gegenwart*, Hambug 1956 καὶ τὴ μελέτη τοῦ J. P. SARTRE, γιὰ τὸν *Baudelaire*, Paris 1963.

τοῦ Van Gogh καὶ τῆς σχέσης του μὲ τὴν ἰαπωνικὴ ξυλογλυπτική, τοῦ Gauguin καὶ τῆς τέχνης τῆς Ἰνδονησίας καὶ τῶν νησιῶν τοῦ Εἰρηνικοῦ, τοῦ Matisse καὶ τοῦ Klee καὶ τῆς σχέσης τους μὲ τὴν μωαμεθανικὴ καὶ περσικὴ τέχνη ἢ ἀκόμα τῶν σουρρεαλιστῶν καὶ τῶν κυβιστῶν καὶ ἰδιαίτερα τοῦ Leger καὶ τοῦ Picasso καὶ τῆς σχέσης τους μὲ τὴν προκολομβιανὴ Ἀμερική, τὴν Ἀφρικὴ καὶ τὴν Ὠκεανία. Ὅ,τι φυσικὰ ἐνδιαφέρει δὲν εἶναι τόσο οἱ ἐπιδράσεις ἢ οἱ συσχετίσεις, ὅσο ὁ νέος ὁρίζοντας ποὺ ἄνοιξε ἡ σύγχρονη αἰσθητική[19]. Μιὰ αἰσθητικὴ ποὺ κινεῖται σ' ἕνα κλίμα πέρα ἀπὸ κλειστὲς φόρμες, κανόνες καὶ δόγματα, ποὺ ἀκούει τὰ μηνύματα τῶν καιρῶν καὶ δὲν μένει ξένη στὶς ἀνάγκες τοῦ ἀνθρώπου, δὲν προσπαθεῖ νὰ προσαρμοστεῖ στοὺς *ἐσμούς*, ἀλλὰ ἐπιβάλλει τὶς ἀρχές της, τὶς κατηγορίες της καὶ *πάνω ἀπ' ὅλα ζητᾶ καὶ ἐπιδιώκει τὸν ἐξανθρωπισμὸ τοῦ ἀνθρώπου, τὸ βάθεμα τῆς ἀνθρωπιᾶς του.*

Τὸ πόσο ἀδύναμη εἶναι ἡ τέχνη, ὥστε νὰ ἐπιβάλει ἢ νὰ ἐπιτύχει μιὰ ἀνθρωπινότερη κοινωνία θὰ ἦταν λάθος νὰ τὸ παραγνωρίσει κανείς. Σὲ τοῦτες τὶς κρίσιμες ἱστορικὲς στιγμὲς ποὺ ἡ ἀνθρωπιὰ λιγοστεύει, ποὺ τὸ ἀνθρώπινο γίνεται δυσεύρετο εἶδος, οἱ λόγοι τοῦ Ernst Fischer[20] ἀκούγονται πολὺ κοντινοί: Ἡ τέχνη συμμετέχοντας μὲ τὸ μυαλὸ ἔχει ἀποκτήσει τὴ σιωπηλὴ δύναμη νὰ κάνει τὰ ὄντα ποὺ ἔχουν μείνει καθυστερημένα πίσω ἀπὸ τὸ ἴδιο τους τὸ ἔργο, ὄντα ποὺ νὰ προπορεύονται ἀπὸ μιὰ θύελλα ὄχι τῆς καταστροφῆς, ἀλλὰ τῆς ἀπελευθέρωσης γιὰ νὰ γίνουν ἐκεῖνο ποὺ τοὺς πέφτει δύσκολο νὰ εἶναι, γιατὶ χρειάζεται ἄνεση, ἀξιοπρέπεια στὸ χαμόγελο τῆς ὁμορφιᾶς: νὰ γίνουν ἄνθρωποι.

Τὸ πρόβλημα Τέχνη καὶ Μύθος ἀποτελεῖ μιὰ δύσκολη, μιὰ προκλητικὴ θέση, γιατὶ ἀναφέρεται στὴ διαδικασία τοῦ πολιτισμικοῦ γίγνεσθαι, στὸ μέλλον τοῦ ἴδιου τοῦ ἀνθρώπου.

Σταῦρος Πανου
(Μόναχο - Ἀθήνα)

19. Περισσότερα, κυρίως ἱστορικά, Χ. Χριστου. *Ἡ ζωγραφικὴ τοῦ εἰκοστοῦ αἰώνα*, Θεσσαλονίκη 1972. Ἐπίσης τὸ ἀξιόλογο ἔργο τοῦ P. H. Diehl, *Grenzen der Malerei*, Wien - Köln 1961.

20. E. Fischer, *Τέχνη καὶ συνύπαρξη*, Ἀθήνα χ.χ.

KUNST UND MYTHOS
ANTHROPOLOGISCHE VORAUSSETZUNGEN DER KUNST

Zusammenfassung

Ist der Mythos Teilnahme oder Schöpfung? Wie kann der Mythos eine Komponente des Handelns sein? Wir verwenden den Namen Mythos für jeden symbolischen Bericht, der den Menschen daran erinnert, daß er seinem Wesen nach schöpferisch, d.h. zunächst durch die Zukunft, die er erfindet, bestimmt ist und nicht durch die Vergangenheit der Gattung, in der er einfach von seinen Trieben und seinen Begierden bestimmt war.

Der Mythos ist von Anfang an Sprache der Transzendenz in seiner bescheidensten Form Sprache der Transzendenz des Menschen in seinem Verhältnis zur Natur. Jedes große Kunstwerk ist ein Mythos. Was man «Verfremdung» des Wirklichen nennt, ist in Wirklichkeit ein mythisches Bild des Wirklichen. Die Kunst ist durch die Konstruktion von Mythen eine exemplarische Form des schöpferischen Aktes des Menschen, der die Zukunft des Menschen errichtet.

Das Problem der Kunst ist vor allem das der Schöpfung; deshalb hätte jede mechanistische Entstellung, jede dogmatische Auffassung des schöpferischen Aktes für die Entwicklung einer Ästhetik unmittelbar erkennbare Folgen. Die moderne Auffassung der Kunst ist aus der Bejahung der Autonomie des Menschen enstanden: die Kunst ist nicht Nachahmung, sondern Schöpfung. Die Kunst soll die Seele erheben und nicht belehren. Die Kunst ist Erkenntnis, aber durch ihren Gegenstand und ihre Sprache ist sie eine besondere Art der Erkenntnis: Erkenntnis der schöpferischen Kraft des Menschen in der unerschöpflichen Sprache des Mythos.

Stavros PANOU
(München - Athen)

VOM EPISCHEN ZUM LOGISCHEN SPRECHEN.
DER SPRUCH DES ANAXIMANDER

Unter den erhaltenen biographischen Zeugnissen über Anaximander finden sich zwei Nachrichten, die wenig miteinander zu tun zu haben scheinen. Die eine lautet, er habe es als Erster unter den Griechen gewagt, ein Buch «Über die Natur» zu schreiben, und dieses nicht in gebundener Rede, sondern ungebunden, in Prosa[1]. Die andere teilt mit, Anaximander sei ein «Hörer» des Thales geworden: Θαλοῦ... Α γίγνεται ἀκροατής[2]. Das Wort wird, wie wir wissen, im Sprachgebrauch der spätantiken Doxographie nicht vom ἀκουστὴς unterschieden, dem Zu-Hörer eines Dramas, eines Gedicht- oder Musikvortrags. Akusmatisch verhält sich jemand, der sich auf bloßes Anhören beschränkt oder darauf einschränken muß[3]. So fällt die Nachricht nicht besonders auf; sie nimmt sich vielmehr gewöhnlich aus, und dies um so mehr, als sie sich inhaltlich mit jenen genealogisierenden Konstruktionen von Lehrer - Schüler - Verhältnissen und Schulen deckt, die seit Theophrast verbreitet sind[4]. Und dennoch zeugt sie von einem ungewöhnlichen Vorgang: von der Stiftung der Gesprächsgemeinschaft unter den Sophoi, eines Kreises von Einzelgängern, die untereinander durch die Schrift als neuem Mittel des Wissenserwerbs und -austausches verbunden sind. Sie bezeugt, was der unkonventionelle Schriftgebrauch ermöglicht. Und das ist nichts Geringeres als die Möglichkeit, das mantisch-musische «Wissen von Allem», von dem, was da ist (τά τ' ἐόντα), da sein wird (τά τ' ἐσσόμενα) und da gewesen ist (πρό τ' ἐόντα[5]), auf der Grundlage der Bezeichnung, Sammlung und Gliederung des einzeln Gewußten zu einem neuartigen «Wissen vom Ganzen» zusammenzuschließen.

---

1. *Die Fragmente der Vorsokratiker*, hrsg. von H. DIELS / W. KRANZ, Bd. 1, Dublin / Zürich 1966[12], 12 A 7 (=Themist. Or. 36 p. 317). Vgl. A 1 (=Diog. Laert. II, 1-2), Ferner A 2 und A 6.

2. Fr. A 11 (=Hippol. *Ref.* I 6, 1-7). Vgl. die Bezeichnung ἀκουστὴς in Fr. A 4 und A 6.

3. Das ist, wie schon Thukydides, III, 38, belegt, der problematische Fall der sophistischen Unterrichtspraxis.

4. Nach den einen heißt Anaximander der Mitbürger und Gefährte (= Simpl. *De caelo* 615, 13 und Cic. *Acad.* II 118), nach anderen der Nachfolger und Schüler des Thales (= Simpl. *Phys.* 24, 13, in *Anlehnung an Theophr. Phys. Opin.* fr. 2 Dox. 476.

5. HOMER, *Il.* I, 70; HESIOD, *Theog. 38.*

Das Substantiv σοφίη, die alte Bezeichnung für das neue Wissen vom Ganzen, hängt wie das Adjektiv σαφής, «klar», «offenkundig», mit φάος zusammen, dem Grundwort für das Lichte und Helle, worin sich alles, τὰ πάντα, die Gesamtheit des Erscheinenden, zeigt. Darauf hat Hegel im Blick auf die mythische Personifikation des unbestimmten Ganzen im Namen von πᾶν (von φαίνω abgeleitet: «der Erscheinende») hingewiesen[6]. Es ist ein schon das konventionelle Wissen von Allem tragender Zusammenhang, der episch in der Bedeutung von φημί, «durch Worte deutlich oder offenbar machen», anklingt[7]. Nimmt man an, wovon wir im folgenden ausgehen: daß das Ganze auf dem Hintergrund des veränderten Schriftgebrauchs durch eine andere Weise zu sprechen und zu hören bestimmt wird, dann erhält der Anspruch der Sophoi, Alles in Einem und Eines in Allem zu wissen, erst sein volles Gewicht. Der Sophos ist nicht mehr Seher, der das «Alles» in einem Zug dahinspricht; und ebensowenig gleicht er dem Sänger, der es musisch verlautet empfängt. Er legt Zeugnis davon ab, wie das Wissen vom Ganzen zu erlangen ist, ein der Nachprüfung zugängliches Zeugnis, das die Angleichung zwischen dem vormals Geschiedenen, des Gesehenhabens an das Aussagen, der Verlautbarung an das hörende Verstehen, voraussetzt. Dem erwächst die Verbundenheit unter den Einzelgängern, von Anaximander abwärts bis hin zu Heraklit und Parmenides, eine neue Verbindlichkeit des Sagens und Sichsagenlassens, die Urstiftung des Logos, an der Peripherie des Griechentums.

I. Der spätantiken Doxographie gilt Anaximander nicht nur als erster Bücherschreiber, sie macht ihn zum Zeugen für die Geschichte der Schrift[8]. Diese «Nachricht» gehört der Anaximander-Legende an. Sie kann sich allein darauf beziehen, daß Milet, der Ort, wo die Gesprächsgemeinschaft gestiftet wird, schon früh (im 8. Jh. v. Chr.) von den Phoinikern das Alphabet übernimmt und dabei den Rhythmós der Schriftzeichen umgestaltet, gestaltet zu jenen klaren, fast geometrischen Buchstabenformen, die für die Ausbreitung der Schrift in Griechenland maßgeblich geworden sind[9].

---

6. *Philosophie der Weltgeschichte*, Bd. III, hrsg. von G. Lasson, Leipzig 1923², S. 561. Vgl. auch E. SEVERINO, *La Filosofia Antica*, Milano 1984, S. 18.

7. Vgl. H. FOURNIER, *Les verbes «dire» en grec ancien*, Paris 1946, S. 8ff.

8. Fr. C (= *Schol. Dionys. Thrac.* p. 183, 1 Hilg.).

9. R. CARPENTER, The Antiquity of the Greek Alphabet, in: *American Journal of Archaeology*, 37 (1933), S. 8-29; 42 (1938), S. 58-69 Vgl. *die Zusammenfasung der neueren Forschung* bei A. HEUBECK, Das Erwachen der Schriftlichkeit im archaischen Griechentum, in: B. Forssmann / S. Koster / E. Pöhlmann (Hrsg.), A. HEUBECK, *Kleine Schriften zur griechischen Sprache und Literatur*, Erlangen 1984, S. 537-554.

Die Übernahme bringt einen tiefgreifenden Wandel im Verhältnis zur Sprache mit sich. Bis dahin ist sie gesprochenes Wort, Mýthos und Épos (von Ops, die Stimme), die Macht der Verlautbarung, die in der Not von Léthe steht, des Vergessens und Vergessenwerdens. Das Gesprochene sammelt und bezeichnet nicht, sondern nennt. Im Namen ruft es das Ganze hervor, den Ruf (Kléos, der älteste Ausdruck für das mündlich Gehörte), der zugleich einen anderen Namen hervorruft. Denn das Ganze hat noch keinen Namen, der sich behalten läßt. Es muß jeden seiner Bereiche immer wieder gerufen oder in der dem Nennen eigenen Weise des polaren Entsprechens akusmatisch eingeprägt werden: das noch namenlose Ganze als Cháos, die Leere im Gegenüber von Himmel und Erde, Hades und Tartaros, die Erde als Land und Meer, der Himmel als Luft und Feuer.

Der Nötigung akusmatischen Sichzusprechens bietet die Schrift Einhalt; nicht nur dadurch, daß sie nun genauer bezeichnet, was zwischen diesen Bereichen begegnet, sondern weil der Rhythmós des Schriftzeichens, das Grámma dazwischentritt. Es tritt in die Mitte des mündlich gewohnten Sprechens, dem die Einheit von Nennen und Rufen wesentlich ist, des Singens mit dem Sagen, wie die umschreibende Formel für den epischen Redefluß heißt. Die Griechen, so hat später Herodot diesen Vorgang beschrieben[10], verändern die Rhythmik des Schriftzeichens nach ihrer Phoné. Was sich ändert, ist aber nicht nur das Grámma, sondern die Phoné. die Macht der Verlautbarung. Sie ist es, die sich rhythmisch bricht, die durch Gestalt, Bewegung, Gerichtetheit —all dies sind Grundzüge des Rhythmós — zur Akoé auf-bricht, der Stimme, die hörend verstanden wird.

Was das im Blick auf Anaximander und die Vorgeschichte der Philosophie bedeutet, wird im folgenden zu erkunden sein. Genug, daß wir an dieser Stelle festhalten: Die Urstiftung des logischen Sprechens erfolgt parallel zu einem Ereignis, das nicht minder urstiftend ist, dem «Wechsel von der mündlichen zur schriftlichen» Tradition, zum Gebrauch der Schrift nicht zu geschäftlichen und sonstigen (politischen, gesetzgeberischen, kultischen) Zwecken, sondern zum «Schreiben» als einem Mittel der Wissenstradierung. Sie schreibt sich gleichsam aus, ein Ereignis, das sich geschichtlich mit dem Namen des Anaximander verbindet, mit seinem Mut, sich der Schrift frei zu bedienen. Es ist das Ereignis, von dem wir sagen müssen, daß es in den Anfang fällt, daß es nicht zufällig mit dem Aufbruch des neuen Wissens vom Ganzen zusammenfällt. Was es markiert, ist der Ausgang des Griechentums aus dem Zustand der Mündlichkeit, der zweite Schritt zum ersten, der getan werden mußte, damit die Gesprächsgemeinschaft geschichtlich Boden fassen

10. Herod. V. 58, 2-3.

konnte. Ohne diesen Ausgang wüßte uns die Überlieferung nichts zu berichten. Darum ist er ein Urereignis, das mit der Urstiftung erst eine Folge anderer Ereignisse, den Zusammenhang einer Geschichte, möglich macht. Aus dem Zustand der Mündlichkeit herauszugehen, dazu kann der Mut, sich der Schrift frei zu bedienen, nicht genügen. Dazu bedarf es der Fähigkeit des Lesens, eines Lesers und Lesepublikums, für welches geschrieben wird. Das gab es zu Beginn nicht und konnte es auch für Anaximander nicht geben. Das Buch, dessen Existenz weder Platon noch Aristoteles erwähnen, kann nicht weit verbreitet gewesen sein. Ja, die Frage ist, ob es sich schon um dergleichen gehandelt habe — um «die erste bereits in Prosa abgefaßte Darlegung wissenschaftlicher Lehren, welche di griechische Literatur besaß und, ach, nur allzufrüh verlor[11]. Wahrscheinlicher ist ein eigener Typus von Schriftlichkeit, der von der Prosasprache und Buchform noch weit entfernt gewesen sein muß. So wenig der Titel: «Über die Natur» (peri Phýseos) auf Anaximander oder irgendeinen seiner Nachfolger zutrifft[12], so wenig wird sich der Stil mit dem gedeckt haben, was die Standards einer späteren Zeit von einer Lehrschrift fordern. Wenn wir die verschiedenen Zeugnisse für die Nachricht genauer ansehen, so ist da wohl einerseits vom Mut des Bücherschreibens die Rede, aber vermischt mit der Nachricht, Anaximander habe zuerst gewagt, eine Karte der bewohnten Erde zu zeichnen und den Himmelsglobus nachzubilden, — Erfindungen, die den Buchstaben als Bezeichnungsmittel voraussetzen. Und Diogenes Laertius, der Geschichtsschreiber der griechischen Philosophie, bei dem die verschiedenen Überlieferungsstränge zusammenlaufen, gibt lediglich an, daß Anaximander im Alter eine Hauptdarstellung jener Sätze verfaßt habe, die er der Aufbewahrung würdig erachtete, ohne dafür einen Title anzuführen: τῶν δὲ ἀρεσκόντων αὐτῷ πεποίηται κεφαλαιώδη τὴν ἔκθεσιν[13].

Das ist gewiß spätantik verkleidet und verfremdet. Die Angabe bekundet weniger, was Diogenes weiß, sondern was er glaubt, seinen Glauben an geschriebene Lehrmeinungen, den eine verfestigte Spätkultur in den Anfang zurückprojiziert. Er gerät ins Wanken, wenn wir das Kleid auftrennen, d.h. die Worte wörtlicher nehmen, als dies doxographisch zu geschehen pflegt. Der griechische Ausdruck für «Lehrmeinung» ist gleich-

---

11. So TH. GOMPERZ, *Griechische Denker*, Bd. 1, Leipzig 1911[3], S. 41. - Die Problematik der Buchform behandelt die lehrreiche Untersuchung von ERIC A. HAVELOCK, Pre-Literacy in the Pre-Socratics, University of London, *Institute of Classical Studies, Bulletin* No. 13, London 1966, S. 44 ff. der infolge eines radikalen Verständnisses von «oral tradition» Anaximander allerdings ganz ausschließt.

12. Vgl. E. SCHMALZRIEDT, *Peri Physeos. Zur Frühgeschichte der Buchtitel*, München 1970.

13. Fr. A 1 (= Diog. II 1-2), unter Berufung auf Apollodor.

bedeutend mit dem Beschluß, der allen gefällt oder Beifall findet, dem Beliebten (lat. placitum). Aber er bedeutet zugleich das mitgeteilte Ergebnis abwägender Überlegungen, den Hauptsatz. Ähnlich bezeichnet Ékthesis doxographisch den Abriß einer Lehre. Nach älterem Verständnis kann es auch die Auseinandersetzung mit der Thésis meinen; und die «These», das ist zunächst nichts anderes als die vorläufig aufgestellte Behauptung, die sich im Gespräch erprobt. Aus dem Lehrgespräch hervorgegangen, wird sie zuletzt schriftlich festgehalten, aber erst im späteren Schulbetrieb der Philosophie definitorisch festgesetzt und dann buchstäblich als Grundsatz oder «Element» (=stoicheîon) begründender Wissenschaft angenommen.

Es versteht sich, daß letzteres für den Anfang der Gesprächsgemeinschaft nicht in Betracht kommt. Gelichwohl wird der Bericht von Diogenes Laertius der Sachlage besser gerecht, dem Faktum, daß das Schreiben von «Büchern» der mündlichen Tradition erwächst. Sie sind zum Lautlesen bestimmt, zur Verwandlung des Geschriebenen in das Gesprochene, das Gespräch mit dem Kreis der Hörenden, dem sie ihre Entstehung verdanken. Das schimmert in dem späten Bericht über das «Buch» des Anaximander deutlich hindurch. Und wie wenig es einer wissenschaftlichen Prosaschrift geähnelt haben kann, bestätigt der uns aus Theophrast erhaltene Auszug bei Simplikios. Er besteht aus zwei Satzfügungen, zu denen Theophrast (oder sein Abschreiber Simplikios) anmerkt, sie seien mehr poetisch abgefaßt. Sie lauten: «ἐξ ὧν δὲ ἡ γένεσίς ἐστι τοῖς οὖσι, καὶ τὴν φθορὰν εἰς ταῦτα γίνεσθαι κατὰ τὸ χρεών, διδόναι γὰρ αὐτὰ δίκην καὶ τίσιν ἀλλήλοις τῆς ἀδικίας κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν», ποιητικωτέροις οὕτως ὀνόμασιν αὐτὰ λέγων[14].

In der Übersetzung von Schleiermacher[15], der zuerst das Gewicht dieser Sätze erkannt und in einem Akademievortrag aus dem Jahr 1811 den ersten bedeutenden Interpretationsversuch vorgelegt hat: «Woher das was ist, seinen Ursprung habe, in dasselbe habe es auch seinen Untergang nach der Billigkeit. Denn so gebe es seine Buße und Strafe für die Ungerechtigkeit nach der Ordnung der Zeit».

Gestützt auf den Zusatz: ποιητικωτέροις οὕτως ὀνόμασιν αὐτὰ λέγων, «dieses sagt er (scil. Anaximander) in mehr poetischen Worten», hat Schleiermacher gefolgert, daß sie gewiß niemand für doxographisch untergeschoben halten werde, da sie zu deutlich das Gepräge altionischer Art und Stils tragen, das nur zum Teil unter Simplikios' Hand durch Auflösung in die

14. Fr. B. 1.

15. Über Anaximandros, in: *Philosophische und vermischte Schriften*, Bd. 2, Berlin 1838, S. 186.

indirekte Rede geschwunden sei. Die Richtigkeit dieser Auffassung ist bis hin zu Hermann Diels, der am Beginn unseres Jahrhunderts mit seiner großen Ausgabe der *Fragmente der Vorsokratiker* (1903) die Interpretation der frühgriechischen Philosophie durch die Unterscheidung einer ursprünglichen von der abgeleiteten (späteren) Überlieferung auf eine neue Grundlage stellte, nicht bezweifelt worden. Nachdem Schleiermachers Schüler Brandis den zweiten Satz aus den Handschriften durch das im Aldina -Druck des Simplikios fehlende ἀλλήλοις ergänzt und damit ein pluralisches «was ist» nahegelegt hatte[16] —sie geben «einander» Buße und Strafe, wechselseitig, wie der Sache vielleicht am besten zu entsprechen wäre— konnte Diels den Wortlaut des Auszugs für so gesichert halten, daß er ihn umstandslos in die direkte Rede versetzt: «Woraus aber den Dingen die Geburt ist, dahin geht auch ihr Sterben nach dem Schicksal. Denn sie zahlen einander Strafe und Buße für ihre Ruchlosigkeit nach der Zeit Ordnung»[17]. Ähnlich ist schon der junge Nietzsche in der nachgelassenen Skizze über «Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen» verfahren, die im selben Jahr wie Diels' Fragmentsammlung erschien. Und obwohl Nietzsches Interpretation Brandis' Textkorrektur nicht berücksichtigt, hat auch er unter dem, «was ist», eine Pluralität von Dingen verstanden. Nietzsche übersetzt: «Woher die Dinge ihr Entstehen haben, dahin müssen sie auch zu Grunde gehen, nach der Notwendigkeit; denn sie müssen Buße zahlen und für ihre Ungerechtigkeiten gerichtet werden, gemäß der Ordnung der Zeit»[18].

Wie nahe diese Übersetzung der von Diels kommt, darauf hat in unserer Zeit Martin Heidegger hingewiesen, eine Nähe, die sich am gleichen Abstand des Übersetzten vom Überlieferten bemißt, den der Philologe und Historiker mit dem letzten großen Philosophen der Neuzeit teilt. Nietzsche rechnet Anaximander mit Schleiermacher unter die Vorplatoniker, Diels unter die Vorsokratiker, Benennungen, die nach Heidegger das Gleiche besagen, — daß sie ihr unausgesprochenes Richtmaß für die Deutung und Beurteilung der frühen griechischen Denker der Philosophie von Platon und Aristoteles entnehmen, der nach vorwärts wie rückwärts maßgebenden Philosophen der Griechen. Auch dort, so charakterisiert Heidegger die hermeneutisch verfremdete Situation, wo die philologische und historische Forschung sich inzwischen eingehender mit den Philosophen vor Platon und

16. Vgl. CHR. A. BRANDIS, *Handbuch der Geschichte der Griechisch-Römischen Philosophie*, 1. Teil, Berlin 1835, S. 126.

17. *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Fr. 9, Berlin 1903, S. 16.

18. *Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen* (1873), in: *Sämtl. Werke*, hrsg. von G. Colli / M. Montinari, Bd. 1, Berlin ; New York 1967 ff., S. 818.

Aristoteles beschäftigt, geben bei der Interpretation noch die platonischen und aristotelischen Vorstellungen und Begriffe, neuzeitlich abgewandelt, den Leitfaden[19].

Woran sich Heidegger stößt, das ist die aristotelisierende Fassung, welche die Auflösung des pluralisch verstandenen «was ist» in eine Allheit von Dingen findet, von «seienden Dingen», wie man seit Kranz zu sagen pflegt[20]. Heidegger spricht dagegen vom «jeweilig Anwesenden, eine Umschreibung, die gewiß weniger wörtlich ist als die seiner Vorgänger. Sie verfremdet den Text in Worten, welche die Sache zur Sprache bringen sollen, nach der am Anfang wirklich gefragt wurde, und das ist nach Heidegger die Anwesung des «Seins» in der Zeit: «Von woheraus aber der Hervorgang ist dem jeweilig Anwesenden auch die Entgängnis in dieses.. geht hervor entsprechend der nötigenden Not; es gibt nämlich jedes Anwesende selbst... Fug, und auch Schätzung... läßt eines dem anderen... aus der Verwindung des Unfugs entsprechend der Zuweisung des Zeitigen durch die Zeit»[21].

Heideggers Übersetzungsversuch (es ist einer unter vielen, die hier nicht weiter zu vergleichen sind) lehrt, wie wenig die Anforderung der Wörtlichkeit dem Denken genügt. Jede Übersetzung, so viele wir auch heranziehen würden, spricht anders; keine sagt dasselbe, obwohl sie alle dasselbe meinen und sich auf denselben Text beziehen. Darin bekundet sich die Not des Übersetzens, die Notwendigkeit, daß es immer schon Auslegung ist. Es muß dem Sinn der rätselhaften Worte, der einzigen, die uns aus dem Anfang erhalten sind, nach-denken, bevor es von einer Sprache in die andere «übersetzt». Und ein Rätsel, das ist das Fragment bis heute geblieben. Nietzsche hat es eine Orakelaufschrift am Grenzstein der griechischen Philosophie genannt[22]. Heidegger nent es kurz und bündig einen Spruch, den Spruch des Anaximander[23].

Das mag für sich genommen einseitig sein. Wenn wir beides zusammennehmen, die mündliche Rede und die Schrift, ist es in der Sache wohlfundiert. Durch nichts vorbereitet, was wir an Berichten über Anaximander kennen, mit nichts vergleichbar, was ihm die Doxographie sonst zuschreibt, bleibt das Fragment der mündlichen Rede nahe, ein Ge-

---

19. *Der Spruch des Anaximander*, in: *Holzwege*, Frankfurt / M. 1957[3], S. 297 f.

20. *Die Fragmente der Vorsokratiker*, a.a.O., S. 89.

21. Zuerst in der Vorlesung: *Grundbegriffe* (SS 1941), hrsg. von P. JÄGER, *Gesamtausgabe*, 2. Abt. Bd. 51, Frankfurt / M. 1981, S. 101f. (die umschreibende Auslegung des Übersetzten ist im Zitat weggelassen). Vgl. *Der Spruch des Anaximander*, a.a.O., S. 303 und 341.

22. *Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen*, a.a.O., S. 818.

23. *Der Spruch des Anaximander*, a.a.O., S. 296 / *Grundbegriffe*, a.a.O., S. 92-123.

schriebenes, worin das Gesprochene nachklingt, die Stimme des Sophos, die erste, die aus dem Anfang der gestifteten Gesprächsgemeinschaft zu uns herüberspricht und tiefer in uns eindringt, weil wir sie als die eigene vernehmen.

Es handelt sich weder um einen Lehrsatz noch um einen thetischen Grundsatz, der solche Sätze begründet, um eine These mit Begründungsfunktion. Es handelt sich um einen Hauptsatz, der überragt, in der Weite und Kühnheit seines Gedankens aus allem herausragend, was die Überlieferung Anaximander sonst zuschreibt. Wodurch? Nicht, weil er sich besonders poetisch ausdrückt, obwohl die Wortwahl kaum an das schlichte, einfache Ionisch heranreicht, wie es seinem Schüler Anaximenes nachgesagt und von Hekataios und später von Herodot geschrieben wird. Auch nicht dadurch, daß ein Satz auf den anderen folgt, während die doxographischen Sätze eher voneinander isoliert sind. Der Gedanke ragt heraus, indem er hören läßt, akroamatisch, um es so auszudrücken, auf einer Ebene des «logischen» Sprechens, die im Beriech des Poetischen spielt, die seiner Urstiftung jedenfalls nicht äußerlich ist, ja, die sogar mit dem Ureignis zusammenspielt, mit der Umsetzung des Wissens von allem durch die Schrift.

Der Gedanke zieht ein Fazit des Gesprächs. Als abschließender Hauptsatz des mündlich Dargelegten ist er weder mantisch noch musisch eingefaßt. Und so teilt er sich auch nicht in der Form der musischen Mantosýne mit, nach der Nötigung des Aöden, das Gesagte über den Gesang, die Verlautbarung selbst und als solche, akusmatisch einzuprägen. Seine Form ist «poetisch» im ursprünglichen Sinne von «Poiesis», der Verfertigung eines Werkes, dem sich das zu Sagende buchstäblich zum Text verdichtet. Das Geschriebene steht aus der Sprache werkhaft heraus; es weist, statt zurück auf den Sprecher und den Akt des Sprechens, auf das von ihm Gemeinte, den Logos als gedachten, nachzudenkenden Gedanken[24]. Der «Poet» dichtet, indem er denkt, und er denkt, indem er dichtet[25], dieses beides im Medium des Rhythmós, des gestalteten, bewegten, gerichteten

---

24. Vgl. H.-G. GADAMER, Philosophie und Literatur, in: *Phänomenologische Forschungen*, Bd. 11 (1981), S. 24ff.; ders. Unterwegs zur Schrift?, in: A. u. J. ASSMAN / CHR. HARDMEIER (Hrsg.), *Schrift und Gedächtnis. Beiträge zur Archaiologie der literarischen Kommunikation*, München 1974, S. 10ff. Die Anwendung auf Heraklit unternimmt in aufschlußreicher Weise die neuere Studie von U. HÖLSCHER, Heraklit zwischen Tradition und Aufklärung, in: *Antike und Abendland*, Bd. 31 (1985), bes. S. 23f.

25. Daß siene Dichtung einen *Logos* mitteilt, sagt bereits Bakchylides, Fr. 20. Unter diesem Aspekt wäre die Funktion der Chorlyrik und Elegie (Solon!) genauer zu untersuchen. Vgl. H. MEYERHÖFER, *Das Erwachen des kritischen Bewusstseins bei den Griechen*, Phil. Diss., Erlangen 1976, S. 117ff.

Buchstabens, der zwischen das Sagen und Singen tritt. Die Macht der Verlautbarung, der Fluß des epischen Sprechens, begrenzt sich in der Schrift. Sie ermöglicht es, die Portionen des Gesprochenen neu abzuteilen und das Geteilte in Sätzen zusammenzufassen, die «logisch» aufeinanderfolgen, — in jener gerichteten Bewegung von Satz und Zusatz und Folgesatz, wie sie uns zuerst am Spruch des Anaximander entgegentritt. Der Gedanke und seine Form, die eigentümlich sprechende Schreibweise, sind nicht voneinander zu trennen. Sie bilden das Band, welches das Sprechen an das Hören zurückbindet, die Verbindlichkeit des Denkens, das sich auf den Weg zur Weisheit, zum Wissen vom Ganzen, begibt.

II. Wenn sich das so verhält, haben wir dem Hinweis auf die «poetische» Sprachform das ihm gebührende Gewicht zu geben. Wir haben zu fragen, was die Form für das Verständnis des anfänglich Gedachten bedeutet. Schleiermacher stellt sich die Frage nicht, weil sich ihm darin lediglich der archaisierende Spruchstil ausprägt. Bei Diels wird sie mit dem Argument umgangen, daß der im Begriff des Unendlichen (= Apeiron) gipfelnde Gedanke selbst «urpoetisch» sei[26]. Sie wird auch von Nietzsche nicht gefragt. Denn für Nietzsche ist das Poetische gleichbedeutend mit der «tragischen Weisheit», die das Wissen vom Ganzen im Zug des Leidens sammelt, des notwendigen Untergangs eines Jeden für das «Unrecht» der Vereinzelung[27]. Und bei Heidegger fällt es mit der Ursprünglichkeit von Denken und Dichten zusammen, mit der Urdichtung, die der Dichtung im Sinne der Poesie und des Gesanges voraufgeht, weil dadurch die Sprache allererst zur Sprache, d.h. in ihr Wesen gelangt, indem sie das «Sein» offenbart: «Das Denken sagt das Diktat der Wahrheit des Seins. Das Denken ist das ursprüngliche dictare»[28].

Heideggers Deutung wirft das Schriftproblem in der geschichtlichen Sicht eines wiederholenden Sagens (nach der Weise des λέγειν) auf, um es zugunsten der Unwiederholbarkeit des Nennens von Namen (der Grundworte des sich entbergend-verborgenen Seins) zu entscheiden. Obwohl sie damit dem Gewicht der Schrift nicht gerecht wird, hat sie das unschätzbare Verdienst, den Anfang der Philosophie bei den Griechen von ihrem Ursprung unterschieden und die Ursprungsfrage nach dem Verhältnis von Onoma und Logos aus der Enge des Blickwinkels: «Vom Mythos zum

---

26. Vgl. *Kleine Schriften zur Geschichte der antiken Philosophie*, hrsg. von W. BURKERT, Darmstadt 1969, S. 5 und S. 20f.

27. *Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen*, a.a.O., S. 818.

28. *Der Spruch des Anaximander*, a.a.O., S. 303.

Logos» befreit zu haben. Die Philosophie ist nicht aus dem Mythos entstanden, sie entsteht «aus dem Denken im Denken». Aber das Denken, ist es von Anbeginn das Denken des Seins? Ist es schon dort am Werk, wohin die Frage nach dem Ursprung zurückeist, in der mündlichen Tradition des Epos?

Um diese Frage zu klären, setzen wir bei der Rede von «Dingen» ein, die «da» sind (τοῖς οὖσι), die in der Unbestimmtheit ihres Da-Seins eine unbestimmte Vielheit oder «alles» meinen, was überhaupt gewußt, erkundet, gedacht werden kann. Am Auftakt des Spruches von Anaximander nimmt sie sich am wenigsten poetisch aus, so daß wir Anlaß haben, uns der umstrittenen Frage seiner Authentizität zu stellen. Nach Heidegger nennt dieses Wort dasjenige, wovon der Spruch spricht, ein schon vor seinem Ausspruch Gesprochenes der griechischen Sprache in ihrem täglichen niederen und hohen Gebrauch[29]. Es ist eine Vorgabe des mantisch-musischen Wissens, des apollinischen Sehers, der zuvor schon «alles» durch den Gott gesehen hat, wie des Sängers, dem die Musen «alles» verlauten, weil sie überall «dabei sind»[30]. Die «archaische» Entsprechung zu den Anaximandrischen «Dingen», die «da» sind (nach der Dativform: τοῖς ἐοῦσι), lautet: τὰ ἐόντα, ein mit τὰ πάντα gleichbedeutender Ausdruck, der sich semantisch durch die Genesiserzählung füllt. Zum Da-Sein kommt «alles», was nach dem mündlich abverlangten Muster von einem Ersten (ἐξ ἀρχῆς) her geschieht; und dieses Geschehen ist einfach: auf das Erscheinen der Götter gerichtet[31]. Sie «sind» die am meisten Scheinenden, sofern sie, einmal erzeugt, nicht zu verschwinden vermögen. Darum heißen sie die Immerwährenden (αἰὲν ἐόντες), die das Wissen gewähren. Und so erscheinen sie am Grunde mantischer Weissagung. Der Seher sieht nicht nur, was jeder zu sehen vermag, was so «da ist» (τά τ' ἐόντα) wie der Kampf um Troja, die Totenfeuer vor der Stadt, das Wüten der Pest, die Schiffe der Belagerer, sondern dieses Da-Seiende zusammen mit dem, was «da war» (πρό τ' ἐόντα) und «da-sein wird» (τά τ' ἐσσόμενα), den Zusammenhang des Geschehens, den keiner der Handelnden übersieht. Darin ist seine Einsicht der Sicht der gewöhnlichen Sterblichen überlegen, eine Überlegenheit, die sich im Musenanruf des Sänger legitimiert. In der verlauteten Verkündung des «Wahren» gewährt, hat er dieser Gewähr durch die mündliche Weitergabe zu entsprechen. Dem dient die akusmatisch einprägsame Reihung der

29. *Der Spruch des Anaximander*, a.a.O., S. 313.

30. HOMER, *Il.* 1, 70-72; 2 485; HESIOD, *Theog.* 26-34.

31. Die nicht allen, aber immer in aller Klarheit erscheinen (φαίνεσθαι ἐναργεῖς). Vgl. *Il.* 16, 161; 20, 131; *Od.* 7, 201.

partizipialen Zeitformen des Verbum εἶναι, die epische dreiteilige Formel für das «Wissen von allem»: τά τ' ἐόντα, τά τ' ἐσσόμενα, πρό τ' ἐόντα[32].

Der Sinn dieser ursprünglich hymnischen, der Anrufung des Gottes vorbehaltenen Formel wird verkannt, wenn man annimmt, Anaximander folge lediglich dem Sprachgebrauch von Homer und Hesiod, die von τὰ ἐόντα als demjenigen sprechen, was in der Gegenwart existiert, im Gegensatz zu den Dingen, wie sie in der Zukunft sein werden oder wie sie in der Vergangenheit gewesen sind[33]. Schließt doch das vom Erzählfluß geforderte Nacheinander der Génesis einen solchen Gegensatz mit zweiteiliger Doppelbeziehung aus. So denkt erst Anaximander; und er muß die Formel, wenn sie am Eingang seines Buches gestanden hat, entscheidend umgeprägt haben. Er muß von einem Ganzen (οὖλον) ohne Grenze (ἄπειρον) gesprochen und von ihm in hymnischer Prädikation gesagt haben, was das Epos so nicht sagen konnte: das es ungeworden und darum unverderblich (ἀγένητον καὶ ἄφθαρτον) sei[34]. Ja, Anaximander muß sogar das episch Erste mit dem Ganzen geglichen und von ihm dasselbe prädiziert haben, daß es, als dessen Grund (ἀρχή) verstanden, ἄπειρον, unbegrenzt sei[35]. Und in diese die mündliche Tradition abwandelnden Formeln muß er dann das Neue eingeschrieben haben, die andere Seinserfahrung des anfangenden Denkens, die in der ursprünglich «poetischen» Form etwa wie folgt gelautet haben mag: ἐκ τῶν δὲ ἡ γένεσίς ἐστι τοῖς ἐοῦσι, καὶ ἡ φθορὴ ἐς ταῦτα γίνεται κατὰ τὸ χρεών, «woraus aber allem, was ist, die Geburt ist, dahinein wird auch der Verderb nach der Schuldigkeit»[36].

Wenn wir die Rede von τοῖς ἐοῦσι wörtlich nehmen, dann legt sich der Schluß nahe, daß jenes unscheinbare, aber bedeutungsschwere Wort, so wie es hier zum ersten Male außerhalb des Epos auftritt, das «Alles» im Sinne der Gesamtheit des Erscheinenden meint; und dies nicht im Hinblick auf die einzelnen, der Sinneswahrnehmung zugänglichen Erscheinungen (der Später

---

32. *Theog.* 38. Daß die Musenformel das hymnische Element entscheidend abwandelt, hat H. KOLLER überzeugend nachgewiesen. Vgl. *Musik und Dichtung im alten Griechenland,* Bern / München 1963, S. 43.

33. So W. JÄGER, *Die Theologie der frühen griechischen Denker,* Stuttgart 1953, S. 226f.

34. Vgl. den Bericht des ARISTOTELES, *Phys.* III 4, 203 b 3-15. Der Gleichsetzung des *Apeiron* mit dem *Holon,* dem die feierlichrühmende Sprechweise gilt (207 a 15-27), vermag Aristoteles auf Grund seiner ontologischen Prämissen nicht mehr zu folgen. Die Formel selbst ist vorgebildet bei HOMER, *Od.* 12, 130-131.

35. Darin scheint mir der kritische Sinn der Aussage über die *arché* zu liegen, der in der doxographischen Fassung freilich unfaßbar geworden ist.

36. Fr. B 1. In der Umformulierung folge ich M. L. WEST, *Early Greek Philosophy,* Oxford 1971, S. 81f.

so genannten «Phänomene»), sondern darauf, was im Ganzen zum Vorschein komt, phanontisch, um es mit einem in diesem Zusammenhang vielleicht hilfreichen Ausdruck zu umschreiben[37]. Der Satz hat die Ebene des episch dreiteiligen Sprechens verlassen. Gewiß handelt auch er davon, was von einem Ersten her geschieht. Aber das Geschehen erscheint zweifach, in einer Sicht, in die sich der schreibende Sophos mit einbezogen weiß. Das Medium der Gleichzeitigkeit, die Schrift, die nicht mehr da «jetzt Da-Seiende» mit dem Vergangenen und Künftigen nennend zu Kontrastieren oder ins Bild umzusetzen braucht[38], gibt die Sicht für das Immergleiche frei, für die Einheit und Gleichursprünglichkeit des großen Geschehens vom Werden und Vergehen.

Es ist diese Einsicht in das Gleichmaß des Ganzen, womit sich der Spruch des Anaximander von der Überlieferung abhebt. Die Denkform der Zweiheit, das Vertrauen, eben damit das Wahre zu sagen: daß alles zu werden und zu vergehen, zu sein und nicht zu sein hat[39], dieses «zwiegestaltige» Sagen ist in der mündlichen Tradition angelegt. Aber die polaren Sprechweisen, deren Hervorrufen des Doppelnamigen sich herleitet vom Bedürfnis der Übersicht und des Behaltens von allem, konnten erst ausformuliert und dem Wissen vom Ganzen eingelegt werden, als sich die Macht der Verlautbarung in der Schrift zu brechen begonnen hatte. Und dabei sind es die trennenden Buchstaben, die schreibend wie lesend die Aufmerksamkeit von der Evokation der Bilder über das Ohr auf die entgegengesetzten Gestalten der Namen lenken, deren Gegensätzlichkeit, konsequent entfaltet, eine andere Weise zu sprechen und zu hören gewährt.

Diesen Vorgang, die Gewährung des logischen Sprechens durch das Benennen von zwei Erscheinungsformen (μορφὰς δύο), deren Gestalt nach entgegengesetzten Richtungen geschieden und durch geschriebene Zeichen (σήματα) voneinander getrennt gesetzt wird[40], bezeugt der Satzzusammen-

---

37. HERAKLIT, B 56. Auf die Differenz zum Phänomenbegriff verweist H. BOEDER, *Topologie der Metaphysik*, Freiburg / München 1980, S. 79. Vgl. auch die erhellenden Anmerkungen bei G. Colli, *La Sapienza Greca*, Vol. II, Milano 1978, S. 298f.

38. Letzteres vollzieht sich episch durch den Bezug menschlicher Sterblichkeitserfahrung auf das Wachstum und Schwinden von allem, z. B. *Il.* 6, 149; 21, 464-466.

39. PARMENIDES, Fr. B 8, 38-41 M 53-55, der damit die von ihm abgewiesene Denkart seiner Vorgänger umschreibt. Die Beispiele, die neben dem Grundverhältnis von «sein» und «nicht sein» das Verhältnis von Ankunft und Weggang und den Wechsel der Farbe (mit Licht und Dunkel) erfassen, beginnen mit γίγνεσθαι und ὄλλυσθαι, was auf eine Kritik an Anaximander oder an der frühpythagoreischen Gesprächsgemeinschaft ALKMAION, Fr. (B. 1/ A 3) schließen läßt.

40. So noch einmal PARMENIDES, Fr. B 8, 55-57. Daß die Stelle auf das Urereignis anspielt, darauf deutet neben der Bindung des mündlichen ὀνομάζειν an die Abteilung durch getrennte

hang im Spruch des Anaximander. Er beruft sich weder auf ein Dabei-Sein der Musen bei allem noch auf mantische Quellen der Weissagung. Darüber wird vielmehr gänzlich geschwiegen obwolhl Anaximander, nach dem Wenigen, was wir dazu wissen, von den apollonischen Göttern nicht schweigt. Auf dem Hintergrund der großen Krise der mündlich überlieferten Religion und der damit einhergehenden Ausbreitung des Dionysoskults mußte er sie anders denken. Und er muß sie so gedacht haben, wie es die Kritik am mantischen Wissen fordert. Auch die Götter, soll Anaximander gelehrt haben, und er hätte damit nur zu Ende gedacht, was das Epos anfänglich erzählt, altern und sterben. «Unsterblich und nichtalternd» ist allein dasjenige, was keine Grenze hat, also keiner der Götter, sondern «das Göttliche»[41]. Es ist ein anderes Prädikat des Ganzen, der Vorbegriff von Einheit und Sein[42], der zu verstehen gibt, daß sich dieses Sprechen von allem abgrenzt, was im epischen Sinne «seiend» heißt.

III. Das sind nun nicht nur die Éonta in der Einfachheit ihres Erscheinens: was in der Gegenwart von Handelnden so «da ist» (= existiert) wie für die Griechen vor Troja die belagerte Stadt. «Seiend» ist der Brauch, das mündlich gesprochene, gewohnte Recht, das ebenso einfach erscheint: auf die am meisten Scheinenden gerichtet. Das sind im Epos die Doppelgestalten Themis, die erstgeborene Tochter des Himmels und der Erde, und Dike, die Tochter des Zeus und der Themis. So erscheinen sie am Grunde des Gewohnten; sie tragen es (ἥ θέμις ἐστίν, «wie es Sitte ist»)[43] und sagen, was zu sein hat (αὕτη δίκη ἐστὶ βροτῶν, «dies ist die Weisung der Sterblichen»)[44]. Ja, selbst die Schuldigkeit «ist», und dies ganz ohne Gestalt, so daß sie sich in der Kurzform impersonaler Sätze aussprechen kann (χρεώ ἐστι bzw. γίγνεται)[45]. Und mit der Schuldigkeit «ist» der Streit, der Gegenpol zu Themis und Dike, auch dieser (am Ausgang der epischen

---

σήματα der Übergang vom traditionellen κόσμος ἐπέων (S. 52) zum διάκοσμος der Welteinrichtung, deren Aufbau das Bezeichnungs - und Rechnungsmittel der Schrift voraussetzt.

41. Fr. B 1; B 3; A 17. Vgl dazu D. BABUT, Le divin et les dieux dans la pensée d' Anaximandre, in: *Revue des Études Grecques*, 85 (1972), S. 1ff.

42. Bgl. H.-G. GADAMER, Über das Göttliche im frühe Denken der Griechen in: *Kleine Schriften* III, Tübingen 1972, S. 64f.

43. *Il.* 2, 73; 9, 33; *Od.* 3, 45 u.ö. (auch in der Verneinung). Zur epischen Semantik von εἶναι vgl. das grundlegende Werk von CHARLES H. KAHN, *The Verb «Be» in Ancient Greek*, Dordrecht 1973 (= Foundation of Language Supplementary Series 16).

44. *Od.* 11, 218; 4, 691, 19, 43; dieselbe Wendung für die Götter (αὕτη τη δίκη ἐστὶ θεῶν) 19, 43. Zur Genealogie von *Themis* und *Dike* vgl. HESIOD, *Theogonie* 135 und 902.

45. Vgl. *Il.* 11, 409 mit 21, 322; 23, 308; *Od.* 9, 136.

Tradition) zur Doppelgestalt der Eris personifiziert (... ἐπὶ γαῖαν εἰσὶ δύω)[46]. Zuletzt dann die Naturerscheinungen, die in derselben Weise «sind» wie Brauch und menschliches Schuldigsein. Sie alle zeigen sich im Umkreis von Themis, der Trägerin der Zeit (ὥρη) die Polarität von Wachstum und Schwinden im Geborenwerden und Sterben des Lebendigen[47], der Wechsel der Jahreszeiten, von Tag und Nacht, des kosmischen Erscheinenden, woran sich eine lange Liste polarer Ausdrucksweisen reihen ließe. Auch davon hebt sich das Denken des Anaximander in der ihm eigenen Angleichung des Ersten an das Ganze ab.

Verdeutlichen wir uns das Problem am kosmogonischen Kontext des Spruches, an Hand der zwei Erscheinungs formen von Licht und Dunkel, woran Parmenides die Denkweise seiner Vorgänger abweist. In der epischen Tradition entspricht dem der Unterschied von Tag und Nacht, bei Anaximander der des Warmen (θερμόν) und Kalten (ψυχρόν)[48]. Da in den doxographischen Texten fast jedes Wort überformt ist, mag an deren Stelle das Gegenüber des Feuers (φλόγος) und des Urfeuchten (πρώτης ὑγρότητος), vielleicht auch der Erde (A 27) oder der Luft (A 10-11) gestanden haben, was nach der schwankenden Überlieferung offen bleiben muß. Ausschlaggebend ist die dyadische Denkweise, die sich in Grundlinien erkennen läßt, ein Denken in «Gegensätzen» mit zweiteiligem Doppelbezug, das wir bereits an der Spruchformel aufweisen konnten. Es verhilft dazu, den mit der Angleichung des Ersten an das Ganze aufbrechenden «Unterschied am Erscheinenden» zu gewahren, die Differenz zwischen den Bereichen der sichtbaren Welt und des Unsichtbar-Unbegrenzten, das sie umgibt.

Formal gesehen lehrt Anaximander, daß sich am Beginn der Kosmogenese aus Zweien, die ursprünglich eins sind, das Urverhältnis von «warm» und «kalt» bildet — die Zweiheit des Eón, woran Parmenides Anstoß nimmt. Die Genesis scheint triadisch durchgeführt worden zu sein: nach dem Apeiron (a) unter dem Namen Gonimon ein unbegrenzt Erzeugendes (b) in unbegrenzter Bewegung (c), ein erstlich Begrenzendes (wiederum mit Doppelbezug), von dem sich das erstlich Erscheinende von Dunkel und Licht scheidet[49]. Die Nähe zur Hesiodischen Theogonie, die Verwandtschaft des Apeiron mit dem Chaos, des Gonimon mit Eros, der Unbegrenztheit der

46. HESIOD, *Erg.* 10-12; *Theog.* 225. Vgl. *Il.* 4, 440; 5, 740 u.ö.

47. *Il.* 6, 149; 21, 464-466.

48. Fr. A 10; 17 a. Die Parallelen zieht O. GIGON, *Der Ursprung der griechischen Philososphie*, Basel / Stuttgart 1968², S. 741. (Warum ich in einigen Punkten nicht zu folgen vermag, ergibt sich aus meinem Interpretationsansatz).

49. Vgl. Fr. B 2 mit A 10, wo das *Apeiron* (in freilich spätester Überlieferung) als «Ewiges» (ἀίδιον) benannt ist.

Bewegung in der Scheidung von Dunkel und Licht mit der anfangs- und endlosen Wegzeit (ὥρην ὁδοῦ) im Wechsel von Nacht und Tag[50], ist unverkennbar; nicht zu verkennen auch die Ferne, die Entfaltung des Unterschieds am Erscheinenden über Dike, die bei Hesiod eine der Horen ist (*Theog.* 901f.) aber für den Weg der Zeit noch ganz im Hintergrund mythischer Erschlossenheit bleibt.

Auf den Inhalt der Kosmogenese soll an dieser Stelle nicht weiter eingegangen werden[51], wie uns überhaupt fernliegt, die generelle Formel des Spruches ins Kosmische zu übersetzen[52]. Uns kommt es auch hier auf die poetische Form an, in der sich das erstlich Erscheinende gedanklich darstellt. Und das ist bei Anaximander das Schema der Trennung von Gegenteilen (ἀπόκρισις τῶν ἐναντίων) aus der ewig erzeugenden Bewegung des Ersten[53] das als solches nur über das agonistische Aufeinanderwirken der Teile im Ganzen erscheint.

Wir sprechen absichtlich nicht von «Gegensätzen». So ist das Schema erst durch Aristoteles aufgefaßt worden, der weder der Denkform der Zweiheit noch der Angleichung des Ersten an das Ganze (ὅλον) Verständnis entgegenbringt. Nach seiner Auffassung verwechselt das dyadische Denken das Doppelte mit der «Zwei», weil es die Zahl nicht quantitativ, in zahlenmäßiger Begrenzung, zu fassen weiß; und daß die hymnische Prädikation dem Apeiron gelten könnte, hält Aristoteles eben darum für eine Verwechslung mit den Ganzen, weil er es über die Zerlegung der Ausdehnungsgröße als dieskretes Kontinuum denkt[54]. Qualitativ ist es «Stoff», so daß Aristoteles die ihm vorliegenden Berichte über das Schema in der Richtung der Ausscheidung (ἔκκρισις) von Stoffen aus einem «Urstoff» mißversteht[55], ein folgenschweres Mißverständnis auf der Grundlage einer quasihyletischen Interpretation, womit sich der aristotelisch beeinflußten Doxographie die Ursprünglichkeit des anfangenden Denkens verstellt. So haben wir im Blick auf die Entfaltung des Unterschieds am Erscheinenden zu fragen, was dem Vorgang der Apokrisis anfänglich zugrundeliegt.

Der Unterschied stellt sich episch im Bild des Hauses der Nacht in der

---

50. *Theog.* 116-120 ; 754.

51. Vg. dazu meine Studie: *Arche* und *Apeiron*. Über das Grundwort des Anaximander, in: *Archiv für Geschichte der Philosophie* 2/1986.

52. Das hat ebenso behutsam wie eindringlich U. HÖLSCHER getan. Vgl. *Anfängliches Fragen. Studien zur frühen griechischen Philosophie*, Göttingen 1968, S. 25 ff.

53. Fr. A 10, die kosmogonische Entfaltung mit demselben Ausdruck angedeutet auch in B 1 und A 11.

54. Vgl. *Met.* I 5, 987 a 22-27; 10, 993 a 15-16 mit *Phys.* III 4, 203 b 10-15; 6, 207 a 17-21.

55. *Phys.* I 4, 187 a 20-21.

Tiefe des Tartaros dar. Das Epos erzählt zu Beginn von Tag und Nacht, wie sie erzeugt sind, ohne von ihrem Wirken zu berichten: «Zuerst» die Nacht als Ausgeburt des Chaos und dann der Tag. Und so erscheinen sie niemals zusammen. Hesiod hat es eindrucksvoll (mit dem episch verfügbaren Mittel) illustriert: Wenn sie sich der Schwelle des Hauses nähern und einander zurufen (ἀλλήλας προσέειπον), bleibt es beim Ruf, weil die Bahn der Zeit dort immer wieder wegführt[56]. Erzeugt werden auch «Wärme» und «Kälte» bei Anaximander. Aber beide sind zugleich da; und der Zeugung geht das Abtrennen des Gonimon vorher, dem die Trennung des Warmen in das Lichte, Feurige, Lebendige, des Kalten in das Dunkle, Feuchte, Leblose, folgt. Das sind, soweit wir dies den doxographischen Berichten entnehmen können, die bezeichnenden σήματα der Anaximandrischen Kosmogonie, die sich in die traditionellen ὀνόματα der Erscheinungsformen (Erde und Himmel, Tag und Nacht) eingeschrieben und deren geschiedene Gestalten noch einmal getrennt gesetzt haben, eine Trennung im Nacheinander mit gleichzeitiger Verbindung des Getrennten zu jenen kosmischen Gebilden der Erd- und Himmelssphäre, in der die jeweiligen Gegenteile wie Kern und Schale zusammengespannt sind[57]. Und darin setzt sich dann das Gegeneinander fest, der Streit zwischen Licht und Dunkel, Feurigem und Feuchtem, Lebendigem und Leblosem, den das kosmische Geschehen zum Austrag bringt. Das Bild des Gonimon, die Anschauung des Gebärens, die das Ganze wie ein sich ständig regenerierendes Lebewesen vorstellt, dieses konventionelle Bild tritt zurück zugunsten eines Vergleichs. Welcher es ist, verrät das verbale ἀποκρίνειν. Es meint episch, daß sich aus einer Menge eine Teilmenge absondert und einer anderen (bzw. einem Einzelnen) agonistisch entgegendrängt[58]. Nachepisch —und das ist bei Anaximander der Fall— nimmt es die Bedeutung von «antworten» und «Bescheid geben» an. Die Gegenteile wirken aufeinander, sie stehen sich gleichsam Rede und Antwort.

Das ist ein sprachlicher Vorgang, genauer gesagt: die Sprache des Rechts, an der mir der Begriff der Apokrisis gebildet zu sein scheint. Die Begriffsgeschichte ist überblickbar. Sie beginnt mit der mündlichen Rechtsprechung, der entscheidung des Streits zwischen zweien nicht im Kampf, sonden durch ein geregeltes Verfahren, das die Gewalt begrenzt[59]. Der Agon wird dann ein Ereignis der Sprache, die über den Rechtsgang das Getrennte

56. *Theog.* 123-126; 744-754.

57. F. A. 10-11; 18; 21-22. Vgl. H. FRÄNKEL, Parmenides und Anaximander, in: *Wege und Formen frühgriechischen Denkens,* München 1955, S. 182f.

58. HOMER, *Il.* 5, 12.

59. Vgl. *Od.* 16, 269; 18, 264 mit *Od.* 12, 440; *Il.* 16, 387; 18, 497ff.

verbindet. Denn der Bescheid vor Gericht kann erst gegeben werden, wenn zuvor gehört worden ist, wie es sich mit der strittigen Sache verhält, nach der alten Rechtsformel: μηδὲ δίκην δικάσῃς, πρὶν ἀμφοῖν ἀκούσῃς[60]. Der Richter kann das gesprochen-gehörte Wort nicht stehen lassen. Er muß auswählen, um die Entscheidung zu treffen, weshalb die Krisis des richterlichen Urteils den Grundzug der Apokrisis beibehält, ein Zug, der mit der Formalisierung des Prozeßverfahrens durch das geschriebene Recht naturgemäß noch verstärkt werden mußte.

Davon zeugt nicht nur die im Text des Spruches dominierende Sprache des Rechts, das gerade formelhafte δίκη καὶ τίσις, sondern auch der kosmogonische Kontext bei Simplikios, der die Dominanz der Apokrisis in der Anaximandrischen Kosmogonie an der richtigen Stelle, in Abgrenzung zur späteren Theorie der «Ausscheidung» der Stoffe aus dem Urstoff und ihrer gegenseitigen Umwandlung, festhält[61]. Und der Gedanke der Trennung des erstlich Erscheinenden aus einem ersten Begrenzenden und seiner Verbindung im Namen des Ganzen, schimmert er nicht selbst hinter der aristotelisierenden Ursprungs-formell (ἐξ ὧν - εἰς ταῦτα) am Eingang des Spruches durch? Sind die Urgegensätze des Warmen und Kalten bei aller Ausdifferenzierung durch die geschriebenen Zeichen nicht noch immer ὀνόματα, die sprechenden Namen für die Zweiheit am Grunde des Geschehens zwischen Erde und Himmel? Für die Erfahrung der Einheit des Geborenwerdens mit dem Sterben, die das gestiftete Gespräch von Anaximander abwärts bis hin zu Heraklit und Parmenides in der Tiefe bewegt? Wenn die Apokrisis, nach der Annahme, der wir bisher gefolgt sind, nicht nur einen kosmischen Vorgang bezeichnet, wenn im kosmogonischen Zeichen noch das «Antworten» und «Bescheid geben» spricht, dann muß der Antwort eine Frage vorhergegangen sein. Und welche andere Frage konnte gefragt werden als diejenige, die das Epos ungefragt läßt, die es nicht aufwerfen konnte, weil es sich mit der Frage nach der Génesis von allem begnügt. Die wirklich gefragte Frage der Gesprächsgemeinschaft, die Anaximander als erster stellt, ist die nach dem «Warum» des Unterschieds am Erscheinenden, des Schwindens und Untergangs von allem im Tod.

IV. Unserem Deutungsansatz stehen die Zweifel an der poetischen Qualität des Spruchauftakts entgegen, die von philologischer Seite heute allgemein geteilte Auffassung, daß sie daran ohne den Fingerzeig von

60. Sie wird noch HESIOD, Fr. 271 (ed. Rzach), zugeschrieben. Vgl. die späteren Varianten bei EURIPIDES, Herakles, 179-180; Fr. 362, 9-10.

61. Fr. B 1.

Theophrast kaum entdeckt worden wäre[62]. Das mag auf die Worte γένεσις und φθορὰ zutreffen. Aber trifft es auch die Sache, das in und mit ihnen Gedachte? Die Einwände sind für uns von solchem Gewicht, daß wir sie nicht außer acht lassen können. Die Hermeneutik bedarf der Kritik, an der sich jede Auslegung zu messen hat. Sie muß es um so mehr, wenn die Kritik die Auslegung fraglich macht, wenn sie, wie im Fall des Anaximanderworts, neben dem Auftakt des ersten Satzes auch den Schluß des zweiten als nicht-authentisch ausgeschieden hat, ohne die Frage nach dem «Poetischen» ernsthaft zu erwägen. Wir weichen damit nicht auf Nebenwege aus. Wir folgen dem eingeschlagenen Weg vom epischen zum logischen Sprechen, um den Ursprung im Anfang freizulegen.

Die kritischen Bedenken gegen den Eingangssatz gehen auf J. Burnet zurück, der das Begriffspaar von Génesis und Phthorá als platonisch identifiziert hat[63]. Wer sich im platonischen Dialogwerk genauer umsieht, wird leicht bemerken, daß es dort noch keineswegs eindeutig festliegt. Plato wechselt zwischen φθορὰ und ὄλεθρος, dem älteren Wort für «Untergang» und «Tod»[64]. Das ist kein Zufall... Beruft sich doch Plato zur Bestimmung des Gewordenen und Werdenden auf den «alten» Logos, daß aus dem Toten Lebendiges und aus dem Lebenden das Tote entstehe. Es ist ein Zeugnis ältester Mysterienweisheit, in dem wir der Denkform der Zweiheit begegnen, den Spuren der Anaximandrischen Einsicht, daß alles aus seinem Gegenteil zum Vorschein kommt, das eine aus dem anderen (ἐξ ἀλλήλων) und im Übergang ineinander (εἰς ἄλληλα) wie Wachen und Schlafen, Warmsein und Kaltwerden, Sichtrennen und Verbinden. Die Beispiele deuten auf Empedokles, Alkmaion und Heraklit[65]. Aber die zugespielte Sache, die Deutung des Unterschieds am Erscheinenden im Licht der Differenz zwischen den äußersten und letzten Lebensvorgängen weist über Melissos' Wiederholung der Parmenideischen Kritikpunkte gegen das dyadische Sprechen (darunter des Hauptpunkts, daß «das Lebende sterbe und aus dem Leblosen Werden zu entstehen scheine»)[66] bis auf Anaximan-

62. So (im Blick auf den ersten Satz) H. SCHWABL, Anaximander. Zu den Quellen und seiner Einordnung im vorsokratischen Denke, in: *Archiv für Begriffsgeschichte*, Bd. 9 (1964), S. 67.

63. *Early Greek Philosophie*, London 1930[4], S. 54 n. 2.

64. Vgl. *Politeia* 485 b mit 495 a, ferner *Phileb.* 15 a-b, wo die Bezeichnung noch einmal wechselt.

65. EMPEDOKLES, Fr. 17; ALKMAION, Fr. 4; HERAKLIT, Fr. B 36; 60; 62; 88; 126.

66. Fr. B 8, 4-8. Die auch sonst spürbare Berührung mit Anaximander vermerkt W. JAGER, *Die Theologie der frühen griechischen Denker*, a.a.O., S. 39, der geradezu von einer Renaissance der milesischen Naturphilosophie spricht.

der zurück. Die Einsicht muß sich nicht des Begriffspaars bedient haben, das uns im theophrastischen Kontext bei Simplikios überliefert ist. Denn im Gegensatz zur archaischen Konzeption der γένεσις von allem kündigt sich der Umschlag zur φθορὴ episch nur im Verbalstamm für «verderben» (φθίνειν) an, in freilich reicher Nuancierung, die von «schwinden», «auszehren», «sterben» bis hin zu «aufreiben», «vernichten», «töten» reicht. Da das Apeiron nach dem Bereicht des Aristoteles anólethron, «unverderblich», heißt (was sich an Parmenides' Zurückweisung der dyadischen Denkform [Fr. B 8, 13-14/40] bestätigt), mag bei Anaximander das ionische Ólethros gestanden haben, ein Ausdruck, der schon mündlich im Gegenüber zu «Leben» (βιῶναι) und dem ältesten Wort für «Belebtsein» (ψυχή) die Bedeutung von «Verderb», «Untergang» und «Tod» gewinnt[67].

Es ist das Wort, das wahrhaft poetische spricht, das in der Wendung der ὀλέθρου πείρατα umschreibt[68], was dem Vergehen eignet, — daß es peírata hat, «Grenzen». Bildlich gemeint sind die Enden von Schiffstauen, die sich ineinander verknoten und zuziehen. Das Vergehen kommt wie ein Verhängnis entgegen; es erreicht im Eintritt des Verderbs die äußerste, letzte Grenze, an der das Leben dem Tod begegnet und darin ins «Unbegrenzte übergeht». Das besagt Phtorà in etwa auch[69], aber nicht in jener Prägnanz, wie sie das ältere, bildkräftige Wort auszeichnet. Davon hat sich einiges in der Fügung der ersten Satzperiode erhalten. Daß allem «Geburt ist», diese Formulierung findet sich wohl im Kontext bei Simplikios, aber daß zugleich der «Untergang wird», jene auffällige Doppelung ist doxographisch nicht zu belegen.

So vermag es nicht recht zu überzeugen, warum die als «poetisch» qualifizierten Worte erst mit dem formelhaften Zusatz κατὰ τὸ χρεών beginnen sollen. Im Zusammenhang des Spruches nimmt er die Mitte ein, und es liegt nahe, ihn mit jenen Worten zu vereinigen, deren Originalität ganz unbestritten ist:... διδοῖ γὰρ αὐτὰ δίκην καὶ τίσιν ἀλλήλοισι τῆς ἀδικίης...[70]. An den Anfang versetzt, wird der Zusatz jedoch unverständlich. Er klingt wie ein Orakelspruch, was mit der anschließenden Rechtsformel kaum verträglich ist. Und diese selbst schwebt in der Luft; nicht nur

---

67. *Il.* X, 174, XII, 325; PINDAR, P. 2, 41. Auf die Parallelen zwischen Anaximander und Parmenides, B 8, 13-14, 21 verweist G. VLASTOS, Equality and Justice in Early Greek Cosmologies, in: *Classical Philology* 42 (1947), S. 168, Anm. 119.

68. Sie findet sich in *Il.* VI, 143; VII, 402; XII, 79; XX, 429; *Od.* XII, 33-41.

69. Vgl. dazu die aufschlußreichen Belege bei CHARLES H. KAHN, *Anaximander and the Origins of Greek Cosmology*, New York 1960, S. 172ff.

70. Ich folge noch einmal M. L. WEST, *Early Greek Philosophy and the Orient*, a.a.O., S. 82, der jedoch das αὖτὰ ohne Begrundung streicht.

darum, weil das begründende γὰρ entfällt, das einen Vorspruch voraussetzt, sondern weil mit der Reduktion unklar wird, worauf sich dann «αὐτὰ» bezieht. Wenn es eine Beziehung hat, kann sie nach unserem Deutungsansatz nur auf die Zweiheit der Erscheinungsformen des Warmen und Kalten und deren Ausdifferenzierung in die aufeinanderwirkenden ἐόντα gehen[71]. Sonst bliebe offen, worin die ἀδικίη von allem bestehen soll. Und damit entfiele zuletzt der Bezug der Rechtsformel auf die Terminierung der Zeit, der Folgesatz: κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν. Da sich erst daran die Bemerkung über die poetische Qualität des Spruches anschließt, müssen auch diese Worte so empfunden worden sein. Und poetisch sind sie, wenn wir uns der Zusammengehörigkeit von Dike und mit der uralten Göttin Themis erinnern, der Tochter des Himmels und der Erde. Im Verein mit Eunomia nd Eirene gehört sie zur mythisch erschlossenen Zeit. Zusammen mit den alles (Gutes wie Schlechtes) zuteilenden Moiren weist sie dem Tun der Sterblichen den Weg im Wechsel von Tag und Nacht und der Jahreszeiten, worin die menschlichen Werke, wie alle Erzeugungen, zu richtiger Stunde (ὥρη) erscheinen[72]. Vor diesem Hintergrund verwundert es, daß F. Dirlmeier die Berufung des Spruches auf die Zeit in Frage gestellt, daß er den Schlußsatz Theophrast zugerechnet und nach dem Vorgang von Burnet als nachträgliche Interpretation angesehen hat[73]. Seine Einwände gelten der Auffassung, als würde bei Anaximander die Zeit selbst «richten», als wäre die Táxis ihr «Richtspruch». Das ist in der Tat anachronistisch uhd läßt sich weder durch die epische Tradition noch bei Solon belegen. Im Epos ruft Themis zur Agora, dem Ort der Rechtssprechung. Und gesprochenes «Recht» ist immer mehr oder weniger «richtig»; es setzt auf den Ausgleich, den Spielraum des Gewohnheits rechts, das sich an den Vergleich hält, den der jeweils Richtende am trefflichsten «ausspricht»[74]. Der Spruch ist der von Themis abgeleitete θεσμός[75], ein Wort, notwendig schwindet, ohne im Erscheinen «auszugehen». Beide «sind» im Sinne der Dauer, genauer: der

71. Vgl. auch CHARLES H. KAHN, *Anaximander and the Origins of Greek Cosmology*, a.a.O., S. 182, der Belege von Diogenes von Apollonia und der älteren Ärzteschule anführt. Dagegen nimmt H. SCHWABL, *Anaximander*, a.a.O., S. 67, eine Beziehung der αὐτὰ auf die Idee (?) des Werdens und Vergehens an.

72. *Theog.* 901-906.

73. Vgl. F. DIRLMEIER, Der Satz des Anaximander von Milet, in: *Rhein. Museum für Philologie N.F.* Bd. 87 (1938) S. 376-383. Daraus ergäbe sich die mißliche Konsequenz, daß Theophrast (oder sein Abschreiber) etwas «poetisch» nennt, was für ihn, nach D.s. Prämisse, wohlfundierte Theorie ist.

74. *Il.* 18, 501-508; 19, 175-186, 20, 4. Vgl. K. LATTE, Der Rechtsgedanke im archaischen Griechentum, in: *Kleine Schriften*, München 1968, S. 235f.

75. Vgl. *Od.* 23, 296.

Fortdauer, denn die Zeit dauert ja an. Der Tag wird aufs neue erscheinen, er kehrt wie der olympische Agon wieder. Das «Alles», das immer ist, stellt sich immer wieder dar, in der wiederkehrenden Zeit, und nur in dieser Darstellung gelangt es zum Vorschein.

So hatte schon Solon in Blick auf die Erscheinung von Dike gesprochen. Sie hat ihre Zeit; nicht weil diese selbst Richterin ist, sondern weil sie im Bund mit der Strafe des Zeus (der τίσις im «archaischen» Sinne der Rache) früher oder später «richtet». Es ist das geschriebene Gesetz, das die Kluft zwischen der Rechtsverletzung durch menschliche Hybris und der Strafe ausgleicht. Der Buchstabe ist sichtbar; er begrenzt das Erscheinende. Und in seinem Medium erscheint die mythisch personifizierte Dike, die davor nichts als einzelner Rechtsspruch war, in umgrenzter, die Gewalt eingrenzender gestalt. Darum kann hier geradezu formelhaft verkündet werden, daß noch die heimlichste Rechtsverletzung zuletzt immer zum Vorschein kommt (πάντως δ' ἐς τέλος ἐξεφάνη)[76], während sich auf der anderen Seite der Begrenzung durch die Schrift, das spezifisch menschliche Schreibwerk, der Unterschied am Erscheinenden aufdrängt. Daß sich die Götter überall zeigen, ohne allen in vollständiger Sichtbarkeit zu erscheinen, dieser Widerspruch des epischen Sprechens löst sich in der Einsicht, daß ihr Sinn (νόος) niemals erscheint, daß er den Sterblichen vollständig verborgen bleibt[77]. Die Einsicht ist menschlich. Sie ist das Wissen des gesetzeskundigen Sophos, der bei allem an das dem Menschen Nötige denkt. Und das ist bei Solon das Zum-Vorschein-Kommen des Rechts. Damit öffnet sich für die menschliche Weisheit die Weite des Unterschieds, der mit dem Übergan zur Schrift die Bedeutung von «Satzung» und «Gesetz» erlangt[78]. Der geschriebene θεσμὸς[78] bemißt jedem gleichmäßig Dike und dadurch bía zu, die an der Strafe (τίσις) haftende Gewalt, ein Gleichmaß, das nach Solon wie die Zeit zumißt. Nicht im Sinne einer kategorial geordneten Abfolge von Jetztpunkten, wozu sie bei Aristoteles und seinen Schülern geworden ist, sondern der erwarteten, fälligen, eintretenden Zeit. Und bei dieser Gelegenheit darf man sich wohl der Nachricht erinnern, daß Anaximander selbst als Gründer einer milesischen Kolonie gesetzgeberisch tätig und mit dem Bau von Instrumenten zur Zeitmessung befaßt war[79]. Das geschriebene Gesetz kennt und gebraucht das Maß der Zeit. Daraus ergibt sich die episch ungebräuchliche Verbindung von Chrónos und Táxis. Das Verb τάττω meint

76. Fr. 1, 28.

77. Fr. 1, 17.

78. SOLON, Fr. 1, 25-32; 24, 19-20. Vgl. A. LESKY, Grundzüge griechischen Rechtdenkens, in: *Wiener Studien, N.F.* Bd. 19 (1985), S. 6ff.

79. DIOG. LAERT. II 1.

so viel wie «an eine Stelle bringen», «in Reih und Glied stellen», «festsetzen», Bedeutungen, die auf das neue Hilfsmittel des Buchstaben im Bereich der Gesetzgebung hinweisen. Allem, was in der Zeit zum Vorschein kommt, wird die Dauer seines Erscheinens zugemessen, sie bemißt sich nach der «richtig» zugeteilten, der eingeteilten Zeit.

Darauf muß sich die Bemerkung des Theophrast über das «Poetische» des Spruches erstrecken. Er muß wohl erkannt haben, daß mit dem Zusatz über die Zeit mehr und anderes als die aristotelische Periodisierung des «Jetzt» gemeint ist. War es doch schließlich Aristoteles, der sich seiner Erörterung der Grundzüge des anaximandrischen Apeiron —daß es sich «ohne Grenze» zeigt, daß es nicht-alternd und unverderblich sei— auf Zeitphänomene wie den Tag und den Wettkampf bezogen hatte[80], auf Erscheinendes also, so daß man vor dem Denken des Nötigen das Ganze bedenken muß (χρή), um das Schwerste zu denken. Und das ist der Unterschied selbst, der sich der solonischen Weisheit in das métron sammelt, die dem Sophos aufgegebene Einsicht in das unsichtbare Maß des Rechts, das für sich alles und jedes in Grenzen hält[81].

Der Weg zu dieser Einsicht führt aus der mündlichen Tradition des Wissens von allem heraus. Er verläuft über die Bahn von Dike, die im Namen von Themis spricht der Göttin des Gewohnheitsrechts, die sich auf das Erzeugte in der Festigkeit des Angestammten bezieht. Mit dem geschriebenen Gesetz wird Dike selbst fest, eine Festigkeit, die sich noch im menschlichen Überhören des Themisspruchs bewährt. Sie kann sich gleichsam hinter das Gesetz zurückziehen und allem solange zusehen, bis sie sich im rechten Augenblick zeigt. So wie es Solon von Dike sagt: «... σιγῶσα σύνοιδε τὰ γιγνόμενα πρό τ' ἐόντα... schweigend weiß sie mit, was geschieht und davor geschehen ist...», ein Mitwissen, das sich auf ein einziges Ziel hin richtet, die Ankunft des Rechts in der Zeit[82].

Die musisch-mantische Formel des Wissens von allem, was da ist, da gewesen ist und da sein wird, diese dem Ursprung nach hymnische Prädikation des namenlosen Ganzen erfährt einen Wandel, wie er einschneidender nicht gedacht werden kann. Er betrifft das Künftige (τὰ ἐσσόμενα), einen Aspekt der Seinserfahrung, der auf die beiden anderen Aspekte übergreift. Solon folgt noch dem Anruf der Musen. Dem Bedenken der

---

80. *Phys.* III 6, 206 a 18-25. Das Gewicht dieser Stelle betont zu Recht H.-G. GADAMER, *Wahrheit und Methode*, Tübingen 1975⁴, S. 117, Anm.

81. Vgl. Fr. 10, 6 mit Fr. 16.

82. Fr. 3, 16. Vgl. PINDAR, *Py.*, 8, 1. Zur Zielgerichtetheit der epischen Verbalkomposita mit συν- vgl. B. SNELL, *Der Weg vom Denken und zur Wahrheit. Studien zur frühgriechischen Sprach*, Göttingen 1978, S. 35.

Ankunft des Rechts geht jedoch nun das wissende Schweigen vorher, ein Vorherwissen, das nicht mehr Vorgabe, sondern "Freigabe des Hörens", und das heißt: des «schweigenden Denkens» ist. Gestützt auf die Schrift, steht es nicht mehr in der Not des epischen Sprechens, der Nötigung des Seher-Sängers, dem Entzug des mündlichen Vorgetragenen ins Vergessen (von λήθη, einer Ausgeburt der streitbaren Eris) durch Bilder und Gleichnisse Einhalt zu gebieten[83]. Die verwandelte Gestalt von Dike gibt vielmehr den Weg dafür frei, über das menschlich Nötige hinauszudenken, um im Durchschreiten des unsichtbaren Maßes der Einsicht das Offene des Unterschieds, die phanontische Differenz zwischen der Unsichtbarkeit des dem Ganzen Angeglichenen Ersten und dem erstlichen Erscheinenden auszumessen.

V. Das vollzieht sich über die poetische Form, in die sich die Einsicht der höchsten Weisheit bei Anaximander kleidet. Das Kleid ist eines mit dem Leib, dem Sprachleib des Gedankens. Er verhüllt nichts, sondern enthüllt den Unterschied am Erscheinenden: daß es im Zum-Vorschein-Kommen immer wieder entschwinden muß. So ist es. Und diese Einsicht stützt sich auf das Urteil: So hat es zu sein: κατὰ τὸ χρεών. Das Erscheinen in den Grenzen von Werden und Vergehen «ist nötig», weil Gewordenes sich notwendig ins Unrecht (ἀδικίη) begibt und dafür Recht und Strafe geben muß (διδοῖ... δίκην καὶ τίσιν ἀλλήλοισι).

Das sind zweifellos die Namen, die an stärksten poetisch sprechen. So nehmen sie sich jedenfalls nach den Maßstäben der Logik des Begründungsdenkens aus, den Theophrast und die Späteren anlegen, während Aristoteles in Anaximanders Worten noch den Ton der Erhabenheit (σεμνότης) vernimmt, ihren hohen Gebrauch in der feierlichen Gleichung des Ersten mit dem Ganzen. Im Spruch ist nun allerdings vom Ganzen nur mittelbar die Rede, nach dem Kontext bei Simplikios von den Himmeln und Welten in ihnen und darin vom «Verhältnis der Teile zum Ganzen», des Warmen zum Kalten, des Lichten zum Dunkeln, des Trockenen zum Feuchten mit all jenen Konnotationen des Auf- und Gegeneinanderwirkens, die wir den eingeschriebenen Zeichen (σήματα) der Kosmogonie entnommen haben. Sie eröffnen die Sicht, in der sich nach dem Text des Spruches die ἐόντι im Verhältnis wechselseitigen Unrechttuns und Rechtleidens befinden, die Stufe einer durch die Schrift umgestalteten Sprache, deren Namen anders tönen.

Das gilt für die Formel: κατὰ τὸ χρεών. Sie klingt wie gesprochen, so

83. HESIOD, *Erg.* 213ff.; *Theog.* 227.

daß sie einmal mit der übermenschlichen Weissagung des Orakelspruches (χρησμός), dann wieder mit dem Todesgeschick der lastenden Hand (χείρ) des apollonischen Gottes erklärt worden ist[84]. Die Erklärungslinien (die etymologisch zu ziehen sind) brechen dort ab, wo sich die Hand des Sterblichen auszuschreiben und das Geschriebene dem Gesprochenen einzuhändigen beginnt: mit dem Ereignis der Wortwerdung des Denkens. Die aus der Schrift geborene Weisheit kann sich nicht mit orakelhaften Anzeichen begnügen, den sich wiederholenden Andeutungen einer abgetrennten Sphäre des Unsichtbaren, die dem Sterblichen auf immer unzugänglich bleibt. Sie muß den weg des Wortes in all seinen Windungen durchlaufen, und das heißt: die Worte zu Gegenworten und beide zu Sätzen zusammenfassen, zu jener Rhythmik von Satz, Gegensatz, Zusatz und Folgesatz mit nachfolgenden Zusatz, wie sie den Spruch des Anaximander formal charakterisiert. Wird der Anforderung des behaltenden Begründens genügt, kann auch die Mehrsilbigkeit der Verllautbarung entfallen. Sie zieht sich dann, wie im Gebrauch des Partizips ἐὸν und des Verbum εἶναι, auf ein Minimum von Silben zusammen. Oder sie entzieht sich dem selbständig Gesprochenen, sei es, daß sich Verb und Nomen zu einem Wort zusammenziehen oder daß das verbale εἶναι zugunsten einer anderen Verbkonstruktion vollständig zurücktritt.

Ersteres ist der paradigmatische Fall des Anaximandrischen τὸ χρεών, des Grundworts in der Mitte des Spruches. Es verknüpft, was im epischen Sprechen auseinanderfällt: das prädizierende ἐστὶ auf der einen Seite und auf der anderen das Nomen χρεώ, die Schuldigkeit, den Bedarf, die Not, eine Verknüpfung, die sich im Zeitalter des Wechsels von der mündlichen Rede zur Schrift auch sonst vollzieht und in analogen Wortbildungen (man denke an das spätere τὸ δέον das «Gesollte») anklingt[85]. Der zweite Vorgang, prägt sich in dem formelhaften δίκη καὶ τίσις aus, beides Worte, die das mündliche Sprechen mit ἐστὶ bzw. ἔσσεται affirmiert[86]. Sie sind epischer Herkunft und im Vorgesprochenen der griechischen Sprache allgemein gebräuchlich, ohne genau dem gleichen Griechisch anzugehören. Denn keines von beiden tritt zusammen mit dem verbalen διδοῖ auf. Wenn Hesiod von δίκας διδοῦσιν spricht, so bedeutet dies nicht das «Rechtgeben» in der von Anaximander ausgefalteten Weite des Gedankens der Gehörigkeit: so hat es zu sein,

84. So z.B. E. SEVERINO, *Destino della Necessità:* κατὰ τὸ χρεών, Milano 1980, S. 13ff., 276 ff., nach dem Vorgang von HEIDEGGER, *Der Spruch des Anaximander,* a.a.O., S. 337f. Vgl. auch H. BOEDER, *Grund und Gegenwart als Frageziel der Früh-Griechischen Philosophie,* Den Haag 1962, S. 31.

85. Vgl. J. WACKERNAGEL, *Kleine Schriften,* Göttingen 1953, Bd. 1, 813f.

86. Auch die Strafe «ist» bzw. «wird sein» (ἔσσεται); vgl. *Od.* 1, 40; 13, 144.

sondern das (mündliche) Erteilen eines Rechtsbescheids[87]. Und was in der Anaximandrischen Ergänzung der δίκη durch τίσις das Ganze des Rechtsverhältnisses ausmacht, fällt traditionell entweder in die Sphäre des entgegengenommenen Rechtsbescheids (Erg. 712: δίκη παρασχεῖν) oder in die der archaischen Sühnepraxis[88]. Und als drittes ἀδικίη, ein Wort, das episch nicht vorkommt, das Anaximander geprägt oder —was wahrscheinlicher ist— aus der Gesetzgebung übernommen hat[89]. Es beweist den eingetretenen Wandel vielleicht am nachdrücklichsten. Was Unrecht ist, vermag das epische Sprechen gar nicht mit einem Wort auszudrücken. Es muß das prädikativ affimierte Recht verneinen, also sagen: οὐ δίκη ἐστὶ (*Erg.* 278), nämlich nach dem Gesetz (νόμος) des Zeus, der den übrigen Lebewesen im Gegensatz zum Menschen kein Recht zugeteilt hat, so daß sie einander verzehren (ἐσθέμεν ἀλλήλους).

Die mehr «poetisch» sprechenden Worte sind also spezifische Ausprägungen der Schriftlichkeit, eine Folge des Ureignisses, womit sich im Gefolge der überall (auf dem Boden der Gesetzgebung, des Prozeßrechts, des Lernens, Erkundens, Rechnens usf.) eingreifenden Sprachereignisse und eines veränderten Sprachverhaltens das anfangende Denken stiftet. Es fängt mit der Einsicht in die Gleichursprünglichkeit von δίκη und ἀδικίη an, dem Wissen davon, daß Recht Unrecht voraussetzt, daß diese Voraussetzung nicht überwunden werden kann. Ist es doch das verschriftlichte Gesetz, daß sie festschreibt und so die Einsicht in das Zusammengehörige am Grunde freigibt, das «Wissen vom Ganzen» im Hören darauf, was allem und jedem beschieden ist: κατὰ τὸ χρεών. Die Begründung für den Bescheid bezieht den außermenschlichen, den vermeintlich rechtlosen Bereich des Lebendigen in sich ein, über den Grundzug von ἀδικίη, der in der Notwendigkeit des Hörens auf die Stimme von Dike dem Denken seine Aufgabe stellt.

Anaximander kennt nun freilich nicht die sich von Themis abhebende Dike-Gestalt. Jedenfalls läßt uns der Kontext des Spruches nichts dergleichen erkennen. Und der Text selbst kennt nur die Bindung des Rechtgebens an das Bestraftwerden, die den Umschlag des Zugs der ἀδικίη zu archaischer Gewalt ausschließt. Das erschwert die Auslegung des Sinnes der ποιητικὰ ὀνόματα. Anaximander, so lautet die Standardinterpretation[90], stellt sich

87. *Erg.* 225 u.ö Vgl. CHARLES H. KAHN, *The Cosmogony of Anaximander*, a.a.O., S. 169.

88. *Il.* 22, 19; *Od.* 1, 40; 13, 44.

89. Vgl. die Anklänge bei SOLON, Fr. 3, v. 7, 11, 22.

90. Sie geht auf W. JÄGER, *Paideia*, Bd. 1, Berlin 1934, S. 218, zurück. Vgl. ferner G. VLASTOS, Equality and justice in Early Greek Cosmologies (1947), in: D. J. Furley / R. E. Allen (Eds.), *Studies in Presocratic Philosophy*, Vol. I, London 1970, S. 56ff. Sowie die detaillierte Ausführung dieses Interpretationsansatzes bei A. CAPIZZI, *La Repubblica Cosmica*, Rom 1982.

leibhaftig vor, daß die Dinge unter sich im Streit liegen wie die Menschen vor Gericht. Wir sehen die ionische Polis, den Richter «Zeit», der auf dem Stuhl sitzt und die Strafe für das Unrecht festsetzt; und diese Anschauung wird dann von der Polis auf den Kosmos, das Ganze des Seienden, übertragen. Dagegen hat neuerdings Eric A. Havelock eingewandt, daß die Idee einer kosmischen Gerechtigkeit dem frühen Griechentum niemals unterlegt worden wäre ohne die Verbindung jener am meisten poetischen Worte des Spruches mit dem ersten, peripatetisch anmutenden Satz über die Einheit des Grundgeschehens von Werden und Vergehen, das sich aus demselben heraus und in es hinein vollzieht[91]. Wird er gestrichen, wäre das verbleibende Bruchstück kein Zeugnis des anfangenden Denkens. Er würde dann lediglich die Stufe der menschlich-nötigen Weisheit bezeugen, eines Rechts, das über den Bereich der Polis so wenig hinausreicht wie die Dike des Epos. Die Übertragungstheorie verdunkelt den geschichtlichen Sachrverhalt. Sie erklärt nichts. Und wenn sie zu ihrer Abstützung behauptet, daß schon die solonische Dike weder abhängig ist von der Rechtsprechung in der Polis noch von außen kommt, als Eingriff einer göttlichen Strafgerechtigkeit, daß sie der immanent im kosmischen Geschehen selbst spielende Ausgleich sei, dann müßte sie sich konsequenterweise eingestehen, wie diese Festigkeit nun umgekehrt aus der «Übertragung» von Naturvorgängen auf die Polis folgt.

Das Dunkel lichtet sich, wenn wir uns entschließen, den überlieferten Text des Spruches (mit den gebotenen Einschränkungen) stehen zu lassen und im Kontext den Wechsel von der Mündlichkeit zur Schrift zu verstehen. Ein abschließender Blick auf den Zusammenhang der solonischen Einsicht mit der epischen Tradition mag uns den Abstand verdeutlichen. Nach Solon zeigt die Eunomie alles wohlgeordnet und gefügt (εὔκοσμα καὶ ἄρτια), sie bringt es zum Erscheinen (ἀποφαίνει)[92]. Und in dieser Sinnfälligkeit umschreibt er sie mit den sprachlichen Formeln des Gewohnheitsrechts, wenn er die gefügte Ordnung der Polis in einem seiner Bilder und Gleichnisse mit der ruhigen Oberfläche des Meeres vergleicht, das nach stürmischen Wellengang am gerechtesten (δικαιοτάτου) sei[93]. Gemeint ist

91. *The Greek Concept of Justice*, Cambridge / Mass. / London 1978, S. 263f. H. s Interpretation führt nicht weiter, weil sie die kritischen Bedenken gegen den Text auf die Spitze treibt.

92. Fr. 3, 32.

93. Fr. 11. Das Bild ist epischer Herkunft. Der Eingriff der Naturgewalten geht so vorbei, wie der archaische Rechtsgang zwischen zweien dann zu Ende ist, wenn dem einen nichts mehr am Entgelt für das Erlittene fehlt und der andere künftig gegenüber dem anderen rechtlicher ist (δικαιότερος καὶ ἐπ' ἄλλῳ ἔσσαι). Vgl. *Il.* 19, 180-183 und die Interpretation dieser Stelle bei Havelock, a.a.O., S. 131ff.

der Rechtszustand des Ausgleichs, des vollkommenen Gleichmaßes, das episch in der Vision des Seher-Sängers begegnet: daß die Herden des Sonnengotts, einmal erzeugt, sich weder mehren noch vermindern[94]. Auf diese Flucht in den apollonischen Schein leistet die anaximandrische Einsicht Verzicht. Sie kennt keinen Zustand des Gleichgewichts, weder ein endliches Gleichmaß in der Reihe der Erzeugungen noch den endlichen Ausgleich des Rechts mit der Hybris des Unrechttuns und der Gewalt, wie ihn die solonische Vision einer eukosmischen Polisordnung ins Auge faßt. Nicht darum, weil Anaximander die apollonische Sicht durch eine dionysische ersetzt hätte, sondern weil er das Bild und Gleichnis vom getrennt erscheinenden Gott ins Gedankliche umsetzt, in das Denken des Getrennten, woraus sich der neue Gedanke der Einheit des Ganzen entfaltet.

M. RIEDEL
(Erlangen)

94. *Od.* 12, 130-131.

M. RIEDEL

ΑΠΟ ΤΗΝ ΕΠΙΚΗ ΣΤΗ ΛΟΓΙΚΗ ΓΛΩΣΣΑ
ΤΟ ΑΠΟΣΠΑΣΜΑ ΤΟΥ ΑΝΑΞΙΜΑΝΔΡΟΥ

Περίληψη

Ξεκινώντας ἀπὸ τὴ δοξογραφικὰ βεβαιωμένη μαρτυρία, ὅτι ὁ Ἀναξίμανδρος στάθηκε ὁ πρῶτος πεζογράφος τῆς ἑλληνικῆς γραμματείας, ὁ συγγραφέας ἐρευνᾶ τὴν ἐπίδραση τῆς χρήσης τοῦ γραπτοῦ λόγου στὴν ἱστορία τῆς γένεσης τῆς δυτικῆς φιλοσοφίας. Τοποθετεῖ τὸ ἀρχαιότερο φιλοσοφικὸ κείμενο, τὸ ἀποσπασματικὸ χωρίο ἀπὸ τὸ «βιβλίο» τοῦ Ἀναξιμάνδρου, ποὺ παραδίδει ὁ Σιμπλίκιος (D-K12B1= Σιμπλ. *Φυσ.* 24, 13) στὰ πλαίσια τῆς ἐπικῆς παράδοσης, καὶ ἐπιχειρεῖ νὰ τὸ ἑρμηνεύσει ὡς τεκμήριο τῆς ἐξόδου τοῦ ἑλληνικοῦ πολιτισμοῦ ἀπὸ τὸν «ἀρχαϊκὸ» αἰώνα τῆς προφορικότητας.

Ὁ προβληματισμὸς τοῦ συγγραφέα κινεῖται στὴ συνάφεια τῶν μεγάλων φιλοσοφικῶν ἑρμηνευτικῶν προσπαθειῶν τοῦ Schleiermacher (1811), τοῦ Nietzsche (1873) καὶ τοῦ Heidegger (1946). Καταλαβαίνει τὸ ἀπόσπασμα τοῦ Ἀναξιμάνδρου ὄχι ὡς «μαντικὴ γραφὴ στὰ ὅρια τῆς ἑλληνικῆς φιλοσοφίας» (Nietzsche), οὔτε ὡς «ρήση» (Heidegger), ἀλλὰ ὡς μία σύνθετη συναρμογὴ «προτάσεων», ποὺ ἔχουν διαμορφωθεῖ μέσ' ἀπὸ τὴν καινούργια ἐμπειρία τῆς χρήσης τοῦ γραπτοῦ λόγου γιὰ ἐπιστημονικοὺς (ἱστοριογραφικούς, γεωγραφικούς, μαθηματικούς) σκοπούς, καὶ ποὺ ὑπερβαίνουν τὴν παράδοση τοῦ ἐπικοῦ λόγου (I).

Ἀπὸ αὐτὴ τὴν ἐνδιάμεση θέση ἐξηγεῖται, κατὰ τὸν συγγραφέα, ἡ ἀναφερομένη ἀπὸ τὸν Σιμπλίκιο «ποιητικὴ» μορφὴ τοῦ ἀναξιμάνδρειου ἀποσπάσματος. Τίθεται τὸ ἐρώτημα, τί σημαίνει αὐτὴ ἡ μορφὴ γιὰ τὴν κατανόηση (τῆς ὑπόθεσης) τῆς ἀρχαϊκῆς σκέψης, δηλαδὴ τῆς ἰωνικῆς *σοφίης*, μὲ τὴν ὁποία ἐννοεῖται ἡ «γνώση τοῦ ὅλου» σὲ ἀντιδιαστολὴ πρὸς τὴν ἰωνικὴ *ἱστορίη*. Ἐνῶ γιὰ τὸν Nietzsche τὸ «ποιητικὸ» εἶναι ἐξίσου σημαντικὸ μὲ τὴν «τραγικὴ σοφία» ποὺ ἐκφράζεται μὲ τὸ Πάθος, καὶ γιὰ τὸν Heidegger μὲ τὴν ὅμοια πρωταρχικότητα τόσο τῆς Ποίησης ὅσο καὶ τῆς Σκέψης, ποὺ φανερώνεται στὴν συντελούμενη στὸ βάθος τοῦ πεπρωμένου τοῦ Εἶναι Ἀδικία, ὁ συγγραφέας ξεκινάει ἀπὸ τὴ μεταφορικὴ βάση τοῦ Δικαίου, σύμφωνα μὲ τὴν ὁποία συντάσσεται ἡ «γνώση τοῦ ὅλου» (II).

Κινούμενος σ' αὐτὴ τὴν κατεύθυνση ὁ συγγραφέας συγκρίνει τὴ γλώσσα τοῦ ἀναξιμάνδρειου ἀποσπάσματος μὲ τὸ λεξιλόγιο τοῦ ἔπους τὸ σχετιζόμενο μὲ τὸ Δίκαιο καὶ τὴ σύγχρονη νομοθεσία, ἐνῶ φθάνει στὸ συμπέρασμα ὅτι τὸ τελευταῖο τμῆμα (*κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν*) τῆς δεύτερης πρότασης τοῦ ἀναξιμάνδρειου ἀποσπάσματος, τμῆμα ποὺ ἀπὸ τὴν ἐποχὴ τοῦ F. Dirlmeier (1938) ἀθετεῖται, μπορεῖ νὰ θεωρηθεῖ ὡς

αὐθεντικό (III-IV). Μὲ κριτικὴ ἀντιπαράθεση πρὸς τὴν καθιερωμένη ἑρμηνεία, ὅτι ὁ Ἀναξίμανδρος μεταφέρει στὸν Κόσμο τὴ Δίκη (τοῦ τύπου τῆς σολώνειας νομοθεσίας), ποὺ καθοδηγεῖ τὴν ἀνθρώπινη συμβίωση στὴν ἀρχαία Πόλη, ὁ συγγραφέας δείχνει ὅτι αὐτὴ ἡ ἑρμηνεία ἀμαυρώνει τὴν ἱστορικὴ συνάφεια τοῦ ἀναξιμάνδρειου ἀποσπάσματος. Ἡ παραδοσιακή, ἀκόμη ἀπὸ τὸν W. Jäger ἐκπροσωπουμένη, ὑπόθεση μιᾶς ἐξισορροποῦσας κοσμικῆς Δικαιοσύνης εἶναι ξένη στὸν Ἀναξίμανδρο. Αὐτὴ βρίσκεται στὴ σχετικὴ μὲ τὸ Δίκαιο μεταφορὰ τοῦ Σόλωνα (ἀποσπ. 3, 32), ποὺ συγκρίνει τὴν ἁρμονικὴ τάξη τῆς Πόλης μὲ τὴν ἥσυχη ἐπιφάνεια τῆς θάλασσας, ἡ ὁποία μετὰ ἀπὸ τρικυμιώδη κυματισμὸ «εἶναι ἐν δικαίῳ». Μὲ αὐτὸ ἐννοεῖται ἡ κατάσταση ἐξίσωσης καὶ συμμετρίας, ποὺ στὴν ὁμηρικὴ ποίηση συναντᾶται στὴν ἰδέα ὅτι τὰ κοπάδια τοῦ θεοῦ Ἥλιου ἀφοῦ δημιουργήθηκαν οὔτε αὐξάνονται οὔτε μειώνονται (*Ὀδύσσ.* 12, 130-131). Ὁ συγγραφέας βλέπει ἐδῶ τὴ φυγὴ τῆς Ποίησης στὸ ἀπολλώνειο φῶς ἀπὸ τὸ ὁποῖο παραιτεῖται ἡ ἀναξιμάνδρεια «σοφία τοῦ ὅλου». Αὐτὴ δὲν γνωρίζει τὴν κατάσταση μιᾶς πλήρους ἰσορροπίας, οὔτε τὴν τελικὴ συμμετρία στὴ σειρὰ τῶν γεννήσεων, οὔτε τὴν τελικὴ ἐξισορρόπηση τοῦ Δικαίου μὲ τὴν Ὕβρι τῆς Ἀδικίας, τοῦ «χωρισμοῦ» τῶν πεπερασμένων ἀπὸ τὸ Ἄπειρο. Αὐτὴ ἀναγνωρίζει πολὺ περισσότερο τὴν ἀναγκαιότητα τῆς «Ἀδικίας» τοῦ χωρισμοῦ, κι αὐτὸ ὄχι ἐπειδὴ ὁ Ἀναξίμανδρος ὑποκαθιστᾶ τὴν ἀπολλώνεια σοφία τοῦ ἔπους μὲ μία «τραγική», ἀλλὰ ἐπειδὴ μεταθέτει τὴ διονυσιακὴ «Ἐπιφάνεια» στὴ Σκέψη. Μὲ τὸν διαλογισμὸ τῆς ἀμοιβαιότητας τῶν ἐπιμέρους ἀνελίσσεται ἡ πρωταρχικὴ φιλοσοφικὴ σκέψη τῆς ἑνότητας τοῦ ὅλου (III).

Μετάφραση: Γ. ΑΛΑΤΖΟΓΛΟΥ-ΘΕΜΕΛΗ

Η ΕΠΙΣΤΗΜΟΝΙΚΗ ΚΑΙ ΦΙΛΟΣΟΦΙΚΗ ΣΚΕΨΗ ΤΟΥ ΘΑΛΗ

Ἡ παράδοση γύρω ἀπὸ τὴν ἀστρονομία εἶναι μακραίωνη καὶ βαθιὰ ριζωμένη στὴν ἑλληνικὴ συνείδηση. Ἤδη, στὸν Ὅμηρο καὶ τὸν Ἡσίοδο ὀνοματοθετοῦνται ἄστρα καὶ ἀστερισμοί, παρατηροῦνται οἱ ἀνατολὲς καὶ δύσεις τους καὶ ἡ πορεία τους συνδέεται ἄμεσα καὶ πραγματιστικὰ μὲ τὴν ἀνθρώπινη καθημερινότητα. Γεωργοὶ καὶ θαλασσοπόροι ἔχουν στραμμένο τὸ βλέμμα στὸ οὐράνιο στερέωμα καὶ συγχρονίζουν τὰ βήματα καὶ τὰ ἀρμενίσματά τους μὲ τὰ οὐράνια σώματα, σήματα ἀσφαλῆ στὸν προσανατολισμό τους στὸν χῶρο καὶ τὸν χρόνο.

Ἡ ἀνατολή, ἡ δύση καὶ ἡ θέση τῶν Πλειάδων, τοῦ Ὠρίωνα, τῶν Ὑάδων καὶ τοῦ Ἀρκτούρου, τῶν πρώτων μὲ ἀντικειμενικὴ ὑπόσταση ἀστερισμῶν, εἶναι ἀλάθητα σημάδια γιὰ τὸ ὄργωμα, τὴ σπορά, τὸν τρύγο καὶ τὸν θέρο. «Εὖτ' ἂν πρώτιστα ἄροτος φανείη... ἀρότοιο καθ' ὥραν»[1], εὐθὺς δηλαδὴ σὰν φανεῖ στοὺς θνητοὺς ὁ «ἄροτος», τὸ σημάδι γιὰ τὸ ὄργωμα, βιάσου νὰ ὀργώσεις, συμβουλεύει ὁ Ἡσίοδος.

Οἱ Ἀτλαγενεῖς Πλειάδες ἀντάμα μὲ τὶς Ὑάδες νύμφες καὶ τὸν κραταιὸ Ὠρίωνα, τὸν γυιὸ τοῦ Ποσειδώνα, φέρνουν μὲ τὴ δύση τους τὸ μήνυμα γιὰ τὸ ὄργωμα, τὴ σπορά, τὸ δέσιμο τῶν καραβιῶν. Καὶ πάλι μὲ τὴ δική τους ἀνατολὴ ἀκονίζονται γιὰ τὸν θέρο τὰ δρεπάνια. Γιὰ τὸν τρύγο τῶν ἀμπελιῶν καὶ τὸ λίχνισμα τῶν ἱερῶν τῆς Δήμητρας γεννημάτων εἰδοποιεῖ τοὺς θνητοὺς τὸ μεσουράνημα τοῦ Ὠρίωνα, τοῦ Σείριου μαζὶ μὲ τὸ γλυκαντίκρυσμα τοῦ Ἀρκτούρου ἀπὸ τὴ ροδοδάκτυλη Ἠώ[2].

Πέρα ἀπὸ τίς, πρακτικῆς σκοπιμότητας, ἀστρονομικὲς παρατηρήσεις στὸν Ὅμηρο καὶ τὸν Ἡσίοδο ἀπαντοῦν καὶ τὰ πρῶτα ἴχνη συνειδητῆς θεωρητικῆς ἀστρονομίας. Ἔτσι, κάτω ἀπὸ τὴ μυθικὴ μορφὴ τῶν «ἕλικων, εὐρυμέτωπων» βοδιῶν τοῦ ἥλιου, ποὺ βόσκουν ἀμέριμνα στὴ Θρινακεία[3] τῆς Ὀδύσσειας, χωρὶς ποτὲ νὰ γεννοῦν καὶ οὔτε ποτὲ νὰ λιγοστεύουν, ἀναγνωρίζει ὁ Ἀριστοτέλης τὶς ἡμέρες τοῦ ἔτους, ἔκφραση, δηλαδή, καθαροῦ θεωρητικοῦ στοχασμοῦ. Ἀπόλυτα θεωρητικὸ χαρακτήρα ἔχει

1. Ησιοδος, *Ἔργα καὶ Ἡμέραι* 458-462.
2. Ησιοδος, *Ἔργα καὶ Ἡμέραι* 609-644.
3. *Ὀδύσσεια* Λ 107, Μ 127, 355.

βέβαια καὶ ἡ διάκριση τῶν ἐποχῶν τοῦ ἔτους, ἡ ἀόριστη παρατήρηση ἰσημεριῶν καὶ ὁ προσδιορισμὸς τῶν ἡλιοστασίων ἀπὸ τὸν Ἡσίοδο, στὸν ὁποῖο μάλιστα ὁ Ρωμαῖος ἱστορικὸς Πλίνιος ἀποδίδει καὶ τὴν πρώτη, ἔμμετρη ἀστρολογικὴ πραγματεία.

Αὐτὴ τὴ βαθιὰ θεμελιωμένη ἀστρονομικὴ παράδοση συνεχίζει στὴν ἀρχὴ τοῦ 6ου π.Χ. αἰώνα στὴ Μίλητο ὁ Θαλῆς, ὁ τιμημένος ἀνάμεσα στοὺς σοφοὺς τῆς ἀρχαιότητας μὲ τὸν τρίποδα τῆς σοφίας. Τὰ ἀναφερόμενα στὴν ἀστρονομία ἔργα τοῦ Θαλῆ εἶναι ἀπὸ πολὺ παλιὰ χαμένα, ἔτσι ἡ ἐξακρίβωση τῆς ἀμφιλεγόμενης πατρότητάς τους στάθηκε μέχρι σήμερα ἀδύνατη. Συνδυασμένα ὅμως μὲ τὶς ἀστρονομικὲς κατακτήσεις ποὺ ἡ παράδοση ἀποδίδει στὸν Μιλήσιο σοφὸ ἀνακτοῦν αὐτόματα τὴ δική του πατρότητα καὶ κάνουν ἄσκοπη κάθε ἀμφισβήτηση, καθὼς πρωταρχικῆς σημασίας εἶναι τὸ περιεχόμενό τους, ὁ ἀξιοποιημένος, δηλαδή, ἀνθρώπινος πνευματικὸς μόχθος γενεῶν, ποὺ ἀνώνυμα ἢ ἐπώνυμα μεταφέρουν γιὰ νὰ συμπληρώσουν καὶ νὰ ἐνισχύσουν τὸ γνωστικὸ οἰκοδόμημα τοῦ κόσμου.

Στὴ Ναυτικὴ Ἀστρολογία του ὁ Θαλῆς, ὅπως καὶ ὁ Ἡσίοδος, θὰ ἀναφερόταν σὲ πρακτικές, ὄχι βέβαια σχετικὲς μὲ τὴ γεωργία, ἀλλὰ χρήσιμες στοὺς θαλασσοπόρους συμπατριῶτες του παρατηρήσεις. Γιὰ τὸν προσανατολισμό τους μάλιστα, λέγεται[4] ὅτι υἱοθετώντας φοινικικὲς συνήθειες, ἀντικατέστησε τὸν ἀστερισμὸ τῆς Μεγάλης Ἄρκτου, πλοηγὸ τῶν Ἑλλήνων ἀπὸ τὰ χρόνια τῆς Ὀδύσσειας[5], μὲ ἐκεῖνον τῆς Μικρῆς Ἄρκτου, καὶ δική του ἐπινόηση εἶναι φαίνεται ὁ μέχρι σήμερα γνωστὸς τρόπος ἐντοπισμοῦ της[6].

Θέματα καθαρὰ θεωρητικοῦ χαρακτήρα θὰ ἐξέταζε στὰ *Περὶ Τροπῆς* καὶ *Περὶ Ἰσημερίας* ἔργα του[7], ὅπου θὰ προσδιορίζονταν μὲ ἀκρίβεια τώρα οἱ ἰσημερίες, θὰ διαπιστωνόταν ἡ ἀνισότητα μεταξὺ ἰσημεριῶν καὶ ἡλιοστασίων μέσα στὸ ἔτος, θὰ καθοριζόταν τὸ διάστημα ἀνάμεσα στὰ ἡλιοστάσια, καὶ θὰ ἀντικαθίστατο ὁ ἰσχύων τότε στοὺς Ἕλληνες σεληνιακὸς χρονικὸς ὑπολογισμὸς μὲ ἡλιακὸ χρόνο καὶ μήνα 365 καὶ 30 ἀντίστοιχα ἡλιακῶν ἡμερῶν.

Ἡ συστηματικὴ ἀπασχόληση τοῦ Θαλῆ μὲ τὴν ἀστρονομία, ποὺ τὸν ὁδήγησε σ' αὐτὰ τὰ θαυμαστὰ πορίσματα γιὰ τὴν ἀνισότητα τῶν ἀστρονομικῶν ἐποχῶν τοῦ ἔτους, στὸν ἀκριβὴ καθορισμὸ τῶν διαστημά-

---

4. Καλλιμαχος, Διογενης Λαερτιος.

5. *Ὀδύσσεια* Ε 272-277.

6. Δ. Λαερτιος: «Καλλίμαχος δ' αὐτὸν (Θαλῆν), οἶδεν εὑρέτην τῆς Ἄρκτου τῆς Μικρᾶς λέγων ἐν τοῖς Ἰάμβοις οὕτως καὶ τῆς Ἀμάξης ἐλέγετο σταθμήσασθαι τοὺς ἀστερίσκους, ᾗ πλέουσι Φοίνικες».

7. Δ. Λαερτιος, II 23.

των μεταξὺ ἡλιοστασίων, στὴν ἀναπαράσταση τοῦ οὐράνιου θόλου[8], στὴν ἐκτίμηση τοῦ μεγέθους τοῦ ἥλιου καὶ τῆς σελήνης στὸ 1/720ὸ τῆς περιφορᾶς τους, ποὺ τρεῖς αἰῶνες ἀργότερα υἱοθετεῖ ὁ Ἀρχιμήδης, καὶ στὴν περίφημη πρόβλεψή του γιὰ τὴν ὁλικὴ ἔκλειψη τοῦ ἡλίου τὸν Μάϊο τοῦ 587 κατὰ τὴ διάρκεια μάχης μεταξὺ Λυδῶν καὶ Μήδων, ποὺ μὲ θαυμασμὸ ἀναφέρουν σύγχρονοι καὶ μεταγενέστεροί του[9], τοῦ ἐξασφάλισε καὶ τὴ φήμη τοῦ «πρώτου ἀστρολογήσαντος»[10].

Αὐτονόητη εἶναι βέβαια σ' ὅλους αὐτοὺς τοὺς ἀστρονομικοὺς ἄθλους ἡ προϋπόθεση μαθηματικῆς ὑποδομῆς, ἱκανῆς νὰ ἀναπληρώνει τὰ τέλεια σύγχρονα τεχνικὰ μέσα καὶ τὶς προηγμένες, πολύπλοκες θεωρητικὲς μεθόδους, ποὺ ἡ ἀπουσία τους τὸν καιρὸ τοῦ Θαλῆ δικαιολογεῖ τὴ δυσπιστία τῶν ἐρευνητῶν τῆς ἐποχῆς μας ἀπέναντι στὰ ἐπιστημονικὰ ἐπιτεύγματα τοῦ Μιλήσιου σοφοῦ[10α].

Ἡ παράδοση ὄντως συγκαταλέγει τὸν Θαλῆ ἀνάμεσα στοὺς κορυφαίους μαθηματικοὺς τῆς ἀρχαιότητας[11], τὸν θεωρεῖ μάλιστα ἀρχηγέτη τῶν ἀρχαίων Ἑλλήνων μαθηματικῶν καὶ θεμελιωτὴ τῆς θεωρητικῆς γεωμετρίας[12]. Καὶ δικαιολογημένα, γιατὶ τὴ μαθηματικὴ μέθοδο μὲ τὴν ἰδιαίτερα παραστατικὴ μορφὴ τῆς γεωμετρίας, ἀρχέγονης ἔκφρασης ἀνθρώπινης συνείδησης, γνωστῆς ἀπὸ τὴν πανάρχαια τέχνη τῆς Γεωμετρικῆς Ἐποχῆς, ἐφαρμόζει τώρα ὁ Θαλῆς συνειδητὰ γιὰ τὴ σύλληψη φαινομένων καὶ δομῶν, φυσικῶν ἢ τεχνητῶν, γήινων καὶ οὐράνιων, καθὼς αὐτὴ ἐμπεριέχει καὶ τὸν ἁπλούστερο τρόπο ἀπόδειξης, τὴν ἐποπτικὴ ἐφαρμογή.

Ἡ συνειδητὴ αὐτὴ σύνδεση ἀνθρώπινης διάνοιας καὶ ἀντικειμενικῆς πραγματικότητας, χρησιμοποιούμενη ἐπαγωγικά, ὁδήγησε στὴν παραγωγὴ τῶν πρώτων θεμελιακῶν μαθηματικῶν προτάσεων, δηλαδὴ τῶν θεωρημάτων. Τὸ πρῶτο θεώρημα ποὺ ἀναπτύσσει καὶ ἀποδεικνύει πρῶτος ὁ Θαλῆς εἶναι τὸ σχετικὸ μὲ τὴ διχοτόμηση τοῦ κύκλου ἀπὸ τὴ διάμετρό του[13]. Μὲ ἀφετηρία τὸ τέλειο σχῆμα τοῦ κύκλου, περιεκτικὸ ὅλων τῶν γεωμετρικῶν σχημάτων, ὁ Θαλῆς ὁδηγεῖται αὐτόματα στὴν ἀνάπτυξη καὶ τῶν ἄλλων μὲ τὸ ὄνομά του συνδεδεμένων θεωρημάτων, ποὺ ἀναφέρονται στὴν ἰσότητα[14] τῶν κατὰ κορυφὴ γωνιῶν τῶν διχοτομουμένων εὐθειῶν, στὴν ἰσότητα τῶν

8. Δ. Λαερτιος, II.

9. Ξενοφανης, Ηρακλειτος, Δημοκριτος, Ηροδοτος κ.ἄ.

10. Ευδημος, *Περὶ Ἀστρολογουμένων Ἱστορία*. Πλάτων, *Θεαίτητος* 173-174.

10α. Dicks, Gigon, Neugebauer.

11. Πλατων, *Θεαίτητος* 173-174.

12. Ευδημος, Ροδιος, Προκλος, Πορφυριος, σχολιαστὲς τῶν *Στοιχείων* τοῦ Εὐκλείδη.

13. Προκλος, σχόλιο στὸ 1ο βιβλίο τῶν *Στοιχείων* τοῦ Εὐκλείδη.

14. Στὴ θέση τῆς ἔννοιας τῆς ἰσότητας φαίνεται ὅτι ὁ Θαλῆς χρησιμοποιοῦσε τὸν ἀρχαϊκὸ ὅρο «ὁμοιότης», ἢ «ὅμοια».

γωνιῶν βάσης ἰσοσκελοῦς τριγώνου, στὶς ἰδιότητες ὅμοιων τριγώνων, ποὺ παράγονται σὲ αὐστηρὴ λογικὴ συνέπεια, γιὰ νὰ ἀποτελέσουν τὸ θεμέλιο ἑνὸς γνωστικοῦ συστήματος ἀκατάλυτου ἀπὸ τὸν χρόνο.

Μὲ τὴν ἀνάπτυξη τῶν πρώτων θεωρημάτων ἀπὸ τὸν Θαλῆ ἡ γεωμετρία εἶχε πιὰ καταστεῖ θεωρητικὴ ἐπιστήμη, ἐνῶ ὁ ἴδιος εἶχε ἀποσπαστεῖ ἀπὸ τὴ χορεία τῶν λοιπῶν ἕξι σοφῶν τῆς ἀρχαιότητας, γνωστῶν γιὰ τὴ σοφία τους κυρίως στὸ πρακτικὸ ἐπίπεδο τῆς πολιτικῆς[15].

Ὁ Θαλῆς ὅμως ποτὲ δὲν κατέληξε σὲ θεωρητικὸ «αὐτισμό». Τὰ θεωρήματά του, ἔκφραση τοῦ «κοσμοποιοῦ» καὶ συνάμα «μορφωτικοῦ» διαλόγου του μὲ τὴ φύση καὶ ὄχι κενὸ θεωρητικὸ παίγνιο, ἐπαλήθευαν καὶ ἐπαληθεύονταν ἀπὸ τὴν ἄμεση πραγματικότητα, ὅπου ἡ δυνατότητα ἐφαρμογῆς τους, μάρτυρας τῆς συγγένειας γνωστικοῦ καὶ ἀντικειμενικοῦ εἶναι, ἀποδείκνυε τὴν ἰσχύ τους γιὰ νὰ χρησιμεύσουν ἔπειτα στὴ διερεύνηση φαινομένων τῆς ἀπρόσιτης πραγματικότητας.

Ἔτσι βασισμένη πάνω στὸν λόγο ὁμοίων τριγώνων εἶναι ἡ μέτρηση τοῦ ὕψους τῶν Αἰγυπτιακῶν πυραμίδων μὲ τὴ βοήθεια τῆς σκιᾶς τους καθὼς καὶ ὁ ὑπολογισμὸς τῆς ἀπόστασης πλοίων ἀπὸ παρακειμένη ἀκτή[16]. Ἀξιοσημείωτο γιὰ τὴ δεύτερη αὐτὴ περίπτωση εἶναι ὅτι τὰ ὑποθετικὰ ἐξωτερικὰ στοιχεῖα, ἀπαραίτητο σκηνικό, κατὰ τοὺς σύγχρονους μαθηματικούς, γιὰ τὴ διενέργεια μιᾶς τέτοιας μέτρησης, ἀνταποκρίνονται ἀπόλυτα στὸ φυσικὸ περιβάλλον μέσα στὸ ὁποῖο κινοῦνταν καὶ δροῦσε ὁ Θαλῆς, μὲ μόνη διαφορὰ ὅτι ὄχι ἡ κορυφὴ κάποιου πύργου, ὅπως ὑποθέτει ὁ Ἄγγλος ἱστορικὸς τῶν Ἑλληνικῶν μαθηματικῶν, Thomas Heath, ἀλλὰ τὸ 60 μέτρων πάνω ἀπὸ τὴ θάλασσα ὑψίπεδο τῆς ἀρχαϊκῆς Μιλήτου, ἀρκοῦσε γιὰ παρατηρητήριο τοῦ Θαλῆ κατὰ τὸν ὑπολογισμὸν αὐτόν.

Τὴν ἄμεση πρακτικὴ σκοπιμότητα, ἐξάλλου, ἐξυπηρετοῦσε συχνὰ μὲ τὴ μαθηματικὴ ἰδιοφυία του ὁ Μιλήσιος σοφὸς ὡς μηχανικὸς καὶ μάλιστα μὲ μεγάλη ἐπιτυχία, ἀφοῦ, ὅπως διηγεῖται ὁ Ἡρόδοτος[17], κατόρθωσε νὰ κάνει διαβατό, ἀλλάζοντας τὸν ροῦν του, τὸν Ἅλυ ποταμό, ὅριο τοῦ Λυδικοῦ κράτους, προκειμένου νὰ διεκπεραιωθεῖ τὸ στράτευμα τοῦ Κροίσου στὴν ἀπέναντι ὄχθη. Σὰν σκόπιμη ἐπίδειξη τῆς πρακτικῆς ἀξίας καὶ ἐφαρμογῆς τῆς θεωρητικῆς σοφίας στοὺς χλευαστές της, ὁ Ἀριστοτέλης ἀναφέρει[18] ἐπίσης τὸ περιστατικό, κατὰ τὸ ὁποῖο ὁ Θαλῆς μὲ τὴ σωστὴ ἐκτίμηση τῶν μετεωρολογικῶν στοιχείων ἀπεκόμισε μεγάλα κέρδη χάρη

15. Πλουταρχος, *Σόλων* 63: «Περαιτέρω τῆς χρείας ἐξικέσθαι τῇ θεωρίᾳ». Πλατων, *Θεαίτητος* 173-174, 24.

16. Προκλος, Πορφυριος, Πλινιος, Ιερωνυμος, Δ. Λαερτιος, Πλουταρχος, Ευδημος.

17. *Κλειὼ* Ι 75.

18. *Πολιτικὰ* Α 11.

στὴν ἔγκαιρη μονοπώληση τῶν ἐλαιώνων μὲ τὴν πλούσια, σύμφωνα μὲ τὶς προβλέψεις του, ἐσοδεία.

Σὲ προσιτὴ ἢ ἀπρόσιτη σφαίρα ἔρευνας κι ἂν ἐφαρμόζονταν τὰ πορίσματα ἀπὸ τὰ θεωρήματα τοῦ Θαλῆ, κοινὸ χαρακτηριστικό τους πάντως εἶναι ἡ ἐπισήμανση τῆς παρουσίας λόγου, δηλαδὴ ἀναλογιῶν καὶ σχέσεων, στὰ γεωμετρικὰ σχήματα. Στὴν ἐπιτυχὴ μεταφορὰ ἀκριβῶς τοῦ λόγου αὐτοῦ τῶν γεωμετρικῶν σχημάτων πάνω στὴ φύση, ὅπου ὀφείλει ὁ Θαλῆς καὶ τὰ θαυμαστὰ ἀστρονομικὰ ἐπιτεύγματά του, ἀνάγεται προφανῶς καὶ ἡ ἀνάπτυξη τῆς πολυδιάστατης, κεντρικῆς γιὰ τὴν ἑλληνικὴ φιλοσοφία, ἔννοιας τοῦ Λόγου μὲ τὴν κοσμοποιὸ δύναμή της. Μάλιστα φαίνεται ὅτι καὶ ὁ ἴδιος συνέλαβε τὸν Λόγο ὡς κοσμοποιὸ δύναμη μὲ αἰσθητικὸ κιόλας χαρακτήρα[19]. Ἀλλὰ καὶ ἡ ἀπόλυτη μαθηματικοποίηση τοῦ εἶναι σὲ ὅλες του τὶς ἐκφάνσεις ἀπὸ τὸν Πυθαγόρα, μὲ τὸν ὁποῖο συχνὰ συνδέει ἡ παράδοση[20] τὸ ὄνομα τοῦ Μιλήσιου σοφοῦ, ἔχει ἐδῶ τὶς ρίζες της.

Ὁ ἴδιος ὁ Θαλῆς δὲν ταύτισε ποτὲ ἀπόλυτα μέθοδο καὶ ἀντικείμενο ἔρευνας. Μὲ τὰ θεωρήματά του ἀναζητοῦσε βέβαια καὶ ἐξακρίβωνε τὴ φύση τῶν μαθηματικῶν καὶ ἔθετε τὶς βάσεις γιὰ τὴν ἀνάπτυξή τους σὲ ἐπιστήμη. Ἡ ἴδια ἡ ἐφαρμογή τους ὅμως τοῦ ἀποδείκνυε τὸν μεθοδολογικὸ ἐρευνητικό τους ρόλο καὶ καθόριζε τὸ πεδίο καὶ τὰ ὅρια ἀντικειμενικῆς ἰσχύος τους στὴν ἐντόπιση, στὴ διερεύνηση τῆς δομῆς, τῆς συμπεριφορᾶς καὶ τῶν διαστάσεων τῶν ὄντων. Γι' αὐτό, ἐνῶ οἱ πρὶν ἀπὸ αὐτὸν ἀστρονόμοι τῆς Ἀνατολῆς περιορίζονταν μόνο στὴν ἐφαρμογὴ τῶν μαθηματικῶν ὑποθέσεων, αὐτὸς πρῶτος προχώρησε στὴν ἀξιολόγηση καὶ ἀνάλυσή τους.

Οἱ διαστάσεις ποὺ ἀποκάλυπτε ἡ μαθηματικὴ μέθοδος, ὑποδήλωναν νέο ἀντικείμενο ἔρευνας, ἀκαθόριστο ἀπὸ μόνη αὐτή, ἀλλὰ αἰσθητὸ μὲ τὴν ἀπουσία του στὴν ἀδυναμία τῶν μεθόδων γιὰ καθολικὴ κατανόηση τῶν φαινομένων καὶ λογικὴ πρόβλεψη τῶν μελλόντων. Ἐνδεικτικὲς γιὰ τὶς ἀναζητήσεις τοῦ Θαλῆ πρὸς τὴν κατεύθυνση αὐτὴ εἶναι οἱ σχετικὲς μὲ τὴν οὐσία καὶ σύσταση τῶν οὐρανίων σωμάτων, παραμελημένες ἀπὸ τοὺς προδρόμους του, θεωρίες του.

Ἡ σελήνη, ὁ ἥλιος καὶ τὰ ἄστρα εἶναι σώματα φυσικὰ τρισδιάστατα — τὸν χῶρο εἶχε κάνει ρητῶς ἀντικείμενο τοῦ θεωρητικοῦ του διαλογισμοῦ[21]

---

19. Δ. Λαερτιος, I 35, 3: «Τί κάλλιστον; Κόσμος πᾶν γὰρ τὸ κατὰ τάξιν τούτου μέρος ἐστί».

20. Ευδημος, Προκλος.

21. Διογενης Λαερτιος, I 35: «Τί μέγιστον; τόπος, τἆλλα μὲν γὰρ ὁ κόσμος, τὸν δὲ κόσμον οὗτος περιέχει».

— καὶ μάλιστα μὲ γεώδη σύσταση ἀλλὰ τὰ τελευταῖα σὲ κατάσταση ἔμπυρο. Στὴ γεώδη σύσταση τῆς σελήνης βασίζει, ἐξάλλου, ὁ Μιλήσιος σοφὸς τὴν ἐξήγηση τοῦ φαινομένου τῶν μηνιαίων ἐπισκιάσεών της καὶ τῶν ἐκλείψεων γενικότερα[22].

Τὴ μετάβαση αὐτὴ ἀπὸ τὰ μαθηματικὰ στὴ φυσική, ἢ καλύτερα τὴ συνδυασμένη, γιὰ πρώτη φορά, μὲ τὴ φυσικὴ μαθηματικὴ ἔρευνα ἐπισημαίνει ὡς καθαρὰ ἑλληνική, πρωτοποριακὴ μέθοδο ὁ πλατωνικὸς μαθηματικὸς καὶ φιλόσοφος Θέων ὁ Σμυρναῖος, ὅταν λέει ὅτι οἱ Βαβυλώνιοι, οἱ Χαλδαῖοι καὶ οἱ Αἰγύπτιοι ἐφάρμοζαν στὰ φαινόμενα ὑποθέσεις μαθηματικές: «οἱ μὲν ἀριθμητικὰς τινάς, ὥσπερ Χαλδαῖοι, οἱ δὲ καὶ γραμμικάς, ὥσπερ Αἰγύπτιοι πάντες μὲν *ἄνευ φυσιολογίας ἀτελεῖς ποιούμενοι τὰς μεθόδους*, δέον ἅμα *καὶ φυσικῶς περὶ τούτων ἐπισκοπεῖν*, ὅ περ οἱ παρὰ τοῖς Ἕλλησιν ἀστρολογήσαντες ἐπειρῶντο ποιεῖν»[23].

Τὸ *φυσικῶς περὶ τούτων ἐπισκοπεῖν* τοῦ Θέωνα, εἴτε ἀναφέρεται συντακτικῶς στὶς μεθόδους καὶ στὰ πορίσματά τους, εἴτε στὰ ἴδια τα φαινόμενα, εἴτε τέλος ἀποτελεῖ ἐπεξήγηση τοῦ ὅρου φυσιολογία, ὁπωσδήποτε προϋποθέτει ἔλεγχο καὶ συνειδητοποίηση τῶν ὁρίων τῶν ἐρευνητικῶν μεθόδων, καὶ χρησιμεύει σὰν ἔνδειξη ὅτι ὁ Θαλῆς, ὁ πρῶτος κατὰ τὴν παράδοση[24] φυσιολογήσας, εἶχε συνειδητὰ συνδέσει τὶς διαστάσεις ποὺ ἀποκάλυπταν οἱ μαθηματικὲς μέθοδοι μὲ τὴν ὕλη τοῦ φυσικοῦ, τοῦ αἰσθητοῦ κόσμου[25]. Μὲ τὴ συνείδηση ὅμως τῶν ὁρίων καὶ τὴν ἀξιολόγηση τῶν ἀποτελεσμάτων τῶν μέχρι τότε χρησιμοποιουμένων μεθόδων, ὁ Μιλήσιος σοφὸς ὄχι μόνο εἰσχωροῦσε στὸν τομέα τῆς Φυσικῆς, ἀλλὰ ἐγκαινίαζε ἕνα νέο, ἀπάτητο ἀπὸ τὴν ἀνθρώπινη σκέψη, χῶρο, τὸν χῶρο τῆς φιλοσοφίας, καὶ ὁ ἴδιος καθιερωνόταν πρῶτος φιλόσοφος στὴν ἱστορία καὶ ὄχι ἁπλῶς ὁ πρῶτος φυσικὸς φιλόσοφος, ὅπως συνήθως χαρακτηρίζεται[26], καὶ ὑπόδειγμα στὶς ὑψηλὲς ἀπαιτήσεις τοῦ πλατωνικοῦ Διαλεκτικοῦ, ἀλλὰ καὶ τοῦ σύγχρονου ἐπιστημολόγου.

Μαθηματικά, ἀστρονομία, φυσικὴ ἀποτελοῦν ἡ καθεμιὰ ξεχωριστὰ μόνο προσβάσεις στὸ καθαυτὸ ἀντικείμενο τῶν ἀναζητήσεων τοῦ φιλοσόφου, τὸ ὁποῖο μόνο ἡ Φυσιολογία μπορεῖ, μὲ τὴ βοήθεια καὶ τῶν ἄλλων

---

22. Αετιος, II 28, 5.

23. Theonis Smyrnaei, Expositio Rerum Mathematicarum (Ed. Hiller) καὶ Liber de Astronomia Ed. Th. H. Martin 1847, Groningen 1971.

24. *Ἀριστοκλέους τοῦ Περιπατητικοῦ Ἀποσπάσματα:* «Οἱ μὲν γὰρ ἀπὸ Θαλοῦ φυσιολογοῦντες διετέλεσαν...», Στραβων, *Γεωγραφικά*, XIV I 7, Mullach III, Fr. Philosophorum Graecorum, Γαληνου, *Περὶ Φιλοσόφου Ἱστορίας* «... τῶν ἐξ ἀρχῆς φιλοσοφησάντων φυσιολογεῖν μόνον προελομένων...»

25. Αριστ. *Μ. Φ.* A 8, 989 b 29: «τό γε ὂν τοῦτ' ἐστὶν ὅσον αἰσθητόν...»

26. Πλατων, *Πολιτεία* 511 d.

μεθόδων, νὰ συλλάβει καθολικὰ καὶ νὰ ὁρίσει ἀκριβῶς. Ὁ ὅρος φυσιολογία, πολὺ μεταγενέστερος τῆς ἐποχῆς τοῦ Θαλῆ, συνήθως παραπλανᾶ τὸν σημερινὸ ἐρευνητὴ σχετικὰ μὲ τὸ ἀντικείμενό της, σὲ συσχέτιση μὲ τὸν Θαλῆ, προσιτὸ μόνο μέσω παρακαμπτηρίων.

Ὁπωσδήποτε ἡ κυριολεξία της, Λόγος τῆς Φύσης, συμπίπτει μὲ τὴν ἔκφραση «φύσεως ἱστορία» ἡ ἀπαρχὴ τῆς ὁποίας ἀποδίδεται[27] καὶ πάλι στὸν πρῶτο φυσιολογήσαντα, τὸν Θαλῆ, καθὼς τὰ ἑτερώνυμα σκέλη τους εἶναι σχεδὸν ταυτόσημα. Λόγος καὶ ἱστορία ἐμπεριέχουν ἀπὸ κοινοῦ τὶς ἔννοιες αἰτία, σχέση, ἀλληλουχία, τάξη, ἀρχὴ καὶ ἐκφράζουν αἰτιοκρατικὴ προσέγγιση τοῦ ἀντικειμένου τους καὶ συνάμα τὸ ὁρίζουν ὡς συνώνυμο τοῦ Κόσμου. Μάταιη, βέβαια, θά 'ταν ἡ ἀναζήτηση συλλογικῆς σημασίας τοῦ ὅρου Φύση στὸ ἔργο τοῦ Θαλῆ, πού, ἐξάλλου, δὲν σώζεται οὔτε ἀποσπασματικά, δημιούργημα καθὼς εἶναι αὐτὴ τῆς κλασικῆς ἐποχῆς. Ἡ σύλληψή της ὅμως ἀνάγεται στοὺς πρώτους φιλοσόφους, ἀφοῦ «ὁ ἀθανάτου καθορῶν φύσεως κόσμον ἀγήρων, πῇ τε συνέστη καὶ ὅπῃ καὶ ὅπως...» ποὺ μακαρίζει ὁ Εὐριπίδης[28], καθὼς καὶ «οἱ περὶ φύσεώς τε καὶ τοῦ ὅλου διαλεγόμενοι...»[29] δὲν μπορεῖ παρὰ νὰ εἶναι, πρὶν ἀπὸ κάθε ἄλλον, οἱ φυσιολόγοι.

Οἱ μόνες σχετικὲς ἐκφράσεις «κατὰ φύσιν» καὶ «φυτόν», πιθανὰ λείψανα τῆς διδασκαλίας τοῦ Θαλῆ, ἐνῶ δὲν ἐκφράζουν ὁποιαδήποτε συλλογικὴ ἔννοια, καὶ οἱ δυὸ ἀποκαλύπτουν ὁλόκληρο τὸ δυναμικὸ ἐννοιολογικὸ φάσμα, σχετικὸ μὲ τὸ εἶναι, τὴν καταγωγή, τὴ γένεση[30] καὶ ἐξέλιξη σὲ ἀτομικὸ ἐπίπεδο, ἢ μονολεκτικά, σχετικὸ μὲ τὴν οὐσία[31] στὴν κυριολεκτικὴ καὶ δυναμικὴ σημασία τοῦ ὅρου, δηλαδὴ ἐφόσον καὶ ὅπως εἶναι καὶ γίνονται τὰ ἐπιμέρους ὄντα.

Σὲ σχέση μὲ τοὺς φυσιολόγους ὁ Ἀριστοτέλης[31α] ταυτίζει τὴ φύση μὲ τὰ συστατικὰ στοιχεῖα, τὴν πρωταρχικὴ καὶ τὴν ἀρχὴ τῆς κίνησης ἐμπεριέχουσα ὕλη, γι' αὐτὸ καὶ ὑπεύθυνη γιὰ τὸ φύεσθαι καὶ γίγνεσθαι τῶν ὄντων, τῶν ὁποίων εἶναι συστατικό. Ἔτσι ἔμμεσα ἡ φυσιολογία συγχωνεύεται μὲ τὴν ἐπιστήμη τῶν πρώτων ἀρχῶν καὶ αἰτίων[32], τὴν ἀριστοτελικὴ πρώτη φιλοσοφία, παρὰ τὴ διαφορετικὴ σύλληψή τους ἀπὸ

---

27. H. DIELS, D. G. *Ἐκ τῶν Θεοφράστου Φυσικῶν Δοξῶν* ΙΗ: «Θαλῆς δὲ πρῶτος παραδέδοται τὴν περὶ φύσεως ἱστορίαν τοῖς Ἕλλησιν ἐκφῆναι» ΣΙΜΠΛΙΚΙΟΣ, *Φυσ.* 6 ν 13-31.

27α. ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΗΣ, *Φυσικῆς Ἀκροάσεως* Θ 1252 a 11.

28. DIELS-ΕΥΡΙΠΙΔΗΣ, *Ἀπόσπασμα* 910.

29. ΠΛΑΤΩΝ, *Λύσις* 214 b.

30. ΠΛΑΤΩΝ, *Νόμοι* Ι 892 c 2 «φύσιν βούλονται λέγειν γένεσιν τὴν περὶ τὰ πρῶτα».

31, 31α. *Μετὰ τὰ φυσικὰ* Δ 4 1015 a 13-14: «ἡ πρώτη φύσις καὶ κυρίως λεγομένη ἐστὶν ἡ οὐσία ἡ τῶν ἐχόντων ἀρχὴν κινήσεως ἐν αὐτοῖς ἢ αὐτά...»

32. *Μετὰ τὰ φυσικὰ* Α 2 982 a.

τὸν Ἀριστοτέλη καὶ τοὺς φυσιολόγους. Κάθε ἄλλο παρὰ προβολὴ τῆς δικῆς του φιλοσοφίας, ἡ ἑρμηνεία αὐτὴ τῆς προσωκρατικῆς ἔννοιας τῆς φύσης, ἢ μᾶλλον τῆς κυοφορούμενης ἀπὸ τοῦ Μιλήσιους ἰδέας της ὡς δημιουργικῆς δύναμης, συμπίπτει μὲ τὴν παρόμοια πλατωνικὴ ἀναφορὰ[33] στοὺς φυσιολόγους, ποὺ καὶ αὐτὴ ἐπιβεβαιώνεται μὲ τὴ σειρά της ἀπὸ τὴ σύνδεση Θαλῆ - Πλάτωνα στὴ φράση-πλαίσιο γιὰ τὴ λέξη «φυτὸ» τοῦ Διογένη Λαέρτιου[34]. Ἐκεῖ ἡ ψυχή, κινητήριος κατὰ τὸν Πλάτωνα δύναμη, ὁρίζει δυναμικὰ τὴν ἔννοια τοῦ φυτοῦ. Ἐξάλλου, τὸ ἀρχαιότερο γνωστὸ ἀπόσπασμα τῆς φιλοσοφίας τοῦ Θαλῆ: «Ἀρχὴν ὕδωρ εἶναι», ποὺ μᾶς παραδίδει ὁ προγενέστερος τοῦ Ἀριστοτέλη σοφιστὴς Ἱππίας, ἀποδεικνύει τὸν Μιλήσιο Θαλῆ —μὲ τὴν ἀρχὴ ποὺ υἱοθετεῖ ὡς αἰτία γιὰ τὴν ἀτομικὴ καὶ συλλογικὴ πραγματικότητα, δηλαδὴ στὴν ἐξήγηση τοῦ Εἶναι στὴν καθολικότητά του, καθὼς καὶ τῶν ξεχωριστῶν ὄντων— ὑπόδειγμα γιὰ τὸν ἀριστοτελικὸ σοφό, ὁ ὁποῖος κατέχει τὴν «καθ' ὅλου ἐπιστήμην» καὶ «οἶδέ πως πάντα τὰ ὑποκείμενα», καὶ τὴ φυσιολογία του θεμέλιο τῆς ἀριστοτελικῆς ἐπιστήμης τῶν πρώτων ἀρχῶν καὶ αἰτίων, τῆς πρώτης φιλοσοφίας του[35].

Στὴ διερεύνηση τοῦ καθόλου καὶ τῆς ἀρχῆς τῶν ὄντων ὁ Θαλῆς ἀκολουθεῖ τὴν πανάρχαια παράδοση, πλούσια σὲ σχετικὸ μὲ τὴ Δημιουργία μυθικὸ ὑλικό, καὶ ἡ φυσιολογία του, στὴν αἰτιολόγηση τῆς συλλογικῆς πραγματικότητας, εἶναι ἡ χωρὶς χάσμα συνέχεια τῆς πατροπαράδοτης θεογονίας. Ἡ ἐκλογὴ τοῦ νεροῦ ὡς ἀρχῆς τῶν ὄντων δὲν ἀποτελεῖ καινοτομία γιὰ τὴν ἑλληνικὴ σκέψη, ἀφοῦ «Ὠκεανόν τε καὶ Τηθὺν» θεωροῦσαν καὶ «οἱ παμπάλαιοι πρῶτοι θεολογήσαντες» «τῆς γενέσεως πατέρες»[36]. Πραγματικὰ ὁ Ὅμηρος[37], ὁ Ἡσίοδος[38] καὶ ὁ Ὀρφέας στὸν Ὠκεανὸ καὶ τὴν Τηθύ, μητέρα ὅλων τῶν ζώντων, ἀποδίδουν ἀκόμη καὶ τὴ γένεση τῶν θεῶν, καί, χάρη στὶς χιλιάδες γυιοὺς καὶ θυγατέρες τους, τοὺς ποταμοὺς καὶ τὶς ὠκεανίδες, μέχρι καὶ τὶς χαριτωμένες φιλάνθρωπες μικρεγγονές τους, τὶς Νηρηίδες, τὴ ζωογόνηση ὁλόκληρου τοῦ Σύμπαντος, μὲ ὅ,τι ζεῖ καὶ ὑπάρχει μέσα σὲ αὐτό.

---

33. *Νόμοι*, 1891c.

34. Δ. ΛΑΕΡΤΙΟΣ: «Θαλῆς καὶ Πλάτων τὰ φυτὰ ἔμψυχα ζῶα».

35. *Μετὰ τὰ φυσικὰ* A 2, 982 a 23-24 Mullach III, Fr. Philosophorum Graecorum, ΓΑΛΗΝΟΣ, *Περὶ Φιλοσόφου Ἱστορίας*: «Εὔδωρος ὁ φιλόσοφός φησι Διόδωρον τὸν Ἀλέξανδρέα, μαθηματικὸν τούτῳ διαφέρειν εἰπεῖν τὴν μαθηματικὴν τῆς φυσιολογίας ὅτι ἡ μὲν μαθηματικὴ τὰ παρεπόμενα τῇ οὐσίᾳ ζητεῖ, πόθεν καὶ πῶς ἐκλείψεις γίνεται, ἡ δὲ φυσιολογία περὶ τῆς οὐσίας».

36. ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΗΣ, *Μετὰ τὰ φυσικὰ* A 3, 983 b 32-35. ΠΛΑΤΩΝ, *Κρατύλος* 402 b, *Θεαίτητος* 152 e, 180 cd, 160 d

37. *Ἰλιὰς* Ξ 201, 203, 243.

38. ΗΣΙΟΔΟΣ, *Θεογονία* 337.

Ἀναθρεμμένος μὲ αὐτὸ τὸ μυθολογικὸ ὑλικὸ καὶ ἀναστημένος μέσα στὸ ἴδιο φυσικὸ σκηνικὸ ποὺ ἐνέπνευσε τοὺς μακρινοὺς προγόνους του στὴ σύλληψη τῆς θεολογικῆς μυθολογίας τους, ὁ Μιλήσιος φιλόσοφος ἀξιοποίησε καὶ αὐτὸς τὸ τόσο οἰκεῖο του εὐεργετικὸ στοιχεῖο, παράγοντα ἀποφασιστικὸ στὴ ζωὴ τῆς γενέτειράς του, σὰν μίτο στοὺς φιλοσοφικούς του συλλογισμούς.

Βέβαια τὸ κριτικό του πνεῦμα δὲν θὰ ἀρκοῦνταν σὲ ἁπλὴ υἱοθέτηση τοῦ μυθολογικοῦ ὑλικοῦ ἂν αὐτὸ δὲν ἀποδεικνυόταν πρόσφορο στὴν ἐξήγηση ὅλων τῶν φαινομένων —ἀκόμη καὶ τῶν σεισμῶν, τῶν συστροφῶν τῶν πνευμάτων[39] καὶ τῶν κινήσεων τῶν ἄστρων[40]— καὶ στὴν πλήρωση τῶν διαστάσεων ποὺ ἀποκάλυπταν οἱ ἐρευνητικές του μέθοδοι.

Παρὰ τὴν παντελὴ ἀπουσία τοῦ ἔργου του, ἡ πληθώρα ἀναφορῶν μεταγενέστερων φιλοσόφων, κυρίως τοῦ Ἀριστοτέλη καὶ τῶν μεταριστοτελικῶν φιλοσόφων καὶ δοξογράφων, στὸν Θαλῆ καὶ στὴ φιλοσοφία του ἐπιτρέπουν τὴν ἀνίχνευση τῆς σκέψης του καὶ διευκολύνουν τὸν προσδιορισμὸ τῆς φύσης τοῦ νεροῦ καὶ τὴν ἀναγνώριση τῶν αἰτίων τῆς ἐκλογῆς του.

Προσδιοριστικὴ ἀφετηρία ἡ μαρτυρία τοῦ Ἀριστοτέλη[41], ὁ ὁποῖος χαρακτηρίζει τὸν Θαλῆ ἀρχηγὸ τῆς φιλοσοφίας ἐκείνης, τῆς ὁποίας οἱ ὀπαδοὶ θεωροῦν τὶς ἀρχὲς τῶν πάντων ὑλικές, ὅπως εἶναι καὶ ἡ «φύση» ποὺ υἱοθετεῖ ὁ ἴδιος, ἀπ' ὅπου ὅλα γεννῶνται καὶ ὅπου ὅλα ἐπανέρχονται, συστατικὸ στοιχεῖο συνάμα ὅλων τῶν ὄντων. Ἡ πληροφορία ἐπαναλαμβάνεται σὲ διάφορες παραλλαγὲς ἀπὸ μεταγενέστερους φιλοσόφους καὶ δοξογράφους, συνήθως κατὰ τρόπο ἐπιτιμητικό, ἐπειδὴ ἔχει ἐντωμεταξὺ μεσολαβήσει ἡ ἐννοιολογικὴ ὑποβάθμιση τῆς ὕλης[42] καὶ τῶν ἐμπειρικῶν στοιχείων καθὼς καὶ ὁ διαχωρισμός τους ἀπὸ τὶς πρῶτες ἀρχές. Ἔτσι ὁ Ἀέτιος ἐπιτιμᾶ τὸν Θαλῆ ἀκριβῶς γιὰ τὴν ταύτιση τῆς πρώτης ἀρχῆς μὲ ἕνα ἀπὸ τὰ γνωστὰ στοιχεῖα τοῦ ἐμπειρικοῦ κόσμου: «Θαλῆς ὁ Μιλήσιος ταυτὸν νομίζει ἀρχὴν καὶ στοιχεῖα... ἁμαρτάνει οὖν ὁ Θαλῆς στοιχεῖον καὶ ἀρχὴν λέγων τὸ ὕδωρ»[43]. Γιὰ νὰ ἀποφευχθεῖ ἡ σύγχυση μὲ τὴν ἄμορφο καὶ ἄποιο πλατωνικὴ καὶ ἀριστοτελικὴ ὕλη, ὁ ἴδιος καὶ ἄλλοι μεταριστοτελικοὶ συγγραφεῖς τονίζουν τὴ σωματικὴ διάσταση τοῦ στοιχείου: «οἱ δὲ ὕδωρ

39. δηλ. τῶν ἀνέμων.

40. DIELS, D.G, Ἱππόλυτος, *Κατὰ πασῶν αἱρέσεων ἔλεγχου*.

41. ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΗΣ, *Μετὰ τὰ φυσικὰ* A 3, 983 *b*, 24

42. Ueberblick Ueber das Schicksal des Begriffes «Materie», εἰς: *Zur Philosophie Demokrits*, diss., Innsbruck, 1961, A. POTAGA.

43. H. DIELS, D. G., ΑΕΤΙΟΣ, *Περὶ τῶν Ἀρεσκόντων, Συναγωγὴ Πλουτάρχου*, βιβλίον A 12: «Θαλῆς δὲ ὁ Μιλήσιος ταυτὸν νομίζει ἀρχὴν καὶ στοιχεῖα ἁμαρτάνειν οὖν ὁ Θαλῆς στοιχεῖον καὶ ἀρχὴν λέγων τὸ ὕδωρ».

λέγοντες... τὴν ὕλην οὐκέτι ἄμορφον αὐτὴν λέγουν ἀλλὰ σῶμα»[44], προικισμένο ὅμως μὲ τὶς ἰδιότητες τῆς μεταβλητότητας καὶ ρευστότητας[45]. Ἀναντίρρητα λοιπὸν ἡ πρώτη ἀρχὴ τῶν ὄντων εἶναι κατὰ τὸν Θαλῆ τὸ γνωστὸ ὑλικὸ στοιχεῖο τοῦ ἐμπειρικοῦ κόσμου μὲ τὴν ἐμφανὴ ρευστότητα καὶ μεταβλητότητά του.

Αὐτὴ ἀκριβῶς ἡ ρευστότητα καὶ μεταβλητότητα τοῦ ὑγροῦ στοιχείου, ποὺ τοῦ ἐπιτρέπουν νὰ μεταπλάσσεται εὔκολα καὶ νὰ μορφοποιεῖται ποικιλότροπα, ἐκλαμβάνεται καὶ ὡς αἰτία γιὰ τὴν ἐκλογή του ἀπὸ τὸν Θαλῆ ὡς «αἰτιωτάτου», δηλαδὴ πρωτίστου αἰτίου ἀνάμεσα στὴν τετράδα τῶν στοιχείων[46]. Ἀποφασιστικῆς βέβαια σημασίας γιὰ τὴν ἀέναη ἀπειρόμορφο δημιουργία, μυθοποιημένες γι' αὐτὸ στὸ πρόσωπο τοῦ Γέρου τῆς θάλασσας, τοῦ θαυμαστοῦ γιὰ τὶς μεταμορφώσεις του Νηρέα, ἡ ρευστότητα καὶ μεταβλητότητα τοῦ ὑγροῦ στοιχείου δὲν εἶναι ὡστόσο ἰδιότητες πρωταρχικὲς καὶ ἱκανὲς νὰ ἀνυψώσουν τὸν φορέα τους σὲ βαθμίδα καθαυτὸ πρώτης ἀρχῆς.

Μέσα ἀπὸ τὸν δαίδαλο τῶν συλλογισμῶν τοῦ Ἀριστοτέλη, στὴν προσπάθειά του νὰ ἀνασυγκροτήσει τὴ σκέψη «τῶν πρώτων φιλοσοφησάντων»[47], προβάλλουν πολύτιμα στοιχεῖα γιὰ τὸν περαιτέρω προσδιορισμὸ τοῦ νεροῦ καὶ γιὰ τὰ αἴτια προτίμησής του: «Θαλῆς μὲν ὁ τῆς τοιαύτης ἀρχηγὸς φιλοσοφίας ὕδωρ εἶναί φησιν (τὴν ἀρχήν)... λαβὼν ἴσως τὴν ὑπόληψιν ταύτην ἐκ τοῦ πάντων ὁρᾶν τὴν τροφὴν ὑγρὰν οὖσαν καὶ αὐτὸ τὸ θερμὸν ἐκ τοῦ τούτου γιγνόμενον καὶ τούτῳ ζῶν (τὸ δ' ἐξ οὗ γίγνεται, τοῦτ' ἐστιν ἀρχὴ πάντων). Διά τε δὴ τοῦτο τὴν ὑπόληψιν λαβὼν ταύτην καὶ διὰ τὸ πάντων τὰ σπέρματα τὴν φύσιν ὑγρὰν ἔχειν, τὸ δ' ὕδωρ ἀρχὴν τῆς φύσεως εἶναι τοῖς ὑγροῖς»[48]. Ἡ ὑγρὴ φύση τῆς τροφῆς τῶν πάντων, ἡ ὑγρὴ φύση ὅλων τῶν σπερμάτων, ἡ γέννηση τοῦ θερμοῦ ἀπὸ τὸ ὑγρὸ καὶ ἡ διατήρησή του στὴ ζωὴ χάρη στὸ ὑγρὸ στοιχεῖο, μὲ μιὰ λέξη, ἡ ζωοποιὸς φύση τοῦ νεροῦ ὁδήγησε τὸν Θαλῆ στὴν ἐκλογή του. Αὐτὴ τὴ ζωοποιὸ ἰδιότητα τοῦ νεροῦ ἐκφράζει καὶ ἡ σχετικὴ μὲ τὸν Θαλῆ φράση τοῦ

---

44. H. DIELS, D. G., ΑΕΤΙΟΣ, *Περὶ τῶν Ἀρεσκόντων, Συναγωγὴ Πλουτάρχου Φιλοσόφου*, G 36-EXV 431-3, ΣΤΟΒΑΙΟΣ, *Ἐκλ.* I 113, 5 126 a.

45. DIELS, D. G., ΑΕΤΙΟΣ, *Περὶ τῶν Ἀρεσκόντων, Συναγωγὴ Πλουτάρχου Φιλοσόφου*, G 36-EXV 431-3:«Οἱ ἀπὸ Θάλεω καὶ Πυθαγόρου καὶ οἱ Στωϊκοὶ τρεπτὴν καὶ ἀλλοιωτὴν καὶ μεταβλητὴν καὶ ῥευστὴν ὅλων δι' ὅλης τὴν ὕλην».

46. MULLACH, III Fr. Philosophorum Graecorum, *De Plutarchi vita Homeri:* «... Θάλητα μέν γε τὸν Μιλήσιον ὁμολογοῦσι πρῶτον ὑποστήσασθαι τῶν ὅλων κοσμογόνον στοιχεῖον τὸ ὕδωρ, ἡ γὰρ ὑγρὰ φύσις εὐμαρῶς εἰς ἕκαστα μεταπλαττομένη πρὸς τὸ ποικίλον εἴωθε μορφοῦσθαι διὸ δὴ τῆς τετράδος τῶν στοιχείων ὥσπερ αἰτιώτατον ὁ Θαλῆς ἀπεφήνατο».

47. ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΗΣ, *Μετὰ τὰ φυσικὰ* A 3, 983 b 33-34.

48. ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΗΣ, *Μετὰ τὰ φυσικὰ* A 3, 983 b 24-32.

ἀριστοτελικοῦ σχολιαστῆ Σιμπλίκιου: «ὕδωρ ἔλεγεν τὴν ἀρχήν... καὶ γὰρ τὸ τῷ ὑγρῷ ζῆ καὶ τὰ νεκρούμενα ξηραίνεται»[49] ἀλλὰ καὶ τὰ ἐπίθετα γόνιμον, συνεκτικὸν πάντων, ἀρχέγονον, κοσμογόνον, μὲ τὰ ὁποῖα οἱ ἀριστοτελικοὶ σχολιαστὲς κοσμοῦν τὴν ἀρχὴ τοῦ Θαλῆ, αὐτὴ τὴ ζωοποιὸ ἰδιότητά του τονίζουν. Τίποτα δὲν ὑπάρχει, τίποτα δὲν φύεται ἂν δὲν ὑγρανθεῖ ἐξηγεῖ ὁ Φιλόπονος[50]. Καὶ αὐτὸ τὸ πῦρ τοῦ ἥλιου καὶ τῶν ἄστρων καὶ αὐτὸς ὁ κόσμος ἀκόμη ἀπὸ τὶς ἀναθυμιάσεις τῶν ὑδάτων τρέφονται, συμπληρώνει ὁ Ψευδοπλούταρχος[51], καὶ «συνεκτικὸν πάντων», γι' αὐτὸ ὁ Θαλῆς καὶ «τὴν γῆν ἐφ' ὕδατος ἀπεφήνατο κεῖσθαι»[52], ἐπαναλαμβάνει τὴν ἀριστοτελικὴ ἐξήγηση ὁ Σιμπλίκιος. Σαφὴ καὶ ὁλοκληρωμένη μᾶς παραδίδουν τὴν ἔννοια τῆς ἀρχῆς στὴ φιλοσοφία τοῦ Μιλήσιου σοφοῦ οἱ σχολιαστές.

Τὸ ἐμπειρικὸ αὐτὸ στοιχεῖο τοῦ κόσμου, τὸ νερὸ τοῦ Θαλῆ εἶναι ὕλη «ἀρχέγονος», «δραστήρια καὶ πρὸς γένεσιν ἐπιτήδεια»[53], δηλ. γενεσιουργός, γόνιμη, ρευστή, μεταβλητή, κοσμογόνος καὶ πάνω ἀπὸ ὅλα ζωοποιός. Χάρη στὴν πρωταρχικὴ αὐτὴ ἰδιότητα, τὴ ζωοποιὸ δύναμη ποὺ περικλείει ἡ ὕλη τοῦ Θαλῆ, ἡ πρώτη ὀντολογικὴ ἀρχὴ στὴν ἱστορία τῆς φιλοσοφίας, ὀνομάστηκε εὔστοχα ὑλοζωιστικὴ ἡ φιλοσοφία τῆς ὁποίας ἀρχηγέτης εἶναι ὁ Θαλῆς.

Μέσα στὴν ἀέναη γένεση καὶ φθορὰ τὸ ὑγρὸ στοιχεῖο στέκει ἀρχή, μέση καὶ τέλος, ἀντάξιο τοῦ θεοῦ ποὺ ὑμνοῦν οἱ παλιοὶ ὀρφικοὶ στίχοι: «Ζεὺς κεφαλή, Ζεὺς μέσσα, Διὸς δ' ἐκ πάντα τέτυκται», ἄφθορη οὐσία τὸ ἴδιο, ἀγέννητο καὶ ἀτελεύτητο[54]. Ὁ αὐθόρμητος αὐτὸς συνειρμός, κοινὸς σὲ ἀρχαίους καὶ σύγχρονους ἑρμηνευτὲς τῆς φιλοσοφίας τοῦ Θαλῆ, δὲν εἶναι τυχαῖος. Ὁ ἴδιος ὁ Θαλῆς φαίνεται ὅτι εἶχε ὀνομάσει θεῖον «τὸ μήτε ἀρχὴν μήτε τελευτὴν ἔχον»[55], καὶ θεωροῦσε τὰ «πάντα πλήρη θεῶν»[56], ἀπόφθεγμα στὸ ὁποῖο στήριξε ὁ Ἀριστοτέλης τὸν δικό του χαρακτηρισμὸ τοῦ θεοῦ ὡς συνεκτικὴ αἰτία τοῦ κόσμου[57].

Συνεκτικὸ πάντων εἶναι βέβαια γιὰ τὸν Θαλῆ μόνο τὸ νερό, ἡ πρώτη

---

49. ΣΙΜΠΛΙΚΙΟΣ, *Φυσ.* 23, 21.

50. CAPELLE, *Die Vorsokratiker*, ΦΙΛΟΠΟΝΟΣ 23. 2, ΣΙΜΠΛΙΚΙΟΣ, *Φυσ.* 36, 8.

51. H. DIELS, D. G., Ἀετίου Συναγωγή, *Περὶ ἀρχῶν τι εἰσιν* EXIV 141, ΠΛΟΥΤΑΡΧΟΣ βιβλίον Α 12.

52. H. DIELS, D. G., *Ἐκ τῶν Θεοφράστου Φυσικῶν Δοξῶν*, βιβλίον ΙΗ, ΣΙΜΠΛ. *Φυσ.* F 6 v 18-31: «Τὸ δὲ ὕδωρ ἀρχὴ τῆς ὑγρᾶς φύσεώς ἐστι καὶ συνεκτικὸν πάντων...» καὶ ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΗΣ, *Περὶ Ουρανοῦ* Β.

53. ΣΙΜΠΛΙΚΙΟΣ, *Φυσ.* 36, 8.

54. ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΗΣ, *Μετὰ τὰ φυσικὰ* Α 3, 983 b 14-21.

55. ΔΙΟΓΕΝΗΣ ΛΑΕΡΤΙΟΣ, I 36.

56. ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΗΣ, *Περὶ ψυχῆς* Α 5, 411 a 2, ΠΛΑΤΩΝ, *Νόμοι* 899 b.

57. ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΗΣ, *Περὶ κόσμου*, 397 b 16.

του ἀρχή, κοσμημένη μὲ ἰδιότητες κιόλας θεϊκές, ὡς καὶ ἐκείνης τοῦ πρώτου κινοῦντος, ὁπότε ἡ ταύτισή της μὲ τὴν ἔννοια τοῦ θείου νὰ μὴν ἀποτελεῖ σόφισμα ἀλλὰ λογικὴ συνέπεια, καθὼς καὶ ἡ συσχέτιση τοῦ ἴδιου μὲ τοὺς πρώτους θεολογήσαντες ἀπόλυτα θεμιτή[58].

Ὁπωσδήποτε, ἡ διαφορὰ τοῦ Μιλήσιου σοφοῦ ἀπὸ τοὺς πρώτους θεολογήσαντες ἔγκειται στὸ ὅτι αὐτὸς παραμερίζει τὸ μυθικὸ πέπλο τῆς θεολογίας τους καὶ μὲ ξεκάθαρη συνείδηση γιὰ τὴν ἄμεση σχέση αἰτίας καὶ αἰτιατοῦ προχωρεῖ στὴ λογικὴ ἀνάπλαση τοῦ κόσμου καὶ στὴν ἀπελευθέρωση τοῦ θείου ἀπὸ τὰ δεσμὰ τῆς ἀνθρωπόμορφης αὐθαιρεσίας γιὰ νὰ τοὺς προσδώσει φυσικὴ ὑπόσταση καὶ νὰ τὰ ἀποδώσει ὑπήκοα στὴ Φυσικὴ Ἀνάγκη, ἡ ὁποία κρατεῖ τοῦ παντός[59], τὴ Στύγα[60] ἴσως, ὅπου ὤμνυαν οἱ μυθικοὶ θεοί, ρυθμιστὴ τῶν πεπρωμένων καὶ τῆς ἰδιαίτερης πατρίδα του τῆς Μιλήτου.

Ἐκτὸς ἀπὸ τὴν ταύτιση τοῦ ὑγροῦ στοιχείου μὲ τὸ θεῖο, φαίνεται ὅτι καὶ ἡ ἔννοια τῆς ψυχῆς, καθὼς συγχέεται μὲ τὴν ἔννοια τοῦ θεοῦ[61], καὶ χάρη στὴν αὐτοκινησία καὶ ἀεικινησία της[62], συμπίμπτει καὶ αὐτὴ μὲ τὴν πρώτη ἀρχὴ τοῦ Θαλῆ. Ψυχὴ ἀπέδιδε καὶ στὸν μαγνήτη[63], ὁ ὁποῖος χάρη στὴν ἑλκτική του δύναμη ἐπαλήθευε τὴν πεποίθηση τοῦ φιλοσόφου γιὰ τὴ θεία κινητικὴ δύναμη τῆς ἀρχῆς[64], ἐκφάνσεις καὶ γέννημα τῆς ὁποίας εἶναι τὰ πάντα. Ἡ θέωση τῆς ἄπειρης[65] αὐτῆς ὕλης ἀπὸ τὸν Θαλῆ ἐκφράζεται ἀπὸ τὸ γνωστὸ ἀπόφθεγμά του: «Τὸ πᾶν ἔμψυχον καὶ δαιμόνων πλῆρες», καὶ προσδίδει χαρακτήρα μεταφυσικὸ στὴν ὑλοζωιστικὴ φιλοσοφία του.

Ἄννα ΠΟΤΑΓΑ
(Ἀθήνα)

58. ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΗΣ, *Μετὰ τὰ φυσικὰ* A 3, 983 b 33-34.
59. Δ. ΛΑΕΡΤΙΟΣ, *Πλουτάρχου Ἐπιτ.* G 40.
60. ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΗΣ, *Μετὰ τὰ φυσικὰ* A 3, 983 b 36-37.
61. ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΗΣ, *Περὶ ψυχῆς* A 5, 411 a 2.
62. H. DIELS, D. G., ΑΕΤΙΟΣ IV, 2 1 : «Θαλῆς ἀπεφήνατο πρῶτος τὴν ψυχὴν φύσιν ἀεικίνητον ἢ αὐτοκίνητον», ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΗΣ, *Περὶ ψυχῆς* A 2, 405 a
63. Ἔνθ. ἀν.
64. ΣΤΟΒΑΙΟΣ, *Ἐκλ.* I 1.
65. ΣΙΜΠΛΙΚΙΟΣ, *Φυσ.* 458, 23-DKIIA 13, ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΗΣ, *Περὶ ψυχῆς* A 5, 411 a 2.

THALES

Summary

Leader of the ancient greek mathematicians and founder of theoretic geometry, the porisms of which he applies to near and remote reality (as engineer and astronomer respectively), with his innovating method to combine mathematics with physics for the explanation of phenomena, Thales of Miletus is the first, according to tradition, who enters the field of «Physiologia», becoming thus not only the first natural philosopher, as usually considered, but also the example for both the platonic dialectician and the aristotelian sage, who pocessess the «Καθ' ὅλου ἐπιστήμην» and seeks the First Principles and Causes. The vital property of his first principle, the water —which is also the first ontological principle in the history of philosophy— to create life and animate everything, is the main reason for characterising the philosophy of which Thales is the leader as hylozoistic philosophy.

Anna POTAGA
(Athens)

THE IMAGERY OF *LAMPADEDROMIA* IN HERACLITUS

This article is a continuation of, and a supplement to the study of Heraclitus' agonistic imagery published previously in *Phronesis*[1]. In that study I have dealt mainly with the Stadion model of the cosmos; the imagery of *lampadedromia* has been touched only *obiter* and without definite results[2]. The chief purpose of the present contribution is to attempt a fresh interpretation of Heraclitus' fr. 56 ab / B 84 ab (and —on a broader scale— of the whole complex of Heraclitean quotations in Plotinus IV 8 / 6 / 1) and to explain the mysterious σκάφαι of the heavenly bodies in the light of the agonistic metaphorical code. Both the Stadion and the Lampas models of the cosmos in Heraclitus have much in common; therefore in some cases the distinction between them cannot easily be drawn (cf. Appendix I below). It is a strong conviction of the present writer, however, that Heraclitus had a *plurality* of cosmological models which he expressed by means of different metaphorical codes derived from various human τέχναι[3]. Consequently

---

1. «The Cosmos as Stadion. Agonistic metaphors in Heraclitus' cosmology», in: *Phronesis*, 1985, p. 131-150. The double numbering of Heraclitus' fragments corresponds to the editions of M. MARCOVICH, *Eraclito, Frammenti*, Firenze, 1978 and DIELS-KRANZ *VS*, respectively.

2. *The Cosmos as Stadion*, Excursus 2: «The Torch of Life», p. 145.

3. Independent imitations in PS.-HIPPOCR., *De victu*, ch. 12-24 and PS.-ARISTOT., *De mundo*, ch. 5, 396 b 7-25 = HERACL., fr. 25/B 10. Technological metaphors relating to metallurgy and metal-work («The Cosmos as Smelting-furnace» model) have been discussed in my paper «Ψῆγμα συμφυσώμενον. A new fragment of Heraclitus» in: *Vestnik Drevnei Istorii*, Moscow, 1979 Nr. 2, p. 3-23; 1980 Nr. p. 29-48. That Heraclitus' «cosmology» was through and through metaphorical and interspersed with analogies from human society, is confirmed by the grammarian DIODOTUS (ap. *DL* IX 15) «ὃς οὔ φησι περὶ φύσεως εἶναι τὸ σύγγραμμα, ἀλλὰ περὶ πολιτείας, τὰ δὲ περὶ φύσεως *ἐν παραδείγματος εἴδει* κεῖσθαι». This does not mean that Heraclitus' book was only a political allegory, as A. CAPIZZI, *Eraclito e la sua leggenda*, Roma, 1979, claims (though it had a political message as well). Its scope was to demonstrate an exact parallelism between the behaviour of men (exemplified by numerous τέχναι) and nature, between macro- and microcosmos, —«the same order of behaviour for all beings» «τρόπου κόσμον ἕνα τῶν ξυμπάντων» as another ancient reader put it»— by discovering everywhere the same basic scheme, i.e. the interplay of opposites in an incessant process («flux», «run») of oscillation between maximum and minimum imposed by the Mediator (epistates etc.). The anecdote about Socrates the reader of Heraclitus (*DL* II, 22; IX, 11) may reflect a historical link between Heraclitus' metaphorical τέχναι and the favourite analogies with various krafts in the socratic discources.

there is no contradiction in the assumption of two distinct agonistic models; Heraclitus may well have had even more[4]. Any attempt to conflate the Cosmostadion and the Lampas into a single model would be futile since the term τέρματα (fr. 62 / B 120) and «the way up and down» (fr. 33 / B 60) are proper to the stadium race, whereas the fr. 56 b / 84 b and the διαδοχὴ of the secondary sources almost certainly refer to the relay race. And again, the role played by the Sun in the two models is apparently different: the Sun as Umpire (σκοπός, βραβεύει fr. 64 / B 100) of the Cosmostadion has nothing to do with the Sun as Torch in the cosmic *lampadedromia*.

In his essay «on the descend of the soul into bodies» («περὶ τῆς εἰς τὰ σώματα καθόδου τῆς ψυχῆς») Plotinus, quite surprisingly, quotes a series of Heraclitean fragments which, *prima facie*, seem to bear no relation either to one another (except the fr. 56 ab commonly, though not always, regarded as a unity) or to the subject of Plotinus' essay: *Enn.* IV 8 / 6 / 1, 11 sq. *Henry-Schwyzer* «ὁ μὲν γὰρ Ἡράκλειτος, ὃς ἡμῖν παρακελεύεται ζητεῖν τοῦτο, (1) ἀμοιβάς τε ἀναγκαίας τιθέμενος ἐκ τῶν ἐναντίων, (2) ὁδόν τε ἄνω κάτω εἰπὼν (=fr. 33 / B 60) καὶ (3) μεταβάλλον ἀναπαύεται (=fr. 56 a / 84 a) καὶ (4) κάματός ἐστι τοῖς αὐτοῖς μοχθεῖν καὶ ἄρχεσθαι (=fr. 56 b / B 84 b) εἰκάζειν ἔδωκεν ἀμελήσας σαφῆ ἡμῖν ποιῆσαι τὸν λόγον» κτλ. A close examination of the metaphorical language displayed by these four quotations will elucidate the semantical links existing between them and at once will make clear Plotinus' motives in connecting them with μετεμψύχωσις[5]. There is no need to reproduce here the doxography of modern opinions concerning the controversial fr. 56 ab / 84 ab[6]. In our first hermeneutical approach to the fragment let us start from the premiss that 56 ab belongs to the context of fr. 99 / B 20 «γενόμενοι ζώειν ἐθέλουσι μόρους τ' ἔχειν [μᾶλλον δὲ ἀναπαύεσθαι] καὶ παίδας καταλείπουσι μόρους γενέσθαι», i.e. relates to the succession of generations. A possible connection between the two fragments is indicated by Clement's explanatory interpolation «μᾶλλον δὲ ἀναπαύεσθαι» which may have been based on something Heraclitus said in

4. The agonistic chapter of *De victu* (I, 24) is unfortunately highly inconcrete («ἀγωνίη, παιδοτριβίη τοιόνδε»). Among other athletic contests wrestling seems to suit Heraclitus' purproses at best.

5. On Plotinus' interpretation of Heraclitus see Ευαγγελος Ν. Ρουσσος, *Ὁ Ἡράκλειτος στὶς Ἐννεάδες τοῦ Πλωτίνου*, Ἀθήνα, 1968; W. Burkert, «Plotin, Plutarch und die Platonisierende Interpretation von Heraklit und Empedocles», in: *Kephalaion*, Assen, 1975, pp. 137-146.

6. G. S. Kirk, *Heraclitus, The Cosmic Fragments*, Cambr., 1970, pp. 250-254; Marcovich, *Eraclito*, pp. 213-214; E. Roussos, op. cit., p. 17 sq.; Ch. Kahn, *The Art and Thought of Heraclitus*, Cambr., 1981, p. 169 sq.; drastic conjectures in: D. Holwerda, *Sprünge in die Tiefen Heraklits*, Groningen, 1978, pp. 21-23 etc.

the context, i.e., most probably, on 56 a / B 84 a[7]. It should be noted by the way that «ἐθέλουσι μόρους τ' ἔχειν» does not mean «they want to die», as the current translation has it, (for this is a plain absurdity) but «they are predisposed to death», «they tend (soon) to die» (against their own will!), for this is the meaning of the Greek idiom paralleled in Aristotle, *Hist. anim.* 575 a 28 «ἐκβόλιμόν ἐστι καὶ οὐ θέλει ζῆν» (of premature births)[8].

One can find a clue to the agonistic interpretation of fr. 56 / B 84 in the verb μοχθεῖν, since μόχθος belongs to the semantical field of ἆθλον, ἆθλος and is often iterchangeable with the latter: Hesiod., *Scut.* 305 «ἀμφὶ δ' ἀέθλῳ δῆριν ἔχον καὶ μόχθον» (sc. ἱππῆες); Pind., *Ol.* VIII 7 «μόχθων ἀμπνοὰ» (i.e. ἀνάπαυλα) etc. The ἆθλοι of Heracles, the patron of Greek athletics, are called μόχθοι as well (Soph., *Tr.* 1101 etc.); having done with labours he becomes ἀναπαυόμενος (cf. Baumeister, *Denkmäler des Klass. Altertums,* I, 672). The very ideal of Greek agonistic culture, the ἀρετή, is πολύμοχθος (Arist., *Carm.* fr. 4, 1 Ross). This being the metaphorical connotation of μοχθεῖν, ἄρχεσθαι can only mean «to begin»[9] or «to start» (e.g. a new run) as opposed to τελευτᾶν which involves ἀνάπαυσιν. Hence we must take the dative τοῖς αὐτοῖς neither as a reference to mysterious «masters» (so the hermeneutical *vulgata* which depends on the Neoplatonic interpretation of ἄρχεσθαι as *servire*), nor as in πόνῳ μοχθεῖν (so e.g., Bollack-Wismann, Kahn, Holwerda), but as a *dativus incommodi* construed with ἐστὶ (not with μοχθεῖν) and referring to «mortals» metaphorically conceived as «athletes» in the *agon* of life. This makes the syntax of 56 b / B 84 b sound and —with minimal emendations of Plotinus' text (or even without them)— the connection between 56 b and 56 a perceptible:

«κάματός ἐστι τοῖσι αὐτοῖσι (sc. θνητοῖς) μοχθέειν (sc. ἀμφὶ ἆθλῳ sive ἀγῶνα) καὶ ἄρχεσθαι (sc. δρόμου ζωῆς)· <ἄλλος δὲ ἄλλου> μεταβάλλων ἀναπαύεται».

«It is weariness for the same (mortals or athletes) to labour (for prize in *agon*) and to start (a new race of life); so they change one another and take a rest (sc. having transmitted the torch of life to the next generation)».

The text sounds as a direct continuation of fr. 99 / B 20 («Once born for life they are liable to death, and they leave behind children in order that new death come into being») even without Clement's parenthesis μᾶλλον δὲ ἀναπαύεσθαι which we took before hand as a reminiscence of fr. 99 / B 20. The Heraclitizing context of Lucretius' simile *et quasi cursores vitai lampada*

7. On the controversy see MARCOVICH, *Eraclito,* pp. 359-360.

8. Cf. *LSJ,* s.v. ἐθέλω II, 2 and fr. 84 / B 32. I construe ζώειν with γενόμενοι to make the antithesis more clear-cut: «born for life» — «liable to death».

9. So KAHN, *The Art and thought of Heraclitus,* Cambridge 1981, 170.

tradunt (II, 79, cf. *fluere omnia* v. 69) explains itself now[10]. Μεταβάλλων refers to διαδοχὴ of runners in a relay race[11]; as construed above with *gen.* it means properly «comes in exhange for» or «instead of»: *LSJ*, q.v. III, citing Eurip., *Troad.* 1118 «καιναὶ καινῶν μεταβάλλουσαι... συντυχίαι». My additions are *exempli gratia:* one might suppose «ἄλλος ἐξ ἄλλου»[12] as well: Aesch., *Ag.* 324 «τοιοῖδε μοι λαμπαδηφόρων νόμοι ἄλλος παρ' ἄλλου διαδοχαῖς πληρούμενοι», Plato, *Legg.* 776 b 2 «ἄλλοις ἐξ ἄλλων» or else — taking the *partic.* as absolute — «μεταβάλλων <δέ τις> ἀναπαύεται» «everybody, in turn, takes a rest»[13]. In his *RE*-article on *lampadedromia* Jüthner, quite unaware of the fact, gives a suitable comment on the meaning of κάματος in 56b: «So löst den *ermüdeten* Läufer immer ein frischer ab: *Auct. ad Herenn.* IV 46 defatigatus cursor integro facem... tradit»[14]. The fragment displays an exquisite ambiguity: the words are chosen so as to cover both the run / rest and life / death oppositions. For the latter cf. the «ὧδε ἀναπαύεται formula of epitaphs and the instances collected in *LSJ*, s.v. ἀναπαύω II, 2 c (of dead); Peck, *Griechische Grabinschriften*, Nr. 274, 1 «καμάτων ἀνάπαυμα», v. 5 «πόνων μόχθων τε πέπαυται». As a metaphorical model the Stadion with its recurrent *dolichodromia* is more suitable for the eternal cosmic cycle; the relay race with its *short* distances between stations[15] provides an equally apt symbolical language for the ἐφήμερος motif[16]. In this way *lampas* as a symbol of *short* life is contrasted with the *dolichos* of the old age in a Greek epitaph Nr. 157 Peck (Chios, 2nd c. B.C.; a young dead of 17 years old speaks) v. 3-4. 8:

«λαμπάδα γὰρ ζωᾶς με δραμεῖν μόνον ἤθελε δαίμων,
τὸν δὲ μακρὸν γήρως οὐκ ἐτίθει δόλιχον...
τέρμα γὰρ εἰς με βίου Μοῖρ' ἐπέκρανε τόδε».

10. The evidence of Lucretius on Heraclitus is discussed by W. RÖSLER, «Lukrez und die Vorsokratiker», *Hermes*, Bd. 101 (1973), pp. 48-57; UBALDO PISANI, «Valore documentario della testimonianza Lucreziana su Eraclito», *Atti del Symposium Heracliteum* 1981, Roma, 1983, p. 459-475.

11. On «διαδοχὴ» see JÜTHNER, *RE*, XII/1, s.v. *Lampadedromia*, col, 575, 5. sq. with references. Cf. Idem, *Die athletischen Leibes-übungen der Griechen*, Bd. II/1, Wien, 1968, S. 144-145. *LSJ* omits agonistic usage.

12. Or «ἕτερος ἑτέρου», cf. the opposotition «τοῖσι αὐτοῖσι / ἕτερα» in fr. 40 / B 12.

13. Instanses of absolute usage (usually part. aor., but also part. praes. PLATO, *Thaet.* 166d) are collected in *LSJ*, q. v., A III, 2. KIRK, *Heraclitus. The Cosmic Fragments*, 252, suggests a τι subunderstood.

14. *RE*, XII / 1, col. 575, 47 (italics added).

15. c. 100 m according to O. GOTTWALD ap. W. RUDOLPH, «Antike Sportgeräte», *Klio*, Bd. 48 (1967), S. 86.

16. H. FRÄNKEL, «Ἐφήμερος als Kennwort für die menschliche Natur», in: *Wege und Formen frühgriechischen Denkens*, München, 1968, S. 23-39.

It is not clear whether Heraclitus deliberately contrasted the quasi-circular paths of the immortal Cosmostadion with the straight and interrupted paths of the human *lampas* in a way Alcmaeo, presumably, did by opposing the infinite *dolichos* of the immortals to the finite *stadiodromia* of the mortals (cf. Appendix 2 below). Something of the kind is indicated in Placit. I. 23, 7 (Plut.) = 22 A 6 DK. «Ἡ ἠρεμίαν μὲν καὶ στάσιν ἐκ τῶν ὅλων ἀνῄρει· ἔστι γὰρ τοῦτο τῶν νεκρῶν· κίνησιν δὲ πᾶσιν ἀπεδίδου, ἀΐδιον μὲν τοῖς ἀϊδίοις, φθαρτὴν δὲ τοῖς φθαρτοῖς». It is a common practice to relate this *placitum* to the theory of Flux and, consequently, to dismiss it as a worthless paraphrase of the river fragment (so Diels-Kranz, Marcovich, Eraclito p. 146 *alii*). But there is not a word about «flux» in this text and, on the other hand, it has been demonstrated that the compiler of *Placita* possessed a certain knowledge of Heraclitus' racing imagery[17]. Replace doxographer's κίνησιν with ροὴν and you will have a meaningless opposition between an eternal and a transitory river. But replace it with δρόμον and you will get a sensible contrast between an endless and interrupted run. What is more, «rest» as a property of «dead» is precisely what fr. 56 / B 84 states[18]. Aristotle will teach us how to translate racing metaphors into abstract Peripatetic terms for motion. In the discussion of the continuous (συνεχής) and the conterminous (ἐχομένη, τῷ ἐφεξῆς), i.e. broken, motion (κίνησις) Aristotle adduces the relay race as an instance of the latter: *Phys.* V 4. 228 a 28 «καὶ οἷον ἡ λαμπὰς ἐκ διαδοχῆς φορὰ ἐχομένη, συνεχὴς δ' οὔ· «κεῖται γὰρ τὸ συνεχὲς ὧν τὰ ἔσχατα ἕν» (cf. δραμὼν a 28). Themist., *ad loc.*: «οὐ γὰρ γίνεται ἓν τὸ ἔσχατον τῶν δρόμων, ἀλλ' ἑκάστου τῶν τρεχόντων οἰκεῖον τι τοῦ δρόμου πέρας ἐστιν». It is the circular motion which is συνεχὴς and hence ἀΐδιος, because its extremities «are one», whereas any rectilinear or semicircular motion implies στάσις and hence is φθαρτή: cf. *Phys.* VIII 8. 264 b 24 «ὥστ' οὐδ' ἐν ἡμικυκλίῳ οὐδ' ἐν ἄλλῃ περιφερείᾳ οὐδεμιᾷ ἐνδέχεται συνεχῶς κινεῖσθαι· πολλάκις γὰρ ἀνάγκη ταὐτὰ κινεῖσθαι καὶ τὰς ἐναντίας μεταβάλλειν μεταβολάς (NB)· οὐ γὰρ συνάπτει

17. *The Cosmos as Stadion*, p. 135; on the cinfusion of «flux» and «running» see ibid., Excursus 1. It should be added that the «οὐχ ἑστάναι» formula (HIPPOL., *Ref.* I, 4, 2; Max. Tyr. I, 2 g = test. 33 d[4] Mch; cf. also «ἔμπεδον οὐδὲν» LUCIAN., *Vit. auct.* 14; test. 40 c[9] Mch; DK I, 171, note 9) suits sometimes better to «πάντα θεῖ» than to «πάντα ῥεῖ». Hippolytus' text (loc. cit.) is corrupt: «ἐμφέρεσθαί τε πάντα ἀλλήλοις καὶ οὐχ ἑστάναι». Roëper' «συμφέρεσθαι» (accepted by DIELS, *Dox. Gr.*, p. 559 and MARCOVICH, *Eraclito*, p. 146) cannot be accepted: what we expect is not fr. 27 / B 51, but a «πάντα ῥεῖ» or «πάντα θεῖ» thesis of which «οὐχ ἑστάναι» is a negative counterpart. Ἀλλήλοις, however, precludes «flux». The correct reading seems to be «ἀντιφέρεσθαι ἀλλήλοις» «run in opposite directions» which, in turn, may be Hippolytus' substitute for a more concrete expression like «ἐναντιοδρομεῖν ἀλλήλοις».

18. Consequently, the text of *Placita* must be added to the *testimonia* of fr. 56 / B 84.

τῇ ἀρχῇ τὸ πέρας· ἡ δὲ τοῦ κύκλου συνάπτει, καὶ ἔστι μόνη τέλειος». 265 a 25 «τὴν μὲν οὖν κύκλῳ ἐνδέχεται ἀΐδιον εἶναι, τῶν δ' ἄλλων... οὐδεμίαν· στάσιν γὰρ δεῖ γενέσθαι, εἰ δὲ στάσις, ἔφθαρται ἡ κίνησις», a 21 «μὴ ἀνακάμπτουσα... φθαρτή». M. Timpanaro Cardini[19] regards the words οὐ γὰρ συνάπτει...» as a quotation of Alcmaeo's fr. B 2 DK. That may be so; Aristotle, however, certainly has Heraclitus in mind in the above passage as well, for he resumes: 265 a 2 «δῆλον οὖν ἐκ τούτων ὅτι οὐδ' οἱ φυσιολόγοι καλῶς λέγουσι οἱ τὰ πάντα τὰ αἰσθητὰ κινεῖσθαι φάσκοντες ἀεὶ... ῥεῖν γάρ φασιν ἀεὶ καὶ φθίνειν» κτλ.[20]. The motion to and fro, according to Aristotle, cannot be regarded as continuous, endless and eternal since it is interrupted by στάσις at the ἔσχατα. As is often the case in Aristotle, behind the abstract terminology a concrete image from the common experience is hidden, this time — the scenery of the Greek stadium (on the «up and down» running in *diaulos* and *dolichos* see Appendix 1). Note that the phrase «τὰς ἐναντίας μεταβάλλειν μεταβολὰς» echoes the «ὁδὸς ἄνω κάτω» and «μεταβάλλον ἀναπαύεται» at once.

There is no need to read the *lampadedromia* into fr. 48 / B 26 taking, e.g., «ζῶν δὲ ἅπτεται (sc. φάος) τεθνεῶτος» as «the alive kindles his torch from the dead», i.e. διαδέχεται the dead in the sequence of existence, just as «the awake kindles his torch from the sleeping». This interpretation will not resolve all the textual problems of the fragment, and —what seems to be the main obstacle— one should kindle his torch *from another*, not from himself as the awake does. At best we have a «resonnance» (to use Ch. Kahn's term) between 48 / B 26 and 56 / B 84; *lampas* was usually held «ἐν εὐφρόνῃ», and the «ἅπτεσθαι/ἀποσβέννυσθαι» phraseology occurs frequently in the descriptions of the event: *Schol. Plat. Phaedr.* 231 e «ἐντεῦθεν γὰρ ἁψάμενοι οἱ ἔφηβοι τὰς λαμπάδας ἔθεον» κτλ. Paus. I, 30, 2 ἀποσβεσθείσης (sc. λαμπάδος) etc. In both fragments life is light, death is night; in 56 / B 84 the opposition life/death besides that is metaphorized as run/rest.

We have related the Stadion to the cosmos and the Lampas to the succession of human generations following the evidence of the extant fragments. This evidence, however, may be incomplete. It must be conceded that judged by itself the image of *lampadedromia* can be interpreted as a wide-range symbolical model of being with cosmological relevance as well as anthropological. The Universe of Heraclitus is through and through animistic; his «elements» are living beings sharing in «life» and «death» with

19. PITAGORICI, *Testimonianze e frammenti*, fasc. I, Firenze, 1969, p. 150.

20. Cf. H. CHERNISS, *Aristotle's criticism of Presocratic Philosophy*, N.-Y., 1971, p. 162, n. 80.

men. Modern distinctions between «animate and inanimate», «cosmic and anthropocentric» are quite irrelevant to this type of *Weltanschauung:* anything can be transformed into anything else thanks to the «common» divine substrate bearing the name of πῦρ ἀείζωον: even the dividing line between «mortals and immortals» is explicitly and outright denied (fr. 47 / B 76). If the neutrum μεταβάλλον in Plotinus is genuine, it might point to a more wide scope of the simile (but this is uncertain). In a sense, *Lampas* is a short encyclopaedia of Heraclitus' philosophy, for it unites in a single image: 1) the πάντα θεῖ thesis[21]; 2) the opposites (*agon*); 3) the fire (torch) and 4) the law of amoebaean alternations (διαδοχή) (in the Stadion model «fire» is present on the referential level only, not on the metaphorical). It would be rather wasteful even for Heraclitus to profit by such a luxurious trouvaille only once.

What is a finish for one runner, is a start for another; the death of an x is the birth of an y: this *Denkform* reminds us immediately of fr. 66 / B 36 «ψυχῇσι θάνατος ὕδωρ γενέσθαι, ὕδατι δὲ θάνατος γῆν γενέσθαι, ἐκ γῆς δὲ ὕδωρ γίνεται, ἐξ ὕδατος δὲ ψυχή». In secondary sources it is in fact connected with the notion of διαδοχή, and, as Jüthner remarks, «Das Übergeben und Übernehmen (διαδοχή) der Fackel ist das charakteristische Merkmal (sc. of torch race) und wird daher öfters hervorgehoben»[22]. The fragment as it stands, displays no agonistic (or any other) metaphors; but we do not know its original context, whereas ancient readers knew it, and so there is at least a certain possibility that they have read the διαδοχὴ out of, not into this passage of Heraclitus' book. Suppose for example, the above quoted fragment was followed by something like «τωὐτὸ οἱ δρομῆς ποιοῦσι· ὁ μὲν ἄρχεται, ὁ δὲ τελευτᾷ» or by «κάματός ἐστι τοῖσι αὐτοῖσι μοχθεῖν» κτλ. (on the juxtapposition of fr. 66 / B 76 and 56 a / B 84 a in Max. Tyr. see below). It has been argued[23] *in extenso* that ψυχὴ in fr. 66-67 (B 36, B 45 DK) is an archaic word for «air» comparable with *anima* in old Latin (cf. Hesych. «ψυχή· πνεῦμα» and «ψυχάς· πνεύματα»; ψυχῇσι in fr. 66 / B 36 is *pluralis poëticus* correctly understood by Philo, *De aetern. Mundi* 111). Thus we have in fr. 66 / B 36 a «κύκλος γενέσεως» of the three elements: air, water and earth. The absence of fire is an aenigma, perhaps a deliberate aenigma offered by the Ephesian himself. The notion of διαδοχὴ will resolve the riddle in a most simple way. Fire is excluded from the cycle of births and

21. Curiously enough, the words «πάντα θεῖ» are attested in the Greek proverb «πάντα θεῖ κἀλαύνεται» (PHOT., *Lex.*), though in a different sense («ἐπὶ τῶν εὐπόρων»).

22. *RE,* XII/1, col. 575, 5.

23. «Ψυχῆς πειρατά», in: *Structura texta,* Moscow, 1980, p. 118-147.

deaths because it is that immortal substance of which the three mortal elements consist and which they transmit to one another (Übergeben) in death and receive (Übernehmen) in birth. In other words fire is the «torch» carried by the participants of the cosmic *lampadedromia:* air, water and earth. The participants of a relay race now run now stop (= now live now die). Every runner runs as long as he carries the torch and stops running as soon as the torch is transmitted to the next runner. On the referential level this means that a thing exists as long as it is in possession of fire, and dies a soon as fire is transmitted to another thing. But the torch itself is «running» always and so does fire (cf. «οὐδέποτε ἀτρεμίζον» *De victu* I, 10); therefore it is ἀείζωον. This is, at any rate, one of the ancient interpretations of fr. 66 / B 36 since it is in quoting this fragment that Philo (test. 66 b Mch) makes use of several metaphors from racing including «ἀλλήλας ἀντιπαραδεχόμεναι» i.e. διαδεχόμεναι (of seasons as compared with the elements). The term διαδοχὴ twice occurs in Maximus Tyrius (41, 4 i = test. 33 d^4 Mch) in a passage which combines fr. 66 / B 76 with the «way up and down» and «the immortals are mortals» (47 / B 62) fragments: «διαδοχὴ τῶν μελλόντων» (opposed to «ἡ τῶν ἀπιόντων ὁδός», i.e. «the way up») and «διαδοχὴν ὁρᾷς βίου καὶ μεταβολὴν σωμάτων». The word μεταβολὴ should be taken as in μεταβολὴ ἱματίων: the «change of bodies» (not alteration), i.e. life is transmitted from one body to another as a torch in a relay race. Note that the first «μεταβολὴ σωμάτων» is quoted as a Heraclitean saying together with «ἀλλαγὴν ὁδῶν ἄνω κάτω»; hence it may represent a reminiscence of μεταβάλλον fr. 56 a / B 84 a.

Another instance of διαδοχὴ occurs in test. 56 a^3 Mch (Aeneas of Gaza) «διαδοχὴν ἀναγκαίαν τιθέμενος» which is a quotation from Plotinus with διαδοχὴν instead of ἀμοιβάς. To appreciate this rendering one has to explain the meaning of ἀμοιβαὶ in Plotinus. It is not necessary to take Plotinus' «ἀμοιβαὶ ἀναγκαῖαι ἐκ τῶν ἐναντίων» as a reminiscence of fr. 54 / B 90[24]. The law of amoebaean alternations in time, or the law of pendulum, is one of the fundamentals in Heraclitus' philosophy, and he may have used different (verbal as well as nominal) derivatives from the same root in several passages of his book. For instance, the participle ἀμειβόμενα (ἀμείβοντα) is attested by three independant writers[25], thrice in connection with «ὁδὸς ἄνω κάτω» i.e. in agonistic contexts. Its meaning is «alternating», «in turns»; it is

24. *Contra* HENRY-SCHWUZER in the OCT-edition, ad loc., but cf. ed. major; MARCOVICH, *Eraclito*, p. 206; E. ROUSSOS, op. cit., p. 31. Cilento (ap. Henry-Schwyzer) attributed the phrase to Heraclitus.

25. *De victu*, I, 5 = DK I, 182, 13; LUCIAN., *Vit. auct.*, 14 = DK I, 190, 21, PHILO, *De aetern. mundi*, 109 = test. 66 b Mch.

semantically connected with, and yet not reducible to ἀνταμοιβὴ of fr. 54 / B 90 which is a metaphor from the lend/borrow code. And here is the order of quotations in Plotinus IV 8 / 6 / 1, 12 H.-S. (a) «ἀμοιβάς τε ἀναγκαίας τιθέμενος ἐκ τῶν ἐναντίων» (b) «ὁδόν τε ἄνω κάτω εἰπὼν καὶ» (c) «μεταβάλλον ἀναπαύεται» κτλ. As E. Roussos has pointed out[26], Plotinus' «ἀμοιβαὶ ἀναγκαῖαι ἐκ τῶν ἐναντίων» must be understood in the light of «ἀμοιβαὶ βίων» *Enn.* II 9 / 33 / 9, 24 H.-S. (an unusual phrase for metempsychosis). Thus Aeneas' rendering of ἀμοιβαὶ as διαδοχὴ becomes intelligible: metempsychosis means «the change of bodies», and «the transmission of the soul» may be modelled on *lampadedromia* as easily as the ordinary succession of generations. It turns out that despite his complaints about Heraclitus' ἀσάφεια Plotinus had an insight into Ephesian's metaphorical language: all quotations (a, b, c) belong to the same, i.e. the agonistic metaphorical code.

The consensus of *De victu*, Lucianus, Philo and Plotinus makes it almost certain that the term ἀμοιβὴ or ἀμειβόμενα (or both) occured in the agonistic contexts of Heraclitus' book as well, and that it should be distinguished from the economic metaphor ἀνταμοιβὴ of fr. 54 / B 90. Whether it was applied to the «alternation» of runners in the relay race of to the «change of paths» (i.e. the change from the ἄνω to the κάτω ὁδός) by the same runner (or to both) is not quite clear. The «change of paths» seems to suit best the context in *De victu*, Philo and Plotinus; «ἀμοιβαὶ ἐκ τῶν ἐναντίων» presumably means «changes to the contrary direction» (in a *diaulos* or *dolichos*) cf. the ἐναντιοδρομία Placit. I, 7, 22.

As βασιλεὺς Heraclitus may have been an ἐπιστάτης of «λαμπαδοῦχος ἀγὼν» at certain religious festivals himself; this was, at any rate, the peculiar duty of βασιλεὺς in Athens: Arist., *Ath. Pol.*, ch. 57, 1[27]. And besides that, the torch was a sacral symbol of primary importance in the «τὰ ἱερὰ τῆς Ἐλευσινίας Δήμητρος» (22 A 2 DK) with which he had been charged before his «retirement»[28]. At Didyma *lampas* was associated with Apollo, the divine teacher of Heraclitus; in the agonistic inscriptions are mentioned «λαμπὰς ἡ πρὸς βωμὸν» and «λαμπὰς ἡ ἀπὸ βωμοῦ», a kind of «ὁδὸς ἄνω κάτω». The

26. E. Roussos, op. cit., p. 32.

27. Basileus awaiting the winner by the altar is a *topos* in vase painting: Jüthner, *Die athletischen Leibesübungen*, II / 1, S. 143-145 and Tafel 37 a, 40 a. Cf. Ps.-Heraclit., *Epist. IV* p. 315, 1. 5 Mondolfo-Tarán «τῷ βωμῷ ὦ ἐφέστηκα» (Bernays, «οὗ ἐπέστησα» codd., «ὃν ἐπ.» Tarán).

28. Antisthenes Rhodius ap. *DL* IX 6; Marcovich, *RE*, Suppl. X., s.v. Herakleitos, col. 250.

ritual itself was pregnant with a philosophy of «πῦρ ἀείζωον» its purpose being the replacement of old and impure fire by a new one lit on the altar of a fire god[29]. It is this altar that was the goal of the relay race: «ἐν τούτοις γὰρ ἐκπύρωσιν αἰνίττεται Ἡράκλειτος καὶ κάθαρσιν τῶν κακῶς βεβιωκότων» might have written an ancient commentator.

With regard to the cycle of the «ἅπτεσθαι / ἀποσβέννυσθαι» alternation the referential meaning of «altar» and «kindling a new fire» is apparently not so menacing. Following the above reconstruction it is natural to suppose that the everyday relay race of the three elements —air, water, and earth— results in kindling a new torch of the Sun from the Altar of Heavens (or a new altar fire with the torch of the swiftest element, *psyche*): «ἥλιος νέος ἐφ' ἡμέρῃ (fr. 58 / B 6), λαμπὰς ἡ πρὸς ὤμὸν» covering probably the time from midnight to midday and «λαμπὰς ἡ ἀπὸ ὤμοῦ», i.e. the «παλίντροπος κέλευθος», that from midday to midnight; in this particular case the «way up and down» thus regains its proper meaning as well[30]. In favour of this hypothesis speak: 1) «torch» as a current metaphor for Sun in Greek poets on the one hand[31]; 2) the celestial σκάφαι in the doxography of Diogenes Laërtius (the so called «Theophrastus») and *Placita* (fr. 61 Mch) on the other[32]. As expounded by the doxographers the theory of «bowls» looks as a

---

29. L. DEUBNER, *Attische Feste*, B., 1966, S. 211.

30. TH. WIEGEND, *Didyma*, I, B., 1941, p. 141 interprets the race «πρὸς ὤμὸν» and «ἀπὸ ὤμοῦ» as two stages of a δίαυλος; other scholars regard them as separate events: L. MORETTI, *Iscrizioni agonistiche greche*, Roma, 1953, p. 148; JÜTHNER, *Die athl. Leibesübungen*, II / 1, p. 143, n. 326. The controversy is not of crucial importance for us since the cosmic *lampadedromia* cannot represent a minute copy of the real event.

31. PARMENID. B. 10, 3 DK; SOPH., *Ant.* 879; THEODECT. 10 (*TGF*, p. 805 Nauck) «λαμπάδ' εἱλίσσων φλογὸς ἥλιε» EURIP., *Med.* 352 «ἡ πιοῦσα λαμπάδα θεοῦ» (of the next day) and *Iph. Aul.* 1506 «λαμπαδοῦχος ἁμέρα Διός» (in the last two passages the διαδοχὴ of light «from day to day» is probably meant). In a multi-level metaphorical construction by AESCHULUS, *Agam.*, 284-314 a comparison is drawn between the fire-telegraph transmitting beacon light from Ida to Argos, and a relay race (quoted above); the fast-moving torch («λαμπάς, φανός») is in turn, compared with the Sun (v. 288) and the Moon (v. 298) flying over sea and earth. ALEXIS COM., fr. 87 KOCK «ποῖος φανὸς τοιοῦτος οἷος ὁ ἥλιος». Cf. also the Sun as «δᾳδοῦχος» in the mysteries of the Cosmos: CLEANTH. *SVF*. I, Nr. 538.

32. On various attempts in handling the *skaphai* see R. MONDOLFO e L. TARÁN, *Eraclito, Testimonianze e imitazioni*, Firenze, 1972, pp. 46-47; MARCOVICH, *Eraclito*, p. 234; *RE*, Suppl. X, col. 298 sq.; KIRK, *HCF*, 269 sq.; D. P. TAORMINA, «Eraclito e la meteorologia prearistotelica», in: *Atti del Symp. Heracl.* 1981, p. 310 sq.; recent scepsis by KAHN, *Art and Thought*, 292. I have discussed the possibility of technological interpretation («smelting-pot», «washing-pan» etc.) in: *Vestnik Drevnei Istorii*, 1980, Nr. 1, pp. 29-32 (Engl. summary p. 47): the pure gold of fire is «smelted out» of sea the ore (cf. «θάλασσα *διαχέεται*») in the cosmic furnace by the agency of «smiths bellows» (πρηστήρ) and is collected in the celestial «smelting-pots». This interpretation explains better the term ἀθροίζεσθαι which does not fit the

sample of πολυμαθίη and ἱστορίη showing no sign of Heraclitus' σοφίη; at the same time it cannot be dismissed as a doxographic fancy because of its unique character. Most probably we are facing a piece of a metaphorical model of the cosmos torn out of its context and with pedantic litteralism recast into scientifically-minded «φυσικαὶ δόξαι» «about the shape of the sun», «about the eclipse of the sun» etc., i.e. about topics on which there were no explicite statements in Heraclitus' book. Most revealing is the doxographer's remark «οὐδὲν ἀποφαίνεται... περὶ τῶν σκαφῶν (sc. ποῖαι τινές εἰσιν)» (DK I, 142, 10-12): *nothing* on the nature of «bowls», the key-stone of elaborate system of astrophysics! And again, there is a certain discrepancy in doxographer's speaking about the *skaphai;* at first they are introduced not as separate entities, but rather as circular holes in the heavenly vault (τὸ περιέχον): DK I, 141, 32 «εἶναι μέντοι ἐν αὐτῷ (sc. τῷ περιέχοντι) σκάφας ἐπεστραμμένας κατὰ κοῖλον πρὸς ἡμᾶς», i.e. the stars themselves are not *skaphai,* but flames inside of them: «ἐν αἷς... φλόγας ἃς εἶναι τὰ ἄστρα» (ib. 1. 33). In the subsequent explanation of eclipses and the phases of the moon, however, (DK I, 142, 2-3; cf. Placit. II, 24, 3; 29, 3) we are told of *skaphai* «turning» upsidedown and this makes them solid «bowls» and a constituent part of the stars. One can only guess which of the two descriptions is more adequate. The first would square better with a circular hole of a fire altar; here the agonistic code «meets» with the sacral one emloyed in fr. 77 / B 67 (to be discussed separately). It is a merit of M.L. West to fix the connection on a different occasion with no relation to Heraclitus' agonistic imagery[33]. It is not necessary, however, to think at present of a *Zoroastrian* fire altar. Greek altars, especially those of the ἐσχάρα -type, are also provided with «holes» and the term κοῖλον, κοίλωμα occurs in the descriptions of them[34].

---

torch image. In view of the plurality of metaphorical models in Heraclitus one must take into account the possibility of contamination of heterogeneous images in the doxography: the transposition of the same basic idea from one metaphorical key into another is a rule, not an exception, in Heraclitus.

33. M. L. WEST, *Early Greek Philosophy and the Orient,* Oxf., 1971, pp. 175-176 and Plate VIII.

34. PHOT., *Lex.,* s.v. ἐσχάρα (στογγυλοειδής, κοίλη), s.v. ἐσχάριον· θυμιατήριον κοῖλον, also applied to βωμοί: Schol. EURIP., *Phoen.* 274 «νῦν οὖν βώμιοι ἐσχάραι τὰ κοιλώματα τῶν βωμῶν. Cf. P. STENGEL, *Griechische Kultusaltertümer,* München, 1920[3], p. 15; G. G. YAVIS, *Greek Altars,* Saint Louis, 1949, §§35, 50, 65, p. 72 (of incense altars) «some examples also have a round depression on the top to receive coals». Cf. in this connection the embers simile in SEXT. EMP. VII, 130 = A 16 DK (MOND.-TARÁN, p. 156; MARCOVICH, *Eracl.,* p. 400); SENECA *NQ* II. 56, 1 incipienets ignes = ἀνθρακες ἀναζωπυρούμενοι (*Vestnik Drevnej Istoria,* Moscow, 1979. Nr. 2, p. 18, note 82) which, if genuine, derives rather from the technological code.

The second description of the *skaphai* («bowls») fits even more precisely a torch and just the type employed in relay race, the so called «Bündel-Fackel» (Nr. 4 of Mau's typology)[35].



(a) (b)

Race torches with protecting bowls: Baumeister, *Denk. Klass. Alt.*, I, 522, Abb. 562 from a vase-painting (a); a coin from Amphipolis, *Brit. Mus. Cat., Coins*, Macedonia, 43 (b).

Mau's description of the type is worth quoting: «Das kurze Bündel steht in einem Halter, bestehend aus einer runden, nach oben offenen *Schale*, der Form nach aus Metall, die unten mit einem Handgriff versehen ist; und es ist wohl so zu verstehen, dass dieser hohl und in ihn das Bündel hineingesteckt ist» (loc. cit.). The Greek name of the protecting «bowl» is not well attested. Böttlicher's attempt to identify it as χύτρα on the ground of Aristoph., *Lys.* 308 has been rightly refuted by Mau (ib.). The proper name of the holder as a whole seems to be λαμπαδεῖον «torch-holder», *LSJ*, q.v. (inscription from

35. MAU, *RE* VI/2, s.v. «Fackeln», col. 1947, 57 sq.; W. RUDOLPH, *Antike Sportgeräte, Klio*, 1967, p. 85; JÜTHNER, *Die athl. Leibesübungen*, II/1, p. 139 sq.

Eleusis, 4 c. B. C.), cf. λαμπάδια «bowl of a lamp» in Septuaginta (*Exod.* 16, 38; *Zach.* 4, 2). German scholars (Baumeister, Mau, Jüthner alii) call the device «Schale» («Schutzteller» Rudolph); it is not easy to find a more exact Greek equivalent than «σκάφη, σκαφοειδὴς» to describe the *shape* of the protecting device, and this is what a collector of *Placita* needs for his entry «On the shape of the Sun» etc.[36]. The «bowls» are sometimes of impressive size (as in Amphipolis coin above), so that when a celestial *skaphe* «is turned towards us with its concavity», the torch fire is visible, but «when a bowl is turned upwards», the light will be screened[37]. Needless to say that Heraclitus never held such a «theory» of eclipses himself; we are facing a doxographic «reconstruction» of a physical opinion «hinted» by αἰνικτὴς in the Torch of the Sun image but not stated explicitly: DK I, 141, 18 «σαφῶς δὲ οὐδὲν ἐκτίθεται». If this explanation is correct, the very term σκάφη should be regarded as doxographic rather than Heraclitean (note that in DK I, 142, 7 σκάφη has been replaced by κύκλος; while *Placita* have only the unmistakably late σκαφοειδής). The remarkable frequency of «λάμπω / λαμπρὸς» terms in the doxographic text points to the original λαμπὰς or the like: DK, 141, 31 «λαμπροτάτην... τοῦ ἡλίου φλόγα», 1.33 λάμπειν, cf. «λαμπρὰ ἀναθυμίασις» 141, 30. 31. 33; 142, 6. 8 and φωτίζειν 142, 2.

The compiler of *Placita* probably took the polished metallic torch bowl as a kind of reflector and ascribed to Heraclitus the ἀνταύγεια theory: (Plac. II, 28, 6) «σκαφοειδεῖς... τοὺς ἀστέρας, δεχομένους τὰς αὐγάς, φωτίζεσθαι πρὸς φαντασίαν, λαμπρότερον μὲν τὸν ἥλιον» κτλ.

Starting from the same (or similar, but distinct?) image and making the Sun a «torch-bearer» in the Great Mysteries of Nature Cleanthes attained at a symbolical model of the cosmos much more congenial to the spirit and aims of Heraclitus' book (cf. note 31); Heraclitus, by the way, was δαδοῦχος himself.

From what has been said above it follows that the «ἅπτεσθαι/ ἀποσβέννυσθαι» formula applied to the Heraclitean Sun first in Plat., Resp. 497 e (= test. 58 c Mch; cf. test. b^1, b^2, b^3 and 61 a^2 Mch from Theo) does not necessarily represent a reminiscence of fr. 53 / B 30, but either derives from Heraclitus' text or is a development from the torch image[38].

One can only guess whether the «bowl» of the Moon is a doxographic

---

36. For further pictorial evidence on the torch «bowls» see DAREMBERG - SAGLIO, *Dict. des Ant.*, v. III/2, s.v. *Lampadedromia*, pp. 910-911, fig. 4328-4331; Excellent selection in JÜTHNER, *Die athl. Leibesübungen*, II/1, Abb. 31-32 on p. 138 and TAFEL 37 ab, 38, 40-41.

37. Cf. «λαμπτὴρ ἀντιπεφραγμένος» *Philistus Hist.*, fr. 15 MÜLLER.

38. Cf. KIRK, *HCF*, 279; MARCOVICH, *Eraclito*, p. 223; F. LASSERRE, «Un fragment d'Héraclite oublié», *Antiquité Classique*, v. 39 (1970), p. 35 sq.

extension or a similar development from the original metaphor applied by Heraclitus to the Moon as well, in other words, whether the Moon has to do something with the cosmic *lampadedromia?* The remarkable text of *De victu,* I, 5 = DK I, 183, 1-2 «φάος Ζηνί, σκότος Ἀίδῃ, φάος Ἀίδῃ, σκότος Ζηνί· φοιτᾷ κεῖνα ὧδε καὶ τάδε κεῖσε» κτλ. (i.e. are running to and fro in opposite directions simultaneously, cf. «ἅμα πρόσεισι καὶ ἄπεισι» B 91 DK = 40 c[3] Mch)[39] comes immediately after the agonistic passage «χωρεῖ δὲ πάντα» which correlates Day = Fire = the Sun on the one hand, and Night = Water = the Moon on the other as manifestations of two rival forces in the cosmic *Agon* advancing and retreating alternatingly within fixed terms of «maximum and minimum». These antagonist forces apparently correspond with the «bright» and «dark» exhalations in the doxography of Diogenes Laërtius, the cause of Day and Night, Summer and Winter. If Zeus stands for «upper heaven» (the Sun region) and Hades for «lower air» (the Moon region and the sublunar world)[40], the interchange of light and darkness between them can be interpreted as a διαδοχὴ of torch: the ἅψις of the Sun is the σβέσις of the Moon *et vice versa.* Otherwise one might think of two altars as *termata* of the cosmic *lampas*[41]: the high Olympic βωμὸς of the Sun and the low chthonic ἐσχάρα of the Moon. (At this point we are facing the problem of differentiation between the agonistic and the sacral metaphorical codes).

Presocratic parallels for relay race imagery in cosmology are scanty. The most interesting instance (and a probable reflex of Heraclitus' *Lampas* model) is offered by Ps.-Hippocr., *De hebdomadibus* 2, 2, l. 1-2 West[42] «τῆς τῶν ὡρέων ἐκδοχῆς» (= διαδοχῆς, cf. Aesch., *Ag.* 299); the Latin translation (*Ambros.* and *Paris.*) has *tradendorum.* The imagery of *lampadedromia* seems to be carried on in the enigmatic words c. 2 2 1.7 W. «ὥστε μὴ

39. Note that after this agonistic phrase PLUTARCH, *De E,* 392 c quotes fr. 66 / B 76 «πυρὸς θάνατος ἀέρι γένεσις» and cf. the racing term «περιελαυνομένης» ibid. 392 d., The Cosmos as Stadion, Excursus I. As I see now, ἄπιτον ARISTOPH., *Equ.* 1161 has been interpreted as a real starting-command already by E. N. GARDINER, *Greek Athletic Sports and Festivals,* 1910, 273 (accepted by B. SCHRÖDER, *Der Sport im Altertum,* 1927, p. 106). JÜTHNER, *Die athl. Leibesübungen,* II / 1, p. 90 and note 175 objects this interpretation on the ground that the proper command comes next («θέοιτ' ἄν»). But Jüthner has missed the comic point of the passage: Cleon and the Sausage-Seller only *pretend to run,* but in fact stand still. Hence ἄπιτον is the proper command, and the subsequent θέοιτ' ἄν is only an encouragement: «Well, why are you not running?» (suggested orally by ALEX. K. GAVRILOV.). Cf. also εἰσιέναι and ἐξιέναι as agonistic terms SOPH., *El.* 685 sq.

40. Cf. M. L. WEST, *Early Greek Philosophy and the Orient,* Oxford 1971, pp. 138, 188.

41. JÜTHNER, *Die Athl. Leibesübungen,* II / 1, p. 142 «Der Altar als Ausgang und Ziel».

42. M. L. WEST, «The Cosmology of Hippocrates'» *De Hebdomadibus, CQ,* vol. 21 (1971) Nr. 2, pp. 365-388.

τὴν αὐτὴν στάσιν ἔχειν ὁδοῦ τὰ ἄστρα». Themistius' comment on Aristotle's reference to λαμπὰς (cited above) offers a plausible solution of the conundrum: «οὐ γὰρ γίνεται ἓν τὸ ἔσχατον τοῦ δρόμου, ἀλλ' ἑκάστου τῶν τρεχόντων οἰκεῖόν τι τοῦ δρόμου πέρας ἐστιν». The heavenly stars (the season-markers) in their risings and settings «succeed» or «follow» one another (cf. ἀκολουθίη) within the year cycle like the runners in διαδοχὴ race; what is στάσις for one season, is ἄφεσις for another. Hence «each has a στάσις of its own». The writer has agonistic imagery in mind from the very beginning: Mansfeld[43] has correctly interpreted ἀνιούσης in I, 2, 1. 4-5 «σελήνης ἀνιούσης καὶ τελειούσης» as «returning» by comparing Philo, *De opific. mundi,* 101 (τῆς σελήνης) «κατὰ μείωσιν *ἀνακαμπτούσης*... πλησιφαὴς γίνεται καὶ πάλιν ὑποστρέφει *διαυλοδρομοῦσα* τὴν αὐτὴν ὁδὸν» κτλ. Cf. also 2, 1, 1. 3 W. αὐτόδρομος.

The words «ἐν ἀλλήλοισι ζῶντα καὶ δι' ἀλλήλων διιόντα» 2, 1, 1. 12-13 W. call for special attention since the reference is to the sublunar μοῖραι, i.e. to air, water and earth, the triad of mortal elements of Heraclitus' fr. 66 / B 36. «Ἐν ἀλλήλοισι ζῶντα» presumably means «they live at the cost of one another»[44], i.e. the birth of air is the death of water etc. «Δι' ἀλλήλων διιόντα» paralleled in Empedocles B 17, 34 = B 21, 13 «δι' ἀλλήλων θέοντα» (of elements), can hardly mean «they pass through one another», for this interpretation does not suit the context (moreover, there is no mention of κρᾶσις in the ch. 1-12 at all)[45]. A more suitable rendering of διιόντα would be «go to and fro» (*LSJ,* s.v. δίειμι I, 1) or «go through», i.e. «traverse a certain distance from the beginning to the end» (*LSJ,* q.v., II a, citing Plato, *Axioch.* 370 e «δίειμι τὸν θεῖον δρόμον», cf. also the meaning of «διατρέχω, διαθέω, διαδρομὴ» *LSJ,* q.v.v.)[46]. I take δι' ἀλλήλων as adverbial phrase semantically related to διάλληλος and meaning «interchangeably»: the start of air is the finish of water etc. Thus we attain at an exact parallelism between «ἐν ἀλλήλοισι ζῶντα» and «δι' ἀλλήλων διιόντα»: the interchange of life and

43. J. MANSFELD, *The Pseudo-Hippocratic tract περὶ ἑβδομάδων* ch. 1-11 and *Greek Philosophy,* Assen, 1971, p. 51.

44. The quasi-litteral translation «they live within one another» does not seem to make any sense and is quite unsuitable even for the alleged «Posidonian vitalism», *Contra* MANSFELD, op. cit., p. 78; Mansfeld is accurate enough to cite as parallels Heraclitus' fr. 66 / B 36 and the Empedoclean passages (op. cit., p. 59, note 26) which alone would make his claims unfounded. Another exact parallel is *Lucret.,* II, 76 et *interse* mortales *mutua* vivunt followed by the *lampadedromia* simile (v. 79).

45. *Contra* MANSFELD, op. cit., p. 79 sq.

46. Cf. the meaning of «ἡλίου δίοδος» *Hebd.* I, 2, 1, 4 West «the orbit» or, perhaps, «the region» (*spatium*) of the Sun: the basic concept of δια- in δίοδος is that of «passing through», i.e. *completely* a certain distance, not of «penetrating into».

death between the three sublunar elements (contrasted as a whole with the deathless upper μοῖραι) is compared with *lampadedromia*, the symbol of ephemeral existence.

The case of Empedocles is somewhat more ambiguous. The current interpretation takes «δι' ἀλλήλων θέοντα» as «traversing one another» and relates it to the κρᾶσις of elements. Κρῆσις indeed is mentioned in B 21, 14 and *prima facie* seems to confirm this interpretation. And yet the expression «running (?) through one another» remains cumbrous; «running interchangeably», i.e. «transmitting the torch of life to one another» would do more justice to the metaphor θέοντα and would fit perfectly the context of B (and B 26, 1-3) which reaffirms the same thought in the terms of a political metaphorical code: «ἐν δὲ μέρει κρατέουσι» (B 17, 29) and refers to the ἐφήμερος motif (B 17, 11 «οὔ σφισι ἔμπεδος αἰών»).

I will conclude with what seems to be a neglected Pre-Plotinian reminiscence of Heraclitus' fr. 56 / B 84 (note the cosmological application of the image): Philo Alex., *De Cherubim* (commenting on «σάββατον· ἑρμηνεύεται δ' ἀνάπαυσις» ch. 87), 88 «καὶ τοῦ καμάτου μαρτύριον ἐναργέστατον αἱ ἐτήσιοι ὧραι...» 89 «ἐπεὶ τὸ συνεκτικώτατον μεταβολῆς αἴτιον κάματος...» 90 «ἐπειδὴ τοίνυν τὰ μὲν τρεπόμενα καμάτῳ πέφυκε μεταβάλλειν» κτλ.

Appendix I: The controversy about Greek δίαυλος and its relation to the interpretation of Heraclitus' agonistic fragments.

There is a controversy among the historians of Greek athletics concerning the «turning» after the first stadion-distance in δίαυλος and δόλιχος, a controversy which is important for the precise understanding of Heraclitus' agonistic imagery. Dörpfeld held that in Olympia the runners, after passing the first stadion-length, turned round pillar and went back by a parallel path; according to Hauser, there was no change of paths, but only that of the direction (*Pendellauf*); i.e. the runners ran up and down the same path making a short stop at the end in order to reverse their course. Jüthner admits that «in the absence of unambiguous, clear evidence the riddle still remains unsolved»[47]. Therefore in interpreting the Heraclitean fragments

47. JUTHNER, *Die athl. Leibesübungen*, II / 1, p. 105; on the controversy see ibid., p. 103 sq., p. 111 sq. Prof. Paul Mylonas thinks there is no riddle at all since only the *Pendellauf* conforms to archaeological evidence, whereas the other view results from a confusion with horse-race (oral communication). See also Π. Μ. ΜΥΛΩΝΑΣ, *Στάδια*, Ἀθῆναι 1952, pp. 20 sq., 35 sq.

relating to the Stadion image one must take into account both possibilities. In reconstructing the Cosmostadion I have *tacite* followed Dörpfeld's view. It must be conceded, however, that Hauser's view fits better Heraclitus' fr. 33 / B 60 «ὁδὸς ἄνω κάτω μίη καὶ ὠυτὴ» «the way to and fro is *one and the same*». A historian of Greek athletics might refer to this fragment as an early evidence in favour of *Pendellauf*. And this being so, it would be inaccurate to regard δολιχοδρομία as a model of circular movement in the proper sense (though Greek writers incidentally do so: cf. *Anthol. Pal.* IX, 342, 2 «πόλλ' ἀνακυκλοῦται δόλιχος δρόμος» and Laur. Lyd., *De mens.* III 4 quoted in Appendix 2 below). Aristotle's contrast between circular motion and «ἐναντίας μεταβάλλειν μεταβολὰς» in the supposed polemics against Heraclitus (cited above) would be more intelligible on the assumption of Hauser's view, too. Jüthner cites as an evidence on *Pendellauf* a letter by Isidorus of Pelusium (c. 450 A.D.) to a certain hypodiacon Palladius. The letter exhibits a detailed agonistic simile intended to be a moral parabel. Late as it is, the text is worth quoting *in extenso* because of its verbal coincidences with Heraclitus' fr. 56 / B 84: S. Isidori Pelusiotae *Epist.* III, 144; *PG* v. 78, p. 840 B «οὐκ ἔστι μικρὸν τὸ μικρὸν εἶναι δοκοῦν, τὸ μὴ προστιθέναι ἁμαρτίαν ἐφ' ἁμαρτίᾳ, ἀλλὰ καὶ μέγιστον. Ὁδὸς γάρ ἐστι ἐπὶ τὴν ἀρίστην φέρουσα μεταβολήν. Εἰ γὰρ τὸ ῥεῦμα τῆς κακίας, τὸ ἐπὶ τὴν ἀπώλειαν τρέχον, ἠρεμήσειεν, ἀρχὴν λήψεται ἡ ἐπὶ τὴν ἀρετὴν κίνησις. Ὥσπερ γὰρ ἡ ἐν τοῖς σταδίοις στάσις καὶ ἐπηρέμησις τὴν ἐναντίαν τίκτει κίνησιν (εἰ μὴ γὰρ σταίη, οὐκ ἂν εἰς τοὐναντίον χωρήσειεν), οὕτω καὶ ἐπὶ τῆς κακίας, εἰ μὴ παύσοιτο, οὐκ ἂν τῇ ἀρετῇ χώραν δοίη». One should only replace the «virtue and vice» of the Saint Father with «evening and morning» or the opposite seasons (elements) to make of this text a suitable commentary on Heraclitus' Cosmostadion. And μεταβολὴ suggests an alternative agonistic interpretation of fr. 56 a / B 84 a «μεταβάλλον ἀναπαύεται» «it rests by changing (or «turning») to the contrary»[48], i.e. «everything dies by passing into its contrary»: the death of night (winter) is the birth of day (summer) etc. What mortals erroneously call «death» is in fact only a momentary stop in the *Pendellauf* of the incessant cosmic process, a boundary line between two forms of existence «running in opposite directions». The death of a mortal (man) is the birth of an immortal (god) because it is one and the same runner («the immortals are mortals» fr. 47 / B 62), i.e. the soul or δαίμων, who runs up and down the same path of the cosmic Stadium and reappears alternatingly now under the name of «immortal» (running ἄνω) now under

48. «Turn quickly or suddenly» is adduced in *LSJ*, q.v. as the earliest attested meaning of μεταβάλλω: Hom., *Il.* 8, 94 «μετὰ νῶτα βαλών» (applied to τροπὴ in battle) etc.

the name of «mortal» (running κάτω). The names are different, but «the referential meaning is the same» «λόγος γὰρ ὠυτός» (Clem., *Paed.* III, 1,5 = test. 47 c Mch)[49]. «Χωρεῖ δὲ πάντα καὶ θεῖα καὶ ἀνθρώπινα ἄνω καὶ κάτω ἀμειβόμενα», (*De victu* I, 5). The disadvantage (if any) of this interpretation is that it would separate fr. 56 a and 56 b relating the former to the Stadion model (fr. 56 b anyhow can refer to *lampadedromia* only)[50]. But there are advantages too: first, there is no need to emend or to supplement Plotinus' text; and second, the series of quotations in Plotinus acquires a unity of thought and imagery: (1) «fated changes to the contrary», (2) «the way to and fro», (3) «everything stops when reversing its course». On this assumption one is inclined to think that not only the word ἀμοιβαί, but also the whole phrase «ἀμοιβαὶ ἀναγκαῖαι ἐκ τῶν ἐναντίων» may represent either a verbatim quotation from Heraclitus (and hence a separate fragment) or, at least, a close paraphrasis of a genuine saying. If authentic ἀναγκαῖαι would refer to the personal «fate» rather than to the abstract «necessity» (cf. Soph., *Ai.* 485 «ἀναγκαία τύχη» «fateful chance» etc.). Now the idea of fate is worked into the agonistic image of «running to and fro» in *De victu* I, 5 = DK I, 183, 6-7 «φοιτώντων τε ἐκείνων ὧδε τῶν δέ τε κεῖσε... τὴν πεπρωμένην μοῖραν ἕκαστον ἐκπληροῖ...»[51]. The connection is so unusual that it would be hardly possible to dismiss the consensus between Plotinus and *De victu* as a mere coincidence. Cf. also 22 B 137 DK and especially *Placit.* I, 7, 22 (22 A 8 DK) «εἱμαρμένην δὲ λόγον ἐκ τῆς *ἐναντιοδρομίας* δημιουργὸν τῶν ὄντων».

---

49. I side with Gigon and Wiese (*contra* Marcovich, ad loc.) in taking the words «λόγος γὰρ ὠυτὸς» as a part of the quotation not only because of the Ionic wording, but also because of Clement's comment on them («μεσίτης γὰρ ὁ Λόγος ὁ κοινὸς» κτλ.): how could Clement comment on his own explanatory remark? (which, I dare say, explains nothing). If spurious the words must have been added by Clement's source, but those who suppose it, would bear the *onus probandi*. Note that ὁ Λόγος «The Word» in the theological sense (especially as a subject) comes more often with an article (cf. LAMPE, *Gr. Patr. Lex.*, q.v.). Clement's hermeneutical bias in substituting the Saviour for an ordinary Greek expression is obvious. I have tried to make sense of the words at question (which may have come immediately after τεθνεῶτες) by taking λόγος as «subject», «thing spoken» as opposed to the names «mortals and immortals». An alternative solution would be the reading ὁδὸς γὰρ ὠυτὴ «the way (sc. up and down) is the same» which fits perfectly the imagery of *dolichodromia*. A reader like Clement who does not understand Heraclitus' metaphorical language, may have easily mistaken ΟΔΟC for an abbreviation of ΟΛΟΓΟC or even deliberately corrected the meaningless «road».

50. Fr. 56 a and 56 b were regarded as separate fragments, e.g., by I. BYWATER, *Heracliti Ephesii Reliquiae*, Oxonii, 1877, p. 34 and O. GIGON, *Untersuchungen zu Heraklit*, Lpz., 1935, p. 94.

51. Cf. PLATO, *Soph.* 242 b «παρὰ πόδα μεταβαλὼν ἐμαυτὸν ἄνω κάτω. δοκῶ γὰρ τήνδ', ὦ παῖ, τὴν ὁδὸν ἀναγκαιοτάτην ἡμῖν εἶναι τρέπεσθαι».

Appendix II: Further parallels for racing imagery in Presocratic cosmology[52].

Hermann Diels was the first to compare Anaximander's «ἁρμάτειος τροχὸς» (12 A 21-22 DK) with the Indo-European myth of the «wheel» or «chariot» of the Sun[53]. Mythological roots of the simile do not preclude its rational function in Anaximander. In particular, the wheel of a *racing* car hints to the *swift* motion of the Sun: in a geocentric system, and especially in that of Anaximander, the «speed» of the Sun ought to be estimated as enormous, for it runs over «the whole cosmos» in 24 hours. The «chariot wheels» of the Sun and the Moon revolve round the Earth which, in turn is compared with λίθος κίων (?) (12 A 5 DK) or, perhaps, simply κίων (λίθος being a gloss: cf. Schol. Aristoph., *Nub.* 815 with λίθους as a gloss on κίονας). Pillars were used both in Greek stadia and hippodromoi as *metae* (νύσσα, καμπτήρ); scenes of *hippikos agon* with κίονες marking the racing-field are common in Greek vase-paintings[54]. In Empedocles' B 46 (if we trust Diels' restoration) the Moon revolves round the Earth as a chariot wheel round νύσσα, i.e. a pillar. Admittedly, the «wheels» and the «pillar» in Anaximander do not fit together precisely to form a deliberately constructed cosmological hippodromus, since the Earth by its location corresponds to the axis of the wheel, not to the *meta*. And so they are either disconnected or there is a connection on the level of subconscious association.

Aristotle's etymology of αἰθήρ («ἀπὸ τοῦ θεῖν ἀεὶ» *De caelo* 270 b 23, cf. *Meteor.* 339 b 25) which he ascribes to prehistoric sages may well be of Presocratic coinage. Apart from Empedocles' B 53 (note that Empedocles' word for air is αἰθήρ, not ἀήρ) one might think especially of Alcmaeo A 12 DK = Arist., *De anima* 405 a 32 «ὡς ἀεὶ κινουμένη· κινεῖσθαι γὰρ καὶ τὰ θεῖα πάντα συνεχῶς ἀεὶ» etc. The emphatically iterated ἀεὶ (the key word of the argument) is almost certainly authentic. «Motion» is equally emphasized, but Alcmaeo could hardly use κινεῖσθαι; the latter term seems to be Aristotle's substitute for a more archaic expression, most probably θεῖν; cf. a similar word play in Ps.-Philol. B 21 DK «τοῦ ἀεὶ θέοντος θείου». Both the

---

52. This is a supplement to «The Cosmos as Stadion», Excursus 3, where the racing imagery of Parmenides, Zeno and Empedocles has been briefly discussed.

53. H. DIELS, *Kleine Schriften*, hrsg. v. W. BURKERT, p. 13, note 1.

54. DAREMBERG-SAGLIO, v. III/1, s.v. «hippodrome», p. 200, figs. 3845, 3846; GUHL UND KOHNER, *Leben der Griechen und Römer*, Berlin 1893[6], p. 378, fig. 504. A more exact (though more remote in time) parallel to Anaximander's Earth is the cylindrical *meta* of the Circus of Maxentius in Rome, depicted, e.g., in H. A. HARRIS, *Sport in Greece and Rome*, Ithaka, N.-Y., 1976, Plate 80.

δρόμος of the stars and the τέρμα βίου were current Greek ideas which had passed into Greek language itself. It was a matter of the philosophy to clarify their relation and to put them into contrast. Alcmaeo may have contrasted the immortality of «ἀεὶ θέοντα θεῖα» with the mortality of human beings (qua σώματα) as an endless *dolichodromia* (quasi-circle) with a finite *stadiodromia* (straight). Hence «men perish because they cannot fasten the beginning and the end together» «οὐ δύνανται τὴν ἀρχὴν τῷ τέλει προσάψαι» (24 B 2 DK) presumably means that «they cannot make the winning-post of life one with the starting-post» «ἰσῶσαι τἀφέσει τὰ τέρματα» (Soph., *El.* 686). This hypothesis is not capable of definite proof, yet it suits well the context of fr. B 2 in Pseudo-Aristotelian *Problemata* XVII 3. 916 a 21 sq. «εἴπερ ἀρχὴ τίς ἐστι καὶ τέλος τοῦ παντός, καὶ ὅταν γηράσκων τὶς ἐπὶ τὸ πέρας ἔλθῃ (i.e. ἐπὶ τὸ τέρμα βίου) καὶ πάλιν ἐπαναστρέψῃ ἐπὶ τὴν ἀρχήν... ὥσπερ ἐπὶ τοῦ οὐρανοῦ καὶ ἑκάστου τῶν ἄστρων φορᾷ κύκλος τίς ἐστιν... ὡς πάλιν *ἐπανακάμπτειν* ἐπὶ τὴν ἀρχὴν καὶ συνεχὲς ποιεῖν καὶ ἀεὶ κατὰ ταὐτὰ ἔχειν. Τοὺς γὰρ ἀνθρώπους φησὶν Ἀλκμαίων διὰ τοῦτο ἀπόλλυσθαι» etc.

It is true that in the *Corpus Aristotelicum* ἀνακάμπτω is a rather general term for «bending back, returning» (see Bonitz, Ind. Arist. q.v.), but in contexts implying «running» it displays a strong connection with «καμπτὴρ» «turning-post» and is almost synonymous with δολιχεύω. If life is δρόμος, death is παῦλα. Having come to the *terma* of life man does not «ἀνακάμπτει ἐπὶ τὴν ἀρχήν» (as the immortals do), but ἀναπαύεται, i.e. stops running. And, to put it in Plato's words, «παῦλαν ἔχον κινήσεως παῦλαν ἔχει ζωῆς» (*Phaedr.* 245 c).

In the later Pythagorean tradition the stadium model is applied to the progression of numbers in counting from 1 to 10 and «turning back» to 1; accordingly, *dekas* is conceived as «turning-post». The first clear instance seems to be Philo, *De opif. mundi*, 47 «περὶ ὃν ὡς καμπτῆρα εἱλοῦνται καὶ ἀνακάμπτουσι» (sc. οἱ ἀριθμοί). One cannot be sure whether the obliterated metaphor ἀναποδόω (which occurs earlier in the *Placita* 1, 3, 8 «ἐφ' ἃ ἐλθόντες πάλιν ἀναποδοῦσι ἐπὶ τὴν μονάδα» cf. Moderat,. ap. Stob. I *Coroll.* 8 «ἀναποδισμὸς εἰς μονάδα»)[55] represents a trace of the same simile. In Ioannes Lydus' excerpt from Pythagoreans both the progression of numbers and the year-cycle are modelled on *dolichodromia* with *dekas* and New Year as «turning-posts» respectively: *De mens.* III 4 (p. 38, 17 Wünsch)

55. Further references in W. BURKERT, *Lore and Science in ancient Pythagoreanism*, Cambr. (Mass.), 1972, p. 72, note 122. The Pythagorean name for 9 νυσηΐτας (*Theol. arith. 58*) probably derives from νύσσα and belongs to the same circle of ideas.

«κύκλος παντὸς ἀριθμοῦ ἐστιν ἡ δεκὰς καὶ πέρας· περὶ αὐτὴν γὰρ εἱλούμενοι καὶ κατακάμπτοντες ὥσπερ καμπτῆρα δολιχεύουσι οἱ ἀριθμοί. ὅρος γάρ ἐστιν τῆς ἀπειρίας αὐτῶν... οὕτως ἄρα καὶ ἐπὶ τῆς τοῦ ἐνιαυτοῦ φύσεως ἔστι εὑρεῖν, ὅτι συμπληρούμενος αὖθις, ὥσπερ ὁ δέκα ἀριθμός, εἰς ἑαυτὸν ἀναστρέφει· καὶ ταύτῃ ἐνιαυτὸς ὠνομάσθη, παρὰ τὸ ἐν ἑαυτῷ κινεῖσθαι αὐτόν· κύκλος γάρ ἐστιν ἐφ' ἑαυτὸν εἱλούμενος». Late as it is, this text clarifies the connection between the *dolichodromia* of seasons (Heraclitus fr. 64 b 100) and the etymology of ἐνιαυτὸς in Plutarch *De def. or.* 416 A «ἐνιαυτὸς ἀρχὴν ἐν αὐτῷ καὶ τελευτὴν ὁμοῦ τι πάντων ὧν φέρουσι ὧραι γῆ δὲ φύει». In *De mens.* I, 17. p. 10, 15-17. Lydus applies the term καμπτὴρ «turning-post» to the tropic of Capricorn as if it were a current expression: (Numa's New Year) «ὅταν Ἥλιος τὸν Αἰγόκερων μεσάζων αὔξει τὴν ἡμέραν, ἀποστρέφων πρὸς ἡμᾶς ἀπὸ τοῦ *νοτίου καμπτῆρος*, προστιθεὶς τῇ ἡμέρᾳ ἡμιώριον» (not in *LSJ*). Macrobius *Sat.* I, 17, 61 sq. reports a similar construction from Cornificius' «Etyma» (the etymology of Pythius): «cum enim sol in signo Cancri aestivum solstitium facit, in quo est longissimi diei terminus, et inde retrogressum agit ad diminutionem dierum, Pythius eo tempore apellatur ὡς πύματον θέων, ὅ ἐστι τὸν τελευταῖον δρόμον τρέχων. idem ei nomen convenit et cum Capricornum rursus ingrediens ultimum brevissimi diei cursum intellegitur peregisse», etc. The model related by Lydus and Macrobius resembles that of Heraclitus fr. 62 / B 120, but since the runner is the Sun, the τέρματα of the cosmic stadium are identified with the solstices (or the tropics), not with the equinoxes.

Even Democritus' atoms are «running», though not on a stadium. In Diogenes' account of Leucippus' cosmogony (i.e. the cosmogony of *Megas Diakosmos*) we are told that atoms «συγκατατρέχει ἀλλήλοις» (DL IX 31 = DK, II, 71, 4) «run together», i.e. «flock, crowd» to form the original σύστημα of the cosmos (the explanation of συγκατατρέχω in *LSJ* is wrong). The image is not agonistic, but rather derives from a familiar scene of a Greek polis' life, i.e. that of people running down the convergent streets and crowding in *agora* or in a strait. The simile compressed by the doxographer into two words is quoted *in extenso* by Seneca *NQ* V, 2, 1 = 68 A 93 a DK = Nr. 371 Luria, this time applied to the aetiology of winds; cf. especially «ubi turba in angustum *concurrit*». The metaphorical variation of «flux» and «running» is at work again: «συρρεόντων ἀεὶ» (DK II, 71, 7) and ἐπέκρυσις (II, 71, 9)[56].

I append samples of late allegorical interpretations of circus and

56. Rightly defended by J. KERSCHENSTEINER, *Hermes*, Bd. 87 (1959), p. 446, note 4 with further details.

hippodromus quoted from unidentified sources by Ioannes Lydus and relating to the subject «the stadium as cosmos». They may be of little or no value for the history of Games, yet they are relevant to the history of idea which, as we have seen, is very old. Oenomaus, so we are told in *De mensibus* 1, 12 (p. 4. 5-11 Wünsch). first held a *hippikos agon* with quadriga at the vernal equinox («ὑψουμένου τοῦ Ἡλίου»); he was dressed in green and represented the Earth («ὑπὲρ τῆς Γῆς»), resp. the faction of inlanders; whereas his rival was dressed in blue and represented the Sea («ὑπὲρ τῆς Θαλάσσης»), resp. the faction of coasters. Πράσινοι and βένετοι are the factions of the Roman circus, but the remark that in the earliest period the agon was held with *biga* is confirmed by archaeological evidence[57]. The mythical circus of Kirke (p. 3-7 Wünsch) is probably the most elaborate cosmological hippodromus in Greek literature: «καὶ πυραμὶς δέ ἐστιν ἐν μέσῳ τῷ σταδίῳ, ἡ δὲ πυραμὶς Ἡλίου, ἐπεὶ ἄσκιος ἐγγὺς ὁ τοιοῦτος βωμὸς... ἐν δὲ τοῖς παρ' ἑκάτερα τέρμασι τοῦ εὐρίπου[58] τούτου ἄνωθεν μὲν τῆς πυραμίδος ἐπὶ τοῦ εὐρίπου βωμοὶ ἵδρυνται τρεῖς· Κρόνου, Διός, Ἄρεως· κάτωθεν δὲ πάλιν βωμοὶ τρεῖς, Ἀφροδίτης, Ἑρμοῦ καὶ Σελήνης· τρίποδες δύο, Ἡλίου καὶ Σελήνης, καὶ ἄγαλμα γυναικὸς φιάλην ἐπιφερομένης· ἔστι δὲ ἡ γῆ, φέρουσα τὴν θάλασσαν· σάλπιγγες δὲ ἐπὶ τέλει τῶν ἀγώνων τοὺς νικητὰς ἐπὶ τὰ γέρα καλοῦσι, δώδεκα δὲ ὕσπληγες κατὰ μίμησιν τῶν δώδεκα ζῳδίων... οὐ πλέον δὲ τῶν ἑπτὰ κύκλων... περὶ τὴν πυραμίδα, ἣν νῦν ὀβελὸν καλοῦσι, διεπληκτίζοντο οἱ ἀγωνισταὶ... διὰ τὸ τοσούτους εἶναι τοὺς τῶν πλανήτων πόλους... τέσσαρσι δὲ καὶ εἴκοσι βραβείοις τὸν πάντα συνετέλουν ἀγῶνα διὰ τὸν ἐν πυραμίδι λόγον... δὶς δὲ τὸν δώδεκα ἀριθμὸν εἰς δύο τέμνοντες τὸν τῆς ἡμέρας καιρὸν ἔτι καὶ νῦν τελοῦσι». The four chariots of different factions correspond with the four elements and planets: 1) Red = Mars = fire; 2) White = Juppiter = air; 3) Green = Venus = earth; 4) Blue = Saturnus = sea (p. 6, sq. Wünsch) or with the four seasons: «οἱ δέ φασιν πράσινον μὲν τὸ ἔαρ, ῥοῦσιον δὲ τὸ θέρος, βένετον δὲ τὸ φθινόπωρον, λευκὸν δὲ τὸν χειμῶνα» (p. 90, 2-4 W., cf. a different construction p. 88, 22 sq. Wünsch). Lydus' source in *De mens.* I, 12 seems to be Charax of Pergamus: cf. 103 f 34 Jacoby and Ioann. Antioch. *FHG* IV 552, fr. 29, 31 Müller.

---

57. *Der Kleine Pauly*, Bd. IV, p. 279, 26.

58. Εὔριπος as it seems, originally meant «water channel» in the middle of a racing field, but afterwards was transferred to *spina*, and the *Volksetymologie* connected it with the «up and down» motion of racing cars as similar to that of the Chalkidan Euripus: (Lydus, *De mensibus*, ed. R. Wünsch, I, 12; p. 5, 1-3, Leipzig 1903) «ἐκ τοῦ θαλαττίου ἴσως Εὐρίπου καὶ τῆς ἑπτάκις αὐτοῦ διαυλοδρομίας, ἐπειδὴ κἀκεῖνος ἑπτάκις τῆς ἡμέρας ἀντιστρέφει τὴν κίνησιν».

For further inspiration one may consult Chrysippus' metaphorical construction (*SVF* II 117, Nr. 569, cf. Nr. 602) cited by Dio Chrysostomus (Or. XXXVI, § 42 sq.); the cosmos is conceived as *quadriga* and the 4 elements as 4 divine horses: Zeus = fire, Hera = air, Poseidon = water, Hestia = earth. Surprisingly enough, the horse of Hestia stands still at the centre while the swiftest horse of Zeus-fire «ἀεὶ περὶ τὸν ἑστῶτα ὡς νύσσαν φέρεσθαι» (§ 47).

Andrei LEBEDEV
(Moskow)

ΜΕΤΑΦΟΡΙΚΕΣ ΕΙΚΟΝΕΣ ΑΠΟ ΤΗΝ ΛΑΜΠΑΔΗΔΡΟΜΙΑ ΣΤΟΝ ΗΡΑΚΛΕΙΤΟ

Περίληψη

Κατὰ τὸν συγγραφέα ὁ Ἡράκλειτος δὲν εἶχε μιὰ κανονικὴ κοσμολογία μιλησιακοῦ τύπου ἀλλὰ ενα πλῆθος συμβολικῶν μοντέλων τοῦ κόσμου, τὰ ὁποῖα περιέγραφε μὲ διαφόρους μεταφορικοὺς κώδικες. Ἡ γλώσσα αὐτῶν τῶν κωδίκων συνήθως κατάγεται ἀπὸ τὴν ὁρολογία διαφόρων «τεχνῶν». Αὐτὸ τὸ γεγονός, ποὺ εἶναι θεμελιακὸ γιὰ τὴν ἑρμηνευτικὴ τῶν Ἡρακλείτειων ἀποσπασμάτων, τὸ ἔχει ἤδη προσέξει ἕνας ἀρχαῖος ἀναγνώστης τοῦ Ἡρακλείτου, ὁ γραμματικὸς Διόδοτος (στὸν Διογ. Λαερτ. IX, 15), κατὰ τὸν ὁποῖον τὸ σύγγραμμα τοῦ Ἡρακλείτου δὲν εἶναι *περὶ φύσεως... ἀλλὰ περὶ πολιτείας, τὰ δὲ περὶ φύσεως ἐν παραδείγματος εἴδει κεῖσθαι*. Ἡ μαρτυρία τοῦ Διοδότου δὲν σημαίνει ὅτι τὸ βιβλίο τοῦ Ἐφεσίου σοφοῦ δὲν ἦτο παρὰ ἕνα κρυπτογραφικὸ πολιτικὸ pamphlet, ἀλλὰ μᾶλλον ὅτι τὸ βασικὸ ἐνδιαφέρον του ἀποτελοῦσαν οἱ *παραδειγματικὲς* σχέσεις μεταξὺ φύσεως καὶ κοινωνίας, μεταξὺ μακρο- καὶ μικροκόσμου, δηλ. ὁ «θεῖος νόμος». Ἑπομένως οἱ μεταφορικοὶ κώδικες τοῦ Ἡρακλείτου δὲν πρέπει νὰ ἑρμηνευθοῦν ὡς ἕνα καθαρῶς καλλιτεχνικὸ ἢ ρητορικὸ (ἢ κρυπτογραφικό) μέσον, ἀλλὰ νὰ τεθοῦν στὰ πλαίσια μιᾶς ἀρχαϊκῆς μεταφυσικῆς ποιητικοῦ χαρακτῆρος μὲ ἠθικό, πολιτικὸ καὶ θρησκευτικὸ σκοπό.

Μετὰ ἀπὸ τὴν ἔρευνα τεχνολογικῶν μοντέλων στὴν κοσμολογία τοῦ Ἡρακλείτου (στὸ ἄρθρο μου «Ψῆγμα συμφυσώμενον. Νέον ἀπόσπασμα τοῦ Ἡρακλείτου», *Vestnik Drevnei Istorii,* Μόσχα 1979, N 2, 1980 N 1, ὅπου πρόκειται γιὰ μεταφορὲς ἀπὸ τὴν μεταλλουργία καὶ χρυσοχοϊκὴ τέχνη), ἀκολούθησε μιὰ μελέτη ἀγωνιστικῶν μεταφορῶν «The Cosmos as Stadium», *Phronesis* XXX (1985) 131-150, ὅπου ἔγινε προσπάθεια ἀποκα-

ταστάσεως ἑνὸς ἀνεπτυγμένου κοσμολογικοῦ μοντέλου, στὰ πλαίσια τοῦ ὁποίου ὁ κόσμος εἰκονίζεται σὰν Στάδιο, οἱ ἀντίπαλες κοσμικὲς δυνάμεις (Μέρα - Νύχτα, Χειμώνας - Καλοκαίρι κτλ.) σὰν ἀνταγωνιζόμενοι ἀθλητές, ἡ κίνηση σὰν «δρόμος» ἢ ἐναντιοδρομία (A 8 DK), ἡ ἐναλλαγὴ γεννήσεως καὶ φθορᾶς, σὰν *ὁδὸς ἄνω κάτω* (B 60), δηλ. οἱ διάδρομοι ἀπὸ τὴν ἐκκίνηση μέχρι τοῦ τέρματος καὶ ἀντίστροφα, οἱ ἰσημερίες σὰν *τέρματα* (B 120), ὁ ἥλιος σὰν *βραβεὺς* τοῦ κοσμικοῦ ἀγῶνος (B 100) κτλ.

Ἡ παροῦσα μελέτη προσπαθεῖ νὰ ἀνακαλύψει ἕνα ἄλλο ἀγωνιστικὸ μοντέλο στὸν Ἡράκλειτο, ποὺ δὲν πρέπει νὰ συγχέεται μὲ τὸ Στάδιο, τὸ μοντέλο τῆς *λαμπαδηδρομίας*. Τὸ βασικὸ κείμενο, στὸ ὁποῖο παρουσιάζεται ὁ ἀντίστοιχος μεταφορικὸς κώδικας, εἶναι τὸ ἀπόσπασμα B 84 ab. Τὸ συμπληρώνω καὶ τὸ ἑρμηνεύω ὡς ἑξῆς: *κάματός ἐστι τοῖσι αὐτοῖσι* (δηλ. θνητοῖς) *μοχθέειν καὶ ἄρχεσθαι* (δηλ. δρόμου ζωῆς) *<ἄλλος δὲ ἄλλου> μεταβάλλων* (δηλ. διαδεχόμενος) *ἀναπαύεται* (*μοχθέειν καὶ ἄρχεσθαι* εἶναι ὑποκείμενο, *κάματός ἐστι* - κατηγορούμενο, *τοῖσι αὐτοῖσι* - dativus incommodi, ποὺ συντάσσεται μὲ τὸ *κάματός ἐστι*, ὄχι μὲ τὸ *μοχθέειν*): «Εἶναι κάματος (πάντοτε) γιὰ τοὺς ἴδιους (θνητοὺς ἢ ἀγωνιστές) νὰ μοχθοῦν (στὸν ἀγῶνα τῆς ζωῆς) καὶ ν' ἀρχίζουν (δηλ. νὰ ξεκινοῦν ἀπὸ τὴν ἐκκίνηση ξανὰ καὶ ξανά). (Γι' αὐτό) διαδεχόμενοι ὁ ἕνας τὸν ἄλλον, παίρνουν ἀνάπαυση», δηλ. πεθαίνουν, ἀφοῦ ἔχουν μεταδώσει τὸν πυρσὸ τῆς ζωῆς στὴν ἑπόμενη γενεά. Ἡ περίφημη εἰκόνα, γνωστὴ ἀπὸ τὸν Πλάτωνα (*Νομ.* 776 b 2) καὶ τὸν Λουκρήτιο (II, 79), λοιπόν, εἶναι Ἡρακλείτειας καταγωγῆς.

Στὴ συνέχεια ἐξετάζονται δύο δυνατότητες. Κατὰ τὴν πρώτη, τὸ ἀποσπ. B 84 ἀνήκει στὸ συμπεριεχόμενο τοῦ ἀπ. B 20 (*γενόμενοι ζώειν ἐθέλουσι μόρους τ' ἔχειν καὶ παῖδας καταλείπουσι μόρους γενέσθαι* (παρατηρεῖται ὅτι τὸ *ἐθέλουσι* δὲν σημαίνει «θέλουν», ἀλλὰ «τείνουν πρὸς τὸν θάνατον», δηλ. γρήγορα πεθαίνουν). Σ' αὐτὴν τὴν περίπτωση τὸ ἀπ. B 84 θὰ εἶχε καθαρῶς ἀνθρωπολογικὸ χαρακτῆρα καὶ θὰ συνδεόταν μὲ τὸ ἀρχαϊκὸ μοτίβο τῆς *ἐφημέρου* ζωῆς. Κατὰ τὴν δεύτερη δυνατότητα (τὴν ὁποία μᾶλλον προτιμῶ) ἡ εἰκόνα τῆς λαμπαδηδρομίας στὸν Ἡράκλειτο λειτουργεῖ ὡς ἕνα συμβολικὸ μοντέλο τοῦ γίνεσθαι γενικὰ καὶ ἀναφέρεται ἐπίσης σὲ ὅλον τὸν κόσμο. Εἶναι μιὰ «σύντομος ἐγκυκλοπαιδεία» τῆς φιλοσοφίας τοῦ Ἡρακλείτου, διότι ἐκφράζει ὅλες τὶς βασικές της ἀρχές· 1) τὴν θεωρία τοῦ «*πάντα θεῖ*», 2) τὰ ἀντίθετα (ἀγών), 3) τὴν φωτιὰ (ὁ πυρσός) καὶ 4) τὸν νόμο τοῦ ἐκκρεμοῦς ἢ τῆς μοιραίας ἐναλλαγῆς (διαδοχή). Τὸ τέρμα ἑνὸς δρομέως εἶναι ἡ ἐκκίνηση ἑνὸς ἄλλου, ὁ θάνατος τοῦ A εἶναι ἡ γέννηση τοῦ B· ἡ ἴδια δομὴ τῆς σκέψεως μᾶς θυμίζει τὸ ἀπ. B 36 (*ψυχῇσι θάνατος ὕδωρ γενέσθαι, ὕδατι θάνατος γῆν γενέσθαι* κτλ.).

Παρ' ὅλο ποὺ τὸ κείμενο τοῦ ἀπ. B 36 δὲν περιέχει καμμία φανερὴ

ἀγωνιστικὴ μεταφορά, εἶναι πιθανόν, ὅτι στὸ χαμένο συμπεριέχον του ἀπαντοῦσε μιὰ ἀντίστοιχη παραβολή (π.χ. *τωὐτὸ οἱ δρομέες ποιέουσι* κτλ.), διότι οἱ μεταγενέστερες παραφράσεις συνδέουν αὐτὸ τὸ ἀπόσπασμα μὲ τὴν εἰκόνα τῆς *διαδοχῆς*. Ἡ ἀπήχηση τοῦ ἀπ. Β 36 στὸν Ψευδο-Ἱπποκράτη, *Περὶ ἑβδομάδων*, 2,1 ἐπίσης ἀναφέρεται στὴν λαμπαδηδρομία. Ὅπως ἔχω ἀποδείξει σὲ μιὰ ἄλλη μελέτη, τὸ ἀναφερόμενο τοῦ ὅρου *ψυχὴ* στὰ ἀπ. Β 36 καὶ Β 45 εἶναι ὁ ἀέρας (κι ὄχι ἡ φωτιά). Στὸ ἀπ. Β 36 ἀντιμετωπίζουμε λοιπὸν τὴν τριάδα τῶν «θνητῶν» στοιχείων —ἀήρ, ὕδωρ, γῆ—, ποὺ κατὰ τὴν ὑπόθεσή μας εἰκονίζονται σὰν δρομεῖς στὴν λαμπαδηδρομία. Ἡ ἀπουσία τοῦ πυρὸς εἶναι ἕνα αἴνιγμα, ποὺ ἀκριβῶς αὐτὴ ἡ ὑπόθεση μπορεῖ νὰ λύσει ἱκανοποιητικά· ἡ φωτιὰ δὲν μπορεῖ νὰ συμμετέχει στὴν κοσμικὴ λαμπαδηδρομία σὰν *δρομεύς*, διότι εἶναι ὁ ἴδιος ὁ πυρσὸς ποὺ μεταδίδεται ἀπὸ τὸ ἕνα στοιχεῖο στὸ ἄλλο. Στὴ στιγμὴ τῆς *διαδοχῆς* ὁ ἕνας πεθαίνει (σταματᾶ), ὁ ἄλλος γεννιέται (ξεκινᾶ), ἐνῶ ἡ φωτιὰ οὔτε σταματᾶ οὔτε ξεκινᾶ, καὶ γι' αὐτὸ εἶναι ἀθάνατη (*πῦρ ἀείζωον*). Τὸ τέρμα τῆς λαμπαδηδρομίας ἦταν ὁ βωμὸς στὸν ὁποῖο ὁ νικητὴς ἔπρεπε ν' ἀνάψει μιὰ *νέα φωτιά*. Ὁ βωμὸς εἶχε ἐπάνω του ἕνα στρογγυλὸ κοῖλον, δηλ. κάτι *σκαφοειδές*· τὸ *λαμπαδεῖον* ἑνὸς πυρσοῦ ἐπίσης εἶχε μία *σκάφη*. Ἔχοντας ὑπ' ὄψη τὴν γνωστὴ μεταφορὰ *ἡλίου λαμπάς*, εἶναι φυσικὸ νὰ ὑποθέσουμε ὅτι ἡ καθημερινὴ κοσμικὴ λαμπαδηδρομία τῶν στοιχείων ἔχει ὡς ἀποτέλεσμά της τὸ ἄναμμα ἑνὸς νέου ἡλίου (ἀπ. Β 6) στὸ βωμὸ τοῦ οὐρανοῦ.

Ἑπομένως ἡ θεωρία τῶν οὐρανίων «σκαφῶν», τὴν ὁποία οἱ δοξογράφοι ἀποδίδουν στὸν Ἡράκλειτο, δὲν εἶναι παρὰ μιὰ ψευδο-ἀποκατάσταση, βασισμένη στὴν κυριολεκτικὴ ἐκδοχὴ τῆς εἰκόνας τοῦ πυρσοῦ ἢ τοῦ βωμοῦ. Δὲν ἀποκλείεται ὅτι σὰν *βασιλεὺς* ὁ Ἡράκλειτος ἦταν ὁ ἴδιος ὁ *ἐπιστάτης* τῆς λαμπαδηδρομίας· στὶς ἀγγειογραφίες βλέπουμε ἕνα βασιλέα νὰ περιμένει τὸν νικητὴ πλάι στὸ βωμό*.

Andrei LEBEDEV
(Μόσχα)

---

* Ἡ *φιλικὴ βοήθεια* καὶ ἡ *γενναιοδωρία* τοῦ Δρος Λίνου Μπενάκη (Ἀθήνα) καὶ τοῦ Δρος Στυλιανοῦ Λαμπάκη (Ἀθήνα) μὲ ἔχουν ἐφοδιάσει μὲ πολλὰ ἀπαραίτητα (καὶ ἄλλωστε ἀπρόσιτα σὲ μένα) βιβλία, τὰ ὁποῖα διευκόλυναν πολὺ τὶς προσωκρατικές μου μελέτες. Τοὺς ἐκφράζω τὴν εὐγνωμοσύνη μου.

ΠΑΡΜΕΝΙΔΗΣ Ο ΕΛΕΑΤΗΣ ΚΑΙ Η ΘΕΜΕΛΙΩΣΗ ΤΗΣ ΕΠΙΣΤΗΜΗΣ

Γράφοντας γιὰ τὴ συμβολὴ τοῦ Παρμενίδη στὴ φιλοσοφία ὁ Léon Robin τονίζει ὅτι ἡ σκέψη του ἄνοιξε τὸ δρόμο γιὰ τὴ φιλοσοφία τῶν ἰδεῶν: «il a ouvert la voie à la philosophie des idées» καὶ προσθέτει «en suite, en posant comme règle de la pensée le principe de la contradiction fondé lui-même sur la loi de l'être, il a eté l'initiateur de l'ontologie spéculative et plus généralement de toute philosophie rationaliste. Enfin pour l'ivresse logique et la passion des gageurs dialectiques qui accompagnent chez lui cette découverte, il a tout de suite donné au problème du rapport de l'être avec ses déterminations la forme la plus aigüe et la plus propre à stimuler la reflexion»[1].

Πέραν ὅμως τῶν μεγάλων δρόμων ποὺ ἄνοιξε ἡ σκέψη τοῦ Παρμενίδη στὴν ἱστορία τῶν ἰδεῶν, μέσα στὸ φιλοσοφικό του ποίημα ὅ,τι ἐπίσης θὰ μποροῦσε νὰ ἐπιμετρηθεῖ ὡς προσφορὰ μεγάλη, καὶ ἴσως ἡ μεγαλύτερη πρὸς τὸ ἀνθρώπινο πνεῦμα εἶναι ἀκριβῶς ἐκεῖνες οἱ προτάσεις, ἐπάνω στὶς ὁποῖες θεμελιώνεται ἡ ἐπιστήμη ὑπὸ τὴν ἔννοια ὑπὸ τὴν ὁποία νοεῖται στὶς νεότερες ἐποχές, δηλ. ὡς συστηματική, αὐστηρή, μεθοδικὴ ἐξειδικευμένη ἔρευνα. Ἡ θεμελίωση τῆς ἐπιστήμης ὡς μεθοδικῆς καὶ αὐστηρῆς ἔρευνας τῆς πραγματικότητας καλύπτει καὶ τὴ «γνώση» ὑπὸ τὴν πλέον εὐρεία ἔννοιά της, ἀφοῦ ἡ εἰδικὴ ἔρευνα σκοπεύει νὰ φωτίσει μὲ τοὺς προβολεῖς της κάθε τὶ τὸ ἐπιστητό. Συνεπῶς ἡ Ἐπιστήμη γενικῶς καὶ κάθε εἰδικὴ ἐπιστήμη ἀνεξάρτητα πρὸς τὶς πραγματικὲς δυνατότητές της καὶ τὰ ἐπιτεύγματα, ἐφ' ὅσον ἐπιδιώκει νὰ καλύψει ὅλο τὸ χῶρο τοῦ ἐπιστητοῦ μὲ αὐστηρὰ καὶ μεθοδικὰ ἀποκτημένη γνώση, εἶναι ἡ μόνη ἔγκυρη προσπάθεια γιὰ τὴν κατάκτηση γνώσεων.

Ποιὰ εἶναι ἡ συμβολὴ τοῦ Παρμενίδη θὰ καταβληθεῖ προσπάθεια νὰ δειχθεῖ περαιτέρω μὲ τὴ σύντομη ἀνάλυση τοῦ ποιήματος ποὺ ἐκτίθεται στὴ συνέχεια, διότι ἐπάνω στὴν ἀνάλυση αὐτὴ στηρίζεται ἡ ἐπιμέτρηση τῆς προσφορᾶς τοῦ Παρμενίδη στὴ θεμελίωση τῆς ἐπιστήμης.

Τὸ φιλοσοφικὸ ποίημα τοῦ Παρμενίδη περιγράφει μιὰ ὁρμητικὴ

---

1. Léon Robin, *La pensée grecque et les origines de l'esprit scientifique*. Paris 1963 (1923) σ. 109.

ἁρματοδρομία στὴν ὁποία ἁρματοδρόμος εἶναι ὁ ἴδιος ὁ φιλόσοφος, ἡνίοχοι οἱ θυγατέρες τοῦ Ἡλίου, ἐνῶ τὰ ἄλογα ποὺ σύρουν τὸ ἅρμα εἶναι προικισμένα μὲ φρόνηση. Στὸ α΄ μέρος τοῦ ποιήματος (προοίμιον - τὰ πρὸς ἀλήθειαν), περιγράφεται ἀφ' ἑνὸς ἡ ἁρματοδρομία καὶ ἀφ' ἑτέρου ἐκτίθεται ἡ Παρμενιδικὴ ὀντολογία καὶ γνωσιολογία, ἐνῶ στὸ β΄ μέρος παρατίθενται κοσμολογικὲς καὶ φυσιολογικὲς δοξασίες τῶν διανοητῶν τῆς ἐποχῆς οἱ ὁποῖες κρίνονται ὡς ἐσφαλμένες ἀπὸ τὸν Παρμενίδη[2]. Στὸ προοίμιο ἡ ἁρματοδρομία περιγράφει τὰ στάδια ἀπὸ τὰ ὁποῖα διέρχεται τὸ ἀνθρώπινο πνεῦμα προκειμένου νὰ φθάσει κάποια στιγμὴ στὴν ἀλήθεια[3]. Καὶ πρῶτον ἡ ἁρματοδρομία διεξάγεται διὰ μέσου πολλῶν «σημάτων» τῆς πραγματικότητος καὶ ἀνέρχεται ἀναβαθμοὺς ὁπότε ἀπομακρύνεται ἀπὸ τὴν ὑλικὴ καὶ αἰσθητὴ φύση. Στὸ τέλος τῆς διαδρομῆς ἀναμένει τὸν φιλόσοφο ἡ «θεὰ» ἡ ὁποία θὰ τοῦ διδάξει τὴν «ἀλήθεια» καὶ τὴ «δόξα» (δηλ. τὴ γνώμη, τὴν πιθανὴ γνώση) περὶ τῶν πραγμάτων. Καὶ ἡ θεὰ τῆς ἀλήθειας συμβολίζει ἐδῶ τὴ δύναμη τῆς ἐνοράσεως, τῆς ἐνορατικῆς ἱκανότητος τοῦ ἀνθρωπίνου πνεύματος, ὁ σπινθήρας τῆς ὁποίας ἀναπηδᾶ ὕστερα ἀπὸ τὴν ἐπίμονη καὶ ἀκάματη, μέσα ἀπ' ὅλα τὰ σήματα τῆς αἰσθητῆς πραγματικότητος, πορεία καὶ ἀναζήτηση[4].

Μέσα ἀπ' ὅλα τὰ δεδομένα τῆς ἐμπειρίας τὸ πνεῦμα ἀγωνίζεται νὰ φθάσει στὴν ἀλήθεια, τὴν ὁποία ἀποκαλύπτει ἡ «θεὰ» ποὺ συμβουλεύει τὸ «κρῖναι λόγῳ» καὶ τὸν «πολύδηριν ἔλεγχον» δηλ. τὴν ἐξαντλητικὴ λογικὴ ἀνάλυση καὶ κρίση, τὸν ... βασανιστικὸ ἔλεγχο. Καὶ ἐνῶ ἡ μέθοδος εἶναι αὐτὴ τὴν ὁποία ὁ Παρμενίδης προτείνει ὡς τὴν ἐγκυρότερη γιὰ τὴν κατανόηση τοῦ κόσμου, διευκρινίζεται ὅτι ἡ παραμονὴ τοῦ πνεύματος στὰ δεδομένα τῶν αἰσθήσεων, ἡ προσκόλληση σ'αὐτά, ἡ ἀπόδοση ἐμπιστοσύνης στὸν κόσμο τῆς ἐμπειρίας συνιστᾶ μεγάλη πλάνη καὶ αὐτὴ ἡ ἐμπιστοσύνη στὴν ἐμπειρία παρέχει τὴ «δόξα» γιὰ τὰ πράγματα, δηλ. τὴν ἐπιφανειακὴ γνώμη καὶ ὄχι τὴν ἀλήθεια. Καὶ ἡ ἀλήθεια κατακτᾶται, τονίζει ὁ φιλόσοφος, μὲ τὴ μέθοδο τοῦ ἀσταμάτητου πνευματικοῦ ἀγώνα ποὺ ξεκινᾶ ἀπὸ τὴν ἐμπειρία· ὕστερα ἀπὸ μακρὰ προσπάθεια γνωρίζει μέσα του τὴν ἔλλαμψη τοῦ ἀληθινοῦ[5], τὸ ὁποῖο στερεοποιεῖται καὶ καθίσταται ἔγκυρο μὲ τὴν καθαρὴ σκέψη καὶ τὸν «πολύδηριν» κριτικὸ ἔλεγχο.

---

2. Βλ. Γ. Σ. ΚΑΡΑΓΙΑΝΝΗ, *Τὸ γνωσιολογικὸν πρόβλημα εἰς τὴν φιλοσοφίαν τοῦ Παρμενίδου*. Ἀθῆναι 1977 σ. 102.

3. Ὅ.π. σ. 28.

4. Πρβ. ΠΛΑΤΩΝΟΣ, *Ζ΄ ἐπιστολὴ* 341 ab.

5. Βλ. Γ. Σ. ΚΑΡΑΓΙΑΝΝΗ, ὅ.π. σσ. 18-19. Μεταξὺ τῆς εἰκόνας τὴν ὁποία ὁ Παρμενίδης περιγράφει καὶ τῶν νοημάτων ποὺ αὐτὴ περιέχει καὶ ἐκείνων ποὺ ὁ Πλάτων γράφει στὴν *Ζ΄ ἐπιστολὴ* (341 ab) ὑπάρχει σαφὴς ἀντιστοιχία.

Ὁ Παρμενίδης ὑπαινίσσεται καὶ τὴν ἐπανάληψη τοῦ ἀγώνα γιὰ τὴ γνώση. Διότι στὴ συνέχεια εἶναι πάντοτε ἐνδεχόμενος ὁ ἐπισκοτισμὸς τῆς διάνοιας, ἡ ἀπώλεια τοῦ ἀληθινοῦ ὁράματος. Γιὰ τὸ λόγο τοῦτο ἡ ἴδια διαδικασία πρέπει νὰ ἐπαναλαμβάνεται χωρὶς τέρμα.

Καὶ γιὰ τὸν ἐπὶ πλέον λόγο, ὅτι ἡ ἐπανάληψη ἐξασφαλίζει τὴ συνεχὴ ἐγκυρότητα τῶν γνωστικῶν κατακτήσεων, τὴ διαρκὴ αὐτοβεβαίωση τῆς ἀξίας τους ὡς ἀληθινῶν καὶ τὴν ἄγρυπνη ἀξιοπρέπεια τοῦ πνεύματος, τὸ ὁποῖο, μόνο ὅταν μὲ δικό του ἀγώνα φθάσει μπροστὰ στὴ θεὰ τῆς ἀλήθειας, καὶ ὄχι μὲ τὴν ἄκριτη ἀποδοχὴ ἕτοιμων δοξασιῶν (ὅπως ἐκεῖνες ποὺ ἐκτίθενται στὸ β΄ μέρος τοῦ ποιήματος, ποὺ ἐπὶ πλέον εἶναι καὶ ἐπισφαλεῖς, γιατὶ στηρίζονται ἁπλὰ καὶ μόνο στὶς ἐντυπώσεις τῶν αἰσθήσεων, διατηρεῖ τὸ μέγα κύρος του, κύρος ποὺ δὲν ἔχει ἀσφαλῶς, ὅταν στηρίζεται στὶς ἐντυπώσεις τῶν αἰσθήσεων, διότι βλέπει τὸν κόσμο ἀποσπασματικὰ καὶ ἀποδίδει μάλιστα σ' αὐτὸ τὸ θέαμα ἐγκυρότητα ποὺ δὲν ἔχει καὶ ἀληθινότητα ἡ ὁποία δὲν ὑπάρχει. Καὶ ἡ ἀλήθεια, τὴν ὁποία διδάσκει ὁ Παρμενίδης ὕστερα ἀπὸ τὴ μέθοδο τὴν ὁποία περιγράψαμε καὶ τῆς ὁποίας ἡ γνωσιολογικὴ σημασία ἔγκειται πρώτιστα στὸ γεγονὸς ὅτι αἰσθητὰ ἀντικείμενα καὶ λόγος ἔρχονται σὲ ἀμοιβαία ἀνταπόκριση διὰ τῆς ἐνοράσεως, ἡ ὁποία εἶναι ἡ ὑπερβατικὴ δύναμη τοῦ ἀνθρωπίνου πνεύματος, εἶναι καὶ ἡ ὀντολογία τοῦ Ἐλεάτη φιλοσόφου.

Ποιά εἶναι ἡ ὀντολογία αὐτή; Κατ' ἀρχὴν ἡ ἁπλούστατη ἔκφραση «ὡς ἔστιν (τὸ ὄν)» ποὺ ἀπὸ πρώτη ἄποψη εἶναι μιὰ ταυτολογία. Ἀλλὰ τὸ ρῆμα «ἔστιν» στὸν Παρμενίδη κεῖται μὲ εἰδικὴ σημασία. Σημαίνει διάρκεια, πλήρη ταυτότητα πρὸς τὸν ἑαυτό του, ἀφθαρσία, στατικότητα καὶ ταυτότητα πρὸς τὸ «νοεῖν». Ἀλλὰ ἀπὸ τὸ ἄλλο μέρος τὸ «μὴ εἶναι» δὲν ὑφίσταται καὶ οὔτε δύναται νὰ νοηθεῖ.

Καὶ ἡ περίφημη ρήση «τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι», θεμελιώδης πρόταση καὶ κέντρο τῆς φιλοσοφίας τοῦ Παρμενίδη δὲν σημαίνει ὅτι τὸ εἶναι προέρχεται ἀπὸ τὸ νοεῖν (ἀντικειμενικὸς ἰδεαλισμός) οὔτε ὅτι τὸ νοεῖν ἐξαρτᾶται ἀπὸ τὸ «εἶναι» (γνωσιολογικὸς ὑλισμός), ἀλλὰ «νοεῖν» καὶ εἶναι» ταυτίζονται σὲ μιὰ συνάρτηση ἡ ὁποία ἔχει ἰδέα τὴν ὀντότητα[6]. Τί εἶναι αὐτὴ ἡ ἰδεατὴ ὀντότητα φαίνεται ἀπὸ τὴ λεπτομερέστερη περιγραφὴ τοῦ ὄντος ποὺ ὁ Παρμενίδης κάμνει μέσα στὸ ποίημά του[7].

«Μόνον λοιπὸν ὁ λόγος ὑπολείπεται τῆς ὁδοῦ, ὅτι δηλ. ὑπάρχει τὸ εἶναι. Σ' αὐτὴ τὴν ὁδὸ ὑπάρχουν πάρα πολλὰ σημεῖα ὅτι τὸ ὄν εἶναι ἀγέννητο καὶ ἀνώλεθρο. Διότι εἶναι ἐντελῶς ὁλοκληρωμένο καὶ ἀκίνητο καὶ χωρὶς τέλος. Ποτὲ δὲν ὑπῆρξε ἐποχὴ ὁπότε δὲν ὑπῆρχε οὔτε θὰ ὑπάρξει ἐποχὴ ὁπότε δὲν θὰ εἶναι, ἐπειδὴ στὸ παρὸν εἶναι ὅλο μαζί, ἓν καὶ συνεχές· ποιά

6. Βλ. Γ. Σ. ΚΑΡΑΓΙΑΝΝΗ, ὅ.π. σ. 72.

7. H. DIELS - W. KRANZ, *Fragmente der Vorsokratiker*, 28 B 8. Zürich / Berlin [11]1964.

λοιπὸν γέννηση αὐτοῦ θὰ ἀναζητοῦσες; πῶς, ἀπὸ τί θὰ αὐξήθηκε; Δὲν θὰ ἐπιτρέψω νὰ εἰπεῖς οὔτε νὰ τὸ σκεφθεῖ, ὅτι ἀπὸ τὸ μὴ ὄν ἔγινε τὸ ὄν. Διότι δὲν εἶναι δυνατὸν νὰ λεχθεῖ οὔτε νὰ νοηθεῖ ὅτι ὑπάρχει τὸ μὴ εἶναι· καὶ ποιά λοιπὸν ἀνάγκη τὸ ὤθησε, ἐνωρίτερα ἢ ἀργότερα ἐκκινώντας ἀπὸ τὸ μηδὲν νὰ δημιουργηθεῖ; Τοιουτοτρόπως ἢ ἐξ ὁλοκλήρου εἶναι ἀνάγκη νὰ ὑπάρχει τὸ ὄν ἢ νὰ μὴν ὑπάρχει. Οὐδέποτε ἀπὸ τὸ μὴ ὄν θὰ ἐπιτρέψει ἡ δύναμη τῆς πίστεως νὰ γεννηθεῖ κάτι πλησίον αὐτοῦ. Ἀπὸ αὐτὴ τὴν αἰτία ἡ Δίκη δὲν ἄφησε χαλαρώνοντας τὰ δεσμά, οὔτε νὰ γεννηθεῖ καὶ οὔτε νὰ καταστραφεῖ, ἀλλ' ἀντιθέτως τὰ κρατεῖ στερεά, ὅσον ἀφορᾶ δὲ στὴν κρίση περὶ αὐτοῦ, αὐτὴ ἔγκειται στὸ ἑξῆς: ὑπάρχει τὸ εἶναι ἢ δὲν ὑπάρχει. Καὶ ὅπως εἶναι ἀνάγκη, ἔχει γίνει λοιπὸν ἡ κρίση τὴν μὲν μία ὁδὸ νὰ τὴν ἀφήσουμε ὡς ἀδύνατον νὰ τὴν νοήσει κανεὶς καὶ νὰ τὴν ὀνομάσει (διότι δὲν εἶναι ἡ ὁδὸς τῆς ἀλήθειας, τὴν δὲ ἄλλη ὑπάρχει τὸ εἶναι καὶ ὅτι εἶναι ἀληθινή). Πῶς, λοιπόν, μετὰ θὰ ἐχάνετο, ἐνῶ θὰ ὑπῆρχε, πῶς θὰ ἠδύνατο νὰ γεννηθεῖ; Ἐὰν γεννήθηκε κάπου, δὲν εἶναι τώρα, οὔτε ἐὰν κάποτε σὲ κάποια στιγμὴ τοῦ μέλλοντος πρόκειται νὰ γεννηθεῖ. Κατὰ τὸν τρόπο αὐτὸ σβήνει ἡ ἔννοια τῆς γεννήσεως καὶ γίνεται ἀδύνατον νὰ μάθει κανεὶς κάτι γιὰ τὴν τελικὴ καταστροφή. Οὔτε εἶναι διαιρετό, διότι ὅλο εἶναι ὅμοιο σὲ ὅλα τὰ σημεῖα, οὔτε ἐδῶ εἶναι περισσότερο, πράγμα τὸ ὁποῖο θὰ τὸ ἐμπόδιζε νὰ ἔχει ἐσωτερικὴ συνοχή. Οὔτε εἶναι κάπου κατά τι λιγότερο, ὅλο δε εἶναι πλῆρες ἀπὸ τὸ ὄν. Ἐξ αἰτίας τούτου ὅλο εἶναι συνεχές. Διότι τὸ ὄν εἶναι σὲ ἄμεση ἐπαφὴ μὲ τὸ ὄν. Ἀλλ' ὅμως εἶναι ἀκίνητο μέσα σὲ ὅρια ἐπιβαλλόμενα ἀπὸ μεγάλα δεσμὰ χωρὶς ἀρχὴ καὶ τέλος. Διότι ἡ γέννηση καὶ ἡ φθορὰ πολὺ μακρὰν ἀπεκρούσθησαν, τὶς ἀπώθησε ἡ ἀληθινὴ πίστη. Τὸ ἴδιο μέσα στὸν ἑαυτό του παραμένοντας ἐφησυχάζει στὸν ἑαυτό του καὶ τοιοτοτρόπως παραμένει ἐκεῖ σταθερό. Διότι κρατερὴ «Ἀνάγκη» τὸ κρατεῖ μέσα στὰ δεσμὰ τῶν ὁρίων, τὰ ὁποῖα τὸ περικλείουν καὶ ἐξ αἰτίας τῶν ὁποίων πρέπει τὸ ὄν νὰ μὴν εἶναι ἀτελεύτητο».

Τὸ Παρμενιδικὸ «ὄν» ὅπως εὔκολα διαπιστώνεται ἀπὸ τὸ ποιητικὸ κείμενο, ποὺ στὸ σημεῖο αὐτὸ δὲν χρειάζεται ἰδιαίτερη ἀνάλυση, εἶναι χωρὶς ἀρχὴ καὶ τέλος, ὁμογενές, σφαιρικό, ἄπειρο στὸ χρόνο καὶ πεπερασμένο στὸ χῶρο, ἀναλοίωτο, ἀδιαίρετο «εὐκύκλου σφαίρης ἐναλίγκιον ὄγκῳ». Πέραν τούτων ὅλα τὰ παραπάνω στοιχεῖα τοῦ ὄντος εἶναι αὐτὰ ἀκριβῶς ποὺ βρίσκονται πίσω ἀπὸ τὴν αἰσθητὴ πραγματικότητα καὶ ἀπὸ τὴν φανερὴ ὄψη τῆς φύσεως ἀρχίζει ὁ ἀγώνας γιὰ τὴν κατάκτηση τῆς (κρυμμένης) ἀλήθειας, τῆς λανθάνουσας ὄψεως τοῦ κόσμου, τοῦ «εἶναι», τοῦ ὁποίου ἡ θεώρηση εἶναι ἡ σταθερὴ συλλογή, ἡ αὐθισταμένη περισυλλογὴ τοῦ ὄντος, δηλ. τοῦ «εἶναι»[8].

Ἰδιαίτερα ἡ διάκριση τοῦ Παρμενίδη σὲ Ἀλήθεια - Δόξα εἰσάγει μὲ τὴν ἀπόρριψη τῆς αὐθεντικῆς ἐγκυρότητος τοῦ β΄ μέρους, τὸ μεταφυσικὸ βάθος τοῦ «εἶναι», ὅπως τονίζει καὶ πάλιν ὁ Heidegger, αὐτὸ ποὺ ἀπαιτεῖ ἡ ἀλήθεια τοῦ ὄντος, γιατὶ ὅπως τὸ φαινόμενο ἀνήκει στὸ ἴδιο τὸ ὄν ἔτσι ἀνήκει στὸ ὄν καὶ τὸ φαινομενικό[9].

Τὸ «εἶναι» ἐκφράζεται ὡς γίγνεσθαι καὶ τὸ γίγνεσθαι *ἂν δὲν*

---

8. M. HEIDEGGER, *Εἰσαγωγὴ στὴ Μεταφυσική*. Ἑλλ. μετ. Χ. Μαλεβίτση, Ἀθῆναι 1974, σ. 165.

9. Ὅ.π. σσ. 132-133.

προϋποθέτει τὸ «εἶναι» δηλ. τὴν ἀμετακίνητη αἰώνια καὶ ἀναλλοίωτη σταθερὴ οὐσία *θὰ διελύετο* καὶ θὰ ἐξαερώνετο μέχρις ἐκμηδενισμοῦ.

Ἀλλὰ τὸ «εἶναι» ὑφίσταται, εἶναι κάτω καὶ πίσω ἀπὸ τὸ γίγνεσθαι καὶ ἐφ' ὅσον εἶναι δὲν ὑπάρχει καμιὰ δυνατότητα νὰ γίνεται λόγος γιὰ τὸ «μὴ εἶναι».

Καὶ τοῦτο τὸ ἀποσαφηνίζει ὁ νοῦς, δηλ. τὸ ὅτι τὸ «εἶναι» ἐμφανίζεται, μόνο μέσα στὸν ὁρίζοντα τοῦ νοῦ, γιατὶ ἄλλωστε τὸ «εἶναι» στὴν ἀληθή του φύση εἶναι ἡ ἔσχατη ἀφηρημένη ἑνότητα αὐτοῦ, τὸ ὁποῖον ἐμφανίζεται ὡς «γίγνεσθαι».

Αὐτὸ ὅμως δὲν σημαίνει ὅτι τὸ «εἶναι» εἶναι κατασκεύασμα τοῦ «νοεῖν» ἀλλὰ ἔχει αὐθυπόστατη ὀντότητα καὶ παράλληλα ταυτότητα πρὸς τὸ νοεῖν: «οὐ γὰρ ἂν ἄνευ τοῦ ἐόντος εὑρήσεις τὸ νοεῖν». (Παρμενίδης).

Ἡ μεταφυσικὴ τοῦ Παρμενίδη βαθυστόχαστη στὸν ὕψιστο βαθμὸ καὶ γόνιμη ἐξ ἴσου (ἐπηρέασε τὰ μέγιστα τὴ μεταγενέστερη φιλοσοφικὴ σκέψη) ἑρμηνεύθηκε ὡς ἑνοποιητικὴ καὶ ἰδεαλιστικὴ θεώρηση τοῦ κόσμου, ἀντίθετη πρὸς ἐκείνη τοῦ Ἡρακλείτου ποὺ θεωρήθηκε ὡς εἰσαγωγὴ τῶν ἀντιθέτων στὴν ἑνότητα καὶ ὁλότητα τοῦ ὄντος. «Τοῦ μὲν Παρμενίδη ὡς θεμελιώση τοῦ ὄντος, τοῦ δὲ Ἡρακλείτου ὡς ἑρμηνεία τοῦ γίγνεσθαι»: Parmenides lerht das Sein, Heraklit das Werden[10].

Οἱ δυὸ θεωρήσεις ἀντιπαρατάχθηκαν ἀπὸ τοὺς μεταγενέστερους, ἡ μιὰ ἐναντίον τῆς ἄλλης καὶ ὁ ἀντιεπιστημονικός, δηλ. ὁ δριμὺς πολέμιος τῆς ἐπιστήμης F. Nietzsche[11] ἔνοιωθε τὸν ἑαυτό του ὡς βαθύτατα Ἡρακλειτικό. Ἀλλὰ ὁ Martin Heidegger[12] βλέπει ὅτι ὁ Παρμενίδης στέκει στὸ ἴδιο *πεδίο* μὲ τὸν Ἡράκλειτο, γιατὶ δὲν εἶναι τελικὰ δυνατὸ νὰ στέκονται σὲ *ἄλλα ἐδάφη* οἱ δύο Ἕλληνες διανοητές, οἱ ἱδρυτὲς ὅλου τοῦ στοχασμοῦ, παρὰ κυρίως στὸ «εἶναι» τῶν ὄντων.

Ἡ Παρμενιδικὴ ὀντολογία σύμφωνα μὲ τὰ παραπάνω δὲν ἔρχεται σὲ ἀντίθεση πρὸς τὴν Ἡρακλείτεια.

Ἡ παρατήρηση αὐτὴ δείχνει τὸ εὖρος καὶ τὸ βάθος τῆς σκέψεως τῶν δύο μεγάλων Ἑλλήνων στοχαστῶν, γιατὶ τὸ βάθος βρίσκεται ἐκεῖ ὅπου ἡ ἐπιφάνεια δείχνει ἀντιθέσεις.

Ἰδιαίτερα στὸ βάθος αὐτὸ τῆς φιλοσοφίας τοῦ Παρμενίδη περιέχεται ἡ πρώτη μεγάλη καὶ καθαρὰ λογικὴ καὶ μεθοδικὴ θεμελίωση τῆς ἐπιστήμης ὑπὸ τὴ σημερινὴ ἔννοια τῆς αὐστηρῆς ἔρευνας καὶ ὁ χῶρος δράσεως τῆς

---

10. K. Jaspers, *Die grossen Philosophen*. München 1957 σ. 620.

11. Fr. Nietzsche, *Ἡ γέννηση τῆς φιλοσοφίας*. Ἑλλ. μετ. Αἰμ. Χουρμούζιου, Ἀθήνα α.χ., σσ. 45-63.

12. M. Heidegger, *Εἰσαγωγὴ στὴ Μεταφυσική*. Ἑλλ. μετ. Χρ. Μαλεβίτση, Ἀθήνα 1974, σσ. 132-133.

ἐπιστήμης εἶναι ὁ χῶρος τῆς ἐμπειρικῆς πραγματικότητος, ὁ χῶρος δηλ. τῆς κατὰ Ἡράκλειτο ἑνότητας τῶν ἀντιθέσεων καὶ τῆς κατὰ Παρμενίδη «Δόξας» καθ' ὅσον ὀφείλουμε νὰ ἰδοῦμε πίσω ἀπ' αὐτήν[13].

Τί προσέφερε στὸ μέγα αὐτὸ θέμα τῆς ἱστορίας τοῦ πνεύματος ἡ σκέψη τοῦ Ἐλεάτη φιλοσόφου ποὺ ἱστορικὰ εἶναι ἀκόμη στὸν α΄ αἰώνα τῆς ἱστορίας τῆς φιλοσοφίας, καὶ γιὰ τὴν ἐποχὴ ἐκείνη καὶ γιὰ τὶς ἑπόμενες εἶναι στὴν πληρέστερη καταμέτρηση τὰ ἑξῆς:

1. Ἡ ὕπαρξη τοῦ ἐπιστητοῦ καὶ ἡ διάκριση τῆς «Ἀλήθειας» ἀπὸ τὴ «Δόξα».
2. Ἡ μέθοδος, γενικὴ καὶ εἰδική.
3. Ἡ διαρκὴς ἐπανάληψη τῆς ἔρευνας καὶ ὁ λογικὸς κριτικὸς ἔλεγχος.
4. Ἡ μετρήσιμη καὶ προσδιορισμένη διάσταση τοῦ ἐπιστητοῦ καὶ ἡ στατικότητα τοῦ ὄντος.
5. Ἡ ἰδεατότητα τῆς ἐπιστημονικῆς ἔννοιας καὶ ἡ πεποίθηση ὅτι ἡ γνώση εἶναι ὁπωσδήποτε δυνατὴ καὶ ἡ ἀλήθεια προσιτὴ στὸν ἀνθρώπινο νοῦ.
6. Ἡ μεταγραφὴ τῆς φυσικῆς πραγματικότητος σὲ μιὰ ἄλλη γλώσσα πρόσφορη στὴν ἐπιστήμη.
7. Ἡ ἔννοια τῆς Ἀνάγκης, (ταυτόσημη πρὸς τὴ Δίκη, τὴν Μοίρα, καὶ τὴν Θέμιν).

Καὶ ὡς πρὸς τὴν πρώτη πρόταση ἀπὸ τὶς ἀνωτέρω: εἶναι ἀπαραίτητη προϋπόθεση γιὰ τὴν ὕπαρξη τῆς ἐπιστήμης ἡ ὕπαρξη τοῦ ἐπιστητοῦ: τὴν ὕπαρξη τοῦ ἐπιστητοῦ τονίζει ἡ πρόταση «οὐ γὰρ ἄνευ τοῦ ἐόντος εὑρήσεις τὸ νοεῖν» καὶ ἐπίσης μὲ ἀντίστροφο τρόπο ἡ πρόταση: «οὔτε γὰρ ἂν γνοίης τό γε μὴ ἐὸν (οὐ γὰρ ἀνυστόν) οὔτε φράσαις»[14] συνεπῶς ἡ γνώση εἶναι δυνατὴ ἐφ' ὅσον ὑπάρχει τὸ ὄν, καὶ τὸ ὂν ὡς ταυτὸ πρὸς τὸ «νοεῖν» εἶναι καὶ τὸ ἀντικείμενο τῆς γνώσεως. Ὁ Ἀριστοτέλης ἐκφράζει μὲ τὸ δικό του τρόπο αὐτὴ τὴν ἀλήθεια «ἐπιστητοῦ γὰρ μὴ ὄντος οὐκ ἔστιν ἐπιστήμη»[15].

Τὸ δεύτερο στοιχεῖο (2 στὴν ἀνωτέρω ἀρίθμηση) τῆς ἐπιστήμης, δηλ. τὴ μέθοδο, τὴ βρίσκουμε μέσα στὸ ποιητικὸ κείμενο τοῦ Παρμενίδη καὶ εἶναι αὐτὴ ποὺ περιγράψαμε, δηλ. μακρὰ ἐμπειρικὴ παρατήρηση καὶ ἀδυσώπητος κριτικὸς ἔλεγχος.

---

13. E. Bloch, «Über die Ontologie des Parmenides». *Klass. et Med.* 14 (1953) p. 25 «Deshalb bilden die Theorien von Heraklit und Parmenides auch —wie schon eben angedeutet— keine konträren Gegensätze. Denn die Aussagen sind zwar der logischen Form nach entgegengesetzt beziehen sich aber auf verschiedene Aspekte des Seins, wobei die Theorie des Parmenides die umfassende ist».

14. Παρμενίδου, *Περὶ φύσεως*. H. Diels. W. Kranz, *Fragm. d. Vorsokr.* 28 B 2. Zürich / Berlin [11]1964.

15. Αριστοτέλους, *Περὶ κατηγοριῶν* B, 29.

Μὲ τὴ μέθοδο αὐτὴ θὰ κατακτηθεῖ ἡ γνώση, γιατὶ τὸ «νοεῖν» ἀναφέρεται στὸ «εἶναι» καὶ τὸ «εἶναι» στὸ «νοεῖν» ἔξω ἀπὸ τὸ «νοεῖν» ὑπάρχει μόνο τὸ «γίγνεσθαι» δηλ. ἡ «δόξα». Τὸ τρίτο στοιχεῖο εἶναι ἡ ἐπαναληψη τῆς ἔρευνας, γιατὶ ἡ ἐπιστήμη δὲν τερματίζεται στὴν πορεία τοῦ χρόνου καθὼς ἀναζητεῖ συνεχῶς νέες κρυμμένες ἀλήθειες καὶ νέα ἄγνωστα μονοπάτια τῆς πραγματικότητος, γιὰ νὰ ἀναδημιουργήσει αὐτὴ τὴν πραγματικότητα πάνω σὲ νέα στοιχεῖα (recréer la réalité). Τὸ τέταρτο στοιχεῖο ποὺ ὁδηγεῖ στὴ θεμελίωση τῆς ἐπιστήμης εἶναι ἡ ἔννοια τοῦ πεπερασμένου *μέσα στο χῶρο* «εἶναι» κατὰ Παρμενίδη. Δηλ. ἕνα ὂν προσδιορισμένο καὶ μετρήσιμο μέσα σὲ πλαίσια καὶ ὅρια προσιτὰ διὰ τῆς λογικῆς.

Ἐὰν δὲν εἶναι ἔτσι τότε μεταβαίνουμε στὸ ἄπειρο, δηλ. τὸ χωρὶς πέρας καὶ ὅρια, ἀλλὰ τότε θὰ εἶναι ἡ θρησκευτικὴ ἐμπειρία καὶ ὅραση, ποὺ θὰ μπορεῖ νὰ ἐγγίσει τὸ ἄπειρο, αὐτό, καὶ ὄχι ἀσφαλῶς ἡ ἐπιστήμη.

Γιατὶ ἐπάνω στὸ ἄπειρο καὶ ἀπροσδιόριστο δὲν εἶναι δυνατὸν νὰ πραγματοποιηθοῦν μετρήσεις, ἐξηγήσεις καὶ συλλογισμοί, θετικοὶ καὶ ἔγκυροι.

Ἡ περιοχὴ στὴν ὁποία ὁ λόγος δύναται νὰ ἀξιοποιήσει τὶς δυνάμεις του εἶναι μόνο ὁ ὁρισμένος χῶρος τῆς ἐμπειρίας καὶ ὁ πεπερασμένος χῶρος τῆς νοητῆς πραγματικότητος· δὲν ὑπάρχει ἐπιστήμη τοῦ ἀπροσδιορίστου.

Καὶ γιὰ τοῦτο ἀκριβῶς ὁ Παρμενίδης περιγράφει τὸ «εἶναι», τὸ προσδιορίζει ὡς ξεπερασμένο στὸ χῶρο, ἀλλὰ ἄπειρο στὸ χρόνο, δηλ. χωρὶς χρονικὴ ἀρχὴ καὶ τέλος. Καὶ αὐτὰ τὰ βασικὰ κατηγορήματα τοῦ «εἶναι» θεμελιώνουν τὴν Ἐπιστήμη.

«Dass das Sein nicht Apeiron, sondern Peras ist entspricht der forderung der Denkbarkeit. Was gedacht wird, ist bestimmt und hat darum Grenze»[16].

Τὸ ὂν εἶναι μετρήσιμο στὸ χῶρο ἐφ' ὅσον εἶναι πεπερασμένο, καὶ ταυτόχρονα ἐφ' ὅσον εἶναι ἄπειρο στὸ χρόνο ἡ ἐπιστημονικὴ ἔρευνα γιὰ τὸν ἴδιο λόγο εἶναι διαρκὴς καὶ κυκλικὰ ἐπαναλαμβανομένη καὶ ἐπανερχομένη συχνὰ στὸ ἴδιο ἀντικείμενο καὶ τὰ ἴδια προβλήματα καθ' ὅσον δὲν ἔχουν ἐπιλυθεῖ ὁριστικά. Διότι καὶ ἡ ἔρευνα μπορεῖ νὰ λήξει κάποια στιγμή, κατὰ τὴν ὁποία θὰ λήξει καὶ τὸ ὄν, ἐφ' ὅσον ὑποτεθεῖ ὅτι θὰ ἔχει πέρατα καὶ μέσα στὸ χρόνο. Ἀλλὰ καὶ ἐκτὸς αὐτῶν σημαντικότατη γιὰ τὴ θεμελίωση τῆς ἐπιστήμης εἶναι ἡ στατικότητα τοῦ ὄντος, διότι δὲν ὑπάρχει δυνατότητα νὰ θεμελιωθεῖ ἡ ἐπιστήμη πάνω στὴ ρευστὴ πραγματικότητα τοῦ γίγνεσθαι καὶ τὴν πολύπλοκη ἀποσπασματικότητα αὐτῶν ποὺ παρέχουν ἁπλῶς καὶ μόνον οἱ αἰσθήσεις. Πρέπει νὰ ἀναζητηθεῖ πίσω ἀπ' αὐτὲς τὸ σταθερὸ καὶ αἰώνιο στοιχεῖο τοῦ ὄντος ἀλλ' ἀφοῦ ἀναζητηθεῖ πίσω ἀπ'

16. K. JASPERS, *Die grossen Philosophen*. München 1957 σ. 640.

αὐτὲς (αὐτὸ τὸ σταθερὸ καὶ αἰώνιο στοιχεῖο τοῦ ὄντος) πρέπει γιὰ νὰ εὑρεθεῖ νὰ ὑφίσταται πράγματι αὐτὴ ἡ στατικότητα τοῦ ὄντος[17], ἀλλιῶς καὶ πάλι δὲν ὑπάρχει ἐπιστήμη. Αὐτὸ σημαίνει ὅτι, ἐὰν ὑπάρχει μόνον ἡ μεταβλητή, ἐξωτερικὴ ὄψη τοῦ ὄντος, στὴ «Δόξα», δὲν ὑπάρχει ποσῶς γνώση. Γιατὶ μέσα στὴ συνεχὴ μεταβολὴ δὲν ὑπάρχει σταθερὸ στοιχεῖο καὶ τοῦτο τὸ σταθερὸ στοιχεῖο εἶναι ἀναγκαῖο ἀφετηριακὰ ἤδη γιὰ τὴ γνώση.

Γιὰ τὸ λόγο αὐτὸ ὁ Πλάτων[18] καὶ ὁ Ἀριστοτέλης[19] προσάπτουν στὸν Ἡράκλειτο τὴ μορφὴ ὅτι ἡ μεταφυσική του ἀρνουμένη τὴν προτεραιότητα στὸ σταθερὸ στοιχεῖο δυσχεραίνει τὴ θεμελίωση τῆς ἐπιστήμης[20].

Καὶ γιὰ τοῦτο εἶναι ἀναγκαία ἡ ἔννοια τῆς Δίκης (Ἀνάγκη), ὅπως ἐμφανίζεται στὸν Παρμενίδη «τῶν δὲ Δίκη πολύποινος ἔχει κληῖδας ἀμοιβούς», ἢ ὅπως ἀκόμη καὶ στὸν Ἡράκλειτο «Ἥλιος γὰρ οὐχ ὑπερβήσεται μέτρα· εἰ δὲ μή, Ἐρινύες μιν Δίκης ἐπίκουροι ἐξευρήσουσιν». Στὸν Παρμενίδη ἡ Δίκη εἶναι ἐκείνη ἡ ὁποία κρατεῖ τὸ ὂν μέσα στὶς «πέδες», στὰ δεσμὰ ὅπου μένει ἀκίνητο, ἐνῶ στὸν Ἡράκλειτο δὲν ἐπιτρέπει τὴ μεταβολὴ πέρα ἀπὸ ὅρια.

Τὰ ὅρια αὐτά, τὰ κατὰ Ἡράκλειτον, καὶ τὰ δεσμὰ τοῦ ὄντος στὸν Παρμενίδη ἔχουν κοινὸ σημεῖο ὅτι σημαίνουν μιὰ σταθερὴ περιοχὴ τοῦ «εἶναι» καὶ μιὰ μεταβλητή, ἀποδεκτὴ ὡς ὑπαρκτὴ στὸν Ἡράκλειτο καὶ ὡς ἐπιφανειακὴ καὶ ἀπατηλὴ στὸν Παρμενίδη. Καὶ τοῦτο τὸ σταθερὸ στοιχεῖο τὸ ὁποῖο ὑφίσταται δηλ. εἶναι κάτω ἀπὸ τὴν ἐπιφάνεια τῶν ποικίλων μεταβολῶν, εἶναι ἐκφράσιμο ἐπίσης μέσα στὸ νοεῖν καὶ μὲ τὸ «νοεῖν»· οἱ μαθηματικοὶ π.χ. τύποι εἶναι νοητικὰ σχήματα ποὺ ἐκφράζουν ἀκριβῶς τὸ στατικό — σταθερὸ πίσω ἀπὸ τὴν πληθώρα τῶν φαινομένων. «Ἐκεῖνο ποὺ μένει σταθερὸ μέσα στὶς ἀπειροπληθεῖς ἐπαναλήψεις τῶν ὁμοειδῶν φαινομένων εἶναι ὁ μαθηματικὸς τύπος ποὺ ἐκφράζει τὴν νομοτέλειά τους», τονίζει ὁ Γαλιλαῖος[21].

Ἡ ἐπιστήμη λοιπὸν θεμελιώνεται ἐπάνω στὸ στατικό, νοητὸ καὶ μετρήσιμο πεδίο τοῦ ὄντος, δηλ. σ' αὐτὸ ποὺ τελικὰ ἀποκαθαρμένο ἀπὸ τὰ στοιχεῖα ἐκεῖνα ποὺ συγκομίσθηκαν ἀπὸ τὴν ἐμπειρία καὶ τὴν ἐνορατικὴ ἔλλαμψη παραμένει μέσα στὴ νόηση καὶ μέσα σ' αὐτήν.

Τοῦτο σημαίνει ὅτι οἱ ἐπιστημονικὲς ἔννοιες, ὡς νοητικὰ σχήματα ἐφ' ὅσον ἔχουν ἀποκαθαρθεῖ ἀπὸ τὰ παρεπόμενα γνωρίσματα ἔχουν καταστεῖ

---

17. K. JASPERS, ὅ.π. σ. 644 «Was Sein ist, ist Denkbar».

18. ΠΛΑΤΩΝΟΣ, *Θεαίτητος* 179 e - 180 c.

19. ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΟΥΣ, *Μετὰ τὰ φυσικὰ* A 6 987 a - 987 b.

20. Κ. ΑΞΕΛΟΥ, *Ὁ Ἡράκλειτος καὶ ἡ φιλοσοφία*. Ἀθήνα 1974 σ. 37

21. Πρβ. Κ. ΓΕΩΡΓΟΥΛΗ, «Ὁ Πλάτων πνευματικὸς ἀρχηγέτης τῶν αἰώνων», *Ἑλληνικὴ Δημιουργία*. Ἀθῆναι 1950 τ. 56 σ. 832.

ἰδεώδεις,(ὄχι μὲ σημασία ἀξιολογικὴ ἀλλὰ μὲ τὴ σημασία ὅτι δὲν εἶναι ἐμπειρικές).

Οἱ ἐπιστημονικὲς ἔννοιες χαρακτηρίζονται ἀπὸ τὴν ἰδεατότητα π.χ. ἡ ἔννοια «ὑγεία» ὡς ἰατρικὸς ὅρος εἶναι ἰδεώδης, ὅπως καὶ οἱ ἔννοιες τῆς γεωμετρίας κλπ.

Καὶ τοῦτο ἀκριβῶς ἀνακύπτει μέσα ἀπὸ τὶς θεμελιώδεις ἀρχὲς τῆς φιλοσοφίας τοῦ Παρμενίδη[22].

Ὅπως ἐπίσης καὶ ἡ μεταγραφὴ τῆς πραγματικότητος σὲ μιὰ γλώσσα πρόσφορη στὴν ἐπιστήμη, ἡ ὁποία ὡς τοιαύτη ἀποδίδει καὶ τὶς ἐπιστημονικὲς ἔννοιες καὶ τὴν ἰδεατότητά τους.

Οἱ ἐπιστημονικοὶ ὅροι, τὰ σύμβολα καὶ τὰ σημεῖα εἶναι ἡ γλώσσα τῆς ἐπιστήμης στὴν ὁποία μεταγράφεται ἡ πραγματικότητα.

Στὸ ποίημα τοῦ Παρμενίδη τὸ «ὂν» στὴν ὁλότητά του μεταγράφεται ὡς σφαίρα γεωμετρικὴ καὶ ὅπως παρατηροῦσε σχετικὰ ὁ H. Poincarré: «Le fait scientifique n'est que le fait brut traduit dans un language commode»[23].

Ἀνιχνεύοντας τὸ κείμενο τοῦ Παρμενίδη, βρίσκουμε καὶ αὐτὴ τὴν ἐπιστημονικὴ ἀνάγκη διατυπωμένη μέσα στὶς σκέψεις τοῦ φιλοσόφου. Στοὺς στίχους «οὐ γὰρ ἂν ἄνευ τοῦ ἐόντος ἐν ᾧ πεφατισμένον ἐστὶν εὑρήσεις τὸ νοεῖν».

Ἡ πρόταση ὑποδηλώνει ἀφ' ἑνὸς τὴν ἀνάγκη τῆς ἀναφορᾶς στὸ ὄν, καὶ αὐτῆς ἡ ἀναφορὰ θὰ γίνει μὲ τὸ λόγο, προφορικὸ ἢ γραπτό, τὴν «φάτιν». Ἡ ἀναγκαιότητα τῆς τέτοιας ἀναφορᾶς στὸ «ὂν» δὲν ὑποδηλώνει μόνο τὴν ἀπόρριψη τῆς ἀρχῆς τοῦ ὑποκειμενικοῦ ἰδεαλισμοῦ ἀλλὰ ταυτόχρονα τὴν ἀνάγκη τῆς λεκτικῆς ἀναφορᾶς στὸ «ἐόν». Ἀλλ' ἐφ' ὅσον μὲ τὸν προφορικὸ λόγο πρέπει νὰ ἐκφρασθεῖ καὶ τὸ «νοεῖν» τοῦτο σημαίνει ἐπιπρόσθετα ὅτι οἱ λεκτικοὶ ὅροι πρέπει νὰ χαρακτηρίζονται ἀπὸ σαφήνεια καὶ νοηματικὴ πληρότητα καὶ ὁριοθετήσεις ἀληθεῖς. Ἐκεῖ ὅπου οἱ «βροτοὶ» ἔδωκαν ἁπλᾶ ὀνόματα, τὰ ὁποῖα δὲν ἀνταποκρίνονται πάντα πρὸς τὸ ἀντικείμενο στὸ ὁποῖο ἀποδόθηκαν, πρέπει νὰ χρησιμοποιηθοῦν

---

22. Οἱ θεωρίες ὅτι τὸ «ὂν» εἶναι μετρήσιμο ἀνήκουν στὸν Πυθαγόρα καὶ τοὺς μαθητές του. Αὐτὸ λέει πρώτιστα ἡ περίφημη φράση «μιμήσει τὰ ὄντα εἶναι τῶν ἀριθμῶν». Καὶ γι' αὐτὸ ὁ Παρμενίδης θεωρήθηκε Πυθαγόρειος· ἀλλ' ἐνῶ οἱ Πυθαγόρειοι συνέλαβαν μὲ τὴ σκέψη τους τὶς πρῶτες ἀφηρημένες ἔννοιες ποὺ ἦταν στὴν προκειμένη περίπτωση οἱ ἀφηρημένες μονάδες, ὁ Παρμενίδης συνέλαβε τὴν πρώτη ἔννοια τῆς ἀφηρημένης ὁλότητος, αὐτὸ τοῦτο τὸ «Ὄν» ὡς ἀφηρημένη ὁλότητα. Καὶ τοῦτο ὡς νέα σύλληψη σὲ σχέση μὲ ἐκείνη τῶν Πυθαγορείων θὰ ὁδηγήσει στὸ σύμπαν τῶν ἀφηρημένων ἐννοιῶν, στὸ ὁποῖο ἔφθασε ἡ σκέψη τοῦ Πλάτωνα μὲ τὴ θεωρία τῶν «ἰδεῶν». Οἱ πλατωνικὲς «ἰδέες» πέραν τοῦ ὅτι εἶναι μεταφυσικὲς ὀντότητες εἶναι ταυτόχρονα καὶ ἀφηρημένες ἔννοιες τῶν συγκεκριμένων ὄντων τῆς φυσικῆς πραγματικότητος. Πρβ. L. Robin, ὅ.π. σ. 109 καὶ W. Jaeger, *Παιδεία*. Ἑλλ. μετ. Ν. Βερροίου. Ἀθῆναι 1968 τ. Γ΄ σ. 44.

23. H. Poincaré, *La valeur de la science*, éd. Flammarion. Paris ⁶1932 σ. 231.

λέξεις μὲ τὸ πλῆρες νόημα, δηλ. σύμβολα τοῦ λόγου γεμάτα ἀπὸ τὸ βάθος τῆς ἔννοιας τοῦ ἀντικειμένου καὶ ἐκτεινόμενα σ' ὅλο τὸ πλάτος τῆς ἐννοίας τὴν ὁποία ἀποδίδουν. Αὐτὴ ἀκριβῶς ἡ ἀπαίτηση ὑπάρχει σὲ κάθε σημερινὴ εἰδικὴ ἐπιστήμη. Μόνο ὑπὸ τὶς προϋποθέσεις αὐτὲς εἶναι δυνατὴ ἡ ἔρευνα ἀλλὰ καὶ ἡ *ἀπόδοση* τῆς γνώσεως, δηλαδὴ ὑπὸ σαφεῖς λεκτικοὺς προσδιορισμοὺς καὶ ὄχι ὑπὸ χαλαροὺς καὶ ρευστοὺς τρόπους ἀπροσδιόριστης στὴν οὐσία ὀνοματοδοσίας. Κάτω ἀπ' ὅλες αὐτὲς τὶς προϋποθέσεις ὁ λόγος ὁ σχετικὸς πρὸς τὴν πραγματικότητα στὴν ὁποία ἀναφέρεται γίνεται «πιστὸς» μὲ τὴν ἔννοια ποὺ δίδει στὴ λέξη ὁ Παρμενίδης «ἐν τῷ σοι παύω πιστὸν λόγον ἠδὲ νόημα ἀμφὶς ἀληθείης»· ὁ λόγος περὶ τῆς ἀληθείας γίνεται «πιστὸς» ὅταν ληφθοῦν ὑπ' ὄψη οἱ περιγραφὲς τοῦ ὄντος ποὺ εἴδαμε καὶ οἱ κανόνες τοῦ κριτικοῦ ἐλέγχου ποὺ ἀποδεικνύουν ὅτι «ταὐτὸν γάρ ἐστι νοεῖν τε καὶ εἶναι».

Τὸ νὰ σκέπτεσαι εἶναι νὰ λαμβάνεις κατ' ἀνάγκη συνείδηση τοῦ «εἶναι» καὶ συνείδηση τῆς Ἀνάγκης, ἡ ὁποία κρατερὰ κρατεῖ τὸ ὂν στὰ δεσμά του. Τὸ ὅτι ἡ Ἀνάγκη «κρατερὰ πείρασιν ἐν δεσμοῖσιν ἔχει» τὸ «εἶναι» σημαίνει τὸ περιέχει, τὸ διατρέχει καὶ τὸ κυβερνᾶ ἀπόλυτα καὶ καθ' ὅσον τὸ δεσμεύει μέσα σὲ ὅρια, δὲν τοῦ ἐπιτρέπει νὰ μεταβληθεῖ σὲ χάος ἢ σὲ ἄβυσσον. Ἐπάνω στὴν ἔννοια τῆς ἀβύσσου ἢ τοῦ χάους δὲν δύναται νὰ θεμελιωθεῖ ὁ λόγος οὔτε ἡ ἐπιστήμη. Ἡ ἔννοια τῆς Ἀνάγκης, ἡ ὁποία στὸν Παρμενίδη ταυτίζεται μὲ τὴ Δίκη, τὴ Μοίρα καὶ τὴ Θέμιδα, εἶναι ἡ στερεότερη προϋπόθεση γιὰ τὴ θεμελίωση τῆς ἐπιστήμης. Ἡ Ἀνάγκη ὡς μεταφυσικὴ ἔννοια ἔχει ὡς ἀντίθετό της τὴν ἔννοια τῆς μεταφυσικῆς «ἐλευθερίας», ἡ ὁποία φανερώνεται μὲ τὴν ἔννοια τοῦ ἀπροσδοκήτου, τοῦ θαύματος καὶ τοῦ ἀπείρου. Καὶ στὴν ἔννοια τῆς μεταφυσικῆς ἐλευθερίας δὲν θεμελιώνεται ἡ ἐπιστήμη, ἐφ' ὅσον δὲν ὑπάρχει ἐπιστήμη τοῦ ἀπείρου καὶ τοῦ ἀπροσδιορίστου. Ἡ ἐπιστήμη ἀπαιτεῖ τὴν «Ἀνάγκην», γιατὶ τὸ ἔδαφος τῆς «Ἀνάγκης» εἶναι σταθερό, ἔστω καὶ ἂν ἡ ἴδια ὠθεῖ στὴν μεταβολὴ (ἄπωση - συνένωση), ὅπως στὸν Ἐμπεδοκλῆ, ἢ ὅπως στὸν Ἡράκλειτο (ὡς δίκη) ἡ ἔννοια αὐτὴ ἐλέγχει τὴ μεταβολὴ καὶ τὴν κρατεῖ μέσα σὲ ὅρια (μέτρα), τὰ ὁποῖα δὲν εἶναι δυνατὸν νὰ ὑπερβεῖ ὁ Ἥλιος καὶ συνεπῶς καμιὰ ἄλλη δύναμη[24].

Ἡ μεταφυσικὴ τοῦ Παρμενίδη σύμφωνα μὲ τὰ παραπάνω, θεμελιώνει τὶς ἐπιστῆμες[25] καὶ τοῦτο σημαίνει ὅτι θεμελιώνει τὴν ἔρευνα τῆς περιοχῆς

---

24. Em. Loew, «Das Verhältnis von Logik und Leben bei Parmenides». *Wienerstudien* 53 (1953) p. 16 «Wie Dike und Ananke so hat auch Moira das Seiende gefesselt, so dass es» ganz und unbewegbar «sein muss».

25. Pierre Somville, *Parménide d'Élée, son temps et le nôtre*. Paris. Libr. Vrin 1976 σ. 69 : «ainsi que le souligne E. Gilson, que la partie métaphysique sert de prolégomène et de fondement à la physique». Καὶ Θ. Βεικου, *Οἱ Προσωκρατικοὶ φιλόσοφοι*. Θεσσαλονίκη 1972

τῶν πολλῶν ἢ τοῦ πολλαπλοῦ χώρου τῆς «Δόξας» μὲ τὴν ἀπαίτηση ἀσφαλῶς νὰ εὑρεθοῦν πίσω ἀπὸ αὐτὰ τὰ ἀληθινὰ ὀντολογικὰ στοιχεῖα. Αὐτὸ ἐξηγεῖ καὶ τὴ διάκριση μεταξὺ Ἀληθείας - Δόξας μέσα στὸ ποίημα καὶ τὴ διπλὴ ταυτόχρονη διαπραγμάτευσή τους ποὺ τόσες συζητήσεις ἔχει προκαλέσει μεταξὺ τῶν ἑρμηνευτῶν τοῦ Παρμενίδη. Ἔτσι ἡ μεταφυσικὴ τοῦ Παρμενίδη θεμελιώνει τὴ φυσικὴ π.χ. καὶ ὡς πρὸς τοῦτο ὑπάρχει ταύτιση σχεδὸν πρὸς τὶς ἀπόψεις τοῦ Descartes. Σωστότερα θὰ λέγαμε, ὅτι, ὅπως στὸν Descartes ἔτσι καὶ στὸν Παρμενίδη, θεμελιώνεται ταυτόχρονα καὶ ἀμοιβαῖα ἡ μεταφυσικὴ καὶ ἡ φυσική, ἡ ὀντολογία καὶ ἡ κοσμολογία.

«Ὁ Descartes μᾶς μιλάει γιὰ μιὰ καθολικὴ σοφία νοημένη ὡς κύρια πηγὴ κάθε γνώσεως. Οἱ ἐπιστῆμες παρὰ τὴ διάκρισή τους ἀπὸ τὴν ποικιλία τῶν ἀντικειμένων ποὺ ἔχουν στὸ σύνολό τους δὲν εἶναι τίποτε ἄλλο ἀπὸ τὴν ἀνθρώπινη σοφία ποὺ παραμένει πάντα μιὰ καὶ ἴδια, κι ἂν ἀκόμη ἀναφέρεται σὲ διαφορετικά. Μὲ αὐτὴ τὴ σημασία ταυτίζεται καὶ τὸ φυσικὸ φῶς τοῦ λόγου. Οἱ ἐπιστῆμες δὲν εἶναι παρὰ ἡ καθολικὴ σοφία ποὺ βρίσκει ἐφαρμογὴ σὲ διαφορετικὲς περιοχές»[26].

Ἡ συγγένεια ὅμως τῶν ἀπόψεων τοῦ Παρμενίδη καὶ τοῦ Descartes σχετικὰ πρὸς τὰ θεμέλια τῆς ἐπιστήμης βρίσκεται καὶ σὲ ἄλλο σημαντικὸ χῶρο. Ὁ Descartes θεωρεῖ τὴν ἑνόραση ἀφ' ἑνὸς καὶ τὴν παραγωγὴ ἀφ' ἑτέρου *ὡς πρὸς* τὴν ἀρχὴ τῆς ἐπιστημονικῆς γνώσεως. Καὶ σύμφωνα μὲ τὴν παραπάνω[27], δοθεῖσα ἑρμηνεία ἡ ἐμπειρία, ἡ ἑνόραση καὶ ἡ λογικὴ εἶναι οἱ τρεῖς σταθμοὶ τῆς γνώσεως τοῦ ὄντος στὸν Παρμενίδη. Ὅμως ἡ γνώση τοῦ ὄντος δὲν εἶναι παρὰ ἡ κατάκτηση τῆς Ἀλήθειας, ἡ ὁποία ἀναφέρεται στὸν κόσμο τῆς Δόξας.

Καὶ ἀπὸ αὐτὸ συνεπῶς καταφαίνεται ὅτι ἡ θεμελίωση τῆς ὀντολογίας εἶναι ταυτόχρονα καὶ ἡ θεμελίωση τῆς κοσμολογίας. Γι' αὐτὸ καὶ τὰ δύο μέρη τοῦ ποιήματος εἶναι ἀπαραίτητα, καὶ τὸ ἕνα δὲν δύναται νὰ νοηθεῖ χωρὶς τὸ ἄλλο.

Ἡ Παρμενιδικὴ ἐπιστημολογία θεμελιώνεται ἐπάνω στὴν ἑνότητα τοῦ ὄντος, τὸ ὁποῖο χαρακτηρίζεται, ὅπως παρατηρεῖ ὁ Somville, ἀπὸ ἀνεξαρτησία ἔναντι τῶν ἐννοιῶν χῶρος καὶ χρόνος[28]. Οἱ ἔννοιες «χῶρος»

σ. 158: «Ἡ κοσμολογία τοῦ Παρμενίδη ἀποτελεῖ μιὰ σοβαρὴ δημιουργία πράγμα ποὺ σημαίνει ὅτι ἡ σχέση ὄντος καὶ κόσμου ἀπαιτεῖ μιὰ δυναμικὴ ἑρμηνεία. Μπορεῖ μάλιστα νὰ προβληθεῖ μὲ σοβαρὲς ἀξιώσεις ἡ ἄποψη ὅτι ἡ ὀντολογία ἀποτελεῖ μιὰ εἰσαγωγὴ στὴν κοσμολογία».

26. Ν. Αγγελη, *Εἰσαγωγὴ στὴν ἑλληνικὴ μετάφραση τοῦ ἔργου τοῦ Descartes «Κανόνες γιὰ τὴν καθοδήγηση τοῦ πνεύματος»*, ἔκδ. Δαδιώτη. Θεσσαλονίκη 1974 σ. 3.

27. Βλ. Γ. Σ. Καραγιαννη, ὅ.π. σ. 116.

28. Pierre Somville, ὅ.π. σ. 52.

καὶ «χρόνος» εἶναι περισσότερο συνιστῶσες παράμετροι τοῦ πολλαπλοῦ κόσμου τῆς Δόξας, καί, ἐνῶ ὁ Kant θεμελιώνει τὴν ἐπιστημολογία του ἐπάνω στὶς ἄμεσες ἐποπτεῖες τοῦ χώρου καὶ τοῦ χρόνου καὶ ἐκφράζεται ἀκριβῶς κατὰ τὸν ἀντίθετο δρόμο, ἡ μεταφυσικὴ τοῦ Παρμενίδη εἶναι ἀκριβῶς ἡ γνώση τῆς Ἀλήθειας πέρα καὶ πάνω ἀπὸ τὴν περιοχὴ τῆς Δόξας. Διότι «il n y a de science que de ce qui est caché»[29].

Ἀπὸ τὴν ὅλη φιλοσοφία τοῦ Παρμενίδη καὶ τὴν ἑρμηνεία ποὺ δόθηκε παραπάνω ἡ δυνατότητα νὰ εὑρεθεῖ ἡ ἀλήθεια εἶναι τεράστια, ἂν μὴ καὶ ἀπόλυτη.

Τὸ ὅτι δὲν εἶναι ὁλοκληρωτικὰ ἀπόλυτη, τὸ λέει τὸ γεγονὸς ὅτι ὁ Παρμενίδης ἐπιζητεῖ καὶ κηρύσσει, ὅπως εἴδαμε, τὴ διαρκὴ ἐπανάληψη τῆς ἔρευνας καὶ τοῦ ἐλέγχου.

Αὐτὴ τὴν τελευταία ἄποψη, τὴ δυνατότητα δηλ. τῆς ἑρμηνείας του ἀπὸ τὸ «νοεῖν» ἀξιοποίησε καὶ ἡ ἑλληνικὴ σκέψη ἀλλὰ περισσότερο ἡ δυτικοευρωπαϊκὴ σκέψη μὲ τὸ δικό της τρόπο καὶ κινουμένη ἀπὸ τὰ δικά της κίνητρα καὶ αἴτια καὶ βέβαια ἀποδεχομένη τὸ λοιπὸ νοηματικὸ περιεχόμενο τῆς Παρμενιδικῆς φιλοσοφίας, ὥστε νὰ δώσει στὶς ἐπιστῆμες τεράστια ὤθηση καὶ τεράστιες δυνατότητες πιστεύοντας στὴ δυνατότητα λογικῆς ἑρμηνείας τῆς πραγματικότητος μὲ φαούστεια διάθεση καὶ ὁρμητικότητα. Πίστεψε ἀκόμη ἔτσι ὅτι καὶ τὸ θεὸ μπορεῖ νὰ ἑρμηνεύσει λογικὰ (πρ. Ἄνσελμος τῆς Κανταβρυγίας κλπ.) ἀλλὰ ἔδωσε στὴ φιλοσοφία της, ἀπὸ φαούστεια ὁρμὴ κυριαρχημένη νόημα καὶ περιεχόμενο γνωστικὸ τέτοιο ποὺ ἐκφράζεται ἀπὸ τὴ βασικὴ πρόταση τοῦ Παρμενίδη. Καὶ αὐτῆς τῆς προτάσεως παραλλαγὲς ἀνευρίσκονται πολλὲς στὴν νεότερη εὐρωπαϊκὴ φιλοσοφία. Ἡ πρόταση «ταὐτὸν γάρ ἐστι νοεῖν τε καὶ εἶναι» σημαίνει τὴν ἴδια στιγμὴ ἀπὸ μὲν μεθοδολογικὴ ἄποψη καὶ γνωσιολογικὴ ὅτι ἡ κατάκτηση τοῦ «εἶναι» συντελεῖται διὰ τοῦ «νοεῖν», ἀπὸ δὲ ἄποψη γνωστικῶν ὁρίων ὅτι τὸ «νοεῖν» εἶναι σὲ θέση καὶ ἔχει τὶς δυνατότητες νὰ ἀποκαλύψει ὅλο τὸ «εἶναι», σ' ὅλες του τὶς πλευρὲς καὶ ὅλα του τὰ μυστήρια. Ἐπισημαίνεται δηλ. ἐδῶ ἀπόλυτη ἐμπιστοσύνη στὸ «νοεῖν» αὐτὸ πού, ὅπως σημειώσαμε, διακηρύχθηκε ποικιλοτρόπως μὲ διάφορες παραλλαγὲς σ' ὅλη σχεδὸν τὴν εὐρωπαϊκὴ φιλοσοφία, δηλ. τὴ σχολαστικὴ θεολογία, τὴν ἀναγεννησιακὴ φιλοσοφία, τὴ φιλοσοφία τοῦ διαφωτισμοῦ καὶ τὸν Hegel. Ὅλη αὐτὴ ἡ φιλοσοφία, φιλοσοφία παραλλαγῶν μικρῶν ἢ ὄχι πρὸς ἐκείνη τοῦ Παρμενίδη, ἀναπτύχθηκε καὶ συνέπεσε ἱστορικά, καὶ στὸ χῶρο καὶ τὸ χρόνο, πρὸς τὴ μεγάλη ἄνθηση τῆς ἐπιστήμης, μὲ τὴν τεράστια συσσώρευση νέων γνώσεων καὶ νέων ἀνακαλύψεων καὶ νέων μεγάλων ἐπιτευγμάτων, ὅταν μὲ τὸ τέλος τοῦ Μεσαίωνα τὸ εὐρωπαϊκὸ

29. H. Poincaré, *La valeur de la science*. Paris 1932 σ. 248.

πνεῦμα ὥρμησε μὲ πάθος στὴν ἔρευνα τοῦ κόσμου. Τὸ γεγονὸς δὲν εἶναι δυνατὸν νὰ εἶναι χωρὶς σημασία. Ἡ ἱστορικὴ πραγματικότητα πλέον δείχνει ὅτι ἡ φιλοσοφία ποὺ διατύπωσε σὲ παραλλαγὲς τὴ βασικὴ ἀρχὴ τῆς ἐλεατικῆς φιλοσοφίας, εἶναι ἐκείνη ποὺ θεμελίωσε ἀλλὰ καὶ ἐπεξήγησε καὶ ἑρμήνευσε τὶς ἐπιστημονικὲς δυνατότητες καὶ ἐπιτεύξεις. Μιὰ μεταφυσικὴ καὶ μιὰ γνωσιολογία βαθυστόχαστη, μιὰ θεωρητικὴ θεμελίωση τῶν ἐπιστημῶν τέτοιας ἀξίας ποὺ ἔφερε σὲ πολὺ ὑψηλὰ ἐπίπεδα τὴν ἔρευνα καὶ τὶς ἐπιτεύξεις.

Ἡ φιλοσοφία τοῦ Παρμενίδη, μὲ τὶς παραλλαγές της στὴ νεότερη εὐρωπαϊκὴ σκέψη, εἶναι ἡ φιλοσοφία πού θεμελίωσε, ἐξέφρασε καὶ φώτισε τὴ μεγαλειώδη πορεία τῶν ἐπὶ πέντε αἰῶνες ἤδη συγκλονιστικῶν θριάμβων τῆς ἐπιστήμης.

Γεώργιος ΚΑΡΑΓΙΑΝΝΗΣ
(Λάρισα)

PARMÉNIDE *D'ÉLÉE ET LA FONDATION* DE LA SCIENCE

Résumé

Dans l'article présent on decrit les points de la philosophie de Parménide dont la valeur, la signification et le contenu —avant tout— consistent à la constatation qu'ils conduisent à la fondation et à l'édification de la science, telle quelle on conçoit aujourd'hui sous l'aspect du savoir profond et exhaustif et sous l'aspect de l'effort systématique pour la conquête de la connaissance.

Les propositions fondamentales de la philosophie de Parménide qui méritent de devenir les fondements de la science sont les suivantes:

1. L'existence de l'objet de la science et la distinction entre vérité et opinion.
2. La méthode générale et spéciale.
3. La répétition continue de la recherche et l'examen logique perpétuel.
4. La dimension déterminée et mesurée de l'objet de la connaissance et la stabilité de l'être.
5. L'idéalité du concept scientifique et la confidence que le savoir est de toute façon possible et la vérité accessible de la part de l'esprit humain.
6. La transcription de la réalité physique à une autre langue plus commode destinée à la science.
7. La notion de la «Nécessité» (Ananke, Ἀνάγκη) comme identique avec la notion de Dike (Δίκη), Moira (Μοῖρα) Thémis (Θέμις).

8. Et au-dessus de toutes ces propositions la grande valeur de la phrase fondamentale de Parménide que l'être et le penser sont identiques. Cette proposition fameuse a été utilisée à plusieurs reprises par la philosophie européenne, comme p.ex., dans la détermination de la vérité par les philosophes occidentaux du moyen âge, et aussi par Berkeley, Descartes, Spinoza, Hegel.

Il devient par conséquence clair que la valeur de la philosophie de Parménide se vérifie, sauf la fondation théorétique de la science, par la réalité historique, qui démontre maintenant que la philosophie qui détermine, justifie et explique les grands exploits de la science pendant ces derniers siècles c'est surtout la philosophie de Parménide avec toutes ses variables nécessaires et inévitables.

Georges KARAYANNIS
(Larissa)

DAS SCHÖNE: GEGENSTAND VON ANSCHAUUNG ODER ERKENNTNIS?

ZUR THEORIE DES SCHÖNEN IM 18. JAHRHUNDERT UND BEI PLATON

Wer sich mit dem Verhältnis eines spezifisch neuzeitlichen zu einem antiken oder mittelalterlichen Schönheitsbegriff befaßt, wird dabei mit einem widersprüchlichen Sachverhalt konfrontiert: mit der Tatsache nämlich, daß eine erstaunliche Kontinuität der sprachlichen und begrifflichen Kategorien, in denen das, was das Schöne ist, beschrieben wird, zusammengeht mit einer nicht weniger auffälligen Diskontinuität, ja einer Umkehr in der Beurteilung, wie uns Schönheit zugänglich wird und in welchem Bereich sie sich zeigt.

Für uns ist, wenn ich das zu Beginn etwas verallgemeinert sagen darf, Schönheit Gegenstand einer wesentlich nicht-rationalen Erfahrung, etwas, was angeschaut, gefühlt, von dem man, wie Goethe in berühmter Formulierung gesagt hat, vielleicht nicht sagen kann, was es sei, das man aber zeigen könne[1].

In scharfem Kontrast dazu steht die platonische Auffassung, wie sie am prägnantesten wohl in der Diotima-Rede des *Symposions* entfaltet ist[2], daß Schönheit erst dem von allem Sinnlichen abstrahierenden geistigen Erkennen in ihrer Fülle und Reinheit zugänglich werde.

Natürlich hat man sich diese Diskrepanz zu erklären versucht und die Antwort darauf in der Anschaulichkeit des griechischen Denkens selbst zu finden gemeint. Da der griechischen Philosophie die Reflexion auf die subjektive Tätigkeit des Denkens noch unbekannt gewesen sei, habe es für sie noch keine Trennung gegeben zwischen der Form, nach der das Denken in einer allein von ihm selbst ausgehenden Denkhandlung etwas anschaulich Gegebenes in die Einheit eines Begriffs oder einer Idee zusammenführt, und dem anschaulich gegebenen Inhalt selbst, den das Denken nur rezeptiv empfängt[3]. Selbst Platon habe daher noch einem anschauenden Verstand für

1. GOETHE, Der Sammler und die Seinigen, 5. *Brief*.

2. S. PLATON *Smp* 201 d 1 - 212 a 7, vor allem 209 e 5ff.

3. Da es sich hier um eine communis opinio handelt, wäre es unangebracht, sie umfassend belegen zu wollen. Ich verweise statt dessen auf den wichtigen Aufsatz G. KRÜGERS, Über die

möglich gehalten, der, wie Kant dies formuliert hat, «seinen Gegenstand unmittelbar und auf einmal ganz erfaßt und darstellt»[4], und das heißt: in der platonischen Idee scheint die Einheit von Sinn und Geist noch nicht vom kritischen Zweifel aufgelöst, der Gedanke selbst noch eine anschauliche Schönheit zu haben.

Dieses Platonbild, das in seinen Grundzügen bis auf den Beginn der Neuzeit zurückgeht[5], hat Platon Kritik —etwa von Kant—, aber auch Bewunderung, etwa im deutschen Idealismus (für Hölderlin und Schelling ist Platon geradezu der Archeget einer ästhetischen Philosophie)[6] eingebracht; es bestimmt aber auch maßgeblich noch die gegenwärtige Forschung, sofern immer noch —etwa von Julius Stenzel[7] oder Günter Patzig[8]—, die These

---

Herkunft des philosophischen Selbstbewußtseins, *Logos* 22, 1933, 225-272, wieder abgedruckt in: ders., *Freiheit und Weltverwaltung*, Frankfurt / München 1958, 11-69, in dem dieser Standpunkt, wie noch zu er sich einem gegenwärtigen philosophischen Denken darstellt, grundlegend formuliert ist— und auf das Buch von KLAUS OEHLER, *Die Lehre vom noetischen und dianoetischen Denken bei Platon und Aristoteles. Ein Beitrag zur Erforschung der Geschichte des Bewußtseinsproblems in der Antike*, München 1962 (*Zetemata* 29) vor allem S. 1 und S. 244-260, wo der Versuch gemacht ist, die angedeutete Auffassung über die Differenz von neuzeitlichem und antikem Denken an den erkenntnistheoretischen Äußerungen Platons und Aristoteles' zu überprüfen.

4. S. KANT, *Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton in der Philosophie*, A 388; s. ähnl. *ebda.* A 392f.; s. auch *Anthropologie in pragmatischer Absicht* B 26 Anm. (Bezug auf Leibniz als «Anhänger» der platonischen Schule).

5. S. z.B. Petrarcas Dankgedicht an den Maler Simone Martini (*Canzoniere* 77), wo PETRARCA MARTINI rühmt, daß er Lauras Bild im Paradies, und d.h. ihr Wesen, gleichsam unverhüllt anzuschauen vermocht habe und so eine Darstellung Lauras hat schaffen können, aus deren Schönheit die urbildliche Ähnlichkeit zu Laura unmittelbar sinnlich hervorleuchtet. S. dazu KARLHEINZ STIERLE, Bemerkungen zur Geschichte des schönen Scheins, in: *Kolloquium. Kunst und Philosophie 2. Ästhetischer Schein*. hg. v. W. Oelmüller, Paderborn u.a. 1982 (*UTB* 11/78), 208-232, v.a. 214/15.

6. S. v.a. HÖLDERLIN, *Vorrede zu Hyperion* (vorletzte Fassung); *Das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus;* s. dazu L. STRAUSS, Hölderlins Anteil an Schellings frühem «Systemprogramm», *Deutsche Vierteljahresschrift für Literatur und Geistesgeschichte* 5, 1927.

7. S. z.B. JULIUS STENZEL, *Studien zur Entwicklung der platonischen Dialektik von Sokrates zu Aristoteles*, Leipzig und Berlin 1931², 7: «Freilich war Platon außerstande, das Theoretische und Praktische gesondert aufzufassen und in der Selbsttätigkeit des Bewußtseins die Quelle auch theoretischer Erkenntnisse zu begreifen, für ihn war das Gute ein Objekt der Erkenntnis..., (es) war gegeben in einer Anschauung, ἰδέᾳ...». S. 13: «Man bezeichnet ein solches Denken mit 'Anschauen' ... (ἰδεῖν, εἰδέναι, ἰδέα, εἶδος!) ...» S. 15: «(Es) waren also die Ideen an das Einzelne geknüpft, an die angeschaute Form und Gestalt, an der das Allgemeine erfaßt wurde». Ich greife hier auf Stenzel zurück, weil die neuere Forschung in dieser Fragestellung kaum über Stenzel hinausgekommen ist, die Argumente aber selten mehr so prägnant und vor allem selten mit einem explizit gemachten Bezug auf die Position der Reflexionsphilosophie der Neuzeit formuliert wurden wie von Stenzel.

8. S. GÜNTER PATZIG, Platons Ideenlehre, kritisch betrachtet, *Antike und Abendland* 16,

vertreten wird, Platon habe seinen Begriff von Denken nach dem Modell der Anschauung oder des Sehens gebildet und daher die Idee als gestalthaftes Sein oder als idealen Gegenstand vorgestellt.

Die Erklärung, die wir für die Behauptung Platons, es gebe eine rein geistige, der Erkenntnis zugängliche Schönheit, vorbringen, ist also eine historische, genauer: eine geschichtsphilosophische oder entwicklungsgeschichtliche Erklärung: Wir weisen sie einer vorkritischen, noch an die Anschauung gebundenen Bewußtseinsstufe, der selbst Platon noch anzugehören scheint, zu, um uns die —in unserem Sinn freilich illegitime— Übertragung von Eigentümlichkeiten der Anschauung auf das Denken verständlich zu machen.

Die These, die ich in den folgenden Überlegungen wenigstens von einem Aspekt her belegen möchte, wird dagegen sein, daß es nicht ein anschauliches Denken[9], sondern eine andere als die uns geläufige Auffassung von der Leistung des Denkens ist, die Platons Schönheitsbegriff erklärt.

Der Ansatzpunkt dazu soll allerdings nicht der Nachweis sein, daß es eine historisch schiefe Perspektive ist, die uns Platon noch (und nur) als Vorstufe unseres eigenen Denkens erscheinen läßt, ich möchte lieber die positive Chance eines überprüfbaren Vergleichs zwischen dem Schönheitsbegriff Platons und dem der neueren Ästhetik nutzen, die die ästhetische Theorie in ihren Anfängen im 18. Jh. v. a. bei Gottfried Alexander Baumgarten[10], der als der eigentliche Begründer der Ästhetik gilt, bietet.

Die Eigentümlichkeit, auf die ich anfangs schon hingewiesen habe, daß nämlich ein inhaltlich neuer Schönheitsbegriff immer noch in der Sprache einer auf Platon gründenden metaphysischen Tradition beschrieben wird, ist in der Anfangsphase der neueren Ästhetik besonders ausgeprägt und ermöglicht so anhand der noch erhaltenen Begrifflichkeit die Rekonstruktion

---

1970, vor allem 115 oben: «Platon sagt sogar in aller Ausdrücklichkeit, daß man Ideen nicht mit Augen sehen könne ... aber die Erkenntnis der Idee ist gleichwohl ein Schauen, ein geistiges Schauen ... Wenn also Platon auch ausdrücklich bestreitet, daß man Ideen sehen, mit Augen sehen könne, so faßt er die Erkenntnis von Ideen oder Formen doch als ein Analogon des Sehens körperlicher Dinge auf. Er versteht die Erkenntnis des Allgemeinen nach dem Modell der Wahrnehmung von Gegenständen».

9. Wobei unter «anschaulichem Denken» also ein Denken verstanden werden soll, das in Analogie zur Weise des Sehens in einer primär rezeptiven Weise im Einzelnen unmittelbar das Allgemeine erfassen zu können meint. S. z.B. STENZEL, *Studien* 14: «Wo immer Anschauung auftritt, stellt sich das Allgemeine im Einzelnen dar ... So liegt in diesem Denken der stete Zug, wieder zum Einzelnen, zum Anschaulichen zurückzukehren, dort sich über den Inhalt des Allgemeinen mit einem Schlag zu informieren, in einer Sicht μιᾷ ἰδέᾳ, durch einen Überblick».

10. U.ä. etwa auch bei G. F. MEIER, *Mendelsohn und Sulzer.*

der ursprünglichen Problemgeschichte, aus der sich das Neue später gelöst hat.

Diese angedeutete Zwischenstellung zwischen Altem und Neuem zeigt sich bereits an dem Namen *Ästhetik*, den Baumgarten seiner neuen Wissenschaft gegeben hat.

Ästhetik ist für Baumgarten noch das, was sie ihrem Wortlaut nach besagt: αἰσθητικὴ ἐπιστήμη, Lehre von der Sinneserkenntnis, der cognitio sensitiva.

«Ästhetik» in dem uns geläufigen Sinne ist diese αἰσθητικὴ ἐπιστήμη erst deshalb, weil die Sinneserkenntnis für Baumgarten nicht nur Handlanger des Verstandes ist, dem sie die empfangenen Vorstellungen zum Zergliedern darbietet, sondern weil sie auch eine nur ihr eigene Erkenntnisleistung hat, deren Vollendung die Erfassung der Schönheit ist.

Es gibt für Baumgarten neben der Wahrheit des Verstandes auch eine, wie er es nennt, «ästhetikologische Wahrheit»[11]. Wenn ein Dichter davon spricht, daß die Morgenröte aus dem Meer aufsteige, so ist dies zwar für den Verstand falsch, aber ästhetikologisch wahr, d.h. schön[12].

Baumgarten scheidet damit schärfer als es bei Wolff und Leibniz üblich war, die menschlichen Erkenntnisweisen in nicht nur dem Grad, sondern auch dem originären Vermögen nach eigenständige Momente, und er beruft sich zum Ausweis der Berechtigung dieser Unterscheidung auf die, wie er sagt, von den griechischen Philosophen und von den Vätern eingeführte Unterscheidung des Sinnlichen (αἰσθητόν) und des Vernünftigen (νοητόν). Aus dieser Unterscheidung folgert er: «sunt ergo noeta cognoscenda facultate superiore obiectum logices, αἰσθητὰ ἐπιστήμης αἰσθητικῆς sive Ästheticae»[13].

Warum Baumgarten im Zuge dieser Unterscheidung die eigentliche und höchste Leistung der Sinneserkenntnis in der Schönheitserfahrung sieht, darüber wäre manches Erklärende zu sagen, das aber zu weit vom Thema wegführen würde. Es ist diese Fragestellung auch in der Forschung gut untersucht, wobei ich vor allem auf die Arbeiten Joachim Ritters, Ursula Frankes und Hans-Georg Juchems verweisen möchte[14]. Herausheben

11. S. v.a. BAUMGARTEN, *Aesthetica*, Hildesheim 1961 (= Frankfurt/O. 1750/58), § 440/41.

12. Das Beispiel nach Baumgartens Schüler G. F. MEIER, *Anfangsgründe aller schönen Künste und Wissenschaften*, Halle 1748-50, § 91.

13. S. BAUMGARTEN, *Meditationes philosophicae de nonnullis ad poema pertinentibus*, Halle 1735, § 116.

14. S. J. RITTER, Artikel «Ästhetik», in: *Hist. Wörterbuch der Philosophie*, 1, 1971, 555ff.; dort auf S. 578f. weitere Literatur; U. FRANKE, *Kunst als Erkenntnis. Die Rolle der Sinnlichkeit in der Ästhetik Alexander Gottlieb Baumgartens*, Wiesbaden 1972 (*Studia Leibnitiana* 9); HANS GEORG JUCHEM, *Die Entwicklung des Begriffs des Schönen bei Kant*, Bonn 1970.

möchte ich davon nur, was für den Vergleich mit Platon wichtig sein wird: Das ist vor allem das Ungenügen an der abstrakten Allgemeinheit des von aller Vielfalt der Wahrnehmung absehenden rein logischen Denkens, der Baumgarten die «ubertas sensitiva» entgegensetzt.

Anders nämlich als die cognitio intellectualis, die durch Distinktion, durch Aussonderung, auf das Allgemeine zielt, ist nach Baumgarten die «repraesentatio sensitiva» dadurch ausgezeichnet, daß sie das Besondere in der Komplexität seiner vielfältigen Verknüpfungen festhält[15].

In der Betonung dieses Aspekts ist wohl der wesentliche Schritt zu sehen, der Baumgarten von der etwa noch bei Wolff üblichen Verurteilung der Konfusion der sinnlichen Erkenntnis als «mater erroris» zu ihrer Aufwertung zu einem Organ der vom Verstand nicht mehr einholbaren «ästhetischen» Erfassung des Ganzen der Welt führt.

Die wichtigste gedankliche Prämisse für Schritt bietet Leibniz. Im Sinne seiner Auffassung von der Seele als einem perspektivischen Zentrum des Gesamts des Seienden[16] beschreibt er in seiner *Discours de Métaphysique* die Verworrenheit der Empfindungen als «Ergebnis einer unendlichen Varietät von Perzeptionen». Er vergleicht sie mit dem verworrenen Gemurmel, das man vernehme, wenn man sich dem Meeresstrand nähere. Wie die Häufung unzähliger zurückprallender Wogen eine Unterscheidung der einzelnen Sinneseindrücke unmöglich mache, so sei die Seele, obwohl sich die Sinne auf alles beziehen könnten, doch unfähig, auf alles im einzelnen zu achten, und könne sich daher vieler Eindrücke nur in verworrener Weise bewußt werden[17].

Bereits Leibniz gilt die Verworrenheit der Sinnesempfindungen also in erster Linie als Resultat des unendlichen Reichtum der in einer sinnlichen Vorstellung unmittelbar erfaßten Eindrücke.

Auf diesen Gedanken ist Baumgartens Bewertung der cognitio sensitiva konzentriert unter schon beinahe völliger Vernachlässigung des Aspekts des Ungeordneten, Immer-wieder-Anderen, den das Attribut der Konfusion etwa noch bei Descartes zum Ausdruck bringen sollte.

Darum sagt er etwa im § 560 der *Aesthetica:*

«Ich wenigstens glaube, es müßte den Philosophen völlig klar sein, daß mit einem großen und bedeutenden Verlust an materialer Vollkommenheit all das hat erkauft werden müssen, was in der Erkenntnis an formaler Vollkommenheit enthalten ist. Denn was bedeutet die Abstraktion anderes

15. S. BAUMGARTEN, *Aesthetica* § 521; s. dazu U. FRANKE, S. 37-39.

16. S. *Werke*, ed. Gerhardt, IV, 562.

17. G. W. LEIBNIZ, *Discours de Métaphysique*, übers. u. hg. v. H. Herring, Hamburg 1958, 85 (§ 33).

als einen Verlust? Man kann, um einen Vergleich heranzuziehen, aus einem Marmorblock von unregelmäßiger Gestalt nur dann eine Marmorkugel herausarbeiten, wenn man einen Verlust an materialer Substanz in Kauf nimmt, der zum mindesten dem Mehrwert der regelmäßigen runden Gestalt entspricht»[18].

Diesen Verlust auszugleichen, übernimmt also die Sinneserkenntnis und ist darum ein «ästhetisches» Verhalten zu ihren Gegenständen, sie hält, um eine Formulierung Ritters zu gebrauchen, «im Empfinden und Fühlen das Ganze der Welt und Natur subjektiv gegenwärtig», das von der abstrakten Begrifflichkeit der Wissenschaft nicht erfaßt, ja als Täuschung entwertet wird[19].

Interessant für den hier verfolgten Vergleich von neuzeitlicher Ästhetik und antiker Schönheitstheorie ist in diesem Zusammenhang eine Bemerkung Buchners über die spezifische Aufgabe des Poeten im Gegensatz zum Philosophen: «Der Poet muß nicht zerlegen ... er stellt das Allgemeine dar, als es sein äußerlich Wesen und der Augenschein mit sich bringet»[20]. Bei dem Urteil über die spezifische Leistung der Kunst liegt die Betonung bei Buchner also noch nicht wie bei Baumgarten auf dem Unterschied zwischen dem Abstrakt-Allgemeinen des Verstandes und dem Reichtum des Sinnlich-Individuellen der Anschauung, sondern auf dem Unterschied zwischen einem sich den Sinnen bietenden, noch ungegliederten Allgemeinen und einem vom Verstand zergliederten Allgemeinen. Buchner steht damit noch näher einer bis auf Platon und Aristoteles zurückgehenden Tradition, für die die Wahrnehmung nicht als ein Vermögen gilt, das einen individuellen Gegenstand in seinem ganzen Reichtum zu erfassen vermag. Zugebilligt wird der sinnlichen Anschauung nur die Erfassung eines abstrakt-allgemeinen Moments am jeweils Angeschauten. Durch den Gedanken, der Poet erreiche noch ein reicheres, vollständigeres Allgemeines als der zergliedernde Denker steht Buchner bereits in einer neuzeitlichen Tradition. Die Tatsache, daß er das «äußerlich Wesen, das der Augenschein mit sich bringet» noch ein Allgemeines nennt, verbindet ihn noch mit der Tradition der antik-mittelalterlichen Kunsttheorie[21].

Wegen dieses Strebens nach einer unmittelbaren, sich noch in ihrem ungegliederten Reichtum darbietenden Erfahrung eines Ganzen räumt der

---

18. Übersetzung nach HANS RUDOLF SCHWEIZER, *Ästhetik als Philosophie der sinnlichen Erkenntnis*, Basel / Stuttgart 1972, 241-43.

19. S. RITTER, Art. «Ästhetik», a.a.O. 558.

20. S. A. BUCHNER, *Anleitung zur deutschen Poeterey*, hg. v. O. Prätorius, Wittenberg 1665, S. 25 f.

21. S. dazu genauer, unten S. 13 f.

Ästhetiker der individuellen Wahrheit den Vorzug vor der Wahrheit des Allgemeinen ein: denn, so sagt Baumgarten, «je individueller und bestimmter ein Gegenstand ist, den man vor sich hat, desto mehr Unterschiede und daher auch mehr Merkmale kann man in das schöne Denken über ihn einbeziehen»[22].

Diese Entgegensetzung von Sinn und Vernunft, von individuell Bestimmtem und abstrakt Allgemeinem erklärt den Grundsinn der Baumgartenschen Schönheitsdefinition.

Zum Verständnis des Wortsinns möchte ich nur noch vorausschicken, daß als die spezifische Leistung einer sinnlichen oder geistigen Erkenntnis im 18. Jh. die Fähigkeit angesehen wurde, eine Vielheit einheitlich zu repräsentieren, d.h. sie vorzustellen. Eine vollkommene Erkenntnis ist daher eine Vorstellung, deren vielfältige Elemente harmonisch zu einer Einheit zusammenstimmen, eine vollkommene Sinneserkenntnis, wenn diese Einheit nur angeschaut, nicht zergliedert gedacht wird.

So kann Baumgarten Schönheit definieren als: «perfectio cognitionis sensitivae, qua talis»[23], als die zu einer vollendeten Einheit zusammenstimmende sinnliche Erfassung einer Vielheit, und zwar, sofern sie in der Dimension der Sinnlichkeit verbleibt, d.h. die Vielheit noch ungegliedert ganz erfaßt[24].

In einer anderen, vielleicht bekannteren Formulierung der Baumgarten-Schule, die es aber etwa auch bei Gottsched gibt, heißt es von der Schönheit, sie sei eine Vollkommenheit, sofern sie, ohne deutlich eingesehen, nur klar empfunden, oder, kürzer noch, sofern sie verworren, d.h. sinnlich erkannt wird[25].

Daß die antik-mittelalterliche Theorie des Schönen bei Baumgarten zu einer «Ästhetik» wird, hat seinen eigentlichen Grund also in einem spezifisch nachcartesianischen Begriff von der unterschiedlichen Leistung von sinnlicher und geistiger Erkenntnis: weil die sinnliche Erkenntnis ihren Gegen-

---

22. S. *Aesthetica*, § 440: «aestheticus ... veritatibus generalioribus, abstractissimis et maxime universalibus determinatiores, minus generales, minus abstractas et generalibus omnibus singulares praeferat, quantum potest. idem umbertas suadet, quia quo magis determinatum habes obiectum, hoc plures simul differentia, hoc itaque plura pulchre cogitare de eodem conceditur».

23. S. *Aesthetica* § 14.

24. Aus diesem Gedanken ergibt sich auch eine spezifische Wandlung des Mimesisbegriffs im 18. Jh., Mimesis wird nun aus dem Grundsatz heraus, daß, wer schön denken wolle, reich denken müsse wie die Natur, zur Mimesis der schaffenden Natur. S. dazu U. FRANKE, *a.a.O.* (s. oben Anm. 14) S. 91-97.

25. Zu Gottsched s. HANS PETER HERRMANN, *Naturnachahmung und Einbildungskraft*, Berlin / Zürich 1970, 117.

stand zwar konfus, aber in seiner ganzen, reichen Integrität erfaßt, ist sie eine «perceptio praegnans» eine vielsagende, dem Sinn unmittelbar das Ganze einer Anschauung gebende Vorstellung. Die differentia specifica der antik-mittelalterlichen Schönheitsdefinition, daß etwas schön nur durch das vollendete Zusammenstimmen einer Vielheit zu einer Einheit ist, wird dabei weniger betont, ja als selbstverständlich beinahe unbeachtet gelassen, als die Bedeutung der prägnanten Fülle der Anschauung, die vom Verstand überhaupt nicht mehr erreicht werden könne[26]. Damit entsteht schon in den Anfängen der ästhetischen Theorie der Neuzeit jene Aporie, die das Problem der Schönheitserkenntnis später bestimmen wird: Wie Schönheit einerseits nur in dem vom Verstand noch nicht zergliederten Sinnlich-Konfusen erfahrbar ist und andererseits dennoch schön, d.h. gegliederte Einheit sein soll.

Die Definition, Schönheit sei eine Vollkommenheit, sofern sie verworren, d.h. sinnlich erkannt wird, zeigt damit eine nach vorwärts und nach rückwärts weisende Doppelgesichtigkeit, die sie problemgeschichtlich interessant macht.

Sie weist nach vorne, insofern, als der paradoxe Begriff einer cognitio confusa, einer verworrenen Erkenntnis, schon die ganze Problematik in sich enthält, die die spätere Ästhetik beschäftigen wird, das Problem nämlich, Schönheit als eine irgendwie begriffslose Erfassung eines Geistigen zu verstehen, etwa wenn Kant schön das nennt, was ohne Begriff als Gegenstand eines allgemeinen Wohlgefallens erkannt wird[27], wenn Hegel vom sinnlichen Scheinen der Idee spricht[28], Schopenhauer von der Schönheitserfahrung sagt, sie sei die Erfassung der Idee in der Kontemplation, die allem Begriff vorausgeht usw[29].

Sie weist aber auch zurück, und zwar zunächst einmal schon dadurch, daß bei Baumgarten noch ganz klar zutage liegt, daß die eben skizzierte Erkenntnisproblematik des Schönen Resultat nicht etwa einer Analyse des Begriffs des Schönen ist —daß das Schöne das harmonisch mit sich

---

26. Grund für diese Akzentverschiebung dürfte vor allem die immer striktere Subjektivierung der Ästhetik sein, die, was schön ist, nur noch vom subjektiven Akt der Erfahrung des Schönen her beurteilt. Das subjektive Analogon zum objektiv Vollkommenen ist die Lust. Das Kriterium der Vollkommenheit einer Anschauung ist in diesem Sinne, daß sie Lust macht, gefällt. Was gefällt, ist schön. Wie dieser Gedanke bereits bei Wolff und Leibniz vorgebildet ist S. JUCHEM a.a.O. (s.o. Anm. 14) S. 15-17.

27. S. KANT, *Kritik der Urteilskraft*, v.a. § 9, B 32, s. insgesamt die §§ 4 - 6, 8, 9.

28. S. HEGEL, *Ästhetik*, hg. v. F. Bassenge, Frankfurt o.J. (= Berlin 1955), Bd. I, 80-82, 155-57 u. öfter.

29. S. dazu JUCHEM a.a.O. (s.o. Anm. 14) S. 21.

zusammenstimmende Mannigfaltige, d.h. das Vollkommene ist, wird von Baumgarten in Anlehnung an eine auch in diesem Punkt immer noch von Platon geprägte Tradition einfach aufgenommen—, sie ist vielmehr Ergebnis einer Analyse der spezifischen Leistung der Sinneswahrnehmung und ihrer Unterscheidung vom Verstand.

Mit völliger Deutlichkeit belegt diesen Zusammenhang die Begrifflichkeit Baumgartens, insbesondere seine Verwendung von «konfus» und «distinkt» zur Unterscheidung von Sinn und Vernunft.

Die Geschichte dieser Begriffe wird in der Forschung, soweit ich dies übersehen kann, nur bis Leibniz, im besten Fall bis auf Descartes zurückverfolgt, meist ohne Berücksichtigung der Problemstellung, zu der sie gehören.

Gerade die Beachtung dieser Problemstellung aber macht die Verwendung dieser Begriffe durch Descartes für die Rekonstruktion der ursprünglichen Tradition, aus der sie kommen, wichting.

Descartes beurteilt zwar ähnlich wie Baumgarten die konfuse Sinneswahrnehmung als reich. So beschreibt er etwa in der zweiten Meditation den Vorgang der Reduktion auf das distinkt Erkennbare hin als einen Vorgang, in dem der Gegenstand gleichsam all seiner Kleider beraubt und gänzlich entblößt gedacht werde[30]. Dieser Aspekt steht für ihn aber nicht im Vordergrund. Konfus ist die Sinneswahrnehmung im Urteil Descartes' vielmehr deshalb, weil sie ihren Gegenstand immer wieder anders zeigt und es dadurch unmöglich macht, etwas Distinktes, d.h. deutlich Unterschiedenes, Gleichbleibendes, von ihm zu erkennen. Ein Stück Wachs etwa, das von der Wärme eines Ofens weich wird, zeige sich der Sinneswahrnehmung erst als hart, dann als weich, erst als geformt, dann als ungeformt, als wohlriechend, dann als geruchlos usw. und macht es so unmöglich, daß wir unter dem Gegenstand «Wachs» etwas Bestimmtes denken[31].

Weder das Beispiel allerdings, das aus der Tradition der antiken Timaioserklärung stammt und etwa bei Chalcidius belegbar ist[32], noch die Begriffe «konfus» und «distinkt», noch ihre eben beschriebene Anwendung sind Neuschöpfungen durch Descartes.

Die Begriffe «konfus» und «distinkt», das haben die Descartes erklärer längst gesehen, hat Descartes selbst aus der Spätscholastik[33], die Art ihrer

30. S. *Meditationes de prima philosophia* II, 29 (Seitenzahl nach der lateinischen Originalausgabe von 1643).

31. S. *Meditatio* II, 25-29.

32. S. CHALCIDIUS, *in Tim. Comm.* 310, 7-11 (Wasczink).

33. S. z.B. E. GILSON, *Index Scolastica-Cartésien*, New York 1965 (= Paris 1912) s. v. 'distinct', S. 85f.

Anwendung aber läßt sich von der Spätscholastik, um nur Hauptstationen zu nennen, über Nicolaus Cusanus[34], Thomas von Aquin[35], Boethius[36], über die antiken Aristoteles-Kommentare[37] und die antiken Mathematiker[38], etwa Theon von Smyrna und Jamblich, bis zu Aristoteles[39] und Platon zurückverfolgen.

Wirklich zum ersten Mal geprägt sind die Begriffe «confusum» und «distinctum» als philosophische Termini in ihren griechischen Äquivalenten durch Platon[40].

Sie heißen dort συγκεχυμένον und κεχωρισμένον, wobei in συγκεχυμένον sogar die gleiche Wortwurzel und Wortbildung wie bei «confusum» vorliegt.

Daß dies tatsächlich die genauen Äquivalente zu den lateinischen Begriffen «confusum» und «distinctum» sind, ist belegbar aus den mittelalterlichen lateinischen Übersetzungen des Aristoteles bzw. aus den lateinischen Übersetzungen der griechischen Aristoteles-kommentare, in denen συγκεχυμένον und κεχωρισμένον regelmäßig mit «confusum» und «distinctum» bzw. «discretum» wiedergegeben sind.

Außerdem sind auch von Platon diese Begriffe gewählt, um möglichst genau auszudrücken, was den Unterschied von αἰσθητὸν und νοητὸν ausmacht, und auch er sieht den Mangel der Sinneswahrnehmung darin, daß sie ihren Gegenstand immer wieder anders zeigt und daher unfähig ist, ihren

---

34. S. NICOLAUS CUSANUS, *Compendium*, Cap. V, 11 (Opera omnia. Iussu et auctoritate Academiae Litterarum Heidelbergensis, vol. XI, 3, ed. B. Decker - C. Bormann, Hamburg 1964, S. 9); ders., *Idiota de mente*, IV, 79 (Op. omn., vol. V, ed. R. Steiger, Hamburg 1983, S. 120); ders., *De coniecturis*, VIII, 32, X, 44 (Op. omn., vol. III, ed. J. Koch - C. Bormann, 1972, S. 32 u. S. 48) ders., *De ludo globi*, II, Fo. 167 a (Op. omn., vol. I, Ffm. 1962, Unveränderter Nachdruck von Paris 1514).

35. S. THOMAS v. AQUIN, *s. th.* 1, qu. 85 a 3; *in octo libros physicorum Aristoteles expositio* L.I, 1, 7, 8, 9.

36. S. BOETHIUS, *Institutio Musica* V, 2 (ed. G. Friedlein, Ffm. 1966, 325, 7; 353, 24; 354, 14); ders., *Institutio Arithmetica* I, 17 (Friedlein, 34, 11); ders., *Ars Geometrica, De figuris Geometricis* (Friedlein, 392, 8).

37. S. z.B. SIMPLIKIOS, *in Phys.* 16, 9; 17, 15 (*CAG* IX, ed. H. Diels); PHILOPONOS, *in phys.* 20, 3; 11, 2ff. (*CAG* XVI, ed. H. Vitelli); ders., *in anal. post.* 378, 17, 379, 33 (*CAG* XIII, ed. M. Wallies); ALEXANDER v. APHR., *in Metaph.* 211, 22 (*CAG* I, ed. M. Heyduck); SYRIANUS, *in Metaph.* 104, 12 (*CAG* VI, ed. W. Kroll); ASKLEPIOS, *in Metaph.* 381, 20 (*CAG* VI, ed. W. Kroll).

38. S. THEON v. SMYRNA, *Eorum quae in mathematicis ad Platonis lectionem utilia sunt*, ed. J. Dupuis, Bruxelles 1966 (= Paris 1892), S. 8, 1-15; JAMBLICH, *de communi mathematica scientia*, ed. N. Festa, Leipzig 1891, S. 24, 27; 25, 35.

39. S. ARIST., *Phys.* I, 1.

40. S. *R.* 524 b 10 - c 1; c 34.

Gegenstand als etwas Bestimmtes, klar Unterscheidbares zu erfassen[41].

Trotz dieser mehrdimensionalen Gemeisamkeit in Wort, gemeinter Sache und Problemstellung, die sich zwischen Descartes und Platon aufweisen läßt, gibt es, wie kaum hervorgehoben werden muß, in der genauen Durchführung des Gedankens erhebliche, ja substantielle Differenzen, die in ihren Konsequenzen den Umkreis der Problematik sichtbat machen, der berücksichtigt werden muß, damit die Zuordnung der Schönheitserfahrung zur geistigen Erkenntnis statt zur Anschauung begreiflich werden kann.

Denn die von der unseren verschiedene Auffassung der Schönheitserfahrung hängt auch bei Platon ab von der unterschiedlichen, ja konträren Beurteilung der nach den Merkmalen der Konfusion und Distinktheit unterschiedenen Leistung von Wahrnehmung und Denken und der sich daraus ergebenden konträren Bewertung des Reichtums bzw. der Armut des Individuellen und Allgemeinen.

Ich gebe dafür zunächst einen Beleg aus der Geschichte des Platonismus, in der dieser Zusammenhang ausdrücklich dargestellt ist. In seiner Schrift *De institutione musica* untersucht Boethius zu Beginn des 5. Buches das Verhältnis von sinnlicher und intelligibler Schöheit und stellt dabei das Verhältnis von Sinn und Vernunft, wie Baumgarten es versteht, geradezu auf den Kopf: Der Sinn (sensus) sagt er, nimmt nur ein «confusum quiddam» wahr und ist deshalb völlig unfähig, den Gegenstand unversehrt und ganz zu erfassen (nihil concipit integritatis), — die vollständige Ganzheit eines Gegenstandes in seiner inneren Differenziertheit (bis zu den «imas differentias») wird erfaßt durch ein Vernunfturteil, nur der Gegenstand der ratio ist bestimmt (determinatum), ist vollkommene einheit eines Manigfaltigen, während der Sinn seinen Gegenstand nur unbestimmt (nec determinatum) wahrnimmt, ja nur wie ein im Praktischen Unerfahrener «Taxierer» (incallidus aestimator) zu urteilen vermag[42].

Während bei Baumgarten also die Vernunft aussondernd abstrahiert und damit von der vielfältigen Gegliedertheit und der in der Anschauung unmittelbar gegebenen Einheit und Ganzheit eines Gegenstandes wegführt, spricht Boethius der ratio gerade die Leistung zu, die sich Baumgarten vom

---

41. S. *R.* 523 a 10 - 24 b 2, wobei Platon allerdings unter «Gegenstand» etwas anderes meint als Descartes. Gegenstand der Wahrnehmung ist bei Platon nicht der äußere Gegenstand selbst wie etwa das Wachs in Descartes' Beispiel, sondern das Produkt einer ungenügenden Differenzierungsleistung der Wahrnehmung, die etwa eine bestimmte als groß gesehene Gestalt für ein «groß Seiendes», d.h. für einen Gegenstand, der unmittelbar empirisch Größe repräsentiere, auffaßt. S. dazu unten S. 16f.

42. S. BOETHIUS, *De institutione musica* V, 2.

Sinn erwartet: daß sie ihren Gegenstand noch «integer», unversehrt, und ganz in den Blick bekommt. Dafür entbehrt bei Boethius der Sinn das, um dessentwillen Baumgarten ihm eine so überragende Vorrangstellung einräumt: der Bestimmtheit und der reichen Differenziertheit.

Die Spitze dieser offenkundigen Umkehrung wird aber erst sichtbar, wenn man sieht, daß in dieser Beurteilung von Sinn und Vernunft durch Boethius auch in dem Verhältnis des Allgemeinen und Individuellen, wie es Baumgarten gezeichnet hat, die Attribute ihre Stellen vertauscht haben.

Die Attribute der Unbestimmtheit, der Konfusion und des «Mehr und Weniger» (magis et minus), die Boethius dem Sinn beilegt, gehören nämlich zu einer aristotelisch-neuplatonischen Lehrtradition von der αἴσθησις, in der ausgerechnet die αἴσθησις wegen eben dieser Eigentümlichkeiten als «eher allgemein» charakterisiert wird. Den Weg nämlich von der Wahrnehmung, die sich unbestimmt (ἀδιορίστως) eher auf etwas Konfuses (τὰ συγκεχυμένα μᾶλλον) richte, zur rationalen Erfassung der Prinzipien (ἀρχαί) von etwas, beschreibt Aristoteles als einen Weg vom Allgemeinen zum Einzelnen: ἐκ τῶν καθόλου ἐπὶ τὰ καθ' ἕκαστα[43].

Ganz im Sinne dieser Tradition sagt noch Thomas von Aquin von der «indistinkten» und «konfusen» Erkenntnis des Sinnes, ihr Urteil sei «magis commune»[44], ja selbst Nicolaus Cusanus charakterisiert das «signum sensibile» als «confusum et genericum»[45].

Die scheinbare Begriffsverwirrung, die in solchen Äußerungen zum Ausdruck zu kommen scheint, und die auch tatsächlich nicht wenige moderne Aristoteleserklärer irritiert hat[46], wird von den antiken Aristoteleskommentatoren gelöst durch den Hinweis auf zwei verschiedene Verwendungsweisen des Begriffs des Allgemeinen durch Aristoteles und auf die spezifische Leistung, die Aristoteles der αἴσθησις zuerkennt[47].

Die Wahrnehmung bezieht sich nämlich nach Aristoteles[48] zwar auf ein individuell Einzelnes (αἰσθάνεται μὲν τὸ καθ' ἕκαστον), d.h. sie hat einen individuell bestimmten Gegenstand vor sich, das was sie aber von diesem Gegenstand erfaßt, ist ein Allgemeines (αἴσθησις δὲ τοῦ καθόλου). Dieses Allgemeine ist nach einer Formulierung aus «de anima» ein κοινὸς λόγος, ὃς

43. S. ARIST. *Phys.* I, 1 184 a 23f.

44. S. *summa theologica* 1, qu. 85 a 3.

45. S. NICOLAUS CUSANUS, *Compedium*, Kap. V, 11.

46. S. z.B. H. WAGNER, *Aristoteles, Physikvorlesung*, Darmstadt 1967, 291.

47. S. v.a. THEMISTIOS, *in Phys.* 2, 3-26 (*CAG* 5, ed. W. Wallies); PHILOPONOS, *in Phys.* 9, 6-19, 9 (*CAG* 16, ed. Vitelli); THEMISTIOS *in de Anim.* 109, 4-110, 4 (*CAG.* 5, ed. Heinze); THEMISTIOS *in APo* 62, 11-66, 6 (*CAG* 5, ed. Wallies).

48. S. ARIST. *APo* 99 b 7 - 100 b 17.

ἐφαρμόσει ... πᾶσιν, ein Allgemeines, das bei vielen verschiedenen Dingen als etwas Ähnliches und allen Gemeinsames (ὅμοιον καὶ κοινόν) antreffbar ist, und daher alle beliebigen unter ihm begriffenen Einzelfälle umfaßt.

Die Verwandtschaft dieses Allgemeinen der Wahrnehmung mit dem abstrakt leeren Allgemeinen Baumgartens ist kaum übersehbar. Während aber Baumgarten ihm die reiche Bestimmtheit des nur dem Sinn zugänglichen Einzelnen entgegensetzt, erkennt Aristoteles diese Bestimmtheit erst einem auf dem Wege der Dihairesis und Analysis gefundenen intelligiblen Allgemeinen zu, das nun aber nicht von einem κοινὸς λόγος, sodern von einem ἴδιος λόγος, der das individuell Eigentümliche eines εἶδος erfaßt, dargestellt wird[49].

Der Grund aber, und das führt uns wieder auf Platon zurück, warum die Wahrnehmung nur ein unbestimmt abstrakt Allgemeines zu erfassen vermag, ist nach *Physik* I, 1, daß das uns in unmittelbarer Anschauung Zugängliche und Deutliche ein συγκεχυμένον sei.

In der spezifischen Begründung der Konfusion der Sinneserkenntnis muß also die Erklärung für die behauptete Abstraktheit der Anschauung liegen. Platon führt diesen Nachweis in einer so knappen und konzisen Argumentation, daß dieser Nachweis nicht nur zum Ausgangspunkt einer langen Wirkungsgeschichte wurde, sondern daß er häufig —und zwar gerade von Mathematikern oder Logikern der Antike— in beinahe wörtlicher Paraphrase in die eigene Argumentation eingefügt wurde[50].

Ich weise auf diese Tatsache hin, weil eben dieser Nachweis in der

49. Die moderne Diskussion um die genaue Natur des Allgemeinen bei Aristoteles ist noch keineswegs abgeschlossen. Sie wird geführt v.a. in der Auseinandersetzung um die Frage, ob die aristotelische *Metaphysik* eine «metaphysica generalis» oder «specialis», d.h. Allgemeinwissenschaft im Sinne eines neuzeitlichen Begriffs des Allgemeinen oder Theologie sei. S. dazu vor allem PHILIP MERLAN, *From Platonism to Neoplatonism*, The Hague 1960², v.a. 132-184; H. WAGNER, Zum Problem des aristotelischen Metaphysikbegriffs, *Philos. Rundschau* 7, 1959, 160-220. Für die antiken Aristoteleskommentatoren und die Aristotelesrezeption im Neuplatonismus lag hier freilich offenbar kein Problem vor, da sie unter dem Allgemeinen bei Aristoteles durchwegs ein «erstes Seiendes» verstehen. Zur Klärung wichtig ist vor allem die Beachtung der Entwicklung des Begriffs des Allgemeinen im 1. Buch der *APo*, insb. Kap. 4, 73 b 25 - 74 a 2 mit den Erklärungen insbes. von Philoponos zur Stelle. In *de anima* 424 b 25ff. nennt es Aristoteles geradezu lächerlich, einen Allgemeinbegriff zu suchen, der nicht der eigentümliche Begriff eines ganz bestimmten Seienden sei, und exemplifiziert den Sinn dieser Aussage daran, daß auch der Allgemeinbegriff der geometrischen Figur nicht eine auf alle Figuren passende abstrakte Definition (etwa «von Linien umschlossene Fläche»), sondern das Dreieck sei. Sofern das Dreieck konstruktive Grundlage aller Figuren ist, ist es Grund von Sein und Erkennbarkeit aller Figuren und in diesem Sinne die allgemeine Figur überhaupt.

50. S. JAMBLICH, *de communi mathematica scientia*, VI, S. 23ff. (Festa, 1975²); *Theon von Smyrna*, ed. Dupuis 1966 (= 1892), 8, 1-15; NICOLAUS CUSANUS, *Idiota de mente* IV Ende; *de ludo globi* III; s. oben Anm. 34.

neueren Forschung meist als abstrus, als Produkt einer noch nicht ausgebildeten Logik gilt, und daher kaum Beachtung findet.

Grundintention der Überlegung Platons, die er im 7. Buch des *Staats*, auf den Seiten 523-525 vorführt, ist, zu prüfen, ob die Wahrnehmung ausreicht, einen Gegenstand hinreichend als etwas Bestimmtes (als ein τί) von anderen zu unterscheiden (523 b 1, 2: ἱκανῶς ὑπὸ τῆς αἰσθήσεως κρινόμενα), oder ob es einen Punkt gibt, wo sie der Korrektur durch das Denken, durch λογισμὸς und νόησις, bedarf. Ausdrücklich weist er darauf hin, daß es ihm nicht etwa um unklare oder täuschende Wahrnehmungen gehe, sondern ob es einen Mangel der Wahrnehmungsleistung auch dort gibt, wo die Wahrnehmung die ihr mögliche Sicherheit und Exaktheit bietet, also etwa wenn man aus der Nähe drei Finger betrachte und ihre Größe und Kleinheit, Dicke und Dünne, Härte und Weichheit zu sehen, zu tasten oder zu empfinden versuche.

Während die Wahrnehmung der Finger selbst nicht unmittelbar dazu zwinge, den von ihr gebotenen Sinneseindruck in Zweifel zu ziehen, da sie gleichgültig, wann, wo oder wie sie die Finger wahrnimmt, gleichgültig also etwa, ob sie auf den kleinen Finger, den Ringfinger oder den Mittelfinger hinsieht, in jedem Fall den Finger als Finger klar unterscheide, sei sie bei der Wahrnehmung von Größe und Kleinheit, Härte und Weichheit usw. nicht mehr in der Lage, zureichend zu unterscheiden und das Wahrgenommene überhaupt noch als ein τί, als etwas Bestimmtes, dem Denken anzubieten. Denn eben die Eigentümlichkeit, die sie in einer Sinnesempfindung als etwas Hartes, Dickes, Großes darstellt, werde die Wahrnehmung zu anderer Zeit oder in anderer Lage oder in Relation zu etwas anderem als etwas Weiches, Dünnes, Kleines ausgeben. Diese Information aber könne das die akzeptieren, weil sie dem Kriterium, mach dem das Denken vorgeht, nicht genügend können. Denn das Denken kann unter «groß», «klein», «dick», «dünn» usw. nur jeweils etwas Bestimmtes (ein τί) verstehen, das nicht zugleich es selbst oder nicht es selbst oder gar es selbst und das Gegenteil seiner selbst ist[51]. Das Kriterium ist also die Einsicht, daß, wie Platon *R* 436 formuliert, ein und dasselbe nicht zugleich es selbst und nicht es selbst sein kann, zumindest nicht in derselben Hinsicht und in Relation zu demselben. Dies ist zudem eine Einsicht, dies möchte ich wegen der Bedeutung, die dies für die Frage hat, ob Ideenerkenntnis bei Platon eine Art Anschauung sei, wenigstens anmerken, die das Denken nach Platon nicht aus der Erfahrung ableitet, sondern die sie im Gegenteil zur Korrektur der Erfahrung benutzt, in dem es das Wissen um die Unmöglichkeit des Widerspruchs zum Indiz dafür nimmt,

51. S. *R* 523 d 3-5, 524 a 3 - b 5.

daß dort, wo ein Widerspruch vorzuliegen scheint, noch eine Unterscheidung getroffen werden muß, die den Widerspruch auflöst. Darum sagt Platon nach der angeführten Formulierung dieses Widerspruchsaxioms: ὥστε ἄν που εὑρίσκωμεν ἐν αὐτοῖς ταῦτα γιγνόμενα, εἰσόμεθα ὅτι οὐ ταῦτὸν ἦν ἀλλὰ πλείω[52].

Aus diesem Grunde also kann die Wahrnehmungsinformation, die ein und dieselbe wahrnehmbare Eigentümlichkeit als Hartes und Weiches anzeigt, nicht als zureichend gelten, sondern sie nötigt das Denken, zu prüfen, ob das Angezeigte eines oder mehreres ist: εἴτε ἓν εἴτε δύο ἐστὶν ἕκαστα τῶν εἰσαγγελλομένων[53], und, sofern das Denken unter «hart» und «weich» nicht dasselbe meinen kann, zu prüfen, ob das Harte und Weiche nicht als etwas, was je für sich selbst eine klar unterschiedene Bestimmtheit hat, anzusetzen und damit von dem Sinneseindruck, in dem sie nur vermischt (συγκεχυμένα) vorkommen, zu unterscheiden sind.

Diese, im Urteil des Nicolaus Cusanus subtile, d.h. logisch scharfe, Argumentation[54] darf man nicht von einer cartesianischen Perspektive her, wie ich sie oben anzudeuten versucht habe, verstehen wollen, da sie sonst zu einem planen, heutzutage von jedem philosophischen Proseminaristen auflösbaren Irrtum wird. Denn natürlich hat Platon nicht sagen wollen, daß man einen dicken Finger, weil er sich in einer Hinsicht als dick, in einer anderen Hinsicht auch wieder als nicht dick auffassen lasse, als einen Widerspruch in sich verstehen müsse, so daß es also einen wirklich dick seienden Finger in dieser Welt gar nicht geben könne.

Daß diese traditionelle Auslegung den Sinn des Textes kaum treffen kann, wird schon daraus wahrscheinlich, daß Platon selbst —und sogar nachdrücklich— sagt, daß die Widersprüchlichkeit der Sinneseindrücke aus der Verschiedenheit der Lage, der Relation, der Hinsicht usw. herrühre, so daß es gar keinen Sinn hätte, ihn darüber zu belehren, daß der Finger doch nur unter verschiedenen Hinsichten dick und dünn in Relation zu Verschiedenem groß und klein sei usw. Daß ein Widerspruch durch die Unterscheidung von Aspekten aufgelöst werde, hat Platon selbst gegen eristische Argumentationen immer wieder eingewendet und hat diesen Sachverhalt, wie die eben zitierte Formulierung des Widerspruchsaxioms in *R* 436 belegt, auch theoretisch allgemein expliziert[55].

---

52. S. *R* 436 b 9 - c 1.

53. S. *R*. 52465.

54. S. NICOLAUS CUSANUS, *Idiota de mente*, IV, Ende (s. oben Anm. 34).

55. Zum platonischen Umgang mit dem Satz vom Widerspruch s. meine Dissertation: *Die Bedeutung der sophistischen Logik für die mittlere Dialektik Platons*, Würzburg 1973, S. 94ff., 122ff.

Gegen die traditionelle, Platon kritisierende Interpretation spricht aber v.a. der Wortlaut selbst. Denn es geht, nach der klaren Aussage des Textes, gar nicht darum, ob der Finger zugleich dick und dünn, groß und klein sein könne, sondern um die Frage, ob man mit Hilfe der Sinne das Großsein und Kleinsein von etwas genauso unterscheiden könne wie einen Finger von einem anderen Gegenstand. Nun kann man von einem Finger wohl empirisch feststellen, daß er die oder jene Form usw. habe und daran immer wieder als Finger erkennbar sei. Wenn man dasselbe von der Eigentümlichkeit der Größe oder Härte machen wollte, müßte man etwa sagen: etwas, was die oder jene Ausdehnung oder Länge hat, ist groß, was die oder jene Drucknachgiebigkeit hat, ist hart oder dergl.

Wenn man aber an einer bestimmten wahrnehmbaren Länge das zu haben meinte, woran man immer wieder erkennen könne, ob etwas groß ist, dann kämen solche Atopa zustande, wie sie Platon im *Phaidon* in genauer Analogie zum Fingerbeispiel des Staats an dem Verhältnis des der Größe nach zwischen Sokrates und Phaidon stehende Simmias demonstriert[56]. Es müßte nämlich eben die wahrnehmbare Größe, die Simmias in Bezug auf Sokrates groß macht, zugleich das sein, was ihn in Bezug auf Phaidon klein macht. Das ist natürlich in dem Sinn kein Atopon, daß Simmias durch eben die Größe, die er hat, zugleich größer als Sokrates und kleiner als Phaidon ist, das sagt Sokrates an dieser Stelle ausdrücklich selbst[57]. Es kann diese bestimmte dem Sinn unmittelbar «gegebene» Größe aber nicht das sein, woran man sich orientiert, wenn man Simmias groß nennt. Denn dies wäre allerdings widersinnig, wenn man an ein und derselben Länge ebenso erkennen wollte, daß Simmias groß, wie daß er klein ist.

Das erkennt man offenbar gar nicht an einer unmittelbar mit dem Auge feststellbaren Gestalt, sondern indem man eine bestimmte Wahrnehmungsinformation von einem Begriff des Großen her beurteilt, etwa, daß groß ist, was anderes überragt[58].

Für diesen Begriff sind die Unterschiede, ja Gegensätze der Wahrnehmung gleichgültig, da von ihm aus auch etwas in einer Hinsicht Kleines —eben wenn es anderes überragt— korrekt als etwas (unter diesem Aspekt) Großes begriffen werden kann[59]. In der Sprache des Nicolaus Cusanus wird das

---

56. S. *Phd* 100 - 102.

57. S. *Phd* 102 c 10 - d 4.

58. S. z.B. *Phd* 102 c 1-2; ARIST. *Metaph.* 1021 a 3-4.

59. Die vielfach vorgebrachte Kritik, Platon verwechsle aus Unkenntnis der logischen Natur von Relationen Relativa mit Eigenschaften von Dingen, kann hier nicht umfassend widerlegt werden, obwohl ich hoffe, daß aus dem Dargelegten deutlich geworden ist, daß diese Kritik aus einer falschen Textauslegung hervorgeht. Daß Platons Behandlung von Relativa logisch sehr

später heißen, daß in der ratio die Gegensätze des Sinnes zusammenfallen[60].

Die Konfusion der Wahrnehmung besteht nach Platon also nicht darin, daß sie einen undeutlichen Gesamteindruck von etwas bietet, sondern daß sie zu einem Einen und Ganzen und so zu einem Gegenstand macht, was in Wahrheit nur Produkt und Gegenstand einer ungenügenden Differenzierungsleistung des sinnlichen Meinens ist, das nicht in der Lage ist, die gesehene bestimmte Länge des Ringfingers von dem zu unterscheiden, was das Großsein des Fingers eigentlich ausmacht und von dem her er als groß begriffen wird, und darum den Aspekt, unter dem diese bestimmte Länge als groß beurteilt wird, mit anderen Aspekten eben dieser Länge undifferenziert zusammen-«sieht».

Die ganze Komplexität des Problems des Verhältnisses der konfusen Sinneswahrnehmung zur distinkten Erfassung des νοητὸν bzw. der Idee kann man natürlich nicht in einer Vorlesung behandeln. An noch zwei von Platon selbst herangezogenen Beispielen möchte ich aber wenigstens das herauszuheben versuchen, was immerhin verständlich macht, warum für Platon das aus dem konfus Angeschauten Herausgelöste und allein in der Dimension des Intellekts (νόησις) Erkannte reicher und schöner ist als das Angeschaute.

Unter den vielen Beispielen, an denen Platon den Mangel der Sinneswahrnehmung sichtbar zu machen sucht, —daß jedes Große auch klein, jedes Gleiche ungleich, jedes Schöne häßlich, jedes Gerechte ungerecht sei usw.— gibt es ein sehr sonderbares Beispiel, das die Platonerklärer, sofern sie überhaupt darauf geachtet haben, immer schon in Verlegenheit gebracht hat: es ist die Behauptung Platons, daß jedes Doppelte immer auch als ein Halbes erscheine[61].

Glücklicherweise sind uns aber gerade für diesen Fall zeitgenössische Erklärungen aus der Sophistik[62] und bei Aristoteles[63] überliefert.

Platon geht es auch hier, wie man insbesondere aus dem 5. Kapitel des 1. Buches der *Metaphysik* des Aristoteles entnehmen kann, um die Unterscheidung des distinkten Wesens des Doppelten selbst von bloßen

---

respektabel ist, ja daß Platon dabei Probleme erörtert, die auch heute keineswegs als gelöst gelten können, hat E. SCHEIBE, Über Relativbegriffe in der Philosophie Platons, *Phronesis* 12, 1967, 28-49, überzeugend nachgewiesen. Zum logischen Umgang mit Relativbegriffen in den platonischen Dialogen s. auch meine Diss.: *Die Bedeutung der sophistischen Logik für die mittlere Dialektik Platons*, S. 233-36.

60. S. *de coni.* VII, 28.

61. S. PLATON *R* 479 b 3 f. s. zur Bedeutung dieses Beispiels bei Platon v.a. J. Gosling, *Republic*, Book V: «τὰ πολλὰ καλὰ» etc., *Phronesis* 5, 1960, 116-128.

62. S. ARIST. *SE* 167 a 29-30.

63. S. ARIST. *Metaph.* 987 a 12-29.

Repräsentanten des Doppeltseins. Wenn man erforschen will, was die spezifischen Eigentümlichkeiten des Doppelten sind, und sich dazu an Erfahrungen orientiert, die man von Dingen, die doppelt sind, machen kann, dann wird man, selbst wenn man sich dazu an die Zahl Zwei hält, um an ihr abzulesen, was zum Doppeltsein gehört, weil sie als mit sich selbst vervielfältigte Einheit dies am genauesten erfaßbar zu machen scheint, dann wird man selbst in diesem Fall auf etwas Konfuses treffen, das neben den Merkmalen des Doppeltseins noch vieles andere mitanzeigt, sogar das Gegenteil des Doppeltseins, denn jede Zwei ist natürlich ebenso das Doppelte von eins wie die Hälfte von vier.

In der Sprache der platonischen Spätdialoge und des sog. esoterischen Platon heißt dies, daß jedes bestimmte Doppelte, jeder konkrete Fall, wo etwas doppelt ist (am Doppelten nur teilhat), immer mehr und weniger, μᾶλλον καὶ ἧττον ist als das Doppelte selbst[64].

«Mehr»: weil etwa die Zahl «Zwei» außer doppelt auch noch Zahl ist, und gerade ist, usw.; «weniger»: weil sie vieles von dem, was das Doppeltsein als solches ausmacht, nicht aufweist, weil sie ja nur eine bestimmte Form, wie etwas doppelt sein kann, repräsentiert.

Zur Herauslösung dessen, was eine Sache von ihr selbst her ist, aus dem Mehr und Weniger ihrer empirischen Erscheinungsformen hat Platon in den Spätdialogen die Methoden der Dihairesis, des unterscheidenden Abtrennens der zu einer Sache gehörenden von den ihr fremden Elementen eines sinnlichen Gesamteindrucks, und der Synagoge, der Sammlung des dem εἶδος, der Idee nach, Zusammengehörigen entwickelt[65]. Er demonstriert sie unter anderem an der Art, wie man einen Angelfischer beobachtet.

Ich reduziere dieses Beispiel auf das für unsere Fragestellung Nötige, um noch einmal die Intention dieses analytischen Vorgehens zu demonstrieren.

Wer mit dem Begriff des Angelfischens noch nichts zu verbinden weiß, und, um sich einen Begriff davon zu machen, etwa einen am Fluß sitzenden Angelfischer, auf den man ihn gewiesen hat, beobachtet, wird in der Einheit und Ganzheit der Person, die sich ihm zeigt, vieles mehr antreffen als das, was diese Person gerade zum Angelfischer macht, ein Mehr also, das ihn bei der angestrebten Begriffsbildung vielfach irritieren muß; er wird aber auch weniger antreffen, etwa, weil der Mann nicht alles, was zum Angelfischen gehört, ausführt, weil er nicht alles korrekt ausführt usw.

64. Zu dieser Problematik s. v.a. H. J. KRÄMER, *Areteä bei Platon und Aristoteles*, Heidelberg 1959, insbes. S. 163, 186, 191, 264, 331, Anm. 168.

65. S. dazu v.a. die ausgezeichnete Studie von K. A. SAYRE, *Plato's Analytic Methode*, Chicago u. London 1967, v.a. S. 216-238.

Darum wird er nach platonisch-aristotelischer Lehre in der ersten Wahrnehmung kaum in der Lage sein, das Eigentümliche des Angelfischens zu unterscheiden. Zuerst wird ihm vielmehr das auffallen, was der Mann, den er sieht, mit anderen Menschen oder Angelfischern gemeinsam hat, daß er ein Mensch ist, daß er sitzt u. dgl., d.h. er wird zunächst ein abstrakt Allgemeines erfassen, das, sofern es einen Eindruck gerade vom Angelfischen enthalten soll, zugleich konfus ist, weil es Merkmale des Angelfischens und des Nichtangelfischens ununterschieden in sich enthält[66].

Von diesem konfusen Mehr an nicht zur Sache gehörenden, aber in der Ganzheit eines Sinneseindrucks sich als Einheit darbietenden Elementen trennt sich nach Platon das Denken, wenn es von der sinnlich vielfältigen zur geistig einheitlichen Gestalt übergeht. Was aber die Erkenntnis der Sache selbst und der zu ihr und nur zu ihr gehörenden Merkmale angeht, so wird dabei das vom Gesamteindruck der Wahrnehmung abstrahierende Denken keineswegs ärmer und leerer. Im Gegenteil, wer die Kriterien gefunden hat und richtig anzuwenden weiß, durch die man den Angelfischer vom Nicht-Angelfischer unterscheiden kann, wird in der Beobachtung des Tuns und Treibens der Angelfischer das herausfinden können, was nur zum Angelfischen als solchem gehört, und er wird auf diese Weise, je mehr er beobachtet und je mehr er von dem jeder Beobachtung beigemischten Falschen abstrahiert, einen umso reicheren und differenzierteren Begriff von dem, was es heißt, Angelfischer zu sein, bekommen. D.h., der Blick für die Sache «Angelfischen» selbst ermöglicht neben der Abstraktion von dem nicht zu ihr Gehörenden die Sammlung (Synagoge, Synthesis) des spezifisch Angelfischerhaften aus vielen Beobachtungen und schafft so einen Begriff, der die Fülle der Möglichkeiten des so und nicht anders bestimmten Seins des Angelfischens in sich umfaßt.

---

66. Daß das der Wahrnehmung zuerst, d.h. im ersten, unmittelbaren Hinblick «Deutliche» ein Konfusum im Sinne eines leeren Allgemeinen ist, ist der Grundtenor der Kritik, die Platon in beinahe allen Dialogen, am schärfsten aber wohl im *Euthydemos* und in der Kritik der Naturphilosophie im *Phaidon* (96-102) an der Abhängigkeit der Vorsokratiker und der Sophisten vom Augenschein übt. S. dazu meine Diss., *Die Bedeutung der sophistischen Logik...*, v.a. S. 69-73. Der Charakter eines Allgemeinen kommt einem solchen Konfusum freilich nur insofern zu, als es sich auf vieles Einzelne gleich applizieren läßt, konfus aber ist dieses «Allgemeine», weil es unmittelbar an einem bestimmten Einzelnen abgelesen wird und daher Merkmale des Einzelnen und des Allgemeinen ununterschieden für dasselbe nimmt. Begrifflich konzise ist die Analyse des Konfusen als einer Art Allgemeinen im ersten Kapitel der aristotelischen *Physik* gegeben. An den Beispielen, die in den antiken Kommentaren zu dieser Stelle angeführt sind, war die vorausgegangene Beschreibung des Versuchs einer unmittelbaren Wahrnehmung des Angelfischers orientiert. S. v.a. THEMISTIOS, *in phys.* 2, 3-26 (*CAG* 5, ed. Wallies) und PHILOPONOS, *in phys.* 3, 14-8, 26 (*CAG* 16, ed. Vitelli).

In diesem Sinne ist die Idee eine mit sich selbst übereinstimmende, weil auf die Konstituierung einer bestimmten Wesenheit hin ausgerichtete, vielheitliche Einheit, die unter dem Aspekt der Übereinstimmung der Teile und des Ganzen als Symmetrie und Schönheit erscheint.

Ähnlich wie bei Baumgarten die Schönheit Vollendung der Anschauung ist, ist daher bei Platon Schönheit Vollendung der Erkenntnis: nur ihr ist eine Sache in ihrer Einheit, Ganzheit und ihrer mit sich selbst übereinstimmenden Fülle zugänglich.

Zu dieser Höhe hebt sich das Denken, wie die vorausgehenden Überlegungen wenigstens erkennbar machen sollten, in einer Korrektur der Anschauung, nicht in rezeptiv empfangender Abhängigkeit von ihr. Für eine Antwort auf die Ausgangsfrage dieser Untersuchung, warum bei Platon das Schöne Gegenstand der νόησις, des Intellekts, und nicht, wie wir es seit Baumgarten gewohnt sind, Gegenstand der Anschauung ist, können die vorausgegangenen Analysen wenigstens einige wichtige Hinweise geben:

Grund dafür ist nicht, wie ein weitverbreitetes Platonbild nahelegt, daß Platon zwischen Anschauung und Verstand noch in ungenügender, weil vorkritischer Weise unterschieden und daher das Denken selbst noch für eine Art von Anschauen gehalten hätte, sondern eine sachlich begründete, aus einer Reflexion auf die Leistung von Wahrnehmung und Denken hervorgehende unterschiedliche Beurteilung von Anschauung und Denken selbst.

Die Leistung, die Baumgarten von der Wahrnehmung erwartet, daß sie ein Abstrakt-Allgemeines in konkret-lebendiger Fülle sinnlich erfahrbar macht, ist eine Leistung, die nach Platon die Wahrnehmung überhaupt nicht erbringen kann. Würde Platon die Aktivität des Denkens mit dem Tun oder Erleiden verwechseln, das bei ihm der Wahrnehmung zukommt, könnte auch er von der geistigen Erkenntnis nur das erwarten, was auch Baumgarten dem Verstand allein zubilligt: eine abstrakt leere Vorstellung.

Die Überzeugung, daß allein dem Denken das Schöne, d.h. die reiche und differenzierte Fülle eines der Erfahrung Gegebenen zugänglich sei, resultiert bei Platon gerade daraus, daß er die Abstraktheit und Armut der Anschauung kritisch aufdeckt.

Für die von Baumgarten ausgehende Ästhetik hat die Anschauung ihren Gegenstand in seiner Ganzheit und —wie noch Hegel sagt— in seinem «unendlichen Reichtum»[67] vor sich, genauer: sie hat ihn, wenn auch noch auf vorbewußte und ungegliederte Weise, in sich, und es brauchte nach einer Anmerkung Kants in seiner Anthropologie von 1800 «nur eine höhere Macht

67. S. HEGEL, *Phänomenologie des Geistes*, hg. v. J. Hoffmeister, Hamburg 1952[6], 14f.

zu rufen: es werde Licht, so würde auch ohne Zutun des Mindesten gleichsam eine halbe Welt ihr vor Augen liegen»[68].

In diese reiche, aber undeutliche Einheit greift im Sinne dieser neuzeitlichen Denkhaltung das abstrakte Denken ein, um nach den ihm eigenen Regeln des Verknüpfens und Trennens eine neue, künstliche, aber bewußte, distinkte, zugleich ärmere und weniger schöne Einheit zu bilden.

Für Platon dagegen bedeutet die Konfusion der Wahrnehmung nicht, daß die Anschauung ihren Gegenstand zwar noch ungegliedert, aber dafür ganz und in all seinen Momenten vor sich hat, sondern daß sie ihn überhaupt noch nicht als ihn selbst erfaßt. Was sie mehr enthält als die geistige Erfahrung, ist ein überhaupt nicht zur Sache gehörendes Mehr, etwas dem Gegenstand, der in seiner Schönheit erfahren werden soll, überhaupt nicht Zugehörendes, ihm selbst Fremdes, Äußerliches. Das Mehr dagegen, das die geistige Erkenntnis gegenüber dem Weniger der Anschauung hinzubringt, ist im Unterschied zu Baumgarten nicht die durch Aussonderung erreichte deutliche Bewußtheit eines der Anschauung oder dem Gefühl nur undeutlich Gegebenen, sondern es ist aus der unterscheidenden und vergleichenden Erschließung der Sache ermöglichte Zusammenschau der über vieles Einzelne hin zerstreuten Eigentümlichkeiten einer Sache, die durch dieses geistige Tun überhaupt erst in den Blick kommt und der Wahrnehmung oder dem Gefühl überhaupt nie gegeben war.

Die Leistung der Kunst ist in diesem Sinne nicht, ein Ideelles zu veranschaulichen, sondern ein Anschaulich-Mannigfaltiges durch Aussonderung und Zusammenfassung von der Konfusion der Anschauung zu reinigen und auf eine geistige Einheit zurückzuführen.

So ist ja etwa selbst bei Aristoteles die Dichtung nicht etwa dadurch als kunstgemäßer vor der Historie ausgezeichnet, daß sie anschaulicher, mehr dem konkreten Detail verpflichtet ist als die Geschichtsschreibung. In diesem Punkt übertrifft die Geschichtsschreibung eher die Dichtung. Über die Geschichtsschreibung hinaus geht die Dichtung —und wird dadurch zur Kunst— daß sie z.B. die Beliebigkeit mensclicher Handlungen in der bloßen Abfolge der Zeit aussondernd konzentriert auf den einheitlichen Zusammenhang einer Handlung, wie er sich als Ausdruck eines bestimmten Charakters ergibt, dessen einzelne Handlungen genau die Bestimmtheit haben, die die allgemeine Art gerade dieses Charakters notwendig und wahrscheinlich zur Folge haben[69].

---

68. S. KANT, *Anthropologie in pragmatischer Absicht*, B 17. S. ARIST., *Poet.* Kap. 8 u. 9.

69. Etwas genauer werde ich auf diese Problematik in einem hermeneutischen Vorspann zu meinem 1986 als Hermes-Einzelschrift (Wiesbaden) erscheinenden Buch *Charakter und Schicksal in Sophokles' «König Ödipus»* einzugehen versuchen.

Die Probleme, die zu erörtern wären, um diese von der neuzeitlichen Ästhetik erheblich abweichende Kunstauffassung zu begründen, erfordern freilich weit mehr Raum, als es der gebotene Rahmen zuläßt.

Ich hoffe aber, daß immerhin deutlich geworden ist, daß die erstaunliche Vertauschung der Stellen von Sinn und Vernunft einerseits, Einzelnem und Allgemeinem andererseits bei der Erklärung, wie das Schöne erfaßbar ist und wo es anzutreffen sei, nicht auf die vorkritische Anschaulichkeit der Antike zurückgeführt werden darf, für die sich das Geistige noch in lebendig-konkreter Gestalt dargestellt habe, sondern daß es gute Gründe dafür gibt, einen von der neuzeitlichen Bewußtseinsphilosophie nicht unerheblich verschiedenen Begriff des Denkens selbst bei Platon und der von ihm ausgehenden Tradition antiker Metaphysik vorauszusetzen, bei dem es zumindest der Prüfung wert ist, ob und wie er neben einem bewußtseinsphilosophischen Geistbegriff besteht.

Arbogast SCHMITT
(Mainz)

Η ΘΕΩΡΙΑ ΤΟΥ ΩΡΑΙΟΥ ΤΟΝ 18ο ΑΙΩΝΑ ΚΑΙ ΣΤΟΝ ΠΛΑΤΩΝΑ

Περίληψη

Γιὰ τὴ νεότερη αἰσθητικὴ ποὺ ἀρχίζει μὲ τὸν Baumgarten τὸ ὡραῖο εἶναι ἀντικείμενο τῆς θέασης καὶ ὁ ἄνθρωπος δὲν τὸ προσεγγίζει ἀναλυτικὰ μὲ ἔννοιες ἀλλὰ μὲ τὴν πληρότητα τῶν δεδομένων τῆς θέασης. Μ' αὐτὴ τὴν ἔννοια ὀνομάζει ὁ Kant ὡραῖο ὅ,τι προσεγγίζουμε ὄχι μὲ ἔννοιες ἀλλὰ ὡς ἀντικείμενο μιᾶς γενικῆς εὐαρέσκειας. Ὁ Hegel βλέπει τὸ σημεῖο τοῦ ὡραίου στὴν αἰσθητικὴ παρουσία τῆς ἰδέας. Ὁ Schopenhauer λέει γιὰ τὴν ἐμπειρία τοῦ ὡραίου ὅτι εἶναι ἡ σύλληψη τῆς ἰδέας μέσα στὴ θεωρία, ἡ ὁποία προηγεῖται ἀπὸ κάθε ἔννοια.

Σὲ ἀντιδιαστολὴ ἢ καλύτερα σὲ ὀξεία ἀντίθεση πρὸς αὐτὴ τὴν αἰσθητικὴ θεωρία νοεῖται τὸ ὡραῖο γιὰ τὴν ἀρχαία καὶ μεσαιωνικὴ αἰσθητικὴ ὡς κάτι τὸ ὁποῖο δὲ συλλαμβάνεται ἱκανοποιητικὰ ἀπὸ τὶς αἰσθήσεις, ἀλλὰ στὴν πληρότητα καὶ καθαρότητά του εἶναι προσιτὸ μόνο στὴν ἀπαλλαγμένη ἀπὸ τὴν αἰσθητικότητα ἀφαιρετικὴ νόηση.

Ἡ παραδοσιακὴ ἐξήγηση αὐτῆς τῆς διαφορᾶς-ἀντίθεσης εἶναι ἡ ἄποψη ὅτι ἡ ἀρχαιότητα ἀντιλαμβάνεται τὴ νόηση ὡς ἕνα εἶδος θέασης καὶ ὅτι πρόκειται γιὰ τὴν ἁπλοϊκὴ ἀντίληψη τῆς ἀρχαιότητας γιὰ τὴν ἑνότητα

αἴσθησης καὶ νόησης, ἡ ὁποία ἐξηγεῖ τὴν ἐκ μέρους τῆς ἀρχαιότητας ἀναζήτηση τοῦ ὡραίου ἀκόμη καὶ στὴ διάσταση τῆς ἔννοιας. Ἡ ἄποψη ὅμως αὐτὴ δὲν εὐσταθεῖ, ἂν τὴ δοῦμε ὑπὸ τὸ φῶς τῆς ἱστορίας τοῦ πνεύματος. Διότι ἡ ἀρχαία καὶ μεσαιωνικὴ θεωρία, ἡ ὁποία θεωρεῖ τὴ σύλληψη τοῦ ὡραίου σὰν ἕνα γνωσιακὸ ἐπίτευγμα τοῦ νοῦ, εἶναι, ἀντίθετα πρὸς αὐτὴ τὴ θέση, ἀποτέλεσμα ἀκριβῶς μιᾶς θεωρητικῆς, ἀναλογιστικῆς διάκρισης ἀνάμεσα στὰ διάφορα ἀποτελέσματα τῆς θέασης καὶ τοῦ νοῦ.

Γιὰ τὴν ἀνασύσταση τοῦ ἑρμηνευτικοῦ ὁρίζοντα, ἐντὸς τοῦ ὁποίου πρέπει νὰ κατανοηθεῖ αὐτὴ ἡ ἀρχαία καὶ μεσαιωνικὴ θεωρία, παρέχει σημαντικὴ ἐξήγηση ἡ κατάσταση ἀπὸ πλευρᾶς ἱστορικῶν ἐπιδράσεων, ἀπὸ τὴν ὁποία καὶ προέρχεται ἡ αἰσθητικὴ τοῦ Baumgarten. Διότι ὁ Baumgarten ἀντίθετα πρὸς τὴ μετακαντιανὴ αἰσθητικὴ μεταχειρίζεται σὲ μεγάλη ἔκταση τὸ σύστημα ἐννοιῶν, μὲ τὸ ὁποῖο ἐκτίθεται στὰ ἀρχαῖα καὶ μεσαιωνικὰ κείμενα τὸ εἶδος τῆς προσέγγισης τοῦ ὡραίου, ἂν καὶ διαφοροποιεῖ αὐτὸ τὸ σύστημα καὶ ἔτσι προετοιμάζει τὴν κατοπινὴ ἀντικατάσταση ἐννοιῶν μὲ ἄλλες, ὥστε νὰ ἀνταποκρίνονται στὴν νέα ἀντίληψη πραγμάτων. Ὅσο ὅμως κι ἂν ἀλλάζει ἡ ἔννοια τῶν λέξεων, ἡ φωνητική τους σύσταση παραμένει ἀμετάβλητη καὶ τὸ γεγονὸς αὐτὸ κάνει δυνατὴ τὴν ἑνότητα τῶν ἱστορικῶν ἐπιδράσεων, μέσα στὴν ὁποία καὶ κινεῖται πάντοτε ὁ Baumgarten, καὶ δι' αὐτῆς τῆς ἑνότητας κάνει περαιτέρω δυνατὸ τὸν ἀκριβῆ προσδιορισμὸ τῶν πραγματικῶν μεταλλαγῶν, διὰ τῶν ὁποίων διαφοροποιεῖται ἡ σύγχρονη αἰσθητικὴ ἔναντι τῆς ἀρχαίας καὶ μεσαιωνικῆς θεωρίας περὶ τοῦ ὡραίου.

Ὁ Baumgarten γιὰ νὰ οἰκοδομήσει τὴ νέα ἐπιστήμη τῆς αἰσθητικῆς, ἡ ὁποία ἐγκαινιάζεται μὲ τὸν ἴδιο, ξεκινάει μὲ τὴν διάκριση ἀνάμεσα σὲ αἰσθητικὴ καὶ νοητικὴ ἐπιστήμη, διάκριση ποὺ προέρχεται ἀπὸ τοὺς ἀρχαίους. Κριτήριο τῆς διάκρισης αὐτῶν τῶν δύο γνωσιακῶν ὁδῶν ἀποτελεῖ γι' αὐτὸν τὸ γεγονὸς ὅτι τὰ ἀντικείμενα τῆς αἰσθητικῆς γνώσης νοοῦνται ὡς συγκεχυμένα, ἐνῶ ἐκεῖνα τῆς διανοητικῆς γνώσης ὡς σαφῶς ὁριοθετημένα. Ὁ χαρακτηρισμὸς μιᾶς γνώσης ὡς συγκεχυμένης ἐσήμαινε στὸν Descartes, Leibniz καὶ Wolff πρωταρχικὰ ὅτι τὸ περιεχόμενό της δὲν νοεῖται σαφῶς διαφοροποιημένο ἀλλὰ συγκεχυμένο, ὡς κάτι τὸ ὁποῖο φαίνεται νὰ εἶναι διαφορετικὸ ἀπὸ τὴ μιὰ στιγμὴ στὴν ἄλλη καὶ γι' αὐτὸ καὶ δὲν μπορεῖ νὰ γνωσθεῖ μὲ σαφήνεια. Στοὺς ἴδιους ἐντούτοις φιλοσόφους ἁπαντᾶ ἡ ἄποψη ὅτι μιὰ συγκεχυμένη γνώση μπορεῖ κάλλιστα νὰ εἶναι συγκεκριμένη καὶ πλούσια καὶ ἔτσι νὰ ὑπερτερεῖ τοῦ σαφῶς ὁριοθετημένου ἀλλὰ ἀφηρημένου γνωστικοῦ τρόπου τοῦ νοῦ. Αὐτὴν ἀκριβῶς τὴν ἄποψη ἐνστερνίζεται ὁ Baumgarten καὶ ἀναγνωρίζει μόνο στὴν αἰσθητικὴ γνώση τὴ δυνατότητα νὰ συλλαμβάνει τὸ ἀντικείμενό της μὲ ὅλη τὴν πληρότητα τῆς συγκεκριμένης του ὁλότητας καὶ ἑνότητας, ὅσο

κι ἂν ἡ συγκεχυμένη αἰσθητικὴ γνώση ὑστερεῖ σὲ ἐννοιακὴ σαφήνεια. Ἔτσι ἐξηγεῖται πῶς ὁ συγκεχυμένος τρόπος τῆς αἰσθητικῆς ἐμπειρίας ἑνὸς ἀντικειμένου εἶναι συγχρόνως καὶ τρόπος ἐμπειρίας τοῦ ὡραίου αὐτοῦ τοῦ ἀντικειμένου. Ἔτσι ἡ ἀρχαία θεωρία περὶ τοῦ ὡραίου γίνεται αἰσθητικὴ μὲ τὴν ἀκριβὴ ἔννοια τοῦ ὅρου. Τὸ ὡραῖο ἔχει λοιπὸν τὸ κριτήριό του στὴ θέαση τῆς ἐμπειρικῆς του προσέγγισης.

Ἡ μετατόπιση τοῦ τόνου ἐνσχέσει μὲ τὴν ἀρχαία θεωρία δὲν εἶναι λοιπὸν ὁ χωρισμὸς αἴσθησης καὶ νόησης. Ἐδῶ ὁ Baumgarten καταφεύγει ἀπερίφραστα στὴν ἀρχαιότητα προκειμένου νὰ δικαιολογήσει τὴ δική του διάκριση ἀνάμεσα στὴν αἴσθηση καὶ τὴ νόηση ὡς αὐτοδύναμες δυνάμεις, ποὺ εἶναι ὀξύτερη ἀπ' τὴ διάκριση τῶν Wolff καὶ Leibniz. Τὸ στοιχεῖο ποὺ εἶναι περισσότερο νέο στὸν Baumgarten εἶναι ἡ νέα ἑρμηνεία, σύμφωνα μὲ τὴν ὁποία τὸ συγκεχυμένο τῆς αἰσθητικῆς γνώσης γίνεται ἐποπτικὴ πληρότητα καὶ ἡ διαφοροποιητικὴ ἱκανότητα τοῦ νοῦ γίνεται ἀφηρημένη πενιχρότητα τῆς διανοητικῆς γνώσης. Στὸ σημεῖο αὐτὸ ὁ Baumgarten συμφωνεῖ βέβαια σὲ μεγάλο βαθμὸ μὲ τὴν «φιλοσοφία τῆς συνειδήσεως» ποὺ ξεκινάει μὲ τὸν Descartes, ἀλλὰ βρίσκεται σὲ ὀξεία ἀντίθεση μὲ τὴν ἀρχαία καὶ μεσαιωνικὴ μεταφυσική.

Αὐτὸ ποὺ λέγει ὁ Baumgarten γιὰ τὸ νοῦ, ὅτι δηλαδὴ μπορεῖ νὰ συλλαμβάνει τὸ ἀντικείμενό του μόνο κατὰ τρόπο ἀφηρημένο, κενὸ καὶ ὄχι μὲ συγκεκριμένη ἀκρίβεια ποὺ νὰ διαλαμβάνει ὅλα τὰ στοιχεῖα του, τὸ ἴδιο ἀκριβῶς λέγει ὁ Βοήθιος περὶ τῆς συγκεχυμένης αἰσθητικῆς ἀντίληψης. Γι' αὐτὸν τὸ συγκεχυμένο τῆς θέασης ἀποτελεῖ σημεῖο τῆς ἀφηρημένης κενότητας καὶ ἀνακρίβειας τῆς γνώσης της, ἐνῶ ἡ διαφοροποιητικότητα τοῦ νοῦ ἀποτελεῖ σημεῖο τῆς συγκεκριμένης πληρότητας καὶ ἀκεραιότητας, ἤτοι τῆς ἀρτιότητας τῆς γνώσης του. Αὐτὴ ἡ διαφορετικὴ ἀξιολόγηση τοῦ συγκεχυμένου καὶ τῆς διαφοριστικότητας στὸ Βοήθιο ἀνάγεται στὴ διάκριση ποὺ κάνει ὁ Πλάτων στὴν *Πολιτεία* του (523-525) ἀνάμεσα στὴν αἴσθηση καὶ τὴ νόηση μὲ τὶς ἔννοιες τοῦ συγκεχυμένου καὶ κεχωρισμένου ποὺ εἰσήγαγε ὁ ἴδιος, γιὰ νὰ περιγράψει τὸ διαφορετικὸ γνωστικὸ τρόπο τῆς αἴσθησης καὶ τῆς νόησης. Μ' αὐτὲς τὶς ἔννοιες, οἱ ὁποῖες ἐκτὸς ἀπ' τὸν Ἀριστοτέλη, τοὺς ἀρχαίους ὑπομνηματιστές, τὶς μεσαιωνικὲς συνόψεις (Summen), τὰ ὑπομνήματα στὸν Ἀριστοτέλη τῶν πρώιμων νεοτέρων χρόνων πέρασαν καὶ στὴ φιλοσοφία τῆς συνείδησης, περιγράφει ὁ Πλάτων ἀπ' τὴ μιὰ πλευρὰ τὴν ἰδιαιτερότητα ποὺ ἔχει ἡ αἴσθηση νὰ συλλαμβάνει τὸ ἀντικείμενό της ὄχι ὅμως στὴν ταυτότητά του, ἀλλὰ σύμμικτο μὲ ξένα διάφορα κάθε φορὰ στοιχεῖα, καὶ ἀπ' τὴν ἄλλη πλευρὰ τὴν ἱκανότητα τοῦ νοῦ νὰ γνωρίζει ἕνα πράγμα μὲ σαφήνεια καὶ στὴν ἀτομικότητά του, ὅπως δηλαδὴ εἶναι καθ' ἑαυτό. Ὅποιος π.χ. προσπαθεῖ νὰ γνωρίσει ἕναν ψαρά, ὅπως τὸν ἐμφανίζουν οἱ αἰσθήσεις, ὡς μία ἐνιαία δηλαδὴ ὁλότητα, θὰ

συλλάβει συγχρόνως, πέρα ἀπ' αὐτὸ ποὺ κάνει τὸ αἰσθητὸ ἀντικείμενο νὰ εἶναι ὅ,τι εἶναι, δηλαδὴ στὴν περίπτωσή μας ψαράς, καὶ πολλὰ ἄλλα ποὺ δὲν ἔχουν καμιὰ σχέση μὲ τὴν ἔννοια τοῦ ψαρά, ἀλλὰ σχετίζονται μ' αὐτὸ τὸ ἴδιο ἀντικείμενο μὲ τὴν ἔννοια τοῦ ἐμψύχου, τοῦ ἀνθρώπου, τοῦ πατέρα, τοῦ φιλοσόφου κλπ. Ἀπὸ ἀναλύσεις αὐτοῦ τοῦ εἴδους σχηματίστηκε στὴν ἀρχαία καὶ μεσαιωνικὴ μεταφυσικὴ μία θεωρία, ἡ ὁποία ἀναγνωρίζει στὴν αἴσθηση ὅτι ναὶ μὲν ἀναφέρεται σ' ἕνα συγκεκριμένο πλούσιο ἀντικείμενο, ἀλλὰ βλέπει ὅτι τὸ ἔργο της περιορίζεται σὲ ἕνα κάπως ἀφηρημένο ἐπίπεδο. Διότι μόνο ἡ νόηση ἐξάγει ἀφαιρετικὰ μέσα ἀπὸ πολλὲς παρατηρήσεις ἐκεῖνο ποὺ ἀνήκει ἀποκλειστικὰ σὲ ἕνα πράγμα καὶ τὸ συναρμόζει σὲ μιὰ ἐνιαία μορφή, στὴν ὁποία αὐτὲς οἱ παρατηρήσεις —ἀπὸ πλευρᾶς πραγμάτων— ἀνήκουν καὶ ἔτσι αὐτὴ μόνη (δηλαδὴ ἡ νόηση) ἔχει ἐνώπιόν της τὸ ἀντικείμενο, ὡς αὐτὸ ποὺ πράγματι εἶναι, στὴν πληρότητα δηλαδὴ τῶν στοιχείων του. Μόνο μ' αὐτὴ τὴν ἔννοια εἶναι ἡ ἰδέα μιὰ πολλαπλὴ ἑνότητα ποὺ ταυτίζεται μὲ τὸν ἑαυτό της, ἐπειδὴ ἀποβλέπει στὴ σύσταση μιᾶς ὁρισμένης οὐσίας. Αὐτὴ ἡ ἰδέα ἐμφανίζεται ὑπὸ τὸ πρίσμα τῆς συμφωνίας τῶν μερῶν καὶ τοῦ ὅλου ὡς συμμετρία καὶ ὡραῖο.

Arbogast SCHMITT
(Mainz)

Η ΕΡΜΗΝΕΥΤΙΚΗ ΤΟΥ ΓΡΑΠΤΟΥ, ΤΟΥ ΠΡΟΦΟΡΙΚΟΥ ΚΑΙ ΤΟΥ ΕΝΔΙΑΘΕΤΟΥ ΛΟΓΟΥ ΣΤΟΝ ΠΛΑΤΩΝΑ

1. Ὁ Πλάτων εἶναι ὁ μεγάλος θεωρὸς τοῦ ὄντος κι ὁ διαλεκτικὸς ἀναζητητὴς τῆς ἀλήθειας του. Μὲ ἡνίοχο τῆς ψυχῆς του, τὸν λόγο, χάραξε σὰν ἕνα «φάρμακον λήθης» τὸ ἔργο του παραδίδοντάς το στὴ μορφὴ ἐκείνη, ποὺ ἔκρινε ὡς τὴν κατ' ἐξοχὴν πιὸ γνήσια καὶ ἀρχετυπική, στὴ μορφὴ δηλαδὴ τοῦ λόγου, ποὺ ἂν καὶ γραπτὸς δὲν παύει νὰ εἶναι διάλογος. Καταθέτοντας ἔτσι τὰ διαλεκτικά του παραδείγματα εἶχε συνείδηση τῆς ἀντινομίας, ποὺ διέγραφε ὄχι μόνο τὸ νόημα καὶ τὰ ὅρια τοῦ γραπτοῦ του ὀρθώματος, ἀλλὰ καὶ τὶς σχέσεις του πρὸς τὶς ἄλλες δύο μορφὲς τοῦ λόγου, τὸν ἐνδιάθετο καὶ τὸν προφορικό. Ἐν τούτοις ἡ ἴδια ἡ αὐστηρὴ κριτικὴ τοποθέτηση τοῦ Πλάτωνος ἀπέναντι στὸν γραπτὸ λόγο, ποὺ ἄμεσα στρέφεται ἐνάντια στὸ ἴδιο του τὸ ἔργο, μᾶς ἀναγκάζει νὰ ἐπανεξετάσουμε τὸ θέμα στὴ σχέση του μὲ τὶς ἄλλες δυὸ μορφὲς τοῦ λόγου μέσα στὰ πλαίσια τῆς πλατωνικῆς θεωρίας τῆς μίμησης καὶ τῆς παιδιᾶς, μὲ τὰ ὁποῖα ἐμπλέκεται ἡ σχέση αὐτή. Μ' αὐτὸ τὸν τρόπο ἐλπίζουμε νὰ δοῦμε μὲ περισσότερη σαφήνεια τὸ πρόβλημα τῆς ἑρμηνευτικῆς προσέγγισης τοῦ λόγου ἀπὸ τὸν Πλάτωνα στὶς συγκρουόμενες ἢ διαλεκτικὰ ἀλληλοσυμπληρωνόμενες προοπτικές του, ποὺ δὲν εἶναι ἄσχετες μὲ ὁρισμένες ἀπόψεις τῆς νεώτερης ἑρμηνευτικῆς.

2. Στὸν πλατωνικὸ *Φαῖδρο* ὁ Σωκράτης συγκρίνοντας καὶ ἀντιπαραβάλλοντας τὴ ρητορικὴ πρὸς τὴ φιλοσοφία καταγίνεται μὲ τὸ μεγάλο θέμα τῆς τέχνης τοῦ λόγου καὶ ἐπιχειρεῖ νὰ καθορίσει, *τί εἶναι λόγος στὴ γραπτή του μορφή*. (*Φαῖδρος*, 274 e). Ὁ Σωκράτης προσφεύγει σ' ἕνα αἰγυπτιακὸ μύθο, σύμφωνα μὲ τὸν ὁποῖο ὁ θεὸς Θεύθ, ὁ δωρητὴς τῆς τέχνης τῶν γραμμάτων, ἰσχυρίζεται ὅτι ὁ λόγος, ποὺ ἀποδίδεται μὲ γράμματα, ἔχει τὸ χάρισμα νὰ καθιστᾶ τοὺς ἀνθρώπους πιὸ σοφοὺς καὶ στὸ μνημονικὸ πιὸ καλούς. Ὡστόσο ὁ βασιλιὰς Θαμούς, στὸν ὁποῖον ὁ θεὸς παρέδωσε τὴν τέχνη τῶν γραμμάτων, διαφωνεῖ μὲ τοὺς λόγους τοῦ θεοῦ λέγοντας:

«Τοῦτο γὰρ μαθόντων λήθην ἐν ψυχαῖς παρέξει μνήμης ἀμελετησίᾳ, ἅτε διὰ πίστιν γραφῆς ἔξωθεν ὑπ' ἀλλοτρίων τύπων, οὐ ἔνδοθεν αὐτοὺς ὑφ' αὑτῶν ἀναμιμνησκομένους οὔκουν μνήμης, ἀλλ' ὑπομνήσεως φάρμακον εὗρες. Σοφίας δὲ τοῖς μαθηταῖς δόξαν οὐκ ἀλήθειαν πορίζεις·

πολυήκοοι γάρ σοι γενόμενοι ἄνευ διδαχῆς πολυγνώμονες εἶναι δοξάζουσιν, ἀγνώμονες ὡς ἐπὶ τὸ πλῆθος ὄντες καὶ χαλεποὶ συνεῖναι, δοξόσοφοι γεγονότες ἀντὶ σοφῶν» (*Φαῖδρος* 275 ab).

Καὶ ὁ Σωκράτης προσθέτει παρακάτω:

«Δεινὸν γάρ που, ὦ Φαῖδρε, τοῦτ' ἔχει γραφὴ καὶ ὡς ἀληθῶς ὅμοιον τῇ ζωγραφίᾳ. Καὶ γὰρ τὰ ἐκείνης ἔκγονα ἕστηκε μὲν ὡς ζῶντα, ἐὰν δ' ἀνέρῃ τι, σεμνῶς πάνυ σιγᾷ. Ταὐτὸ δὲ καὶ οἱ λόγοι· δόξαις μὲν ἂν ὥς τι φρονοῦντας αὐτοὺς λέγειν, ἐὰν δέ τι ἔρῃ τῶν λεγομένων βουλόμενος μαθεῖν, ἕν τι σημαίνει μόνον ταὐτὸν ἀεί. Ὅταν δὲ ἅπαξ γραφῇ, κυλινδεῖται μὲν πανταχοῦ πᾶς λόγος ὁμοίως παρὰ τοῖς ἐπαΐουσιν, ὡς δ' αὕτως παρ' οἷς οὐδὲν προσήκει, καὶ οὐκ ἐπίσταται λέγειν οἷς δεῖ καὶ μή. Πλημμελούμενος δὲ καὶ οὐκ ἐν δίκῃ λοιδορηθεὶς τοῦ πατρὸς ἀεὶ δεῖται βοηθοῦ· αὐτὸς γὰρ οὔτ' ἀμύνεσθαι οὔτε βοηθῆσαι δυνατὸς ἑαυτῷ» (*Φαῖδρος* 275 de).

Σύμφωνα λοιπὸν μὲ τὰ κείμενα αὐτὰ ὁ Πλάτων μᾶς δίνει τὰ ἀκόλουθα ἀρνητικὰ χαρακτηριστικὰ τοῦ γραπτοῦ λόγου: Ὁ γραπτὸς λόγος εἶναι

α) Ἕνας λόγος ἀλλοτριωμένος, δεσμευμένος μέσα σὲ σημεῖα, ποὺ δὲν προέρχονται μέσ' ἀπὸ τὴν ψυχὴ ἀλλὰ ἀπ' ἔξω. Ἡ ἐξωτερίκευση αὐτὴ τὸν ἀπομακρύνει καὶ τὸν ἀποξενώνει ἀπὸ τὴν ἀληθινή του φύση καὶ ἀντὶ νὰ λειτουργεῖ σὰν ἐγρηγορούσα μνήμη γίνεται μέσο γιὰ ὑπόμνηση.

β) Παρέχει σ' αὐτοὺς ποὺ τὸν μαθαίνουν μιὰ δόκηση σοφίας, μιὰ ἐξάρτηση δηλ. ἀπὸ πολλὲς γνῶμες, μιὰ πολυμάθεια[1], χωρὶς πρόσβαση πρὸς τὴν ἀλήθεια.

γ) Παύει νὰ εἶναι διαλογικός, ζωντανὸς λόγος καὶ μετατρέπεται σ' ἕνα μονολογικό, ἀπρόσωπο καὶ στατικὸ λόγο, ἀφοῦ δὲν κινεῖται ἀπὸ τὸν ἕνα συνομιλητὴ πρὸς τὸν ἄλλο, δὲν ἀπευθύνεται προσωπικὰ σὲ κανένα καὶ δὲν ἀνταποκρίνεται οὔτε ἐξηγεῖ, ὅταν τὸν ρωτᾶς, τί θέλει νὰ πεῖ, ἀλλὰ ἀπαντᾶ μὲ τὴ σιωπή του[2].

δ) Ἐπικοινωνώντας μαζί του σκοντάφτουμε κατὰ παράδοξο τρόπο πάνω στὶς δυσχέρειες μιᾶς ἐπικοινωνίας, ἀφοῦ ὁ λόγος αὐτὸς ὑπόκειται διαρκῶς στὴν παρεξήγηση, ἀπὸ τὴν ὁποία ἀδυνατεῖ νὰ σωθεῖ μὴ μπορώντας νὰ βοηθήσει τὸν ἑαυτό του.

Ἐκθέτοντας τὰ γνωρίσματα αὐτὰ τοῦ γραπτοῦ λόγου ὁ Πλάτων ἤδη ἐμφανίζει τὸν λόγο ὑπὸ τὴν ἑρμηνευτική του σκοπιά. Γιατί, ὅπως μᾶς λέει, ὁ ἀναγνώστης-ἑρμηνευτὴς εἶναι ὑποχρεωμένος νὰ ἀναμετρηθεῖ μὲ τὴν ἀλλοτριώνουσα ἀπόσταση, ποὺ γεννᾶ ἡ σημειωτικὴ γραφή. Ἡ καθήλωση καὶ ἡ στατικότητα τοῦ γραπτοῦ λόγου ἐμπλέκει τὸν ἀναγνώστη μέσα στὸ

---

1. Πρβλ. D. K. Ηρακλειτος, ἀπ. 40 «Πολυμαθίη νόον ἔχειν οὐ διδάσκει...»

2. Πρβλ. Πλατων, *Πρωταγόρας* 239 a «ὥσπερ βιβλία οὐδὲν ἔχουσιν οὔτε ἀποκρίνεσθαι οὔτε αὐτοὶ ἐρέσθαι...»

παιγνίδι τῆς φαινομενικότητας τοῦ λόγου, ποὺ γίνεται ἔτσι ἀναπόδραστη. Τίθεται κατὰ τρόπο σαφὴ ἡ δυσχέρεια τῆς ἑρμηνευτικῆς ἐπικοινωνίας μὲ τὸ κείμενο καὶ ὁ κίνδυνος τῆς παρερμηνείας ἢ τῆς ἑρμηνευτικῆς αὐθαιρεσίας.

3. Σὲ ἀντίθεση πρὸς τὸν γραπτὸ λόγο ὁ Σωκράτης ἐξαίρει ἐν συνεχείᾳ (*Φαῖδρος* 276-277 a) *τὸν προφορικὸ λόγο,* ποὺ ὀνομάζει «ἀδελφὸν γνήσιο τοῦ γραπτοῦ, καλύτερον ἀπ' αὐτὸν καὶ δυνατότερο ἀπὸ τὴ φύση του. Ὁ προφορικὸς λόγος δὲν γράφεται μὲ σημεῖα ἀλλὰ γράφεται ἀπ' εὐθείας μέσα στὴν ψυχή.

Σ. «Ὃς μετ' ἐπιστήμης γράφεται ἐν τῇ τοῦ μανθάνοντος ψυχῇ, δυνατὸς μὲν ἀμῦναι ἑαυτῷ, ἐπιστήμων δὲ λέγειν καὶ σιγᾶν πρὸς οὓς δεῖ.

Φ. «Τὸν τοῦ εἰδότος λόγον λέγεις ζῶντα καὶ ἔμψυχον, οὗ ὁ γεγραμμένος εἴδωλον ἄν τι λέγοιτο δικαίως» (276 a).

Καὶ προσθέτει παρακάτω ὁ Σωκράτης:

«Ἔστι γάρ, ὦ φίλε Φαῖδρε, οὕτω. Πολὺ δ' οἶμαι καλλίων σπουδὴ περὶ αὐτὰ γίγνεται, ὅταν τις τῇ διαλεκτικῇ τέχνῃ χρώμενος, λαβὼν ψυχὴν προσήκουσαν, φυτεύῃ τε καὶ σπείρῃ μετ' ἐπιστήμης λόγους, οἳ ἑαυτοῖς τῷ τε φυτεύσαντι βοηθεῖν ἱκανοὶ καὶ οὐχὶ ἄκαρποι, ἀλλ' ἔχοντες σπέρμα, ὅθεν ἄλλοι ἐν ἄλλοις ἤθεσι φυόμενοι τοῦτ' ἀεὶ ἀθάνατον παρέχειν ἱκανοί, καὶ τὸν ἔχοντα εὐδαιμονεῖν ποιοῦντες, εἰς ὅσον ἀνθρώπῳ δυνατὸν μάλιστα» (*Φαῖδρος* 276 e-277 a)[3].

Ὁ Πλάτων διαγράφει ἐδῶ τὴν ἰδιαιτερότητα τοῦ προφορικοῦ λόγου σὲ ἀντίθεση πρὸς τὸν γραπτὸ ἐξαίροντας τὰ ἀκόλουθα χαρακτηριστικά του. Ὁ προφορικὸς λόγος εἶναι:

α) Ἕνας γνήσιος, ἀρχέτυπος λόγος, ἐνῶ ὁ γραπτὸς ἀποτελεῖ ἕνα ἁπλὸ ὁμοίωμα ἢ εἴδωλό του.

β) Δὲν εἶναι ἕνας σημειωτικὸς λόγος, ἀλλὰ ζωντανὸς καὶ ἔμψυχος, ἀφοῦ γράφεται μέσα στὴν ἴδια τὴν ψυχὴ αὐτοῦ ποὺ μαθαίνει.

γ) Δὲν εἶναι στατικὸς ἀλλὰ δυναμικὸς-διαλογικός, γιατὶ μπορεῖ νὰ ἐρωτᾶ καὶ νὰ ἀπαντᾶ, νὰ αὐτοαναπτύσσεται καὶ νὰ ἀμύνεται αὐξαίνοντας καὶ συμπληρώνοντας τὸν ἑαυτό του.

δ) Γνωρίζει σὲ ποιοὺς νὰ ἀπευθύνεται καὶ πότε νὰ σιωπᾶ. Ἔχει δηλ. ἕνα χαρακτήρα προσωπικό, ποὺ τὸν θεμελιώνει στὴ γνώση τῶν συνομιλητῶν του καὶ στὴ γνώση τῶν ὁρίων του.

ε) Ὡς διάλογος μεταφυτεύεται ἀπὸ τὴ μιὰ ψυχὴ στὴν ἄλλη καὶ διαθέτει μιὰ καρποφόρα, ἀναγεννητικὴ δύναμη, ποὺ τοῦ χαρίζει ἕνα βαθμὸ ἀθανασίας.

Θὰ ἦταν ὡστόσο ἐλιπὴς ἡ εἰκόνα τοῦ προφορικοῦ λόγου, ἂν δὲν

3. Πρβλ. Πλατων, *Συμπόσιον* 208 e κ.ἑ.

προσθέταμε, ὅτι ὁ λόγος αὐτὸς πρέπει νὰ ἀσκεῖται κατὰ τρόπο διαλεκτικό, μὲ τὴ χρήση δηλ. τῆς διαλεκτικῆς τέχνης, ποὺ θεμελιώνει τὴ γνώση. Τί εἶναι διαλεκτική, μᾶς ἐξήγησε ὁ Σωκράτης προηγουμένως:

Εἶναι ἡ τέχνη νὰ μπορεῖς νὰ συνοράς τὰ ἐδῶ κι ἐκεῖ σκόρπια σὲ μιὰν ἰδέα καὶ νὰ κατατέμνεις ἀφ' ἑτέρου σὲ εἴδη τὰ πράγματα κατὰ τὶς ἀρθρώσεις των ὅπως εἶναι βαλμένα ἀπὸ τὴ φύση τους. «Εἰς μίαν ἰδέαν συνορῶντα ἄγειν τὰ πολλαχῇ διεσπαρμένα...» καὶ «τὸ πάλιν κατ' εἴδη δύνασθαι τέμνειν κατ' ἄρθρα, ᾗ πέφυκεν...» (*Φαῖδρος* 265 e).

Ὁ γνήσιος προφορικὸς λόγος λοιπὸν δὲν εἶναι ἕνας ὁποιοσδήποτε διάλογος, ποὺ μπορεῖ νὰ ξεπέσει σὲ μιὰ φλυαρία ἢ σὲ μιὰν ἐριστικὴν ἀντιλογία. Εἶναι διάλογος, ποὺ θεμελιώνεται στὴ συνόραση τῶν ὄντων καὶ στὴ διαιρετικὴ διάκρισή τους σὲ μέρη καὶ ὡς τέτοιος εἶναι ἕνας λόγος ἐκκαλυπτικὸς τοῦ ὄντος, ἔχει ἕνα βάθρο ὀντολογικό. Καὶ ἐπειδὴ εἶναι ἕνας διάλογος ἀνάμεσα στὶς ψυχές, χρειάζεται παράλληλα γνώση τῶν ψυχῶν, πρὸς τὶς ὁποῖες ἀπευθύνεται, εἶναι μέσ' ἀπὸ τὴν ὀντολογική του ρίζα καὶ ἕνας λόγος ἀνθρωπογνωστικός[4].

Ἔχουμε λοιπὸν μιὰ συνάλληλη σχέση[5] ἀνάμεσα στὸν ζωντανό, ἔμψυχο λόγο καὶ τὴ συνορατική του ἀναφορὰ στὰ ὄντα ἀφ' ἑνὸς καὶ τὴν ψυχὴ ποὺ γεννᾶ καὶ δέχεται τὸν λόγο ἀφ' ἑτέρου. Ὁ προφορικὸς λόγος δὲν εἶναι ἕνα ἀφηρημένο, ἀπρόσωπο σύστημα ἀπὸ νοήματα ἀλλὰ λόγος, ποὺ ἀντλεῖ τὸ νόημα καὶ τὴ δύναμή του ἀπὸ τὴ σωστὴ ἀναφορά του στὸ πρόσωπο, ποὺ τὸν γεννᾶ, καὶ στὸ πρόσωπο, πρὸς τὸ ὁποῖο ἀπευθύνεται. Ἀποκτᾶ ἔτσι μιὰ ποικίλη μορφολογία καὶ κλιμάκωση, μιὰν ἰδιαιτερότητα παρουσίας ἀνάλογη μὲ τὴν τυπολογία τῶν προσώπων, ποὺ τὸν πραγματώνουν.

Ὁ προφορικὸς λόγος στὸν Πλάτωνα ἔχει ἕνα χαρακτήρα ἑρμηνευτικὰ ἀνασκοπικό, γιατὶ κατὰ τὸν διάλογο ἐμπλεκόμαστε στὸ παιγνίδι τῆς ἐρωταπόκρισης, δηλαδὴ τῆς ἀμοιβαίας ἑρμηνευτικῆς τοῦ λόγου, ποὺ διαμείβεται μεταξὺ τῶν ὁμιλητῶν[6]. Γι' αὐτὸ καὶ ὁ διάλογος ἔχει τὴ δύναμη τῆς αὐτοανάπτυξης καὶ τῆς δημιουργικῆς ἀναγέννησης, γιατὶ κινεῖται

---

4. Ὁ Κ. ΔΕΣΠΟΤΟΠΟΥΛΟΣ («Ὁ γραπτὸς λόγος κατὰ Πλάτωνα» σ. 62, *Μελετήματα Φιλοσοφίας* Ἀθῆναι 1982) ὀρθὰ ἀναφέρεται στὸν ἀνθρωποκεντρικὸ χαρακτήρα τῆς ἀξιολογίας, ὅπου βασίζεται κατὰ Πλάτωνα ἡ κατάφαση τοῦ προφορικοῦ λόγου. Βλ. ἐπίσης σελ. 64.

5. Βλ. Ι. Ν. ΘΕΟΔΩΡΑΚΟΠΟΥΛΟΣ, *Πλάτωνος Φαῖδρος, εἰσαγωγή, ἀρχαῖο καὶ νέο κείμενο μὲ σχόλια*. Ἀθήνα 1948, σ. 266 καὶ σσ. 273-288.

6. F. DE SAUSSURE, *Cours de linguistique générale*, Hachette, Paris, 1979, σσ. 17-21. Θὰ μπορούσαμε, τηρουμένων τῶν ἀναλογιῶν, νὰ παραλληλήσουμε τὸν πλατωνικὸ προφορικὸ λόγο μὲ αὐτό, ποὺ ὁ DE SAUSSURE ὀνομάζει parole, τὴ ζωντανὴ πράξη ὁμιλίας, ποὺ ἔχει χαρακτήρα προσωπικὸ καὶ ἀνανεωτικὸ-δημιουργικὸ σὲ ἀντίθεση πρὸς τὴ langue.

ὑπερβαίνοντας τὸν ἑαυτό του, παραφράζοντάς τον, τροποποιώντας τον, ἀνακαλύπτοντας νέες σχέσεις σὲ μιὰ διαρκὴ ἑρμηνευτικὴ αὐθυπέρβαση τοῦ λόγου πρὸς ἕνα κοινὸ νόημα, ποὺ ἀμοιβαῖα ἀναζητᾶ χωρὶς νὰ τὸ ἐξαντλεῖ.

4. Ὁ Πλάτων διακρίνοντας τὸν γραπτὸ λόγο ἀπὸ τὸν προφορικὸ ἔχει ὑπ' ὄψη του τὴν ἐνδότερη ὑφὴ τοῦ προφορικοῦ, ποὺ βρίσκεται στὸν *ἐνδιάθετο λόγο*.

Γιὰ νὰ κατανοήσουμε καλύτερα τὴ σημασία τοῦ ἐνδιάθετου λόγου, θὰ πρέπει νὰ φτάσουμε στὰ ὅρια ἐκεῖνα, ποὺ δὲν ἐπιτρέπουν πιὰ τὴν μετατροπή του σὲ γραπτὸ λόγο ἔστω καὶ ὑπὸ μορφὴ παιγνιδιοῦ. Τὰ ὅρια αὐτὰ μᾶς τὰ δίνει ὁ Πλάτων στὴν *Ἑβδόμη ἐπιστολή του* (341 ce) λέγοντας, ὅτι γιὰ ὅσα πράγματα σπουδάζει «περὶ ὧν ἐγὼ σπουδάζω») δὲν ὑπάρχει σύγγραμμα κανένα οὔτε ποτὲ θὰ ὑπάρξει, γιατὶ δὲν εἶναι αὐτὸ θέμα ρητό, ὅπως τὰ θέματα ἄλλων ἐπιστημῶν, «ἀλλ' ἐκ πολλῆς συνουσίας γιγνομένης περὶ τὸ πρᾶγμα αὐτὸ καὶ τοῦ συζῆν ἐξαίφνης, οἷον ἀπὸ πυρὸς πηδήσαντος ἐξαφθὲν φῶς, ἐν τῇ ψυχῇ γενόμενον αὐτὸ ἑαυτὸ ἤδη τρέφει», δηλαδὴ ἀπὸ τὴν πολλὴ ἐπικοινωνία μὲ αὐτὸ τὸ πράγμα καὶ τὴ συνάφεια μαζί του ξαφνικὰ σὰν ἀπὸ σπίθα ποὺ ἀναπηδᾶ ἀπ' τὴ φωτιά, ἀνάβει ἕνα φῶς ποὺ γεννιέται μέσα στὴν ψυχὴ καὶ ἀπὸ μόνο του τρέφει τὸν ἑαυτό του.

Ἔχουμε λοιπὸν ἐδῶ τὸ «μὴ ρητόν», ποὺ ἔρχεται νὰ ὁριοθετήσει τὸ ρητὸ καὶ τὸ γραπτό. Τὸ ρητὸ τὸ ὁριοθετεῖ, ἐφ' ὅσον «τὸ πρᾶγμα αὐτό»,ἡ οὐσία τῆς πλατωνικῆς φιλοσοφίας, δὲν εἶναι ρητό. Καὶ τὸ γραπτό, γιατὶ κάτι ποὺ δὲν εἶναι ρητό, δὲν μπορεῖ νὰ εἶναι καὶ γραπτό. Τὰ χαρακτηριστικὰ αὐτοῦ τοῦ ἄρρητου εἶναι τὸ φῶς, ἡ φανερωτικὴ δύναμη, ἡ ξαφνικὴ γέννηση καὶ ἡ αὐτοσυντήρηση καὶ αὔξηση μέσα στὴν ψυχή. Τὰ γνωρίσματα αὐτὰ προσεγγίζουν ἐκεῖνα, ποὺ χαρακτηρίζουν τὸν ζωντανὸ λόγο τῆς διαλεκτικῆς, ποὺ σὰν σπέρμα φύεται μέσα στὶς ψυχὲς κι αὐξαίνει. Ἡ διαλεκτική, ὁ ζωντανὸς διάλογος, εἶναι ὁ χῶρος τῆς σπορᾶς, τῆς καρποφορίας καὶ τῆς μεταφύτευσης τοῦ λόγου. Ἐδῶ ὁ Πλάτων δὲν ἀναφέρεται ὅμως στὴ διαλεκτικὴ ἀλλὰ στὴ μακρὰ συνάφεια καὶ συμβίωση. Ἔχουμε δηλαδὴ ἕνα χῶρο περισσότερο προσωπικό, ποὺ διανοίγεται μέσα στὸν σιωπηρὸ διάλογο τῆς ψυχῆς μὲ τὸν ἑαυτό της παρὰ μέσα στὴν κίνηση τοῦ λόγου ἀπὸ τὸ ἕνα πρόσωπο στὸ ἄλλο, ποὺ εἶναι ὁ χῶρος τῆς διαλεκτικῆς[7].

Μέσα λοιπὸν στὸν χῶρο τοῦ ἐνδιάθετου λόγου, ποὺ προσεγγίζει τὸ ἄρρητο, οἰκεῖ ὁ φωτισμὸς τοῦ νοῦ, ποὺ δὲν μπορεῖ νὰ περάσει στὸν χῶρο

7. Γιὰ τὴ σχέση ἐνδιάθετου καὶ προφορικοῦ λόγου χαρακτηριστικὰ εἶναι ἐπίσης ὅσα γράφει ὁ ΠΛΑΤΩΝ στὸν *Θεαίτητο*. Ὁ προφορικὸς λόγος, λέει, ἀποτυπώνει διὰ τῆς φωνῆς σὰν μέσα σὲ καθρέφτη ἢ σὲ νερό, αὐτὸ ποὺ στοχάζεται ἡ ψυχή. Εἶναι σὰν εἴδωλο τοῦ στοχασμοῦ μέσα στὴ φωνή: «Διανοίας ἐν τῇ φωνῇ ὥσπερ εἴδωλον» (*Θεαίτητος* 208 c).

τοῦ γραπτοῦ (*Φαῖδρος* 344 cd) χωρὶς νὰ χάσει τὸ μέγεθος τῆς σπουδαιότητάς του καὶ νὰ ἐκτεθεῖ στὸν φθόνο καὶ τὴν ἀμφιβολία τῶν ἀναγνωστῶν.

Τὸ πλατωνικὸ ἄρρητο, ποὺ ἐγγίζει ὁ ἐνδιάθετος λόγος, σημαίνει ἑρμηνευτικὰ τὸ ὅριο τοῦ λόγου, ἀφοῦ τὸ νοητὸ τοῦ λόγου ἀναδύεται μέσ' ἀπὸ τὸ μὴ νοητό, ἢ τὸ ὑπερνοητό, ποὺ τὸ περιβάλλει. Ἡ κορυφαία αἰχμὴ τοῦ λόγου ἐξέχει ἔτσι σὰν αἴνιγμα μέσα στὸ ἄρρητο, ποὺ στὸν Πλάτωνα ὅμως δὲν εἶναι τὸ ἀ-νόητο κενὸ ἀλλὰ τὸ ὑπερπλημμυρίζον μὲ φωτισμὸ ὑπερνοητό. Καὶ εἶναι μέσ' ἀπὸ τὴν ἐπικοινωνία μὲ αὐτὸ τὸ πλεοναστικὸ φῶς, τὸ ὁποῖο αὐξαίνει μέσα στὴν ψυχή, ποὺ ὁ λόγος ἐπανασυμφράζεται διαρκῶς ἀνοίγοντας νέους κάθε φορὰ διαλεκτικοὺς δρόμους, ἐπανερμηνεύοντας διαρκῶς ὅ,τι παραμένει τελικὰ ἀνερμήνευτο.

5. Ἔχουμε λοιπόν, ἀπ' ὅσα εἴδαμε, μιὰ κλίμακα, ποὺ διαβαθμίζει τὸν λόγο. Ξεκινώντας ἀπὸ τὸν ἐνδιάθετο λόγο τῆς ψυχῆς, ποὺ οἰκεῖ βαθιὰ μέσα της, μεταβαίνουμε στὸν ζωντανὸ προφορικὸ λόγο καὶ τέλος φτάνουμε στὴ σημειωτική του ἐξωτερίκευση, τὸν γραπτὸ λόγο. Ἂν θεωρήσουμε τὸν προφορικὸ σὰν εἴδωλο τοῦ ἐνδιάθετου, ὅπως ὑπονοεῖται στὸν *Θεαίτητο*, τότε ὁ γραπτὸς λόγος σὰν εἴδωλο τοῦ προφορικοῦ ἐκπίπτει σὲ ἕνα εἴδωλο εἰδώλου καὶ παραμένει ὁ χῶρος, ὅπου ἐκτίθενται τὰ λιγότερο σπουδαῖα.

Ἐν τούτοις τόσο στὸν *Φαῖδρο* ὅσο καὶ στὴν *Ἑβδόμη ἐπιστολὴ* ὁ Πλάτων φαίνεται νὰ ἀναγνωρίζει στὸν γραπτὸ λόγο μιὰ ἰδιαίτερη θέση χαρακτηρίζοντάς τον σὰν ἕνα πανέμορφο παιγνίδι (*Φαῖδρος* 276 de) ἢ σὰν τὸν πιὸ ὄμορφο τόπο ὅπου κατατίθενται οἱ λόγοι (*Ἑβδόμη ἐπιστολὴ* 344 c d). Ἔτσι μιλᾶ ὁ Σωκράτης στὸν *Φαῖδρο*:

«Ἀλλὰ τοὺς μὲν ἐν γράμμασι κήπους, ὡς ἔοικε, παιδιᾶς χάριν σπερεῖ τε καὶ γράψει, ὅταν γράφῃ ἑαυτῷ ὑπομνήματα θησαυριζόμενος, εἰς τὸ τῆς λήθης γῆρας ἐὰν ἵκηται, καὶ παντὶ τῷ ταὐτὸν ἴχνος μετιόντι...». Καὶ ὁ Φαῖδρος ἀπαντᾶ: «Παγκάλην λέγεις παρὰ φαύλην παιδιάν, ὦ Σώκρατες, τοῦ ἐν λόγοις δυναμένου παίζειν, δικαιοσύνης τε καὶ ἄλλων, ὧν λέγεις περὶ μυθολογοῦντα». Ἕνα πανέμορφο παιγνίδι εἶναι λοιπὸν ὁ γραπτὸς λόγος, ποὺ γίνεται γιὰ ὑπόμνηση, ὅταν παίζοντας μὲ τοὺς λόγους καὶ μυθολογώντας γιὰ τὴ δικαιοσύνη καὶ τὰ ἄλλα μεγάλα θέματα τῆς ζωῆς σπέρνει κανεὶς κήπους ἀπὸ γράμματα.

Καὶ στὴν *Ἑβδόμη ἐπιστολή του* ὁ Πλάτων ἀναφέρει, ὅτι σὲ γραπτὸ λόγο δὲν μποροῦν νὰ διατυπωθοῦν τὰ πιὸ σοβαρὰ πράγματα ἑνὸς σοβαροῦ (σπουδαίου) ἀνθρώπου, κι ἂν ἀκόμα αὐτὰ «κεῖται... ἐν χώρᾳ τῇ καλλίστῃ τῶν τούτου», στὸν πιὸ ὄμορφο τόπο μέσα στὰ ἔργα του. Ἡ συμμετοχὴ αὐτὴ τοῦ γραπτοῦ λόγου, παρὰ τὴν ἀνεπάρκειά του, στὸν ὕψιστο βαθμὸ κάλλους, ποὺ μπορεῖ νὰ κατορθώσει ἡ πλατωνικὴ τέχνη, ὑποδηλώνει μιὰν ἀναμφισβήτητη ἀναγνώριση τῆς ἀξίας τοῦ λόγου αὐτοῦ.

Πῶς συμβιβάζεται ὅμως ἡ ἄποψη αὐτὴ μὲ τὸν ἀρνητικὸ χαρακτηρισμὸ

τοῦ γραπτοῦ λόγου, ὅπως τὸν εἴδαμε νὰ ἐκτίθεται στὸν *Φαῖδρο*, ὡς ἕνα λόγο ἀλλοτριωμένο, στατικὸ καὶ ἀπρόσωπο, ἐμπλεγμένο μέσα στὴ δόκηση καὶ ὄχι τὴν ἀλήθεια, ὑποκείμενο διαρκῶς στὴν παρερμηνεία; Ὑπάρχει μήπως μιὰ σύγκρουση, μιὰ ἀντινομία μέσα στὴ συνείδηση τοῦ φιλοσόφου ἀνάμεσα στὴν ἀρνητικὴ ἐκτίμηση τοῦ γραπτοῦ λόγου ὡς ἐκφραστικοῦ μέσου καὶ στὴν ἀναγνώριση τῆς ὑπεροχῆς, ποὺ ἔχει τὸ ἔργο του, ποὺ ἔμμεσα ὁ ἴδιος ὑπαινίττεται; Κι ἂν ὑπάρχει μὲ ποιό τρόπο τὴν ἀντιμετωπίζει ὁ Πλάτων;[8]

Γιὰ νὰ δώσουμε μιὰν ἀπάντηση στὸ ἐρώτημα αὐτὸ πρέπει νὰ ἐπιχειρήσουμε νὰ προσεγγίσουμε τὸ νόημα, ποὺ ἔχει στὸν Πλάτωνα ὁ ὅρος «μίμησις», ἐφ' ὅσον ὁ γραπτὸς λόγος εἶναι μίμηση, ὁμοίωμα ἢ εἴδωλο τοῦ προφορικοῦ, καὶ τὸ νόημα ποὺ ἔχει ὁ ὅρος «παιδιά», ἀφοῦ ὁ γραπτὸς λόγος χαρακτηρίζεται ὡς παιδιά, ὡς ἕνα παιγνίδι μὲ τοὺς λόγους.

6. Στὸ δέκατο βιβλίο τῆς *Πολιτείας* ὁ Πλάτων προβαίνει σὲ μιὰν ἀνάλυση αὐτοῦ ποὺ ὀνομάζει *μίμησις*, σὲ συσχετισμὸ μὲ τὴν τέχνη, μέσα στὴν ἔννοια τῆς ὁποίας περιλαμβάνει τόσο τὶς εἰκαστικὲς τέχνες ὅσο καὶ τὴν ποίηση. Ἡ ζωγραφικὴ ἀλλὰ καὶ ἡ ποιητικὴ μίμηση, λέει, δὲν ἀπεικονίζουν τὰ ὄντα ἀλλὰ τὰ εἴδωλα τῶν ὄντων. Ἔτσι, π.χ. στὴν περίπτωση τῆς κλίνης. Τὸ εἶδος τῆς κλίνης, τὸ ὂν δηλαδή, τὸ «φυτουργεῖ» ὁ ἴδιος ὁ θεός. Τὴν συγκεκριμένη κλίνη τὴν κατασκευάζει ὁ δημιουργὸς-τεχνίτης ἔχοντας ὑπ' ὄψη του τὴν ἀλήθε· -ιδέα, τὸ δὲ εἰκαστικὸ εἴδωλο τῆς κλίνης ὁ ζωγράφος. Ἔτσι ὁ ζωγράφος-ποιητὴς δὲν μιμεῖται τὴν ἀλήθεια ἀλλὰ τὰ φαινόμενα. Ὁ μιμητὴς-ποιητὴς εἶναι λοιπὸν «τρίτος ἀπ' ἀληθείας» (*Πολιτεία* 597 e) εἶναι ἕνας δημιουργὸς ὄχι εἰδώλων τῆς ἰδέας ἀλλὰ εἰδώλων τῶν εἰδώλων καὶ ἡ μίμησή του εἶναι κάποιο παιγνίδι (παιδιά) κι ὄχι σοβαρὴ ἐργασία (σπουδή). Τὸ ἴδιο καὶ στὸν *Φαῖδρο* (276 de). Ἂν λοιπὸν ὁ γραπτὸς λόγος εἶναι μιὰ τέτοια μίμηση-παιδιά, πρέπει μήπως νὰ ἐνταχθεῖ σ' αὐτὴ τὴν τόσο ἀφισταμένη ἀπὸ τὸ ἀληθινὸ ὂν τέχνη, ποὺ καταντᾶ μιὰ τέχνη ἀπάτης; (602 d).

Χωρὶς ἀμφιβολία ὁ Πλάτων τὴν «ἐκπεσμένη» κατὰ τὴν ἄποψή του γικὴ ποίηση τῆς ἐποχῆς του τὴν καταδικάζει, μὴ ἐξαιρώντας ἀπ' αὐτὴν κω .ὸν ἀρχηγό της τὸν Ὅμηρο, ὡς μιὰ γοητεία, ποὺ ἀπομακρύνει ἀπὸ τὴν ἀλήθεια καὶ καλλιεργεῖ τὰ πάθη (*Πολιτεία*, 598 e-606 d). Καὶ ἡ ποίηση αὐτὴ «ἶναι ἐκφρασι ·ιη σὲ γραπτὸ λόγο. Τὴν ἴδια κριτικὴ ἐνάντια στὴν ποιητικὴ τέχνη ἀσκεῖ καὶ στὸ Γ΄ καὶ Δ΄ βιβλίο τῆς *Πολιτείας* (377 b-403 c), ἀποπέμποντας ἀπὸ τὴν πολιτεία ὅλους ὅσους ὑπηρετοῦν τὴν ποίηση μὲ τὸ πνεῦμα ποὺ περιγράφει. Ἐν τούτοις ὁ Πλάτων μὲ βαθειὰ συνείδηση τῆς

8. Ὁ P. M. SCHUHL, *Platon et l'art de son temps*, Paris 1933, σ. 61, ἑρμηνεύει τὴν ἀντινομίαν αὐτὴ ὡς μιὰ στάση θεμελιώδους εἰρωνείας στὸν Πλάτωνα.

ἀντινομικῆς ἀντιδικίας ποίησης καὶ φιλοσοφίας (607 b) διατηρεῖ τὴν πίστη του στὴν τέχνη καὶ ἰδιαίτερα στὴν ποίηση ὄχι ὅμως ὑπὸ τὴν παραδεδομένη της μορφή. Ἡ ἀληθινὴ ποίηση σὰν μίμηση πρέπει νὰ μιμεῖται ἕνα πιὸ αὐστηρὸ ἦθος (398 ab) καὶ ὁ «ἀγαθὸς» ποιητὴς πρέπει νὰ γνωρίζει αὐτά, τὰ ὁποῖα «ποιεῖ» καὶ νὰ «ποιεῖ» γνωρίζοντας, ἀλλιῶς δὲν μπορεῖ νὰ δημιουργεῖ (598 e). Τὴν ποίηση σὰν μίμηση ἑνὸς «ἀρίστου καὶ καλλίστου βίου» (ποιὰ ἄλλη παρὰ αὐτὴ τοῦ Σωκράτη) φαίνεται νὰ ὑπαινίττεται καὶ στὸ πέμπτο βιβλίο τῆς *Πολιτείας* μιλώντας γιὰ τὸ «παράδειγμα» δηλ. τὸ ἰδανικὸ πρότυπο τῆς δικαιοσύνης καὶ τοῦ δικαίου ἀνδρός, ποὺ ἀναζητεῖ, καὶ μὲ τὸ ὁποῖο θὰ μποροῦσε νὰ μοιάσει ἕνας πανέμορφος ἄνθρωπος, χωρὶς νὰ μπορεῖ νὰ ἀποδείξει, ὅτι ἕνας τέτοιος ἄνθρωπος εἶναι δυνατὸν νὰ ὑπάρξει (472 d)[9].

Ἔχουμε λοιπὸν ἐδῶ μιὰ τέχνη, ποὺ ἀπευθύνεται στὸ ἰδανικὸ πρότυπο, τὸ ὁποῖο δὲν βρίσκεται μέσα στὰ αἰσθητὰ εἴδωλα. Μιὰ τέχνη, ποὺ θὰ μποροῦσε νὰ μιμηθεῖ ὄχι τὶς βίαιες πράξεις καὶ τὴν ταραχὴ τῶν παθῶν, οἱ ὁποῖες γεμίζουν τὴν ψυχή, ἀλλὰ «τὸ φρόνιμον καὶ ἡσύχιον ἦθος, παραπλήσιον ὂν ἀεὶ αὐτὸ αὑτῷ» (604 e). Αὐτὴ ἡ ποίηση, ποὺ εἶναι ἀφιερωμένη σὲ ὕμνους θεῶν καὶ ἐγκώμια γιὰ τοὺς ἀγαθοὺς ἄνδρες (607 a), γίνεται δεκτὴ στὴν πλατωνικὴ *Πολιτεία*.

Θὰ μπορούσαμε λοιπὸν νὰ συμπεράνουμε εὔλογα, ὅτι ὁ Πλάτων μιλώντας γιὰ τὴν ἀληθινὴ ποίηση ὑπαινίττεται ἔμμεσα καὶ τὴ δική του τέχνη.

Εἶναι κι αὐτὸς ἕνας ἀληθινὸς ποιητής, μιμητὴς τοῦ πιὸ ὄμορφου καὶ ἄριστου βίου, τοῦ βίου τοῦ Σωκράτη, ποὺ εἶναι πρωταγωνιστὴς στοὺς διαλόγους τοῦ δράματός του, μέσα στὸ ὁποῖο βρίσκει ἔκφραση ἡ τέχνη τοῦ γραπτοῦ λόγου τοῦ φιλοσόφου-ποιητῆ. Μέσα στὴν πλατωνικὴ θεωρία τῆς ποιητικῆς τέχνης σὰν μίμησης θὰ πρέπει νὰ ἔχει θέση ὄχι μόνον ἡ μίμηση τῶν εἰδώλων, οὔτε μόνο ἡ μίμηση τῶν «φαντασμάτων ἀλλὰ καὶ ἡ ἴδια ἡ μίμηση τῆς οὐσίας, ἡ ἐκκαλυπτικὴ μίμηση τῆς ἀλήθειας. Γι' αὐτὸ καὶ στὸ *Συμπόσιο* ἡ καλλιτεχνικὴ δημιουργία χαρακτηρίζεται σὰν «τόκος ἐν τῷ καλῷ (206 b) καὶ στὸν *Σοφιστὴ* τὸ παιγνίδι τῆς τέχνης ἀποτελεῖ τὸ τεχνικότερο καὶ τὸ πιὸ χαριτωμένο εἶδος παιγνιδιοῦ τοῦ ἀνθρώπου (*Σοφιστὴς* 234 b «παιδιᾶς δὲ ἔχεις ἢ τι τεχνικώτερον καὶ χαριέστερον εἶδος ἢ τὸ μιμητικόν;»).

Ὁ Πλάτων ζεῖ τὴν ἀντινομία τοῦ χωρισμοῦ τοῦ φαινομένου ἀπὸ τὴν

9. Βλ. Μ. ΑΝΔΡΟΝΙΚΟΣ, *Ὁ Πλάτων καὶ ἡ τέχνη*, Ἀθήνα 1984[2], σσ. 63 κ.ἑ. Πάνω στὸ ἴδιο θέμα τῆς πλατωνικῆς ἑρμηνείας τῆς τέχνης σὰν μίμησης βλ. ἐπίσης E. CASSIRER, «Eidos und Eidolon», *Vortr. Bibl. Warburg* 1922-23 καὶ H. F. M. BROOS, «Plato and art», *Mnemosyne* 1951, σσ. 113 κ.ἑ. ἐπίσης R. C. LODGE, *Plato's Theory of Art*, 1953.

οὐσία, τῆς ποίησης ἀπὸ τὴ φιλοσοφία, κι ὅμως βαθύτερή του μέριμνα ἐξακολουθεῖ νὰ εἶναι ἡ μέθεξη. Ἡ ποιητικὴ μίμηση, ἂν καὶ πάσχει ἀπὸ τὴν ὀδύνη τοῦ χωρισμοῦ καὶ τὸν κίνδυνο τῆς ἐμπλοκῆς στὴν ἀπατηλὴ φαινομενικότητα, παραμένει γιὰ τὸν φιλόσοφο-ποιητὴ μιὰ θαυμαστὴ δυνατότητα μέθεξης στὴν οὐσία ἐκκάλυψης τῆς ἀλήθειας μέσα στὴ φαινομενικότητα, ὅπως τὴν ἐκφράζει τὸ ἔντεχνο παιγνίδι τοῦ γραπτοῦ λόγου.

7. Ἤδη στὸν *Φαῖδρο*, ὅπως εἴδαμε, ὁ Πλάτων χαρακτηρίζει τὸν γραπτὸ λόγο μίμηση τοῦ προφορικοῦ χρήσιμη σὰν ἕνα παιγνίδι ὑπόμνησης καὶ μάλιστα ἕνα πανέμορφο παιγνίδι. Τὸ παιγνίδι (*παιδιά*) ὅμως ἀντιτίθεται πρὸς τὴ σοβαρὴ ἐνασχόληση (*σπουδή*), ποὺ ἀποτελεῖ ἔργο τῆς διαλεκτικῆς, τοῦ ἔμψυχου προφορικοῦ λόγου. Ἡ «σπουδή», ἡ ἐνασχόληση μὲ τὸ σπουδαῖο, μᾶς ὁδηγεῖ στὸ βάθος τοῦ ἐνδιάθετου λόγου καὶ τῆς ἐπικοινωνίας, μὲ τὸ ἄρρητο, ὅπως τὴ βλέπουμε στὴν *Ἑβδόμη ἐπιστολή*. Καὶ στὴν *Πολιτεία* τὸ ἔργο τοῦ ποιητῆ-μιμητῆ (602 d) εἶναι μιὰ παιδιὰ καὶ ὄχι σπουδή, γιατὶ ἀφίσταται ἀπὸ τὴν ἀλήθεια. Τὸ ἴδιο καὶ στὸν *Πολιτικὸ* (288 c) ὅπως καὶ στοὺς *Νόμους* (899 cd) οἱ τέχνες, ποὺ ὀνομάζουμε σήμερα καλές, χαρακτηρίζονται σὰν παιγνίδι. Ξανατίθεται λοιπὸν τὸ ἐρώτημα: Ἂν αὐτὰ περὶ τὰ ὁποῖα σπουδάζουμε δὲν μποροῦν νὰ γραφοῦν σὲ λόγο κι ἄν, ὅπως λέει στὸν *Πολιτικὸ* ὁ Πλάτων (288 c), οἱ τέχνες σὰν ἕνα παιγνίδι δὲν ἐξυπηρετοῦν κανένα σοβαρὸ σκοπὸ ἀλλὰ γίνονται ἁπλῶς γιὰ εὐχαρίστηση, ποιό εἶναι τὸ νόημα τοῦ πλατωνικοῦ γραπτοῦ λόγου σὰν μιμητικοῦ παιγνιδιοῦ; Εἶναι ἡ σχέση σπουδῆς καὶ παιδιᾶς μόνο μιὰ σχέση ἀντίθεσης; Ὅτι δὲν πρόκειται μόνο γιὰ μιὰ σχέση ἀντίθεσης ἀλλὰ καὶ γιὰ μιὰ σχέση ἀλληλοσυμπλήρωσης καὶ βαθύτερης συγγένειας ἀνάμεσα στὴ σπουδὴ καὶ τὴν παιδιά, τοῦτο τὸ μαρτυρεῖ ὁ Πλάτων σὲ πολλὰ χωρία τοῦ ἔργου του. Ἂν ἡ σπουδή, ἡ σοβαρὴ ἐνασχόληση, ἀφορᾶ τὸν χῶρο τῆς διαλεκτικῆς τῆς πλατωνικῆς παιδείας, ποὺ ἀσκεῖται ἀπὸ τὸν ἔμψυχο, προφορικὸ λόγο, κι ἀκόμα πιὸ βαθιὰ τὸν χῶρο τῆς ἐπαφῆς μὲ τὸ ἄρρητο ἀγαθό, ἡ παιδιὰ ἁπλώνεται σ' ὅλο τὸν ὑπόλοιπο χῶρο, πότε σὲ σύζευξη ἢ ἐναλλαγὴ μὲ τὴ σπουδή, πότε σὰν σύμπλήρωσή της καὶ πότε σὰν ἀναπόφευκτος τρόπος βίου, ἀφοῦ τὰ ἀνθρώπινα δὲν κρίνονται πιὰ σπουδῆς ἄξια. Ἔτσι αὐτὸ ποὺ ὀνομάζει ὁ Πλάτων στὸν *Φαῖδρο* «παγκάλην παιδιάν», τὸ νὰ γράφει δηλ. στὴ μορφὴ τοῦ ἔντεχνου λόγου, δὲν εἶναι μόνο μιὰ ὑπόμνηση στὰ γηρατειὰ ἀλλὰ ἕνα συνεχὲς παιγνίδι, ποὺ διακρίνεται γιὰ τὴν ὑψηλὴν αἰσθητική του ἀξία σὲ σύγκριση μὲ τὰ ἄλλα παιγνίδια.

Ὅσο προχωρεῖ ὁ Πλάτων στὰ ἔργα τῆς ὥριμής του περιόδου, τόσο περισσότερο μᾶς βεβαιώνει γιὰ τὴ στενὴ συγγένεια τῆς σπουδῆς μὲ τὴν παιδιὰ καὶ τόσο περισσότερο ἐξαίρει τὴ σημασία, ποὺ ἔχει γιὰ τὴν ἀνθρώπινη ζωὴ ἡ παιδιά. Ἔτσι στὴν *Ἕκτη ἐπιστολή του* (323 d) ὀνομάζει

τὴν παιδιὰ ἀδελφὴ τῆς σπουδῆς καὶ στοὺς *Νόμους* (643 bc) βλέπει στὸ ἔργο τῆς παιδείας μιὰ σύζευξη τῆς σπουδῆς μὲ τὴν παιδιά, γιατὶ «τὸν ὁτιοῦν ἀγαθὸν ἄνδρα μέλλοντα ἔσεσθαι τοῦτο αὐτὸ ἐκ παίδων εὐθὺς μελετᾶν δεῖν, παίζοντά τε καὶ σπουδάζοντα ἐν τοῖς τοῦ πράγματος ἑκάστοις προσήκουσιν». Ὁ ἄντρας αὐτὸς θὰ φτάσει καὶ στὸν ἔρωτα τῆς ἀρετῆς παίζοντας, μαθαίνοντας ὅλα τὰ μαθήματα σὰν μιμήματα τῶν ἀληθινῶν. Τὸ σοβαρότατο ἐξ ἄλλου ἔργο τῆς νομοθετικῆς τὸ ὀνομάζει ὁ Πλάτων στοὺς *Νόμους* παιδιὰν πρεσβυτικὴν καὶ σώφρονα» (685 a), ἕνα γεροντικὸ καὶ φρόνιμο παιγνίδι καὶ στὸν *Πολιτικὸ* (300 e) χαρακτηρίζει τοὺς νόμους «μιμήματα... τῆς ἀληθείας»[10]. Τὸ παιγνίδι καταλαμβάνει στοὺς *Νόμους* ὅλο τὸν χῶρο τοῦ ἀνθρώπινου βίου, γιατί, ὅπως λέει ὁ Πλάτων, τὰ ανθρώπινα πράγματα δὲν ἀξίζουν μιὰ μεγάλη καὶ σοβαρὴ ἐνασχόληση, κι ὅμως εἶναι ανάγκη νὰ τὰ σπουδάζουμε μ' ὅλη τὴ σοβαρότητα, ἂν καὶ αὐτὸ δὲν μᾶς κάνει εὐτυχεῖς. Μόνο ὁ θεὸς εἶναι ἄξιος «πάσης μακαρίου σπουδῆς» (803 bc). Ὁ ἄνθρωπος ὅμως εἶναι ἕνα κάποιο παιγνίδι στὰ χέρια τῶν θεῶν καὶ τοῦτο ἀποτελεῖ τὸ καλύτερό του μέρος. Καὶ γι' αὐτὸν τὸν λόγο ἴσως εἶναι ὁ ἄνθρωπος ἄξιος κάποιας σπουδῆς. Ὡστόσο τὸν περισσότερο καιρὸ πρέπει νὰ τὸν ζοῦμε παίζοντας τὰ πιὸ ὄμορφα παιγνίδια θυσιάζοντας, ψέλνοντας, ὀρχούμενοι (803 ce).

Ὁ Πλάτων λοιπόν, καθὼς προχωρεῖ πρὸς τὴν ὁλοκλήρωση τοῦ ἔργου του, ἐντάσσει καὶ τὶς πιὸ σοβαρὲς ἀσχολίες ὅπως εἶναι ἡ λατρεία τῶν θεῶν, ἡ νομοθετικὴ τέχνη καὶ αὐτὴ ἀκόμα ἡ θεωρία τῆς φύσης (*Τίμαιος* 59 c καὶ 69 a) στὴν κατηγορία τοῦ παιγνιδιοῦ[11] καὶ τὸ μεγάλο ἔργο τῆς παιδείας τὸ ἀντικρύζει ἀπὸ τὴ σκοπιὰ τῆς παιδιᾶς. Τὸ παιγνίδι ἀποκτᾶ μιὰν ἰδιαίτερη ἀνθρωπολογικὴ καὶ ὀντολογικὴ σημασία, καθὼς γίνεται ὁ κατ' ἐξοχὴν χῶρος τῆς ἀνθρώπινης μιμητικῆς-ἀναπαραστατικῆς ἐπικοινωνίας μὲ τὴν οὐσία τῆς ζωῆς, ποὺ ἀποτελεῖ κι αὐτὴ ἕνα παιγνίδι στὰ χέρια τῶν θεῶν. Εἶναι σὰν νὰ θέλει νὰ μᾶς πεῖ ὁ φιλόσοφος, ὅτι κι αὐτό, ποὺ ὡς τώρα θεωρούσαμε σπουδή, μέσα στὰ ἀνθρώπινα ὅρια εἶναι ἕνα εἶδος παιγνίου. Καταλαβαίνουμε ἑπομένως τώρα, γιατὶ ὁ Πλάτων ὑπαινισσόμενος τὸ ἴδιο του τὸ ἔργο θὰ ἀπευθυνθεῖ πρὸς τοὺς ἄλλους ποιητὲς λέγοντας: «Ὦ ἄριστοι τῶν ξένων, ἡμεῖς ἐσμὲν τραγῳδίας αὐτοὶ ποιηταὶ κατὰ δύναμιν ὅτι καλλίστης ἅμα καὶ ἀρίστης· πᾶσα οὖν ἡμῖν ἡ πολιτεία συνέστηκε μίμησις τοῦ καλλίστου καὶ ἀρίστου βίου, ὃ δὴ φαμὲν ἡμεῖς γε ὄντως εἶναι τραγῳδίαν τὴν ἀληθεστάτην. Ποιηταὶ μὲν οὖν ὑμεῖς, ποιηταὶ δὲ καὶ ἡμεῖς

10. Ὑπάρχει βέβαια στὸν γραπτὸ νόμο ἡ παγιότητα καὶ ἡ ἀκαμψία τοῦ γραπτοῦ λόγου ποὺ δὲν μπορεῖ νὰ ἀντιμετωπίσει τὴν ἑκάστοτε ἀτομικὴ περίπτωση καὶ γι' αὐτὸ χρειάζεται ἡ ἑρμηνευτικὴ προσέγγιση τοῦ ἴδιου τοῦ ἄρχοντα (*Πολιτικὸς* 294 ab).

11. Γιὰ τὸ θέμα αὐτὸ βλ. P. FRIEDLÄNDER, *Platon, I*, Berlin 1964, σσ. 122-125 καὶ σσ. 129-131.

ἐσμὲν τῶν αὐτῶν, ἀντίτεχνοί τε καὶ ἀνταγωνισταὶ τοῦ καλλίστου δράματος...» (*Νόμοι* 817 bc). Τὸ πλατωνικὸ ἔργο ὡς λόγος γραπτὸς κατατίθεται λοιπὸν ἐδῶ ἀπὸ τὸν ἴδιο τὸν δημιουργό του ὡς ἕνα ὑψηλὸ ποιητικὸ παιγνίδι, ὡς ποίηση τῆς ἀρίστης καὶ καλλίστης τραγωδίας[12].

8. Ὁ Πλάτων, ἀπ' ὅσα εἴδαμε, φαίνεται, ὅτι προβαίνει σὲ μιὰν ἑρμηνευτικὴ θεώρηση τοῦ λόγου, τοῦ προφορικοῦ, τοῦ γραπτοῦ καὶ τοῦ ἐνδιάθετου καὶ στρεφόμενος ἰδιαίτερα πρὸς τὸν γραπτὸν ἔντεχνο λόγο ἀνασκοπεῖ μεταερμηνευτικὰ τὸ ἴδιο του τὸ ἔργο. Ὁ γραπτὸς λόγος γιὰ τὸν παιδευτή, νομοθέτη, πολιτικό, θεωρὸ καὶ λάτρη Πλάτωνα εἶναι μιὰ «παγκάλη παιδιά», στὴν ὁποίαν ἀφιέρωσε ὅλη του τὴ ζωὴ γράφοντας τοὺς διαλόγους του. Καὶ παρὰ τὴν ἀλλοτρίωσή του καὶ τὴν ἀπόστασή του ἀπὸ τὴν ἀλήθεια, τὸν ἀναπόφευκτο χωρισμὸ τοῦ φαινομένου ἀπὸ τὴν οὐσία, τῆς ποίησης ἀπὸ τὴ φιλοσοφία, ὁ λόγος αὐτὸς τείνει νὰ προσεγγίσει διαλεκτικὰ τὴν ἀλήθεια καὶ νὰ οἰκοιωθεῖ παίζοντας τὸν ἄριστο βίο. Καὶ μολονότι δὲν εἶναι διαλογικὸς καὶ προσωπικὸς μιμεῖται τὸν ἔμψυχο διάλογο καὶ τὸν προσωπικό του χαρακτήρα. Εἶναι πάγιος κι ὅμως αὐξαίνει δυναμικά, εἶναι ἐκτεθειμένος στὴν παρεξήγηση κι ὅμως ἀμύνεται, ὅσο μπορεῖ, καθὼς αὐτοσυσχετίζεται καὶ ἀναδιπλώνεται στὸν ἑαυτό του. Δὲν μπορεῖ νὰ μιλήσει γιὰ τὸ ἄρρητο, παίζει ὅμως μαζί του μὲ εἰκόνες. Ὁ γραπτὸς λόγος σὰν ἔργο τέχνης εἶναι μιὰ εἰκόνα τοῦ ἀρχέτυπου λόγου, εἶναι τὸ ρητὸ ποὺ ἐμπλέκεται στὸ αἰσθητό, σημειωτικὸ παιγνίδι τῆς γραφῆς, γιὰ νὰ διερμηνεύσει ὅ,τι εἶναι ἀνθρώπινα ἑρμηνευτὸ καὶ νὰ σημάνει πέρ' ἀπ' αὐτὸ ὅ,τι ἀπομένει ἀνερμήνευτο.

Κώστας ΜΙΧΑΗΛΙΔΗΣ
(Ἀθήνα)

12. Πρβλ. H. G. GADAMER, *Wahrheit und Methode*, Tübingen 1975, σ. 150. Τὴν ἀδυναμία τοῦ γραπτοῦ λόγου ὁ Πλάτων ζητᾶ νὰ ξεπεράσει μὲ τὴ μορφὴ τῆς διαλογικῆς του ποίησης. Βλ. ἐπίσης 370 κ.ἑ. Ἐπίσης τοῦ ἰδίου: *Plato und die Dichter*, Berlin 1934.

Κ. ΜΙΧΑΗΛΙΔΗΣ

DIE HERMENEUTIK DER SCHRIFTLICHEN, MÜNDLICHEN UND INNERLICHEN REDE BEI PLATON

Zusammenfassung

Im platonischen *Phaidros* behandelt Sokrates das groβe Thema der Kunst der Reden und insbesondere die Rede in ihrer schriftlichen Form. Die schriftliche Rede ist, nach Sokrates: (a) eine entfremdete, in Zeichen gebundene Rede, ein Abbild der lebendigen Rede, (b) sie bietet keinen Zugang zur Wahrheit sondern bleibt im Schein verfangen, (c) sie ist monologisch und unpersönlich und (d) sie ist starr und der Missdeutung ausgeliefert.

Im Gegensatz dazu ist die mündliche Rede: (a) eine echte, urspüngliche Rede, (b) sie ist beselt und lebendig, (c) als Dialog ist sie eine in Frage und Antwort sich bewegende, selbst verteitigende und unter Personen sich entfaltende, fruchtbare Rede, und (d) sie zielt auf die dialektische Zusammenschau und ihre diairetische Unterscheidung und insofern hat sie eine ontologische und anthropognostische Relevanz.

Es gibt aber bei Platon eine dritte Form der Rede (*Siebter Brief*, 341 c-e), die innerliche, die «aus langem Zusammenleben» im tiefsten der Seele entsteht, und «nährt sich von nun an selber. «Sie ist eine Rede der Seele mit sich selbst und grenzt an das Unsagbare.

Platon öffnet, wie wir sehen, eine hermeneutische Perspektive in der Auffassung der Rede. Er erkennt die Entfremdung der schriftlichen Rede in ihrem Abstand von der mündlichen und ihre Bindung an die Zeichen und sieht die Gefahren des Miβverstehens dieser Rede. Andererseits stellt er die dialogische Gegenseitigkeit der mündlichen Rede fest, die sich transzendierend nach einem neuen gemeinsamen Sinn, ohne ihn zu erschöpfen, sucht. Die innerliche Rede zeigt, schlieβlich, die Grenze des Sagbaren, das «Arrheton», das den Logos der Seele ständig erleuchtet und zugleich transzendiert.

Trotzdem scheint Plato sowohl in *Phaidros* als auch in seinem *Siebten Brief* den besonderen Wert der schriftlichen Rede anzuerkennen, indem er diese Rede als ein «sehr schönes Spiel» charakterisiert. Wie aber läβt sich diese Ansicht von Platon mit seiner negativen Schätzung der schriftlichen Rede vereinbaren?.

Um diese Frage zu beantworten, müssen wir die Bedeutung, die Platon dem Begriff non «Mimesis» und «Paidia» in Verbindung mit der Funktion, die er der schriftlichen Rede zuschreibt, besser verstehen. Die Kunst (Malerei, Dichtung) ist, nach Platon, Nachahmung-Mimesis — nicht des

Eidos, sondern der Abbilder des Eidos und der Dichter, verwickelt in trügerischen Spiel des Scheins, hat deshalb «die dritte Stelle von der Wahrheit» (*Staat,* 597 e). Trotzdem, obwohl Platon die herrschende Kunst seiner Zeit ablehnt, akzeptiert er eine echte Kunst als «Nachahmung des besten und schönsten Lebens», d.h. eine Kunst, die sich an das ideale Vorbild wendet und die «vernunftvolle und ruhige Wesensart, die sich immer selbst gleich bleibt» nachahmt.

Die künstlerische Schöpfung als Nachahmung des Wesens bezeichnet Platon (*Symposium,* 206 b) als «Zeugung im Schönen» und als «das kunstvollste und anmutigste Spiel» (*Sophist* 234 b).

Andererseits wird bei Platon das Spiel (Paidia) dem Ernst (Spoudé) entgegengesetzt; während die «Paidia aufs Vergnügen zielt, handelt es sich bei «Spoudé» um eine wichtige und ernsthafte Beschäftigung. Ein solches Spiel ist auch die Kunst der schriftlichen Rede. Trotzdem sieht Platon, je weiter er zu den Dialogen der letzten Periode vortschreitet, die enge Verwandschaft zwischen Spiel und Ernst und in seinen «Gesetzen» schreibt er dem Spiel eine spezielle anthropologische und ontologische Bedeutung zu, indem er es als den Ort katexochen der mimetischen, darstellenden Kommunikation des Menschen mit dem Wesen des Lebens, das sich in Erziehung, Kunst, Theorie, Kult und Gesetzgebung ausdrückt. Das platonische Werk wird indirekt als Dichtung der besten und schönsten Tragödie angegeben (*Gesetze* 817 bc).

Indem Platon die Rede in ihrer schriftlichen, mündlichen und innerlichen Form hermeneutisch auffasst, reflektiert er über sein eigenes Werk und versucht seine eigene schriftliche Kunst der Reden metahermeneutisch im Rahmen seiner Philosophie einzuordnen. Dieses Werk, trotz seiner Entfremdung und seiner Verwicklung im Scheinbaren, befindet sich in einer dialektischen Bewegung zur Wahrheit und indem es den beseelten Dialog nachahmt, wird es zu einer persönlichen, auf sich reflektierenden Rede. Und obwohl es nicht die Möglichkeit hat über das Unsagbare zu reden, drückt es das spielend in Bildern aus. Die schriftliche Rede, wie das platonische Kunstwerk, ist ein Bild des urbildlichen Logos. Sie ist das Sagbare, das sich in das semeiotische Spiel der Schrift verwickelt, und was menschlich deutbar ist interpretiert, um darüber hinaus, was unauslegbar bleibt, anzudeuten.

Dr. K. MICHAELIDES
(Athen)

HYPOTHÈSES SUR PLATON ET SUR NIETZSCHE

Le présent travail comporte deux parties, dont chacune complète un travail antérieur: la première complète «La notion de croissance et la conception platonicienne de la fonction paternelle»[1]; la seconde, «Lecture annotée de textes juvéniles de Nietzsche»[2].

I

On sait que les témoignages de Platon et de Xénophon divergent en ce qui concerne le *daimonion* de Socrate. D'après Xénophon, cette voix divine se manifestait en Socrate, soit pour le dissuader soit pour le persuader d'accomplir quelque chose, lorsque ce quelque chose dépassait la compétence de l'intellect humain[3]. Platon est catégorique: le *daimonion* ne se manifestait que pour dissuader, pour interdire. Cette divergence est-elle importante?

Th. Kessidis la commente ainsi: «Il ressort que l'absence de 'signe' est elle aussi pleine de signification: si le 'signe divin' n'arrête pas Socrate, ne lui interdit pas de dire ou de faire une chose, il l'y pousse tacitement ou lui laisse toute latitude d'agir.

On est en droit d'en conclure qu'entre le *daimonion* de Xénophon et celui de Platon la différence est moins considérable qu'on ne le croit d'ordinaire»[4].

Je suis presque en total désaccord avec Th. Kessidis: L'absence de signe est certes significative, elle laisse à Socrate toute latitude d'agir. Mais le signe n'*arrête* pas Socrate, ne lui fournit pas l'énergie nécessaire à l'obéissance; et l'absence de signe ne *pousse* pas Socrate, ne luis fournit pas l'énergie nécessaire à l'accomplissement de l'acte projeté. La conclusion de Th. Kessidis —qui, il est juste de le souligner, s'attache à cerner le Socrate historique— est récusée d'avance par Platon. Or ma réflexion porte sur la

---

1. *Φιλοσοφία* 12, 1982, pp. 211-229.
2. *Φιλοσοφία* 13-14, 1983-1984, pp. 353-381.
3. *Apologie de Socrate* 4; 8; 10-13; *Mémorables* I, 1-9.
4. *Socrate*, Éditions du Progrès, Moscou 1982, p. 194.

fonction du *daimonion* du Socrate de Platon dans l'ensemble de la pensée platonicienne.

Commençons par passer an revue les principaux passages platoniciens qui traitent du *daimonion* socratique[5].

Apologie de Socrate

26 b - 28 a: Pressé de questions par Socrate, Mélétos, son accusateur, le déclare totalement athée. Déclaration contradictoire, frivole, explique Socrate: il est accusé de croire à des choses démoniques nouvelles; il ne peut donc que croire aux *daimones;* or ceux-ci sont soit des dieux soit des enfants de dieux.

28 d - 29 a: Socrate a risqué la mort en respectant les ordres de ses chefs à Potidée, à Amphipolis, à Délion; comment peut-on attendre de lui que, pour éviter la mort, il cesse d'accomplir la mission que lui a fixée le dieu de Delphes?

31 c - 33 a: Socrate explique pourquoi, tout en donnant des avis et des conseils à des citoyens en particulier, il ne s'est jamais présenté en public pour parler à la Cité; l'activité politique[6] lui est interdite par son *daimonion,* cette voix divine ou démonique qui, depuis son enfance, se manifeste à certains moments et se manifeste toujours et exclusivement pour le dissuader de faire ce qu'il est sur le point de faire; cela se comprend: tout citoyen qui s'oppose à l'injustice et l'illégalité doit rester un simple particulier, éviter de devenir un homme public, s'il faut qu'il conserve la vie un peu de temps. D'ailleurs, les rares fois où il a eu à remplir une fonction publique, Socrate a choisi, à ses risques et périls, de s'opposer aux instructions illégales du *dèmos* ou des tyrans pour ne pas manquer de respect à la justice et aux lois. Il n'a jamais fait, à qui que ce fût, une concession quelconque contraire à la justice.

Nous avons le droit de comprendre que le Socrate platonicien a rempli auprès de ses concitoyens une mission de dissuasion, de même que son *daimonion* n'avait de voix que dissuasive.

40 a-c: Après sa condamnation, Socrate demande à ses vrais juges, les minoritaires qui l'ont acquitté, de ne pas se disperser tout de suite, afin de lui donner le temps de leur exposer le sens de ce qui vient de lui arriver, le sens de sa condamnation à mort: le signe démonique qui jusque là se faisait

---

5. V. le relevé complet dans FRANCISCO JOSÉ OLIVIERI, Lo demonico en Socrates, *Annales de Historia Antigua y Medieval* 1980-1981 (Buenos Aires 1982), pp. 242-257. Je remercie Luc Brisson de m'avoir fait connaître cet article.

6. Cf. *République* VI 496 c. Je regrette de ne pas encore avoir pris connaissance de: F. FERRARI, *Plato on Socrates,* Milano Rizzoli 1985.

entendre très souvent pour l'empêcher de procéder à des actes dont certains n'étaient pas très importants, ne s'est pas un seul instant manifesté aujourd'hui pour l'empêcher de s'attirer par son discours la condamnation à mort; c'est dont qu'il a bien agi; la mort n'est pas un mal.

41 d: Dans le cas de Socrate, mourir est un bien. C'est pourquoi il n'en veut pas à ceux qui l'ont accusé et condamné, tout blâmables qu'ils soient étant donné qu'ils ont agi en croyant lui nuire.

Euthydème

Socrate raconte à Criton la discussion qu'il a eue avec Euthydème et son frère Dionysodore, deux sophistes nouvellement arrivés à Athènes, au gymnase appelé le Lycée : «Un dieu a voulu que je fusse par hasard assis à l'endroit où tu m'as vu. J'étais dans le vestiaire, seul, et déjà je songeais à me lever. Mais au moment où je me levais, se produisit cet avertissement divin qui m'est habituel. Je me rassis donc, et peu après entrèrent ces deux hommes, Euthydème et Dionysodore, et d'autres avec eux, de nombreux disciples, à ce qu'il me parut»[7].

Depuis que l'oracle (sollicité par Chéréphon) avait été assumé par lui comme une mission apollinienne, Socrate passait sa journée entière aux endroits les plus fréquentés d'Athènes afin d'y rencontrer d'autres hommes et de s'engager avec eux dans une discussion instructive. Ce n'est donc pas par hasard qu'il se trouvait ce jour-là au Lycée; mais c'est sans raison apparente qu'il s'était assis dans le vestiaire où il n'y avait personne : la raison inapparente était la volonté divine; au moment où il se levait pour partir, son *daimonion sèmeion* le lui interdit, ce qui rendit possible la rencontre et la discussion sur l'éristique.

Ici nous constatons que la mission apollinienne imposée à Socrate à partir d'une certaine date était l'aspect positif du phénomène dont l'aspect négatif, le principe d'interdiction, était, dès son enfance, la manifestation de la voix démonique.

Phèdre

Socrate s'est vu obligé par Phèdre d'entrer en compétition avec Lysias en prononçant, sur la même thèse (: celui qui aime est inférieur à celui qui n'aime pas) un discours plus ample et plus original. Or ce discours improvisé aboutit à une fin d'hexamètre (241 d). Supportant mal cet état de possession, Socrate déclare ne plus vouloir prononcer un mot et s'apprêter à traverser

7. 272 e-273 a, trad. LOUIS MÉRIDIER, *Les Belles Lettres*.

l'Ilissos poux se sauver. Phèdre lui demande d'attendre que la chaleur de la mi-journée se fasse moins accablante (242 a). Et voici que Socrate lui annonce qu'il reste auprès de lui pour prononcer un nouveau discours. Phèdre s'étonne. Socrate s'explique: il aurait déjà traversé le fleuve si son *sèmeion* habituel ne lui avait fait entendre sa voix pour lui interdire de partir avant d'avoir expié son mauvais acte, son discours impie contre le dieu Érôs; l'âme d'ailleurs a quelque chose de divinatoire; et il avait l'âme troublée pendant qu'il prononçait ce discours impie (242 b-d).

Si le contenu du *Phèdre* nous avait été rapporté par Xénophon, celui-ci aurait sans doute raconté que le *daimonion* avait persuadé Socrate de prononcer une palinodie. Platon, lui, prend soin de préciser que Socrate s'est déjà levé pour quitter les lieux quand son *daimonion* lui parle et que le mode de la purification n'est pas indiqué par cette voix divine : c'est Socrate qui, prenant exemple sur Stésichore, décide que ce qui s'impose est une palinodie.

Voici venu le moment de formuler mon hypothèse:

Le *daimonion* est une voix exclusivement dussuasive, interdictrice, parce qu'il est —dans le platonisme— solidaire de l'interdit de l'inceste qui a la valeur et la vertu d'une unique loi naturelle et universelle, comme j'ai tenté de le montrer dans mon article de 1982[8]. L'interdit de l'inceste est par excellence la loi non écrite.

Les textes platoniciens cités à l'appui de ma réflexion de 1982 ne constituent pas un dossier complet. Pour compléter ce dossier, voici les passages des *Lois* consacrés aux *nomima* non écrits.

Livre VII

788 a-c: Impossible de ne pas se prononcer sur l'élevage domestique des très jeunes enfants. Mais on doit se prononcer sous forme d'instructions et de conseils et non en essayant de soumettre à une législation les menus faits qu'abrite le toit familial et qui par leur fréquence ont une importance décisive. Ces actes de la vie privée quotidienne risquent d'être soumis au plaisir, déplaisir, désir de chacun plutôt qu'à la volonté du législateur; or les individus habitués à transgresser les lois dans le secret de leur vie privée n'hésiteraient pas à transgresser toute loi.

790 a-c : Si le législateur inscrivait une peine à infliger en cas d'infraction, il soulèverait le rire immense; et les nourrices, en femmes et en esclaves qu'elles sont, s'entêteraient dans la désobéissance. Par contre le père de famille, qui est un homme et un homme libre, comprendrait bien la nécessité, pour contribuer à conformer aux lois l'administration de la Cité, de

8. *Φιλοσοφία* 12, pp. 219 et 223 sqq.

commencer par régler la vie sous son toit conformément aux préceptes du législateur.

792 b-793 a : Les nouveau-nés et les autres enfants de moins de trois ans crient et pleurent pour s'exprimer. Pour éviter qu'ils ne deviennent des adultes difficiles et criards, il convient d'éviter aux nourrissons les peurs et les souffrances, mais en se gardant bien de les pervertir en leur procurant tous les plaisirs possibles. Les femmes enceintes doivent vénérer chez elles-mêmes l'égalité d'humeur, la sérénité.

793 a-d: Les coutumes et lois ancestrales, qui ne sont pas écrites, assurent à l'ensemble de la législation sa cohésion et donc à la Cité sa sauvegarde, sa pérennité.

797 a-798e: Les coutumes et lois ancestrales, qui règlent tout ce que sanctionne l'éloge ou le blâme, se maintiennent en vigueur si les jeux et amusements sont bien réglés pour chaque âge et résistent bien au goût de la nouveauté, du changement.

Livre VIII

829 e : «... ; seuls seront admis les poèmes qui auront été consacrés et réservés aux dieux, et ceux où des gens de bien, décernant la critique ou l'éloge, seront reconnus l'avoir fait comme il faut»[9].

Les *agrapha nomima* sont transmis de vive voix. Cette voix de l'opinion publique prononce le blâme ou l'éloge. Elle doit être stable à travers les générations. Les poètes doivent contribuer à la former à cette fidélité aux préceptes ancestraux : pour ce faire, les poètes doivent se soumettre au blâme ou à l'éloge de l'Éducateur et des autres gardiens des lois.

Dans la vie de chaque individu, c'est la voix paternelle qui assure la pérennité des préceptes non écrits et prépare à la non transgrension des lois écrites. La voix paternelle, pour exercer sa fonction, interdit aux femmes qui l'élèvent de séduire l'enfant en lui accordant tous les plaisirs qu'elles aimeraient lui accorder. C'est sans aucun doute qu'en interdisant la séduction par le comblement et la flatterie des désirs, la voix paternelle impose l'interdit de l'inceste sans même avoir à le nommer : elle empêche l'apparition du désir incestueux.

Dans le cas du nourrisson et de la nourrice, c'est la femme adulte qui a le rôle actif : c'est pourquoi c'est à elle que la voix paternelle interdit d'exercer sa séduction. Le rôle par excellence actif est celui du père. Un père indigne de sa fonction serait lui-même séducteur dans son rapport à son enfant, garçon ou fille. Un père séducteur serait un père potentiellement incestueux.

9. Trad. A. DIÈS, *Les Belles Lettres*.

La conception platonicienne de l'inceste doit sa particularité à la spécificité historique de l'homosexualité grecque[10]. Alors que de nos jours l'homosexualité repose pour l'essentiel sur la réciprocité de rôles dans le couple des partenaires, l'homosexualité grecque était fondée sur le contraste entre les rôles actif et passif. L'opposition entre le rôle adulte-actif-initiateur et le rôle passif, enfantin ou adolescent, est l'élément commun à l'homosexualité et à l'inceste selon Platon. Voilà pour quelle raison Platon souhaite faire porter sur la pédérastie l'opinion publique unanime à condamner l'inceste.

Notre réflexion doit maintenant porter sur un passage du livre VIII des *Lois* (836 e), qui ne se trouve pas mis en valeur dans notre article de 1982. Après avoir donné une image dégoûtante de la pédérastie, Platon écrit : «Qui donc, parmis les hommes, accepterait de consacrer en loi une conduite si dégradante? Aucun, à vrai dire, si du moins il a, dans l'esprit, la notion vraie de la loi» (trad. A. Diès, *Les Belles Lettres* τίς οὖν ἀνθρώπων τοῦτο ὂν τοιοῦτον[11] νομοθετήσει; σχεδὸν οὐδείς, ἔχων γε ἐν τῷ νῷ νόμον ἀληθῆ».

J'avance que l'interdit de l'inceste est un principe, qui serait le principe de l'interdiction, parce que, dans le cas de l'inceste, la condamnation unanime émise par la voix publique a le caractère normatif absolu. Ici, à propos de la pédérastie, Platon part d'un autre absolu, symétrique: aucun homme conscient du caractère inconditionnel d'une loi (écrite ou, *a fortiori,* non-écrite, ajoutons-nous) n'érigerait en loi la pratique pédérastique. Nous sommes, peut-être, dans le contexte socratique de l'«homme universel» dont parle Fr. Wolff[12].

On peut suivre A. Diès quand (*Introduction,* p. LXIX) il voit dans l'interdit de l'inceste une «acquisition, une création sociale», puisque c'est quand le crime des incestueux est révélé à la société que les incestueux souhaitent la mort. Entre la nature conventionnelle et le caractère inconditionnel, *sacré,* de la loi, il n'y a pas de contradiction. Il s'agit d'une normativité spécifique analysée par J. de Romilly dans son commentaire du *Criton,* un «coup de génie de la part de Socrate». J. de Romilly cite Socrate-Platon (49 d) puis le commente: «Lorsqu'on est convenu avec quelqu'un d'une chose juste, faut-il la faire ou lui manquer de parole?»

---

10. Je suis tout à fait d'accord avec K. J. DOVER quand il remarque, à propos du fragment 1 de Sappho, que l'homosexualité féminine devait être en Grèce une pratique dans une large mesure mutuelle, v. *Homosexualité grecque* trad fr. par SUZANNE SAÏD, *La pensée sauvage* 1982, pp. 216-217.

11. J'imagine que c'est à ce mot de Platon que se rattache l'usage courant en grec moderne de dire τοιοῦτος pour signifier «homosexuel».

12. FRANCIS WOLFF, *Socrate,* P.U.F. coll. *Philosophies* 1985, p. 78.

Socrate estime que son départ violerait une convenction; et, Criton ne comprenant pas, il poursuit par la fameuse prosopopée des lois dans laquelle les lois rappellent à Socrate qu'il est lié à elles par contrat. (...) Autrement dit la cité repose sur un pacte tacite de chaque individu avec l'ensemble, pacte que chaque jour qui passe ne fait que renforcer»[13].

A cette normativité spécifique correspond, de la part du Socrate platonicien, une obéissance spécifique: une réceptivité qui est active[14], qui est une *mélétè thanatou.*

Voici pourquoi, selon G. Dumézil[15], un coq est dû à Asklépios à la fin du *Phédon*: «Criton, comme eût dit la marquise, a mal à Socrate et Socrate, doublement lié à Criton par l'amitié et par cette sorte d'impérieuse symbiose, ne peut pas ne pas être mal à l'aise. Est-il, pour tout dire, entièrement sûr de lui-même?[16] Pendant la durée de cette visite, il aura à guérir son ami, mais aussi, du même coup, décidant de son propre sort, à justifier une dernière fois sa décision à ses propres yeux. Car il est libre dans sa prison, libre de vivre ou de mourir. "Le dieu", le songe même ne se substituent pas à sa volonté et la réfutation qu'il va faire des arguments de Criton n'est qu'une méditation à haute voix qu'il ferait aussi bien, qu'il a dû faire plus d'une fois, seul avec lui-même. Cela est si vrai que, pour cette réfutation, il imaginera un dialogue second où Criton n'aura plus de part et où c'est lui-même qui jouera le rôle de Criton en face d'interlocuteurs inattendus, Les Lois, qui joueront le rôle que lui, Socrate, joue en face de son ami».

Socrate joue ce rôle en face de Criton, et de ceux dont Criton est le porte-parole, parce qu'il philosophe jusqu'à l'extrême limite de sa vie, aidé par des signes d'en haut, tantôt la voix intérieure qu'il nomme «signe démonique» tantôt un rêve.

---

13. J. DE ROMILLY, *La loi dans la pensée grecque*, Paris *Les Belles Lettres* 1971, pp. 127, 129, 132.

14. Cf. V. GOLDSCHMIDT, *La religion de Platon*[2], dans *Platonisme et pensée contemporaine*, Paris Aubier Montaigne 1970, pp. 49-50: «Si nous parcourons le processus qui du Bien en soi passe au Bien connu pour aboutir au Bien imité, il est clair que la rupture se place avant le troisième stade. Il reste toujours vrai de dire que l'imitation est commandée, est causée par la Forme; Socrate n'est pas libre de se soustraire à la volonté d'en haut. Mais cette volonté ne le pousse à prolonger la connaissance en action que parce qu'elle trouve, pour l'accueillir, un *réceptacle*» (italiques de l'auteur).

15. G. DUMÉZIL, *Divertissement sur les dernières paroles de Socrate*, dans *Le moyne noir en gris dedans Varennes*, Paris Gallimard 1984, pp. 166-167.

16. Cf. V. GOLDSCHMIDT, ibid, p. 94: «L'amour de soi condamnable est si "naturel" à l'homme que le mouvement de délivrance devra s'élever à l'amour de Dieu et substituer à la volonté "naturelle" une volonté étrangère pour la faire nôtre»; p. 98: «Mais l'exigence et l'exhortation veulent être écoutées constamment, et c'est pour cela que chaque instant du temps où l'âme entend cet appel est un "instant critique"».

Le mieux que je puisse faire est de citer, ici, abondamment V. Goldschmidt:

p. 28: «La philosophie est essentiellement soumission libératrice à une réalité et à une volonté d'en haut».

«Pas plus que l'amour authentique ne crée son objet, les aspirations humaines ne fondent les Formes. "Dieu est la mesure de toute chose", le Bien produit la vérité et "la faculté de connaître». Les Formes ne doivent rien à notre "enthousiasme", à notre "sentiment religieux", elles ne sont pas l'"idéal" que nous nous sommes forgé. Les réalités divines se laissent appréhender, mais elles existent, quand même il n'y aurait nulle âme pour y aspirer».

p. 36: «S'il est vrai que toute religion tend à la connaissance de l'Être qui nous dépasse et à l'égard duquel nous éprouvons un sentiment de "dépendance absolue", il faut dire que la religion de Platon se confond toute entière avec la dialectique».

p. 61: «Sauf dans les *Lois*, Platon parle plus volontiers du "divin" que de "Dieu". En face de ceux qui ne s'élèvent pas facilement au-dessus des divinités homériques, il affirme que les dieux dépendent du divin».

Nouvelle série de citations:

p. 15: «Ce qui apparaît parfois comme la sérénité olympienne du platonisme est une conquête et n'est, bien souvent, qu'une aspiration et une espérance».

p. 25-26: «Platon appelle amour le sentiment qui inspire ces élans généreux. Qu'ils surgissent en nous spontanément ou qu'ils naissent à la vue d'un être aimé, toujours ils nous portent au-delà de nous-mêmes, vers un absolu que nous devinons ou que nous voyons transcrit dans les traits de l'être aimé. Dans la génération physique, dans le sacrifice pour nos proches ou pour la patrie, dans la production poétique, dans l'activité politique, Platon reconnaît le même élan essentiel dont la forme la plus haute est l'amour philosophique atteignant jusqu'au Beau en soi».

p. 13: «(...) tous (les problèmes), ainsi que l'ensemble du sujet (la religion de Platon) n'ont reçu qu'un traitement en quelque sorte exotérique». Et plus loin: «De toute manière, on ne prétend pas —et même on s'en défend — restituer ici l'intuition originelle du platonisme. Mais il a paru possible de tenter une analyse descriptive de la religion de Platon qui, tout en restant en quelque sorte extérieure à l'élan platonicien, pouvait n'être pas trop infidèle à la lettre, sinon à l'esprit des *Dialogues*, à condition de prendre certaines précautions».

Malheureusement, je ne possède pas les moyens rationnels qui ont permis à V. Goldschmidt cet exploit. C'est l'intuition qui guide ma réflexion

platonicienne, et cette intuition jaillit au contact direct des mots utilisés par Platon: «ὁρμή, συντείνειν...» je traite donc des textes platoniciens d'une façon qui n'est hélas pas suffisamment exotérique. Je m'interdis cependant de faire de la psychologie, i.e. de prétendre restituer, grâce à mon intuition élationnelle, l'intuition originelle du platonisme.

Dernière citation:

p. 92-93: «... le primat spirituel ne s'affirme pas, tout d'abord, dans des impératifs éthiques. Dans l'ordre de la *procession,* nous l'avons vu, le fait moral ne vient pas en premier lieu. Ce qui est primordial, ce sont les Essences d'où sort l'Âme, une âme cosmique, infaillible dans son intelligence qui comprend et dans ses mouvements qui imitent les Essences. Ce n'est que l'âme humaine qui connaît des impératifs auxquels elle peut désobéir, et une conscience divisée. C'est un contre-sens que de vouloir fonder, dans le platonisme, Dieu ou la primauté de l'Intelligence sur la loi morale, que la conscience humaine entend pour mieux l'enfreindre. Tout au contraire, l'expérience de l'âme "vaincue par le plaisir", de l'âme qui "sachant telles choses mauvaises, les fait cependant", fait naître la *misologie,* le mépris de toute science».

Cette prise de position inébranlable de V. Goldschmidt m'amène à rappeler que l'inceste est selon Platon pire qu'un crime contre la morale. Il est le plus effroyable des sacrilèges. L'incestueux est haï de la divinité, peut-être pour la même raison que le philosophe en est aimé. Socrate n'est-il pas l'homme érotique qui s'expose et résiste le plus philosophiquement aux tentations pédérastiques? Mon hypothèse s'appuie —partiellement— sur un texte platonicien où l'affinité entre l'inceste et la pédérastie est affirmée sans aucune réserve. Ceux qui aimeraient voir dans cette affinité un «noble mensonge», seraient victimes, simplement, de ce que V. Goldschmidt dit du triomphe, datable, d'un platonisme dévoyé[17]. En résumé: Je crois (très fort) que: a) la logigue implicite de Platon conçoit une valeur d'universalité chez l'individu humain, exclusivement sous la forme normative-négative, celle d'un interdit ou d'un renoncement absolu; b) quand dans la société concrète, l'âme d'un individu concret incarne —si j'ose dire— cette valeur d'universalité, cette âme obéit infailliblement à une normativité qui dépasse l'homme.

II

Au sujet du *daimonion* de Socrate, Nietzsche ne mentionne même pas la version de Xénophon; c'est le Socrate platonicien qui l'excite dans *Naissance*

17. *Platonisme et pensée contemporaine,* p. 163.

de la tragédie[18], même s'il puise ailleurs des éléments d'information sur le Socrate historique.

Après avoir, dès le chapitre II, déclaré qu'en plus d'Euripide lui-même, il y avait encore un second spectateur qu'Euripide vénérait; après avoir, assez près du début du chapitre 12[19] déclaré que la divinité qui parlait par la bouche d'Euripide était «un démon de naissance toute récente — qui avait nom Socrate», Nietzsche affirme à la fin du chapitre 12[20]: «Or Socrate était précisément ce *deuxième spectateur* qui ne comprenait pas la tragédie ancienne et, pour cette raison, ne la respectait pas». Le chapitre 13 est enfin consacré à Socrate. L'oracle de Delphes avait désigné Socrate comme le plus sage d'entre les hommes, désigné Euripide pour le second prix, Sophocle enfin en troisième lieu — «celui qui pouvait se vanter contre Eschyle de faire ce qui est juste, parce qu'il savait ce qui est juste»[21]. Il s'agit d'une valorisation sans précédent «du savoir» et du «discernement».

Socrate est un phénomène qui met notre pensée dans l'embarras. Une clé nous est fournie par son *daimonion*: «Dans certaines circonstances où sa raison prodigieuse vacillait[22], Socrate, en effet, retrouvait un appui ferme grâce à la voix divine qui lui parlait alors. Cette voix, quand elle survient, *dissuade* toujours. La sagesse instinctive[23], chez cette nature tout à fait anormale, ne se manifeste que pour s'opposer de temps à autre, *en l'empêchant,* à la connaissance consciente[24]. Alors que chez tous les hommes productifs l'instinct est une force affirmative et créatrice, et la conscience prend une allure critique et dissuasive, l'instinct, chez Socrate, se fait critique, et la conscience créatice — une véritable monstruosité *per defectum*. À dire vrai, ce que nous constatons ici, c'est un monstrueux *defectus* de sens mystique, à tel point qu'on pourrait caractériser Socrate comme le *non-mystique* par excellence, celui chez qui, par superfétation, la nature logique se développe de manière aussi excessive que chez le mystique la sagesse instinctive. Mais d'un autre côté, il était absolument refusé à cette pulsion logique qui se manifeste ainsi en Socrate de se retourner contre soi. Dans ce déferlement débridé se fait jour une énergie naturelle qu'on ne

---

18. *La naissance de la tragédie,* trad. Philippe Lacoue-Labarthe, in FR. NIETZSCHE, *Œuvres philosophiques complètes,* t. I/1, Gallimard 1977.

19. p. 93.

20. pp. 96-97.

21. p. 98.

22. Sans s'en apercevoir, Nietzsche s'éloigne un peu de Platon.

23. En parlant d'instinct, Nietzsche n'hésite pas à introduire dans la pensée platonicienne un élément qui lui est étranger.

24. Ici Nietzsche déforme le platonisme.

rencontre guère, pour notre surprise horrifiée, que dans les forces instinctives les plus puissantes[25]. Qui a perçu, dans les écrits de Platon, ne serait-ce qu'un souffle de cette naïveté divine et de cette sûreté dans la conduite socratique de la vie, sentira aussi que le prodigieux moteur du socratisme tourne en quelque sorte *derrière* Socrate et qu'il faut le regarder à travers Socrate comme à travers une ombre»[26].

Pour clore son chapitre, Nietzsche associe à l'image de Socrate mourant celle de Socrate à la fin du *Banquet:* «Il entra dans la mort avec le calme qui fut le sien lorsque, selon Platon, dernier de tous les buveurs, il quitta le banquet dans la première lueur de l'aube pour commencer une journée nouvelle...»[27].

La Naissance de la tragédie est un aboutissement. Revenons légèrement en arrière, examinons la réflexion de Nietzsche dans un stade de sa formation. *Socrate et la tragédie,* conférence du 1er février 1870[28]:

Nietzsche ne fait pas entre, d'une part le premier «prix» de sagesse-savoir décerné à Socrate par l'oracle de Delphes et le «second prix» décerné à Euripide et, d'autre part le développement sur le *nur aus Instinkt,* la transition qui consiste à mentionner le troisième lauréat, Sophocle, et le diagnostic de celui-ci au sujet de l'art d'Eschyle[29].

Par ailleurs, dans le texte de cette conférence Nietzsche n'hésite pas à déclarer —aussi explicitement que s'il pouvait citer à l'appui, ne serait-ce qu'en le paraphrasant, un texte platonicien— que pour Socrate sagesse et savoir ne font qu'un.

«"Par instinct" c'est le mot qui revient sans cesse (*Schlagwort*) dans le socratisme. Jamais rationalisme ne s'est plus naïvement dévoilé que dans cette tendance de la vie de Socrate. Jamais un doute ne lui vient sur le bien-fondé du problème qu'il pose. "La sagesse consiste dans le savoir; l'on ne sait rien que l'on ne puisse exprimer, et dont on ne puisse convaincre autrui" tel est le principe[30] de cette étrange activité de missionnaire, qui fut celle de Socrate...»

Nietzsche enchaîne: «Le socratisme méprise l'instinct, et l'art du même coup. Il nie la sagesse, là où le règne de la sagesse est le mieux établi. Il n'est

---

25. Seule cette surprise horrifiée assure à ce passage sa cohérence: c'est pourquoi il est impossible de résumer ou paraphraser ce texte.

26. pp. 99-100.

27. p. 100.

28. Texte allemand et traduction de JEAN PAULHAN, *Le nouveau Commerce,* cahier 23, automne 1972, pp. 55-92; nous travaillons sur les pp. 72-3 sqq.

29. Ce diagnostic a déjà été rapporté, sans être associé à l'oracle, pp. 70-71.

30. En réalité, Nietzsche dit: «tel est approximativement le principe».

qu'un cas, dans lequel Socrate ait reconnu la puissance d'une sagesse instinctive, et cela de façon très caractéristique. Dans certaines circonstances, où son intelligence (*Verstand*) hésitait (*zweifelhaft wurde*), Socrate trouvait assurance dans la voix d'un démon[31], qui ce faisait entendre de façon merveilleuse: elle n'apparaissait que pour dissuader...»

Nous voyons donc que dans le texte de cette conférence, il n'est pas encore question de mysticisme et, chez Socrate, d'un monstrueux manque de mysticisme: et qu'il y est dit, ce qui ne sera pas repris dans le chapitre 13 de *Naissance de la tragédie,* que c'est là où règne l'instinct que la sagesse est le mieux établie.

Dans des fragments posthumes de (l'été?) 1975[32], Nietzsche prend note de tout ce qui rattache encore sa ou ses problématique(s) actuelle(s) au monde de la pensée grecque, surtout préclassique. J'isole le fragment 3, qui est un aveu explicite (*um es nur zu bekennen*): Socrate lui est *si proche qu'il vit en lutte presque perpétuelle contre lui.* Mais peut-être est-ce Nietzsche lui-même qui isole ce fragment 3 en donnant au fragment 4 un titre d'essai (à rédiger et publier?): «Science et sagesse en lutte». Dans ce fragment 4, Nietzsche énumère les traits caractéristiques de la science, puis ceux de la sagesse, et enfin ceux du socratisme. Le premier trait du socratisme lui est commun avec la sagesse: c'est prendre l'âme au sérieux. Que devons-nous penser de Nietzsche à ce sujet? A-t-il naturellement, comme Socrate, le souci de son âme, et lutte-t-il contre ce souci en luttant contre Socrate?

Plus tard les manifestations de cette résistance à l'identification se font rares mais non moins significatives. Dans *Humain, trop humain,* t. I, ch. 3 § 126 «La vie religieuse» (Art et force de la fausse interprétation), Socrate est dénoncé, comme tous les saints et prophètes, c'est-à-dire comme un individu morbide: quand les oreilles lui faisaient mal, il prétendait que son *daimonion* lui parlait.

Dans l'un des fragments posthumes des années 80[33], le diagnostic est différent: c'est d'hallucinations auditives qu'était atteint Socrate.

J'ai relu, en m'aidant de l'*index* de l'édition Schlechta, tous les passages de Nietzsche où mention est faite de Socrate ou du socratisme; et j'en ai choisi ceux qui témoignent d'un rapport particulièrement étrange entre Nietzsche et le maître de Platon. Car de tels passages me semblent

---

31. Paulhan a tort de ne pas rester ici scrupuleusement fidèle à l'original: il vaut mieux traduire, dans un français moins élégant, «dans une voix démonique» (ou «dans une voix de *daimôn*»). Nietzsche, lui, reste fidèle ici au texte platonicien où, comme le note très justement F. J. Olivieri, δαιμόνιον remplit essentiellement une fonction d'adjectif qualificatif.

32. *Kritische Gesamtausgabe,* IV/1, pp. 173 sqq.

33. *Schlechta* III, p. 772.

susceptibles d'étayer une hypothèse qui pourrait servir de réponse à la question que je me posais dans ma «lecture annotée» de la conférence inaugurale de Nietzsche à Bâle, sur *La personnalité d'Homère* ou *Homère et la philologie classique*[34]. Voici cette question:

Nietzsche n'avait peut-être jamais vu une représentation de la tête de la Gorgone: il ignorait tout de l'archéologie, et son expérience de l'art grec était exclusivement celle de la langue et de la littérature. Quelqu'un qui aurait vu et retenu l'image de la tête de la Gorgone n'aurait jamais eu l'idée de dire que mis en face de l'idéal classique, de son ineffable simplicité, l'homme au goût dépravé se voit automatiquement pétrifié, anéanti par l'effet de tête de Gorgone qu'est l'effet exercé sur lui par la beauté terrible du classique. Mais si son insouciante ignorance de l'archéologie n'empêchait pas Nietzsche d'avoir cette idée et de la proclamer, de la brandir, cette ignorance ne nous permet pas pour autant de deviner la raison de la satisfaction jubilatoire qu'il tire de cette proclamation.

Il me semble avoir trouvé la solution de l'énigme en relisant le *Banquet* de Platon. Après le discours d'Agathon, Socrate se déclare démoralisé, réduit à la totale *aporia-aphônia*, comme il l'avait d'ailleurs prévu; jouant avec les noms de la Gorgone et de Gorgias, il explique: «C'est qu'aussi ce discours me rappelait le souvenir de Gorgias, au point d'avoir, ni plus ni moins, l'impression dont parle Homère: oui, j'avais la terreur qu'Agathon ne finît par lancer dans son discours, sur mon discours à moi, la tête même de Gorgias, l'orateur redoutable, et qu'en m'enlevant la voix il ne fît de moi, proprement, une pierre!»[35].

En d'autres termes, je suppose que ce texte platonicien a stimulé le jeune Nietzsche qui, au départ, se solidarisant passionnellement avec Socrate, riposte avec véhémence aux ennemis de l'idéal et de la philologie: «Ce n'est pas nous c'est vous qui, confrontés à nous, êtes en danger de pétrification!».

Mon hypothèse sur Nietzsche porte sur un détail du texte de sa conférence inaugurale. Si j'en fais état c'est que, restée sans réponse, la question que je me posais dans ma «lecture annotée» risquait de laisser croire à la gratuité de ce détail du texte nietzschéen, alors que je suis convaincue que rien n'est gratuit chez Nietzsche.

Loin de porter sur un détail, mon hypothèse sur Platon peut sembler prétentieuse, alors qu'elle n'est qu'insuffisamment élaborée.

---

34. *Φιλοσοφία* 13-14, pp. 355-356 et n. 3.

35. *Banquet* 198 c, trad. LÉON ROBIN, *Les Belles Lettres*.

La réunion de ces deux hypothèses dans le cadre de cet article n'est pas artificielle. Certes, au départ il y eut un élément fortuit: ce fut l'exigence d'un autre travail qui m'amena à relire le *Banquet* et me mit ainsi sous les yeux ce passage 198 c qui me permet de sortir de *l'aporia* concernant le débutant Nietzsche. L'étude ensuite des textes consacrés par Nietzsche à Socrate, l'extrême importance que Nietzsche accorde au caractère exlusivement dissuasif du *daimonion*, me mirent sur la voie de mon hypothèse sur Platon. Pour rédiger mon article, je me suis contentée d'inverser l'ordre des deux hypothèses, parce que le respect de la chronologie historique me semble favoriser la clarté de l'exposé.

Ce n'est pas sans inquiétude que je livre ainsi à l'état brut mes deux hypothèses, et en particulier mon hypothèse sur Platon.

RESTIFICATIF

Dans une lettre qui vient de me parvenir (5.1.1987), le Professeur V. Di Benedetto (Pise) m'apprend que Leopardi, dans son *Tramonto della Luna*, ne peut pas s'être inspiré du fragment 96 de Sappho (comme j'en faisais l'hypothèse dans ma «Lecture annotée...», pp. 370-371): le parchemin de Berlin, qui nous a conservé ce fragment de Sappho, n'est connu que depuis 1902. J'adresse ma vive reconnaissance à V. Di Benedetto pour la correction de cette erreur.

Hélène IOANNIDI
(Paris)

ΥΠΟΘΕΣΕΙΣ ΩΣ ΠΡΟΣ ΤΟΝ ΠΛΑΤΩΝΑ ΚΑΙ ΩΣ ΠΡΟΣ ΤΟΝ ΝΙΤΣΕ

Περίληψη

Τὸ πρῶτο μέρος ἐτούτου τοῦ ἄρθου ἐκθέτει μιὰν ὑπόθεση ποὺ συμπληρώνει τὸ πλατωνικό μου δοκίμιο τοῦ 1982 (*Φιλοσοφία* 12, σσ. 211-229)· τὸ δεύτερο μέρος εἶναι κι αὐτὸ μιὰ ὑπόθεση, ποὺ ἴσως ἀπαντάει στὸ ἐρώτημα ποὺ ἄφησε ἀναπάντητο ἡ μελέτη μου τοῦ 1983-1984 γιὰ τὸν Νίτσε (*Φιλοσοφία* 13-14, σσ. 353-381).

I. Τὸ δαιμόνιο τοῦ πλατωνικοῦ Σωκράτη δὲν ἐκδηλώνεται παρὰ μόνον ἀποτρεπτικά, ἀπαγορευτικά. Ὑποθέτω πὼς μέσα στὸ πλατωνικὸ σύστημα ἡ ἰδιόμορφη αὐτὴ ἐσωτερικὴ θεία φωνὴ δὲν εἶναι ἄσχετη μὲ τὸ κατεξοχὴν

ἄγραφο νόμιμο —ποὺ συνέχει καὶ στηρίζει ὅλους τοὺς γραφτοὺς νόμους —, τὴν καθολικὴ - ὁμόφωνη ἀπαγόρευση τῆς συνουσίας μεταξὺ μελῶν τῆς ἴδιας οἰκογένειας. Στηρίζω —μερικά— τὴν ὑπόθεση αὐτὴ σὲ ἀνάλυση πλατωνικῶν προβλημάτων, μέσ' ἀπὸ κείμενα τοῦ Πλάτωνα καὶ συλλογισμοὺς σύγχρονων μελετητῶν. Ἀπὸ τὴ διερεύνηση προκύπτει ὅτι καμιὰ διαχωριστικὴ γραμμὴ δὲν ὑπάρχει ἀνάμεσα στὴν —ἄρρητη— λογικὴ τοῦ Πλάτωνα καὶ τὴν ἀξιολογία του.

II. Στὴ *Γέννηση τῆς τραγωδίας* ὁ Νίτσε ἀναφέρεται μ' ἔξαψη στὸ δαιμόνιο τοῦ Σωκράτη. Ἀργότερα, σ' ἕν' ἀπὸ τὰ μεταθανάτιά του ἀποσπάσματα, ὁμολογεῖ ὅτι παλεύει διαρκῶς κατὰ τοῦ Σωκράτη ἐπειδὴ τὸν νιώθει ἐπικίνδυνα κοντὰ στὸν ἑαυτό του. Τὸ ἐρώτημα ποὺ ἔμενε ἀναπάντητο στὴ μελέτη μου τοῦ 1983-1984 εἶναι: πῶς ἐξηγεῖται ἡ ψυχικὴ ἱκανοποίηση ποὺ παρέχει ὁ Νίτσε στὸν ἑαυτό του στὸ σημεῖο τῆς ἐναρκτήριας ὁμιλίας του (στὸ Πανεπιστήμιο τῆς Βασιλείας) ὅπου ἰσχυρίζεται μ' ἔμφαση πὼς τὸ λιτὸ κλασικὸ κάλλος ἐπενεργεῖ στοὺς ἐχθρούς του σὰν κεφαλὴ Γοργόνας; Σήμερα ὑποθέτω πὼς στὸ σημεῖο αὐτὸ ἡ ἔμπνευση τοῦ Νίτσε (ποὺ ἀκόμη δὲν ἀγωνίζεται νὰ διαχωρίσει τὴ θέση του ἀπὸ τὸν πλατωνικὸ Σωκράτη) προέρχεται ἀπὸ τὸ χωρίο 198 c τοῦ *Συμποσίου*, μὲ ἀντιστροφὴ τῆς ἀπειλῆς.

Ἑλένη Γ. ΙΩΑΝΝΙΔΗ
(Παρίσι)

ΤΑ ΗΘΙΚΑ ΕΡΓΑ ΤΟΥ ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΗ*

Τρία ἔργα τοῦ Ἀριστοτέλη συνδέονται μὲ τὴν ἠθική: τὰ *Ἠθικὰ Νικομάχεια*, τὰ *Ἠθικὰ Εὐδήμεια* καὶ τὰ *Ἠθικὰ Μεγάλα*. Ἂν τὰ ἔργα αὐτὰ ἀνήκουν πράγματι στὸν Ἀριστοτέλη ἐξακολουθεῖ νὰ ἀποτελεῖ ἀντικείμενο συζητήσεων. Ὡς γνήσια πραγματεία τοῦ Ἀριστοτέλη θεωροῦνται τὰ *Ἠθικὰ Νικομάχεια*. Ὅσον ἀφορᾶ τὰ *Ἠθικὰ Εὐδήμεια* οἱ γνῶμες τῶν ἐρευνητῶν διχάζονται. Ὁρισμένοι θεωροῦν συγγραφέα τοῦ ἔργου τὸν Εὔδημο τὸν Ρόδιο, μαθητὴ τοῦ Ἀριστοτέλη. Ἄλλοι θεωροῦν ὡς ὑπηρεσία τοῦ Εὔδημου μόνο τὴν ἐπιμέλεια τοῦ χειρογράφου τοῦ δασκάλου του. Κρίνοντας ἀπὸ τὸ περιεχόμενο, συγγραφέας τῶν λεγόμενων *Ἠθικῶν Μεγάλων* εἶναι ἕνας ἀπὸ τοὺς ἐκπροσώπους τῆς πρώτης γενεᾶς τῶν Περιπατητικῶν, δηλαδὴ τῶν μαθητῶν τοῦ Ἀριστοτέλη, ποὺ τὸ ὄνομά του ἔμεινε ἄγνωστο. Τὰ *Ἠθικὰ Μεγάλα* ἀποτελοῦν περίληψη τῶν δύο πρώτων *Ἠθικῶν*. Εἶναι ἀξιοπρόσεκτοι ἐπίσης οἱ τίτλοι τῶν δύο πρώτων ἔργων, ποὺ γεννοῦν τὴ σκέψη ὅτι ἕνα ἀπ' αὐτὰ ὁ Ἀριστοτέλης τὸ εἶχε ἀφιερωμένο στὸ γιό του Νικόμαχο (ἤ, πιθανόν, στὸν πατέρα του, ποὺ ὀνομάζονταν ἐπίσης Νικόμαχος), ἐνῶ τὸ ἄλλο στὸν Εὔδημο (ἀπ' ὅπου εἶναι παρμένος καὶ ὁ τίτλος τοῦ ἔργου). Ὅμως μιὰ τέτοια ὑπόθεση εἶναι ἐσφαλμένη, γιατὶ στὴν ἐποχὴ τοῦ Ἀριστοτέλη δὲν ὑπῆρχε συνήθεια νὰ ἀφιερώνονται ἐργασίες σὲ κάποιο πρόσωπο. Στὰ ἀναφερόμενα ἔργα δὲν ὑπάρχουν ἐνδείξεις ποὺ νὰ μαρτυροῦν ὅτι ὁ Σταγιρίτης ἀπευθύνεται στὸ Νικόμαχο ἢ στὸν Εὔδημο γιὰ νὰ τοὺς νουθετήσει, δηλαδὴ δὲν προορίζει τὰ ἔργα του γι' αὐτούς. Εἶναι ἀμφισβητήσιμη καὶ ἡ γνώμη ὅτι τὰ ἠθικὰ ἔργα τοῦ Ἀριστοτέλη τὰ ἐπιμελήθηκαν μετὰ τὸ θάνατό του ὁ Νικόμαχος καὶ ὁ Εὔδημος καὶ γι' αὐτὸ στὴν ἀρχαιότητα τιτλοφοροῦνταν ἀντίστοιχα *Ἠθικὰ Νικομάχεια* καὶ *Ἠθικὰ Εὐδήμεια*. Πιθανολογεῖται ἐπίσης ὅτι ὁ Νικόμαχος συστηματοποίησε καὶ ἐξέδωσε τὰ ἔργα τοῦ πατέρα του, συμπεριλαμβανομένης καὶ τῆς πραγματείας ποὺ φέρνει τ' ὄνομά του.

Πολλὲς σκοτοῦρες προκαλεῖ στοὺς ἐπιστήμονες τὸ πρόβλημα τῆς περιοδολόγησης τῶν ἔργων τοῦ Ἀριστοτέλη, τῆς ἀνέλιξης τῶν ἀπόψεών

---

* Εἰσαγωγὴ στὴ ρωσικὴ ἔκδοση τῶν ἠθικῶν ἔργων τοῦ Ἀριστοτέλη (Ἐκδόσεις «Μῆσλ» [= Σκέψη] Μόσχα 1984).

του καὶ συνάμα καὶ τὸ ζήτημα σχετικὰ μὲ τὴ χρονολογικὴ συνοχὴ τῶν «βιβλίων» ποὺ συμπεριλαμβάνονται στὶς πραγματεῖες[1].

Ὁ W. Jaeger ὑποθέτει ὅτι τὰ *Ἠθικὰ Νικομάχεια*, ἐπίσης ὁρισμένα μέρη ἀπὸ τὰ ἔργα του *Μετὰ τὰ φυσικὰ* καὶ *Πολιτικά*, γράφτηκαν ἀπὸ τὸν Ἀριστοτέλη τὴν τελευταία περίοδο, δηλαδὴ ἀπὸ τὸ 336 ὡς τὸ 322[2], τῆς ζωῆς του. Τὴν ἐποχὴ αὐτὴ ὑποβάλλει σὲ κριτικὴ τὴ θεωρία τῶν ἰδεῶν τοῦ Πλάτωνα καὶ ἀναπτύσσει τὴ θεωρία ἀναφορικὰ μὲ τὴ μορφὴ καὶ τὴν ὕλη, διατυπώνει τὴν ἰδέα τῆς ἑνότητας τῆς ψυχῆς καὶ τοῦ σώματος. Προβάλλει τὴν ἀντίληψη ὅτι ἡ ἀμοιβαία σχέση ἀνάμεσα στὴν ψυχὴ καὶ τὸ σῶμα εἶναι ἀνάλογη μὲ τὴ σχέση ἀνάμεσα στὴ μορφὴ καὶ τὴν ὕλη. Ἡ ψυχὴ ἀποτελεῖ ἐντελέχεια (=πραγμάτωση τοῦ σκοποῦ) τοῦ σώματος, δηλαδὴ τῆς ὀργανικῆς οὐσίας, ποὺ προορίζεται γιὰ τὴ ζωή. Ἡ ψυχὴ προσδίδει νόημα καὶ σκοπὸ στὴ ζωή.

Ἔτσι, ἡ ψυχολογία τοῦ Ἀριστοτέλη ἀποτελεῖ τὸ βάθρο τῆς ἠθικῆς του, ποὺ μελετᾶ τὴν ἀτομικὴ διαγωγὴ τοῦ ἀνθρώπου, καὶ σὲ σημαντικὸ βαθμὸ καὶ τῆς πολιτικῆς του, ποὺ εἶναι κατεξοχὴν κοινωνικοπολιτικὴ ἠθική, δηλαδὴ τομέας γνώσης ποὺ ἐρευνᾶ τὰ ἠθικὰ καθήκοντα τοῦ πολίτη καὶ τοῦ κράτους, ἰδιαίτερα τὰ ζητήματα διαπαιδαγώγησης καλῶν πολιτῶν καὶ τὴ μέριμνα γιὰ τὸ γενικὸ καλό.

Στὰ *Ἠθικὰ Νικομάχεια* ὁ Ἀριστοτέλης γράφει: «Ἐπειδὴ ἡ παρούσα μελέτη δὲν γίνεται χάριν τῆς θεωρίας, καθὼς οἱ ἄλλες (διότι δὲν ἐρευνοῦμε διὰ νὰ μάθομεν τί εἶναι ἡ ἀρετή, ἀλλὰ διὰ νὰ γίνομε ἐνάρετοι, διότι ἄλλως οὐδὲν ὄφελος θὰ προέκυπτεν ἀπὸ αὐτήν), παρίσταται ἀνάγκη νὰ σκεφθοῦμε διὰ τὰς πράξεις κατὰ ποῖον τρόπον πρέπει νὰ ἐκτελοῦνται» (*HN* II 2, 1103 b 35). Στὰ *Πολιτικά* του γράφει τὰ ἑξῆς: «Ἐφόσον, ὅπως βλέπουμε, κάθε κράτος ἀποτελεῖ ἕνα εἶδος κοινωνίας, κάθε δὲ κοινωνία ὀργανώνεται χάριν κάποιου ἀγαθοῦ... περισσότερο ἀπ' ὅλα καὶ στὸ ἀνώτατο ἀπ' αὐτὰ τὰ ἀγαθὰ τείνει ἐκείνη ἡ κοινωνία ποὺ εἶναι ἡ πιὸ σπουδαία ἀπ' ὅλες τὶς ἄλλες καὶ περιέχει ὅλες τὶς ἄλλες. Ἡ κοινωνία αὐτὴ ὀνομάζεται πολιτικὴ κοινωνία» (*Πολ.* II, 1252 a 5). Ἡ ἠθικὴ τοῦ Ἀριστοτέλη κατέχει μιὰ ἐνδιάμεση θέση ἀνάμεσα στὴν ψυχολογία του καὶ τὴν πολιτική.

---

1. Ἀναφορικὰ μὲ τὴν περιοδοποίηση τῶν ἔργων τοῦ Ἀριστοτέλη καὶ τῆς ἀνέλιξης τῶν ἀπόψεών του βλέπε ἐπίσης: W. Jaeger, *Aristoteles Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung*. Berlin, 1923, 1955. Fr. Nujens, *L'évolution de la psychologie d'Aristote; Aristote. Traduction et Etudes*, Louvain, 1948. A. B. Κουμπιτσκι, *Τί σημαίνει «Μετὰ τὰ φυσικὰ» τοῦ Ἀριστοτέλη;* ἢ *Ἀριστοτέλης. Μετὰ τὰ φυσικά*. Μετάφραση σημειώσεις A. B. Κουμπιτκσι, Μόσχα - Λένινγκραντ 1934, σσ. 255-266 (στὰ ρωσικὰ Α. Φ. Λοσιεφ, *Ἡ ἱστορία τῆς ἀρχαίας αἰσθητικῆς (ὁ Ἀριστοτέλης καὶ ἡ ὕψιμη κλασσικὴ περίοδος)*, Μόσχα 1975, σσ. 11 - 27 (στὰ ρωσικά). Α. Ν. Τσανισεφ, *Ἀριστοτέλης*, Μόσχα 1981, σσ. 13-28 (στὰ ρωσικά).

2. Ὅλες οἱ χρονολογίες, ἐκτὸς ἀπὸ τὶς εἰδικὰ σημειωμένες, ἀναφέρονται στὴν περίοδο π.Χ.

Ἡ θέση τῆς ἠθικῆς ἀνάμεσα στὶς ἐπιστῆμες

Στὶς ὑπηρεσίες τοῦ Ἀριστοτέλη συγκαταλέγονται ὁ ὁρισμὸς καὶ ἡ ταξινόμηση τῶν ἐπιστημῶν, ἀκριβέστερα τῶν εἰδῶν γνώσης (ἐπιστήμης). Ὁ Ἀριστοτέλης διαίρεσε τὶς ἐπιστῆμες σὲ τρεῖς μεγάλες ὁμάδες ἢ κατηγορίες: σὲ θεωρητικές, πρακτικὲς καὶ δημιουργικές (παραγωγικές). Στὶς πρῶτες συμπεριέλαβε τὴ φιλοσοφία, τὰ μαθηματικὰ καὶ τὴ φυσική, στὶς δεύτερες τὴν ἠθικὴ καὶ τὴν πολιτικὴ καὶ στὶς τελευταῖες τὶς τέχνες, τὰ ἐπαγγέλματα καὶ τὶς ἐφαρμοσμένες ἐπιστῆμες.

Στὴν ἱεραρχία τῶν ἐπιστημῶν, ποὺ καθιέρωσε ὁ Ἀριστοτέλης, ἡ φιλοσοφία εἶναι ἡ πιὸ θεωρητικὴ ἀπ' ὅλες τὶς ἐπιστῆμες. Ἡ φιλοσοφία ἐρευνᾶ τὸ πιὸ ἀξιόλογο γιὰ τὴν ἀπόκτηση τῶν γνώσεων «τὶς θεμελιώδεις ἀρχὲς καὶ τὶς αἰτίες, γιατὶ μέσω αὐτῶν καὶ πάνω στὴ βάση τους γνωρίζουμε ὅλα τὰ ὑπόλοιπα» (*Μετ.* I 2, 982 b3). Κατὰ τὸν Ἀριστοτέλη, ἡ ἐπιστήμη εἶναι τόσο πολυτιμότερη ὅσο εἶναι πιὸ ἐνατενιστικὴ (θεωρητική) καὶ ἀπομακρυσμένη ἀπὸ τοὺς ὠφελιμιστικοὺς σκοποὺς καὶ τὴν τεχνολογικὴ ἀφομοίωση τοῦ ἐξωτερικοῦ κόσμου. Ἡ «ἐνατενιστικὴ ζωὴ» (θεωρητικὸς βίος), ξένη πρὸς τὰ ἰδιοτελῆ συμφέροντα καὶ ὀφέλη, ἀποτελεῖ τὴν ἀνώτατη μορφὴ τῆς ζωῆς. Εἶναι ἀφιερωμένη στὴν καθαρὴ γνώση, στὴν ἀναζήτηση τῆς ἀλήθειας, ἀποτελεῖ, δηλαδή, τὴν ὑπέρτατη μορφὴ πνευματικῆς δημιουργικῆς ἐργασίας. Ἀπὸ τὴν ἄποψη αὐτὴ ἡ ἐνατενιστικὴ θεωρητικὴ σχέση πρὸς τὴν πραγματικότητα πλησιάζει τὸν ἄνθρωπο στὴ γνήσια εὐδαιμονία, ποὺ εἶναι ὁλότελα προσιτὴ μόνο στοὺς θεούς.

Γιὰ τοὺς ἀρχαίους στοχαστὲς ἡ γνώση ἀποτελοῦσε σχέση τοῦ ἀνθρώπου, τῶν διανοητικῶν καὶ γενικὰ τῶν ἐνεργῶν ἱκανοτήτων του πρὸς τὸν κόσμο, σχέση μικροκόσμου πρὸς τὸν μακρόκοσμο, διαπίστωση τῆς συνάρτησης τῶν μοναδικῶν πραγμάτων μὲ τὴν καθολική τους θεμελιώδη ἀρχή. Μὲ ἄλλα λόγια, ἡ γνώση τοῦ καθολικοῦ σημαίνει πρῶτ' ἀπ' ὅλα τὴν ἀνακάλυψη, πίσω ἀπὸ τὴν πολυμορφία τῶν πραγμάτων καὶ τῶν φαινομένων, τῆς καθολικῆς τους ἀρχῆς, τὴν κατανόηση τῆς ἐνιαίας τάξης τοῦ κόσμου καὶ τοῦ καθολικοῦ «λόγου» τῶν πραγμάτων, τῶν ἀπαραίτητων συναρτήσεων καὶ σχέσεών τους. Σχετικὰ μ' αὐτὸ παραθέτουμε ἕνα ἀπόφθεγμα τοῦ Ἡράκλειτου: «Οἱ ἐπιθυμοῦντες νὰ μιλοῦν λογικὰ ὀφείλουν νὰ στηρίζονται στὸ καθολικό, ἀκριβῶς ὅπως ἡ πολιτεία στοὺς νόμους καὶ μάλιστα ἀκόμα πιὸ σταθερά» DK (22, B 114)[3].

Ὁ Ἀριστοτέλης ποὺ κάνει συλλογισμοὺς σὲ πιὸ ὑψηλό, ἀπ' ὅ,τι ὁ Ἡράκλειτος, ἐπίπεδο ἀφηρημένης νόησης, ἀκολουθώντας ὅμως τὴν

3. Τὰ ἀποφθέγματα τῶν προσωκρατικῶν εἶναι ἀπὸ τοὺς δύο τόμους *Die Fragmente der Vorsokratiker*, hrgs. H. DIELS - W. KRANZ, 13 Aufl., Dublin / Zürich 1968 (στὸ ἑξῆς D.-K.).

παράδοση, βεβαιώνει ὅτι «ἐκεῖνο ποὺ ἀποτελεῖ τὸ ἀντικείμενο τῆς ἐπιστημονικῆς γνώσης (τὸ ἐπιστητόν), ὑπάρχει κατ' ἀνάγκην» (*HN* VI 2, 1139 b 20-25), δηλαδή, γενικὰ ἐκεῖνο ποὺ «ὑπάρχει αἰώνια ἢ στὶς περισσότερες περιπτώσεις» (*Μετ.* XI 8, 1064 b 35). Γι' αὐτὸ ἡ φιλοσοφία εἶναι ἡ «κυριότερη» ἀπ' ὅλες τὶς ἐπιστῆμες (βλέπε στὸ ἴδιο, I 2 982 β 5), ἀνώτατη ἀπ' αὐτές, γιατὶ σκοπός της εἶναι ἡ γνώση γιὰ τὴ γνώση, δηλαδὴ ἡ κατάκτηση τῆς ἐπιστήμης.

Ὁ Ἀριστοτέλης εἶναι παιδὶ τοῦ αἰώνα του καὶ τοῦ λαοῦ του, διανοούμενος «ἐκ γενετῆς». Γι' αὐτὸν ὁ νοῦς ἀποτελεῖ τὸ οὐσιῶδες βάθρο τῆς γνωστικῆς καὶ κάθε ἄλλης ἐνέργειας τοῦ ἀνθρώπου καὶ τὸ διακριτικό του γνώρισμα. Ἀκολουθώντας τὸ παράδειγμα τοῦ Ἀριστοτέλη, θὰ μπορούσαμε δικαιολογημένα νὰ ρωτήσουμε: τίνος ἡ ζωὴ καὶ δράση εἶναι καλύτερη καὶ ὑπέρτατη, ἀντιστοιχεῖ, δηλαδὴ πιὸ πολὺ στὴ φύση τοῦ ἀνθρώπου, τοῦ ἐπιστήμονα, τοῦ καλλιτέχνη, τοῦ κρατικοῦ λειτουργοῦ τοῦ φιλόσοφου, τοῦ ἱερέα, τοῦ ἁγίου (μολονότι ἐκείνη τὴν ἐποχὴ δὲν ξέραν ἀκόμα ὅτι ἡ ζωὴ τοῦ ἀνθρώπου μπορεῖ νὰ εἶναι ἀφιερωμένη στὴ θρησκεία καὶ τὴν ἐκκλησία). Μιὰ τέτοια ἐρώτηση, ποὺ στὶς μέρες μας θὰ θεωροῦνταν ἀδιάκριτη, ὁ Ἀριστοτέλης τὴ θεωροῦσε ὁλότελα δικαιολογημένη γιὰ τὸ λόγο ὅτι ὁ νοῦς ἀποτελεῖ τὴν ἀληθινὴ οὐσία τοῦ ἀνθρώπου, τὸ χαρακτηριστικὸ γνώρισμα τῆς ζωῆς του καὶ τῆς ἀτομικότητάς του.

Ὁ Ἀριστοτέλης κάνει τὸν ἑξῆς συλλογισμό: οἱ ἄνθρωποι ποὺ ἔχουν ἀποκτήσει πεῖρα καὶ συνήθειες σὲ κάποιον τομέα τῆς παραγωγικῆς ἐργασίας (π.χ. στὴν κατασκευὴ ὑποδημάτων), προκόβουν περισσότερο ἀπὸ ἐκείνους ποὺ κατέχουν ἀφηρημένες θεωρητικὲς γνώσεις σ' ἕναν ἀντίστοιχο τομέα, ὡστόσο τοὺς τελευταίους τοὺς ἐκτιμοῦμε περισσότερο ἀπ' ὅ,τι τοὺς πρώτους, τὸ ἴδιο ἀκριβῶς ὅπως «τοὺς δασκάλους, σὲ κάθε ἔργο, τοὺς ἐκτιμοῦμε περισσότερο, θεωρώντας ὅτι αὐτοὶ ξέρουν περισσότερα ἀπ' ὅ,τι οἱ βιοτέχνες καὶ εἶναι σοφότεροι ἀπ' αὐτούς, γιατὶ ξέρουν τὶς αἰτίες ἐκείνου ποὺ δημιουργεῖται» (*Μετ.* I 1, 981 a 30 - 981 b 2). «Συνεπῶς» συμπεραίνει ὁ Ἀριστοτέλης «οἱ δάσκαλοι εἶναι πιὸ σοφοὶ ὄχι χάρη στὴν ἱκανότητα νὰ δροῦν, ἀλλὰ γιατὶ κατέχουν ἀφηρημένες γνώσεις καὶ γνωρίζουν τὶς αἰτίες» (*Μεταφ.* I 1, 981 b 5). Μὲ βάση αὐτοὺς τοὺς συλλογισμοὺς ὁ Σταγιρίτης καταλήγει στὸ συμπέρασμα ὅτι ἡ γνώση εἶναι τόσο πιὸ πολύτιμη ὅσο πιὸ θεωρητικὴ καὶ μὴ συνδεόμενη μὲ τὸ ἄμεσο ὄφελος. Στὴν περίπτωση μάλιστα ποὺ κάποιος ἄνθρωπος ἀνακαλύπτει κάτι τὸ ὠφέλιμο τὸν ὀνομάζουν σοφό, ὄχι τόσο γιὰ τὸ ὄφελος τῆς ἀνακάλυψής του, ὅσο γιὰ τὶς διανοητικές του ἱκανότητες. Γι' αὐτὸ οἱ θεωρητικὲς ἐπιστῆμες εἶναι ἀνώτερες ἀπὸ τὶς δημιουργικές (= ποιητικές) (στὸ ἴδιο, 982 a), καὶ ἡ θεωρητικὴ (= ἐνατενιστική, νοητική) δράση στέκει πιὸ ψηλὰ ἀπ' τὴν πρακτική, π.χ. τὴν πολιτική.

Σύμφωνα μὲ τὰ λόγια τοῦ Ἀριστοτέλη, οἱ ἄνθρωποι ποὺ ἀσχολοῦνται μὲ τὴν πρακτικὴ δράση «ἐρευνοῦν ὄχι τὸ αἰώνιο, ἀλλὰ τὸ πράγμα στὴ σχέση του μὲ κάτι καὶ τώρα» (*Μεταφ.* ΙΙ 1, 993 b 20). Παρόλο ποὺ ἀπὸ τὴ φιλοσοφία δὲν ἔχουμε ἄμεσο ὄφελος, ὡστόσο αὐτὴ εἶναι πιὸ πολύτιμη ἀπὸ τὶς ἐπιστῆμες, γιατί, ἐνῶ ὑπάρχει γιὰ χάρη τοῦ ἑαυτοῦ της, τείνει στὴ γνώση τῆς ἀλήθειας (τῶν θεμελιωδῶν ἀρχῶν, τοῦ οὐσιώδους καὶ τοῦ αἰώνιου). «Ἔτσι, ὅλες οἱ ἄλλες ἐπιστῆμες εἶναι πιὸ ἀπαραίτητες ἀπ' αὐτή, ὅμως καλύτερη ἀπ' αὐτὴν δὲν εἶναι καμιὰ ἄλλη» (*Μεταφ.* Ι 2, 983 a 10).

Ἡ ἀρχαία ἐπιστήμη δὲν ἦταν προσανατολισμένη στὴν κατάκτηση τῶν δυνάμεων τῆς φύσης, δηλαδή, στὴ χρησιμοποίηση τῶν ἀποκτημένων γνώσεων γιὰ πρακτικοὺς σκοπούς, ἀλλὰ στὴ γνώση τῆς καθολικῆς, παγκόσμιας δομῆς τῶν πραγμάτων, στὴν ἑρμηνεία τῶν κοινωνικῶν σχέσεων καὶ τοῦ προορισμοῦ τῶν πολιτῶν νὰ κατανοοῦν τοὺς ἠθικοὺς καὶ νομικοὺς κανόνες καὶ τὸν βασισμένο σ' αὐτοὺς κοινωνικὸ «δημόσιο» βίο, στὴ διαπαιδαγώγηση τῶν πολιτῶν καὶ τὴ διακονία τῶν ἀμοιβαίων σχέσεων καὶ τῆς συμπεριφορᾶς τους, στὴν κατάκτηση τοῦ ἠθικοῦ ἰδεώδους. Κοντολογῆς, ἀρχαία ἐπιστήμη σημαίνει κατ' ἐξοχὴν φιλοσοφία, ποὺ ἀντικείμενό της ἔχει τὰ καθολικά, ἔσχατα βάθρα («τὶς θεμελιώδεις ἀρχὲς καὶ αἰτίες») τοῦ Εἶναι καὶ τῆς γνώσης. Καὶ ὡς δεσπόζουσα ἐπιστήμη προσδιορίζει τὴ θέση τοῦ ἀνθρώπου στὸν κόσμο καὶ τὴν κατεύθυνση τῆς δράσης του μέσα σ' αὐτόν. Ἔτσι, «γνωρίζει τὸ σκοπό, ποὺ γιὰ χάρη του ὀφείλει νὰ δρᾶ...» (*Μεταφ.* Ι 2, 282 b 5). Συνεπῶς ἡ φιλοσοφία ὡς γνώση προϋποθέτει τὴ δράση, τὴν ἐνέργεια. Σὲ δεύτερο ἐπίπεδο ἡ ἐπιστήμη ἐρευνᾶ τὰ ἠθικὰ καὶ πολιτικὰ προβλήματα καὶ μόνο σὲ τρίτο ἐπίπεδο ἀσχολεῖται μὲ τὰ προβλήματα τῆς τέχνης, τῶν βιοτεχνιῶν καὶ τῶν ἐφαρμοσμένων ἐπιστημῶν. Δὲν μποροῦμε διόλου νὰ ποῦμε ὅτι ἡ ἀριστοτελικὴ ἐπιστήμη ὡς καθοδηγητικὴ ἀρχὴ τῆς ἠθικῆς, τῆς πολιτικῆς καὶ πρακτικῆς δράσης ἀνάγεται στὸν διαχωρισμό της ἀπὸ τὶς πρακτικὲς ἀνάγκες τῆς ζωῆς, ἂν βέβαια τὴ λέξη «πρακτικὴ» τὴ χρησιμοποιήσουμε μὲ τὴν εὐρεία ἔννοιά της καὶ ὄχι στενά, ὡς δράση γιὰ τὴν ἀπόκτηση ἄμεσου ὑλικοῦ ὀφέλους καὶ τὴν ἱκανοποίηση τῶν παραγωγικῶν τεχνολογικῶν ἀναγκῶν[4]. Καὶ ἂν, ὡστόσο, ὁ Ἀριστοτέλης ἀντιπαραθέτει τὴν ἐπιστήμη στὴν πρακτική, αὐτὸ πρέπει νὰ τὸ θεωροῦμε σὰν ἀσυνέπεια στοὺς συλλογισμούς του.

Ἡ ἀριστοτελικὴ ἀντιπαράθεση τῆς θεωρίας στὴν «πρακτικὴ» εἶναι ἐξαιρετικὰ ὑπερβολική. Ἂν ἐπιστήμη, μὲ τὴ σύγχρονη σημασία τῆς λέξης

4. Περισσότερα γιὰ τὴν ἀρχαία θεωρία καὶ τὴ σχέση της μὲ τὴ ζωὴ βλέπε: ΘΕΟΧΑΡΗ ΚΕΣΣΙΔΗ, Ἡ «Θεωρία καὶ Θεωρητικὴ Ζωὴ στὴν ἀρχαιοελληνικὴ φιλοσοφία», *Παρνασσός*, τόμος ΚΖ΄, ἀρ. 2, 1985, σσ. 250-266.

εἶναι ἡ δράση γιὰ τὴν ἀπόκτηση νέων γνώσεων καὶ γνώσεις εἶναι ἡ κατάκτηση τῆς ἀλήθειας (ἀνεξάρτητα ἀπὸ τὶς πρακτικὲς ἀνάγκες), συνάγεται ὅτι ἡ ἀριστοτελικὴ θεώρηση τῆς ἐπιστήμης δὲν εἶναι καὶ τόσο «ἀλλόκοτη», ὅπως συνήθως θεωρεῖται. Συνάμα, ἂν τὸ νόημα τῆς ἐπιστήμης καὶ τὸ δικαίωμα ὕπαρξής της βρίσκεται ὁλοκληρωτικὰ σὲ ἐξάρτηση ἀπὸ τὴ λύση τῶν πρακτικῶν προβλημάτων, τότε παύει νὰ εἶναι ἐπιστήμη μὲ τὴν αὐστηρὴ σημασία τῆς λέξης καὶ περνᾶ στὸν τομέα τῶν ἐφαρμοσμένων ἐπιστημῶν. Ἐν πάση περιπτώσει ἐμεῖς δὲν παρατηροῦμε ἀντιπαράθεση τῆς θεωρίας στὴν «πρακτική», ὅταν ὁ Ἀριστοτέλης ἐρευνᾶ τὰ προβλήματα τῶν λεγομένων πρακτικῶν καὶ παραγωγικῶν (ποιητικῶν) ἐπιστημῶν. Δὲν κάνει αὐστηρὸ διαχωρισμὸ ἀνάμεσα στὸν ἠθικὸ τρόπο διαγωγῆς καὶ στὴν ἐπιστήμη γιὰ τὴ διαγωγὴ αὐτή, ἀνάμεσα στὴν παραγωγικὴ δράση καὶ τὴν ἐπιστήμη γιὰ τὴ δράση αὐτή.

Στὴν ἀρχαία ἐποχὴ τὰ «ἠθικά», δηλαδή, ἡ «ἐπιστήμη γιὰ τὴν ἠθική», σήμαινε σοφία τῆς ζωῆς, «πρακτικὲς» γνώσεις σχετικὰ μὲ τὸ τί εἶναι εὐτυχία καὶ ποιὰ εἶναι τὰ μέσα γιὰ τὴν ἐπίτευξή της. Ἡ ἠθικὴ εἶναι ἐπιστήμη γιὰ τὴν ἠθική, γιὰ τὴν καλλιέργεια στὸν ἄνθρωπο ἐνεργῶν βουλητικῶν, ψυχικῶν ἀρετῶν, ποὺ τοῦ εἶναι ἀπαραίτητες πρῶτα στὴν κοινωνικὴ ζωὴ καὶ μετὰ καὶ στὴν ἀτομική. Ἡ ἐπιστήμη αὐτὴ διδάσκει τοὺς πρακτικοὺς κανόνες διαγωγῆς καὶ τὸν τρόπο ζωῆς τοῦ ξεχωριστοῦ ἀτόμου, χωρίς, βέβαια, νὰ μετατρέπεται ἐξαιτίας αὐτῆς τῆς ἰδιότητάς της σὲ ἀτομικὴ ἠθική. Ὁ Ἀριστοτέλης δὲν μποροῦσε νὰ διανοηθεῖ τὸν ξεχωριστὸ ἄνθρωπο (πολίτη) ἔξω ἀπὸ τὴν πολιτεία. Γιὰ τὸν Ἀριστοτέλη ὁ ἄνθρωπος ἦταν «πολιτικὸν ζῶον», δηλαδή, κοινωνικοπολιτικό. Ἡ ἠθικὴ τοῦ Ἀριστοτέλη ἦταν στενὰ συνδεδεμένη μὲ τὴν πολιτική του, μὲ τὴ θεωρία σχετικὰ μὲ τὴν οὐσία καὶ τὰ καθήκοντα τοῦ κράτους.

Τέλος, ἀνακύπτουν ἐρωτήματα ὅπως, εἶναι ἄραγε ἡ ἠθικὴ καὶ ἡ πολιτική, ἐπίσης οἱ «τέχνες», οἱ βιοτεχνίες καὶ οἱ ἐφαρμοσμένες γνώσεις, ἐπιστῆμες, ἀκριβέστερα, εἶναι παραλλαγές τῆς ἐπιστήμης; Πάνω σὲ ποιά βάση ὁ Ἀριστοτέλης θεωρεῖ ἐπιστήμη τὴ θεωρία νὰ τηροῦνται οἱ ὀρθοὶ κανόνες διαγωγῆς καὶ νὰ διάγει κανεὶς ἠθικὸ βίο, καθὼς καὶ τὶς πρακτικὲς συνήθειες γιὰ τὴ δημιουργία καλλιτεχνικῶν ἔργων καὶ τὴν παραγωγὴ εἰδῶν βιοτεχνίας;

Κατὰ τὸν Ἀριστοτέλη, «κάθε συλλογισμὸς ἀποσκοπεῖ εἴτε σὲ κάποια δράση, εἴτε σὲ κάποια δημιουργία, εἴτε σὲ κάποια θεωρία...» (*Μετ.* VI 1, 1025 b 25). Αὐτὸ σημαίνει ὅτι μέσω τῆς νόησης ὁ ἄνθρωπος κάνει ὀρθὴ ἐπιλογὴ ἐνεργειῶν καὶ πράξεων, ἐπιδιώκοντας τὴν εὐδαιμονία, δηλ. νὰ ἐνσαρκώσει στὴ ζωὴ τὸ ἠθικὸ ἰδεῶδες. Κάτι ἀνάλογο μποροῦμε νὰ ποῦμε ἀναφορικὰ μὲ τὴ δημιουργία ἔργων τέχνης καὶ τὴν παραγωγὴ διαφόρων ἀντικειμένων, ὅπου ὁ τεχνίτης μὲ τὴ βοήθεια τοῦ μυαλοῦ ὑλοποιεῖ τὸ

ἰδεῶδες τῆς ὡραιότητας καὶ τῆς ὠφελιμότητας, σύμφωνα μὲ τὴ δική του κατανόηση τοῦ ἰδεώδους αὐτοῦ. Μ' ἄλλα λόγια, ἡ πρακτικὴ (ἠθικὴ καὶ πολιτική) σφαίρα τῆς ζωῆς καὶ τὰ διάφορα εἴδη τῆς παραγωγικῆς δραστηριότητας συμπεριλαμβάνονται στὴ σφαίρα τῆς ἐπιστήμης, γιατὶ εἶναι ἀνέφικτα χωρὶς τὴ νόηση. Ἀκολουθώντας ὅμως τοὺς συλλογισμοὺς τοῦ Ἀριστοτέλη, ἐμεῖς δὲν ἔχουμε τὸ δικαίωμα νὰ θεωροῦμε τοὺς τομεῖς τῆς ἀνθρώπινης διαγωγῆς καὶ τῆς παραγωγικῆς δραστηριότητας ἐπιστῆμες μὲ τὴν αὐστηρὴ σημασία τῆς λέξης.

Σὲ διάκριση ἀπὸ τὴ θεωρητικὴ ἐπιστήμη, ὅπου ἡ γνώση ἀποτελεῖ αὐτοσκοπό («γνώση χάρη τῆς γνώσης»), ἡ πρακτικὴ ἐπιστήμη ἀσχολεῖται μὲ τὴν ἀπόκτηση γνώσεων γιὰ τὴν πραγμάτωση τοῦ ἰδεώδους, εἴτε αὐτὸ ἀφορᾶ τὴ διαγωγὴ τοῦ ἀνθρώπου εἴτε τὴν παραγωγὴ προϊόντων. Στὸν τομέα τῶν πρακτικῶν καὶ παραγωγικῶν «ἐπιστημῶν» σκοπὸς τῆς νόησης δὲν εἶναι ἡ γνώση, ἀλλὰ ἡ «πράξη» (*HN* I 1, 1095 a 7), ἀκριβέστερα ἡ ἀνακάλυψη τοῦ ὀρθοῦ τρόπου πράξης σὲ μιὰ ὁρισμένη κατάσταση ἢ τοῦ ὀρθοῦ τρόπου παραγωγῆς τοῦ ἑνὸς ἢ τοῦ ἄλλου ἀντικειμένου. Κατὰ τὸν Σταγιρίτη ὁ σκοπὸς δὲν ἔγκειται στὸ νὰ ἐρευνᾶ κάποιος καὶ νὰ γνωρίζει τὰ καθέκαστα, ἀλλὰ μᾶλλον στὸ νὰ τὰ ἐκτελεῖ. Ὅσον ἀφορᾶ τὴν ἀρετὴ δὲν ἀρκεῖ ἡ θεωρητικὴ γνώση, ὀφείλουμε νὰ καταβάλλουμε προσπάθειες νὰ τὴν ἀποκτήσουμε καὶ νὰ τὴν ἀσκοῦμε ὅπως μεταχειριζόμαστε κάθε ἄλλο μέσο, ποὺ δύναται νὰ μᾶς καταστήσει ἀνθρώπους χρηστούς (*HN* X 10, 1179 b).

Στὴν πρακτικὴ ἐπιστήμη, ἡ «πράξη» ποὺ εἶναι ἀπαραίτητη γιὰ τὴν ὑλοποίηση τοῦ ἠθικοῦ ἰδεώδους καὶ ὁ φορέας τοῦ ἰδεώδους αὐτοῦ (ὁ ἄνθρωπος) εἶναι ἀδιαχώριστα. Στὴν παραγωγὴ ὅμως τὸ δημιουργημένο μὲ βάση ἕνα ὁρισμένο ἰδεῶδες καὶ σχέδιο ἀντικείμενο εἶναι διαχωρισμένο ἀπὸ τὸν τεχνίτη καὶ ἐκτιμᾶται σύμφωνα μὲ τὶς δικές του ἀξίες, ἀνεξάρτητα ἀπὸ τὸ δημιουργό του. Ὁ Ἀριστοτέλης, κάνοντας διάκριση ἀνάμεσα στὰ διάφορα εἴδη πράξης, γράφει, ὅτι δεδομένου ὅτι ἡ δημιουργία τυχαίνει διάφορη τῆς δράσης, ἡ τέχνη συνδέεται κατ' ἀνάγκη μὲ τὴ δημιουργία καὶ ὄχι μὲ τὴ δράση (στὸ ἴδιο, VI 4, 1140 a 18-20). Ἡ «δημιουργία» (ποίηση) ἀποβλέπει στὴ δημιουργία ἔργων τέχνης καὶ ἀντικειμένων τεχνικῆς παραγωγῆς, ἐνῶ οἱ ἐνέργειες (ἡ πράξη) συνδέονται μὲ τὴν ἐλεύθερη ἐπιλογή, μὲ τὸν «πρακτικὸ» (ἠθικό) καὶ πολιτικὸ βίο, μὲ τοὺς καθολικοὺς κανόνες της ἀνθρώπινης διαγωγῆς, μὲ τοὺς γενικοὺς ἠθικοὺς καὶ νομικοὺς κανόνες τῶν πολιτῶν.

Ἡ ἠθικὴ πράξη ἔχει ὡς σκοπό της τὸν ἴδιο τὸν ἄνθρωπο, τὴν ἀνάπτυξη τῶν ἱκανοτήτων ποὺ ὑπάρχουν σ' αὐτόν, ἰδιαίτερα τῶν πνευματικῶν ἠθικῶν δυνάμεων, τὴν τελειοποίηση τοῦ βίου του, δηλαδή, τὴν κατάκτηση ἀπὸ τὸν ἄνθρωπο τοῦ ὕψιστου ἀγαθοῦ, τὴν ὑλοποίηση ἀπ'

αὐτὸν τοῦ νοήματος καὶ τοῦ προορισμοῦ τοῦ βίου του. Στὴ σφαίρα τῆς «πράξης», ποὺ συνδέεται μὲ τὴν ἐλευθερία τῆς βούλησης, ὁ ἄνθρωπος «ἐπιλέγει» τὸν ἑαυτό του, «δημιουργεῖ» τὸν ἴδιο τὸν ἑαυτό του ὡς ἠθικὸ καὶ λογικὸ ὄν, δηλαδή, ὡς προσωπικότητα ποὺ ἐναρμονίζει τὴ διαγωγὴ καὶ τὸν τρόπο ζωῆς του μὲ τὸ ἠθικὸ ἰδεῶδες, μὲ τὶς παραστάσεις καὶ τὶς ἔννοιες τοῦ καλοῦ καὶ τοῦ κακοῦ, μὲ τὸ πρέπον, τὸ οὐσιῶδες κλπ. Μὲ τὸν τρόπο αὐτὸ προσδιόρισε ὁ Ἀριστοτέλης τὸ ἀντικείμενο τῆς ἐπιστήμης ποὺ ὀνόμασε ἠθική.

Ἐμεῖς δὲν ἔχουμε καμιὰ δυνατότητα νὰ θίξουμε τὸν κύκλο τῶν προβλημάτων ποὺ ἐρευνοῦνται ἀπὸ τὸ φιλόσοφο στὶς ἠθικὲς πραγματεῖες του, καὶ νὰ τὶς ὑποβάλλουμε σὲ ἀνάλυση. Θὰ περιοριστοῦμε στὴ διαπίστωση ὁρισμένων ἰδιομορφιῶν τῶν ἠθικῶν ἀντιλήψεων τοῦ Ἀριστοτέλη, εἰδικότερα ὅσον ἀφορᾶ τὴ σχέση του ἀπέναντι στὸ δάσκαλό του, τὸν Πλάτωνα. Μποροῦμε μάλιστα νὰ ποῦμε ὅτι ὁ Ἀριστοτέλης στὴν ἠθική, πιὸ πολὺ ἀπ' ὅ,τι στὰ ἄλλα μέρη τῆς φιλοσοφικῆς του θεωρίας (π.χ. στὰ *Μετὰ τὰ φυσικὰ*), διαφωνεῖ μὲ τὸν Πλάτωνα. Ἀκριβῶς στὰ *Ἠθικὰ Νικομάχεια* περιέχεται τὸ ἀπόφθεγμα, ποὺ σύμφωνα μὲ τὴν παράδοση ἀπέκτησε χαρακτήρα ρητοῦ: «φίλος μὲν Πλάτων, φιλτάτη δὲ ἡ ἀλήθεια».

Κριτικὴ τοῦ ἠθικοῦ ἰδεαλισμοῦ τοῦ Πλάτωνα

Ὁ Ἀριστοτέλης, ἔχοντας ὑπόψη του τὸν Πλάτωνα, τονίζει ὅτι «ἄνδρες φίλοι ἔφεραν εἰς τὸ μέσον τὰ εἴδη (ἰδέες). Ἀλλ' ἴσως εἶναι καλύτερο καὶ ὀρθότερο, ἀσφαλῶς πρὸς διάσωση τῆς ἀλήθειας, ν' ἀναιροῦμε καὶ αὐτὲς τὶς προσωπικές μας γνῶμες, δεδομένου μάλιστα ὅτι εἴμεθα καὶ φιλόσοφοι. Διότι, ἀφοῦ καὶ οἱ δύο εἶναι φίλοι, εἶναι καθῆκον ἱερὸν νὰ προκρίνομε τὴν φίλην ἀλήθειαν» (*HN* I 4, 1096 a 10-15). Ποῦ τελοσπάντων ὁ Ἀριστοτέλης διέκρινε λάθη στὴ θεωρία τοῦ Πλάτωνα; Ὁ Πλάτων διαχωρίζοντας τὸ ἰδεῶδες ἀπὸ τὸ ὑλικό, δημιούργησε τὴ θεωρία τῆς αὐτοτελοῦς ὕπαρξης τοῦ κόσμου τῶν ἰδεῶν, «τοῦ ἀγαθοῦ καθ' ἑαυτό», ποὺ ἀποτελεῖ πηγὴ ἄλλων ἀγαθῶν τέτοιων ὅπως ἡ τιμὴ καὶ ὁ πλοῦτος κλπ. (βλέπε στὸ ἴδιο, I 4, 1095 a 30). Στὸ μεταξύ, κατὰ τὴ γνώμη τοῦ Ἀριστοτέλη, ἂν ἐξαιρέσει κανεὶς τοὺς τομεῖς τῆς καθαρῆς νόησης καὶ τῆς ἴδιας τῆς θεότητας, τὸ ἰδεατὸ δὲν ὑπάρχει καὶ δὲν μπορεῖ νὰ ὑπάρχει ἀνεξάρτητα ἀπὸ τὸ ὑλικό. Συνεπῶς, ἀγαθὸ καθ' ἑαυτὸ δὲν ὑπάρχει, δηλαδὴ εἶναι ἀδύνατη ἡ ἀντικειμενικὴ ὕπαρξη τῆς ἰδέας τοῦ ἀγαθοῦ, τοῦ ἀγαθοῦ καθ' ἑαυτό: «Τὸ ἀγαθὸν ὅμως λέγεται καὶ ἐπὶ οὐσίας καὶ ποιότητας καὶ ἐπὶ ἀναφορᾶς· τὸ αὐτὸ καθ' ἑαυτὸ καὶ ἡ οὐσία εἶναι ἐκ φύσεως ἕνα 'πρότερον' ἐν σχέσει πρὸς τὴν ἀναφοράν, διότι ἡ τελευταία

φαίνεται ὡς παραφυὰς καὶ σύμπτωμα τοῦ 'Ὄντος' οὕτως ὥστε δὲν εἶναι δυνατὸν μεταξὺ αὐτῶν νὰ ὑπάρχει μιὰ ἰδέα κοινή» (στὸ ἴδιο, 1096 a 15). Μιλώντας πιὸ ἁπλά, ἀγαθὸ ὀνομάζονται οἱ διάφορες κατηγορίες (ποιότητας, ποσότητας, σχέσης κλπ.) καὶ γι' αὐτὸ δὲν μπορεῖ νὰ ὑπάρξει γενικὴ ἰδέα τοῦ ἀγαθοῦ. Συνάμα ἡ κατηγορία τῆς οὐσίας εἶναι «πρότερη» σὲ σχέση μὲ τὶς ὑπόλοιπες κατηγορίες. Δὲν εἶναι τυχαῖο τὸ γεγονὸς ὅτι δὲν ὑπάρχει καὶ ἐπιστήμη γιὰ τὸ ἀγαθὸ καθ' ἑαυτό, ἀλλὰ ὑπάρχουν διάφορες ἐπιστῆμες, ποὺ ἀσχολοῦνται μὲ τὴ μελέτη τῆς ἐπίδρασης τοῦ ἀγαθοῦ σὲ τούτη ἢ στὴν ἄλλη σφαίρα τῆς ζωῆς. Ἐπὶ παραδείγματι, ὅσον ἀφορᾶ τὸ ἀγαθὸ ἀπὸ τὴν ἄποψη τῆς κατάλληλης στιγμῆς, ὅταν γίνεται λόγος γιὰ ἕναν πόλεμο, καθορίζεται ἀπὸ τὴ στρατηγική, καὶ ὅταν γίνεται λόγος γιὰ κάποια «ἀρρώστια ἀπὸ τὴν ἰατρική, γιὰ τὴν κόπωση ἀπὸ τὴ γυμναστική» (στὸ ἴδιο, 1096 a 30).

Ὁ Ἀριστοτέλης, ὅπως καὶ ὁ Πλάτων, δὲν θεωροῦν ὡς ὑπέρτατο ἀγαθὸ τὶς αἰσθησιακὲς ἀπολαύσεις καὶ τὰ ὑλικὰ ἀγαθά, ἀλλὰ τὴν πνευματικὴ ἀπόλαυση, δηλαδὴ τὴν ψυχικὴ κατάσταση ποὺ προκύπτει ἀπὸ τὸ αἴσθημα τῆς ἐκπλήρωσης τοῦ χρέους, τῆς ἐπίγνωσης ὅτι ὁ ἄνθρωπος ἐκπληρώνει τὸν προορισμό του. Ὁ Ἀριστοτέλης καὶ ὁ Πλάτων συμφωνοῦν καὶ στὸ ὅτι ὁ προορισμὸς τοῦ ἀνθρώπου ἔγκειται στὴν αὐτοτελειοποίηση, τὴν αὐτοεπιβολὴ τῆς προσωπικότητας ὡς πνευματικοῦ ὄντος, ὡς ὄντος ποὺ ὑπέρτατη μορφὴ τῆς ζωικῆς δραστηριότητάς του εἶναι ἡ γνώση, τὸ φιλοσοφεῖν, μὲ λίγα λόγια ὁ θεωρητικὸς βίος. Ὁ Ἀριστοτέλης εἶναι ἀλληλέγγυος μὲ τὸν Πλάτωνα ἐπίσης καὶ ὡς πρὸς τὸ ὅτι πρέπει ὁ νοῦς νὰ δεσπόζει στὶς αἰσθησιακὲς ἕξεις καὶ ἐπιθυμίες. Ὅμως παραπέρα ἀκολουθοῦν διαφωνίες ἀνάμεσα στὸν Σταγιρίτη καὶ τὸ δάσκαλό του.

Εἶναι γνωστὸ ὅτι ὁ Πλάτων θεωροῦσε τὸ σῶμα σπηλιὰ τῆς ψυχῆς καὶ τὶς αἰσθησιακὲς ἕξεις ἕνα εἶδος ἁλυσίδων ποὺ κρατοῦν δεμένη τὴν ψυχὴ σὲ κάτι τὸ ξένο σ' αὐτήν. Οἱ ἕξεις αὐτὲς ξεστρατίζουν τὸν ἄνθρωπο ἀπὸ τὸν ἀληθινὸ προορισμό του καὶ τὸν ὁδηγοῦν σὲ κάτι τὸ ποταπὸ καὶ φαῦλο. Μόνο σπάζοντας τὶς ἁλυσίδες αὐτές, δηλαδὴ ἀφοῦ ἀπαλλαγεῖ ἀπὸ τὰ παράφορα αἰσθήματα καὶ τὰ πάθη μὲ τὴ βοήθεια τοῦ νοῦ, ἀπελευθερώνεται ὁ ἄνθρωπος, κατὰ τὸν Πλάτωνα, ἀπ' αὐτὸν τὸν κόσμο καὶ στρέφει τὸ πνευματικό του βλέμμα στὴν ὑπέρτατη (ἰδεατή) πραγματικότητα. Συνεπῶς, ἡ ἐλευθερία τοῦ ἀνθρώπου, κατὰ τὸν Πλάτωνα, ἀνάγεται στὴν κυριαρχία τοῦ νοῦ πάνω στὶς αἰσθησιακὲς ἕξεις καὶ στὴ μετάβαση ἀπὸ τὴν ὑλικὴ γενικὰ πραγματικότητα πρὸς τὴν ἐλευθερία μὲ τὴ βοήθεια τοῦ νοῦ καὶ μέσα στὰ ὅρια τοῦ νοῦ.

Ὁ Ἀριστοτέλης ἀντίθετα ξεκινώντας ἀπὸ τὴν ἑνότητα σώματος καὶ ψυχῆς, τὴν ἑνότητα ὑλικῆς καὶ ἰδεατῆς (τυπικῆς) ἀρχῆς γενικά, θεωροῦσε τὶς αἰσθησιακὲς ἕξεις καὶ τὰ πάθη ὡς ἰδιότητες τῆς ψυχῆς, ὡς τὸ ἄλογο

μέρος της. Καὶ ἀντίστοιχα δὲν ἔβλεπε στὴν κυριαρχία τοῦ νοῦ πάνω στὶς αἰσθησιακὲς ἕξεις τὸ μέσο γιὰ τὴν ἀπολύτρωση ἀπ' τὸν κόσμο, ἀλλὰ τὸν ἀπαραίτητο ὅρο γιὰ τὴν ὀρθὴ ἐπιλογὴ ἀπὸ τὸν ἄνθρωπο τοῦ προορισμοῦ του καὶ τῆς προσήλωσης στοὺς στόχους του. Ἡ τελειοποίηση τοῦ ἀνθρώπου, ἡ κατάκτηση τοῦ ὑπέρτατου ἀγαθοῦ καὶ τῆς ἐλευθερίας, συντελοῦνται κατὰ τὸν Ἀριστοτέλη, μέσω τῆς γνωστικῆς δραστηριότητας, μέσω τῆς ἐνεργοῦ σχέσης καὶ τῆς ἐξουσίασης τῶν σφοδρῶν ἐπιθυμιῶν καὶ τῶν παθῶν ἀπὸ τὸ νοῦ.

Ἀναφορικὰ μὲ τὴν ἐλευθερία τῆς βούλησης ὁ Ἀριστοτέλης ἀκολουθεῖ τὴν παραδοσιακὴ ἀντίληψη ὅτι ἀνελεύθερο εἶναι μόνο ἐκεῖνο τὸ ὂν ποὺ βρίσκεται ὑπὸ τὴν ἐξουσία τῆς βίας καὶ τῆς ἄγνοιας. Γιὰ τὸν Σταγιρίτη κάθε ἐνέργεια τοῦ ἀνθρώπου εἶναι ἐλεύθερη (ἑκούσια, αὐτόβουλη), ἀκόμα καὶ στὴν περίπτωση ποὺ ὁ ἄνθρωπος ἐνεργεῖ ὑπὸ τὴν ἐπίδραση τοῦ πάθους. Ἀπὸ τὴ σκοπιὰ αὐτὴ ὁ Ἀριστοτέλης ἄσκησε κριτικὴ στὴ γνωστὴ θέση τοῦ Σωκράτη: «κανεὶς δὲν κάνει κακὸ μὲ τὴ θέλησή του», ποὺ ἔτσι ἢ ἀλλιῶς τὴ συμμερίζεται κι ὁ Πλάτων (*Πρωταγόρας* 345 e, *Μένων* 77 a-78 c, *Γοργίας* 470 a-475 e *Νόμοι* 731 d-732 b, 875 c). Σύμφωνα μὲ τὸν Ἀριστοτέλη, ἂν ἀκολουθήσει κανεὶς τὴ θέση του Σωκράτη, ὁ ἄνθρωπος δὲν ἐξουσιάζει τὸν ἑαυτό του καὶ γι' αὐτὸ δὲν φέρνει εὐθύνη γιὰ τὶς ἐνέργειές του[5]. Στὸ μεταξύ, ἐπὶ παραδείγματι, εἶναι «διπλὴ ἡ τιμωρία διὰ τοὺς μεθύοντας, διότι ἡ ἀρχὴ τῆς πράξεως εὑρίσκεται εἰς αὐτούς, δηλαδή, ἐξηρτᾶτο ἀπ' αὐτοὺς νὰ μὴ μεθύσουν» (*HN* III 7, 1113 b 30). Ἀνάλογα μ' αὐτό, συνεχίζει ὁ Ἀριστοτέλης, «καὶ οἱ ἀγνοοῦντες διάταξίν τινα τοῦ νόμου, τὴν ὁποίαν ὤφειλον νὰ γνωρίζουν καὶ δὲν ἦτο δύσκολον νὰ τὴν γνωρίζουν, τιμωροῦνται...» (στὸ ἴδιο 114 a). Ἀπὸ τοὺς συλλογισμοὺς τοῦ Ἀριστοτέλη συνάγεται τὸ συμπέρασμα ὅτι ὁ ἄνθρωπος εἶναι ἱκανὸς νὰ ἔχει θετικὲς ἀντιλήψεις καὶ γι' αὐτὸ εἶναι ὑπεύθυνος γιὰ τὶς πράξεις ποὺ κάνει.

Συνεπῶς, ὁ ἄνθρωπος ἔχει ἐλεύθερη βούληση, γιατὶ μπορεῖ νὰ κάνει ἐπιλογὴ τοῦ καλοῦ καὶ τοῦ κακοῦ, τῆς ἀρετῆς καὶ τῆς φαυλότητας.

Ὅμως ὁ Ἀριστοτέλης προβλέποντας τὴν ἀντίρρηση ὅτι ὁ καθένας ἐπιδιώκει ἐκεῖνο ποὺ τοῦ φαίνεται ἀγαθό, ἐνῶ στὴν οὐσία αὐτὸ εἶναι κακό, κάνει τὴν ἑξῆς πολυσήμαντη παρατήρηση: «ἂν αὐτὸς ὁ ἴδιος εἶναι κάπως ὑπεύθυνος διὰ τὰς ἕξεις του, θὰ εἶναι κάπως ὑπεύθυνος καὶ διὰ τὴν φαντασίαν του (τὰς εἰκόνας αἱ ὁποῖαι παρουσιάζονται εἰς τὸ πνεῦμα του)» (στὸ ἴδιο, 1114 b 2). Μὲ ἄλλα λόγια, ὁ ἄνθρωπος εἶναι ὁλοκληρωτικὰ ὑπεύθυνος γιὰ τὶς ἠθικὲς ἀντιλήψεις του, δηλαδὴ μόνο ἡ ἐπιθυμία καὶ ἡ

5. Περισσότερα γιὰ τὴν κριτικὴ ἀπὸ τὸν Ἀριστοτέλη τῶν ἠθικῶν παραδόξων τοῦ Σωκράτη βλέπε: ΘΕΟΧΑΡΗΣ Χ. ΚΕΣΣΙΔΗΣ, *Σωκράτης*, Ἀθήνα, 1984, ΟΔΕΒ, σσ. 106-124.

ἐνεργὸς δράση δὲν εἶναι, προφανῶς, ἐπαρκῆ γιὰ τὴ διαπαιδαγώγηση τοῦ χαρακτήρα καὶ τὴν ἀπόκτηση τῶν καλύτερων ἠθικῶν ἀρετῶν: πολλὰ ἐδῶ ἐξαρτῶνται ὄχι μόνο ἀπὸ τὴν παιδεία καὶ τὶς διαμορφωμένες συνήθειες, ἀλλὰ καὶ «ἀπὸ τὴ φύση» τῶν ἀνθρώπων, ἀπὸ τὶς ἐνδιάθετες ἰδιότητες (βλέπε στὸ ἴδιο, 1114 b 5).

Ὁ Ἀριστοτέλης ὑποβάλλει σὲ κριτικὴ τὸ Σωκράτη (ἔμμεσα καὶ τὸν Πλάτωνα) γιὰ τὴν τάση του νὰ διανοητικοποιεῖ τὴν ἠθική, γιὰ τὴν ὑποτίμηση τῆς βούλησης καὶ τῆς ἐπίδρασης τῶν ἰδιοτήτων τοῦ χαρακτήρα στὴ συμπεριφορὰ τῆς προσωπικότητας. Στὰ *Ἠθικὰ Μεγάλα* ὁ Ἀριστοτέλης δηλώνει σθεναρὰ ὅτι ὁ Σωκράτης κατήργησε τὸ πάθος καὶ τὸ ἦθος (βλέπε *Ἠθικὰ Μεγάλα* 1182 a 20). Κατὰ τὴν πεποίθηση τοῦ Σταγιρίτη, ἡ γνώση τῆς φύσης τοῦ ἤθους, ἡ διαπίστωση τοῦ τί εἶναι καλὸ καὶ τί εἶναι κακό, δὲν συνοδεύεται ἀπαραίτητα ἀπὸ τὴν ἐπιθυμία νὰ ἐνεργήσει κανεὶς καλά. Γιὰ τὴν ἀπόκτηση τῆς ἀρετῆς ἀπαιτεῖται καὶ ἠθικὴ σταθερότητα καὶ ἠθικὴ συνέπεια, δηλαδὴ συναισθηματικὴ βουλητικὴ πεποίθηση. Ὁ Ἀριστοτέλης γράφει: «ὁ παραδιδόμενος εἰς τὰ πάθη του δὲν ἀκούει τοὺς παραινετικοὺς λόγους τοῦ ἀποτρέποντος, ἀλλ' οὔτε κὰν εἶναι ἱκανὸς νὰ τοὺς ἐννοήσει... Ἐν γένει φαίνεται ὅτι τὰ πάθη δὲν καταστέλλονται διὰ συμβουλῶν, ἀλλὰ διὰ τῆς βίας. Διὸ καὶ πρέπει νὰ προϋπάρχει ἦθος κατά τινα τρόπον συγγενὲς πρὸς τὴν ἀρετήν, τὸ ὁποῖον ν' ἀγαπᾶ τὸ ἀγαθὸν καὶ νὰ βδελύσσεται τὸ κακόν» (*HN* X 7, 1179 b 25-30).

Ὁ Ἀριστοτέλης, ἑρμηνεύοντας, τέλος, τὴν πλατωνικὴ ἰδέα τοῦ ἀγαθοῦ καθ' ἑαυτό ὡς καθαρή, ἀφηρημένη ἔννοια, ὡς κενὴ καὶ ἀκαθόριστη ἰδέα καὶ μὴ ἀναγνωρίζοντας σ' αὐτὴ τὸ ρόλο τῆς θεμελιακῆς ἀρχῆς γιὰ τὴ διάκριση τῶν κατορθωτῶν σχετικῶν ἀγαθῶν, καταλήγει στὸ συμπέρασμα ὅτι ἡ ἰδέα αὐτὴ εἶναι πρακτικὰ ἀνώφελη, ὅτι δὲν μπορεῖ νὰ ἐφαρμοστεῖ στὴ ζωή. «... Εἶναι δὲ πάλιν ἀνεξήγητον τί θὰ ὠφεληθεῖ ὁ ὑφάντης ἢ ὁ κτίστης διὰ τὴν τέχνην του, ἐὰν γνωρίζει τὸ αὐτὸ καθ' ἑαυτὸ ἀγαθὸν ἢ πῶς θὰ γίνει ἰατρικώτερος ἢ στρατηγικώτερος ἐκεῖνος, ὁ ὁποῖος ἐνεβάθυνεν εἰς τὸ νόημα αὐτῆς τῆς ἰδέας. Διότι μοῦ φαίνεται, ὅτι δὲν ἐπιδιώκει τόσον πολὺ τὴν ὑγείαν *αὐτὴν καθ' ἑαυτὴν* ὁ ἰατρός, ἀλλὰ τὴν ὑγείαν τοῦ *ἀνθρώπου*, καὶ μάλιστα ἑνὸς ὁρισμένου ἀνθρώπου. Διότι δὲν θεραπεύει παρὰ μόνον καθ' ἕκαστον τὰ ἄτομα» (στὸ ἴδιο I 3, 1097 a 5). Μὲ ἄλλα λόγια, ἡ πλατωνικὴ ἰδέα τοῦ ἀγαθοῦ δὲν εἶναι πραγματικὴ καὶ προσιτὴ στὸν ἄνθρωπο. Στὸ μεταξὺ τὸ πραγματικὸ ἀγαθὸ εἶναι τὸ ἀγαθὸ ποὺ εἶναι κατορθωτὸ ἀπὸ τὸν ἄνθρωπο, δηλαδὴ ποὺ ὑλοποιεῖται μὲ τὶς ἐνέργειές του καὶ τὶς πράξεις του.

Ὅμως οἱ ὀπαδοὶ τοῦ Πλάτωνα θὰ μποροῦσαν βάσιμα νὰ ψέξουν τὸν Ἀριστοτέλη, θεμελιωτὴ τῆς λογικῆς, ὅτι δὲν εἶναι συνεπὴς ὡς πρὸς τὰ λογικά του συμπεράσματα, προβάλλοντας τὶς ἑξῆς ἀντιρρήσεις: Πρῶτον,

μιλώντας γιὰ τὴν ἰδέα τοῦ ἀγαθοῦ, ὁ Πλάτων δὲν εἶχε ὑπόψη του τὰ σχετικά, δηλαδὴ τὰ συνηθισμένα καὶ προσιτὰ στὸν ἄνθρωπο, ἀγαθά, ἀλλὰ τὸ ἀπόλυτο (τὸ ὑπέρτατο) ἀγαθό, ποὺ ἐπιδιώκουν καὶ πρέπει νὰ ἐπιδιώκουν οἱ ἄνθρωποι γιὰ χάρη αὐτοῦ τοῦ ἀγαθοῦ. Δεύτερον, ὁ Ἀριστοτέλης ἀντιφάσκει μὲ τὸν ἑαυτό του, ὅταν θεωρεῖ πραγματικὰ μόνο τὰ κατορθωτὰ ἀπὸ τὸν ἄνθρωπο ἀγαθὰ καὶ ταυτόχρονα παραδέχεται τὸ ὑπέρτατο ἀγαθὸ ὡς αὐτοσκοπό, ὅταν, δηλαδή, ἀναγνωρίζει τὸ ἀγαθὸ καθ' ἑαυτό. Τέτοιο ἀγαθὸ γιὰ τὸν Ἀριστοτέλη ἦταν ὁ θεωρητικὸς βίος. Αὐτὸ τὸ ἐπιλέγει ὁ ἄνθρωπος γιὰ χάρη αὐτοῦ τοῦ ἀγαθοῦ. Τρίτον, στὴν ἠθική του ὁ Ἀριστοτέλης κρατάει ἀπέναντι στὸν Πλάτωνα τὴν ἴδια στάση ποὺ κρατάει καὶ στὰ ζητήματα τῆς ψυχολογίας. Χωρὶς νὰ συμμερίζεται (καὶ μάλιστα ἀντικρούοντας) τὴ θεωρία τοῦ Πλάτωνα ἀναφορικὰ μὲ τὴν ἀθανασία τῆς ψυχῆς, δὲν ἀκολούθησε τὸ δρόμο ἀπομόνωσης τοῦ νοῦ καὶ τῆς ψυχῆς καὶ τελικὰ κατέληξε στὴν ἰδέα τῆς ἀθανασίας τοῦ νοῦ. Καὶ μολαταῦτα ἡ κριτικὴ τοῦ Ἀριστοτέλη θὰ ἦταν ὀρθή, ἂν ἔκανε διακρίσεις ἀνάμεσα στὸ οὐσιῶδες καὶ τὸ πρέπον. Εἶναι πασίγνωστα τὰ λόγια του σχετικὰ μὲ τὸ ὅτι «ὁ ἱστορικὸς καὶ ὁ ποιητὴς διαφέρουν... στὸ ὅτι ὁ ἕνας μιλάει γιὰ κεῖνο ποὺ ὑπῆρχε, ἐνῶ ὁ ἄλλος γι' αὐτὸ ποὺ μποροῦσε νὰ ὑπάρξει. Γι' αὐτὸ ἡ ποίηση εἶναι πιὸ φιλοσοφικὴ καὶ σοβαρὴ ἀπ' ὅ,τι ἡ ἱστορία, γιατὶ ἡ ποίηση μιλάει πιὸ πολὺ γιὰ τὸ καθολικό, ἡ ἱστορία γιὰ τὰ ἐπὶ μέρους. Τὸ καθολικὸ εἶναι ἐκεῖνο ποὺ κατ' ἀνάγκη ἢ πιθανότατα ἁρμόζει στὸ χαρακτήρα νὰ ἐκφράζεται ἢ νὰ κάνει κάτι... Ἐνῶ τὸ ἐπιμέρους εἶναι αὐτό, π.χ. ποὺ ἔκανε ἢ ἔπαθε ὁ Ἀλκιβιάδης» (*Ποιητική*, 1451 b 1-10). Μ' ἄλλα λόγια ὁ ποιητὴς δὲν ἀναπλάθει τὴν πραγματικότητα, τὴν ἱστορικὴ πραγματικότητα, ἀλλὰ κάποιαν ἰδεώδη ἀλήθεια. Ἀνάλογα, ἰδεώδης ἀλήθεια ὑπάρχει καὶ στὴν ἠθική, δηλαδὴ τὸ ἠθικὸ ἰδεῶδες. Τὸ ἰδεῶδες αὐτὸ εἶναι ἀσύλληπτο, ὅμως ἀπ' αὐτὸ δὲν ἕπεται ὅτι αὐτὸ δὲν ὑπάρχει ἢ δὲν παίζει κανένα ρόλο στὴ ζωή. Εἶναι περιττὸ ν' ἀποδείξουμε ὅτι ὁ ρόλος του ὡς «ἰδεώδους δείκτη» εἶναι τεράστιος στὴν ἀτομικὴ καὶ τὴν κοινωνικὴ ζωὴ τῶν ἀνθρώπων.

Εἶναι εὐνόητο ὅτι ὁ Ἀριστοτέλης δὲν ἀμφισβητοῦσε τὸ ρόλο τοῦ ἠθικοῦ ἰδεώδους καὶ ὁ Πλάτων δὲν ἦταν τόσο ἀνεδαφικὸς ἰδεαλιστὴς γιὰ νὰ μὴ καταλαβαίνει τὴ σημασία τῶν συνηθισμένων (σχετικῶν, συγκεκριμένων) ἀγαθῶν γιὰ τὸν ἄνθρωπο καὶ τὴν κοινωνία. Ἁπλούστατα ὁ πρῶτος ὑπερτόνιζε τὰ πραγματικὰ (σχετικά, «ἐπίγεια») ἀγαθά, ξεκινώντας ἀπὸ τὸ οὐσιῶδες, δηλαδὴ ἀπὸ τὸ ποιὰ εἶναι ἡ ὑλικὴ ζωή, ἐνῶ ὁ δεύτερος τὸ ἠθικὸ (ἀπόλυτο, «ἐπουράνιο») ἰδεώδες, προσανατολιζόμενος στὸ πρέπον, δηλαδὴ σὲ κεῖνο ποὺ πρέπει νὰ ὑπάρχει στὴ ζωὴ τῶν ἀνθρώπων. Ἐφόσον ἡ ζωὴ χωρὶς ἰδεώδη καὶ «ἰδεώδεις προσανατολισμοὺς» εἶναι κενὴ καὶ ἄχαρη καὶ τὰ ἰδεώδη καὶ οἱ «ἰδεώδεις προσανατολισμοὶ» χωρὶς συνάρτηση μὲ τὴν

ὑλικὴ ζωὴ εἶναι μόνο ὄνειρα καὶ αὐταπάτες, δὲν μποροῦμε καὶ μεῖς νὰ ἀποδεχόμαστε μόνο μιὰ ἀπὸ τὶς ἐναλλακτικὲς λύσεις καὶ νὰ ἀπορρίπτουμε τὴν ἄλλη. Μ' ἄλλα λόγια, στὴ διένεξη ἀνάμεσα στὸν Πλάτωνα καὶ τὸν Ἀριστοτέλη θὰ πρέπει νὰ ἀποδεχόμαστε μιὰ ἀπὸ τὶς ἐναλλακτικὲς λύσεις, ὑποβάλλοντας σὲ κριτικὴ τὴν ἄλλη. Ἢ, ὅπως γράφει ὁ J. Bambrough, «ὀφείλουμε νὰ δαμάζουμε τὴν ἐπιθυμία τοῦ θείου παραλογισμοῦ τοῦ Πλάτωνα, θεραπεύοντάς τον μὲ τὴν ὑγιὴ ἀριστοτελικὴ ἀνθρωπιά»[6].

Ἴσως ὁ Ἀριστοτέλης νὰ συμφωνοῦσε μ' αὐτὴ τὴ συμφιλιωτική, συμβιβαστικὴ ἀντίληψη, ἂν πάρουμε ὑπόψη μας τὴν ἴδια τὴν ἰδέα τοῦ συνδυασμοῦ τῶν ἀντιφάσεων. Ὡστόσο θὰ δυσανασχετοῦσε ἂν καταβάλλονταν προσπάθεια νὰ μὴν ἐκφραστεῖ ἡ ἀντίληψη αὐτὴ μὲ ἀκριβεῖς ἔννοιες, ἀλλὰ μὲ πλαδαρὲς μορφὲς καὶ μεταφορές. Συνάμα ὁ Σταγιρίτης δὲν ἦταν καθόλου ὑπέρμετρος ζηλωτὴς τῆς «χρυσῆς τομῆς», ὅπως θεωροῦν ἀρκετοὶ μελετητές. Καὶ ὁ Πλάτων θὰ ἀπέρριπτε μιὰ τέτοια ἀντίληψη λόγω τοῦ ἀπροσδιόριστου καὶ συμβιβαστικοῦ (καὶ συνεπῶς στερουμένου ἀρχῶν) χαρακτήρα της. Κατὰ τὸν Πλάτωνα, ἕνα ἀπὸ τὰ κύρια ἐμπόδια στὸ δρόμο γιὰ τὴν πραγμάτωση τῆς «ἰδεώδους πολιτείας» εἶναι ἡ ὑπερίσχυση τῶν ἀτομικῶν συμφερόντων πάνω στὰ κοινωνικά, ἡ κυριαρχία τῶν ἐγωιστικῶν αἰσθημάτων καὶ ἐλατηρίων στὶς ἀμοιβαῖες σχέσεις ἀνάμεσα στὰ μέλη τῆς πολιτείας. Καὶ ἐπειδὴ τὰ ἀτομικὰ συμφέροντα καὶ τὰ ἐγωιστικὰ αἰσθήματα διαιροῦν τοὺς ἀνθρώπους καὶ σπέρνουν τὴν ἔχθρα ἀνάμεσά τους, ὁ Πλάτων προτείνει μιὰ σειρὰ μέτρα (κοινοκτημοσύνη τῶν γυναικῶν καὶ τῶν παιδιῶν, κατάργηση τῆς ἀτομικῆς ἰδιοκτησίας κλπ.) γιὰ τὴν ὑπερνίκηση τοῦ «ἀτομισμοῦ» τῶν συμφερόντων καὶ τὴν ἐπίτευξη τῆς ἑνότητας τῶν αἰσθημάτων καὶ ἐπιδιώξεων ἀνάμεσα στοὺς πολίτες.

Ἀντίθετα ἀπὸ τὸν θρησκευτικὸ ὁραματιστὴ Πλάτωνα στὸν Ἀριστοτέλη κυριαρχεῖ ἐπιστημονικὴ νοοτροπία καὶ ἡ νηφάλια ρεαλιστικὴ ἀντίληψη τῆς ζωῆς. Θεωροῦσε ὅτι τὰ μέτρα ποὺ πρότεινε ὁ Πλάτων γιὰ τὴν ὑπερνίκηση τοῦ κοινωνικοῦ κακοῦ (διάσπαση τῆς κοινωνίας), μποροῦν νὰ ὁδηγήσουν σὲ ἀντίθετα ἀπὸ τὰ ἀναμενόμενα ἀποτελέσματα. Ἐπὶ παραδείγματι ὁ Ἀριστοτέλης φρονεῖ ὅτι ἡ κοινοκτημοσύνη τῶν γυναικῶν καὶ τῆς περιουσίας θὰ καθιστοῦσε ἀνέφικτη τὴν ἐκδήλωση ἀρετῶν, ὅπως ἡ ἐγκράτεια καὶ ἡ εὐγενικὴ γενναιοδωρία (βλέπε *Πολ.* 1263 b 10). Κατὰ τὸν Σταγιρίτη, «οἱ ἄνθρωποι φροντίζουν πιὸ πολὺ γιὰ κεῖνο ποὺ τοὺς ἀνήκει προσωπικὰ παρὰ γιὰ κεῖνο ποὺ εἶναι κοινό, ἢ φροντίζουν στὸ μέτρο ποὺ αὐτὸ ἀφορὰ τὸν καθένα» (στὸ ἴδιο II 1, 10, 1261 b 330)· μὲ βάση τὸ συλλογισμὸ αὐτὸ ὁ Ἀριστοτέλης καταλήγει στὸ συμπέρασμα ὅτι εἶναι

6. J. R. BAMBROUGH, *Socratic Paradox. The Philosofical Quarterly*. Vol. 10, N. 41, St. Andrews 1960, p. 300.

ἀπαραίτητο νὰ διατηρηθεῖ ἡ ὑπάρχουσα μορφὴ ἰδιοκτησίας. Συνάμα θέτει τὸν ὅρο ὅτι ὁ καταμερισμὸς τῶν ὑλικῶν ἀγαθῶν θὰ πρέπει νὰ εἶναι ὡς ἕνα βαθμὸ κοινός. Συνεπῶς «καλύτερα ἡ ἰδιοκτησία νὰ εἶναι ἀτομική, ἐνῶ ἡ χρήση της κοινή. Τὸ νὰ ἑτοιμάζει κανεὶς τοὺς πολίτες νὰ τὸ ἀποδεχτοῦν εἶναι ὑπόθεση τοῦ νομοθέτη» (στὸ ἴδιο II 2, 5, 1263 a 35) «...Εἶναι δύσκολο νὰ ἐκφράσει κανεὶς μὲ λόγια, συνεχίζει ὁ Ἀριστοτέλης, τί μεγάλη ἀπόλαυση νοιώθει ἀπὸ τὴν ἐπίγνωση ὅτι κάτι ἀνήκει σ' αὐτόν, διότι τὸ αἴσθημα ἀγάπης (ἡ φιλαυτία) ποὺ χαρακτηρίζει τὸν καθένα δὲν εἶναι τυχαῖο, ἀλλὰ προέρχεται ἀπὸ τὴν ἴδια τὴ φύση» (στὸ ἴδιο II 2, 6, 1263 a 40). Ὅμως αὐτὴ ἡ φυσιολογικὴ φιλαυτία δὲν πρέπει νὰ ταυτίζεται μὲ τὸν ἐγωισμό (μὲ τὸν φίλαυτον), ποὺ δικαιολογημένα τὸ ἐπικρίνει, γιατὶ ὁ ἐγωισμὸς δὲν ἔγκειται ἁπλῶς στὴν ἀγάπη τοῦ ἑαυτοῦ, ἀλλὰ στὴν ὑπέρμετρη ἀγάπη. Ὅταν ὁ ἄνθρωπος διέπεται ἀπὸ συγκρατημένη φιλαυτία, μὲ εὐχαρίστηση ἐξυπηρετεῖ καὶ βοηθεῖ τοὺς φίλους καὶ γνωστούς.

Ὁ Ἀριστοτέλης ἐξετάζοντας τὰ ζητήματα φιλίας καὶ ἐγωισμοῦ στὸ ὄγδοο καὶ ἔνατο βιβλίο τῶν *Ἠθικῶν Νικομαχείων*, ἐκφράζει τὴ σκέψη ὅτι ὁ ἄνθρωπος μὲ λογικὸ αἴσθημα πρὸς τὸν ἑαυτό του θὰ καθοδηγεῖται ἀπὸ τὴ σωφροσύνη, τὴ δικαιοσύνη καὶ θὰ τείνει πρὸς τὴν ἐγκράτεια καὶ τὶς εὐγενικὲς πράξεις (π.χ. στὸ ὄνομα τῶν φίλων καὶ τῆς πατρίδας νὰ στερηθεῖ τὴν περουσία του καὶ νὰ θυσιάσει τὴ ζωή του, ἂν παρουσιαστεῖ ἀνάγκη). Μὲ βάση αὐτοὺς τοὺς συλλογισμοὺς ὁ Ἀριστοτέλης καταλήγει στὸ συμπέρασμα ὅτι ἦταν λαθεμένες οἱ ἰδέες τοῦ Πλάτωνα ὅσον ἀφορᾶ τὴν ἀνάγκη δημιουργίας ὑπερβολικῆς ἑνότητας στὴν πολιτεία, εἰδικὰ τὴν ἐξασφάλιση ὕπαρξης ὁμοϊδεατῶν πολιτῶν: «Πρόκειται γιὰ τὸ γεγονὸς ὅτι ἁρμόζει νὰ ἐπιδιώκουμε τὴ σχετικὴ καὶ ὄχι τὴν ἀπόλυτη ἑνότητα τόσο τῆς οἰκογένειας, ὅσο καὶ τῆς πολιτείας. Ἂν ἡ ἑνότητα αὐτὴ προχωρήσει ὡς τὰ ἔσχατα ὅρια, τότε καὶ ἡ ἴδια ἡ πολιτεία θὰ καταστραφεῖ. Κι ἂν ὅμως αὐτὸ δὲν συμβεῖ, ὡστόσο ἡ πολιτεία, ποὺ θ' ἀκολουθεῖ τὸ δρόμο τῆς καταστροφῆς της, θὰ γίνει χειρότερη, ἀκριβῶς ὅπως ἂν ἄλλαζε κανεὶς τὴ συμφωνία μὲ τὴν ὁμοφωνία ἢ τὸ ρυθμὸ μὲ τὴ ρυθμικὴ κίνηση» (στὸ ἴδιο II 2, 9, 1263 b 30-35).

Γενικὰ στὶς διαφορὲς Πλάτωνα καὶ Ἀριστοτέλη βρῆκε τὴν ἔκφρασή της μιὰ ἀπὸ τὶς θεμελιώδεις ἀντιθέσεις στὴν ὁποία ἑδράζεται τὸ «ὀντολογικὸ βάθρο» τοῦ εὐρωπαϊκοῦ πολιτισμοῦ, ἡ βασανιστικὴ ἀντίθεση ἀνάμεσα στὸ ἰδεώδες καὶ τὴν πραγματικότητα, ἀνάμεσα στὸ πρέπον καὶ τὸ οὐσιῶδες. Ἀξίζει νὰ ὑπενθυμίσουμε ὅτι πρῶτος ὁ Ἡσίοδος στὴν ἱστορία τῆς εὐρωπαϊκῆς σκέψης συνειδητοποίησε μὲ μυθικὴ μορφὴ τὴ δραματικὴ ἀντίθεση ἀνάμεσα στὰ δεινὰ τῆς ζωῆς καὶ τοὺς ὑπέρτατους σκοποὺς τῆς ψυχῆς. Ἀπεικονίζοντας στὸ διδακτικό του ἔπος *Ἔργα καὶ ἡμέραι* τὴ βαθμιαία κατάλυση τῶν ἠθῶν ἀπὸ τὴν ἐποχὴ ποὺ βυθίζεται στὸ παρελθὸν

τοῦ χρυσοῦ αἰώνα, νουθετεῖ, κάνει σκέψεις, ἠθικολογεῖ σχετικὰ μὲ τὰ δεινὰ τῆς τοτινῆς ζωῆς. Καὶ μολονότι ὁ Ἡσίοδος παραπονιέται γιὰ τὴν ἀδικία, τὸ ψέμα καὶ τὴν αὐθαιρεσία ποὺ βασιλεύουν γύρω του λόγω τοῦ ὅτι τὴ γῆ τὴν ἐγκατέλειψαν ἡ εὐγενικὴ ὀργή, ἡ ἀλήθεια καὶ ἡ αἰδώς, ὡστόσο καλεῖ τοὺς ἀνθρώπους ν' ἀκολουθήσουν τὸ δρόμο τῆς ἀρετῆς, ποὺ κατοικεῖ πάνω σὲ «ἀπόρθητη κορυφή».

Ἡ ἀρετὴ καὶ τὰ εἴδη ἀρετῆς

Στὸν *Εὐθύφρονα* ὁ Πλάτων βάζει στὰ χείλη τοῦ Σωκράτη τὸν ἑξῆς συλλογισμό: σύμφωνα μὲ τὴν παράδοση τὸ εὐσεβὲς εἶναι εὐσεβές (ἀρετή), γιατὶ τὸ ἐπιδοκιμάζουν οἱ θεοί. Ὅμως αὐτὸ δὲν εἶναι σωστό. Ἀντίθετα, τὸ εὐσεβὲς τὸ ἐπιδοκιμάζουν οἱ θεοί, γιατὶ εἶναι εὐσεβές (ἀρετή). Καὶ γενικὰ ἡ ἐνάρετη πράξη ἐπιδοκιμάζεται ἀπὸ τοὺς θεούς, γιατὶ εἶναι ἐνάρετη. Μ' ἄλλα λόγια, ἡ ἀρετὴ προέχει. Ἡ ἀρετὴ ἀποτελεῖ ἀρχή (κανόνα), ἀπὸ τὴν ὁποία καθοδηγοῦνται καὶ οἱ θεοὶ κατὰ τὴν ἐκτίμηση αὐτῆς ἢ ἐκείνης τῆς πράξης. Ἡ σωκρατικὴ - πλατωνικὴ παραλλαγὴ τῆς παραδοσιακῆς διατύπωσης, ποὺ ἀντικατέστησε τὴ θέληση τῶν θεῶν μὲ τὴν ἀναμφίβολη ἠθικὴ ἀρχή, ἐγκαινίασε νέο στάδο στὴν ἱστορία τῆς ἠθικῆς σκέψης τῶν Ἑλλήνων.

Ὁ Ἀριστοτέλης προχώρησε παραπέρα, ἀφοῦ ἐξέτασε τὴν ἠθικὴ μὲ βάση τὴν ἀνθρώπινη ἄποψη καὶ ὄχι τὴ θεία βούληση. Κατέστησε τὸν ἄνθρωπο ὑπεύθυνο γιὰ τὴν τύχη του καὶ τὴν εὐδαιμονία του. Ἀπέρριψε τὴν παραδοσιακή, θρησκευτικὴ μυθολογικὴ ἀντίληψη (ποὺ βρῆκε τὴν ἀντανάκλασή της στὰ ἔργα τῶν Ἑλλήνων τραγικῶν), σύμφωνα μὲ τὴν ὁποία, ἡ εὐδαιμονία ἢ ἡ δυστυχία τοῦ ἀνθρώπου καθορίζονται ἀπὸ τὰ καπρίτσια τῆς τυφλῆς Μοίρας, ἀπὸ τὴν Τύχη. Δὲν εἶναι παράξενο ὅτι ὁ Ἀριστοτέλης ἀπέκλεισε τὴν εὐσέβεια ἀπὸ τὶς ἀρετὲς ποὺ ἐρευνοῦσε, γεγονὸς ποὺ ἐξηγεῖται μὲ τὸ ὅτι ἀπὸ τὴν ἠθική του λείπει σχεδὸν ἐντελῶς τὸ θρησκευτικὸ στοιχεῖο. Δὲν μιλᾶ καθόλου γιὰ τὸ ρόλο τῶν θεῶν ὅσον ἀφορᾶ τὸν ἠθικὸ βίο τῶν ἀνθρώπων.

Ὁ Ἀριστοτέλης ἀποδέχεται τὴν ἀπόλυτη ἠθικὴ ἀρχή, ὅμως μόνο ὡς προσιδιάζουσα στὴ ζωή, (δηλαδὴ ὡς ὑπάρχουσα μέσω τῶν σχετικῶν ἀρετῶν, καὶ ὄχι ὡς ὑπερβατικὴ ὅπως συμβαίνει μὲ τὴ διδασκαλία περὶ ἠθικῆς τοῦ Πλάτωνα. Ὁ Ἀριστοτέλης ὑπογραμμίζοντας τὴν ἰδιομορφία τῆς ἠθικῆς, κάνει τὴ σύγκριση ἀνάμεσα στὴν «τέχνη», τὶς τεχνικὲς γνώσεις, τὴ μαστοριὰ καὶ τὴν ἀρετή. Κατὰ τὸν Ἀριστοτέλη, ἡ τελειότητα τῶν δημιουργημένων ἀντικειμένων (σπίτι π.χ. ἢ μουσικὸ ὄργανο) «ἐμπεριέχεται σ' αὐτὰ καθ' ἑαυτά», πράγμα ποὺ δὲν ἰσχύει γιὰ τὶς ἐνάρετες πράξεις.

Συνεπῶς, ἡ πράξη ἐξωτερικὰ (καὶ ἐξ ἀντικειμένου) δὲν εἶναι ἀρετὴ αὐτὴ καθ' ἑαυτή, ἂν δὲν συνοδεύεται ἀπὸ ἀντίστοιχο σκοπό. Μιλώντας πιὸ ἁπλά, ἡ πράξη εἶναι ἐνάρετη, ἂν εἶναι θετικὴ τόσο κατὰ τὸ ἐξωτερικὸ (ἀντικειμενικό) ἀποτέλεσμα, ὅσο καὶ κατὰ τὸν ἐσωτερικὸ (ἠθικό) σκοπό. Δηλαδή, ἡ πράξη δὲν εἶναι μόνο ἐξωτερικὴ ἐνέργεια, ἀλλὰ καὶ ἐσωτερικὴ ψυχικὴ στάση. Γι' αὐτὸ ὁ Ἀριστοτέλης βεβαιώνει ὅτι ἡ ἀρετὴ δὲν προϋποθέτει μόνο βουλητικὴ ἐνέργεια τῆς συνειδητῆς προσωπικότητας, ἀλλὰ ἐπίσης καὶ ψυχικὴ κατάσταση («πῶς ἔχων»), ποὺ εἶναι ἀπαραίτητη ὥστε ὁ ἄνθρωπος νὰ ἐνεργεῖ συνειδητὰ καὶ νὰ κάνει τὴν τελουμένη πράξη σκοπὸ καθ' ἑαυτόν, δηλαδὴ τὸ καλὸ πρέπει νὰ γίνεται γιὰ χάρη τοῦ ἴδιου τοῦ καλοῦ. Τέλος, ἀπαιτεῖται τὸ δρῶν πρόσωπο ν' ἀκολουθεῖ σταθερὰ καὶ ἀπαρέγκλιτα ὁρισμένες ἀρχές, ὅσον ἀφορᾶ τὴ δράση του καὶ τὶς πράξεις του (βλέπε *HN* II 3, 1105 b).

Ἡ ἠθικὴ τοῦ Ἀριστοτέλη σὲ ὅλα τὰ κύρια σημεῖα της εἶναι σύμφωνη μὲ τὸ ἔργο του *Μετὰ τὰ φυσικά*. Εἶναι γενικὰ παραδεκτὸ ὅτι ἀντίθετα ἀπὸ τὸν Κάντ, ποὺ ἔκανε τὴν ἠθικὴ θεμέλιο τῆς μεταφυσικῆς, ὅλοι οἱ προγενέστεροι φιλόσοφοι οἰκοδομοῦσαν τὴν ἠθικὴ πάνω στὴ μεταφυσική. Ὅμως δὲν ἔχουν ἔτσι ἀκριβῶς τὰ πράγματα. Ἡ φιλοσοφικὴ διδασκαλία τοῦ Σταγιρίτη σὲ σημαντικὸ βαθμὸ ἀποτελεῖ ἔκφραση τῆς ἠθικῆς του αἰσιοδοξίας. Εἶναι πεπεισμένος ὅτι στὸ Σύμπαν κυριαρχεῖ ἡ τελολογία (σκοπιμότητα) καὶ ὅτι κάθε ἀνάπτυξη καθορίζεται ἀπὸ τὸ σκοπὸ ποὺ ἐμπεριέχεται στὰ πράγματα καὶ στὴν ἴδια τὴν ἀνθρώπινη ζωή. Ἡ ἠθικὴ τοῦ Ἀριστοτέλη εἶναι τελολογική. Ξεκινᾶ ἀπὸ τὴν ἀρχὴ ὅτι στὸν ἄνθρωπο, ὅπως καὶ σὲ κάθε πράγμα, ἐμπεριέχεται ἡ ἐσωτερικὴ τάση πρὸς τὸν καλὸ σκοπὸ καὶ τὸ ὑπέρτατο ἀγαθὸ ὡς ὁριστικὸ σκοπό. Γι' αὐτὸ τὸ βασικὸ ζήτημα τῆς ἠθικῆς, τὸ ζήτημα τοῦ νοήματος καὶ τοῦ σκοποῦ τῆς ζωῆς, ὁ Ἀριστοτέλης τὸ λύνει εὐδαιμονικά, δηλαδή, ὅτι ἡ εὐτυχία (εὐδαιμονία), σὰν σκοπὸς τῶν ροπῶν τοῦ ἀνθρώπου, ἀποτελεῖ γιὰ τὸν ἄνθρωπο ὑπέρτατο ἀγαθό.

Ὅμως ἀναφύεται τὸ ἐρώτημα, ἂν ἡ εὐδαιμονία ἀποτελεῖ ὑπέρτατο ἀγαθὸ γιὰ τὸν ἄνθρωπο, τότε ἡ ἀρετὴ ἀποκτᾶ δευτερεύουσα σημασία, γιατὶ γίνεται μέσο καὶ ὄχι σκοπός. Χωρὶς νὰ καταπιαστοῦμε λεπτομερῶς μὲ τὴν ἐξέταση τοῦ ζητήματος ποὺ θέσαμε, τονίζουμε ὅτι γιὰ τὸν Ἀριστοτέλη ἡ ἡδονὴ (συνδεδεμένη κατ' ἐξοχὴν μὲ τὴ «θεωρία») καὶ ὁ ἐνάρετος βίος εἶναι ἀδιάρρηκτα. Χωρὶς «ἐνάρετη» ἐνέργεια δὲν ὑπάρχει ἡδονή, ὅπως δὲν ὑπάρχει καὶ ἐνέργεια χωρὶς τὴν ἡδονὴ ἀπ' αὐτή (στὸ ἴδιο, X 5, 1175 a)[7].

---

7. Ὅπως εἶναι γνωστό, ὁ χριστιανισμὸς ἀπέρριψε τὴν εὐδαιμονιστικὴ ἠθικὴ τῆς ἀρχαιότητας καὶ τὴν ἀντικατέστησε μὲ τὴ διδασκαλία κατ' ἐξοχὴν καθηκόντων: ἀγάπη πρὸς

Ὁ Ἀριστοτέλης ἐρευνᾶ τὰ ἠθικὰ προβλήματα γιὰ νὰ βοηθήσει τοὺς ἀνθρώπους νὰ γίνουν καλύτεροι καὶ νὰ κάνει τὴν κοινωνία πιὸ τέλεια. Σὲ ἀντίθεση μὲ τὸ Σωκράτη ποὺ ταυτίζει τὴν ἀρετὴ μὲ τὴ γνώση, ὁ Ἀριστοτέλης (γιὰ πρώτη φορὰ στὴν ἱστορία τῆς ἠθικῆς σκέψης) συνδέει κυρίως τὴν ἠθικὴ ἀρετὴ μὲ τὴν ἐπιθυμία, τὴ θέληση, τὴ βούληση, θεωρώντας ὅτι, μολονότι ἡ ἠθικὴ ἐξαρτᾶται ἀπὸ τὶς γνώσεις, ὡστόσο ἔχει τὶς ρίζες της στὴν καλὴ θέληση. Γιατὶ εἶναι ἄλλο πράγμα νὰ ξέρει κανεὶς ποιὸ εἶναι τὸ καλὸ καὶ ποιὸ εἶναι τὸ κακὸ καὶ ἄλλο νὰ θέλει ν' ἀκολουθήσει τὸ καλό. Ἐκτὸς αὐτοῦ, εἶναι ἀπαραίτητο νὰ μπορεῖ κανεὶς νὰ ἐφαρμόζει τὶς γνώσεις σὲ κάθε συγκεκριμένη περίπτωση. Ἡ γνώση ἔχει γενικὸ χαρακτήρα, ἐνῶ ἡ ἐνέργεια εἶναι πάντα συγκεκριμένη. Οἱ ἀρετὲς δὲν εἶναι εἴδη τῆς φρόνησης, εἶναι μόνο συζευγμένες μ' αὐτὴν (βλέπε στὸ ἴδιο VI 13, 1144 b 15) καὶ γεννοῦν τὶς ἕξεις. Γι' αὐτὸ ὁ Ἀριστοτέλης ξεχωρίζει τὶς διανοητικὲς ἀρετές, ποὺ εἶναι συζευγμένες μὲ τὴ φρόνηση καὶ τὶς ἠθικὲς ἀρετὲς ποὺ εἶναι ἀρετὲς ψυχικοῦ χαρακτήρα. Καὶ εἶναι φανερὸ ὅτι καμιὰ ἀπὸ τὶς ἠθικὲς ἀρετὲς δὲν ὑπάρχει μέσα μας ἀπὸ τὴ φύση. Ὅμως τελειοποιούμαστε μὲ τὴ συνήθεια (βλέπε στὸ ἴδιο II 1, 1103 a 25-29). Στὸ ἐρώτημα τί σημαίνει ψυχικὴ ἀρετὴ ὁ Ἀριστοτέλης ἀπαντᾶ ὅτι πρέπει νὰ βρίσκουμε τὸ ἀπαιτούμενο μέτρο στὴ συμπεριφορὰ καὶ τὰ αἰσθήματα, νὰ ἐπιλέγουμε τὴ μεσότητα ἀνάμεσα στὴν ὑπερβολὴ καὶ τὴν ἔλλειψη.

Ὁ Ἀριστοτέλης ἀναφέρεται σὲ δύο εἴδη «μεσότητας» τη μεσότητα στὴ συμπεριφορὰ καὶ τὰ αἰσθήματα, ποὺ προσιδιάζει «ἀντικειμενικὰ» σὲ ὅλους τοὺς ἀνθρώπους, καὶ τὴ μεσότητα ἀναφορικὰ μὲ τὸν ἄνθρωπο ξεχωριστά, δηλαδὴ τὴν «ὑποκειμενικὴ μεσότητα», γιατὶ οἱ ἄνθρωποι διαφέρουν κατὰ πολὺ ὁ ἕνας ἀπὸ τὸν ἄλλον. Γι' αὐτὸ ἡ «μεσότητα» ἀνάμεσα στὴν ὑπερβολὴ καὶ τὴν ἔλλειψη δὲν εἶναι ἀκριβῶς τὸ ἴδιο πράγμα γιὰ τὸν ἕναν ἢ τὸν ἄλλον ἄνθρωπο. Ἂν π.χ. δέκα μνὲς τροφῆς γιὰ κάποιον εἶναι πολλὲς γιὰ μιὰ μέρα, οἱ δύο θὰ εἶναι λίγες, ἐνῶ ὁ γυμναστὴς θὰ προτείνει ἕξι (δηλαδὴ κάτι ἐνδιάμεσο μεταξὺ τοῦ δέκα καὶ τοῦ δύο), ἐπειδὴ ἡ ποσότητα αὐτὴ μπορεῖ νὰ εἶναι ὑπεραρκετὴ ἢ ἐλάχιστη ἀντίστοιχα. Τὸ ἴδιο συμβαίνει μὲ τὸ δρόμο. Ἡ μεσότητα ἀνάμεσα στὴν ὑπερβολὴ καὶ τὴν ἔλλειψη στὴν τροφὴ ἢ τὸ δρόμο εἶναι ἐξατομικευμένη καὶ διαφορετικὴ γιὰ τὸν κάθε ἄνθρωπο. Γι' αὐτὸ «πᾶς ἐπιστήμων ἀποφεύγει τὴν ὑπερβολὴ καὶ τὴν ἔλλειψη, ἐπιζητεῖ τὸ μέσον καὶ δίδει τὴν προτίμησή του εἰς αὐτὸ τὸ μέσον, ὄχι τοῦ πράγματος, ἀλλὰ τὸ πρὸς ἡμᾶς» (στὸ ἴδιο, II 5, 1106 b 5).

τὸν πλησίον, ταπεινοφροσύνη, ὑπακοὴ κλπ. Ἡ χριστιανικὴ ἠθικὴ δὲν ἀποσκοπεῖ στὴν εὐτυχία τοῦ ἀνθρώπου, τουλάχιστον σὲ τοῦτον τὸν κόσμο, ἀλλὰ στὴ θεοσέβεια, ποὺ προϋποθέτει τὴ θανάτωση τῆς σάρκας καὶ τὴν ἀσκητικὴ αὐταπάρνηση.

Ἡ ἀναφορὰ τοῦ Σταγιρίτη στὸ ζήτημα αὐτὸ δὲν μᾶς ἐπιτρέπει νὰ ἑρμηνεύσουμε τὴν ἔννοια «μεσότητα» μὲ τὸ πρίσμα τοῦ ἠθικοῦ σχετικισμοῦ. Τονίζοντας τὶς διαφορὲς ἀνάμεσα στοὺς ἀνθρώπους (ὡς πρὸς τὸ χαρακτήρα, τὴν ἰδιοσυγκρασία, τὶς ἱκανότητες, τὶς ἀνάγκες, τὴ σωματικὴ συγκρότηση κλπ.), ἔχει ὑπόψη του ἐπίσης τὴν ὁμοιότητά τους, τὴν ἑνότητα τῆς ἀνθρώπινης φύσης. Ὁ Ἀριστοτέλης δὲν μπορεῖ νὰ διανοηθεῖ τὴν κοινωνία καὶ τοὺς κοινῶς παραδεκτοὺς κανόνες συμπεριφορᾶς χώρια ἀπὸ τοὺς ξεχωριστοὺς ἀνθρώπους, τὶς ἀτομικὲς πράξεις τους καὶ τὰ αἰσθήματα, καί, ἀντίθετα, τοὺς ξεχωριστοὺς ἀνθρώπους μὲ τὴν ἀτομική τους συμπεριφορά, τὰ αἰσθήματα καὶ τὰ βιώματά τους ἔξω ἀπὸ τὴν κοινωνία καὶ χώρια ἀπὸ τοὺς καθιερωμένους στὴ δοσμένη κοινωνία ἠθικοὺς κανόνες. Γιὰ τὸν ἀρχαῖο φιλόσοφο ἡ ἀντικειμενικὴ καὶ ὑποκειμενικὴ ἀρετὴ εἶναι ἑνιαίες. Ἡ μιὰ ὑπάρχει μέσω τῆς ἄλλης. Ὁ Ἀριστοτέλης δὲν ἀναφέρεται στὴ διαλεκτικὴ (ἀντιθετική) ἑνότητα τῆς ἀντικειμενικῆς καὶ ὑποκειμενικῆς ἠθικῆς — αὐτὸ πηγάζει ἀπὸ τὴν ἠθική του διδασκαλία.

Συνάμα, γεννιέται τὸ ἐρώτημα: πῶς θὰ μπορέσει καθένας ἀπὸ μᾶς νὰ βρεῖ τὸ κατάλληλο μέσο; Ἢ πῶς θὰ μπορέσει νὰ βρεῖ τὸ σωστὸ μέτρο τῶν αἰσθημάτων καὶ ἐνεργειῶν; Κατὰ τὸν Ἀριστοτέλη εἶναι ἀπαραίτητο νὰ κατέχει κανεὶς πρακτικὴ σοφία, φρόνηση, ἢ ν' ἀκολουθεῖ τὸ παράδειγμα, τὴ νουθεσία τοῦ ἐνάρετου ἀνθρώπου (βλέπε *ΗΝ* VI 5, 1140 b 5). Τὰ ἔργα τοῦ ἀνθρώπου ἐκτελοῦνται ὑπὸ τὴν ἐπίδραση τῆς φρόνησης, γιατὶ ἡ φρόνηση ὑποδεικνύει τὸν ὀρθὸ σκοπό, ἐνῶ ἡ ἠθικὴ ἀρετὴ τὰ ἀπαιτούμενα μέσα γιὰ τὴν πραγμάτωσή του (στὸ ἴδιο VI 13, 1144 a 5-10). Ἐπειδὴ ἡ ψυχὴ ἔχει δύο μέρη, ἐφοδιασμένα μὲ λόγο, ἡ φρόνηση εἶναι δυνατὸν νὰ εἶναι ἕνα ἀπ' αὐτά (στὸ ἴδιο VI 5, 1140 b 25). Γιὰ τὴν ἀπόκτηση τῆς ἀρετῆς αὐτῆς εἶναι ἀπαραίτητη ἡ πείρα, γι' αὐτὸ οἱ ἔφηβοι δὲν μποροῦν νὰ εἶναι ἔμπειροι καὶ σώφρονες. «Ἀντικείμενο τῆς φρόνησης εἶναι τὰ ἀνθρώπινα πράγματα, δηλαδή, τὰ πράγματα ἐκεῖνα, ὡς πρὸς τὰ ὁποῖα δύναται νὰ κρίνει καὶ ν' ἀποφασίζει ὁ ἄνθρωπος» (δηλαδὴ νὰ ζυγίζει τὰ κίνητρα καὶ νὰ δίνει σωστὲς συμβουλές) (στὸ ἴδιο VI 8, 1141 b 5) «Πλὴν ὅμως ἡ φρόνηση δὲν ὑπερβαίνει τὴ σοφία οὔτε εἶναι ἰδιότητα ἑνὸς ὑπέρτερου μέρους τῆς ψυχῆς...» (στὸ ἴδιο VI 13, 1145 a 5). Ἡ φρόνηση δὲν εἶναι οὔτε ἐπιστήμη, οὔτε τέχνη. Ἡ ἐπιστήμη ἔχει ὡς ἀντικείμενό της τὸ γενικό, ἐνῶ ἡ φρόνηση καὶ ἡ πρακτικὴ σφαίρα τὸ ἐπιμέρους, δηλαδὴ ἐκεῖνο ποὺ μπορεῖ νὰ εἶναι καὶ κάτι ἄλλο. Ἡ φρόνηση δὲν μπορεῖ νὰ εἶναι ἐπίσης τέχνη, ἐπειδὴ ὁ ἄνθρωπος στὴν πρακτική του δράση σὰν ἔκφραση τῆς ἠθικῆς δημιουργεῖ («ἐπιλέγει») τὸν ἴδιο τὸν ἑαυτό του, ἐνῶ στὴ δημιουργία ἐπιδιώκει κάτι ἄλλο γιὰ τὸν ἑαυτό του (στὸ ἴδιο VI 3-4). Οἱ πεπειραμένοι ἄνθρωποι εἶναι χρήσιμοι νὰ διαχειρίζονται τὶς ὑποθέσεις τοῦ σπιτιοῦ καὶ τοῦ κράτους, ἡ φρόνηση, δηλαδή, συνδέεται στενὰ μὲ τὴν οἰκονομικὴ καὶ

τὴν πολιτικὴ δράση. Συνδέεται μὲ τὴν ὀλιγάρκεια, τὴν ἀποφυγὴ τοῦ ὑπερβολικοῦ στὴν ἡδονὴ καὶ τὰ βάσανα. Ἡ φρόνηση προϋποθέτει τὴ δεξιότητα (δεινότητα) ὡς πρὸς τὴν ἀνακάλυψη τῶν μέσων γιὰ ἕναν ὁρισμένο σκοπό, ὅμως δὲν ἀνάγεται μόνο σ' αὐτό. Ἡ δεξιότητα εἶναι ἀξιέπαινη, ὅταν ὁ σκοπὸς εἶναι καλός, ἂν εἶναι κακός, τότε εἶναι πανουργία «διὸ καὶ ὀνομάζομεν καὶ τοὺς φρονίμους καὶ τοὺς πανούργους ἐπιτήδειους» (στὸ ἴδιο VI 13, 1144 a 25).

Μὲ ἀφορμὴ τὴ σύγχρονη συζήτηση ἀναφορικὰ μὲ τὸ πρόβλημα τῆς βιοκοινωνικῆς φύσης τοῦ ἀνθρώπου, τὸ ζήτημα γιὰ τὶς ἔμφυτες ἢ ἀποκτώμενες ἰδιότητες τοῦ χαρακτήρα τῶν ἀνώτατων ψυχικῶν ἱκανοτήτων (διανοητικῶν, ἠθικῶν κλπ.), εἶναι ἀξιοπρόσεκτο τὸ ἑξῆς χωρίο τοῦ Σταγιρίτη: «Διότι εἰς ὅλους φαίνεται, ὅτι αἱ καθ' ἕκαστον ἰδιότητες τοῦ χαρακτῆρος, τὰς ὁποίας ἔχει κλπ. εἴμεθα ἐκ γενετῆς...» (στὸ ἴδιο 1144 b 5). Συνάμα ὁ Ἀριστοτέλης ἀναφέρει ὅτι οἱ ἀποκτημένες μὲ τὴν ἀγωγὴ ἀρετὲς (ἠθικές, διανοητικὲς κλπ.) εἶναι ἀνώτερες ἀπὸ τὰ δῶρα τῆς φύσης, τὶς ἔμφυτες ἱκανότητες (στὸ ἴδιο 1144 b 5-10).

Ὁ Ἀριστοτέλης θίγει ἐπίσης τὸ ζήτημα σχετικὰ μὲ τὸ ρόλο τῶν ἐκ γενετῆς ἐμβρύων, τῆς διδασκαλίας καὶ τῆς καλλιέργειας τῶν ἕξεων ὅσον ἀφορᾶ τὴν ἠθικὴ τελειότητα τοῦ ἀνθρώπου στὸ δέκατο βιβλίο τῶν *Ἠθικῶν Νικομαχείων*. «Εἶναι φανερόν», γράφει, «ὅτι τὸ δῶρον τοῦτο τῆς φύσεως δὲν εὑρίσκεται εἰς τὴν διάθεσίν μας». Ἐξάλλου, οἱ ὁμιλίες καὶ οἱ διδασκαλίες δὲν ἀσκοῦν σὲ ὅλους τὴν ἴδια ἐπίδραση. «Τουναντίον οἱ παρήκοοι καὶ οἱ στασιάζοντες ἐναντίον τῆς ἀρετῆς, πρέπει νὰ τιμωροῦνται καὶ νὰ κολάζωνται καὶ τέλος οἱ ἀπολύτως ἀνεπίδεκτοι βελτιώσεως νὰ ἐξορίζωνται...» (στὸ ἴδιο X 10, 1180 a 5). Ὁ Ἀριστοτέλης, ἀναφερόμενος στὸ γεγονὸς ὅτι «τὸ νὰ ζῇ τις σωφρόνως καὶ καρτερικῶς, δὲν εἶναι εὐχάριστον εἰς τοὺς πολλούς, πολὺ δὲ ὀλιγώτερον εἰς τοὺς νέους», συμπεραίνει ὅτι «ἡ ἀνατροφὴ καὶ τὰ ἐπαγγέλματα αὐτῶν δέον νὰ ρυθμίζωνται ὑπὸ τῶν νόμων, ἐπειδή, ὅ,τι καταντᾶ συνήθεια, δὲν γίνεται πλέον αἰσθητὸν ὡς βάρος» (στὸ ἴδιο 1179 b 30-35). Συνεπῶς, ἡ ἀρετὴ ἀπαιτεῖ τὴ συνήθεια, τὴν πρακτικὴ ἄσκηση. Γιὰ νὰ μποροῦν οἱ ἄνθρωποι νὰ κάνουν ἀνδρεῖες πράξεις εἶναι ἀπαραίτητο νὰ διδάσκονται νὰ εἶναι ἀνδρεῖοι, δηλαδή, νὰ ἀποκτήσουν τὴν «πρακτικὴ» συνήθεια τῆς ἀνδρείας. Ὁ ἄνθρωπος ποὺ δὲν κατέχει τὴν πρακτικὴ σοφία, τὴ φρόνηση, ὀφείλει νὰ παίρνει παράδειγμα ἀπὸ τοὺς ἀνθρώπους ποὺ ἡ συμπεριφορά τους ἀποτελεῖ ὑπόδειγμα πρακτικῆς σοφίας, ἠθικῆς σωφροσύνης. Ὁ λογικός, ἐνάρετος ἄνθρωπος ἀποτελεῖ τὸν κανόνα τῆς ἠθικῆς, τὸ μέτρο γιὰ τοὺς ἄλλους ἀνθρώπους. Γενικά, κατὰ τὸν ὁρισμὸ τοῦ Ἀριστοτέλη, «ἡ ἀρετὴ εἶναι ἕξις ποὺ προϋποθέτει τὴν ἐλεύθερη βούλησι καὶ ἀποτελεῖ μιὰ μεσότητα ὡς πρὸς ἡμᾶς κατὰ τὸ μέτρον, τὸ καθοριζόμενον ὑπὸ τοῦ λόγου,

συμφώνως δηλαδὴ πρὸς τὴν συμπεριφορὰν ἑνὸς φρονίμου ἀνθρώπου. Εὑρίσκεται εἰς τὸ μέσον μεταξὺ δύο ἀκροτήτων, ἐκ τῶν ὁποίων ἡ μία εἶναι ἡ ὑπερβολὴ καὶ ἡ ἄλλη ἡ ἔλλειψις» (*HN* II 6, 1106 b 35-1107 a).

Σύμφωνα μὲ τὴν ἄποψη τοῦ Ἀριστοτέλη, εἶναι δύσκολο νὰ βρεῖ κανεὶς τὴν κατάλληλη μεσότητα στὰ αἰσθήματα καὶ τὶς ἐνέργειες καὶ εἶναι ἀρκετὰ εὔκολο νὰ γίνει κανεὶς κακός. Ἡ ἠθικὴ πτώση μπορεῖ νὰ εἶναι διάφορη, γιὰ νὰ κάνει κάποιος τὸ ἀγαθὸ ὑπάρχει μόνο ἕνας τρόπος, γιατὶ τὸ κακὸ εἶναι εὔκολο, τὸ ἀγαθὸ δύσκολο, (στὸ ἴδιο II 5, 1106 b 30). Οἱ χρηστοὶ ἄνθρωποι εἶναι οἱ ἴδιοι, οἱ κακοὶ ποικίλοι. Εἶναι δύσκολο νὰ εἶναι κανεὶς ἐνάρετος, δεδομένου ὅτι εἶναι ἐγχείρημα δυσχερὲς νὰ πετυχαίνει τὴ μεσότητα σὲ κάθε ἐνέργειά του. Ἐπὶ παραδείγματι, δὲν εἶναι ἔργο τοῦ τυχόντος νὰ βρίσκει τὸ κέντρο τοῦ κύκλου, εἶναι ἔργο τοῦ ἐπιστήμονα. «Διὰ τοῦτο τὸ ἀγαθὸ εἶναι τόσο σπάνιο, τόσο ἀξιέπαινο καὶ τόσο ὡραῖο» (στὸ ἴδιο II 9, 1109 a 30). Μὲ λίγα λόγια, ὑπάρχουν πολὺ λίγοι τέλειοι ἄνθρωποι, πολλοὶ μέτριοι, ἐνῶ οἱ περισσότεροι εἶναι ἐπιρρεπεῖς πρὸς τὴν ἀκολασία. Γι' αὐτὸ καὶ ἡ ἀρετή, ὅσον ἀφορᾶ τὴν οὐσία της καὶ τὸ νόημά της, εἶναι μεσότητα, ἐφόσον ὅμως πραγματοποιεῖ τὸ ἄριστο καὶ κάθε ἀγαθὸ εἶναι ἀκρότητα. «Ἀλλὰ καθὼς ἀκριβῶς ἡ σωφροσύνη καὶ ἡ ἀνδρεία δὲν ἐπιδέχονται οὔτε ὑπερβολὴ οὔτε ἔλλειψη, διότι ἡ μεσότης ἀποτελεῖ ἐν προκειμένω μίαν ἀκρότητα, οὕτω καὶ τὰ πάθη δὲν ἐπιδέχονται οὔτε ὑπερβολή, οὔτε ἔλλειψη, διότι ὁ παραδιδόμενος εἰς αὐτὰ πραγματοποιεῖ ἑκάστοτε μίαν κακὴ πράξη» (στὸ ἴδιο II 6, 1107 a 20-25). Συνεπῶς, κάθε μεσότητα δὲν εἶναι ἠθική, ἀλλὰ μόνο τὸ βέλτιστο ἀπὸ τὸ σύνολο τοῦ καλοῦ. Τὰ ἐγκλήματα καὶ γενικὰ οἱ κακὲς πράξεις καὶ αἰσθήματα (ὁ φόβος, ἡ κλοπή, ἡ μοιχεία, ἡ δειλία, ἡ ἀναισχυντία, ὁ φθόνος κλπ.) εἶναι ἄσχημα αὐτὰ καθ' ἑαυτά. Δὲν ὑπάρχει καλὴ ἀναισχυντία, ὅπως καὶ ἐνάρετη κλοπή. Καὶ εἶναι ἐπίσης παράλογο νὰ ἀναζητεῖ κανεὶς τὴ «μεσότητα» στὸ ἄσχημο, γιατὶ δὲν ὑπάρχει «μεσότητα», ἐπὶ παραδείγματι, στὸ φόνο, τὴ δειλία καὶ τὴν ἔλλειψη δειλίας.

Ὅπως ἀναφέραμε, ὁ Ἀριστοτέλης διαίρεσε τὶς ἀρετὲς σὲ δύο εἴδη: σὲ διανοητικὲς καὶ ἠθικές. Στὶς πρῶτες οὐσιαστικὰ ὑπάγονται δύο: Ἡ σοφία καὶ ἡ φρόνηση, ποὺ ἀποκτῶνται μέσω τῆς διδασκαλίας. Οἱ δεύτερες εἶναι ἀρετὲς βούλησης, χαρακτήρα, ἤθους. Σ' αὐτὲς ὑπάγονται ἡ ἀνδρεία, ἡ ἐγκράτεια, ἡ γενναιοδωρία, ἡ φιλαλήθεια κλπ. Οἱ τελευταῖες ἀποκτῶνται μὲ τὴν καλλιέργεια συνηθειῶν.

Ἡ διαίρεση αὐτὴ συνδέεται μὲ τὴ διδασκαλία τοῦ Ἀριστοτέλη γιὰ τὴν ψυχή, σύμφωνα μὲ τὴν ὁποία ἡ ψυχὴ ἀποτελεῖται ἀπὸ δύο (ἀκριβέστερα, ἀπὸ τέσσερα) μέρη, τὸ λογιστικὸ καὶ τὸ μὴ λογιστικὸ μέρος (βλέπε *HN* VI 2, 1139 a 5). Τὸ λογιστικὸ μέρος μὲ τὴ σειρά του ἀποτελεῖται ἀπὸ τὸ θεωρητικὸ ἐπιστημονικό, μὲ τὸ ὁποῖο ἀτενίζουμε ἐκεῖνα τὰ ὄντα ποὺ οἱ

ἀρχές τους δὲν μεταβάλλονται, καὶ ἀπὸ τὸ λογιστικὸ μέρος ποὺ μᾶς δίνει τὴ δυνατότητα νὰ ἀτενίζουμε τὶς δυνάμεις ποὺ ὑφίστανται μεταβολή. Χάρη στὴν τελευταία ἑρμηνεύονται τὰ μεταβαλλόμενα περιστατικὰ καὶ οἱ πολυποίκιλες ὑποθέσεις, ὑπολογίζονται τὰ κίνητρα (βλέπε στὸ ἴδιο 1139 a 10) καὶ συντελεῖται ἡ ὀρθὴ ἐπιλογὴ τοῦ τρόπου ἐνεργειῶν. Τὸ μὴ λογιστικὸ μέρος τῆς ψυχῆς ἀποτελεῖται ἐπίσης ἀπὸ δύο μέρη: ἀπὸ τὸ ἐξουσιαζόμενο ἀπὸ τὶς ἕξεις (παράφορο, περιπαθές, ὁρμέμφυτο) καὶ ἀπὸ τὸ μέρος τῆς θρέψης τῆς ψυχῆς. Τὸ τελευταῖο αὐτὸ μέρος τῆς ψυχῆς «δὲν ἔχει τοιαύτην τινὰ ἀρετήν, διότι δὲν ἀπόκειται εἰς τὴν ἐξουσίαν του νὰ ἐνεργεῖ ἢ νὰ μὴ ἐνεργεῖ» (στὸ ἴδιο VI 13, 1144 a 10).

Κατὰ τὸν Ἀριστοτέλη ὁ γενικὸς προσανατολισμὸς καθορίζεται ἀπὸ τὴ θεωρητικὴ νόηση. Ἡ σοφία καὶ ἡ φρόνηση καθορίζουν πρακτικὰ κατὰ πολὺ τὴν πρακτική μας δράση. Ἡ φρόνηση ἐξουσιάζει (ὀφείλει νὰ ἐξουσιάζει) τὰ πάθη, νὰ ἐλέγχει τὰ παράφορα αἰσθήματα, νὰ κατευθύνει τὶς ἕξεις καὶ νὰ ἐπιβάλλει σ' αὐτὲς τὸ μέτρο, ἀναγκάζοντάς τες νὰ ἀποφεύγουν τὶς ἀκρότητες καὶ νὰ καθοδηγοῦνται ἀπὸ τὴ μεσότητα. Συνεπῶς, ἡ φρόνηση καὶ ἡ βούληση (τὰ πάθη καὶ οἱ ἕξεις εἶναι στενὰ συνδεδεμένα, εἶναι ἑνιαῖα, δὲν εἶναι, ὅμως, ταυτόσημα. Μολονότι ἡ ἀρετὴ δὲν ἀποτελεῖ εἶδος τῆς φρόνησης, τῆς πρακτικῆς σοφίας, τῆς πείρας, ὡστόσο εἶναι ἀδύνατη ἡ ὕπαρξή της χωρὶς τὶς τελευταῖες. Γιατὶ καλλιέργεια τῆς ἀρετῆς δὲν σημαίνει μόνο ἀναπαραγωγὴ τῶν γνώσεων τοῦ παρελθόντος, ἀλλὰ καὶ ἄσκηση, τέλεση ἀντίστοιχων ἐνεργειῶν: «... ἐνέργειαι ἐκτελούμεναι εἰς μίαν ὁρισμένην κατεύθυνσιν δημιουργοῦν μίαν ἕξιν...» (στὸ ἴδιο III 7, 1114 a 5). Αὐτὸ σημαίνει ἐπίσης ὅτι «τὰς ἀρετὰς τὰς ἀποκτῶμεν, ἀφοῦ ἐργασθῶμεν (ἐνεργήσαντες) προηγουμένως... Διότι, ὅσα πρέπει νὰ ἐκτελοῦμεν, τὰ μαθαίνομεν διὰ πρακτικῆς ἀσκήσεως...» (στὸ ἴδιο II 1 a 30).

Συνεπῶς, γιὰ νὰ γίνει κανεὶς ἐνάρετος ἄνθρωπος, ἐκτὸς ἀπὸ τὶς γνώσεις ποὺ πρέπει νὰ κατέχει, τί εἶναι καλὸ καὶ κακό, ἀπαιτεῖται καὶ ἕνα ὁρισμένο χρονικὸ διάστημα γιὰ τὴ διάπλαση τοῦ χαρακτήρα. Ὅπως ἕνα χελιδόνι δὲν φέρνει τὴν ἄνοιξη, ἔτσι καὶ μιὰ καλὴ πράξη δὲν φέρνει τὴν ἀρετή. Ἐκτὸς αὐτοῦ, καθένας ἀπὸ μᾶς φέρνει πάνω του φορτίο τῆς προηγουμένης δράσης του, δηλαδή, τὸ ἀποτέλεσμα τῆς προηγουμένης νοοτροπίας καὶ συμπεριφορᾶς. Γι' αὐτὸ δὲν μπορεῖ νὰ πεῖ κανεὶς ὅτι ἡ πείρα τοῦ παρελθόντος στὴ σφαίρα τῆς ἠθικῆς δὲν ἐκδηλώνεται στὸ παρόν. Ἀντίθετα, τὸ παρὸν (στὴν ἠθική) ἀποτελεῖ σὲ σημαντικὸ βαθμὸ συγκεντρωμένη (ἠθική) πείρα τοῦ παρελθόντος. Εἶναι εὐνόητο ὅτι ἡ διαπαιδαγώγηση εἶναι καλύτερα νὰ ἀρχίζει ἀπὸ τὴν παιδικὴ ἡλικία. Γι' αὐτὸ ὁ Ἀριστοτέλης στὴ σφαίρα τῆς ἀγωγῆς τῶν πολιτῶν προσδίδει μεγάλο ρόλο στὴ νομοθεσία καὶ τὸ κράτος.

Θὰ ἀναφερθοῦμε στὴν ἀριστοτελικὴ ἀνάλυση ὁρισμένων ἠθικῶν ἀρετῶν, ποὺ συνδέονται μὲ τὸ βουλητικὸ (μὴ λογιστικό) μέρος τῆς ψυχῆς καὶ τῶν ἀρετῶν ποὺ ἀποκτῶνται μὲ τὴν ἀγωγή. Θὰ ἀρχίσουμε ἀπὸ τὴν ἀνδρεία, πού, κατὰ τὸν Ἀριστοτέλη, εἶναι κάτι ἐνδιάμεσο ἀνάμεσα στὴν ἔλλειψή της (τὴ δειλία) καὶ τὴν ὑπερβολή (τὴν ἄφρονη γενναιότητα). Μὲ ἄλλα λόγια, μόνο ἡ ἀνδρεία εἶναι ἀρετή, ἐνῶ τὸ ἐλάττωμά της, ἡ δειλία, εἶναι κακό, ὅπως κακὸ εἶναι καὶ ἡ ἄφρονη γενναιότητα. Ἐπειδή, ὅμως, ἡ τελευταία συναντιέται σπάνια, δὲν ἔχει ὀνομασία ὅπως ἄλλωστε πολλὲς ἄλλες καταστάσεις τῆς ψυχῆς. Συνήθως ἡ ἀνδρεία ἀντιπαρατίθεται στὴ δειλία γιατί, ὡς ἀκρότητα ἀπέχει περισσότερο ἀπὸ ὅσο ἡ ἄφρονη γενναιότητα.

Κατὰ τὸ ἀριστοτελικὸ «μοντέλο», ὁ συσχετισμὸς ἀνάμεσα στὴ μεσότητα, τὴν ἔλλειψη καὶ τὴν ὑπερβολὴ εἶναι ὁ ἑξῆς: ἡ μεσότητα ἀντιτίθεται στὶς ἀκρότητες, οἱ δὲ ἀκρότητες ἀντιτίθενται ἡ μιὰ στὴν ἄλλη. Ἡ μεσότητα ὑπερβαίνει τὴν ἔλλειψη, ὅμως εἶναι ἔλλειψη ἀπέναντι στὴν ὑπερβολή. «Τοιουτοτρόπως ὁ ἀνδρεῖος, παραβαλλόμενος πρὸς τὸν θρασύν, φαίνεται δειλός, παραβαλλόμενος δὲ πρὸς τὸν δειλόν, θρασύς (στὸ ἴδιο II 8, 1108 b 15 - 20). Πιὸ κάτω ὁ Ἀριστοτέλης βεβαιώνει: «Τὴν μεγαλυτέραν ἀντίθεσιν πρὸς τὴ μεσότητα ἀποτελεῖ ἄλλοτε ἡ ἔλλειψη, ἄλλοτε ἡ ὑπερβολή. Πρὸς τὴν ἀνδρεία δὲν ἀντιτίθεται ἡ θρασύτης, ἡ ὁποία εἶναι ὑπερβολή, ἀλλὰ ἡ δειλία, ποὺ εἶναι ἔλλειψη...» (στὸ ἴδιο II 8, 1109 a).

Ἂν κρίνουμε ἀπὸ ὁρισμένα χωρία του, ὁ Σταγιρίτης ἀντιλαμβάνεται τὶς ἀντιθέσεις κάπως γεωμετρικὰ ἢ ἐν πάση περιπτώσει, ἀποδίδει σ' αὐτὲς ἔντονα ποιητικὸ χαρακτήρα. Ἔτσι, τὴν ἀπόσταση τῶν ἐπάλληλων ἀντίθετων ἠθικῶν ἀκροτήτων ὁ Ἀριστοτέλης τὴν ἐξισώνει μὲ τὴν ἀμοιβαία «ἀπόσταση» τοῦ ἐπάλληλου μεγάλου καὶ μικροῦ μεγέθους. Κατὰ τὴν ἀρκετὰ κατηγορηματική του ἀναφορὰ «Τουναντίον μεταξὺ τῶν ἀκροτήτων ὑπάρχει πλείστη ἀνομοιότης» (στὸ ἴδιο II 8, 1108 b 30). Στὸ μεταξὺ οἱ ἀκρότητες συναντιοῦνται καὶ μάλιστα ἡ μιὰ μεταβάλλεται στὴν ἄλλη, στὴν ἀντίστοιχή της. Ἐπὶ παραδείγματι, ὁ λιπόψυχος, ποὺ βρίσκεται σὲ κατάσταση ἀπόγνωσης, εἶναι ἱκανὸς νὰ δείξει γενναιότητα καὶ παράλογη τόλμη. Ἄλλωστε, ὁ Ἀριστοτέλης δὲν δέχεται τὴν τεράστια διαφορὰ ἀνάμεσα στὶς ἀκρότητες, στὴ σφαίρα τῆς ἠθικῆς, τονίζοντας ὅτι ὅποιος ὑπερβαίνει τὰ ὅρια τῆς γενναιότητας καὶ ἐμφανίζεται παράλογα γενναῖος, τολμηρός, συχνὰ στὴν πραγματικότητα δὲν εἶναι τέτοιος: «Φαίνεται δὲ ὅτι καὶ ὁ ἀλαζὼν εἶναι θρασὺς ὡς καὶ ὁ προσποιούμενος τὸν ἀνδρεῖον, διότι, ὅπως αὐτὸς εἶναι πράγματι ἐνώπιον τῶν φοβερῶν κινδύνων ἀνδρεῖος, οὕτω καὶ ὁ ἀλαζὼν θέλει νὰ φαίνεται ὅτι εἶναι τέτοιος καὶ μιμεῖται τὸν ἀνδρεῖον. Διὰ τοῦτο πολλοὶ ἀπὸ αὐτοὺς εἶναι θρασύδειλοι... Οἱ θρασεῖς εἶναι προπετεῖς καὶ πλήρεις αὐτοπεποιθήσεως πρὶν ἀπὸ τὸν κίνδυνο ὅταν

ὅμως αὐτὸς ἔλθη, ὑποχωροῦν. Ἀντίθετα, οἱ ἀνδρεῖοι εἶναι κατὰ τὴν ἐνέργειά των ὁρμητικοὶ καὶ ταχεῖς, ἐνῶ προηγουμένως ἦσαν ἤρεμοι» (*HN* III 10, 1115 b 30 - 1116 a 5). Δὲν εἶναι χαρακτηριστικὸ τοῦ ἀνδρείου, ἀλλὰ μᾶλλον τοῦ δειλοῦ «νὰ ἐπιδιώκη τὸν θάνατο διὰ ν' ἀποφύγη τὰ βάσανα... Διότι εἶναι μαλθακότης τὸ ν' ἀποφεύγη κανεὶς τὰς σκληρὰς δοκιμασίας ὄχι ἐξ ἠθικῶν ἐλατηρίων, ἀλλὰ πρὸς ἀπαλλαγὴν ἀπό τινος κακοῦ» (στὸ ἴδιο III 11, 1116 a 15). Γι' αὐτὸ ἡ αὐτοκτονία εἶναι λιποψυχία.

Στὸ τρίτο βιβλίο τῶν *Ἠθικῶν Νικομαχείων* ὁ Ἀριστοτέλης ὁρίζει πέντε εἴδη ἀνδρείας. Στὴν πρώτη ὑπάγεται ἡ πολιτικὴ ἀνδρεία, ποὺ «φαίνεται πρὸς τὴν κυριολεκτικὴ ἀνδρεία συγγενέστατη», «διότι οἱ πολῖται ὑπομένουν τοὺς κινδύνους, λόγω τῶν ὑπὸ τοῦ νόμου ἐπιβαλλομένων ποινῶν, τῶν συνεπειῶν τῆς αἰσχύνης καὶ τῆς ἀποκτήσεως τιμῶν... (στὸ ἴδιο 116 a 25). Ἂν οἱ πολῖτες ἐκδηλώνουν τόλμη, «ἐξαναγκαζόμενοι εἰς αὐτὸ ὑπὸ τῶν ἀρχόντων», τότε ἡ ἀνδρεία τους δὲν εἶναι γνήσια. Ἐν πάσῃ περιπτώσει ἡ ἀνδρεία τους εἶναι ὑποβαθμισμένη, «αὐτοὶ εἶναι χειρότεροι, δεδομένου ὅτι δὲν τὸ κάμνουν ἐξ αἰδούς, ἀλλὰ ἐκ φόβου, καὶ διότι δὲν φοβοῦνται τὸ κακόν, ἀλλὰ τὸ ὀδυνηρόν...» (στὸ ἴδιο, 1116 a 30).

Ὁ φιλόσοφος περιγράφει τὰ ὑπόλοιπα εἴδη ἀνδρείας καὶ ἰδίως τὴν ἀνδρείαν τῶν πεπειραμένων (ἔχει ὑπόψη του κυρίως τὴν πολεμικὴ ἀνδρεία), τὴν ἀνδρεία τῶν παράτολμων πράξεων καὶ τὴν ἀνδρεία ποὺ δὲν ξέρει τί θὰ πεῖ φόβος. Ὁ Ἀριστοτέλης ἀναφερόμενος στὴν ἀνδρεία ποὺ σχετίζεται μὲ τὴν ὀδύνη, τὸν πόνο καὶ τὴν ἡδονή, ὀνομάζει ἀνδρεῖο ἐκεῖνον ποὺ ὑπομένει μὲ στωικότητα τὰ βάσανα: «ἡ ἀνδρεία εἶναι κάτι τὸ ὀδυνηρὸν καὶ ἐπαινεῖται δικαίως, δεδομένου ὅτ εἶναι δυσκολότερον νὰ ὑπομένει κανεὶς τὰ προξενοῦντα ὀδύνην παρὰ νὰ ἀπέχει ἀπὸ τὰ προκαλοῦντα ἡδονήν» (στὸ ἴδιο III 12, 1117 a 30-35). Ὁ ἀνδρεῖος ὑπομένει τὰ βάσανα στὶς ἐπικίνδυνες καταστάσεις καὶ στὴν περίοδο ποὺ πάνω ἀπ' αὐτὸν καὶ τὴ χώρα του πλανιέται ὁ κίνδυνος. Ὅμως ἡ ζωή του δὲν στερεῖται τὴν ἡδονή. Ἡ τελευταία ἔρχεται μὲ τὴ νίκη κατὰ τοῦ ἐχθροῦ. Καὶ σὲ περίπτωση ποὺ ὁ ἄνθρωπος χαθεῖ μένει ἡ πεποίθηση ὅτι ἔκανε τὸ πᾶν γιὰ τὸ λαὸ καὶ τὴ χώρα του.

Ὁ ἀνδρεῖος δὲν ἀναζητᾶ βάσανα καὶ πληγὲς ποὺ νὰ τοῦ προκαλοῦν ψυχικὸ καὶ σωματικὸ πόνο, ὅμως καὶ δὲν τ' ἀποφεύγει, συνειδητοποιώντας ὅτι αὐτὰ εἶναι φυσιολογικὰ καὶ ἀναπόφευκτα: ὁ ἀνδρεῖος τὰ ὑπομένει γιὰ χάρη τῆς ζωῆς, τῆς τιμῆς καὶ τῆς ἀξιοπρέπειας τοῦ ἐλεύθερου πολίτη. Εἶναι εὐνόητο ὅτι δὲν θέλει τὸ θάνατο, ὅμως διαφυλάσσοντας τὴ ζωὴ ὡς μεγάλο ἀγαθό, ὁ ἀνδρεῖος δὲν γίνεται δειλός. Ὅταν παρουσιαστεῖ ἀνάγκη, θυσιάζει τὴ ζωή του προτιμώντας τὸν εὐγενικὸ θάνατο ἀπὸ τὴν ἐπαίσχυντη ζωή. Γι' αὐτὸ ὁ συγκρατημένος συνήθως στὴν ἔκφραση τῶν αἰσθημάτων Ἀριστοτέλης, ὁ χωρὶς πάθος καὶ τραγικοὺς τόνους λέει: «Ὅσο περισσότε-

ρο ὁ ἀνδρεῖος κατέχει τὴν ἀρετὴν στὴν ὁλοκλήρωσή της, τόσο ὀδυνηρότερος θὰ εἶναι γι' αὐτὸν ὁ θάνατος, διότι αὐτὸς εἶναι ὑπὲρ πάντα ἄλλον ἄξιος νὰ ζῆ, ἀποστερεῖται δὲ τῶν μεγίστων ἀγαθῶν ἐν πλήρει γνώσει...» (στὸ ἴδιο 1117 b 10).

Προχωρώντας στὴν ἀνάλυση τῆς ἄλλης ἠθικῆς ἀρετῆς, τῆς ἐγκράτειας, τῆς σωφροσύνης, ὁ Ἀριστοτέλης ἀναφέρει ὅτι θὰ γίνει λόγος κυρίως γιὰ τὴν ἐγκράτεια ὅσον ἀφορᾶ τὶς σωματικὲς ἡδονές, ὅπως ἡ τροφή, ἡ πόση καὶ συζυγικὴ κλίνη, ὄχι γιὰ τὶς ἡδονές, ποὺ παρέχουν, λόγου χάρη, ἡ ὅραση μὲ τὰ λουλούδια, ἡ ἀκοὴ μὲ τὶς εἰκόνες, ἡ μουσικὴ μὲ τὶς θεατρικὲς παραστάσεις κλπ., ποὺ δὲν σχετίζονται μὲ τέτοιες ἔννοιες, ὅπως εἶναι ἡ κανονική, ἡ ὑπερβολικὴ καὶ ἡ ἀνεπαρκὴς ἡδονή. Ἡ ἀκρότητα στὶς σωματικὲς ἡδονὲς — ἡ ἀκολασία, ὁ ὑπερκορεσμὸς ὁδηγοῦν στὴ γαστριμαργία, στὴ μέθη, τὴν ἀσέλγεια.

Ἡ ἄλλη ἀκρότητα δὲν κατονομάζεται, καὶ ὁ Ἀριστοτέλης προτείνει νὰ τὴν ὀνομάζομε ἀναισθησία. Αὐτὴ συνδέεται μὲ τὴν παράλογη δίαιτα, δηλαδὴ τὸν ὑποσιτισμὸ καὶ τὴν ἐγκράτεια ἀπὸ τὴ χρήση ὑγρῶν. Ὅμως αὐτὴ συναντιέται σπάνια, γι' αὐτὸ καὶ εἶναι λιγότερο ἐπικίνδυνη ἀπ' ὅ,τι ἡ γαστριμαργία. Ὁ ἀκόλαστος δοκιμάζει πόνο καὶ ὀδύνη, ὅταν στερεῖται ὅ,τι ποθεῖ στὴ δοσμένη στιγμή. Ὁ ἐγκρατὴς δὲν ὑποφέρει ἀπὸ τὸ ὅτι δὲν ἀπολαμβάνει περιττὲς σωματικὲς ἡδονές. Τοῦ εἶναι ἀρκετὲς οἱ συνηθισμένες φυσιολογικὲς ἀπολαύσεις: «...οὔτε λυπεῖται διὰ τὴν ἔλλειψίν των, οὔτε ἐπιθυμεῖ κάτι περισσότερον ἀπ' ὅσον πρέπει...» (στὸ ἴδιο III 14, 1119 a 10-15).

Μιλώντας γιὰ τὴ «μεσότητα» ὡς χαρακτηριστικὸ γνώρισμα τῆς ἀρετῆς, ὁ Ἀριστοτέλης ἔχει ὑπόψη του τὴ «μεσότητα» ὡς πρὸς τὰ αἰσθήματα καὶ τὴ διαγωγή. Ἀντίστοιχα μ' αὐτὸ οἱ ἠθικὲς ἀρετὲς μποροῦν νὰ ταξινομηθοῦν σύμφωνα μὲ τὰ αἰσθήματα καὶ τὶς πράξεις[8].

ΑΙΣΘΗΜΑΤΑ ΚΑΙ ΠΡΑΞΕΙΣ

Αἴσθημα	Ἀρετὴ	Ἔλλειψη	Ὑπερβολὴ
ἐγκράτεια	ἀνδρεία	δειλία	ἀφροσύνη
φόβος	ἀνδρεία	ἀφοβία	δειλία
ἡδονὴ (αἰσθησιακή, σωματική)	ἐγκράτεια	ἀναισθησία	ἀκολασία
αἰδὼς κλπ.	σεμνότητα	συστολή δειλία	ἀναισχυντία, αὐθάδεια

8. F. H. Eterovich, *Aristotele's «Nicomachean Ethics»*, Wachington, 1980, pp. 37-38.

Τὸ ἠθικὸ ἰδεῶδες

Ἡ ζωή, κατὰ τὸν Ἀριστοτέλη, εἶναι ἐνέργεια καὶ ἡ ἐνέργεια, ἡ δράση εἶναι ζωή. Ὁ Ἀριστοτέλης δὲν μπορεῖ νὰ διανοηθεῖ χωρὶς δράση τὸν προορισμὸ τοῦ ἀνθρώπου καὶ τὸ ὑπέρτατο ἀγαθό του, τὴν εὐτυχία, τὴν εὐδαιμονία. Ὁ Σταγιρίτης, μιλώντας γιὰ τὸ ὅτι τὸ καλὸ προσόν, ποὺ βρίσκεται στὸν ἄνθρωπο, μπορεῖ νὰ ἐκδηλωθεῖ ἢ, ἀντίθετα, νὰ μὴν ἐκδηλωθεῖ ἀνάλογα μὲ τὴ δράση του καὶ τὴν ἀπραξία, καταφεύγει στὴν ἀναλογία: «Καθὼς δὲ ἀκριβῶς εἰς τὴν Ὀλυμπίαν δὲν στεφανώνονται οἱ καλύτεροι καὶ οἱ ἰσχυρότεροι, ἀλλ' οἱ συμμετέχοντες εἰς τοὺς ἀγώνας, διότι ἐξ αὐτῶν μερικοὶ εἶναι νικηταί, οὕτω καὶ τὰ ἀγαθὰ τῆς ζωῆς ἀπολαμβάνουν οἱ εὐδοκιμοῦντες εἰς τὰς πράξεις των» (*HN* I 9, 1099 a 1-10).

Εἶναι εὐνόητο ὅτι ἡ δράση τοῦ ἀνθρώπου πρέπει νὰ εἶναι συνετὴ καὶ νὰ ἀποβλέπει στὸ καλό, ἄρα ὁ προορισμὸς τοῦ ἀνθρώπου ἔγκειται στὴ συνετὴ (κατὰ λόγον) πράξη (βλέπε στὸ ἴδιο I 6, 1098 a 5), δηλαδὴ στὴν πράξη ποὺ εἶναι «σύμφωνη μὲ τὴν ἀρετή». Συνεπῶς «τὸ ἀνθρώπινο ἀγαθὸν συνίσταται στὴν ἐνέργεια τῆς ψυχῆς συμφώνως πρὸς τὴν ἀρετήν» (στὸ ἴδιο 1098 a 15). Τὸ ὑπέρτατο ἀγαθό, *ποὺ συμπίπτει μὲ τὴν ἀνώτατη μορφὴ δράσης καὶ τὴν καλύτερη ἀρετή*, εἶναι εὐτυχία, εὐδαιμονία[9].

Ἡ εὐτυχία ὡς σκοπὸς τῆς ἀνθρώπινης ζωῆς εἶναι αὐτάρκης καὶ μπορεῖ νὰ θεωρηθεῖ ὡς μιὰ ἀπὸ τὶς ἐνέργειες αὐτὲς καθ' αὐτές (βλέπε *HN* X 6, 1176 b 5, ἐπίσης στὸ ἴδιο I 5, 6). Ὑπάρχουν τρία εἴδη ἐνεργειῶν, ποὺ τὶς ἐπιλέγουμε αὐτὲς καθ' αὑτές: οἱ διασκεδάσεις (παιδιές), οἱ ἐνάρετες ἐνέργειες, δηλαδὴ ἡ ἐνέργεια ποὺ εἶναι σύμφωνη μὲ τὴν ἀρετὴ καὶ ἡ θεωρητική, ἐνατενιστικὴ ἐνέργεια.

---

9. Ὁ ὅρος εὐδαιμονία προέρχεται ἀπὸ τὸ εὖ (=καλός) καὶ δαίμων (=θεός). Στὴν ἀρχαιότατη (προφιλοσοφική) περίοδο τῆς κοινωνικῆς συνείδησης, ὁ ἄνθρωπος, ποὺ προστατευόταν ἀπὸ καλὸ δαίμονα, ὀνομάζονταν εὐδαίμων, δηλαδὴ «εὐτυχισμένος». Ἐδῶ δὲν ἔχουμε τὴ δυνατότητα νὰ ἐρευνήσουμε τὴ μετατροπὴ τῆς θρησκευτικῆς ἰδέας τῆς τύχης σὲ ἰδέα ἠθικοῦ κανόνα. Ἀναφορικὰ μ' αὐτὸ παρατηροῦμε μόνο τὸ ἑξῆς: Ὁ Δημόκριτος ἦταν ἕνας ἀπὸ τοὺς πρώτους ποὺ ἔκανε τὸ ζήτημα τῆς εὐτυχίας (εὐδαιμονίας) κεντρικὸ ζήτημα τῆς ἠθικῆς του. Ξεκινώντας ἀπὸ τὸ ὅτι οἱ θεοὶ δὲν ἔχουν καμιὰ σχέση μὲ τὴν ἀνθρώπινη εὐτυχία, ἀντικατέστησε τὴν ἔννοια εὐδαιμονία μὲ τὴν ἔννοια εὐθυμία - «καλὴ διάθεση τῆς ψυχῆς». Κατὰ τὴ γνώμη του, ἡ εὐτυχία δὲν ἔγκειται στὸν πλοῦτο καὶ μάλιστα ὄχι στὸ τί κατέχει ἀντικειμενικὰ ὁ ἄνθρωπος, ὅσο στὴν καλὴ διάθεση τοῦ πνεύματος, τῆς ψυχῆς ποὺ γεννιέται, «χάρη στὴν ἐγκράτεια ἀπὸ τὶς ἡδονὲς καὶ τὴν εὔρυθμη ζωή» (DK 68 b 191). Αὐτὴ ἡ ἔννοια τῆς εὐτυχίας, ποὺ πρότεινε ὁ Δημόκριτος καὶ ἠχεῖ κάπως ὑποκειμενικά, δὲν καθιερώθηκε στὴν ἠθικὴ γλώσσα τῶν Ἑλλήνων. Ἀντὶ αὐτῆς διατηρήθηκε ἡ παραδοσιακὴ ἔννοια εὐδαιμονία μολονότι ἑρμηνεύτηκε διαφορετικά. Μετὰ τὸ Σωκράτη καὶ τὸν Πλάτωνα ὁ Ἀριστοτέλης μὲ τὴ λέξη εὐδαιμονία ἐννοοῦσε τὰ πνευματικὰ (καὶ τὰ μέτρια ὑλικά) ἀγαθά, τῶν ὁποίων ἡ ἀπόκτηση κάνει τὸν ἄνθρωπο εὐτυχή.

Ὅσον ἀφορᾶ τὶς ἀντιλήψεις τῆς «μαζικῆς κατανάλωσης», ποὺ διαδίδονται στὴ δυτικὴ κοινωνία σχετικὰ μὲ τὴν οὐσία τῆς ζωῆς ὡς παιχνίδι καὶ τὴν εὐτυχία ὡς κυνηγητὸ τῶν ἡδονῶν ἀρκετὰ ἐπίκαιρα ἀντηχοῦν τὰ λόγια τοῦ Σταγιρίτη ὅτι πολλοὶ ἄνθρωποι παραμελοῦν «τὸ σῶμα τους καὶ τὴν περιουσία τους» χάρη τῶν διασκεδάσεων, ποὺ τὶς θεωροῦν ὡς σκοπὸ τῆς ζωῆς. Οἱ τέτοιοι ἄνθρωποι γίνονται εὐχάριστοι στοὺς τυράννους, ποὺ ἱκανοποιοῦν τὶς διασκεδάσεις τους. Οἱ τελευταῖες, ἐπιθυμητὲς αὐτὲς καθ' ἑαυτές, εἶναι ἀναξιοπρεπεῖς γιὰ τὸν ἐνάρετο ἄνθρωπο, γιατὶ ἀξιοπρεπὲς γιὰ ἕναν τέτοιον ἄνθρωπο εἶναι μόνο αὐτὸ ποὺ συνδέεται μὲ τὴν ἀρετή. Γι' αὐτὸ εἶναι ἀνόητο καὶ πολὺ παιδαριῶδες νὰ ἐργάζεται κανεὶς καὶ νὰ μοχθεῖ γιὰ χάρη τῆς διασκέδασης (στὸ ἴδιο X 6, 1176 b 30). Τὰ παιχνίδια καὶ οἱ διασκεδάσεις εἶναι ἀπαραίτητα γιὰ τὰ παιδιὰ γιὰ τὴν ἀνάπτυξή τους. Γιὰ τοὺς ἐνήλικους εἶναι εἶδος ψυχαγωγίας, ὅμως «ἡ ἀνάπαυση δὲν εἶναι σκοπός», εἶναι ἀπαραίτητη γιὰ τὴν ἀνανέωση τῆς ἐνέργειας. «... Ἡ εὐδαίμων ζωὴ εἶναι ἡ ἐνάρετη, ἀλλὰ ἡ ζωὴ αὐτὴ εἶναι ζωὴ σοβαρῆς ἐργασίας καὶ ὄχι ἀπολαυστικῆς διασκεδάσεως» (στὸ ἴδιο 1117 a 15).

Ὅπως ξέρουμε, ὁ Ἀριστοτέλης, μιλώντας γιὰ τὶς ἀρετές, τὶς διαιρεῖ σὲ δύο εἴδη: σὲ ἠθικὲς καὶ διανοητικές. Οἱ πρῶτες διευθύνονται ἀπ' τὴν πρακτικὴ σοφία: ὁ ἄνθρωπος σὰν ἠθικὸ ὂν ἐλέγχει τὶς εὐτελεῖς ἀνάγκες του, τὰ αἰσθήματα καὶ τὰ κίνητρα. Ἀναμφίβολα, οἱ ἠθικὲς ἀρετὲς τελειοποιοῦν τὸν ἄνθρωπο, καλλιεργώντας σ' αὐτὸν τὴ ροπὴ γιὰ καλὲς πράξεις καὶ σκοπούς. Αὐτὲς προσιδιάζουν στὸν ἐλεύθερο ἄνθρωπο, ποὺ εἶναι ἱκανὸς νὰ κάνει αὐτοτελῶς ἐπιλογή, νὰ ἐκτιμήσει ἐπίσης τὶς ἐνέργειές του καὶ νὰ φέρει γι' αὐτὲς εὐθύνη. Ὡστόσο οἱ ἠθικὲς ἀρετὲς ἀφοροῦν τὶς συνηθισμένες ἀνθρώπινες ἐνέργειες καὶ ἐκδηλώνονται στὴν πρακτικὴ δράση τῶν ἀνθρώπων, ποὺ δὲν ἀποτελεῖ διόλου ἀνώτατη μορφὴ ζωῆς καὶ δράσης. Ὅ,τι εἰπώθηκε σχετίζεται ἐπίσης μὲ τὴν πολιτικὴ καὶ στρατιωτικὴ δράση (βλέπε στὸ ἴδιο X 7, 1117 b 15). Στὸ μεταξὺ ὁ ἄνθρωπος πρέπει νὰ τείνει πρὸς τὴν ἀνώτατη μορφὴ ζωῆς καὶ δράσης, ποὺ εἶναι ὁ θεωρητικὸς βίος («ἐνατενιστικὴ ζωή»). Πάνω σ' αὐτὸν τὸ δρόμο ὁ ἄνθρωπος ἀναπτύσσει τὶς καλύτερες ἱκανότητές του, τὸ νοῦ, τὴ σοφία. Ὁ Σταγιρίτης ἀναφέρει ὅτι τὸ ἀνθρώπινο λογικό, ὁ νοῦς, ἀποτελοῦν τὴν ἀρχὴ ποὺ μᾶς κυβερνοῦν καὶ μᾶς ὁδηγοῦν πρὸς τὸ ὡραῖο καὶ τὸ θεῖο, «αὐτὸ τοῦτο τὸ θεῖο, εἶναι ὅ,τι θεϊκώτερο εὑρίσκεται ἐν ἡμῖν...» (στὸ ἴδιο 1177 a 15).

Κατὰ τὴν ἄποψη τοῦ Ἀριστοτέλη, ἡ «θεωρητική», ἐνατενιστικὴ κατάκτηση τῆς πραγματικότητας ἀποτελεῖ ἀνώτατη μορφὴ ζωῆς καὶ δράσης. Ἡ φιλοσοφία, ποὺ ἀντικείμενό της ἔχει τὶς ἀρχὲς καὶ τὶς αἰτίες, ἀποτελεῖ τὴν πιὸ θεωρητικὴ (ἐνατενιστική) ἀπ' ὅλες τὶς ἐπιστῆμες.

Συνεπῶς, ἡ ζωή, ποὺ εἶναι ἀφιερωμένη στὴ φιλοσοφία εἶναι ἡ πιὸ πολύτιμη. Ἡ ἀσχολία μὲ τὴ φιλοσοφία φέρνει πραγματικὴ ἡδονή, γνήσια εὐδαιμονία (στὸ ἴδιο 1177 a 25). Συνάμα ἡ θεωρητικὴ ἐνέργεια τοῦ νοῦ εἶναι ἡ πιὸ συνεχὴς ἀπ' ὅλα τὰ εἴδη ἐνέργειας. Αὐτὴ διαφέρει γιὰ τὴ σημαντικότητά της. Ὑπάρχει γιὰ χάρη τοῦ ἑαυτοῦ της. Δὲν ἐπιδιώκει κανέναν ἄλλον ἐξωτερικὸ σκοπὸ καὶ εἶναι ἀπαλλαγμένη ἀπὸ ἀνησυχίες, στὸ μέτρο ποὺ αὐτὸ εἶναι δυνατὸν γιὰ τὸν ἄνθρωπο. Προφανῶς, ἡ θεωρητικὴ ζωὴ εἶναι ἀνώτερη ἀπὸ τὴ ζωή, ποὺ εἶναι δυνατὴ γιὰ τὴν ἀνθρώπινη φύση. Ἐξαρτᾶται ἀπὸ τὸ θεῖο σπινθήρα ποὺ βρίσκεται μέσα στὸν ἄνθρωπο. Ἂν μάλιστα καὶ κάποιος τὴν ἔζησε, αὐτὸ συνέβη ὄχι γιατὶ εἶναι ἄνθρωπος, ἀλλὰ γιατὶ μέσα του ὑπάρχει κάτι τὸ θεῖο. Ὡστόσο ἀκριβῶς αὐτὴ τὴ συνετὴ ζωὴ πρέπει πρῶτ' ἀπ' ὅλα νὰ ἐπιδιώκει ὁ ἄνθρωπος, γιατὶ αὐτὴ εἶναι ὅμοια μὲ τὴ θεία ζωὴ καὶ εἶναι ἀνώτερη ἀπ' τὸ θάνατο. Ὅσο αὐτὸ ἐξαρτᾶται ἀπὸ τὶς δυνάμεις μας, ὀφείλουμε νὰ ἐπιδιώκουμε τὴν ἀθανασία. Ἀπὸ δῶ πηγάζουν καὶ τὰ λόγια τοῦ Σταγιρίτη ποὺ δὲν στεροῦνται *παθητικότητας:* «Δὲν πρέπει ν' ἀκοῦμεν τοὺς συμβουλεύοντας νὰ μὴ σκεπτώμεθα ὑπὸ τὸ πρόσχημα ὅτι εἴμεθα θνητοί, παρὰ μόνο τ' ἀνθρώπινα πράγματα καὶ ν' ἀπαρνούμεθα τὰ ἀθάνατα, ἀλλὰ ὀφείλομε κατὰ τὸ μέτρον τοῦ δυνατοῦ, νὰ καθιστάμεθα ἀθάνατοι καὶ νὰ καταβάλλωμε πᾶσα προσπάθεια, ὅπως διάγωμε συμφώνως πρὸς τὸ πολυτιμότερο μέρος τοῦ ἑαυτοῦ μας. Διότι ἡ ἐν ἡμῖν θεία ἀρχὴ ὅσο καὶ ἂν εἶναι μικρὰ ὡς πρὸς τὸν ὄγκο εἶναι ὑπερτέρα καὶ μάλιστα πολὺ ὑπερτέρα, ὡς πρὸς τὴν δύναμιν καὶ τὴν ἀξίαν, παντὸς ἄλλου» (στὸ ἴδιο 1177 b 31-1178 a 2).

Αἰώνια ὑπηρεσία τοῦ Ἀριστοτέλη παραμένει ἡ δημιουργία τῆς ἐπιστήμης ποὺ τὴν ὀνόμασε ἠθική. Πρώτη φορὰ ἀνάμεσα στοὺς Ἕλληνες στοχαστὲς βάθρο τῆς ἠθικῆς ἔκανε τὴ βούληση, ὑπερνικώντας ἔτσι σὲ σημαντικὸ βαθμὸ τὴ «διανοητικίζουσα» ἠθικὴ τοῦ Σωκράτη καὶ τοῦ Πλάτωνα. Λέμε σὲ σημαντικὸ βαθμό, γιατὶ γιὰ τὸν Σταγιρίτη οἱ ἠθικὲς ἀρετές, ποὺ συνδέονται μὲ τὴ βούληση, ἀποτελοῦν κάτι τὸ λιγότερο πολύτιμο σὲ σύγκριση μὲ τὶς διανοητικὲς ἀρετὲς καὶ οἱ πρῶτες ἀπ' τὶς ἀρετὲς ὑποτάσσονται στὶς τελευταῖες. Ὁ Ἀριστοτέλης, χωρὶς νὰ ξεφεύγει ἀπὸ τὰ πλαίσια τῆς «διανοητικίζουσας» ἠθικῆς, θεωροῦσε τὴν ἐνέργεια τοῦ νοῦ ἀνώτατη μορφὴ ζωῆς καὶ δράσης, ποὺ δὲν μπορεῖ νὰ συγκριθεῖ μὲ καμιὰ ἄλλη ἀξία. Τὴν ἐλεύθερη ἀπὸ τὴν ὕλη, «καθαρὴ» νόηση, τὴ θεωροῦσε ὡς ἀνώτατη ἀρχὴ στὸν κόσμο, ὡς θεό. Στὴ σφαίρα τοῦ ἀνώτατου νοῦ (θεοῦ) τὸ ὑποκείμενο καὶ τὸ ἀντικείμενο, ἡ σκέψη καὶ τὸ ἀντικείμενο τῆς σκέψης συμπίπτουν, δηλαδή, ὁ ἀνώτατος νοῦς εἶναι ἡ νόηση *γιὰ τὴ νόηση* (βλέπε *Μετ.* XII 9, 1074 b 30-35). Μολονότι ὁ ἄνθρωπος δὲν πετυχαίνει ποτὲ νὰ φθάσει τὸ ἐπίπεδο τῆς θείας ζωῆς, πρέπει ἐντούτοις νὰ

τὸ ἐπιδιώκει, ὅσο τὸ ἐπιτρέπουν οἱ δυνάμεις του· ἰδιαίτερα δὲ νὰ ἐπιδιώκει τὸν θεωρητικὸ βίο ὡς ἰδεῶδες.

Ἡ καθιέρωση αὐτοῦ τοῦ διανοητικοῦ ἠθικοῦ ἰδεώδους ἔδωσε τὴ δυνατότητα στὸν Ἀριστοτέλη νὰ δημιουργήσει, ἀπὸ τὴ μιὰ μεριά, τὴ ρεαλιστικὴ ἠθική, ποὺ βασίζεται στὴν πραγματικότητα, δηλαδὴ στοὺς κανόνες καὶ τὶς ἀρχές, ποὺ εἶναι παρμένες ἀπὸ τὴν ἴδια τὴ ζωή, ὅπως αὐτὴ εἶναι στὴν πραγματικότητα, καὶ ἀπὸ τὴν ἄλλη μεριά, τὴν ἠθικὴ ποὺ δὲν στερεῖται τὸ ἰδεῶδες, δηλαδὴ τὴν ἀρχὴ ποὺ καλεῖ τὸν ἄνθρωπο πρὸς τὴν πρέπουσα διανοητικὴ καὶ ἠθικὴ τελειοποίηση καί, ἀπὸ τὴν ἄποψη αὐτή, πρὸς τὴν ἀνύψωση πάνω ἀπ' τὴν πραγματικότητα, πρὸς τὴν ἀπόκτηση ἐξουσίας πάνω στὴν πραγματικὴ κατάσταση τῶν πραγμάτων. Συνεπῶς ὁ μεγάλος Σταγιρίτης ἀπέφυγε τόσο τὴν ἠθικὴ οὐτοπία («θεία παραφροσύνη») τοῦ Πλάτωνα, ὅσο καὶ τὴν ἠθικὴ «ἀντιουτοπία» (σχετικοκρατία) τῶν σοφιστῶν. Ἡ πλατωνικὴ ἠθική, ποὺ ξεκινοῦσε ἀπὸ τὸ ὑπερβατικὸ ἰδεῶδες, ὁδηγοῦσε στὴν ἄρνηση τῆς ἐπίγειας ζωῆς, ἐνῶ ἡ ἠθικὴ ἀρχὴ τῶν σοφιστῶν στὴν ἀνηθικότητα καὶ τὴ δικαίωση τῆς βίας καὶ τῆς αὐθαιρεσίας σύμφωνα μὲ τὴν ἀρχὴ «τὸ δίκαιο (ἡ δικαιοσύνη, τὸ ἀγαθό, ἡ ἀλήθεια) εἶναι δύναμη, καὶ ἡ δύναμη δίκαιο»: ὅποιος νίκησε, αὐτὸς ἔχει καὶ δίκιο, τοὺς νικητὲς δὲν τοὺς κρίνουν· γιὰ τὴ νίκη ὅλα τὰ μέσα εἶναι καλά.

Οἱ σύγχρονοι πλατωνικοὶ καὶ οἱ ὀπαδοὶ τοῦ χριστιανισμοῦ θεωροῦν ὅτι ὑπάρχουν θεμελιώδη προβλήματα, ὅπως ἡ ἐξάλειψη τῶν δεινῶν, τοῦ κακοῦ, ποὺ ἡ ἱκανοποιητικὴ λύση τους εἶναι ἀδύνατη μὲ τὸ δρόμο ποὺ ὑποδείχνει ὁ ἀριστοτελισμός, τὸ δρόμο τῆς ἀπεριόριστης προόδου τῆς πολιτιστικῆς ζωῆς.

Πράγματι, ἀπὸ τὴ διδασκαλία τοῦ Ἀριστοτέλη ἕπεται ὅτι τὰ δεινὰ καὶ τὸ κακὸ δὲν μποροῦν νὰ ἐξαφανιστοῦν ἀπὸ τὸν κόσμο, ὅπου ζεῖ καὶ δρᾶ ὁ ἄνθρωπος, γιατὶ ἡ «ὕλη» εἶναι ἀκαταμάχητη. Ὁ ἄνθρωπος εἶναι θνητός, εἶναι γραφτὸ ἀπὸ τὴ μοίρα του νὰ πεθάνει, ἐνῶ τὸ ἐπίπεδο τελειοποίησης ποὺ σημειώθηκε εἶναι πάντα σχετικό. Οἱ πλατωνικοὶ καὶ οἱ χριστιανοὶ ὅπως καὶ ὁ Ἀριστοτέλης ἀποδέχονται τὸ ἀκαταμάχητο τῶν δεινῶν καὶ τοῦ κακοῦ πάνω στὴ γῆ.

Ὅμως μὴ συμμεριζόμενοι τὴν ἀριστοτελικὴ αἰσιόδοξη κοσμοαντίληψη καὶ τὴ χαρὰ τῆς ζωῆς, θεωροῦν ὅτι εἶναι ἀδύνατο νὰ συμβιβάσει κανεὶς τὴν ἀνθρώπινη συνείδηση μ' αὐτὸ ποὺ οἱ εἰδωλολάτρες Ἕλληνες, ποὺ ἀγαποῦσαν τὴ ζωή, θεωροῦσαν ἁπλῶς δυσάρεστο (ἀλλὰ καὶ ἀναπόφευκτο), ποὺ πρέπει κανείς, ὅσο τοῦ εἶναι δυνατὸ νὰ τὸ ἀγνοεῖ, δηλαδὴ τὸ κακὸ καὶ τὶς δυστυχίες. Ἀπὸ δῶ πηγάζει καὶ ἡ ἔκκληση τῶν πλατωνικῶν καὶ τῶν χριστιανῶν νὰ ὑπερνικήσουμε τὸν παρόντα κόσμο, ἀφοῦ ἀποσπαστοῦμε ἀπ' αὐτόν, «ἀνεβοῦμε πάνω ἀπ' αὐτὸν» καὶ νὰ γίνουμε ἕνα μὲ τὸ θεὸ ποὺ ἀποτελεῖ τὸ ἰδεῶδες τῆς πνευματικῆς πραγματικότητας.

Ἀκόμα καὶ ὁ Bertrand Russel, ποὺ βρίσκεται μακριὰ ἀπὸ τὴ νοοτροπία τῶν πλατωνικῶν καὶ ζηλωτῶν τοῦ χριστιανισμοῦ, θεωρεῖ μετὰ ἀπ' αὐτοὺς τοὺς τελευταίους, ὡς ἔλλειψη τῆς ἠθικῆς τοῦ Ἀριστοτέλη τὸ γεγονὸς ὅτι ἀγνοεῖ τὸ θρησκευτικὸ στοιχεῖο: «Μποροῦμε νὰ ποῦμε ὅτι ὁ Ἀριστοτέλης δὲν προσέχει ὅλη τὴ σφαίρα τῶν ἀνθώπινων συναισθημάτων, ποὺ συνδέονται μὲ τὴ θρησκεία. Αὐτὸ ποὺ θέλει νὰ πεῖ, θὰ εἶναι ὠφέλιμο στοὺς εὔπορους ἀνθρώπους μὲ *ὑποανάπτυκτα* αἰσθήματα. Ὅμως δὲν ἔχει νὰ πεῖ τίποτα σὲ κείνους ποὺ εἶναι συνεπαρμένοι ἀπὸ τὸ πάθος τοῦ θεοῦ καὶ τοῦ διαβόλου, ἢ σὲ κείνους ποὺ τὴν προφανὴ δυστυχία τὴν ὁδηγοῦν ὡς τὴν ἀπόγνωση[10]. Εἶναι σωστό, βέβαια, ὅτι ὁ Ἀριστοτέλης δὲν εἶχε πραγματικὰ τί νὰ πεῖ «σὲ κείνους ποὺ εἶναι συνεπαρμένοι ἀπὸ τὸ πάθος τοῦ θεοῦ καὶ τοῦ διαβόλου», εἶναι ἐπίσης σωστὸ ὅτι ὁ Σταγιρίτης θεωροῦσε τὸ πάθος τοῦ «θεοῦ καὶ τοῦ διαβόλου» ὡς ἀνώμαλη ψυχικὴ κατάσταση, καὶ συνεπῶς αὐτὸ ἀνήκει στὸν τομέα τῶν φαινομένων ποὺ ἡ ἔρευνά τους δὲν ἀποτελοῦσε καθῆκον τῆς ψυχολογίας του καὶ τῆς ἠθικῆς. Ἔχουμε τὴ γνώμη ὅτι δὲν εἶναι διόλου δίκαιη ἡ κρίση τοῦ Μπ. Ράσσελ ὅτι ὁ Ἀριστοτέλης δὲν ἔχει νὰ πεῖ τίποτα «σὲ κείνους ποὺ ἡ προφανὴς δυστυχία τοὺς ὁδηγεῖ ὡς τὴν ἀπόγνωση». Ὅλη ἡ ἠθικὴ τοῦ Ἀριστοτέλη, ὅλο τὸ πάθος της, τὸ νόημα καὶ ὁ προορισμός της συνίστανται ἀκριβῶς στὸ νὰ δείξει, πῶς ν' ἀποφεύγει κανεὶς τὶς δυστυχίες καὶ ν' ἀποκτάει τὴν εὐτυχία, ποὺ εἶναι προσιτὴ στὸ θνητὸ ἄνθρωπο. Σύμφωνα μὲ τὸ πνεῦμα τῆς ἠθικῆς διδασκαλίας τοῦ Ἀριστοτέλη, ἡ εὐδαιμονία τοῦ ἀνθρώπου ἐξαρτᾶται ἀπὸ τὸ νοῦ του, τὴ σωφροσύνη, τὴν προνοητικότητα.

Ὁ Ἀριστοτέλης ἔθεσε τὴν ἐπιστήμη (τὸ νοῦ) πιὸ ψηλὰ ἀπὸ τὴν ἠθική (τὴ συνείδηση), κάνοντας ἔτσι τὸ ἠθικὸ ἰδεῶδες τὴ θεωρητικὴ (ἐνατενεστική) ζωή. Σύμφωνα μὲ τὸ ἠθικὸ ἰδεῶδες του ὁ Σταγιρίτης ἐκτιμᾶ πολὺ τὶς παραδοσιακὲς ἀρχαῖες ἀρετὲς τοῦ πολίτη, τὴ σοφία, τὴν ἀνδρεία, τὴ γενναιότητα, τὴ δικαιοσύνη, ἐπίσης καὶ τὴ φιλία. Ὅμως ἀγνοεῖ τὴν ἀγάπη ἀνθρώπου πρὸς ἄνθρωπο, ὅπως τὴ διδάσκουν οἱ χριστιανοί. Ὁ οὐμανισμὸς τοῦ Ἀριστοτέλη, περιοριζόμενος στὴ φιλία καὶ τὴν καλοπροαίρετη στάση στὶς ἀμοιβαῖες σχέσεις ἀνάμεσα στοὺς ἀνθρώπους, διαφέρει ὁλότελα ἀπὸ τὴν ἀρχὴ τοῦ χριστιανικοῦ οὐμανισμοῦ, σύμφωνα μὲ τὸν ὁποῖο «ὅλοι οἱ ἄνθρωποι εἶναι ἴσοι ἀπέναντι στὸ θεό». Ὁ Σταγιρίτης ἀπέχει πολὺ ἀπὸ τὴν ἰδέα τῆς ἰσότητας τῶν ἀνθρώπων.

Πράγματι, ἡ ἀριστοτελικὴ ἠθικὴ ξεκινᾶ ἀπὸ τὸ γεγονὸς ὅτι οἱ ἄνθρωποι δὲν εἶναι ὅμοιοι ὡς πρὸς τὶς ἱκανότητες, τὶς μορφὲς δράσης καὶ δραστηριότητας, γι' αὐτὸ καὶ τὸ δυνατὸ γιὰ τοὺς ἀνθρώπους ἐπίπεδο

10. RASSEL, *Ἡ ἱστορία τῆς δυτικῆς φιλοσοφίας*, Μόσχα 1959, σ. 204 (ρωσικά).

εὐδαιμονίας, εὐτυχίας ἢ ἡδονῆς εἶναι διαφορετικό, ἡ ζωὴ ὁρισμένων μπορεῖ νὰ εἶναι γενικὰ καὶ ὁλοκληρωτικὰ δυστυχής.

Συνεπῶς, ὁ Ἀριστοτέλης θεωρεῖ ὅτι ὁ δοῦλος δὲν μπορεῖ νὰ εἶναι εὐτυχής. Εἶναι γενικὰ γνωστὸ ὅτι ὁ Ἀριστοτέλης στὸ ζήτημα τῆς δουλείας δὲν ὑψώθηκε πάνω ἀπὸ τὶς προκαταλήψεις τοῦ καιροῦ του. Πρόβαλε τὴ θεωρία ἀναφορικὰ μὲ τὴ «φυσιολογικὴ» ὑπεροχὴ τῶν Ἑλλήνων (τῶν «ἐλεύθερων ἀπὸ τὴ φύση») καὶ τὴ δικαιολόγηση τῆς κυριαρχίας τῶν πρώτων στοὺς τελευταίους. Ὅμως, ἐφόσον στὴν πρακτικὴ μετέτρεπαν σὲ δούλους ὄχι μόνο τοὺς «βαρβάρους» (τοὺς μὴ Ἕλληνες), ἀλλὰ καὶ τοὺς Ἕλληνες, ὁ Ἀριστοτέλης ἀναγκάστηκε νὰ παραδεχτεῖ ὅτι εἶχαν δίκιο οἱ γνωστοί ἐπικριτές του, ποὺ θεωροῦσαν ὅτι οἱ ἄνθρωποι γίνονται δοῦλοι «κατὰ τὸ νόμο» (π.χ. αἰχμαλωσία στρατιωτῶν στὸν πόλεμο), καὶ ὄχι «ἀπὸ τὴ φύση». Ἑπομένως γράφει, «ἡ ταλάντευση στὶς ἀπόψεις γιὰ τὴ φύση τῆς δουλείας ἔχει κάποια βάση: ἀπὸ τὴ μιὰ μεριά, ὁρισμένοι δὲν εἶναι ἀπὸ τὴ φύση δοῦλοι, καὶ ἄλλοι ἐλεύθεροι· σὲ ὁρισμένους ἡ διαφορὰ αὐτὴ ὑπάρχει καὶ γι' αὐτοὺς εἶναι ὠφέλιμο καὶ δίκαιο ὁ ἕνας νὰ εἶναι δοῦλος καὶ ὁ ἄλλος νὰ κυριαρχεῖ» (*Πολ.* I 2, 1255 b 5).

Ἡ ὑπαγωγὴ τῶν δούλων στὴ συνομοταξία τῶν ἀνθρώπων κατώτατης κατηγορίας καὶ μάλιστα στὴ συνομοταξία τῶν ἔμψυχων ἀντικειμένων συνδέεται ἐπίσης μὲ τὴν ἀντίληψή του γιὰ τὴν οὐσία τοῦ ἀνθρώπου ὡς κοινωνικοπολιτικοῦ ὄντος. Γι' αὐτὸν ὁ ἄνθρωπος ἔξω ἀπ' τὴν κοινωνία (φυλή, κοινότητα, κράτος) εἶναι ἢ θεὸς ἢ ζῶο. Ὅμως ἐπειδὴ οἱ δοῦλοι ἀποτελοῦσαν ἀλλόφυλο, μεταναστευτικὸ στοιχεῖο στὴν πολιτεία, καὶ στεροῦνταν τὰ πολιτικὰ δικαιώματα, ἔβγαλε τὸ συμπέρασμα ὅτι οἱ δοῦλοι οἱονεὶ δὲν ἦταν ἄνθρωποι. Σύμφωνα μὲ τὶς ἀντιλήψεις αὐτές, ὁ δοῦλος γίνεται ἄνθρωπος, μόνο ὅταν ἀποκτήσει τὴν ἐλευθερία του.

Συμπερασματικὰ μποροῦμε νὰ ποῦμε ὅτι ἡ ἠθικὴ καὶ ἡ πολιτικὴ τοῦ Ἀριστοτέλη ἐρευνοῦν τὸ ἴδιο ζήτημα σχετικὰ μὲ τὴν καλλιέργεια ἀρετῶν καὶ τὴ διαμόρφωση συνηθειῶν νὰ ζεῖ κανεὶς ἐνάρετα γιὰ τὴν ἀπόκτηση τῆς εὐτυχίας, ποὺ εἶναι προσιτὴ στὸν ἄνθρωπο ἀπὸ διάφορες ἀπόψεις: ἡ πρώτη ἀπὸ τὴν ἄποψη τῆς φύσης τοῦ ξεχωριστοῦ ἀνθρώπου, ἡ δεύτερη ἀπὸ τὴν ἄποψη τῆς κοινωνικοπολιτικῆς ζωῆς τῶν πολιτῶν. Γιὰ τὴν καλλιέργεια ἐνάρετου τρόπου ζωῆς καὶ διαγωγῆς δὲν εἶναι ἐπαρκὴς μόνο ἡ ἠθική, εἶναι ἀπαραίτητοι καὶ οἱ νόμοι, ποὺ ἔχουν ἀναγκαστικὴ ἰσχύ, γι' αὐτὸ ὁ Ἀριστοτέλης παρατηρεῖ ὅτι «ἡ διὰ τὸ κοινὸν συμφέρον μέριμνα κανονίζεται ὑπὸ τῶν νόμων, ἡ ἀγαθὴ μέριμνα ὑπὸ νόμων ἀγαθῶν» (*HN* X 10, 1180 a 30-35). Ἡ ἠθικὴ τοῦ Σταγιρίτη τελειώνει μὲ τὴν ἔκκληση νὰ μελετοῦμε τὴν ἐπιστήμη τῆς νομοθεσίας, ποὺ μεταβάλλεται σὲ πολιτική.

Θεοχάρης Χ. ΚΕΣΣΙΔΗΣ
(Μόσχα)

DIE ETHISCHEN SCHRIFTEN DES ARISTOTELES

Zusammenfassung

Im Rahmen einer kurzen Einleitung in die Nikomachische Ethik versucht der verfasser dieses Aufsatzes eine Bewertung der aristotelischen Schrift und ihre Einordnung innerhalb des ganzen Werkes des Aristoteles.

In der Fortsetzung skizziert der V. den Inhalt der Nikomachischen Ethik und hebt hervor, daβ das Hauptthema dieser Schrift der Begriff der Eudaimonie ist, wie auch die Art und Weisc ihrer Verwirklichung, die in der Vervollkommnung bzw. Selbstverwirklichung das Menschen besteht, der Begriff und die Einteilung der Tugend, die Tugend als die hauptvoraussetzung der Eudaimonie, die Unterscheidung der Tugend in ethische und dianoetische, der Begriff der ethischen Mitte, das Verhältnis zwischen der ethischen Tugend und der sittlichen Einsicht, die Hervorhebung des willentlichen Charakters der Tugend im Unterschicd zu ihrer sokratischen Auffassung, der teleologische Charakter der Ethik, der individuelle und soziale charakter der Ethik, das Problem der Bezichung zwischen Ethik und Politik, usw.

Der Aufsatz von Kessidis bezieht sich noch auf die Aristoteles' Kritik an Platons ethischen Idealismus, wobei Aristoteles die objektive Existenz der platonischen Idee des Guten als unnüzlich für praktische Gut ablehnt. Der V. findet diese Kritik zum Teil ungerecht und versucht in diesem Punkt Aristoteles und Platon in Einklang zu bringen.

Schlieβlich faβt der V. zusammen, daβ Aristoteles hat als erster den Willen zur Grundlage der Ethik erhoben und somit den dianoetische Charakter der sokratischen und platonischen Ethik erheblich gemäβigt. Aristoteles betrachtet jedoch das kontemplative Leben als das höchste ethische Ideal, sodaβ seine Ethik sich in praktisch-ethische und theoretische (kontemplative) unterscheidet; eine Unterscheidung welche völlig der entsprechenden Einteilung der Tugend und der Eudaimonie korrespondiert. Bei diesen Unterscheidungen geht es eigentlich um die Ansicht des Aristoteles, der gemäβ die Menschen von Natur aus ungleich sind, d.h. andere weniger und andere mehr begabt und andere sogar Sklaven sind, welche letzteren keinen Anteil an der Eudaimonie haben.

Theocharis KESSIDIS
(Moskow)

ΤΟ ΠΡΟΒΛΗΜΑ ΤΗΣ ΕΥΔΑΙΜΟΝΙΑΣ ΚΑΙ Η ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΙΚΗ ΤΟΥ ΛΥΣΗ

Τὰ ἐρωτήματα, ὅπως ποιὸς εἶναι ὁ προσφορότερος τρόπος ζωῆς τοῦ ἀνθρώπου, πῶς καταξιώνεται ἀληθινὰ ἡ ζωή του, ποιὸς ἄνθρωπος πρέπει νὰ θεωρεῖται πετυχημένος, καὶ ἄλλα παρόμοια, συνοψίζονται τελικὰ στὸ αἰώνιο ἐρώτημα: σὲ τί ἔγκειται ἡ εὐδαιμονία τοῦ ἀνθρώπου. Τὸ ἔργο τῆς ἀληθινῆς φιλοσοφίας συνίσταται οὐσιαστικὰ στὴν ἀπάντηση αὐτοῦ τοῦ ἐρωτήματος καὶ κυρίως στὴ συμβολή της στὴν πραγμάτωση τῆς εὐδαιμονίας. «Omnis auctoritas philosophiae consistit in beata vita comparanda», παρατηρεῖ, εὔστοχα ὁ Κικέρων[1]. Γι' αὐτὸ τόσο ἡ ἀρχαία ὅσο καὶ ἡ νεότερη φιλοσοφία, παρὰ τὶς ἀναμφισβήτητες διαφορές τους, συμπίπτουν τελικὰ στὸ ὅτι ἡ εὐδαιμονία, μὲ τὸ ὅποιο κάθε φορὰ περιεχόμενό της, ἀποτελεῖ τὸ μέγιστο —συνειδητὰ ἢ ὄχι— ἐρώτημα τοῦ ἀνθρώπου.

Ἡ νεότερη βέβαια φιλοσοφία, καὶ πιὸ συγκεκριμένα ἀπὸ τὸν Kant καὶ ὕστερα, θέλει νὰ πιστεύει ὅτι δὲν εἶναι εὐδαιμονιστική, ὅπως εἶναι ἡ προγενέστερή της. Ἡ ἄποψη ὅτι ὅλα τὰ ἠθικὰ συστήματα τῆς ἀρχαιότητας εἶναι λιγότερο ἢ περισσότερο εὐδαιμονιστικά, ἐπειδὴ ὅλα δέχονται ὅτι ἡ εὐδαιμονία ἀποτελεῖ τὴν ἔσχατη ἀρχὴ τῆς ἠθικότητας, ἀνάγεται, ὡς γνωστόν, στὸν Kant[2], γιὰ τὸ εἰδοκρατικὸ σύστημα τοῦ ὁποίου ἔσχατη ἠθικὴ ἀρχή, σὲ ἀντίθεση πρὸς τὰ ἐνλόγω συστήματα, δὲν ἀποτελεῖ ἡ εὐδαιμονία ὡς ἐπιδίωξη ἢ πραγμάτωση ἑνὸς σκοποῦ ποὺ ταυτίζεται μὲ τὸ ἔσχατο ἀγαθὸ καὶ σημαίνει τὴν πλήρη ἱκανοποίηση σύμφυτων στὸν ἄνθρωπο ἐπιθυμιῶν, ἀλλὰ μιὰ ὑπέρτατη καθαρὰ εἰδολογικὴ ἀρχὴ ποὺ ἔγκειται στὴν αὐτονομία τῆς βούλησης, στὴν ἀνεξαρτησία της δηλαδὴ ἀπὸ κάθε συγκεκριμένο ἐπιθυμητὸ ἀντικείμενο, τὴν ὕλη τοῦ νόμου, ὅπως λέγει ὁ Kant, συγχρόνως ὅμως προσδιορίζεται ἡ ἐλεύθερη βούληση ἀπὸ μιὰ καθολικὴ νομοθετικὴ μορφή, ἡ ὁποία πρέπει νὰ μπορεῖ νὰ ἰσχύει ὡς θεμελιώδης ὑποκειμενικὴ ἀρχὴ τῆς πράξης: «Die Autonomie des Willens ist das alleinige Prinzip aller moralischen Gesetze und der ihnen gemässen Pflichten;... In der Unabhängigkeit nämlich von aller Materie des Gesetzes

---

1. CICERO, *De finibus* V 29. 86

2. Πρβλ. PIERRE AUBENQUE, Die Kohärenz der aristotelischen Eudaimonia-Lehre, στό: Günter Bien (ἐκδ.), *Die Frage nach dem Glück*, Stuttgart-Bad Cannstatt 1978, σ. 45.

(nämlich einem begehrten Objekte) und zugleich doch Bestimmung der Willkür durch die blosse allgemeine gesetzgebende Form, deren eine Maxime fähig sein muss, besteht das alleinige Prinzip der Sittlichkeit»[3].

Πρόκειται ἐδῶ γιὰ τὴ γνωστὴ «κατηγορικὴ προστατικὴ»[4] τοῦ Kant, ἡ ὁποία ἀποτελεῖ τὴν ἔσχατη ἀρχὴ τῆς βούλησης τοῦ ἀνθρώπου, ὡς βούλησης τοῦ ἀγαθοῦ καθεαυτὸ καὶ ὄχι χάριν ὁποιουδήποτε ὄφελους ποὺ θὰ μποροῦσε νὰ προκύψει γιὰ τὸν ἴδιο ἢ (καί) γιὰ τοὺς ἄλλους ἀπ' τὴ συμμόρφωση τῆς βούλησής του πρὸς τὴν ἀρχὴ αὐτή. Γιατὶ κατὰ τὴ γνώμη τοῦ Kant «ὅλες οἱ πρακτικὲς ἀρχές, οἱ ὁποῖες προϋποθέτουν ἕνα ἀντικείμενο (ὕλη) τοῦ ἐπιθυμητοῦ ὡς προσδιοριστικὴ αἰτία τῆς βούλησης, εἶναι στὸ σύνολό τους ἐμπειρικὲς καὶ συνεπῶς δὲν μποροῦν νὰ ἀποτελέσουν πρακτικοὺς νόμους»[5]. Ἀλλὰ καὶ γιὰ ἕναν ἄλλο λόγο, συνεχίζει ὁ Kant, δὲν μποροῦν νὰ ἀποτελέσουν πρακτικοὺς νόμους, καθότι δηλαδὴ ἀνάγονται στὴ φιλαυτία ἢ στὴν ἀτομικὴ εὐδαιμονία[6].

Ὅσο κι ἂν προσπαθεῖ ὁ Kant νὰ ἀποδείξει ὅτι τὸ ἠθικό του σύστημα στηρίζεται στὴν ἀρχὴ τῆς αὐτονομίας, σὲ ἀντιδιαστολὴ πρὸς ὅλα τὰ προηγούμενα ἠθικὰ συστήματα ποὺ τὰ θεωρεῖ «ἑτερόνομα», καθότι μόνο τὸ δικό του ἐξασφαλίζει, κατὰ τὴ γνώμη του, τὴν αὐτονομία τῆς βούλησης, τὴν ἀνεξαρτησία δηλαδὴ ἀπὸ κάθε ὕλη τοῦ νόμου (= ἀντικείμενο τοῦ ἐπιθυμητικοῦ), ἀφοῦ ἡ βούληση προσδιορίζεται ἀποκλειστικὰ ἀπὸ μιὰ καθαρὰ εἰδολογικὴ (φορμαλιστική) ἀρχὴ ποὺ ἰσχύει ὡς καθολικὸς καὶ ἀπόλυτος νόμος καὶ ἀρχὴ τῆς ἠθικότητας (πρόκειται γιὰ τὴν κατηγορικὴ προστακτική)[7] καὶ ἡ καθαυτὸ ἠθικὴ ἀξία τῆς πράξης ἔγκειται ἀποκλειστικὰ στὸ φρόνημα, ἀνεξάρτητα δηλαδὴ ἀπ' τὸ ἀποτέλεσμα[8], μολαταῦτα «τὸ βέβαιο εἶναι», παρατηρεῖ εὔστοχα ὁ Ε. Παπανοῦτσος, «ὅτι μ' ὅλο ποὺ ὁ ἴδιος ὁ Kant ἀποδοκιμάζει ρητὰ τὴν ὠφελιμότητα τῶν συνεπειῶν ὡς ἠθικὸ κριτήριο τῶν πράξεων, τὰ παραδείγματά του (τὸ 3ο καὶ προπάντων τὸ 4ο) δίνουν τὴν ἐντύπωση ὅτι σὲ παρόμοιο κριτήριο καταφεύγει κι αὐτὸς γιὰ νὰ καταδικάσει ἠθικὰ τὶς πράξεις ποὺ ἀναφέρει»[9].

---

3. KANT, *Kritik der Praktischen Vernunft*, ἔκδ. K. Vorländer, Hamburg 1959 (= ²1929) σ. 39.

4. «Handle so, dass die Maxime deines Willens jederzeit zugleich als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten kann» (= Πράττε ἔτσι, ὥστε ὁ θεμελιώδης κανόνας τῆς θέλησής σου νὰ μπορεῖ πάντοτε νὰ ἰσχύει συγχρόνως ὡς ἀρχὴ μιᾶς καθολικῆς νομοθεσίας) KANT, ἔνθ. ἀν. σ. 36.

5. KANT, ἔνθ. ἀν. σ. 23.

6. KANT, ἔνθ. ἀν. σ. 24.

7. Βλ. KANT, ἔνθ. ἀν. σσ. 36-38.

8. Βλ. KANT, *Grundlegung der Metaphysik der Sitten*, ἔκδ. G. Hartenstein, Leipzig 1867, σ. 264.

9. *Ἠθική*, Ἀθήνα 1970, σ. 187. Στὸ ἴδιο ἔργο (σ. 179) παρατηρεῖ ἐπίσης εὔστοχα ὁ Ε.

Ἐντούτοις ὁ Kant δὲν παραγνωρίζει καθόλου τὸ γεγονὸς ὅτι ὁ ἄνθρωπος ἀπ' τὴν ἴδια του τὴ φύση φέρεται πρὸς τὴν εὐδαιμονία: «τὸ νὰ εἶσαι εὐδαίμων εἶναι κατὰ φυσικὴ ἀναγκαιότητα ἡ ἐπιθυμία κάθε λογικοῦ ἀλλὰ πεπερασμένου ὄντος καὶ κατὰ συνέπεια μιὰ αἰτία ποὺ ἀναπότρεπτα προσδιορίζει τὴ δύναμη τῆς ἐπιθυμίας του»[10]. Παρότι ὅμως ἡ εὐδαιμονία ἀποτελεῖ καὶ γιὰ τὸν Kant, ὅπως ἀκριβῶς καὶ γιὰ τὸν Ἀριστοτέλη, ἕνα ἀγαθὸ τὸ ὁποῖο κάθε ἄνθρωπος ἀπ' τὴ φύση του ἐπιδιώκει, δὲν μπορεῖ ποτὲ νὰ ἀποτελέσει τὸν καθολικὸ καὶ ἔσχατο νόμο τῆς ἠθικῆς τοῦ ἀνθρώπου συμπεριφορᾶς, νομίζει ὁ Kant, καθότι «ὡς ὑποκειμενικὰ ἀναγκαῖος νόμος (φυσικὸς νόμος) ἀποτελεῖ ἀντικειμενικὰ μιὰ πολὺ συμπτωματικὴ πρακτικὴ ἀρχή, ἡ ὁποία μπορεῖ καὶ πρέπει νὰ εἶναι πολὺ διαφορετικὴ στὰ διάφορα ὑποκείμενα, γιατὶ στὴν ἐπιθυμία τῆς εὐδαιμονίας δὲν πρόκειται γιὰ τὴν κανονικότητα τοῦ φαινομένου (Δ.Π.: δηλ. γιὰ τὴν καθολικότητά του), ἀλλὰ ἁπλῶς γιὰ τὴν ὕλη (Δ.Π.: τῆς εὐδαιμονίας), δηλαδὴ ἂν καὶ πόση εὐχαρίστηση πρέπει νὰ περιμένω ἀπ' τὴν τήρηση τοῦ νόμου»[11].

Παραβλέπει ὅμως ἐδῶ ὁ Kant ὅτι ἡ καθολικότητα τῆς εὐδαιμονίας δὲν ἔγκειται στὴν «ὕλη», δηλαδὴ στὸ συγκεκριμένο κατὰ περίπτωση περιεχόμενό της, ἀλλὰ στὸ «εἶδος» της, ἤτοι στὴν ἔμφυτη στροφὴ τοῦ ἀνθρώπου πρὸς τὸ (ἔσχατο) ἀγαθό, ἀνεξάρτητα ἀπ' τὸ συγκεκριμένο περιεχόμενό του, γιατὶ τὸ τελευταῖο αὐτὸ δὲ χαρακτηρίζει τὸν ἄνθρωπο ὡς εἶδος ἀλλὰ τὸν ἄνθρωπο στὴν ἀτομικότητά του. Κατὰ συνέπεια ἡ εὐδαιμονία στὴν εἰδολογική της ἔννοια μπορεῖ κάλλιστα νὰ ἀποτελέσει τὴν ἔσχατη καὶ καθολικὴ ἀρχὴ τῆς ἠθικότητας. Ἡ ἔνσταση τοῦ Kant ὅτι τοῦτο δὲν εἶναι δυνατόν, ἐπειδὴ ἡ εὐδαιμονία δὲν προσδιορίζει δῆθεν τὴ συγκεκριμένη κάθε φορὰ ἠθικὴ συμπεριφορὰ τοῦ ἀνθρώπου, φανερώνει ὅτι ὁ Kant δὲ φαίνεται νὰ κατεννόησε πὼς ἡ εὐδαιμονία ὡς ἔσχατος σκοπὸς τοῦ ἀνθρώπου δὲν μπορεῖ νὰ προσδιορίζει τὴν καθημερινὴ καὶ ἐπιμέρους συμπεριφορὰ τοῦ ἀνθρώπου παρὰ μόνο ὡς ἕνα γενικὸ καὶ ἀόριστο

ΠΑΠΑΝΟΥΤΣΟΣ ὅτι «πίσω ἀπὸ τὴ θαυμάσια ἐννοιολογικὴ κατασκευὴ (Δ.Π.: τοῦ ἠθικοφιλοσοφικοῦ ἔργου τοῦ Kant) κρύβεται μιὰ μεγάλη καὶ παράδοξη *ταυτολογία*».

Ἀντίθετα θεωρῶ ἄστοχη τὴν παρατήρηση τοῦ Ε. ΠΑΠΑΝΟΥΤΣΟΥ (ἔνθ. ἀν. σ. 181): «Ὁ Kant πρῶτος (καὶ σ' αὐτὸ ἔγκειται ἡ ἱστορικὴ σημασία τοῦ ἠθικοφιλοσοφικοῦ ἔργου του) διδάσκει ὅτι ρυθμιστὴς καὶ νομοθέτης στὴ σφαίρα τῶν ἠθικῶν ἀξιῶν δὲν εἶναι ὁ θεωρητικός, ἀλλὰ ὁ *πρακτικὸς λόγος*...», γιατὶ στὸ σημεῖο αὐτὸ φαίνεται νὰ ἀγνοεῖ τὴ μεγάλη συμβολὴ τοῦ «ἠθικοῦ» ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΗ, βλ. κυρίως *Ἠθικῶν Νικομαχείων* Ζ, 5-13.

10. KANT, *Kritik der praktischen Vernunft*, ἔκδ. K. Vörländer, Hamburg 1959 (= ^{2}1929) σ. 28.

11. KANT, *Kritik der praktischen Vernunft*, ἔκδ. K. Vorländer, Hamburg 1959 (= ^{2}1929) σ. 29.

πλαίσιο, πράγμα ἄλλωστε ποὺ ἰσχύει ἐξίσου καὶ γιὰ τὴ δική του ὕψιστη ἠθικὴ ἀρχή, τὴν «κατηγορικὴ προστακτική» του.

Σχετικὰ μὲ τὴν κατηγορικὴ προστακτικὴ τοῦ Kant ὀρθῶς[12] παρατηρεῖ ὁ Schopenhauer ὅτι πρόκειται γιὰ ἁπλὴ μεταγραφὴ τοῦ χρυσοῦ κανόνα: «πάντα ὅσα ἐὰν θέλητε ἵνα ποιῶσιν ὑμῖν οἱ ἄνθρωποι, οὕτως καὶ ὑμεῖς ποιεῖτε αὐτοῖς»[13], γιατὶ οὐσιαστικὰ δὲν προσθέτει τίποτε ἀπολύτως στὸ χρυσὸ αὐτὸ κανόνα ἠθικῆς τοῦ ἀνθρώπου συμπεριφορᾶς, ἀφοῦ κι αὐτὸς ἐκφράζει τὴν ἴδια καθολικότητα καὶ ἀναγκαιότητα ποὺ ἐκφράζει καὶ ἡ ὕψιστη ἠθικὴ ἀρχὴ τοῦ Kant[14]. Ἔχουμε καὶ στὶς δυὸ περιπτώσεις ἕναν ἐντελῶς γενικὸ καὶ ἀόριστο νόμο, σύμφωνα μὲ τὸν ὁποῖο ὁ ἄνθρωπος ὀφείλει πάντοτε καὶ σὲ κάθε περίπτωση νὰ συμπεριφέρεται ἔτσι, ὅπως θὰ ἤθελε νὰ συμπεριφέρεται κάθε ἄλλος ἄνθρωπος σὲ ἀνάλογη περίπτωση. Αὐτὸ σημαίνει ὅτι ἡ ἀτομικὴ ἠθικὴ διαγωγὴ τοῦ ἀνθρώπου πρέπει νὰ διέπεται αὐστηρὰ ἀπὸ μιὰ ὑπερυποκειμενικὴ ἀρχή. Τὸ ἄτομο δηλαδὴ πρέπει νὰ ὑποτάσσει τὴ θέλησή του σὲ μιὰ (ἠθική) ἀρχή, ποὺ θὰ ἐκφράζει τὸ γενικὸ κοινωνικοπολιτικὸ πλαίσιο ἀξιῶν, ἡ ὁποία προσδιορίζει τὴ βούληση τοῦ ἀτόμου, ἂν ἡ τελευταία θέλει νὰ ἔχει κύρος, νὰ ἰσχύει δηλαδὴ ὡς ἠθικὰ καταξιωμένη.

Ἀρνητικὴ κριτικὴ ἐναντίον τῶν παλαιῶν φιλοσοφικο-ἠθικῶν συστημάτων ἀσκεῖ καὶ ἡ λεγόμενη μαρξιστικὴ ἠθική, γιατὶ κι αὐτὴ τὰ θεωρεῖ εὐδαιμονιστικά, καθότι γι' αὐτά, σύμφωνα πάντοτε μὲ τὴν ἐνλόγω κριτική, «ἡ ἔννοια τῆς εὐτυχίας ἀποτελοῦσε τὸ κέντρο τῆς προσοχῆς καὶ ἡ τάση γιὰ τὴν εὐτυχία θεωροῦνταν σὰν ἀφετηρία ὅλης τῆς ἠθικῆς»[15]. Ὁ Α. Φ. Σίσκιν π.χ. νομίζει ὅτι ἡ εὐτυχία τοῦ ἀνθρώπου θεωρεῖται ἀπὸ τὰ ἀρχαῖα ἠθικὰ συστήματα ὡς «ἐξωιστορικὴ κατηγορία» (ἐπειδὴ ἡ τάση γιὰ τὴν εὐτυχία εἶναι στὸν ἄνθρωπο σύμφυτη), δηλαδὴ «ἔξω ἀπὸ κάθε δεσμὸ μὲ τὶς κοινωνικὲς συνθῆκες, μὲ τὸν ἀγώνα τῶν τάξεων κ.λ.π., γι' αὐτὸ μὲ ὁσοδήποτε μεγάλη ἀνωτερότητα κι ἂν ἔβλεπε τὴν εὐτυχία ὁ οἱοσδήποτε

---

12. Ὁ Ε. Παπανοῦτσος νομίζει ὅτι ἡ κριτικὴ τοῦ Schopenhauer δὲν εἶναι ὀρθή, γιατὶ «ἁπλώνει τὸν κύκλο ἀπὸ τὴν ἁπλὴ ἀμοιβαιότητα, ποὺ εἶναι μιὰ πολὺ συγκεκριμένη σχέση, ἕως τὴν πιὸ ἀφηρημένη καθολικότητα» (ἔνθ. ἀν. σσ. 191/192).

13. Ματθ. 7, 12.

14. Ἐξάλλου ὁ ἴδιος ὁ Kant στὴν ἀπάντησή του στὴν κριτικὴ τοῦ Schopenhauer ὁμολογεῖ ὅτι ἡ «κατηγορικὴ προστατική» του δὲν ἀποτελεῖ βασικὰ μιὰ καινούρια ἀρχὴ τῆς ἠθικότητας, ἀποτελεῖ ὅμως ἐντούτοις, συνεχίζει ὁ Kant, ἕνα σημαντικὸ καὶ χρήσιμο κανόνα γιὰ τὴν ἀκριβῆ ρύθμιση κάθε ἠθικοῦ χρέους τοῦ ἀνθρώπου (Βλ. *Kritik der praktischen Vernunft*, σσ. 8-9, ὑποσ.). Ὅτι ὅμως αὐτὴ ἡ ἀκριβὴς ρύθμιση δὲν ἐπιτυγχάνεται μὲ τὴν «κατηγορικὴ προστακτικὴ» τοῦ Kant, τονίστηκε ἤδη καὶ τὸ ἔχουν ἐπισημάνει μεταξὺ ἄλλων κορυφαῖοι φιλόσοφοι, ὅπως, κυρίως, ὁ Hegel καὶ ὁ Max Scheler.

15. Α. Φ. Σισκιν, *Μαρξιστικὴ ἠθική* (Ἰνστιτοῦτο Διεθνῶν Σχέσεων Ἀκαδημίας Ἐπιστημῶν τῆς ΕΣΣΔ), μτφρ. Β. Καμπίτση, Ἀθήνα, σ. 489.

φιλόσοφος... δὲν μποροῦσε νὰ βγεῖ ἀπὸ τὰ πλαίσια τοῦ ἀτομικισμοῦ. Ἡ θεωρία του γιὰ τὴν εὐτυχία, ἀντικειμενικὰ ἐξέφραζε τὰ συμφέροντα τῶν κοινωνικῶν κύκλων, ποὺ εἶχαν τὸ προνόμιο τῆς εὐτυχίας. Ἀκόμα καὶ τότε ποὺ ἡ "εὐδαιμονικὴ" ἠθική τους ἔλεγε ὅτι πρέπει νὰ εἶναι εὐτυχῆ ὅλα ἢ ἡ πλειοψηφία τῶν μελῶν τῆς κοινωνίας, ὅτι ὁ καθένας ἔχει τὸ δικαίωμα τῆς εὐτυχίας κ.λ.π., δὲν μποροῦσε νὰ βγεῖ ἀπὸ τὰ πλαίσια τοῦ ἀτομικισμοῦ, γιατὶ δὲν ἔπαιρνε ὑπόψη τὶς ὑλικὲς συνθῆκες, μέσα στὶς ὁποῖες θὰ μποροῦσε κάθε μέλος τῆς κοινωνίας νὰ κατακτήσει τὴν εὐτυχία»[16].

Ἐδῶ ὅμως πρέπει νὰ σημειωθεῖ ὅτι ἡ ἴδια ἡ εὐτυχία δὲν θεωρεῖται ἀπὸ τὰ ἀρχαῖα ἠθικὰ συστήματα ὡς «ἐξωιστορικὴ κατηγορία», ἀλλὰ μόνον ἡ ἐπιθυμία τῆς εὐδαιμονίας ποὺ ἀνήκει στὴν ἴδια τὴ φύση τοῦ ἀνθρώπου. Σχετικὰ δὲ μὲ τὸν ἀγώνα τῶν τάξεων πρέπει νὰ λεχθεῖ ὅτι στὸν ἀρχαῖο κόσμο ὑπῆρχαν ἀσφαλῶς ἀντιθέσεις ταξικοῦ χαρακτήρα, ἀφοῦ ὑπῆρχαν ἀπὸ τὴ μιὰ μεριὰ οἱ πλούσιοι κι ἀπ' τὴν ἄλλη οἱ φτωχοί, ὁ δῆμος, αὐτὸ ὅμως δὲ σημαίνει βέβαια ὅτι μποροῦμε νὰ μιλᾶμε γιὰ τὴν πολὺ γνωστὴ ἀπὸ τὸν K. Marx καὶ ὕστερα πάλη τῶν τάξεων, γιατὶ ἔλειπε ἡ ὀργανωμένη καὶ βαθιὰ συνειδητοποιημένη ταξικὴ ἀντιπαράθεση, καθότι, ὅπως εὔστοχα σημειώνει ὁ Κ. Καστοριάδης, «ἡ ὕπαρξη τάξεων ποὺ ὑφίστανται ἐκμετάλλευση δὲν σημαίνει οὔτε συνεπάγεται ὅτι οἱ τάξεις αὐτὲς βάζουν τὸ ζήτημα τῆς ἀλλαγῆς τῆς κοινωνικῆς θέσμισης ἢ τῆς δικαιοσύνης ἢ τῆς ἰσότητας»[17]. Καὶ εἶναι ὁπωσδήποτε ἐσφαλμένο νὰ λέγεται ὅτι σύμφωνα μὲ τὰ ἀρχαῖα ἠθικὰ συστήματα ἡ εὐδαιμονία εἶναι «ἐξωιστορικὴ κατηγορία», νοεῖται δηλαδὴ ἀνεξάρτητα ἀπὸ τὶς ἱστορικὲς κοινωνικὲς συνθῆκες, ὅταν ὁ Ἀριστοτέλης θεμελιώνει τὴν ἱστορικότητα τοῦ ἤθους καὶ τῆς ἠθικῆς ἐνγένει, ἀφοῦ ἡ πρακτικὴ τοῦ ἀνθρώπου συμπεριφορὰ δὲν ἐπιτρέπεται νὰ ἀγνοεῖ τὶς κοινωνικοπολιτικὲς συνθῆκες ἀλλὰ πρέπει νὰ εἶναι κυριολεκτικὰ ἐπί-καιρη: «δεῖ τοὺς πράττοντας τὰ πρὸς τὸν καιρὸν σκοπεῖν»[18], καὶ ἀκόμη ὅταν, ἐπειδὴ ἀκριβῶς δὲν παραγνωρίζει τὶς κοινωνικὲς συνθῆκες, ἀναγκάζεται προσαρμόζοντας τὴν ἠθική του σ' αὐτὲς νὰ διακρίνει τὴν εὐδαιμονία σὲ πρακτικὴ καὶ θεωρητική, ὅπως θὰ δοῦμε στὴ συνέχεια.

Δὲν εἶναι ἐπίσης ὀρθὸ νὰ ὑποστηρίζεται γιὰ τὰ ἀρχαῖα ἠθικὰ συστήματα ὅτι «ἡ θεωρία γιὰ τὴν εὐτυχία ἀντικειμενικὰ ἐξέφραζε τὰ συμφέροντα τῶν κοινωνικῶν κύκλων ποὺ εἶχαν τὸ προνόμιο τῆς εὐτυχίας», γιατὶ ἡ εὐτυχία (= εὐδαιμονία) δὲν εἶναι κυρίως προνόμιο, ὅσο κι ἂν ὁρισμένοι ἄνθρωποι λόγω τῆς κοινωνικῆς τους θέσης εὐνοοῦνταν ὡς

16. Α. Φ. Σισκιν, ἔνθ. ἀν.

17. Κ. Καστοριαδη, *Ἡ ἀρχαία ἑλληνικὴ δημοκρατία καὶ ἡ σημασία της γιὰ μᾶς σήμερα*, Ἀθήνα 1986, σ. 56. Πρβλ. Μαξ Μπεερ, *Οἱ κοινωνικοὶ ἀγῶνες στὴν ἀρχαιότητα*, μτφρ. Π.Κ.Σ., Ἀθήνα, σσ. κυρίως 32-34.

18. *Ἠθικῶν Νικομαχείων* Β 2, 1104 a 8-9.

πρὸς τὶς δυνατότητες κατάκτησης τῆς εὐδαιμονίας, καθότι αὐτὴ ἀποτελεῖ προπάντων προσωπικὸ ἠθικὸ κατόρθωμα, ἀφοῦ ἡ κυριότερη προϋπόθεσή της δὲν εἶναι τὰ ὑλικὰ ἀγαθὰ ἀλλὰ ἡ ἠθικὴ τελείωση, ἡ αὐτοπραγμάτωση τοῦ ἀνθρώπου ὡς ἀνθρώπου.

Τέλος δὲν ἀληθεύει ἡ παρατήρηση τοῦ Α. Φ. Σίσκιν ὅτι ἡ ἠθικὴ τῶν ἀρχαίων ἠθικῶν συστημάτων τελικὰ «δὲν μποροῦσε νὰ βγεῖ ἀπὸ τὰ πλαίσια τοῦ ἀτομικισμοῦ, γιατὶ δὲν ἔπαιρνε ὑπόψη της τὶς ὑλικὲς συνθῆκες μέσα στὶς ὁποῖες θὰ μπορεῖ κάθε μέλος τῆς κοινωνίας νὰ κατακτήσει τὴν εὐτυχία», ἐπειδὴ στὴν περίπτωση π.χ. τῆς ἀριστοτελικῆς εὐδαιμονίας βάση καὶ πεμπτουσία της εἶναι ἡ ἀρετὴ καὶ κατὰ συνέπεια δὲν πρόκειται οὔτε γιὰ αὐθαίρετο οὔτε γιὰ ἀντικοινωνικὸ εὐδαιμονισμὸ ἀλλὰ γιὰ ἕναν εὐδαιμονισμὸ ποὺ εἶναι κατεξοχὴν ἠθικὸς καὶ οὐσιαστικὰ κοινωνικός, ἀφοῦ τὸ ὑποκείμενο τῆς εὐδαιμονίας εἶναι ἀπαραιτήτως καὶ φορέας τῶν ἠθικῶν ἀρετῶν ποὺ ἔχουν ὅλες βαθιὰ κοινωνικὸ χαρακτήρα. Κι αὐτό, ὅπως θὰ δοῦμε, δὲν ἰσχύει μόνο γιὰ τὴ λεγόμενη ἠθικὴ ἢ πρακτικὴ εὐδαιμονία ἀλλὰ καὶ γιὰ τὴ θεωρητική. Ὁ ἐνάρετος ἄνθρωπος ἀλλὰ καὶ ὁ σοφὸς εἶναι κατ' Ἀριστοτέλη καὶ ἀγαθοὶ πολίτες καὶ κατὰ συνέπεια φορεῖς τῶν ἠθικῶν-κοινωνικῶν ἀρετῶν καὶ ἀξιῶν.

Ἐξάλλου οἱ ὑλικὲς συνθῆκες δὲν παραθεωροῦνται ἀπὸ τοὺς ἀρχαίους φιλοσόφους, ἀφοῦ ἀναγνωρίζουν τὴ δευτερεύουσα ἔστω σημασία τῶν ὑλικῶν ἀγαθῶν γιὰ τὴν εὐδαιμονία. Ὅτι βέβαια οἱ φιλόσοφοι αὐτοὶ δὲν ἀγωνίζονται ἐνεργὰ γιὰ κοινωνικὲς καὶ πολιτικὲς ἀλλαγές, ὥστε νὰ ἀρθοῦν ἢ ἔστω νὰ ἀμβλυνθοῦν οἱ κοινωνικὲς ἀντιθέσεις καὶ οἱ ἠθικὲς ἀντινομίες καὶ νὰ καταργηθοῦν θεσμοί, ὅπως ἐκεῖνος τῆς δουλείας, αὐτὸ εἶναι ἕνα ἄλλο θέμα ποὺ δὲν πρέπει νὰ τὸ βλέπουμε ἔξω ἀπὸ τὶς ἱστορικές του προϋποθέσεις, οὔτε σημαίνει αὐτὸ ὅτι οἱ ἐνλόγω φιλόσοφοι δὲν υἱοθετοῦν ἐσωτερικὰ τὴν ἀναγκαιότητα τέτοιων ἀλλαγῶν.

Σύμφωνα μὲ τὴ μαρξιστικὴ ἠθικὴ βασικὸ ὅρο τῆς εὐδαιμονίας τοῦ ἀνθρώπου ἀποτελοῦν τὰ ὑλικὰ ἀγαθά, τὰ ὁποῖα ὅμως, κατὰ τὴν ἐνλόγω ἠθική, δὲν ἐξασφαλίζονται σὲ ἱκανοποιητικὸ βαθμό, τουλάχιστον γιὰ ὅλους, ἀπὸ τὰ καπιταλιστικὰ καθεστῶτα[19]. Ἐντούτοις «οἱ ἄνθρωποι τῆς σοσιαλιστικῆς κοινωνίας δὲν ἀνάγουν τὴν εὐτυχία στὰ ὑλικὰ ἀγαθά»[20], ἀλλὰ στὸν ἐπαναστατικὸ ἀγώνα ἐναντίον τοῦ κεφαλαίου[21], στὸν ἀγώνα γιὰ τὴν ἀνοικοδόμηση τοῦ κομμουνισμοῦ, στὸν ὁποῖο ἔγκειται, ὅπως χαρακτηριστικὰ γράφει ὁ Α.Φ. Σίσκιν, ἡ εὐτυχία τῶν σοβιετικῶν ἀνθρώπων[22].

---

19. Βλ. Α. Φ. ΣΙΣΚΙΝ, ἔνθ. ἀν. σ. 492, ὅπου ὁ συγγραφέας παραπέμπει στὸ ἔργο τοῦ Φ. ΕΝΓΚΕΛΣ, *Ὁ Λουδοβίκος Φόϋερμπαχ καὶ τὸ τέλος τῆς κλασικῆς γερμανικῆς φιλοσοφίας*.

20. Α. Φ. ΣΙΣΚΙΝ, ἔνθ. ἀν. σ. 496.

21. Α. Φ. ΣΙΣΚΙΝ, ἔνθ. ἀν. σ. 492.

22. Α. Φ. ΣΙΣΚΙΝ, ἔνθ. ἀν. σ. 499.

Αὐτὸς ὅμως ὁ ἀγώνας περιορίζεται κατανάγκην σὲ μιὰ ὁρισμένη φάση τῆς ἱστορίας καὶ κατὰ συνέπεια τὸ ἐρώτημα: σὲ τί ἔγκειται ἡ εὐδαιμονία τοῦ ἀνθρώπου, καὶ ὄχι μόνο τοῦ σοβιετικοῦ ἀνθρώπου —γιατὶ τέτοιου εἴδους διακρίσεις εἶναι ἀδιανόητες γιὰ τὴν ἀληθινὴ φιλοσοφία—, παραμένει οὐσιαστικὰ ἀναπάντητο. Ἐξάλλου ἡ ἀναγωγὴ τῆς εὐδαιμονίας στὸν ἀγώνα γιὰ τὴ νίκη τῆς σοσιαλιστικῆς ἐπανάστασης καὶ στὴν πίστη γιὰ τὴ νίκη τῆς ἐργατικῆς τάξης[23] ἐξομοιώνει οὐσιαστικὰ τὴν εὐδαιμονία τοῦ ἀγωνιστῆ ἐπαναστάτη μὲ ἐκείνη ποὺ ἐπαγγέλεται στοὺς πιστοὺς ἡ θρησκευτικὴ ἠθική, ἡ ὁποία μεταθέτει τὴν εὐδαιμονία στοὺς οὐρανούς[24], γιατὶ καὶ στὶς δύο περιπτώσεις ἡ εὐδαιμονία δὲν ἀποτελεῖ πραγματικὸ πλήρωμα τῆς προσωπικῆς τοῦ ἀνθρώπου (ἐπίγειας) ζωῆς. Μιὰ τέτοια ἀντίληψη τῆς εὐδαιμονίας συνιστᾶ καθαρὸ ἰδεαλισμὸ ποὺ δύσκολα συμβιβάζεται μὲ τὸ ὑλιστικὸ πνεῦμα τῆς μαρξιστικῆς ἠθικῆς καὶ φιλοσοφίας.

Πιὸ πειστικὴ ἀναμφισβήτητα εἶναι ἡ μαρξιστικὴ ἄποψη ὅτι εὐδαιμονία «εἶναι ἡ χαρὰ γιὰ τὴν ἀπόκτηση γνώσεων, γιὰ τὴν ἀνάπτυξη τῶν δημιουργικῶν ἱκανοτήτων, ἡ χαρὰ τῆς διάθεσής τους γιὰ τὸ καλὸ τῆς κοινωνίας. Εἶναι ἡ ἀδιάκοπη σύνδεση μὲ τὴν κοινωνία, μὲ τὸ λαό, ἡ συνείδηση ὅτι ὁ καθένας ἀποτελεῖ μέλος τῆς γενικῆς ἐργαζομένης οἰκογένειας. Ἡ γενικὴ ἐπιτυχία τοῦ λαοῦ εἶναι πηγὴ εὐτυχίας γιὰ τὸν ξεχωριστὸ ἄνθρωπο, εἶναι πηγὴ τῆς κοινῆς εὐτυχίας καὶ τῆς γενικῆς χαρᾶς»[25].

Γιὰ τὴ μαρξιστικὴ λοιπὸν ἠθικὴ οἱ γενικὲς ἐπιτυχίες τῆς χώρας, ἡ γενικὴ ἐπιτυχία τοῦ λαοῦ ἀποτελοῦν τὴν πηγὴ τῆς εὐδαιμονίας τοῦ ἀνθρώπου ὡς ἀτόμου. Αὐτὸ σημαίνει ὅτι «τὸ ἀγαθὸν τῆς πόλεως» γιὰ νὰ χρησιμοποιήσουμε τὴ γλώσσα τοῦ Ἀριστοτέλη εἶναι «μεῖζον καὶ τελειότερον» ἀπὸ τὸ ἀγαθὸ ἑνὸς ἑκάστου ἀνθρώπου. Γιὰ τὸν Ἀριστοτέλη αὐτὸ σημαίνει ἁπλῶς ὅτι ἡ εὐδαιμονία τῆς «πόλης» περισσοτέρων δηλαδὴ ἀνθρώπων, βαραίνει περισσότερο ἀπὸ τὴν εὐδαιμονία ἑνὸς ἀνθρώπου. Ἡ πόλη ὅμως, δηλαδὴ τὸ κράτος στὴ σύγχρονη γλώσσα, ὑπάρχει χάριν τῆς εὐδαιμονίας ἑνὸς ἑκάστου ἀνθρώπου, ὅλων δηλαδὴ τῶν μελῶν της: «γινομένη μὲν (sc. ἡ πόλις) τοῦ ζῆν ἕνεκεν, οὖσα δὲ τοῦ εὖ ζῆν»[26]. Ἡ εὐδαιμονία ἀκριβῶς τοῦ ἀνθρώπου ὡς ἀτόμου ἀποτελεῖ γιὰ τὸν Ἀριστοτέλη τὸ ἔσχατο ἀγαθό, στὸ ὁποῖο καὶ συνοψίζεται τελικὰ τὸ ἀντικείμενο τῆς ἠθικῆς καὶ πολιτικῆς φιλοσοφίας του[27]. Ἡ «πόλη» ὑπάρχει χάριν τῆς

23. Βλ. Α. Φ. ΣΙΣΚΙΝ, ἔνθ. ἀν. σ. 493.
24. Βλ. Α.Φ. ΣΙΣΚΙΝ, ἔνθ. ἀν. σ. 490.
25. Α. Φ. ΣΙΣΚΙΝ, ἔνθ. ἀν. σ. 499.
26. ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΗ, *Πολιτικῶν* Α 2, 1252 b 29-30.
27. ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΗ, *Ἠθικῶν Νικομαχείων* Α 6, Α 13 καὶ Ζ 8 καὶ κυρίως 1141 a 35-1141 b 2.

εὐδαιμονίας τοῦ ἀνθρώπου. Τὸ ἀντίστροφο εἶναι ἀπάνθρωπο. Χωρὶς αὐτὸ νὰ σημαίνει βέβαια ὅτι τὸ ἄτομο ἐπιτρέπεται νὰ θέτει τὸν ἑαυτό του πάνω ἀπὸ τὴν κοινωνία (ἄκρατος ἐγωισμός) ἢ ὅτι δὲν πρέπει νὰ ἔχει κοινωνικὴ συνείδηση. Κατὰ τὴ μαρξιστικὴ ἠθικὴ ἀντίθετα τὸ ἄτομο ζεῖ καὶ ὑπάρχει κυρίως χάριν τοῦ κράτους, γιατὶ μόνο τὸ τελευταῖο αὐτὸ συνιστᾶ ἔσχατο αὐτοσκοπό. Γι' αὐτὸ τὸ ἄτομο ὀφείλει ὡς ἔσχατο σκοπὸ τῆς ζωῆς του νὰ ἔχει τὸν ἀγώνα γιὰ τὴν ἀνοικοδόμηση τοῦ κομμουνισμοῦ, γιὰ τὶς γενικὲς ἐπιτυχίες τοῦ κράτους[28].

Αὐτὴ ἀκριβῶς ἡ κοινωνιστικὴ ἀντίληψη ἐξηγεῖ τὴν ἀκραία καὶ ἀνιστόρητη ἄποψη τῆς μαρξιστικῆς ἠθικῆς ὅτι «στὴν παλιὰ κοινωνία ἡ εὐτυχία θεωροῦνταν σὰν ἄγρια ἀπόλαυση τῆς ζωῆς, χωρὶς κανένα ἰδανικὸ ἢ σὰν μιὰ χορτάτη μικροαστικὴ ὕπαρξη»[29], ἀλλὰ (κατὰ τὴ μαρξιστικὴ πάντοτε ἄποψη) καὶ ὅπου ἀπουσιάζει ἀπ' τὴν παλιὰ κοινωνία αὐτὴ ἡ τάση πάντως «ἡ ἀντίληψη ποὺ ἔχει γιὰ τὴν εὐτυχία εἶναι ἐκείνη ποὺ συνδέεται μὲ τὸν πλοῦτο, τὴν καριέρα, τὸν ἐπωφελὴ γάμο, τὴν ἐξασφάλιση κ.λ.π.»[30]. Ἀνιστόρητη ἄλλωστε εἶναι καὶ ἡ ἐπίσης μαρξιστικὴ ἄποψη ὅτι «ἡ τάση γιὰ τὴν ἐπίγεια εὐτυχία σὰν ἀφετηρία τῆς ἠθικῆς χαρακτηρίζει κυρίως τὰ ἠθικὰ συστήματα τῶν ὑλιστῶν φιλοσόφων»[31], ἀγνοώντας ἔτσι μεταξὺ ἄλλων κυρίως τὴν ἠθικὴ τοῦ Ἀριστοτέλη, ἐκτὸς κι ἂν θεωρεῖ τὸν Ἀριστοτέλη ὑλιστή!

Μετὰ ἀπὸ ὅλα αὐτὰ γεννᾶται πάντως εὔλογα τὸ ἐρώτημα, ἂν καὶ ἡ μαρξιστικὴ ἠθικὴ δὲν εἶναι παρὰ μιὰ εὐδαιμονιστικὴ ἠθικὴ ποὺ ἔχει βέβαια ὡς ἐπίκεντρο ὄχι τὸ ἄτομο ἀλλὰ τὴ σοσιαλιστικὴ κοινωνία.

Τὸ κενὸ ποὺ ἀφήνει, γιὰ νὰ ἐπιστρέψουμε καὶ πάλι στὸν Kant, ἡ γενικὴ καὶ ἀόριστη ἀρχὴ τῆς «κατηγορικῆς προστακτικῆς» ἔρχονται νὰ καλύψουν στὴν ἀριστοτελικὴ ἠθικὴ ὁ ἀπρόσωπος ὀρθὸς λόγος, ποὺ ἀντιπροσωπεύει τὴν ἀντικειμενικὴ ἠθικὴ τάξη, καὶ ὁ λεγόμενος «φρόνιμος ἀνήρ», ὡς συγκεκριμένη μέσω τῆς ἀρετῆς ἐνσάρκωση τῆς ἐπίσης ἀόριστης αὐτῆς ἠθικῆς ἀρχῆς τοῦ ὀρθοῦ λόγου.

Ὅμως παρὰ τοὺς ὅποιους προσδιορισμούς της ἡ ἀριστοτελικὴ ἠθικὴ λαμβάνοντας ὑπόψη της τὴν ἰδιοτυπία τῶν «καθ' ἕκαστα», στὰ ὁποῖα πάντοτε καὶ ἀναφέρεται, δὲ γίνεται ποτὲ κώδικας παραγγελμάτων, ἀλλὰ παραμένει ἕνας «τύπος»[32] (γενικὸ πλαίσιο) ὁριοθέτησης τῆς πρακτικῆς τοῦ ἀνθρώπου συμπεριφορᾶς καὶ ἀντιτίθεται ἔτσι σὲ κάθε ἀπρόσωπη καὶ ἀπόλυτη ἠθικὴ τοῦ τύπου τῆς κατηγορικῆς προστακτικῆς τοῦ Kant, καὶ

28. Βλ. Α. Φ. Σισκιν, ἔνθ. ἀν. σσ. 496, 497, 499.
29. Α. Φ. Σισκιν, ἔνθ. ἀν. σ. 494.
30. Α. Φ. Σισκιν, ἔνθ. ἀν. σσ. 494-495.
31. Α. Φ. Σισκιν, ἔνθ. ἀν. σ. 490.
32. Αριστοτελη, *Ἠθικῶν Νικομαχείων* Β 2, 1104 a 1. Πδ. 1104 a 1-10.

τοῦτο γιατὶ ἡ πρακτικὴ (ἠθική) τοῦ ἀνθρώπου συμπεριφορά, σύμφωνα μὲ τὴν ἠθικὴ τοῦ Ἀριστοτέλη, δὲν ἐπιτρέπεται, ὅπως ἤδη εἴπαμε, νὰ ἀγνοεῖ τὶς κοινωνικοπολιτικὲς συνθῆκες, δὲν πρέπει δηλαδὴ νὰ εἶναι οὔτε ἱστορικὰ-ἀντικειμενικὰ οὔτε ὑποκειμενικὰ ἄχρωμη ἀλλὰ οὔτε καὶ ἄκαιρη.

Ἀξίζει ἐδῶ νὰ σημειωθεῖ ὅτι ἡ μεγάλη προσφορὰ τοῦ «ἠθικοῦ» Ἀριστοτέλη ἔγκειται στὸ μεταπροσανατολισμὸ τῆς ἠθικῆς, ἀφοῦ τὸ κυρίαρχο στοιχεῖο τῆς ἠθικῆς του ἀρετῆς δὲν εἶναι πλέον ὁ ὀρθὸς λόγος, ἀλλὰ ἡ πρόθεση καὶ ἡ ἐλεύθερη ἐπιλογὴ τοῦ ἀγαθοῦ: «τῆς ἀρετῆς καὶ τοῦ ἤθους ἐν τῇ προαιρέσει τὸ κύριον»[33]. Ἀνεξάρτητα δηλαδὴ ἀπὸ τὴν ἀντικειμενικὴ ἀξία τῆς ἠθικῆς πράξης καὶ τὴν κοινωνική της σημασία — ὅ,τι κυρίως ἴσχυε στὴν ἀρχαϊκὴ ἐποχὴ ἀλλὰ καὶ ἀργότερα— ὁ πραγματικὰ ἠθικὸς χαρακτήρας τῆς πράξης ἔγκειται στὴν ἐσωτερικὴ σχέση τοῦ πράττοντος πρὸς τὴν πράξη. Τὸ σημαντικότερο δηλαδὴ τώρα εἶναι κατὰ πόσο τὸ ὑποκείμενο τῆς ἠθικῆς πράξης ἐνεργεῖ ἐλεύθερα καὶ χάριν τοῦ ἠθικοῦ χαρακτήρα τῆς πράξης του. Πρόκειται γιὰ τὸ μεγάλης σημασίας γεγονὸς τῆς ἐσωτερίκευσης τοῦ ἤθους ποὺ δὲν κρίνεται πλέον τόσο ἀπ' τὸ ἀποτέλεσμα τῶν πράξεων ὅσο καὶ κυρίως ἀπ' τὴν πρόθεση τοῦ πράττοντος.

Ἐπειδὴ στὰ ἠθικὰ συστήματα τῆς ἀρχαιότητας ἀνήκει ἀσφαλῶς καὶ τὸ ἐξοχότερο ἀπ' ὅλα, ἤτοι ἐκεῖνο τοῦ Ἀριστοτέλη, τόσο ἡ καντιανὴ ὅσο καὶ ἡ μαρξιστικὴ ἀλλὰ καὶ κάθε ἄλλη κριτικὴ ἐναντίον τῶν συστημάτων αὐτῶν στρέφεται αὐτομάτως καὶ ἐναντίον τῆς ἀριστοτελικῆς ἠθικῆς. Στὴν κριτικὴ κυρίως τοῦ Kant ἔχει τὶς ρίζες της καὶ ἡ σύγχρονη κριτικὴ ποὺ ἀσκεῖται γενικὰ ὡς πρὸς τὸ ἠθικὸ ἀγαθὸ τῆς ἀριστοτελικῆς ἠθικῆς. Σύμφωνα μὲ τὴν κριτικὴ αὐτὴ τὸ ἠθικὸ ἀγαθὸ ταυτίζεται στὸν Ἀριστοτέλη μὲ τὴν εὐδαιμονία καὶ ἔχει χαρακτήρα ὑλικὸ-ἐμπειρικὸ ἀπ' τὴ μιὰ μεριά, καθότι νοεῖται ὡς πλήρωμα καὶ σκοπὸς τῆς ἐμπειρικὰ δεδομένης φορᾶς τοῦ ἀνθρώπου πρὸς τὴν εὐδαιμονία, καὶ μεταφυσικὸ ἀπ' τὴν ἄλλη μεριά, καθότι ἐντάσσεται στὰ πλαίσια τῆς φυσικῆς-μεταφυσικῆς τάξης τοῦ κόσμου, σύμφωνα μὲ τὴν ὁποία τὸ ἀγαθὸ αὐτὸ ταυτίζεται μὲ τὸν ἔσχατο καὶ σύμφυτο στὸν ἄνθρωπο σκοπό του, ὅπως ἀκριβῶς ὁρίζει ἡ τελολογικὴ τάξη τοῦ φυσικοῦ κόσμου ποὺ εἶναι συγχρόνως καὶ μεταφυσικός, ἀφοῦ ἀνάγεται σὲ μιὰ ὑπερβατικὴ ἀρχὴ ὡς πρώτη αἰτία του, στὸ λεγόμενο «πρῶτον κινοῦν ἀκίνητον»[34].

Στὰ πλαίσια αὐτῆς τῆς κριτικῆς παρατηρεῖ ὁ G. Kossmann γιὰ τὴν ἀριστοτελικὴ ἠθική, ἀπὸ τὴ σκοπιὰ βέβαια τοῦ Kant, τὰ ἑξῆς: «Ἀπ' τὴ μιὰ μεριὰ θεμελιώνει τὸ ἠθικὸ ἀγαθὸ πάνω στὴν (αἰσθητική) ροπὴ τοῦ

33. ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΗ, *Ἠθικῶν Νικομαχείων* Θ 15, 1163 a 22-23.

34. Βλ. H. SEIDL, «Das sittliche Gute (als Glückseligkeit) nach Aristoteles», in: *Philos. Jahrbuch* τ. 82 (1975) σ. 31.

ἀνθρώπου πρὸς τὴν εὐδαιμονία καὶ συνεπῶς πάνω σὲ μιὰ «ἐμπειρικὴ ἀνθρωπολογία» (σὲ ἀντίθεση πρὸς τὴν καθαρὴ ἠθικὴ φιλοσοφία τοῦ Kant. Πβ. *Grundlegung Zur Metaphysik der Sitten*, Vorrede 389, ὅπου ὁ ἴδιος ὁ Kant κατονομάζει ἤδη αὐτὴ τὴν ἀντίθεση). Ἀπ' τὴν ἄλλη μεριὰ δανείζεται τὶς ἔννοιες, μὲ τὶς ὁποῖες ζητεῖ νὰ προσδιορίσει τὸ ἠθικὸ ἀγαθό, ἀπὸ μιὰ μεταφυσικὴ φυσικὴ τελολογία, ὅπως κυρίως εἶναι οἱ ἔννοιες τοῦ σκοποῦ καὶ τῆς ἐνέργειας. Ἡ ἀρχὴ τῆς ἠθικότητας ὡς πρὸς τὰ καίρια γνωρίσματά της ἔχει ἤδη σχηματιστεῖ καὶ διατυπωθεῖ στὰ *Μετὰ τὰ φυσικά*... «Ἡ ἠθικὴ εἶναι ἕνα μέλος τῆς φυσικῆς φιλοσοφίας. Γι' αὐτὸ οἱ προσδιορισμοὶ ποὺ ἰσχύουν στὸ χῶρο τῆς ἠθικῆς προκύπτουν μόνο ἀπὸ ἐκείνους ποὺ θεμελιώνουν τὸ Εἶναι τῆς φύσης»[35].

Πρόκειται ὅμως, ὅπως ἡ σχετικὴ ἔρευνα ἔχει ἤδη ἐπισημάνει[36], γιὰ μιὰ ἄδικη κριτικὴ σὲ βάρος τῆς ἀριστοτελικῆς ἠθικῆς. Διότι τὸ ἠθικὸ ἀγαθὸ τοῦ Ἀριστοτέλη, γιὰ νὰ ἔρθουμε στὸ πρῶτο σημεῖο τῆς κριτικῆς ἔχει βέβαια ὡς ἀφετηρία του τὴν ὑλικὴ-ἐμπειρικὴ πραγματικότητα: «ἀρχὴ γὰρ τὸ ὅτι», ἀλλὰ δὲν περιορίζεται σ' αὐτήν, καθότι μὲ συμμετοχὴ τῶν δύο καίριας ἠθικῆς σημασίας καὶ καθαρὰ ἀνθρωπολογικῶν στοιχείων: τῆς βούλησης (προαίρεσις) καὶ τοῦ (ὀρθοῦ) λόγου γίνεται ἠθικὴ πράξη (ἀρετή) καὶ (δια)νοητικὴ ἐνέργεια, θεωρία, ποὺ γιὰ τὸν Ἀριστοτέλη εἶναι ἐπίσης ἀρετή. Καὶ ἔτσι τὸ ἠθικὸ ἀγαθὸ γίνεται μιὰ ψυχικὴ-πνευματικὴ πραγματικότητα μὲ καθαρὴ ἀνθρωπολογικὴ ἀναφορὰ καὶ θεμελίωση, ὑπερβαίνει τὴν ὑλικὴ-ἐμπειρικὴ πραγματικότητα, ἀποκτᾶ ἕναν εἰδολογικὸ (φορμαλιστικό) χαρακτήρα, ἀφοῦ ὁ ὀρθὸς λόγος καὶ κυρίως ἡ εὐδαιμονία ἀποτελοῦν καθολικὲς ἀρχὲς τῆς ἠθικότητας ποὺ δὲν πρέπει ὅμως τελικὰ νὰ παραβάλλονται μὲ τὴν εἰδολογικὴ ἀρχὴ (κατηγορικὴ προστακτική) τῆς ἠθικότητας τοῦ Kant[37]. Δὲν ἀποκτᾶ ὅμως ποτὲ τὸ ἠθικὸ ἀγαθὸ τοῦ Ἀριστοτέλη ἕνα γνήσιο μεταφυσικὸ χαρακτήρα· παραμένει πάντοτε φυσικὸ καὶ ἀνθρώπινο. Βέβαια σύμφωνα μὲ τὴν κριτικὴ τοῦ Kant τὸ ἠθικὸ ἀγαθὸ τῆς ἀριστοτελικῆς ἠθικῆς εἶναι ὑλικὸ-ἐμπειρικό, ἐπειδὴ ταυτίζεται στὴν ἔσχατη μορφή του μὲ τὴν εὐδαιμονία καὶ νοεῖται ὡς ἀντικείμενο καὶ σκοπὸς τῆς βούλησης, ὡς ἐμπειρικὴ δηλαδὴ ἀρχὴ τῆς ἠθικῆς. Ἐνῶ ὁ

---

35. G. Kossmann, *Der Sittlichkeitsgedanke bei Aristoteles und Kant*, Breslau 1929, σ. 15. Μὲ τὴ γνώμη τοῦ G. Kossmann συντάσσονται μεταξὺ ἄλλων ὁ G. Patzig (*Ethik ohne Metaphysik*, Göttingen 1971) καὶ ὁ W. Schultz (*Philosophie in der veränderten Welt*, 1972).

36. Βλ. H. Seidl, ἔνθ. ἀν. σ. 32.

37. Καὶ τοῦτο διότι ἡ ὑψίστη ἠθικὴ ἀρχὴ τῆς καντιανῆς ἠθικῆς, ἡ λεγομένη «κατηγορικὴ προστακτική», εἶναι γενικὴ καὶ ἀόριστη, ἐνῶ τὸ ὕψιστο ἠθικὸ ἀγαθὸ τῆς ἀριστοτελικῆς ἠθικῆς, ἡ εὐδαιμονία, παρὰ τὴ γενικότητά του ὁρίζεται ἐπακριβῶς ὡς «ψυχῆς ἐνέργεια... κατ' ἀρετήν... τὴν ἀρίστην καὶ τελειοτάτην, ἔτι δ' ἐν βίῳ τελείῳ» (Ἀριστοτελη, *Ἠθικῶν Νικομαχείων* Α 6, 1098 a 16-18).

πρακτικὸς νοῦς ἀποτελεῖ τὴν εἰδολογικὴ (φορμαλιστική) ἀρχὴ τῆς ἠθικότητας, ἡ ὁποία καὶ προσδιορίζει κατὰ τὸν Kant τὴ βούληση καὶ τὰ ὑλικὰ-ἐμπειρικά της ἀντικείμενα, ποὺ νοοῦνται ὡς ἀποτελέσματα τῆς ἠθικῆς τοῦ ἀνθρώπου πράξης καὶ δραστηριότητας, καὶ εἶναι μόνο ἡ ὑπέρτατη αὐτὴ (εἰδολογική) ἠθικὴ ἀρχὴ ἀπαλλαγμένη ἀπὸ κάθε ὑλικότητα καὶ αἰσθητικότητα.

Σύμφωνα ὅμως μὲ τὴν ἀριστοτελικὴ (ἠθική) τῶν πραγμάτων θεώρηση ἡ εὐδαιμονία, τὸ ἔσχατο τοῦτο ἠθικὸ ἀγαθό, νοουμένη καθεαυτὴν καὶ ἀνεξάρτητα ἀπὸ τὸ συγκεκριμένο περιεχόμενό της, εἶναι καθαρὰ εἰδολογικὴ καὶ ὄχι ὑλικὴ-ἐμπειρικὴ ἀρχὴ τῆς ἠθικότητας, ὅσο κι ἂν ἀποτελεῖ ἀντικείμενο καὶ σκοπό, καὶ μάλιστα, ἔσχατο, τῆς βούλησής μας. Ἐξάλλου καὶ ὡς πρὸς τὸ συγκεκριμένο περιεχόμενό της ἂν τὴν δοῦμε, ταυτίζεται στὴν ἀριστοτελική της ἐκδοχὴ οὐσιαστικὰ μὲ τὴν καθαρὴ ἐνέργεια εἴτε τῆς ἠθικῆς εἴτε τῆς διανοητικῆς ἀρετῆς, καὶ κατὰ συνέπεια εἶναι στὴν πραγματικότητα ἀπαλλαγμένη ἀπὸ κάθε ὑλικότητα καὶ αἰσθητικότητα, εἶναι δηλαδὴ καθαρὴ εἰδολογικὴ ἀρχή. Γιὰ τὸν Kant ὅμως καὶ ἡ εὐδαιμονία ἀνεξάρτητα ἀπ' τὴν ἔννοια καὶ τὸ περιεχόμενό της, εἶναι, ὡς ἀντικείμενο τῆς βούλησης, κάτι τὸ ὑλικὸ-ἐμπειρικό[38]. Δὲ δέχεται δηλαδὴ ὁ Kant ὅτι ἡ ἀριστοτελικὴ εὐδαιμονία ὡς καθαρὴ ἐνέργεια τοῦ νοῦ ἀποτελεῖ εἰδολογικὴ ἀρχή, καθότι δὲν συνδέεται, τουλάχιστον ἄμεσα, μὲ συγκεκριμένες ὑλικὲς-ἐμπειρικὲς προϋποθέσεις οὔτε ἀναφέρεται σὲ ὁρισμένες ἠθικὲς πράξεις. Ἡ ἄρνηση τοῦ Kant νὰ δεχθεῖ αὐτὴν τὴν ἰδιαιτερότητα τῆς ἀριστοτελικῆς εὐδαιμονίας ὀφείλεται στὸ γεγονὸς ὅτι δὲν ἀναγνωρίζει στὸν ἄνθρωπο τὴ δυνατότητα μιᾶς (πέραν τῆς αἰσθητικῆς) νοητικῆς-πνευματικῆς κατάστασης ἢ ἐνέργειας, ἡ ὁποία ὡς ὑπέρβαση κάθε βουλητικῆς-πρακτικῆς ἐνέργειας τοῦ ἀνθρώπου ἀποτελεῖ ἡ ἴδια καθαρὸ αὐτοσκοπό.

Ὅσον ἀφορᾶ τώρα τὸ δεύτερο σημεῖο τῆς κριτικῆς ποὺ ἀσκεῖται σὲ βάρος τῆς ἀριστοτελικῆς ἠθικῆς, ὅτι δηλαδὴ ἡ εὐδαιμονία της ἔχει μεταφυσικὸ χαρακτήρα, πρέπει νὰ λεχθεῖ ὅτι ἄμεσα ἡ εὐδαιμονία, ὡς ἠθικὸ δηλαδὴ κατόρθωμα τῆς ἐλευθερίας τοῦ ἀνθρώπου δὲν εἶναι μεταφυσικὸ ἀγαθό· εἶναι ἕνα καθαρὰ «ἀνθρώπινον ἀγαθόν»[39], ὅπως συχνὰ τονίζεται στὰ *Ἠθικὰ Νικομάχεια*, ἕνα ἀγαθὸ τὸ ὁποῖο ὁ ἄνθρωπος μὲ τὶς δικές του ἠθικὲς πράξεις καὶ ἐνέργειες μπορεῖ νὰ τὸ ἀποκτήσει: «πρακτὸν» καὶ «κτητὸν ἀνθρώπῳ»[40], καὶ ὄχι «χωριστὸν αὐτό τι καθ'

38. Βλ. *Kritik der praktischen Vernunft*, σσ. 202-203, 207.

39. Ἀριστοτελη, *Ἠθικῶν Νικομαχείων* Α 1, 1094 b 7, Α 6, 1098 a 27 καὶ 16-18 καὶ Α 13, 1102 a 14-15.

40. Ἀριστ. Ἠθ. Νικ. Α 4, 1096 b 34.

αὐτό»[41], ὡς πλατωνικὴ δηλαδὴ ἰδέα. Ἔμμεσα ὅμως, ἀπὸ ὀντολογικῆς δηλαδὴ ἄποψης, ἤτοι ὡς πραγμάτωση τῆς ἀληθινῆς τοῦ ἀνθρώπου φύσης ἔχει ἀσφαλῶς καὶ μεταφυσικὸ χαρακτήρα, καθότι ἐκφράζει τὴ φυσικὴ τάξη τοῦ κόσμου, ἡ ὁποία τελικὰ ἀνάγεται στὸ «πρῶτον κινοῦν ἀκίνητον» ποὺ εἶναι μοναδικὴ οὐσία καὶ ἀρχὴ «πάντων τῶν ἀιδίων καὶ φθαρτῶν»[42]. Τὸ ἀγαθὸ δηλαδὴ στὸν Ἀριστοτέλη εἶναι συγχρόνως φυσικὸ-ἀνθρώπινο καὶ μεταφυσικὸ-θεῖο, ἀπὸ διαφορετικὴ βέβαια προοπτική. Τὸ ἠθικὸ καὶ καθαρὰ ἀνθρώπινο ἀγαθὸ ἀποτελεῖ τὴ συνέχεια καὶ τὸ ἐπιστέγασμα τοῦ φυσικοῦ-μεταφυσικοῦ ἀγαθοῦ, τὸ ὁποῖο δὲν εἶναι ἀντιηθικό, ἀλλὰ προηθικὸ καὶ συνιστᾶ ἀναγκαῖο ὅρο γιὰ τὴν ὕπαρξη τοῦ πρώτου. Αὐτὴν ἀκριβῶς τὴ σχέση ἐκφράζει τὸ γνωστὸ σχολαστικὸ ἀξίωμα ποὺ σὲ μιὰ ἀπ' τὶς πολλὲς διατυπώσεις του λέγει: «Nihil agit, nisi secundum suam speciem»[43]. Πρόκειται γιὰ τὴν ἀριστοτελικὴ ἄποψη, σύμφωνα μὲ τὴν ὁποία ἡ φύση, τὸ Εἶναι, συνιστᾶ τὴν ἔσχατη ἀρχὴ τῆς πράξης καὶ ἄρα τῆς ἠθικῆς: «ὡς πράττεται, οὕτω πέφυκε, καὶ ὡς πέφυκεν, οὕτω πράττεται ἕκαστον»[44]. Ἀνάμεσα δηλαδὴ στὸ «Εἶναι» καὶ στὸ «ἀγαθὸν εἶναι» ὑπάρχει μιὰ στενὴ διαλεκτικὴ σχέση. Ἡ πρώτη στροφὴ τοῦ ἀνθρώπου πρὸς τὸ ἀγαθὸ γενικὰ καὶ ἄρα καὶ πρὸς τὴν εὐδαιμονία ποὺ εἶναι τὸ ἔσχατο ἀγαθὸ εἶναι φυσικὴ-μεταφυσικὴ καὶ ἀναγκαία, ἐκφράζει δηλαδὴ τὴ φυσικὴ-μεταφυσικὴ τάξη τοῦ κόσμου καὶ τὸ ἴδιο τὸ Εἶναι τοῦ ἀνθρώπου, ἀλλὰ καὶ ὅλων τῶν ὄντων, ἔμψυχων, καὶ ἄψυχων, γιατὶ ὅλα ἀπ' τὴ φύση τους φέρονται πρὸς τὸ ἀγαθό[45], καὶ καθεαυτὰ (ὀντολογικά) εἶναι καὶ τὰ ἴδια ἀγαθά. Ἐνῶ ἡ δεύτερη στροφὴ τοῦ ἀνθρώπου πρὸς τὴν εὐδαιμονία καὶ συνακόλουθα πρὸς τὸ ἀγαθὸ εἶναι ἠθική, ἀνθρώπινη, ἐλεύθερη δηλαδὴ ἐπιλογὴ καὶ ἔργο τοῦ ἀνθρώπου. Ἡ δεύτερη χωρὶς τὴν πρώτη εἶναι ἀδύνατη, ἐνῶ ἡ πρώτη χωρὶς τὴ δεύτερη θὰ ἦταν «κενὴ» καὶ «μάταιη»[46].

Τὸ ἠθικὸ λοιπὸν ἀγαθὸ ποὺ κορυφώνεται στὴν ἔννοια τῆς εὐδαιμονίας ὑπάρχει στὸν ἄνθρωπο, στὴν ἀνθρώπινη φύση μόνο σπερματικά, μόνο ὡς δυνατότητα τῆς ἀνθρώπινης φύσης[47] ποὺ ἔχει στὴν ἔσχατη ἀναφορά της μεταφυσικὸ χαρακτήρα. Αὐτὴ ἡ δυνατότητα, γιὰ νὰ γίνει (ἠθική) πραγματικότητα, πρέπει νὰ ἐνεργοποιηθοῦν οἱ βουλητικὲς καὶ διανοητικὲς

41. Αριστ., Ἠθ. Νικ. Α 4, 1096 b 35.

42. Αριστ., *Τῶν μετὰ τὰ φυσικὰ* Κ 2, 1060 a 27-29.

43. Thomas Aquinatis, *Summa contra Gentiles* II. 49.

44. Αριστ., *Φυσικῆς ἀκροάσεως* Α8, 199 a 9-10.

45. Αριστ., *Ἠθ. Νικ.* Α 1, 1094 a 2-3: «διὸ καλῶς ἀπεφήναντο τἀγαθόν, οὗ πάντ' ἐφίεται».

46. Βλ. Αριστ., *Ἠθ. Νικ.* Α 1 1094 a 18-22.

47. Βλ. Αριστ., *Ἠθ. Νικ.* Β 1, 1103 a 14 κ.ἑ.

δυνάμεις τοῦ ἀνθρώπου ὡς «ζώου πολιτικοῦ», δηλαδὴ κοινωνικοῦ, ὅπως θὰ λέγαμε σήμερα.

Ὁ Ἀριστοτέλης, γιὰ νὰ ἔρθουμε στὴν ἀριστοτελικὴ λύση τοῦ προβλήματος τῆς εὐδαιμονίας, πρὶν εἰσέλθει στὴν ἐξέταση τοῦ προβλήματος αὐτοῦ ποὺ ἀποτελεῖ τὸ κεντρικὸ θέμα τῆς τελειότερης ἠθικῆς πραγματείας του μὲ τὸν τίτλο: *Ἠθικὰ Νικομάχεια*, παραθέτει μιὰ ἐντυπωσιακὴ εἰσαγωγή, ὅπου μᾶς δίνει τὴ φυσικὴ-μεταφυσικὴ ἔννοια τοῦ ἀγαθοῦ, ἀναγκαίας ἄλλωστε, ὅπως ἤδη τονίστηκε, προϋπόθεσης τῆς εὐδαιμονίας καὶ τοῦ ἠθικοῦ ἐνγένει ἀγαθοῦ. Σύμφωνα μὲ τὴν εἰσαγωγὴ αὐτὴ «πᾶσα τέχνη καὶ πᾶσα μέθοδος, ὁμοίως δὲ πρᾶξις τε καὶ προαίρεσις, ἀγαθοῦ τινος ἐφίεσθαι δοκεῖ· διὸ καλῶς ἀπεφήναντο τἀγαθόν, οὗ πάντ' ἐφίεται»[48]. Γιὰ τὸν Ἀριστοτέλη, ὅπως ἡ πρώτη αἰτία τοῦ κόσμου, «τὸ πρῶτον κινοῦν ἀκίνητον»[49], ἀποτελεῖ τὴν ἀρχὴ καὶ τὸ τέλος τοῦ κόσμου, ἔτσι τὸ ἀγαθό, καὶ οὐσιαστικὰ τὸ ὕψιστο ἀγαθό, ἀποτελεῖ ἄμεσα ἢ ἔμμεσα, συνειδητὰ ἢ ὄχι τὴν ἀρχὴ καὶ τὸ τέλος τόσο καὶ κυρίως τῆς πρακτικῆς ἀλλ' ἀσφαλῶς καὶ τῆς θεωρητικῆς δραστηριότητας τοῦ ἀνθρώπου, κάθε δηλαδὴ ἀνθρώπινης πράξης καὶ ἐνέργειας. Ἀλλὰ καὶ κάθε ὄν, ἔμψυχο ἢ ἄψυχο, ἐπιδιώκει τὸ ἀγαθό: «οὗ πάντ' ἐφίεται». Γιατὶ ὅλη ἡ φύση καὶ ὅλος ὁ κόσμος σύμφωνα μὲ τὴν τελολογικὴ περὶ αὐτοῦ ἀντίληψη τοῦ Ἀριστοτέλη φέρεται πρὸς τὸ ἀγαθό, πρὸς τὴν οἰκεία δηλαδὴ τελειότητα. Καὶ ἀποτελεῖ ἡ ὀντολογικὴ αὐτὴ φορὰ πρὸς τὴν τελειότητα καὶ τὸ ἀγαθό, καὶ γενικὰ ἡ φορὰ τῆς ὕλης πρὸς τὸ «εἶδος», πρὸς τὴ μορφή, τὴ σύμφυτη στὰ ὄντα αἰτία τῆς γένεσής τους. Καὶ φέρεται ἡ ὕλη πρὸς τὸ εἶδος, ὅπως τὸ θῆλυ πρὸς τὸ ἄρρεν, λέγει ὁ Ἀριστοτέλης. Καὶ δεδομένου ὅτι τὸ εἶδος θεωρεῖται ἀνώτερο τῆς ὕλης, ἡ παρομοίωση ἐκφράζει πατριαρχικὴ ἀντίληψη.

Ὅταν λοιπὸν τὸ ἀγαθὸ τοῦ κάθε ὄντος ἔγκειται στὴν ὀντολογική του τελειότητα, τότε ἀποτελεῖ σίγουρα ἡ εὐδαιμονία, ὡς ὁ ἔσχατος σκοπὸς τοῦ ἀνθρώπου[50], τὸ ὕψιστο ἀγαθό του, καὶ μάλιστα τὸ ὕψιστο πρακτὸ ἀγαθό: «τὸ πάντων ἀκρότατον τῶν πρακτῶν ἀγαθῶν»[51], γιατὶ κατορθώνεται κυρίως μὲ πράξεις, πράξεις ἠθικές. Πρόκειται ἐδῶ γιὰ τὴ λεγόμενη ἠθικὴ ἢ πρακτικὴ εὐδαιμονία καὶ ὄχι γιὰ τὴν ἄλλη, τὴ θεωρητική. Κι ἀφοῦ ἡ εὐδαιμονία εἶναι πρακτὸ ἀγαθό, πρόκειται γιὰ ἀποκλειστικὰ ἀνθρώπινο ἀγαθό, γιατὶ μόνο ὁ ἄνθρωπος πράττει.

Πρὸς τὴν εὐδαιμονία ἀντιδιαστέλλεται ἀπὸ τὸν Ἀριστοτέλη ἡ εὐτυχία, μὲ τὴν ὁποία ἐννοεῖ τὸ σύνολο τῶν ἐξωτερικῶν λεγομένων

---

48. *Ἠθ. Νικ.* Α 1, 1094 a 1-3.
49. Αριστ., *Τῶν μετὰ τὰ φυσικὰ* Γ 8, 1012 b 31.
50. Βλ. Αριστ., *Ἠθ. Νικ.* Α 1, 1094 a 18 κ.ἑ.
51. Αριστ., *Ἠθ. Νίκ.* Α2, 1095 a 16-17.

ἀγαθῶν, ὅπως πλοῦτος, ὑγεία, ὁμορφιά, φίλοι κ.λ.π. καὶ ὄχι αὐτὸ τοῦτο τὸ ὕψιστο ἀγαθὸ τοῦ ἀνθρώπου ὡς πρὸς τὴν οὐσία του, τὸ ὁποῖο βέβαια προϋποθέτει σ' ἕνα βαθμὸ τὴν ὕπαρξη τῶν ἐξωτερικῶν ἀγαθῶν καὶ τῶν εὐνοϊκῶν περιστάσεων, δηλαδὴ μὲ μιὰ λέξη τὴν εὐτυχία[52]. Στὰ Νέα Ἑλληνικὰ τὸ περιεχόμενο τῶν λέξεων εὐτυχία καὶ εὐδαιμονία ἔχει συμπέσει καὶ ἡ λέξη εὐτυχία εἶναι πολὺ πιὸ εὔχρηστη ἀπὸ τὴν εὐδαιμονία. Ἀλλὰ ἀκόμη καὶ στὴν ἐποχὴ τοῦ Ἀριστοτέλη ταύτιζαν πολλοὶ τὴν εὐδαιμονία μὲ τὴν εὐτυχία, ἤτοι τοὺς ὅρους μὲ τὴν οὐσία τοῦ πράγματος.

Στὴν εἰδολογική της διάσταση, στὴν καθαρή της δηλαδὴ ἔννοια, ἡ εὐδαιμονία νοεῖται ὡς πλήρωμα τῶν ψυχοφυσικῶν ἀναγκῶν καὶ ἐπιδιώξεων τοῦ ἀνθρώπου, ἐνῶ στὴν ὑλικὴ-ἐμπειρική της διάσταση, ἤτοι ὡς πρὸς τὸ συγκεκριμένο περιεχόμενό της παρουσιάζει μεγάλη ποικιλία. Ἔτσι, γιὰ νὰ ἀναφέρω λίγα μόνο παραδείγματα, ἡ ὕψιστη εὐδαιμονία κατὰ Πλάτωνα ἔγκειται στὴ θέα τῶν ἰδεῶν, στὴ μεταφυσικὴ δηλαδὴ γνώση, κατὰ τὸν Ἐπίκουρο στὴ μεγίστη ἡδονή, κατὰ τοὺς Κυνικοὺς στὴν αὐτάρκεια, στὴν ἀπαλλαγὴ δηλαδὴ —στὸ μέτρο τοῦ δυνατοῦ— ἀπὸ τὶς ἀνάγκες καὶ τὰ πάθη, κατὰ τοὺς Στωικοὺς στὴν ἀπάθεια, στὴν ἀπελευθέρωση ἀπὸ τὰ πάθη, κατὰ τὸν Kant στὴν ἠθικὴ τελειότητα, κατὰ τὸν Schopenhauer στὴν ἐλαχιστοποίηση τῆς λύπης καὶ τοῦ πόνου, κατὰ τὸ Χριστιανισμὸ στὴν ταύτιση τοῦ θελήματος τοῦ ἀνθρώπου μὲ τὸ θέλημα τοῦ Θεοῦ καὶ μετατίθεται, ἡ τέλεια τουλάχιστον, στὴ μεταθανάτια καὶ αἰώνια ζωή, καὶ τέλος ἡ εὐδαιμονία, σύμφωνα μὲ τὸ Μαρξισμὸ δὲν εἶναι —καθὼς ἤδη ἀπὸ ὅσα παραπάνω εἰπώθηκαν προκύπτει— τὸ ἐπιστέγασμα τῆς ἠθικῆς τελείωσης τοῦ ἀνθρώπου, ἀλλὰ «ἡ πληρότητα τῆς κάθε στιγμῆς μέσα στὴν ἀγωνιστικὴ πράξη»[53]. Πέρα ὅμως ἀπὸ τὶς συγκεκριμένες αὐτὲς θέσεις θὰ μπορούσαμε ἴσως νὰ ποῦμε ὅτι εὐδαιμονία εἶναι τὸ ἁρμονικὸ πλήρωμα ἀναγκῶν, σκοπῶν καὶ ἐπιδιώξεων τοῦ ἀνθρώπου ὡς ψυχοσωματικῆς ἑνότητας ποὺ συνοδεύεται ἀπὸ συναίσθημα χαρᾶς καὶ ἐκφράζεται ὡς αἰσιοδοξία καὶ κατάφαση τῆς ζωῆς.

Ὅτι τὸ ὕψιστο πρακτὸ ἀγαθὸ εἶναι ἡ εὐδαιμονία, δηλαδὴ μιὰ μορφὴ εὐζωίας καὶ εὐπραξίας σ' αὐτὸ συμφωνοῦν, λέγει ὁ Ἀριστοτέλης, σχεδὸν ὅλοι οἱ ἄνθρωποι, ἁπλοὶ καὶ διανοούμενοι. Αὐτὸ ποὺ τοὺς διχάζει εἶναι τὸ συγκεκριμένο περιεχόμενο, ἡ οὐσία τῆς εὐδαιμονίας. Ἄλλοι λοιπὸν ἀναζητοῦν τὴν εὐδαιμονία στὴν ἡδονή (ὄχι τὴν καθαρή) —κι αὐτοὶ εἶναι οἱ χειρότεροι—, ἄλλοι στὸν πλοῦτο, ἄλλοι στὶς τιμὲς καὶ ἄλλοι σὲ κάτι ἄλλο. Καὶ ἄλλοι πάλι, ἐδῶ ὁ Ἀριστοτέλης ὑπονοεῖ τὸν Πλάτωνα, ταυτίζουν τὸ ὕψιστο ἀγαθὸ μὲ κάτι ποὺ ὑπάρχει ξεκομμένο καὶ ἀνεξάρτητα ἀπ' τὸν

52. Πβ. Αριστ., *Ἠθ. Νικ.* Α, 9.

53. Ε. Μπιτσακη, *Φιλοσοφία τοῦ ἀνθρώπου*, Ἀθήνα, σ. 123.

κόσμο, δηλαδὴ μὲ τὴν ὕψιστη ἰδέα τοῦ ἀγαθοῦ, ποὺ εἶναι ἡ ὑπερβατικὴ (μεταφυσική) ἀρχὴ καὶ αἰτία τοῦ κόσμου: «οὐκ οὐσίας ὄντος τοῦ ἀγαθοῦ ἀλλ' ἔτι ἐπέκεινα τῆς οὐσίας»[54].

Ἀλλὰ μιὰ τέτοια ἔννοια τοῦ ἀγαθοῦ, κι ἂν δὲν εἶναι κενὴ περιεχομένου, ἀλλὰ εἶναι κάτι ποὺ πραγματικὰ ὑπάρχει καθεαυτό, εἶναι φανερὸ ὅτι δὲν μπορεῖ —σύμφωνα πάντοτε μὲ τὸν Ἀριστοτέλη— νὰ ἔχει πρακτικὴ ἠθικὴ ἀξία, καθότι δὲν εἶναι δυνατὸ νὰ πραγματωθεῖ, νὰ γίνει κτῆμα τοῦ ἀνθρώπου. Ἡ κριτικὴ ὅμως αὐτὴ τοῦ Ἀριστοτέλη ἀδικεῖ ἀσφαλῶς τὸν Πλάτωνα —καὶ δὲν εἶναι ἡ μόνη περίπτωση ὅπου ὁ Πλάτων ἀδικεῖται ἀπ' τὸ μεγάλο μαθητή του—, γιατὶ καὶ ἡ ἀναζήτηση τῶν πλατωνικῶν ἰδεῶν δὲν γίνεται ἀπὸ γνωσιολογικὴ περιέργεια οὔτε μόνο χάριν αὐτῆς τῆς ἴδιας τῆς γνώσης, ἀλλὰ καὶ κυρίως χάριν τῆς εὐδαιμονίας τοῦ ἀνθρώπου καὶ μάλιστα εὐδαιμονίας πρακτικῆς καὶ ὄχι π.χ. μυστικῆς, ὅσο βέβαια αὐτὴ εἶναι προσιτὴ στὸν ἄνθρωπο: «τὸ μὲν θεῖον ἐν ἅπασιν ζητεῖν κτήσεως ἕνεκα εὐδαίμονος βίου καθ' ὅσον ἡ φύσις ἡμῶν ἐνδέχεται»[55]. Ἡ γνώση δηλαδὴ τῆς ὕψιστης ἰδέας δὲν εἶναι καθαρὸς αὐτοσκοπὸς ἀλλὰ καὶ μέσο γνώσης τῶν ὄντων καὶ αὐτοσυνείδησης τῆς ψυχῆς μὲ ἔσχατη ἀναφορὰ καὶ δικαίωση τὴν εὐδαιμονία τοῦ ἀνθρώπου, γιατὶ τὸ ἀγαθὸ ἀποτελεῖ καὶ γιὰ τὸν Πλάτωνα, ὅπως δηλαδὴ καὶ γιὰ τὸν Ἀριστοτέλη, τὴν ἐπιδίωξη κάθε ἀνθρώπου καὶ τὴν ἔσχατη ἀρχὴ τῆς πρακτικῆς του ζωῆς. Κάθε πράξη του ἀποβλέπει κατὰ βάθος στὸ ἀγαθό[56]. Ὁ μεγαλύτερος πόθος λοιπὸν τοῦ ἀνθρώπου καὶ γιὰ τὸν Πλάτωνα δὲν εἶναι ἄλλος ἀπὸ τὴν παντοτινὴ ἀπόκτηση τοῦ ἀγαθοῦ, τῆς προσωπικῆς του δηλαδὴ εὐδαιμονίας[57], ποὺ ἔγκειται στὴν ἀπόκτηση διαφόρων ἀγαθῶν[58]· ὄχι πάντως τῆς ἰδέας τοῦ ἀγαθοῦ, ὅπως τὸν κατηγορεῖ ὁ Ἀριστοτέλης καὶ ὅπως συνήθως πιστεύεται. Ὁ Πλάτων θεωροῦσε τὴν ἀποδοχὴ τῆς ἰδέας τοῦ ἀγαθοῦ ἀπαραίτητη γιὰ τὸν ἠθικὸ προσανατολισμὸ τοῦ ἀνθρώπου, γιατὶ προφανῶς πίστευε πὼς ἡ παραδειγματικὴ ἀξία τῆς ἰδέας τοῦ ἀγαθοῦ θὰ συντελοῦσε στὴν πραγμάτωση τῆς εὐδαιμονίας τοῦ ἀνθρώπου. Ἕνα τέτοιο ἀόριστο καὶ ἀφηρημένο ἠθικὸ πρότυπο δὲν μπορεῖ νὰ ἔχει κατὰ τὴ γνώμη τοῦ Ἀριστοτέλη καμιὰ πρακτικὴ χρησιμότητα καὶ σημασία, γιατὶ δὲν ἔχει συγκεκριμένη ἀναφορὰ στὴν καθημερινὴ πρακτικὴ συμπεριφορὰ τοῦ ἀνθρώπου, στὸ πλαίσιο τῆς ὁποίας ὁ ἄνθρωπος καλεῖται νὰ ἀποφασίσει, κάθε φορά, ἐλεύθερα ἀλλὰ καὶ ὑπεύθυνα σὲ σχέση μὲ τὶς συγκεκριμένες καταστάσεις καὶ περιστάσεις. Καὶ σχετικὰ μ' αὐτὲς δὲν ἔχουν τόση

54. Πλατωνος, *Πολιτείας* ΣΤ΄ 509 b 8-9.
55. Πλατωνος, *Τίμαιος* 68 e 7-69 a 2.
56. Βλ. Πλατωνος, *Πολιτείας* ΣΤ΄, 505 d 11-e 1.
57. Βλ. Πλατωνος, *Συμπόσιον* 206 a 1-8.
58. Βλ. Αλατωνος., *Συμπόσιον* 205 a 1-5.

σημασία οἱ γενικοὶ καὶ ἀόριστοι θεωρητικοὶ κανόνες ὅσο οἱ εἰδικὲς καὶ συγκεκριμένες ἐκτιμήσεις ποὺ προϋποθέτουν τὴν ὀρθὴ ἐκτίμηση τῶν διαφορετικῶν κάθε φορὰ ὅρων τῆς πράξης, τῶν συγκεκριμένων δηλαδὴ κοινωνικοπολιτικῶν καὶ προσωπικῶν προϋποθέσεων (ἐσωτερικότητα τοῦ ἤθους) ποὺ θεμελιώνουν τὴν ἱστορικότητα τοῦ ἀριστοτελικοῦ ἤθους ποὺ δὲν ὑπακούει σὲ μεταφυσικὲς ἢ κατηγορικὲς προστακτικές, ἀλλὰ ἐκφράζει τὸ ἀγαθὸ τοῦ ἀνθρώπου τῆς «πόλης», δηλαδὴ τοῦ ἀνθρώπου ὡς προσώπου καὶ πολίτη στὴν διαλεκτική τους ἑνότητα. Ἀλλὰ μήπως καὶ ἡ περίφημη ἐκείνη ἀριστοτελικὴ προτροπή, ποὺ καλεῖ τὸν ἄνθρωπο σὲ μιὰ προσπάθεια «θέωσής» του νὰ ὑπερβεῖ τὴν ἴδια του τὴ φύση, τὰ ἀνθρώπινα δηλαδὴ καὶ θνητὰ ὅριά του, καὶ νὰ ζήσει μιὰ ζωὴ «θεϊκή», ὅσο δηλαδὴ γίνεται καθαρὰ πνευματική: «οὐ χρὴ δὲ κατὰ τοὺς παραινοῦντας ἀνθρώπινα φρονεῖν ἄνθρωπον ὄντα οὐδὲ θνητὰ τὸν θνητόν, ἀλλ' ἐφ' ὅσον ἐνδέχεται ἀθανατίζειν καὶ πάντα ποιεῖν πρὸς τὸ ζῆν κατὰ τὸ κράτιστον τὸ ἐν αὐτῷ»[59], δὲν ἀποτελεῖ ἕναν πλατωνικὸ προσανατολισμὸ τῆς ἠθικῆς τοῦ ἀνθρώπου συμπεριφορᾶς σύμφωνα μὲ ἕνα θεϊκὸ πρότυπο, ἀνεξάρτητα ἂν αὐτὸ γιὰ τὸν Ἀριστοτέλη ἔχει πραγματικὴ ὕπαρξη ἢ ἁπλῶς καὶ μόνο ὑποθετικὴ ἀξία;

Καιρὸς ὅμως νὰ ἐπιστρέψουμε στὴν ἔννοια τῆς ἀριστοτελικῆς εὐδαιμονίας. Σ' αὐτὴν φτάνει ὁ Ἀριστοτέλης μετὰ ἀπὸ μιὰ κριτικὴ ἀξιολόγηση τῶν κυριότερων περὶ εὐδαιμονίας ἀντιλήψεων ποὺ διατυπώθηκαν πρὶν ἀπ' αὐτόν, γιὰ νὰ καταλήξει στὴν ἀπόρριψη ὅλων τῶν προγενέστερων ἀντιλήψεων, ἀφοῦ ὅλες αὐτὲς δὲν ἐξασφαλίζουν τὴν ἀπαιτουμένη αὐτάρκεια ποὺ ἀποτελεῖ θεμελιακὴ προϋπόθεση τῆς εὐδαιμονίας ὡς ἐσχάτου ἀγαθοῦ, καθότι τὸ ἔσχατο καὶ τελειότερο ἀγαθὸ τοῦ ἀνθρώπου πρέπει κατανάγκην νὰ ταυτίζεται μὲ τὸν ἔσχατο σκοπὸ τῆς ζωῆς του.

Διότι ἂν κι αὐτὸ ἀποτελοῦσε ἐνδιάμεσο ἀγαθὸ στὴν ἱεραρχημένη κλίμακα τῶν ἀνθρώπινων ἀγαθῶν καὶ κατὰ συνέπεια μέσο γιὰ τὴν κατάκτηση κάποιου ἄλλου ἀγαθοῦ καὶ τουτέστιν σκοποῦ, δὲν θὰ μποροῦσε ἀσφαλῶς νὰ εἶναι τὸ τελειότερο καὶ ἄρα οὔτε ὁ ἔσχατος σκοπὸς τοῦ ἀνθρώπου[60]. Ἡ ὕπαρξη ἑνὸς ἔσχατου ἀγαθοῦ ὡς τελικῆς αἰτίας ὅλων τῶν ἄλλων ἀποτελεῖ γιὰ τὸν Ἀριστοτέλη ὄχι μεταφυσικὴ πίστη ἀλλὰ λογικὴ ἀναγκαιότητα. Διότι δὲν εἶναι δυνατὸν νὰ δεχθοῦμε ὅτι κάθε σκοπός, τὸν ὁποῖο ἐπιδιώκει ὁ ἄνθρωπος, εἶναι μέσον γιὰ τὴν ἐπίτευξη κάποιου ἄλλου σκοποῦ χωρὶς αὐτὴ ἡ ἀλυσίδα σκοπῶν νὰ ἔχει κάποιο τέλος. Ἡ ἀποδοχὴ αὐτῆς τῆς ἄποψης θὰ σήμαινε ὅτι ὁ πόθος καὶ ἡ βούληση τοῦ ἀγαθοῦ θὰ ἦταν «κενὴ» καὶ «μάταιη»[61]. Αὐτὸ ὅμως εἶναι ἀπαράδεκτο, ἐφόσον

59. Αριστ., *Ἠθ. Νικ.* Κ 7, 1177 b 31-34.
60. Πβ. Αριστ., *Ἠθ. Νικ.* Α 5, 1097 a 30-31.
61. Πβ. Αριστ., *Ἠθ. Νικ.* Α 1, 1094 a 18-21.

δεχτοῦμε μαζὶ μὲ τὸν Ἀριστοτέλη τὸ ἀξίωμα ὅτι ἡ φύση «μηδὲν μάτην ποιεῖ»[62]. Ἡ ἀποδοχὴ αὐτοῦ τοῦ ὀντολογικοῦ ἀξιώματος σὲ συνδυασμὸ μὲ τὸ λογικὸ ἀξίωμα, τὸ γνωστὸ συνοπτικὰ ὡς «regressus in infinitum» συνεπάγεται, σύμφωνα πάντοτε μὲ τὸν Ἀριστοτέλη, τὴν ἀναγκαιότητα ἀποδοχῆς ἑνὸς ἔσχατου ἀγαθοῦ καὶ ἄρα καὶ σκοποῦ ποὺ ταυτίζεται μὲ τὴν εὐδαιμονία. Γιατὶ αὐτὴ καὶ μόνο ἀποτελεῖ πάντοτε αὐτοσκοπὸ καὶ οὐδέποτε ἐπιδιώκεται χάριν κάποιου ἄλλου ἀγαθοῦ, οὐδέποτε δηλαδὴ εἶναι μέσο γιὰ τὴν κατάκτηση κάποιου ἄλλου σκοποῦ-ἀγαθοῦ, ὅπως συμβαίνει μὲ ὅλα τὰ ἄλλα ἀγαθά, ἀκόμη καὶ μ' αὐτὰ ποὺ ἐμφανίζονται κατὰ κάποιο τρόπο ὡς αὐτοσκοποί, ἀλλὰ τελικὰ τὰ ἐπιθυμοῦμε καὶ τὰ ἐπιδιώκουμε μὲ τὴν ἐλπίδα πὼς θὰ συντελέσουν στὴν εὐδαιμονία μας. Καὶ τέτοια ἀγαθὰ εἶναι ἡ τιμή, ἡ ἡδονὴ καὶ ὅλες οἱ ἀρετές[63].

Ἡ κατάταξη τῶν ἀγαθῶν στὶς βαθμίδες τῆς ἱεραρχικῆς κλίμακας τῶν σκοπῶν τοῦ ἀνθρώπου ἐξαρτᾶται ἀπὸ τὸ βαθμὸ τῆς τελειότητάς τους σὲ σχέση μὲ τὸν ἄνθρωπο, δηλαδὴ τὴ φύση καὶ τὸ ἔργο του ὡς ἀνθρώπου, ὅ,τι ἀκριβῶς τὸν διακρίνει ἀπὸ τὰ ἄλλα ὄντα καὶ προσδιορίζει τὴν ἀποστολή του· ἐξαρτᾶται δηλαδὴ ἀπὸ τὸ ποσοστὸ συμβολῆς τους στὴν τελείωση τοῦ ἀνθρώπου ὡς ἀνθρώπου.

Ὁ βαθμὸς τελειότητας ἑνὸς ἀγαθοῦ δὲν προσδιορίζεται μόνο ἀπὸ τὴν τελολογικὴ προτεραιότητά του ἀλλὰ καὶ ἀπὸ τὸ βαθμὸ τῆς αὐτάρκειάς του, ὥστε τὸ τέλειο ἀγαθό, δηλαδὴ ἡ εὐδαιμονία, νὰ εἶναι καὶ αὔταρκες: «τὸ γὰρ τέλειον ἀγαθὸν αὔταρκες εἶναι δοκεῖ»[64]. Ἡ αὐτάρκειά της ὅμως δὲν μπορεῖ νὰ εἶναι παρὰ σχετικὴ μόνο, γιατὶ καταρχὴν ὁ εὐδαίμων ἄνθρωπος, σύμφωνα μὲ τὸν Ἀριστοτέλη, δὲν εἶναι ἕνας μοναχικὸς καὶ ἀσκητικὸς τύπος ποὺ δὲν χρειάζεται τοὺς ὅρους καὶ τὰ ἀγαθὰ ποὺ ἐξασφαλίζει ἡ πολιτικὴ καὶ ὀργανωμένη κοινωνία[65]. Ἀλλὰ πέρα ἀπ' αὐτὸ καὶ γιὰ λόγους καθαρὰ βιολογικοὺς δὲν εἶναι δυνατὸν νὰ ζεῖ κανεὶς καὶ νὰ ἀσκεῖ συνεχῶς τὴν ἀρετὴ ποὺ σὲ κάθε περίπτωση ἀποτελεῖ τὸν οὐσιαστικότερο ὅρο τῆς εὐδαιμονίας του.

Δὲν ὑπάρχει καμιὰ ἀμφιβολία ὅτι ἡ ἀριστοτελικὴ εὐδαιμονία προϋποθέτει ἀναγκαῖα τὴν ὕπαρξη τῆς «πόλης» καὶ εἶναι ἐντελῶς ἀδιανόητη χωρὶς αὐτήν, ἀφοῦ ἡ ἀριστοτελικὴ ἀρετή, ἡ πεμπτουσία τῆς εὐδαιμονίας καὶ τῆς ἠθικῆς γενικότερα γεννιέται καὶ ἀναπτύσσεται μέσα στὴν «πόλη». Κι αὐτὸ ἰσχύει τόσο γιὰ τὶς ἠθικὲς ὅσο καὶ γιὰ τὶς διανοητικὲς ἀρετές. Γεννιέται ὅμως τότε τὸ ἐρώτημα τί ἐννοεῖ ὁ Ἀριστοτέλης, ὅταν λέγει γιὰ τὸ σοφὸ ὅτι

62. Αριστ., *Περὶ ψυχῆς* Γ 12, 434 a 31.
63. Βλ. Αριστ., *Ἠθ. Νικ.* Α 5, 1097 a 30-1097 b 6.
64. Αριστ., *Ἠθ. Νικ.* Α 5, 1097 b 7-8.
65. Πβ. Αριστ., *Ἠθ. Νικ.* Α 5, 1097 b 8-13.

«καὶ καθ' αὑτὸν ὧν δύναται θεωρεῖν, καὶ ὅσῳ ἂν σοφώτερος ᾖ μᾶλλον»[66];

Εἶναι ὁ σοφὸς πραγματικὰ ἀνεξάρτητος ἀπὸ τὴν πολιτικὴ κοινωνία καὶ μάλιστα κατὰ τρόπο ποὺ ὁ βαθμὸς τῆς σοφίας του νὰ εἶναι εὐθέως ἀνάλογος πρὸς τὴν ἀνεξαρτησία του ἀπὸ τὴν «πόλη»; Τὸ μόνο ποὺ θέλει νὰ τονίσει ὁ Ἀριστοτέλης μὲ τοὺς λόγους του αὐτοὺς εἶναι ἀσφαλῶς τοῦτο: τὴν ὥρα ποὺ ὁ σοφὸς «θεωρεῖ», δηλαδὴ φιλοσοφεῖ μὲ τὴν εὐρύτερη γιὰ τὴν ἐποχὴ ἔννοια τοῦ ὅρου, καὶ ὅσο κρατάει ἡ «θεωρία» του, ἡ φιλοσοφικὴ θεώρηση τοῦ κόσμου καὶ τοῦ ἀνθρώπου, ζεῖ στὸ δικό του κόσμο καὶ δὲ θέλει νὰ ξέρει τίποτε γιὰ τὰ πολιτικὰ καὶ κοινωνικὰ πράγματα, οὔτε ἔχει καμιὰ (ἄμεση) ἐξάρτηση ἀπ' αὐτὰ ὡς πρὸς τὴ «θεωρία» του. Ἀντίθετα μάλιστα τὰ ἐξωτερικὰ λεγόμενα ἀγαθὰ καὶ οἱ πολιτικὲς φροντίδες ἀποτελοῦν ἐμπόδιο στὴν ἄσκηση τῆς «θεωρίας» του: «τῷ δὲ θεωροῦντι οὐδενὸς τῶν τοιούτων (sc. τῶν πρὸς τὴν ἠθικὴν ἀρετήν) πρός γε τὴν ἐνέργειαν χρεία, ἀλλ' ὡς εἰπεῖν καὶ ἐμπόδιά ἐστι πρός γε τὴν θεωρίαν»[67]. Εἶναι βέβαια αὐτονόητο ὅτι ὡς πολίτης ἀνήκει κι αὐτὸς στὴν «πόλη» ὡς ὀργανικό της μέλος καὶ σὲ σχέση ἀμοιβαίας ἐξάρτησης, καὶ εἶναι ὡς φιλόσοφος ἀδιανόητος χωρὶς αὐτήν. Καὶ τοῦτο καθότι ἡ ὕπαρξή του δὲν εἶναι καθαρὰ πνευματική, ὅπως ἐκείνη τῶν θεῶν, ἀλλὰ ψυχοσωματική, ὥστε προκειμένου νὰ ἀναπτυχθεῖ καὶ τελειωθεῖ, ἤτοι νὰ ἐξανθρωπισθεῖ, ὅ,τι ὁ Ἀριστοτέλης ὀνομάζει «ἀνθρωπεύεσθαι», νὰ ἔχει ἀνάγκη ὅλων ἐκείνων τῶν ὅρων καὶ συνθηκῶν ποὺ ἐξασφαλίζει μιὰ ὀργανωμένη πολιτεία. Χωρὶς αὐτὴν εἶναι ἀδύνατη ἡ ἠθικὴ τελείωση τοῦ ἀνθρώπου: «ᾗ δ' ἄνθρωπός ἐστι καὶ πλείοσι συζῇ αἱρεῖται τὰ κατὰ τὴν ἀρετὴν πράττειν· δεήσεται οὖν τῶν τοιούτων πρὸς τὸ ἀνθρωπεύεσθαι»[68]. Τὸ γεγονὸς ὅτι ἡ «θεωρία» ὡς πλήρωμα τῆς θεωρητικῆς ἐνέργειας τοῦ φιλοσόφου ἢ καλύτερα τοῦ διανοουμένου γενικότερα δὲν σχετίζεται ἄμεσα μὲ τὴν ἠθικὴ τοῦ ἀνθρώπου τελείωση, ὅπως μᾶς ἐπιβεβαιώνει τὸ παράδειγμα τοῦ Θαλῆ καὶ Ἀναξαγόρα[69], δὲν σημαίνει καθόλου ὅτι ὁ φιλόσοφος ἢ ὁ διανοούμενος δὲν εἶναι ἢ —πολὺ περισσότερο— ὅτι δὲν χρειάζεται νὰ εἶναι ἠθικὰ ἐνάρετος, καθό· μάλιστα ἡ ἀνεμπόδιστη «θεωρητικὴ» ζωὴ προϋποθέτει μιὰ κάποια ἀπελευθέρωση τοῦ ἀνθρώπου ἀπὸ τὰ πάθη του, συνδέεται δηλαδὴ κατ··άγκην μὲ κάποια ἠθικὴ καθαρότητα καὶ ἀκεραιότητα. Καὶ ὁ σοφὸς λοιπὸν παρὰ τὴν ὅποια αὐτάρκειά του ὡς πρὸς τὴ «θεωρία» δὲν εἶναι ἀπόλυτα αὐτάρκης, γιατὶ κι αὐτὸς ὡς ἄνθρωπος ἔχει ἀνάγκη, ὅπως κάθε ἄνθρωπος, ἀπὸ τὰ βιοσυντηρητικὰ ἀγαθά. Ἡ ἀπόλυτη αὐτάρκεια

66. Αριστ., *Ἠθ. Νικ.* Κ 7, 1177 a 33-34.
67. Αριστ., *Ἠθ. Νικ.* Κ 8, 1178 b 3-5.
58. Αριστ., *Ἠθ. Νικ.* Κ 8, 1178 b 5-7.
69. Βλ. Αριστ., *Ἠθ. Νικ.* Ζ 7, 1141 b 3-8.

προσκρούει στὴν ὀντολογικὴ σύσταση τοῦ ἀνθρώπου, μόνο ποὺ ὁ σοφὸς ἔχει τὸ προνόμιο νὰ ἐξαρτιέται λιγότερο ἀπ' τὰ λεγόμενα ἐξωτερικὰ ἀγαθά, καθὼς καὶ ἀπὸ τοὺς ἄλλους ἀνθρώπους, ἐπειδὴ ἡ θεωρητικὴ γνώση δὲν σχετίζεται ἄμεσα μὲ ὑλικὰ ἀγαθὰ καὶ ἄλλους ἀνθρώπους, ὅπως δηλαδὴ συμβαίνει μὲ τὴν ἀρετὴ π.χ. τῆς δικαιοσύνης, τῆς σωφροσύνης, τῆς ἀνδρείας κ.λ.π.

Τίθεται λοιπὸν ἐδῶ τὸ θέμα τῆς σχέσης τῆς εὐδαιμονίας μὲ τὰ ἄλλα ἀγαθά, ἕνα θέμα ποὺ σχετίζεται στενὰ μὲ τὴν πολὺ ἐνδιαφέρουσα σχέση ἠθικῆς καὶ πολιτικῆς, γιὰ νὰ ἔρθουμε κατόπιν στὸ πρόβλημα τῆς οὐσίας τῆς εὐδαιμονίας. Ἡ σχέση τῆς εὐδαιμονίας μὲ τὰ ἐξωτερικὰ ἀγαθὰ προβλημάτισε πολὺ τὸν Ἀριστοτέλη μέχρι νὰ καταλήξει στὴν ξεκάθαρη θέση ὅτι ὁρισμένα ἀπ' αὐτὰ τὰ ἀγαθὰ εἶναι ἀπολύτως ἀναγκαῖα, ἀποτελοῦν δηλαδὴ ὅρο «ἐκ τῶν ὧν οὐκ ἄνευ» γιὰ τὴν εὐδαιμονία, ἐνῶ ἀντίθετα ἄλλα συμβάλλουν ἁπλῶς στὴν τελειότητα τῆς εὐδαιμονίας, εἶναι δηλαδὴ καλὸ νὰ ὑπάρχουν, ἀλλὰ ἡ ἔλλειψή τους δὲν κάνει τὸν ἄνθρωπο δυστυχή: «τῶν δὲ λοιπῶν ἀγαθῶν τὰ μὲν ὑπάρχειν ἀναγκαῖον τὰ δὲ συνεργὰ καὶ χρήσιμα πέφυκεν ὀργανικῶς»[70]. Στὴν πρώτη κατηγορία ἀνήκουν τὰ βιοσυντηρητικὰ ἀγαθά, ὅ,τι δηλαδὴ σχετίζεται ἄμεσα μὲ τὴν ὑγεία τοῦ σώματος «δεῖ καὶ τὸ σῶμα ὑγιαίνειν καὶ τροφὴν καὶ τὴν λοιπὴν θεραπείαν ὑπάρχειν»[71]. Αὐτὰ ἀρκοῦν γιὰ τὸ σοφό, δηλαδὴ γιὰ τὴ θεωρητικὴ εὐδαιμονία. Γιὰ τὴν ἄσκηση ὅμως τῶν λεγομένων ἠθικῶν ἀρετῶν πού, ὅπως θὰ δοῦμε στὴ συνέχεια, ἀποτελοῦν τὴν οὐσία τῆς πρακτικῆς ἢ ἠθικῆς λεγομένης εὐδαιμονίας, χρειάζονται ἀσφαλῶς περισσότερα ἐξωτερικὰ ἀγαθὰ λόγω τῆς κοινωνικῆς διάστασης αὐτῶν τῶν ἀρετῶν, ὅπως κατεξοχὴν εἶναι ἡ δικαιοσύνη. Πάντως καὶ ἐδῶ δὲν εἶναι ἀπαραίτητα πολλὰ ἀγαθά, γιατί, ὅπως τόσο εὔστοχα λέγει ὁ Ἀριστοτέλης, εἶναι δυνατὸν νὰ ἀσκεῖς τὶς ἠθικὲς καὶ κοινωνικὲς ἀρετὲς χωρὶς νὰ εἶσαι «ἄρχων γῆς καὶ θάλασσης»[72], δηλαδὴ βιομήχανος ἢ ἐφοπλιστής, ὅπως θὰ λέγαμε ἐμεῖς σήμερα. Στὴν πρώτη αὐτὴ κατηγορία ἀγαθῶν ἀνήκουν λοιπὸν τὰ βιοσυντηρητικὰ ἀγαθὰ καὶ ἀσφαλῶς καὶ ἡ ἴδια ἡ καλὴ ὑγεία μὲ τὴν ἔννοια τῆς σωματικῆς εὐεξίας.

Στὴ δεύτερη κατηγορία τῶν ἐξωτερικῶν ἀγαθῶν ἀνήκουν ἡ πολιτικὴ δύναμη, οἱ φίλοι καὶ ὁ πλοῦτος ὡς ὄργανα ἄσκησης τῆς ἀρετῆς, τῆς ἠθικῆς ἀρετῆς. Σ' αὐτὰ προσθέτει ὁ Ἀριστοτέλης, σὰν μιὰ ὑποκατηγορία, τὴν εὐγένεια τῆς καταγωγῆς, τὴν εὐτεκνία —ἀγαθὰ μὲ ἐλάχιστη ἀπήχηση στὴν ἐποχή μας— καὶ τὴν ὁμορφιά.

---

70. Αριστ., *Ἠθ. Νικ.* Α 10, 1099 b 27-28.
71. Αριστ., *Ἠθ. Νικ.* Κ 9, 1178 b 34-35.
72. Βλ. Αριστ., *Ἠθ. Νικ.* Κ 9, 1179 a 3-5.

Βέβαια ἡ ἐξάρτηση σ' ἕνα ὁρισμένο βαθμὸ τῆς εὐδαιμονίας τοῦ ἀνθρώπου ἀπὸ τὰ ἐξωτερικὰ ἀγαθὰ καὶ κατὰ συνέπεια ἀπὸ τὴν τύχη δημιουργεῖ, ὅπως ὀρθῶς ἐπισημαίνει ὁ Ἀριστοτέλης, μιὰ ἠθικὴ ἀντινομία: «τὸ δὲ μέγιστον καὶ κάλλιστον ἐπιτρέψαι τύχῃ λίαν πλημμελὲς ἂν εἴη»[73], διότι παραμερίζεται ἔτσι ἡ ἐλεύθερη βούληση, ἡ ὕψιστη αὐτὴ ἐσωτερικὴ ἀρχὴ τῆς ἠθικότητας καὶ κατὰ συνέπεια ἡ ὑπευθυνότητα τοῦ ἀνθρώπου σχετικὰ μάλιστα μὲ τὸ μέγιστο ἀγαθὸ τῆς εὐδαιμονίας, ὥστε νὰ μειώνεται ἡ ἠθική της ἀξία καὶ νὰ μὴ ἐνθαρρύνεται ὁ ἄνθρωπος στὸν ἀγώνα του γιὰ ἠθικὴ καταξίωση. Γι' αὐτὸ ἠθικοὶ νομίζω, καὶ ὄχι πολιτικοὶ[74] πρέπει νὰ εἶναι οἱ βαθύτεροι λόγοι ποὺ ἔκαναν τὸν Ἀριστοτέλη νὰ μεταπροσανατολίσει τὴν ἠθικὴ ἀπὸ τὴν «πόλη» πρὸς τὸ ἄτομο, ἡ προσωπικὴ εὐδαιμονία τοῦ ὁποίου ἀποτελεῖ πλέον γιὰ τὸν Ἀριστοτέλη τὸν ἔσχατο σκοπὸ καὶ κατὰ συνέπεια τὸ λόγο ὕπαρξης τῆς «πόλης»[75]. Ἡ «πόλη» ἐκτὸς τοῦ ὅτι παρέχει εὐνοϊκὲς συνθῆκες γιὰ τὴ διασφάλιση τῆς ζωῆς τοῦ ἀνθρώπου ἀποτελεῖ καὶ τὸ πλαίσιο καὶ τὸ μέσο γιὰ τὴν ἀνάπτυξη τῶν ἠθικῶν καὶ πνευματικῶν ἐκείνων ἀξιῶν ποὺ θὰ συμβάλουν στὴν αὐτοπραγμάτωσή του ὡς ἀνθρώπου.

Ὅσο γιὰ τὴν ἐξάρτηση τῆς εὐδαιμονίας ἀπὸ τὰ ἐξωτερικὰ ἀγαθὰ ὃν ἔχουν δίκιο ὅσοι νομίζουν ὅτι ὁ Ἀριστοτέλης «δὲν ἔχει συνειδητοποιήσει ὁλοκληρωμένα τὴν ἀνάγκη τῆς ἐξάρτησης τῆς ἠθικῆς εὐδαιμονίας ἀπὸ τὴν ἀγαθὴ πρόθεση», γιατὶ δῆθεν «ἐκφράζει μὲ ἐπιφύλαξη καὶ ὄχι κατηγορηματικὰ τὴν ἄποψη ὅτι εἶναι *βέλτιον*, δηλαδὴ ἠθικὰ πιὸ ὀρθό, νὰ προκύπτει ἡ εὐδαιμονία ἀπὸ τὴν *ἀρετή*, δηλαδὴ τὴν προσωπικὴ ἠθικὴ προσπάθεια, παρὰ ἀπὸ τὴν τύχη» (Ἀριστ., *Ἠθ. Νικ.* Α 9 1099 b 20-25)[76]. Τὸ ἐπιχείρημα ὅμως ὅτι ὁ Ἀριστοτέλης χρησιμοποιεῖ τὴν ἤπια ἔκφραση «βέλτιον» καὶ τὴ δυνητικὴ ἔκφραση «πλημμελὲς ἂν εἴη», ἐπειδὴ δῆθεν δὲν θέλει νὰ ἐκφραστεῖ κατηγορηματικά, δὲν ἀποδεικνύει τίποτε, ἂν λάβει κανεὶς ὑπόψη του τὴ γλώσσα καὶ τὸ ὕφος τοῦ Ἀριστοτέλη.

Δὲν εἶναι ὀρθὴ ἐπίσης ἡ παρατήρηση ὅτι ὁ Ἀριστοτέλης περιορίζεται ἁπλῶς στὴν ἐπισήμανση τῆς ἠθικῆς ἀντινομίας τῆς μὴ ἐξάρτησης τῆς εὐδαιμονίας ἀποκλειστικὰ ἀπὸ τὴν ἠθικὴ τοῦ ἀνθρώπου τελειότητα ἀλλὰ καὶ ἀπὸ τὴν τύχη[77], σὰν νὰ ἦταν δυνατὸ νὰ ἄρει τὴν ἐνλόγω ἀντινομία καὶ δὲν τὸ ἔκαμε.

Δὲν ἀληθεύει ἐπίσης ὅτι ὁ ἀριστοτελικὸς ὁρισμὸς τῆς εὐδαιμονίας ὡς

---

73. Αριστ., *Ἠθ. Νικ.* Α 10, 1099 b 24-25.

74. Βλ. Σ. Δ. Κυριαζοπουλου, *Πολιτικὰ αἴτια τῆς ἠθικῆς τοῦ Ἀριστοτέλους*, Ἰωάννινα 1971, σ. 124.

75. Βλ. Αριστ., *Πολιτικῶν* Α 2, 1252 b 29-30 καὶ Η 9, 1328 b 34-35 καὶ 1329 a 23-24.

76. Α. Μπαγιονα, *Μαθήματα ἠθικῆς φιλοσοφίας τοῦ Ἀριστοτέλη* (Μέρος Α΄), σσ. 73-74.

77. Βλ. Α. Μπαγιονα, ἔνθ. ἀν. σ. 74.

τέλειου ἀγαθοῦ βρίσκεται δῆθεν σὲ ἀντίφαση μὲ τὴ διαπίστωση τοῦ Ἀριστοτέλη ὅτι ἡ εὐδαιμονία εἶναι συνάρτηση τῆς ἀρετῆς μὲ τὴν «εὐτυχία», τοὺς ἐξωτερικοὺς δηλαδὴ ὅρους τῆς εὐδαιμονίας, τὴ στιγμὴ ποὺ ὁ Ἀριστοτέλης ἔχει ἀπόλυτα συνείδηση τοῦ γεγονότος ὅτι ἡ εὐδαιμονία τοῦ ἀνθρώπου εἶναι σχετικὰ μόνο τέλεια, ἀφοῦ σαφέστατα τονίζει ὅτι εἶναι ἀνόητο νὰ δεχθοῦμε ὅτι εἶναι εὐδαίμων ἐκεῖνος ποὺ βασανίζεται ἢ μαστίζεται ἀπὸ μεγάλες ἀτυχίες (Βλ. *Ἠθικῶν Νικομαχείων* Η 14, 1053 b 19-21)[78].

Ἡ συνάρτηση[79] ὅμως τῆς εὐδαιμονίας μὲ τὴν «εὐτυχία», τὰ ἐξωτερικὰ δηλαδὴ ἀγαθὰ καὶ τὶς κοινωνικοπολιτικὲς σχέσεις καὶ συνθῆκες δὲν πρέπει νὰ ὁδηγήσει στὴν ταύτιση εὐδαιμονίας καὶ «εὐτυχίας». Ἐξάλλου ἡ ὑπερβολικὴ παρουσία τῆς «εὐτυχίας» ὄχι μόνο δὲν προάγει τὴν εὐδαιμονία ἀλλὰ καὶ τὴν παρεμποδίζει, ὅπως εὔστοχα παρατηρεῖ ὁ Ἀριστοτέλης[80]. Γιατὶ προφανῶς ἡ ὑπεραφθονία τῶν ὑλικῶν καὶ ἐξωτερικῶν γενικὰ ἀγαθῶν συχνὰ δὲν εὐνοεῖ τὴν ἠθικὴ τελείωση τοῦ ἀνθρώπου γιὰ λόγους βέβαια ποὺ δὲν σχετίζονται ἀσφαλῶς μὲ τὴν οὐσία τοῦ πλούτου καθεαυτόν, ἀλλὰ μὲ τὴ χρήση του. Ἡ ἄποψη αὐτὴ υἱοθετεῖται ἀργότερα ἀπὸ τὸ Χριστιανισμό.

Ἡ παραπάνω ἀρνητικὴ κριτικὴ ἀριστοτελικῶν θέσεων ὀφείλεται οὐσιαστικὰ σὲ παρερμηνεία τῆς ἀληθινῆς διδασκαλίας τοῦ Ἀριστοτέλη καὶ παραγνώριση ἔτσι βασικῶν θέσεών του, ὅπως εἶναι μεταξὺ ἄλλων ἡ νέα ἠθικὴ διάσταση τῆς εὐδαιμονίας καὶ ἡ ὀρθολογικὴ συσχέτισή της μὲ τὴν «εὐτυχία», καθὼς καὶ ἡ ὑπογράμμιση τῆς σχετικότητάς της ὅσο κι ἂν ἀποτελεῖ *τέλειο* ἀγαθό, γιατὶ τέλειο δὲ σημαίνει ἐδῶ τίποτε ἄλλο παρὰ μόνο *τὸ τελειότερο* ἀγαθὸ τοῦ ἀνθρώπου, ὅπως ἐξάγεται καθαρὰ ἀπὸ τὴ σύγκρισή του μὲ τὴν εὐδαιμονία τῶν θεῶν. Μιὰ σύγκριση ποὺ δὲν ἔχει ὡς στόχο της τὴν ἴδια τὴν εὐδαιμονία τῶν θεῶν παρὰ μόνο τὴ σχετικοποίηση τῆς ἀνθρώπινης εὐδαιμονίας. Καὶ σχετικὴ δὲν εἶναι μόνο ἡ «ἠθικὴ-πρακτικὴ» ἀλλὰ καὶ ἡ «θεωρητικὴ εὐδαιμονία».

Ἡ παρατήρηση ὅτι «ὁ θετικιστὴς καὶ μονιστὴς Ἀριστοτέλης τονίζει τὴν ἐξάρτηση τῆς εὐδαιμονίας ἀπὸ τὴν εὐτυχία, ἐνῶ ὁ πλατωνίζων καὶ δυῖζων Ἀριστοτέλης συνδέει τὴν εὐδαιμονία μὲ τὴ θεωρία καὶ τὴν αὐτάρκεια»[81] εἶναι πολὺ σχηματικὴ τόσο ὡς πρὸς τὴ διχοτόμηση καὶ

78. Βλ. Α. Μπαγιονα, ἔνθ. ἀν. σ. 75.

79. Λόγω ἀκριβῶς τῆς συνάρτησης αὐτῆς ἡ ἔλλειψη ὁρισμένων ἐξωτερικῶν ἀγαθῶν ἐπηρεάζει σημαντικὰ τὴν εὐδαιμονία χωρὶς βέβαια καὶ νὰ τὴν καταργεῖ (Πβ. Αριστ., *Ἠθ. Νικ.* Α 9, 1099 b 2-6). Ἀντίθετα ὁ Σωκράτης καὶ οἱ Κυνικοὶ δὲ δέχονται τὴ συνάρτηση τῆς εὐδαιμονίας μὲ τὴν «εὐτυχία».

80. Βλ. Αριστ., *Ἠθ. Νικ.* Η 14, 1153 b 21-23.

81. Α. Μπαγιονα, ἔνθ. ἀν. σ. 77.

μάλιστα τοῦ ἴδιου τοῦ «ἠθικοῦ» Ἀριστοτέλη τῶν *Ἠθικῶν Νικομαχείων* (καὶ ὄχι ἔστω τοῦ Ἀριστοτέλη δύο διαφορετικῶν χρονικῶν περιόδων καὶ μὲ διαφορετικὴ γνωστικὴ ἀναφορά) σὲ θετικιστὴ καὶ μονιστὴ καὶ σὲ πλατωνίζοντα καὶ δυΐζοντα ὅσο καὶ ὡς πρὸς ἄλλες θέσεις αὐτῆς τῆς παρατήρησης, ὅπως εἶναι π.χ. ἡ ἄποψη ὅτι δῆθεν ὁ θετικιστὴς καὶ μονιστὴς Ἀριστοτέλης ἐξαρτᾶ τὴν εὐδαιμονία ἀπὸ τὴν εὐτυχία, ἐνῶ ὁ πλατωνίζων καὶ δυΐζων Ἀριστοτέλης συνδέει τὴν εὐδαιμονία μὲ τὴν αὐτάρκεια. Πρόκειται ἀσφαλῶς γιὰ ἀπόψεις ποὺ δὲ θεμελιώνονται στὰ κείμενα τοῦ Ἀριστοτέλη, γιατὶ ἡ εὐδαιμονία σὲ κάθε περίπτωση δηλαδὴ καὶ ἡ λεγομένη θεωρητικὴ τοῦ πλατωνίζοντος, σύμφωνα μὲ τὸ παράθεμά μας, Ἀριστοτέλη ἐξαρτᾶται ἀπὸ τὴν «εὐτυχία»: «δεήσει δὲ καὶ τῆς ἐκτὸς εὐημερίας ἀνθρώπῳ ὄντι· οὐ γὰρ αὐτάρκης ἡ φύσις πρὸς τὸ θεωρεῖν, ἀλλὰ δεῖ καὶ τὸ σῶμα ὑγιαίνειν καὶ τροφὴν καὶ τὴν λοιπὴν θεραπείαν ὑπάρχειν»[82].

Ἀνεξαρτησία ἀπ᾽ τὴν «εὐτυχία», ὅπως ἤδη ἀναφέρθηκε, ἐμφανίζει μόνο ἡ «θεωρία», δηλαδὴ ἡ καθαρὰ θεωρητικὴ (νοητική) ἐνέργεια, στὴν ὁποία κατεξοχὴν ἔγκειται ἡ λεγομένη θεωρητικὴ εὐδαιμονία. Οὐσιαστικὰ ὅμως καὶ ἔμμεσα ἐξαρτᾶται κι αὐτὴ ἀπ᾽ τὰ ἐξωτερικὰ ἀγαθά, ἀπ᾽ τὴν «εὐτυχία», γιατὶ ὅπως κατηγορηματικὰ τονίζει ὁ Ἀριστοτέλης, καὶ ἡ φύση τοῦ σοφοῦ-φιλοσόφου δὲν εἶναι «αὐτάρκης πρὸς τὸ θεωρεῖν».

Δὲν ἀληθεύει λοιπὸν ὅτι ὁ πλατωνίζων Ἀριστοτέλης σὲ ἀντίθεση δῆθεν πρὸς τὸ θετικιστὴ Ἀριστοτέλη, συνδέει τὴν εὐδαιμονία μὲ τὴν αὐτάρκεια. Διότι ἡ αὐτάρκεια δὲ χαρακτηρίζει μόνο τὴ «θεωρητικὴ» εὐδαιμονία ἀλλὰ καὶ τὴν «ἠθικὴ-πρακτική», δηλαδὴ ἐκείνη τοῦ θετικιστῆ Ἀριστοτέλη, ὅπως τὸν θέλει τὸ παράθεμά μας. Εἶναι βέβαια ἀληθὲς ὅτι ἡ «θεωρητικὴ» εὐδαιμονία εἶναι αὐταρκέστερη[83], ὅπως θὰ δείξουμε στὴ συνέχεια, ἀπ᾽ τὴν «ἠθικὴ-πρακτική», χωρὶς ὅμως αὐτὸ νὰ περιορίζει τὴν πληρότητά της ὡς αὐτοσκοποῦ, ἂν τὴν δοῦμε καθεαυτὴν καὶ ὄχι ἐνσχέσει μὲ τὴν «θεωρητική». Στὸ σημεῖο αὐτὸ θὰ ἤθελα νὰ τονίσω ὅτι δὲν ὑπάρχει καμιὰ ἀντινομία, πάνω στὴ σχέση εὐδαιμονίας καὶ εὐτυχίας, ἐπειδὴ δῆθεν «ἀπὸ μιὰ ἄποψη ἡ εὐδαιμονία προϋποθέτει τὴν *εὐτυχία*, καὶ ἀπὸ ἄλλη ὄχι»[84]. Δὲν «συνυπάρχουν στὸν Ἀριστοτελικὸ στοχασμὸ δύο τάσεις ποὺ δὲν ἐναρμονίζονται λογικά»[85]. Εἶναι πάντως καταπληκτικὴ ἡ εὐκολία μὲ τὴν ὁποία ὁρισμένοι ἀνακαλύπτουν στὸν Ἀριστοτέλη ἀντινομίες καὶ ἀντιφάσεις ἢ ἄλλες ἀνύπαρκτες ἀδυναμίες, χωρὶς μ᾽ αὐτὸ νὰ θέλω νὰ

82. Αριστ., *Ἠθ. Νικ.* Κ 9, 1178 b 33-35. Πβ. Κ 7, 1177 a 27-1177 b 1.
83. Πβ. Α. Μπαγιονα, ἔνθ. ἀν. σ. 76.
84. Α. Μπαγιονα, ἔνθ. ἀν. σσ. 76
85. Α. Μπαγιονα., ἔνθ. ἀν. σσ. 76-77

ἀναστήσω τὴν ἀπόλυτη αὐθεντία τοῦ Ἀριστοτέλη. Θέλω ἁπλῶς νὰ τονίσω ὅτι ὁ Ἀριστοτέλης ἢ τουλάχιστον ὁρισμένες θέσεις του δὲν ἔχουν ἀκόμη κατανοηθεῖ καὶ ἀξιοποιηθεῖ ἐπαρκῶς. Ἡ διάκριση π.χ. τῆς εὐδαιμονίας ἀπὸ τὸν Ἀριστοτέλη σὲ «ἠθικὴ-πρακτικὴ» καὶ «θεωρητικὴ» δὲν ἑρμηνεύεται μὲ τὴν ἀποδοχὴ ἑνὸς θετικιστῆ Ἀριστοτέλη καὶ ἑνὸς ἄλλου πλατωνίζοντος. Ἡ διάκριση αὐτὴ ὀφείλεται στὴν ἀντίστοιχη ὀντολογικὴ καὶ κοινωνικοπολιτικὴ πραγματικότητα, ἡ ὁποία ἀντικατοπτρίζεται στὴν «περὶ εὐδαιμονίας» θεωρία τοῦ Ἀριστοτέλη. Ὁ Ἀριστοτέλης δηλαδὴ προσαρμόζει τὴ θεωρία του στὰ πράγματα καὶ ὄχι τὰ πράγματα στὴ θεωρία του· εἶναι ἐπαγωγικὸς καὶ ὄχι ἀπαγωγικός. Ἡ «περὶ διττῆς εὐδαιμονίας» θεωρία του ἀνταποκρίνεται πλήρως στὴν κοινωνικὴ πραγματικότητα τῆς ἐποχῆς του, ὅπου ἔχουμε ἀπ' τὴ μιὰ μεριὰ τοὺς πολλούς, τὸ δῆμο, καὶ ἀπ' τὴν ἄλλη τοὺς ὀλίγους καὶ ἀρίστους. Ἀπ' αὐτοὺς μόνο οἱ δεύτεροι μποροῦν «φύσει» καὶ «θέσει» νὰ ἐπιτύχουν καὶ νὰ ἀσκήσουν τὴ «θεωρητικὴ» εὐδαιμονία. Οἱ ἄλλοι εἶναι ἀναγκασμένοι νὰ περιοριστοῦν στὴν «ἠθικὴ-πρακτικὴ» εὐδαιμονία.

Ἂς ἔλθουμε τώρα στὴν ἐνδιαφέρουσα σχέση ἠθικῆς καὶ πολιτικῆς καθότι συνδέεται στενὰ μὲ τὴν εὐδαιμονία. Ἠθικὴ καὶ πολιτικὴ ἀποτελοῦν γιὰ τὸν Ἀριστοτέλη μιὰ ἀδιάσπαστη ἑνότητα ποὺ στηρίζεται στὴν πολιτικὴ φύση τοῦ ἀνθρώπου καὶ στὸν προορισμὸ τῆς «πόλης» ποὺ εἶναι βαθύτατα ἠθικός, γιατὶ ἀποβλέπει μὲ τὴ νομοθετικὴ ρύθμιση τῶν κανόνων τῆς κοινωνικῆς συνύπαρξης τῶν ἀνθρώπων στὴ διαμόρφωση τῆς κοινωνικῆς καὶ ἄρα ἠθικῆς τους συμπεριφορᾶς, ὥστε νὰ γίνουν ἀγαθοὶ πολίτες καὶ νὰ ἐπιτύχουν ἔτσι τὴν εὐδαιμονία τους, τὸ «εὖ ζῆν». Ὅ,τι ἐπιδιώκει ἡ ἠθικὴ γιὰ τὸν καθένα χωριστά, τὸ ἐπιδιώκει ἡ πολιτικὴ γ ὅλους μαζὶ τοὺς πολίτες. Ἀλλὰ καὶ ἡ ἴδια ἡ ἠθικὴ παρὰ τὴν ἀτομικὴ κυρ ἀναφορά της στὸν ἄνθρωπο δὲν παύει νὰ εἶναι παράλληλα, στὸν Ἀρισ ἴλη ἀλλὰ καὶ γενικότερα στὴν ἀρχαία ἑλληνικὴ σκέψη, καὶ κοινωνική, ἀφοῦ οἱ κατεξοχὴν κοινωνικὲς ἀξίες καὶ ἀρετὲς τῆς δικαιοσύνης καὶ τῆς φιλίας ἀποτελοῦν κεντρικὰ θέματα τῆς ἠθικῆς. Ὁ οὐσιαστικὰ πολιτικὸς καὶ κοινωνικὸς χαρακτήρας τῆς ἀριστοτελικῆς ἠθικῆς φαίνεται σαφέστατα ἀπ' τὴν ἱστορικότητα ποὺ χαρακτηρίζει, ὅπως ἤδη εἴπαμε, καίρια τὸ ἀριστοτελικὸ ἦθος, ποὺ ἐκφράζει τὴ χρυσὴ τομὴ ἀνάμεσα στὸ ἄτομο καὶ τὴν «πόλη»: οὔτε τὸ ἄτομο πρέπει νὰ θυσιάζεται στὸ βωμὸ τῆς «πόλης» οὔτε καὶ ἡ «πόλη» πρέπει νὰ ὑπηρετεῖ τὴν προσωπικὴ ἰδιοτέλεια καὶ αὐθαιρεσία. Αὐτὸς εἶναι ὁ λόγος γιὰ τὸν ὁποῖο ἡ ἀριστοτελικὴ ἠθικὴ δὲ μπορεῖ παρὰ νὰ ἐκφράζει μόνο τὶς γενικὲς ἀρχὲς τῆς ἠθικῆς τοῦ ἀνθρώπου συμπεριφορᾶς, οἱ ὁποῖες προκειμένου νὰ ἐφαρμοσθοῦν, νὰ ἀποκτήσουν δηλαδὴ πρακτικὴ ἀξία, χρειάζεται ὁπωσδήποτε νὰ ἀνταποκρίνονται κάθε φορὰ στὶς εἰδικὲς συνθῆκες τῆς ἀνθρώπινης δραστηριότητας, χρειάζεται

δηλαδὴ νὰ συγχρονίζονται καὶ νὰ ἐξειδικεύονται κάτω ἀπ' τὴν ἐπιστασία τοῦ *φρονίμου* καὶ *σπουδαίου* ἀνδρὸς ποὺ ἐκφράζει παραδειγματικὰ τὸ ἦθος τῆς «πόλης», ἐνσαρκώνει δηλαδὴ ἀντιπροσωπευτικὰ τὸν ἔπαινο καὶ τὸν ψόγο, τις θεμελιακὲς αὐτὲς ἀρχὲς τῆς (κοινωνικῆς) ἠθικῆς. Διότι ὁ *σπουδαῖος* ὡς ἄξιος φορέας τῶν ἠθικῶν καὶ πολιτικῶν ἀξιῶν εἶναι σὲ θέση νὰ κρίνει καὶ νὰ ἀξιολογήσει ὀρθὰ τὰ πράγματα, νὰ ἐπισημάνει δηλαδὴ σ' αὐτὰ κυρίως τὴν ὑπερβολὴ καὶ τὴν ἔλλειψη ὡς ἐγγυητὴς τῆς μεσότητας[86] καὶ ἄρα τῆς ὀρθότητας τῆς πρακτικῆς συμπεριφορᾶς τοῦ ἀνθρώπου: «ὁ σπουδαῖος γὰρ ἕκαστα κρίνει ὀρθῶς, καὶ ἐν ἑκάστοις τἀληθὲς αὐτῶ φαίνεται... ὥσπερ κανὼν καὶ μέτρον αὐτῶν (sc. τῶν καλῶν καὶ ἡδέων) ὤν»[87]. Ἔτσι ἡ πολιτικὴ γίνεται ἠθικὴ καὶ ἡ ἠθικὴ εἶναι συγχρόνως καὶ πολιτική. Αὐτὸ ἀκριβῶς θέλει νὰ ἐκφράσει ὁ Ἀριστοτέλης, ὅταν λέγει ὅτι ἡ πολιτικὴ ἐξετάζει τὰ καλὰ καὶ τὰ δίκαια. Ἡ σχέση ἔτσι ἠθικῆς καὶ πολιτικῆς χωρὶς νὰ εἶναι σχέση ταυτότητας εἶναι σχέση διαλεκτικῆς ἑνότητας, ἀφοῦ ἡ πολιτικὴ ἐκφράζει, κωδικοποιεῖ καὶ προσπαθεῖ νὰ ἐπιβάλει μὲ τοὺς νόμους της τὶς καθιερωμένες ἠθικὲς ἀξίες, καὶ ἡ ἠθικὴ ἀπ' τὴν πλευρά της διαποτίζει καὶ προσδιορίζει τὴ (νομική) ἔκφραση τῆς πολιτικῆς κοινωνίας στὰ πλαίσια μιᾶς ἀέναης σχέσης δοῦναι καὶ λαβεῖν. Στὰ πλαίσια αὐτῆς τῆς διαλεκτικῆς σχέσης εἶναι πολὺ δύσκολο νὰ πεῖ κανεὶς ποιὸ ἀπὸ τὰ δυὸ αὐτὰ κρυσταλλώματα τῆς ἱστορίας, τῆς πολιτιστικῆς του δηλαδὴ πορείας, ἔχει προτεραιότητα ἔναντι τοῦ ἄλλου. Τί ἐννοεῖ λοιπὸν ὁ Ἀριστοτέλης, ὅταν λέγει: «πρότερον τῇ φύσει ἡ πόλις ἢ οἰκία καὶ ἕκαστος ἡμῶν ἐστιν»[88]; Ἐννοεῖ ἀσφαλῶς ὄχι χρονικὴ ἢ ἱστορικὴ προτεραιότητα ἀλλὰ τὴν ὀντολογικὰ πολιτικὴ διάσταση τοῦ ἀνθρώπου ὡς φυσικὸ ὅρο τόσο τῆς οἰκογενειακῆς ὅσο καὶ τῆς ἀτομικῆς ζωῆς. Γιατὶ τὸ ὅλον προηγεῖται ὀντολογικὰ τοῦ μέρους. Ἔτσι ἡ ὕπαρξη τοῦ μέρους, π.χ. τοῦ ποδιοῦ μας ἢ τοῦ χεριοῦ μας οὔτε νοεῖται οὔτε ὑπάρχει χωρὶς τὸ ὅλον. Καὶ γιὰ νὰ τὸ διατυπώσουμε ἀλλιῶς: τὸ μέρος ὑπάρχει μόνο ὡς μέρος ἑνὸς ὅλου. Ἀπὸ τὴν ἄποψη ὅμως τοῦ σκοποῦ δηλαδὴ ἠθικὰ καὶ ἀξιολογικὰ ἡ προτεραιότητα ἀνήκει στὴν ἠθική, ἀφοῦ ἡ πόλη συστήθηκε μὲν χάριν τῆς ζωῆς καταξιώθηκε ὅμως μὲ τὴν εὐζωία, δηλαδὴ τὴν εὐδαιμονία τοῦ ἀνθρώπου, στὴν ὁποία ἀποβλέπει ἐξασφαλίζοντας τοὺς ὅρους τῆς ἐξωτερικῆς αὐτάρκειας, ἀλλὰ καὶ παρέχοντας τὴ δυνατότητα τῆς κοινωνικῆς καὶ κατὰ συνέπεια τῆς ἠθικῆς τοῦ ἀνθρώπου ζωῆς, ἀνάπτυξης καὶ τελείωσης. Ὅ,τι δὲν μπορεῖ νὰ τὸ ἐπιτύχει ὁ ἄνθρωπος ὡς ἄτομο, τὸ ἐπιτυγχάνει ὡς ὀργανικὸ μέλος τῆς κοινωνικῆς ὁμάδας καὶ ἔτσι καταξιώνεται ἡ πολιτεία ὡς παράγοντας θετικῆς ἀντιμετώπισης τοῦ ὁλικοῦ ἠθικοῦ προβλήματος.

86. Βλ. Αριστ., *Ἠθ. Νίκ.* Β 6, 1106 b 36-1107 a 2.

87. Αριστ., *Ἠθ. Νικ.* Γ 6, 1113 a 29-33.

88. Αριστ., *Πολιτικῶν* Α 2, 1253 a 19.

Μὲ αὐτὴ τὴν ἔννοια εἶναι ἡ πολιτικὴ ἔννοια εὐρύτερη τῆς ἠθικῆς. Γιατὶ ἡ ἄξια πολιτικὴ καὶ ὅταν νομοθετεῖ καὶ ὅταν κατοχυρώνει τὴ δικαιοσύνη καὶ ὅταν ἀσκεῖ διοίκηση καὶ ὅταν ἐκπαιδεύει καὶ ὅταν μὲ ὁποιοδήποτε τρόπο οἰκοδομεῖ καὶ ἀποτρέπει τὸ κακό, δὲν εἶναι ἁπλῶς πολιτικὴ ἀλλὰ οὐσιαστικὰ ἠθική, εἶναι φιλοσοφία. Ἡ στέγαση ὅμως τῆς ἠθικῆς κάτω ἀπὸ τὴν πολιτικὴ δὲ γίνεται χωρὶς κινδύνους καὶ θυσίες, γιατὶ συχνὰ ἡ πολιτική, στὸ ὄνομα τοῦ ὅλου ποὺ ἐκπροσωπεῖ, παρεκκλίνει ἀπὸ τὶς ἠθικὲς ἀρχές, τὶς ὁποῖες ὀφείλει νὰ ὑπηρετεῖ καὶ νὰ προάγει, καὶ γίνεται ὄργανο ἰδιοτελῶν σκοπῶν, ἐνῶ εἶναι ταγμένη νὰ ὑπηρετεῖ τὸ κοινὸ συμφέρον. Κι αὐτὸ γίνεται, ὅταν ἡ πολιτικὴ δὲν ἀγωνίζεται νὰ κάνει τοὺς πολίτες «ἀγαθοὺς καὶ πρακτικοὺς τῶν καλῶν»[89], ὅπως θέλει τὴν πολιτικὴ ὁ Ἀριστοτέλης, καὶ νὰ προαγάγει ἔτσι τὴν εὐδαιμονία τους, ἀφοῦ ἡ ἀρετὴ ἀποτελεῖ πάντοτε τὴν πεμπτουσία της.

Ἀφοῦ μίλησε ὁ Ἀριστοτέλης περὶ τῆς εὐδαιμονίας ὡς τοῦ ἔσχατου σκοποῦ τοῦ ἀνθρώπου, προσπαθεῖ στὸ ἕκτο κεφάλαιο τοῦ πρώτου βιβλίου τῶν *Ἠθικῶν* του *Νικομαχείων* νὰ προσδιορίσει τὴν εὐδαιμονία ἀπὸ τὴν ἄποψη τοῦ περιεχομένου καὶ τῆς οὐσίας της καὶ μᾶς δίνει τὸν ἀκόλουθο ὁρισμό: «τὸ ἀνθρώπινον ἀγαθὸν ψυχῆς ἐνέργεια γίνεται κατ' ἀρετήν, εἰ δὲ πλείους αἱ ἀρεταί, κατὰ τὴν ἀρίστην καὶ τελειοτάτην ἔτι δ' ἐν βίῳ τελείῳ»[90], σύμφωνα μὲ τὸν ὁποῖο ἡ εὐδαιμονία θεωρεῖται ὡς ἐνέργεια τῆς ψυχῆς σύμφωνα μὲ τὴν τελειότερη ἀρετὴ τοῦ ἀνθρώπου. Πρέπει ὅμως νὰ ἐκτείνεται σ' ὅλη τὴ ζωὴ τοῦ ἀνθρώπου· νὰ μὴ εἶναι κάτι τὸ παροδικὸ καὶ πρόσκαιρο. Σ' αὐτὸν τὸ γενικὸ καὶ ἀόριστο ὁρισμὸ φτάνει ὁ Ἀριστοτέλης μετὰ ἀπὸ τὴν ἐμπειρικὴ διαπίστωση ὅτι «παντοῦ ὅπου ὑπάρχει ἔργο καὶ πράξη τὸ ἀγαθὸ καὶ ἡ τελειότητα βρίσκονται προφανῶς στὸ ἔργο. Γιατί: εἶναι δυνατὸ νὰ δεχθοῦμε ὅτι γιὰ τὸν ξυλουργὸ καὶ τὸν ὑποδηματοποιὸ ὑπάρχουν ἰδιαίτερα, χαρακτηριστικὰ δηλαδὴ ἔργα καὶ πράξεις, γιὰ τὸν ἄνθρωπο ὅμως ὡς ἄνθρωπο δὲν ὑπάρχουν ἀλλὰ εἶναι ἀπ' τὴ φύση του καταδικασμένος σὲ ἀπραξία καὶ ἀδράνεια»[91]; Ἐδῶ ἐκφράζει ὁ Ἀριστοτέλης μὲ τὴν προσφιλή του ἀπορηματικὴ μέθοδο τὴν πεποίθησή του ὅτι δὲ μπορεῖ παρὰ νὰ ὑπάρχει ἕνα χαρακτηριστικὸ ἔργο καὶ γιὰ τὸν ἄνθρωπο ὡς ἄνθρωπο, ἕνα ἔργο ποὺ νὰ ἐκφράζει τὴν «ἀνθρωπότητά» του. Σαφῶς ὑποδηλώνεται ἐδῶ καὶ ἡ ἀντίθεση τοῦ Ἀριστοτέλη πρὸς τὸν Πλάτωνα, ὁ ὁποῖος ταύτιζε κατὰ κάποιο τρόπο τὸν ἄνθρωπο μὲ τὴν κοινωνική του ἀποστολή[92], ἀφοῦ γι' αὐτὸν ἡ ὁμαλὴ λειτουργία τοῦ πολιτεύματος ὡς

89. Αριστ., *Ἠθ. Νικ.* Α 10, 1099 b 31-32.

90. Αριστ., *Ἠθ. Νικ.* Α 6, 1098 a 16-18.

91. Αριστ., *Ἠθ. Νικ.* Α 6, 1097 b 26-30.

92. Βλ. Πλατων, *Πολιτείας* Α 352 d-353 e καὶ G. Bien, *Die Grundlegung der politischen Philosophie bei Aristoteles*, Freiburg - München 1973, σ. 57.

σκοπὸς τοῦ ἀτόμου καταξίωνε τὴν προσωπικὴ τοῦ ἀνθρώπου ζωὴ καὶ δὲν ἀποτελοῦσε, ὅπως στὸν Ἀριστοτέλη, ἁπλῶς τὴν ἀναγκαία προϋπόθεση γιὰ τὴν πραγμάτωση τοῦ «εὖ ζῆν», δηλαδὴ τῆς εὐδαιμονίας, χάριν τῆς ὁποίας τὰ πάντα γίνονται, ἀφοῦ αὐτὴ καὶ μόνο εἶναι «τὸ καθ' αὑτὸ αἱρετὸν ἀεὶ καὶ μηδέποτε δι' ἄλλο»[93]. Ἡ ταύτιση τῆς εὐδαιμονίας μὲ τὸ κατεξοχὴν ἔργο τοῦ ἀνθρώπου, ὥστε νὰ εἶναι γνήσια ἀνθρωπολογική, βρίσκει σύμφωνο καὶ τὸ μέγιστο ἀριστοτελιστὴ τοῦ Μεσαίωνα, τὸ Θωμᾶ τὸν Ἀκινάτο[94].

Ὁ Ἀριστοτέλης χαρακτηρίζει τὴν εὐδαιμονία ὡς «εὖ ζῆν», «εὖ πράττειν», «τέλος τῶν πρακτῶν», «ἀνθρώπινον ἀγαθόν», «ἁπλῶς τέλειον ἀγαθόν», «καθ' αὑτὸ αἱρετὸν ἀγαθόν», «αὔταρκες ἀγαθόν», «ἄριστον», «κάλλιστον», «ἥδιστον ἀγαθὸν» καὶ, τέλος τὴ χαρακτηρίζει, ἔμμεσα βέβαια, πολιτικὸ ἀγαθὸ[95] μὲ τὴν ἔννοια ὅτι ἡ ὕπαρξή της προϋποθέτει ἀναγκαῖα τὴν κοινωνικὴ ζωὴ τῆς «πόλης» γιατὶ αὐτὴ ἐξασφαλίζει τοὺς ὅρους τῆς ἀνάπτυξης καὶ τελείωσης τῆς λογικῆς καὶ κοινωνικοπολιτικῆς φύσης τοῦ ἀνθρώπου, χωρὶς τὴν ὁποία ἀνάπτυξη καὶ τελείωση εἶναι, ὅπως εἴπαμε, ἐντελῶς ἀδιανόητη ἡ ἀριστοτελικὴ εὐδαιμονία. Ὅλοι ὅμως αὐτοὶ οἱ χαρακτηρισμοί της, ὅσο εὔστοχοι κι ἂν εἶναι, καθὼς ἐπίσης καὶ ὁ ὁρισμός της ἔχουν ἕνα μᾶλλον εἰδολογικό, περιγραφικὸ[96] χαρακτήρα, ὥστε νὰ μὴ μᾶς δίνουν κατὰ τρόπο συγκεκριμένο καὶ σαφὴ τὴν οὐσία, δηλαδὴ τὸ πραγματικὸ περιεχόμενο τῆς εὐδαιμονίας. Βέβαια ὁ προσδιορισμός της ὡς «ψυχῆς ἐνέργεια κατ' ἀρετὴν» εἶναι ὁπωσδήποτε καίριος καὶ οὐσιαστικός, ἐντούτοις ἀόριστος καὶ καθόσον προϋποθέτει σαφὴ γνώση τῶν ἐννοιῶν: ψυχή, ἐνέργεια καὶ ἀρετή. Σύμφωνα πάντως μὲ τὸν ὁρισμὸ αὐτὸ ἡ εὐδαιμονία εἶναι ἐνεργὸς ἀρετὴ καὶ ὄχι ἀρετὴ μὲ τὴν ἔννοια τῆς ἕξης, τῆς πραγματωμένης δηλαδὴ δυνατότητας γιὰ ἀρετή. Πρέπει ἀκόμη νὰ παρατηρηθεῖ ὅτι ὁ ὁρισμὸς κάνει λόγο γιὰ μία καὶ μόνη μορφὴ εὐδαιμονίας. Αὐτὸ βέβαια εἶναι ὀρθό, ὅταν τὴν εὐδαιμονία τὴν ἐννοήσουμε εἰδολογικά (φορμαλιστικά), ὡς τὸν ὕψιστο δηλαδὴ σκοπὸ καὶ ἄρα τὸ τελειότερο ἀγαθὸ τοῦ ἀνθρώπου. Ὅταν ὅμως ἡ θεώρηση τῆς εὐδαιμονίας ἀποβλέπει στὸ περιεχόμενό της, τότε μπορεῖ κανεὶς νὰ μιλήσει γιὰ πολλὰ εἴδη εὐδαιμονίας καὶ κατὰ συνέπεια δὲ μπορεῖ νὰ δοθεῖ ἑνιαία ἀπάντηση στὸ ἐρώτημα ποῦ ἔγκειται ἡ οὐσία τῆς εὐδαιμονίας. Γιατὶ καὶ ὅταν κανεὶς ὁρίσει τὴν πρακτικὴ καὶ ἠθικὴ-πολιτικὴ εὐδαιμονία τοῦ Ἀριστοτέλη ἀπὸ

---

93. ΑΡΙΣΤ., *Ἠθ. Νικ.* Α 5, 1097 a 33-34.

94. THOMAS AQUINATIS, *In decem libros Ethicorum Aristotelis ad Nicomachum expositio*, Τορίνο 1964, I 10 n 119, 123 καὶ 124

95. Βλ. ΑΡΙΣΤ., *Ἠθ. Νικ.* Α 1, 1094 a 26-28.

96. Πβ. ΑΡΙΣΤ., *Ἠθ. Νικ.* Α 1, 1094 a 25: «τύπῳ...»

ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ

τὴν ἄποψη τοῦ περιεχομένου της ὡς «τέλεια ζωὴ ἐλευθέρων καὶ ἴσων μελῶν μιᾶς πολιτικῆς κοινωνίας, τῆς ὁποίας ζωῆς ἡ δομὴ προσδιορίζεται ἀπὸ τὶς διάφορες μὲ πρακτικὴ ἀναφορὰ ἀρετές»[97], ἡ ἐρώτηση γιὰ τὴν οὐσία τῆς εὐδαιμονίας παραμένει ἀνοιχτή, γιατὶ ἡ ἔννοια τῆς τέλειας ζωῆς εἶναι πρῶτον εἰδολογικὴ καὶ δεύτερον δὲν εἶναι μονοσήμαντη. Ὅτι ἡ εὐδαιμονία εἶναι μιὰ ὁρισμένη καὶ διαρκὴς κατάσταση (τρόπος) ζωῆς, ὥστε αὐτὴ νὰ διαφοροποιεῖται καὶ νὰ καταξιώνεται ἠθικὰ καὶ ἔτσι νὰ μπορεῖ κανεὶς νὰ μιλάει γιὰ εὐτυχισμένη ζωή, δὲν ὑπάρχει γιὰ τὸν Ἀριστοτέλη καμιὰ ἀμφιβολία.

Καὶ ἐφόσον ἡ εὐδαιμονία ταυτίζεται μὲ τὴν πραγματωμένη φύση τοῦ ἀνθρώπου, εἶναι αὐτονόητο ὅτι ἡ πραγμάτωση αὐτὴ ὀφείλεται στὴν ἀρετή, στὴ καταξίωση τοῦ ἀνθρώπου μέσα ἀπ' τὶς ἴδιες του τὶς πράξεις καὶ ἐνέργειες. Ἀποτελεῖ ὅμως ἡ ἀρετὴ μόνο τὸ δρόμο γιὰ τὴν εὐδαιμονία; Ἂν εἶναι ἔτσι, τότε τί τελοσπάντων ἀποτελεῖ τὴν οὐσία τῆς εὐδαιμονίας; Τὸ βέβαιο πάντως εἶναι ὅτι ἡ ἀρετὴ ἀποτελεῖ τὸ σπουδαιότερο καὶ οὐσιαστικότερο στοιχεῖο της: «κύριαι δ' εἰσὶν αἱ κατ' ἀρετὴν ἐνέργειαι τῆς εὐδαιμονίας»[98]. Ἄρα ἀρετὴ καὶ εὐδαιμονία δὲν ταυτίζονται, ὅπως φαίνεται σὲ ὁρισμένους[99]. Γιατὶ ἡ εὐδαιμονία, ἂν καὶ ἀνήκει στὴν ἀρετὴ καὶ ἀποτελεῖ τὸ ἐπιστέγασμα καὶ τὴν αὐτόματη συνέπειά της: «ταύτης (sc. τῆς ἀρετῆς) γάρ ἐστιν ἡ κατ' ἀρετὴν ἐνέργεια (sc. ἡ εὐδαιμονία)»[100], ἐντούτοις ἀπὸ τὴν ἄποψη τοῦ ὑποκειμένου της ἀποτελεῖ τὸν ἔσχατο σκοπό, ἐνσχέσει μ · ὁποῖο τὰ πάντα, ἀκόμη καὶ ἡ ἀρετὴ ποὺ ἔχει μιὰ σχετικὴ αὐτάρκεια και αὐτοτέλεια, δὲν εἶναι παρὰ μέσα γιὰ τὴν κατάκτησή του[101]. Ἡ ταύτιση λοιπὸν τῆς εὐδαιμονίας, ἢ ἔστω τῆς πρακτικῆς εὐδαιμονίας, μὲ τὴν ἀρετή, τὴν ἠθικὴ ἀρετή, εἶναι γιὰ τὸν Ἀριστοτέλη ἀδύνατη, καθότι μάλιστα, ὅπως ἤδη εἰπώθηκε, ἡ κατάκτηση τῆς εὐδαιμονίας προϋποθέτει σ' ἕνα ὁρισμένο βαθμὸ τὴν ὕπαρξη ἐξωτερικῶν ἀγαθῶν.

Καὶ ἂν ἡ εὐδαιμονία δὲν εἶναι ἁπλῶς μιὰ νοητικὴ ἐνέργεια τῆς ψυχῆς[102], ἀλλὰ μιὰ νοητικὴ ἐνέργεια τῆς ψυχῆς ποὺ διέπεται καὶ χαρακτηρίζεται ἀπὸ τὴν οἰκεία γιὰ τὸν ἄνθρωπο ἀρετή[103], τότε ἀσφαλῶς ἡ ἀρετὴ ὡς τὸ χαρακτηριστιστικὸ οὐσιαστικὸ γνώρισμα τοῦ ἀνθρώπου ἀποτελεῖ ὁπωσδήποτε τὴν οὐσία τῆς εὐδαιμονίας. Καὶ ἐνῶ ἡ ἀρετὴ ἀποτελεῖ τὴν εἰδοποιὸ διαφορὰ τῆς ἁπλῆς νοητικῆς ἐνέργειας καὶ

97. *Lexikon der Ethik*, ἔκδ. Otfried Höffe, München 1977, σ. 96.
98. Αριστ., *Ἠθ. Νικ.* Α 11, 1100 b 9-10.
99. Βλ. Αριστ., *Ἠθ. Νικ.* Α 9, 1098 b 30.
100. Αριστ., *Ἠθ. Νικ.* Α 9, 1098 b 31.
101. Βλ. Αριστ., *Ἠθ. Νικ.* Α 5, 1097 b 2-4.
102. Βλ. Αριστ., *Ἠθ. Νικ.* Α 6, 1098 a 7-8.
103. Βλ. Αριστ., *Ἠθ. Νικ.* Α 6, 1098 a 12-15.

παρουσίας τοῦ ἀνθρώπου, ἡ τελευταία τούτη ἀποτελεῖ τὸ γένος. Ἐνῶ δηλαδὴ ἡ νοητικὴ ἢ πνευματικὴ ἐνέργεια χαρακτηρίζει κανονικὰ κάθε ἄνθρωπο, ἡ ἐνάρετη πνευματικὴ ἐνέργεια καὶ δραστηριότητα χαρακτηρίζει φυσικὰ μόνο τοὺς ἐνάρετους[104]. Καὶ ἐπειδὴ ὁ Ἀριστοτέλης, ὅπως ἤδη ἀνέφερα, διακρίνει τὶς ἀρετὲς σὲ ἠθικὲς ἢ πρακτικὲς καὶ σὲ θεωρητικές, διακρίνει ἀντίστοιχα καὶ τὴν εὐδαιμονία σὲ ἠθικὴ ἢ πρακτικὴ καὶ σὲ θεωρητική, καὶ τὸ νοῦ τοῦ ἀνθρώπου σὲ πρακτικὸ καὶ θεωρητικό. Ἔχουμε δηλαδὴ ἀντιστοιχία ἠθικῆς καὶ ψυχολογίας. Καὶ ἐπειδὴ ἡ θεωρητικὴ εὐδαιμονία ἔγκειται στὴν τελειότερη ἐνέργεια τοῦ νοῦ, στὴ «θεωρία» καὶ στὴ βίωση τῆς ἀλήθειας, ποὺ ἀποτελεῖ τὸ εὐγενέστερο καὶ κατεξοχὴν ἀνθρώπινο κατόρθωμα, τὸ ὁποῖο κατὰ τὸν Ἀριστοτέλη, ἂν δὲν εἶναι κάτι τὸ πραγματικὰ θεϊκό, εἶναι πάντως, ὅ,τι πιὸ θεϊκὸ ἔχουμε ὡς ἄνθρωποι: «εἴτε θεῖον ὂν καὶ αὐτὸ εἴτε τῶν ἐν ἡμῖν τὸ θειότατον»[105], εἶναι ἡ θεωρητικὴ εὐδαιμονία ἀνώτερη καὶ ὑπεροχότερη ἀπὸ τὴν ἠθικὴ καὶ πρακτικὴ εὐδαιμονία. Γι' αὐτὸ εἶναι ἡ μόνη ποὺ μπορεῖ νὰ συγκριθεῖ μὲ τὴν εὐδαιμονία τῶν θεῶν, ἡ ὁποία βέβαια εἶναι ἀπόλυτη καὶ αἰώνια[106].

Τὴν ὑπεροχὴ τῆς θεωρητικῆς εὐδαιμονίας συγκροτοῦν τὰ ἑξῆς συγεκριμένα γνωρίσματά της: Πρῶτον εἶναι διαρκέστερη: «θεωρεῖν γὰρ δυνάμεθα συνεχῶς μᾶλλον ἢ πράττειν ὁτιοῦν»[107]. Καὶ τοῦτο ἐπειδὴ ἀκριβῶς ἡ ἄσκησή της ἐξαρτᾶται λιγότερο ἀπὸ ἐξωτερικοὺς ὅρους.

Δεύτερον εἶναι αὐταρκέστερη ἀπ' τὴ λεγομένη ἠθικὴ-πρακτικὴ εὐδαιμονία: «ἥ τε λεγομένη αὐτάρκεια περὶ τὴν θεωρητικὴν μάλιστ' ἂν εἴη»[108]. Ἡ αὐτάρκεια εἶναι ἕνα γνώρισμα ποὺ συνδέεται ἀχώριστα μὲ τὴν τελειότητα σὲ μιὰ σχέση εὐθέως ἀνάλογη.

Τρίτον ἡ θεωρητικὴ εὐδαιμονία ὑπερέχει ἔναντι τῆς ἠθικῆς-πρακτικῆς καὶ ὡς πρὸς τὴν ἔννοια τοῦ αὐτοσκοποῦ, ἐπειδὴ ἡ ἀρετή, στὴν ὁποία ἔγκειται κατὰ τὴν οὐσία της, δηλαδὴ ἡ σοφία, ἀποτελεῖ πραγματικὸ αὐτοσκοπὸ ἢ τουλάχιστον αὐτοσκοπὸ μὲ μεγαλύτερη αὐτοτέλεια καὶ αὐτάρκεια ἀπ' ὅ,τι οἱ ἠθικὲς ἀρετές, οἱ ὁποῖες συνιστοῦν τὴν οὐσία τῆς ἠθικῆς-πρακτικῆς εὐδαιμονίας. Διότι μόνο ἡ σοφία, νομίζει ὁ Ἀριστοτέλης, ἀγαπᾶται καὶ ἐπιδιώκεται χάριν αὐτῆς τῆς ἴδιας, ἀφοῦ ὁ σοφὸς δὲν ἀποβλέπει σὲ τίποτε ἄλλο πέρα ἀπ' τὴν πραγματικότητα τῆς πνευματικῆς «θεωρίας», τῆς εὐδαιμονικῆς αὐτῆς θέας ποὺ τὸν «ἀθανατίζει», τὸν κάνει δηλαδὴ μέτοχο τῆς θεϊκῆς εὐδαιμονίας, ἐνῶ οἱ ἠθικὲς ἀρετὲς δὲν ἐνέχουν τὸ σκοπὸ ἀποκλειστικὰ μέσα τους. Ὁ φορέας τους πέρα ἀπ' αὐτὲς τὶς ἴδιες

104. Πβ. Αριστ., *Ἠθ. Νικ.* Α 6, 1098 a 9-12.
105. Αριστ., *Ἠθ. Νικ.* Κ 7, 1177 a 15-16.
106. Βλ. Αριστ., *Ἠθ. Νικ.* Κ 7, 1178 b 7 κ.ἑ.
107. Αριστ., *Ἠθ. Νικ.* Κ 7, 1177 a 21-22.
108. Αριστ., *Ἠθ. Νικ.* Κ 7, 1177 a 27-28.

ἀποβλέπει καὶ σ' ἕνα ἄλλο εὔλογο καὶ ἀγαθὸ βέβαια κέρδος, ὅπως εἶναι σχετικὰ μὲ ὅλες τὶς ἠθικὲς ἀρετὲς ἡ τιμή, ἡ γενικὴ δηλαδὴ ἐκτίμηση καὶ ὑπόληψη ποὺ ἀπολαμβάνει ὁ ἠθικὰ ἐνάρετος[109], καὶ εἰδικότερα σχετικὰ μὲ τὴν ἀνδρεία ἡ νίκη, σχετικὰ μὲ τὴ σωφροσύνη ἡ εἰρήνη τῆς ψυχῆς κ.ο.κ.

Τὸ ὅτι ὅμως οἱ ἠθικὲς ἀρετὲς δὲν εἶναι ἀπόλυτα αὐτοσκοποὶ δὲν συνεπάγεται κατανάγκην ὅτι καὶ ἡ εὐδαιμονία ποὺ προκύπτει ἀπ' αὐτὲς δὲν ἀποτελεῖ αὐτοσκοπὸ καὶ μάλιστα ἔσχατο, ὅπως μερικοὶ νομίζουν. Σ' αὐτοὺς ἀνήκουν μεταξὺ ἄλλων ὁ ἀρχαῖος ὑπομνηματιστὴς τοῦ Ἀριστοτέλη Μιχαὴλ ὁ Ἐφέσιος[110] καὶ ὁ μέγιστος ὑπομνηματιστὴς τοῦ Ἀριστοτέλη κατὰ τὸ Μεσαίωνα, Θωμᾶς ὁ Ἀκινάτος[111]. Γιὰ τὸν Ἀριστοτέλη ὅμως δὲν ὑπάρχει καμιὰ ἀμφιβολία ὅτι καὶ ἡ πρακτικὴ ἢ ἠθικὴ εὐδαιμονία, ἀνεξάρτητα ἀπ' τὴν ποιοτική της διαφορὰ ἀπ' τὴ θεωρητική, ἀποτελεῖ ἐξίσου μ' αὐτὴν αὐτοσκοπό, γιατὶ ἡ αὐτοτέλεια καὶ ἡ τελειότητα[112] τῆς ἠθικῆς εὐδαιμονίας οὔτε ἐξαρτᾶται οὔτε ἐπηρεάζεται ἀπ' τὸ γεγονὸς ὅτι, ἂν συγκριθεῖ μὲ τὴ θεωρητικὴ εὐδαιμονία τοῦ σοφοῦ καὶ φιλοσόφου, ἀποδεικνύεται κατώτερη καὶ ἀτελέστερη[113]. Μιὰ εὐδαιμονία ποὺ δὲν ἀποτελεῖ αὐτοσκοπὸ καὶ μάλιστα ἔσχατο δὲν εἶναι εὐδαιμονία.

Τέταρτον ἡ θεωρητικὴ εὐδαιμονία ὑπερέχει ἔναντι τῆς ἠθικῆς-πρακτικῆς, ἐπειδὴ εἶναι ἡδονικότερη ἀπὸ ἐκείνη, καθότι ἡ ἡδονὴ τὴν ὁποία συνεπάγεται εἶναι καὶ καθαρότερη καὶ διαρκέστερη, ἀφοῦ τὸ ἀντικείμενό της εἶναι καθαρότερος καὶ πνευματικότερος αὐτοσκοπὸς καὶ στὴν κορύφωσή του, ὡς «θεωρία» δηλαδὴ τοῦ θεοῦ, εἶναι ἀσύγκριτα καθαρότερο καὶ πνευματικότερο. Στὴ «θεωρία θεωρίας ἕνεκα», ὅπως λέγει ὁ Ἀριστοτέλης, ὁ ἄνθρωπος κερδίζει τὴ βαθύτερη συνείδηση τῆς πνευματικῆς του διάστασης, γιατὶ μ' αὐτὴν ἀποδεσμεύεται —ὅσο διαρκεῖ ἡ «θεωρία»— κατὰ κάποιο τρόπο ἀπὸ τὴ σχετικότητα τοῦ κόσμου τούτου μὲ ὅλη του τὴν πικρία καὶ ἀπογοήτευση, τὴν πλάνη καὶ τὴν ἀβεβαιότητα ποὺ κάνουν τὸν Ἀριστοτέλη νὰ προβάλει τὴν περίφημη ἐκείνη προτροπὴ γιὰ θέωση τοῦ ἀνθρώπου[114], τὴν ὁποία πολλοὶ βλέπουν κάπως στενά, γι' αὐτὸ καὶ τὴ συνδέουν μόνο μὲ τὴν πολιτικὴ κρίση τῆς ἐποχῆς τοῦ Ἀριστοτέλη, μὲ τὴν κρίση δηλαδὴ τοῦ δημοκρατικοῦ μεγέθους τῆς πόλης[115].

---

109. Αριστ., *Ἠθ. Νικ.* Α 3, 1095 b 22 κ.ἑ.

110. Βλ. Commentarium in *Ethica Nicomachea*, στό: *Commentaria in Aristotelem Graeca*, τ. XX, ἔκδ. G. Heylbut, Βερολίνο 1892, σ. 585.

111. Βλ. ἔνθ. ἀν. XL. 11, n. 2101.

112. Βλ. Αριστ., *Ἠθ. Νικ.* Α 5, 1097 a 28-1097 b 21 καὶ Κ 8, 1178 a 20-22 κ.λ.π.

113. Βλ. Αριστ., *Ἠθ. Νικ.* Κ 7, 1177 a 12 - Κ9, 1179 a 32.

114. «οὐ χρὴ δὲ κατὰ τοὺς παραινοῦντας ἀνθρώπινα φρονεῖν ἄνθρωπον ὄντα οὐδὲ θνητὰ τὸν θνητόν, ἀλλ' ἐφ' ὅσον ἐνδέχεται ἀθανατίζειν καὶ πάντα ποιεῖν πρὸς τὸ ζῆν κατὰ τὸ κράτιστον τῶν ἐν αὐτῷ» (Αριστ., *Ἠθ. Νικ.* Κ 7, 1177 b 31-34).

115. Βλ. Σ. Δ. Κυριαζοπουλου, ἔνθ. ἀν. σσ. 123 κ.ἑ.

Ἡ ἡδονὴ ἀποτελεῖ ἀναπόσπαστο στοιχεῖο τῆς ἀριστοτελικῆς εὐδαιμονίας, τόσο τῆς ἠθικῆς-πρακτικῆς ὅσο καὶ τῆς θεωρητικῆς. Παρότι ὅμως ὁ Ἀριστοτέλης ἀναγνωρίζει βασικὰ τὴν ἀξία τοῦ γνωστοῦ ἀξιώματος τοῦ Ἀριστίππου περὶ ἡδονῆς: «καὶ τὸ διώκειν δ' ἅπαντα καὶ θηρία καὶ ἀνθρώπους τὴν ἡδονὴν σημεῖόν τι τοῦ εἶναι πὼς τὸ ἄριστον αὐτὴν»[116] ἐντούτοις δὲ συμφωνεῖ μὲ τὸν Ἀρίστιππο ὅτι ἡ ἡδονὴ εἶναι τὸ ἄριστο καὶ κατὰ συνέπεια τὸ ἔσχατο ἀγαθό. Γι' αὐτὸν εἶναι μόνο τὸ φυσικὸ ἐπακόλουθο τοῦ πληρώματος τοῦ ἔσχατου ἀγαθοῦ, τῆς εὐδαιμονίας. Εἶναι τὸ ἐπακόλουθο ἐκεῖνο ποὺ τὴν ὁλοκληρώνει καὶ συνάπτεται σύμφυτα μαζί της ὡς ἀπόρροια καὶ ἐπιστέγασμά της συγχρόνως, ὅπως ἀκριβῶς ἡ ὁμορφιὰ εἶναι συγχρόνως ἀπόρροια καὶ συμπλήρωμα τῆς νεότητας: «τελειοῖ δὲ τὴν ἐνέργειαν ἡ ἡδονὴ οὐχ ὡς ἡ ἕξις ἐνυπάρχουσα, ἀλλ' ὡς ἐπιγινόμενόν τι τέλος, οἷον τοῖς ἀκμαίοις ἡ ὥρα»[117]. Ἡ σχέση εὐδαιμονίας ἢ καλύτερα ἀρετῆς καὶ ἡδονῆς εἶναι διαλεκτική, γιατὶ ἡ ἡδονὴ δὲν ἀποτελεῖ ἁπλῶς καὶ μόνο φυσικὸ ἐπιγέννημα καὶ προέκταμα τῆς ἀρετῆς, ἀφοῦ οἱ ἐνάρετες πράξεις εἶναι καὶ καθεαυτὲς ἡδονικές[118], ἀλλ' ἐξάλλου, ἐπενεργεῖ θετικὰ ἐπάνω στὸ φορέα της, τὴν ἴδια δηλαδὴ τὴν ἀρετή, καὶ γενικὰ ἐπάνω σὲ κάθε ἐνέργεια ποὺ συνεπάγεται· ἡδονή, καθότι συμβάλλει στὴν αὔξησή της καὶ στὴν ἔνταση τῆς οἰκείας ἐνέργειας: «ἐκ τοῦ συνῳκειῶσθαι τῶν ἡδονῶν ἑκάστην τῇ ἐνεργείᾳ ἣν τελειοῖ συναύξει γὰρ τὴν ἐνέργειαν ἡ οἰκεία ἡδονή· μᾶλλον ἕκαστα κρίνουσι καὶ ἐξακριβοῦσιν οἱ μεθ' ἡδονῆς ἐνεργοῦντες...»[119]. Ἀντίθετα οἱ μὴ οἰκεῖες ἡδονὲς ὄχι μόνο δὲν προάγουν τὴν ἐνέργεια, ἀλλὰ τὴν παρεμποδίζουν[120].

Ἀφοῦ λοιπὸν ἡ ἡδονὴ χαρακτηρίζει τὴν ἀρετὴ μὲ βάση τὴν ἴδια της τὴ φύση, δὲ θὰ ἦταν ἀσφαλῶς ἐνάρετος —συμπεραίνει σωστὰ ὁ Ἀριστοτέλης— ἐκεῖνος ποὺ δὲν θὰ ἔνοιωθε χαρὰ καὶ ἱκανοποίηση, δηλαδὴ ἡδονή, ἀπ' τὴν ἐκτέλεση ἠθικῶν πράξεων: «οὐδείς ἐστιν ἀγαθὸς ὁ μὴ χαίρων ταῖς καλαῖς πράξεσιν»[121]. Διότι ἡ ἡδονὴ ἀποτελεῖ τὴν ἐσωτερικὴ δικαίωση καὶ αὐτόματη ἐπιβράβευση τῆς ἠθικῆς πράξης καὶ ἐνέργειας τοῦ ἀγαθοῦ ἀνθρώπου: «τοῦ δ' ἀγαθοῦ ἡ ἐνέργεια σπουδαία καὶ ἡδεῖα καθ' αὑτήν»[122]. Γι' αὐτὸ καὶ ἡ ἀντικειμενικὰ τελειότερη μορφὴ εὐδαιμονίας εἶναι αὐτόματα καὶ ἡδίστη.

Τώρα εἶναι εὔκολο νὰ καταλάβει κανείς, γιατὶ σκοπὸς τῆς ἠθικῆς

116. Αριστ., *Ἠθ. Νικ.* Η 14, 1153 b 25-26.
117. Αριστ., *Ἠθ. Νικ.* Κ 4, 1174 b 31-33. Πβ. 1174 b 20-21, 1175 a 5-6 καὶ 20-21 κ.λ.π.
118. Βλ. Αριστ., *Ἠθ. Νικ.* Α 9, 1099 a 21.
119. Αριστ., *Ἠθ. Νικ.* Κ 5, 1175 a 29-32. Πβ. Η 13, 1153 a 22-23 κ.ἀ.
120. Βλ. Αριστ., *Ἠθ. Νικ.* Η 13, 1153 a 20-22 καὶ Κ 5, 1175 b 2-3.
121. Αριστ., *Ἠθ. Νικ.* Α 9, 1099 a 17-18.
122. Αριστ., *Ἠθ. Νικ.* Ι 9, 1169 b 31-32.

παιδείας εἶναι κατὰ τὸν Ἀριστοτέλη νὰ εὐχαριστεῖται ὁ ἀγαθὸς μὲ τὶς κατάλληλες ἡδονές, ὅταν πρέπει, μὲ αὐτοὺς ποὺ πρέπει καὶ μὲ τὰ μέσα καὶ τὸν τρόπο ποὺ πρέπει[123]. Σκοπὸς λοιπὸν τῆς πολιτείας εἶναι νὰ διαμορφώσει ἔτσι τοὺς χαρακτῆρες τῶν πολιτῶν μὲ τὴν κατάλληλη (ἠθική) παιδεία καὶ τὴν ἐξασφάλιση τῶν ἀπαραίτητων ἐξωτερικῶν ὅρων, ὥστε νὰ εὐχαριστοῦνται καὶ νὰ λυποῦνται κατὰ τρόπο ποὺ νὰ προάγει τὸ «εὖ ζῆν» τοῦ κάθε ἀνθρώπου καὶ ἄρα τοῦ κοινωνικοῦ συνόλου.

Τὸ γεγονὸς ὅτι καὶ οἱ «φαῦλοι» νοιώθουν ἡδονὲς δὲ σημαίνει ὅτι ἡ ἡδονὴ καὶ ἡ ἠθικὴ εὐδαιμονία (μὲ τὴν εὐρύτερη ἔννοια ἠθικὴ εἶναι καὶ ἡ θεωρητική) εἶναι πράγματα ἀσυμβίβαστα. Διότι καὶ οἱ «φαῦλοι» ποὺ πράττουν κατὰ τρόπο ἠθικὰ ὀρθό, ἔστω προσωρινὰ καὶ μεμονωμένα, πραγματοποιοῦν κάποια μορφὴ τοῦ ἀγαθοῦ. Ὁ «φαῦλος» δὲν εἶναι κατανάγκην ὁλοκληρωτικὰ καὶ πάντοτε κακὸς καὶ ἀνήθικος[124]. Τὴ σύνδεση ἡδονῆς καὶ εὐδαιμονίας τὴν ἐπιβεβαιώνει ἄλλωστε ἡ καθημερινὴ ἐμπειρία ποὺ ἀποτελεῖ πάντοτε γιὰ τὸν Ἀριστοτέλη χρήσιμο σύμβουλο τῆς ἠθικῆς. Γι' αὐτὸ καὶ καταλήγει ὁ Ἀριστοτέλης στὸ συμπέρασμα ὅτι ἡ ἡδονὴ δὲν μπορεῖ νὰ χωριστεῖ ἀπ' τὴν εὐδαιμονία. Βέβαια γιὰ τὸν Ἀριστοτέλη δὲν εἶναι ὅλες οἱ ἡδονὲς ἠθικὰ παραδεκτές, ἀφοῦ ὑπάρχουν ἡδονὲς πολλῶν εἰδῶν[125], ἐφόσον κάθε ἐνέργεια ἔχει τὴ δική της ἡδονή[126]. Ἔτσι, ἂν χωρίσουμε τὶς ἐνέργειες σὲ δυὸ μεγάλες βασικὲς κατηγορίες, δηλαδὴ στὶς σπουδαῖες καὶ ἀγαθὲς ἀπ' τὴ μιὰ μεριὰ καὶ τὶς φαῦλες καὶ κακὲς ἀπ' τὴν ἄλλη, τότε καὶ οἱ ἡδονὲς θὰ χωριστοῦν ἀντίστοιχα σὲ ἀγαθὲς καὶ καλὲς «αἱ ἀπὸ τῶν καλῶν»[127] καὶ σὲ φαῦλες καὶ κακὲς «αἱ ἀπὸ τῶν αἰσχρῶν»[128], ἀφοῦ εἶναι τὰ φυσικὰ ἐπιγεννήματα τῶν οἰκείων ἐνεργειῶν: «ἡ μὲν οὖν (sc. ἡδονή) τῇ σπουδαίᾳ (sc. ἐνεργείᾳ) οἰκεία ἐπιεικής, ἡ δὲ τῇ φαύλῃ μοχθηρά»[129]. Σταθερὸ κριτήριο τῆς διάκρισης τῶν ἡδονῶν σὲ καλὲς καὶ κακὲς εἶναι πάντοτε γιὰ τὸν Ἀριστοτέλη ἡ ἀρετή, ὁ ἀγαθὸς δηλαδὴ καὶ σπουδαῖος ἄνθρωπος[130], ὁ ἠθικὰ τελειωμένος, ὁ ὁποῖος στὸ ὄνομα τοῦ ὀρθοῦ λόγου, ἀφοῦ ἡ ἀρετὴ δὲν εἶναι παρὰ ὁ πραγματωμένος, ὁ ἔμπρακτος ὀρθὸς λόγος[131], ἐνσαρκώνει παραδειγματικά, ὅπως ἤδη εἰπώθηκε, τὴν

123. Βλ. ΑΡΙΣΤ., *Ἠθ. Νικ.* Β 2, 1104 b 21-24 καὶ Β 5, 1106 b 21-23.

124. Πβ. Α. ΜΠΑΓΙΟΝΑ, ἔνθ. ἀν. σ. 83.

125. Βλ. ΑΡΙΣΤ., *Ἠθ. Νικ.* Κ 2, 1173 b 28.

126. Βλ. ΑΡΙΣΤ., *Ἠθ. Νικ.* Κ 5, 1175 b 26-27.

127. ΑΡΙΣΤ., Ἀριστ. *Ἠθ. Νικ.* Κ 2, 1173 b 28-29.

128. Βλ. ὑποσ. 127.

129. ΑΡΙΣΤ., *Ἠθ. Νικ.* Κ 5, 1175 b 27-28. Πβ. Κ 4, 1174 b 18-23 κ.ἀ.

130. Βλ. ΑΡΙΣΤ., *Ἠθ. Νικ.* Κ 5, 1176 a 18.

131. Βλ. ΑΡΙΣΤ., *Ἠθ. Νικ.* Β 6, 1107 a 1· Γ 8, 1114 b 29-30· Ζ 1, 1138 b 19-20, Ζ 13, 1144 b 12-1145 a 6· Η 9, 1151 a 11-13, 20 κ.ἑ. καὶ Η 10, 1152 a 1-3 κ.ἀ.

ἀρετὴ ἢ ἀλλιῶς τὸ ἦθος τῆς «πόλης», τὴν ὁποία ἄτυπα ἐκπροσωπεῖ καὶ ἐκφράζει καὶ ἡ ὁποία μὲ τὴ σειρά της, ἐπίσης ἄτυπα, ἐγγυᾶται τὸ θεμιτὸ καὶ τὴν ἐγκυρότητα αὐτῆς τῆς ἰδιότυπης ἐκπροσώπησής της.

Ὁ Ἀριστοτέλης καὶ στὸ θέμα τῆς ἡδονῆς τάσσεται ὑπὲρ τῆς μεσότητας, ὥστε οὔτε μὲ ἐκείνους νὰ συμφωνεῖ ποὺ ταυτίζουν τὴν ἡδονή, τὴν κάθε ἡδονή, μὲ τὸ κακὸ οὔτε μὲ ὅσους ταυτίζουν τὴν ἡδονὴ μὲ τὸ ἀγαθό. Ἔτσι γιὰ τὸν Ἀριστοτέλη τὸ ὕψιστο ἀγαθὸ εἶναι συγχρόνως καὶ τὸ «ἥδιστον»[132]. Ἀγαθὸ καὶ ἡδονὴ συνυπάρχουν ἀχώριστα καὶ ἀναγκαῖα. Πρόκειται καταρχὴν γιὰ μιὰ ὀντολογικὴ θεμελίωση τοῦ ἀγαθοῦ καὶ τῆς ἡδονῆς: «πάντα γὰρ φύσει ἔχει τι θεῖον»[133]. Ἀπὸ ἠθικὴ ὅμως ἄποψη, πολλὲς ἡδονὲς εἶναι φαῦλες[134]. Στὶς τελευταῖες δὲν κατατάσσονται a priori ὅλες οἱ σωματικὲς ἡδονὲς παρὰ μόνον ὅταν καὶ ἐφόσον ὑπερβαίνουν τὸ μέτρο[135].

Ἡ ἡδονὴ λοιπὸν κατὰ τὸν Ἀριστοτέλη, χωρὶς ποτὲ νὰ ταυτίζεται μὲ τὴν εὐδαιμονία, εἶναι αὐτὴ ποὺ τὴν ἐκφράζει καὶ τὴν ἀναπτύσσει, δηλαδὴ τὴν τελειοποιεῖ, ὅπως τελειοποιεῖ καὶ ὅλες τὶς βιολογικές, ψυχικὲς καὶ πνευματικὲς λειτουργίες, ὄχι μόνο τοῦ ἀνθρώπου ἀλλὰ καὶ ὅλων τῶν ἐμψύχων[136]. Ἡ ἡδονὴ εἶναι τὸ σημάδι ἀλλὰ καὶ τὸ φωτοστέφανο τῆς εὐδαιμονίας.

Τέλος θὰ ἤθελα νὰ τονίσω ὅτι ἡ περὶ εὐδαιμονίας διδασκαλία τοῦ Ἀριστοτέλη ἀναμφισβήτητα ἐκφράζει καὶ ἀποτελεῖ τὴν πεμπτουσία τῆς ἠθικῆς του, μιᾶς ἠθικῆς ποὺ ἀποτελεῖ τὸν ὥριμο καρπὸ τοῦ ἠθικοῦ δέντρου τῆς ἑλληνικῆς ἀρχαιότητας καὶ τὴ γόνιμη ἀφετηρία ὅλων τῶν νεότερων ἠθικῶν θεωριῶν, καὶ μάλιστα ἀνεξάρτητα ἀπὸ τὸ πόσο υἱοθετοῦν ἢ ἀπορρίπτουν τὸν «ἠθικὸ» Ἀριστοτέλη.

Ὅσο γιὰ τὴ θεωρητικὴ εὐδαιμονία τοῦ ἀριστοτελικοῦ σοφοῦ, αὐτὴ ἐκφράζει μᾶλλον μιὰ ριζικὰ ἀξιοκρατικὴ θεώρηση τῆς ζωῆς καὶ τὸ βαθὺ σεβασμὸ τοῦ Ἀριστοτέλη στὰ δεδομένα τῆς φύσης καὶ τῆς κοινωνικοπολιτικῆς πραγματικότητας, παρὰ μιὰ ἀπριορικὴ ἀριστοκρατικὴ θεώρηση τῶν ἠθικῶν καὶ πολιτικῶν πραγμάτων. Κατὰ βάθος ἡ ἠθική του ἔχει κυρίως καὶ κατεξοχὴν ὀντολογικὸ καὶ λιγότερα δεοντολογικὸ χαρακτήρα. Ἡ θεωρητικὴ εὐδαιμονία τοῦ Ἀριστοτέλη δὲν ἀνήκει στοὺς σοφοὺς μιᾶς κλειστῆς κοινωνικῆς τάξης, ἀλλὰ οὐσιαστικὰ σὲ ὅλους τοὺς ἀνθρώπους ἐκείνους ποὺ *μποροῦν* νὰ ἀφοσιωθοῦν στὴ «θεωρία», νὰ καλλιεργήσουν δηλαδὴ πολιτιστικὰ ἀγαθὰ ποὺ ἀποτελοῦν αὐτοσκοποὺς καὶ ἄρα αὐταξίες.

---

132. Πβ. Αριστ., *Ἠθ. Νικ.* Κ 7 1177 a 23· Κ 4, 1174 b 19-20 κ.ἀ.

133. Αριστ., *Ἠθ. Νικ.* Η 14, 1153 b 30-32. Πβ. Η 14, 1153 b 25-26· Η 15, 1154 b 25-26 κ.ἀ.

134. Βλ. Αριστ., *Ἠθ. Νικ.* Η 14, 1153 b 13.

135. Βλ. Αριστ., *Ἠθ. Νικ.* Η 14, 1154 a 15-18.

136. Πβ. Αριστ., *Ἠθ. Νικ.* Η 14 1153 b 25 κ.ἑ. Κ 4, 1174 b 18-23 κ.ἀ.

Ἡ εὐδαιμονία τοῦ Ἀριστοτέλη ἔχει βαθύτατα ἀνθρώπινο χαρακτήρα καὶ γνήσια κοινωνικὴ ἀναφορά, ἀφοῦ σὲ κάθε περίπτωση εἶναι ἀποκλειστικὰ κατόρθωμα τοῦ ἀνθρώπου καὶ τῆς «πόλης», στὴ δυναμικὴ καὶ βαθιὰ διαλεκτικὴ ἑνότητα τῶν δύο αὐτῶν πόλων τῆς ἀριστοτελικῆς ἠθικῆς.

Δημήτριος ΠΑΠΑΔΗΣ
(Ἀθήνα)

DAS EUDAIMONIE-PROBLEM UND SEINE ARISTOTELISCHE LOESUNG

Zusammenfassung

Die Eudaimonie-Lehre des Aristoteles ist das Thema dieses Aufsatzes. Vor der eigentlichen Behandlung des Themas wird kurz Bezug genommen auf die Kritik Kants und des Marxismus an der altgriechischen Ethik. Von Kant wird ihr nämlich vorgeworfen, dass sie eudaimonistisch bzw. heteronom sei, und seitens des Marxismus, dass sie unter anderem eudaimonistisch und individualistisch sei und ausserdem dass sie keine Rücksicht auf die sozialpolitischen Umstände nehme. Zu allen diesen Vorwürfen wird hier kritisch Stellung genommen, wobei sie als unberechtigt erwiesen werden.

Auch die zeitgenössische Kritik an der aristotelischen Ethik, dass ihre Eudaimonie einen materiell-empirischen Charakter auf der einen Seite und einen metaphysischen auf der anderen Seite aufweist, wird in diesem Aufsatz besprochen bzw. widerlegt. Bei dieser Gelegenheit werden die Hauptmerkmale der aristotelischen Ethik und insbesondere ihrer Eudaimonie-Lehre herausgearbeitet. Dies fürht zum eigentlichen Thema dieser Studie.

Zunächst wird der ontologische Charakter des aristotelischen Begriffs des Guten überhaupt hervorgehoben, mit welchem der anthropologische Charakter der aristotelischen Eudaimonie eng zusammenhängt, weil Aristoteles seine Eudaimonie als «ein Tätigsein der Seele im Sinne der ihr wesenhaften Tüchtigkeit» auffasst. Und falls es mehrere Formen wesenhafter Tüchtigkeit gibt-fährt Aristoteles fort —, dann besteht die Eudaimonie in der Tätigkeit der vorzüglichsten und vollendetsten Form einer solchen Tüchtigkeit.

Die Eudaimonie ist nach Aristoteles ein «πρακτὸν ἀγαθόν», d.h. nicht ein Gut, das als getrennt und an und für sich existiert, sodern eines, welches durch menschliches Handeln verwirklicht werden kann. Diese Auffassung

des Guten gilt Aristoteles zugleich als eine Kritik an der platonischen Ideenlehre; eine Kritik allerdings, die wohl Platon nicht gerecht wird. Denn alles, auch für Platon, dient irgendwie letzten Endes der Eudaimonie des Menschen, die als eigenes Gut des Menschen um ihrer selbst willen angestrebt wird. Gerade als ein solches Gut bzw. Ziel des Menschen wird die Eudaimonie auch von Aristoteles verstanden und dargestellt, d.h. als jenes vollkommenste und höchste Gut, dem alles andere als Mittel untergeordnet ist. Im übrigen ist das platonische Moment einer Verherrlichung des Guten auch bei Aristoteles zu finden, wenn er in seiner *Nikomachischen Ethik* auf eine «Vergöttlichung» des Menschen als sein höchstes Ideal hinweist. Die Annahme eines höchsten Guten, auf welches als letztes Telos alles menschliche Handeln und Tätigsein überhaupt sich zurückführen lässt, ist für die aristotelische Dialektik eine unbedingte Notwendigkeit.

Die aristotelische Eudaimonie zeichnet sich durch die Autarkie als ihre wesentliche Eigenschaft aus. Eudaimonie ohne Autarkie ist nach Aristoteles unmöglich oder sogar undenkbar. Es handelt sich allerdinges um eine relative Autarkie, weil ja der Mensch selbst von seiner Natur aus kein Absolutes Wesen, sondern ein nur beschränktes und relatives aus Körper und Seele Zusammengesetztes ist, welches eben vielen Bedürfnissen unterliegt. Der aristotelische Weise macht hier keine Ausnahme. Seine höhere Autarkie beschränkt sich allein auf seine theoretische Tätigkeit als solche. In der Praxis ist seine Autarkie genauso beshränkt und relativ wie die aller anderen Menschen. Die aristotelische Eudaimonie setzt also, mehr oder weniger, alle sogenannten äusseren Güter voraus. Das bedentet allerdings, dass diese Eudaimonie automatisch einen politischen bzw. gesellschaftlichen Charakter aufweist, weil das Leben auch des glücklichen Menschen doch auf die Ordnung, die Sicherheit, die Freiheit, den Frieden, die Gerechtigkeit und auf alle Güter und Werte eines wohl geordneten Staates angewiesen ist. Im übrigen ist die Entstehung der Tugend überhaupt, die in allen Fällen die Quintessenz der Eudaimonie ausmacht ausserhalb der Institutionen der Polis nicht möglich.

Was das Verhältnis zwischen Eudaimonie und äusseren Gütern betrifft wird manches ungerechterweise Aristoteles vorgeworfen. Dies alles wird widerlegt. Weiter werden die Unterscheidung der aristotelischen Eudaimonie in eine praktische und eine theoretische wie das enge Verhältnis zwischen Ethik und Politik behandelt. Der ethische Charakter der Politik und der politische Charakter der Ethik sind die Grundmomente der praktischen Philosophie des Aristoteles.

Als letztes wird das enge Verhältnis zwischen Eudaimonie und Lust behandelt. Die Lust —nicht jede Lust— wird von Aristoteles als unerlässlic-

her Bestandteil der Eudaimonie betrachtet, welcher als natürliche Folge und immanente Vollkommenheit derselben zu verstehen ist.

Die aristotelische Eudaimonie ist ἀνεμπόδιστος ἐνέργεια und —als solche— will der Wirklichkeit des Menschen gerecht werden, sie weist einen klaren gesellschaftlichen Bezug auf. Vor allem zeigt sich in ihr die innere dialektische Einheit, die zwischen dem Menschen (Ethik) und der Polis (Politik) herrscht.

Dimitris PAPADIS
(Athen)

THEOSEBEIA IN PLETHON'S WORK:
A CONCEPT IN TRANSITION*

Plethon is generally regarded today as a link between medieval and modern Greek philosophy[1]. He is the last philosopher of the Byzantine period but also the first thinker of modern Greece to have formulated the questions that arose before a degenarating hellenism[2]. As we have already pointed out in a previous paper, Plethon's work remained unkown as such to the Greek thinkers up to 18th century[3]. At the beginning of the 19th century is browdly known the *De Virtutibus* and some other minor works of Plethon in Greece; he is then considered more as a Renaissance platonist than as the first Greek thinker of modern times, although he shares many common points with the thought of the Enlightment —which at that time was spread in the Greek territories— and is considered as its forerunner with his anticlerical and antischolastic attitude[4], his preference for the «bourgeois» ideology and his attempt to establish a natural religion[5].

The concept of theosebeia has in Plethon's work several meanings and persists throughout the 19th century in Greece. Though the Greek thinkers of the 19th century never mention their debt to Plethon and refer generally to «the inheritage of their ancestors»[6], a comparison is necessary between the

---

* Paper written for the 17th International Byzantine Congress (August 1986, Washington D.C.).

1. ROXANE D. ARGYROPOULOS, «Georges Gémistos Pléthon et la pensée néohellénique du 18e siècle». XVI. Internationaler Byzantinistenkongress Akten 11/6, *Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik* 32/6, pp. 207-212.

2. C. BARGELIOTES, «Plethon as a Forerunner of Neo-hellenic and Modern European Consciousness». *Diotima* 1 (1973), pp. 34-45. J. N. THEODORACOPOULOS, «The Place of Plethon in the History of Philosophy» (in Greek). *Lakonikai Spoudai* 2 (1975), pp. 63-76.

3. ROXANE D. ARGYROPOULOS, op. cit.

4. FR. SCHULTZE, *Georgios Gemistos Plethon und seine reformatorische Bestrebungen*, Jena 1874 (reedition Leipzig 1975), passim. ANNA KELESSIDOU, «Critique de la sophistique par Pléthon», *Revue de Philosophie ancienne*, n° 2, 1984, pp. 29-37.

5. D. ZAKYTHINOS, *Le despotat Crec de Morée*, Athènes 1953, v. II, p. 349. B. TATAKIS, *La Philosophie Byzantine*, Paris 1959², p. 288.

6. CONSTANTINE COUMAS, *Syntagma Philosophias* (in Greek), Vienna 1818, v.I., p. CI.

notion of theosebeia as it appears on the one hand in the *Laws* and in *De Virtutibus* and on the other in the texts of Greek thinkers of the 19th century, such as Constantine Coumas (1777-1836), Theophilos Caïris (1784-1853) and George Cozakis-Typaldos (1790-1867) who played an important role in establishing the ideology of modern Greek state. Although four centuries separated them, they had in common the same historical goal, which was the reelavation of hellenism in order to restore the Greek nation politically. In these two different moments of the history of hellenism we have attempts of reapproching christianism for the sake of hellenism: in the first time with Plethon, when the Greek nation was loosing its political character and in a second time with Coumas, Caïris, Cozakis-Typaldos, when the Greek nation was restoring its political dimensions as a national modern state. This restoration for all of them was to take place with the transfer of the religious element from Christianity to hellenism, element which acts both as a social and moral stimulus.

Plethon in the *Laws* identifies theosebeia with what he calls «Greek theology» or with all aspects of religion[7]. It is a key notion in the reforms that Plethon had in mind for the revival of hellenism; for he thinks that correct religious ideas about the divine determine a good form of political government[8]. In the *De Virtutibus,* Plethon utilises theosebeia in its classical meaning[9] as we find it in the works of Plato, Aristotle, Iamblicus, Xenophon and the neoplatonists, that is God's knowledge and worship[10]. It is important to mention that in the *Laws,* Plethon himself acknowledges these philosophers as his masters[11].

Plethon is even characterized as «theosebes» by his contemporaries, friends and ennemies. Michael Apostolis in his letter to John Argyropoulos writes about Plethon as «θεοσεβὴς ἡμᾶς διδέξεται Πλήθων»[12] and an

7. D. DEDES, «Die Handschriften und das Werk des Georgios Gemistos (Plethon). Forschungen und Funde in Venedig)», *Hellenika* 33 (1981), p. 67. Also, D. DEDES, «Religion and Politics in George Gemistos Plethon's Work» (in Greek), *Philosophia* 5-6 (1975-1976), pp. 424-441. About the relantionship between Neoplatonism and Christian thought and especially about Plethon, see the volume *Neoplatonism and Christian Thought,* ed. Dominic J. O'Meara, New York 1982, pp. 85, 145, 158; for its importance in Byzantine philosophy cf. LINOS BENAKIS, «The Problem of General Concepts in Neoplatonism and Byzantine Thought», pp. 75-88.

8. D. DEDES, «Religion and Politics in Georges Gemistos Plethon's Work», op. cit., p. 434.

9. FRANÇOIS MASAI, *Pléthon et le platonisme de Mistra,* Paris 1956, p. 252.

10. H. G. LIDDELL - R. SCOTT, *A Greek-English Lexicon,* Oxford 1968, p. 791. See also ARISTOTLE, *Eudemian Ethics,* VIII, 1249 b 13 ff.

11. PLÉTHON, *Traité des Lois,* ed. Alexandre - Pellissier, Amsterdam 1966, p. 32.

12. Ibid., p. 373.

anonymous writer mentions him for his theosebeia and justice[13]. What is equally important to mention, is that Gennadius Scholarius critisizes Plethon in order to preserve «τὴν πάτριον ἡμῶν θεοσέβειαν»[14].

However, there are several differences between Pletho's use of the word and its ancient meaning. First of all, Plethon does not accept the neoplatonic use of theosebeia as an immanent knowledge of God. For Plethon theosebeia is a specific virtue which belongs to a more general virtue, phronessis. Theosebeia is the highest virtue in Plethon's scale of virtues; its role is to assimilate man to the highest beings and introduces him to God's knowledge[15]. For Plethon, theosebeia corresponds to man's need for communication with God in worshiping him while facing the religious problem in a rational way.

In the 19th century, Constantine Coumas writes that «the philosophy of our ancestors urges us to venerate the "Theon sevou"»[16]. Coumas, as a little later Caïris, sees God not only as truth but as a person, for whom one must have a determined type of worship[17]. Coumas, more than Caïris, points out the rational element of God's worship because he believes that we should love the commandments dictated by God's word, toward ourselves and toward the other members of society. «Each human act should begin from God and finish in God. The realization of this is what we call theosebeia, which is the first and greatest honour of man»[18].

For Coumas, theosebeia derives from Christian thought and the obligations that theosebeia implies are to be found in the love of God and of our neighbor, a precept which characterises Christianism. Coumas stays away from the natural religion, the rational conception of the divine and believes in a God, who has not lost his personal substance and is indentified with the supreme word of beings[19]. But the harmony, that is needed in man's practical and moral actions is impossible, if there is not a Being, that can realize the

---

13. Ibid., p. 411.

14. Ibid., p. 313. See also C. M. WOODHOUSE, *Gemistos Plethon. The last of the Hellenes*, Oxford 1986, p. 13.

15. PLÉTHON, *De Virtutibus*, p. 60. (*Patrologia Graeca*, éd. J.-P. Migne, vol. 160, 277 D-280 A).

16. C. COUMAS, *Syntagma Philosophias*, Vienna 1818, vol. 1., p. 61. In a paper «Theosebeia from C. Coumas to Th. Caïris» to be published in *Acts of the Symposium «Theophilos Caïris»*, Andros 1984, I discuss the meaning of theosebeia in 19th-century Greece in Coumas and Caïris.

17. C. COUMAS, *Syntagma Philosophias*, op. cit., vol. 1, p. CII.

18. Ibid., p. 291.

19. Ibid., vol. 4, p. 289.

idea of good and that can last indefinitely. Coumas places theosebeia in this eternity of man's existence, when he writes, that morality makes us happy during this life and theosebeia promises us the benefits of future beatitude[20]. On this point, Coumas' attitude toward theosebeia agrees with that of Caïris, when Coumas states that the tendency of man for eternal life, the «apeirotatikon» as he calls it, is connected with theosebeia[21]. Thus theosebeia serves both Coumas and Caïris, in a teleological way, as an argument for the justification of the immortality of the soul and the existence of God. The difference between Coumas and Caïris is that theosebeia for Caïris has a universal sense and becomes the center of a religious reform in 19th-century Greece with political implication, whereas for Coumas theosebeia is not regarded outside Christian morality. The meaning that theosebeia has for Coumas and Caïris is the same with he use of this concept by Plethon, in whom we find theosebeia as a source for religious reform and as a Christian virtue.

Theosebeia remains a dynamic concept of the ideology of hellenism and still is associated with its revival. For George Cozakis-Typaldos in his *Philosophical Essay on the Progress and Fall of Old Greece,* theosebeia is the religious sentiment «par excellence»[22]; theosebeia along with philosophy and law define a national culture[23]. G. Cozakis-Typaldos combines theosebeia with justice and morals. It is good laws, good manners and God's veneration (theion sevas) that gave glory and progress to the Greek nation and it is the lack of them that brought it bondage. Therefore theosebeia for Cozakis-Typaldos brings about strength in social ties and abolishes corruption and anarchy; it is theosebeia with its social and dynamic sense that brings hellenism to its highest point.

One other aspect of the theory of theosebeia in Plethon's work is the connection of the concept of theosebeia with that of Divine Providence. Without divine Providence there cannot be any theosebeia for Plethon as for the Greek thinkers of the 19th century. If for Plethon divine Providence is associated to heimarmene (εἱμαρμένη[24]), for Coumas, Caïris and Cozakis-Typaldos divine Providence is explicitly present throughout their works.

---

20. Ibid., vol. I, p. 291.

21. THÉOPHILOS CAÏRIS, *Elements of Philosophy* (in Greek), Athens 1851, p.. 101-102.

22. GEORGE COZAKIS-TYPALDOS, *Philosophical Essay on the Progress and Fall of Ancient Greece* (in Greek), Athens 1939, p. 230. Cf. ROXANE D. ARGYROPOULOS, «George Cozakis-Typaldos between Enlightenment and Romanticism» (in Greek) *Acts of the Fifth International Panionian Congres,* Cephalonia 1986 (in Print).

23. GEORGE COZAKIS-TYPALDOS, op. cit., p. 509.

24. PLÉTHON, *Traité des Lois,* ed. Alexandre-Pellissier, op. cit., p. 4.

In this discussion we have tried to demonstrate that the concept of theosebeia as it appears in Plethon's work is in reality a concept in transition between its ancient Greek origins and modern Greek thought; theosebeia is one more point that unites Plethon's philosophy to modern Greek thought, which as we saw retains the dynamic sense of the concept of theosebeia given to it by Plethon. In other way of considering this problem, we may assert that by accepting Plethon's views, the Greek thinkers of the 19th century also justified him. Plethon saw correctly the role that religion and God's veneration could play in a hellenism in bondage and his vision was appreciated four centuries later, when hellenism had won its own battle against time and political misfortune.

Roxane ARGYROPOULOS
(Athens)

Η ΘΕΟΣΕΒΕΙΑ ΣΤΟ ΕΡΓΟ ΤΟΥ ΠΛΗΘΩΝΑ: ΜΙΑ ΜΕΤΑΒΑΤΙΚΗ ΕΝΝΟΙΑ

Περίληψη

Ὁ Πλήθων θεωρεῖται σήμερα σύνδεσμος ἀνάμεσα στὴν βυζαντινὴ καὶ νεότερη ἑλληνικὴ φιλοσοφία· εἶναι ὁ τελευταῖος βυζαντινὸς φιλόσοφος καὶ ὁ πρῶτος νεοέλληνας ποὺ διατύπωσε τὰ προβλήματα ἑνὸς φθίνοντος ἑλληνισμοῦ. Ἡ ἔννοια τῆς θεοσέβειας παρουσιάζεται στὸ ἔργο τοῦ Πλήθωνα σὰν μία μεταβατικὴ ἔννοια ἀνάμεσα στὴν ἀρχαιότητα καὶ τὸν νεότερο ἑλληνισμὸ τοῦ 19ου αἰώνα, κατὰ τὸν ὁποῖο διανοητὲς ὅπως ὁ Κ. Κούμας, ὁ Γ. Κοζάκης-Τυπάλδος, ὁ Θ. Καΐρης καθόρισαν τὴν ἔννοια τῆς θεοσέβειας σὲ σχέση μὲ τὴ λατρεία τοῦ Θεοῦ καὶ τὸν ἄνθρωπο, τὴν ἀθανασία τῆς ψυχῆς καὶ τὴ Θεία Πρόνοια. Ἀκόμη οἱ στοχαστὲς αὐτοὶ ἐπαλήθευσαν τὴ θεωρία τοῦ Πλήθωνα γιὰ τὸ ρόλο ποὺ παίζει ἡ θρησκεία καὶ ἡ θεοσέβεια στὶς τύχες τοῦ ἑλληνισμοῦ.

Ρ. ΑΡΓΥΡΟΠΟΥΛΟΥ
(Ἀθήνα)

ORIGEN: THE SOURCE OF AUGUSTINE'S THEORY OF TIME

There is a fundamental presupposition in order to comprehend Origen's conception of time: that is to know the exact relation of his ontological definition of time (namely, what time proper *is*) to the tradition before him. As a matter of fact, Origen adopted the fundamental Stoic conception of time as an *extension* (διάστημα), being himself aware of the difficulties that this question was causing to Stoic thought[1]. The Stoics in general considered time as incorporeal[2]. They could not easily say that time does not exist; not only because there is the psychological and phenomenological experience of time, but also because the Stoics themselves used both the term and the notion of time. They were obviously reluctant to consider time as a purely intellectual construction in the same manner that they thought the Platonic Ideas to be. Time is real *in a sense*, therefore, as it is obviously not corporeal, it was attributed the quasi-reality of one of the incorporeals[3].

Nevertheless it is true that the Stoics do not offer any exhaustive theoretical analysis of their original conception of time as an «extension». Yet this is neither accidental nor is it due to negligence: on the contrary, it can be sustained that not to elaborate too much on their original conception is a constitutive element of the Stoic view of time. This is a direct result of their general view that it is only «bodies» that are «real», as «real» considered only what is «acting» or «suffering». Thus, the Stoics would regard time as «real» only if they had accepted the presupposition that time is a «body»; but since time is obviously not a body, the spontaneous Stoic reaction, in the first place, would be to reject the notion that time «exists» — which is equally absurd as contrary to immediate human psychological experience, at least. Thus the Stoics solved the problem by accepting the existence (in a sense) of

---

1. On the exact relation of Origen's conception of time, as well as the criticism of Plotinus, Plutarchus and other Greeks against the Stoic definition of time, s. P. TZAMALIKOS, *The Concept of Time in Origen*, Dissertation for the Degree of Ph.D. in Philosophy, University of Glasgow, 1986; chapter 2.

2. *Stoicorum Veterum Fragmenta* (*SVF*), II, 117, 19; 166, 1 and 8.

3. *SVF*, II, 117, 18-23.

four «incorporeals», namely time (ὁ χρόνος), space (ὁ χῶρος), speech (τὸ λεκτόν) and the void (τὸ κενόν). It is apparent though that in the Stoic philosophy, and its materialism, the term «incorporeal» is a cause of embarassement. Subsequently, a further analysis of the question of time would be a matter of more perplexity. This is exactly what they sought to avoid. To them, time has always remained a «something» which stands between «being» and «non-being».

The Stoics in general distinguished three degrees of reality: The *ὄντα* (beings) were regarded of full reality and such were only bodies. Incorporeals were called *τινὰ* (somethings) but they were not regarded as *ὄντα*. Below them the *οὔτινα* (nothings) were mere conceptions (ἐννοήματα.) Time belongs to the second grade of reality[4]. Another distinction of degrees of reality is between what is *ὑφεστὼς* (subsisting) and what is *ὄν* (being); the former seems to correspond to *τινά* (somethings)[5].

A theory attributed to Chrysippus was that only something «fully real» should be considered as «existing» (ὑπάρχειν). They used to make a distinction between *ὑπάρχειν* and *ὑφεστάναι*[6]; the latter is not a full reality but a «potential» reality. What they mean by that is that «fully real» is a predicate when the predicated action is taking place in actuality: For example, «walking» exists fully only as long as one walks, yet is does not exist fully when one is lying or sitting[7]. In the light of this view the Stoics assert that it is only present time that is fully real. On the other hand, they regard it as a property of time to be both infinite in both directions (namely, that of past and future) and to be infinitely divisible. It is their fundamental view of time as a continuum that makes them infer that time is infinitely divisible[8].

Plutarchus alleges that to Stoics «present» is considered as time so infinitely small that it is actually «crushed» between past and future (which are both held to be not fully real). Finally, the present itself is regarded to be extinguished because of this «crushing», and not to exist itself in reality; for what remains out of this «crush» is past and future, which nevertheless are considered not as «full» but as «potential» realities[9]. It is according to this

4. Cf. *SVF* 2.329-35 and 521. SEXTUS EMPIRICUS, *Adversus Mathematicos* (*adv. Math.*), 10.218; Cf. J. M. RIST, *Stoic Philosophy*, Cambridge, 1969; ch. 9; PASQUALE PASQUINO «Le statut ontologique des incorporels», in Jaques Brunschwig (ed.), *Les Stoiciens et leur logique*, Paris, 1978.

5. Cf. R. SORABJI, *Time, Creation and the Continuum*, London, 1983; p. 23.

6. *SVF*, II, 164, 27.

7. *SVF*, II, 164, 26-30.

8. *SVF*, II, 164, 23-25. This is a view of Origen's, too.

9. *SVF*, II, 165, 37-43.

argumentation that Plutarchus attributes to the Stoics the opinion that time is not in itself a «being»[10].

Such were the matters surrounding the question of time. Platonjsts, for example, were asserting that it is time's «continuity» itself that attributes an unreality to time[11]. On the other hand though Chrysippus rejects this assertion: he does not believe that to regard time as a continuum entails an unreality of present time or of the events of the present time and he subsequently develops a whole argumentation on this subject. What the Stoics actually did was to make the distinction between what «exists» (as various material objects or an action for as long as it takes place) and what is «real» (and this includes material objects as well as incorporeals, like time). Yet, even if we accept that this distinction eluded Proclus in his criticism of Stoic view of time[12], what remains is the fact that time was a question entailing a number of problems in its treatment.

In spite of the fact that Origen would be regarded as indebted to the Stoics for his fundamental ontological conception of time as an «extension», he has taken decisive steps of his own towards surmounting the impasses of the Stoic as well as the rest of pagan thought. What is of substantial help to him towards this direction is the different conception of «world» which he held.

In Origen's thought the notions of «body» and «incorporeal» have a totally different meaning from that in the Stoics. To them «incorporeal» is a «something» between being and non-being; it is only of necessity that they are compelled to accept the four incorporeals[13] since they can neither deny that they «exist» nor assert that they are bodies.

By stark contrast, in Origen's view, incorporeal nature not only pertains to fully real existence, but also it is this which par excellence *is*. It is God, and only God, who is incorporeal. On the other hand, Origen's reference to corporeality pertains to fallen rational beings, which were created on the Fall. What he regards as corporeal nature originates in moral causes, it has a moral goal and will be terminated after proper free moral action[14]. Furthermore, corporeality is applied not only to the visible world, but also to what is «not seen» and yet regarded as material[15].

---

10. *SVF*, II, 117, 42-43.

11. J. RIST, *Stoic Philosophy*, Cambridge, 1969; p. 280.

12. *SVF*, II, 166, 4-10.

13. Speech (τὸ λεκτόν), the void (τὸ κενόν), space (χῶρος), time (χρόνος); *SVF*, II, 117, 18-23.

14. P. TZAMALIKOS, Op. cit., chapter 1.

15. Op. cit., chapter 1.

Therefore there are two main differences between Origen's thought and the Stoics on the subject:

First, he avers that the entire world (according to his conception of «world») is a material one, yet he does not allow that only what is a «body» is a «being» (ὄν), as the Stoics did[16]. Holding a notion of *transcendence* to the world, he not only affirms that incorporeal is real, but also explicates his conviction that incorporeal nature is the superior reality — superior not with respect to the degree, so to speak, of reality, but to the quality of it.

Secondly, the distinction between corporeality and incorporeality interests Origen for reasons purely theological, not natural. The bodies that interest him are those which have a theological significance and those are the bodies of rational creatures[17]. In the final analysis, the conception of corporeality pertains to the world as a «downfall» (καταβολή) and the radical transcendence and superiority of incorporeal divine life compared to the entire world (which is all corporeal) is underlined.

Given these presuppositions, Origen had no reason to wonder as to whether time itself is a body. He, as well as the Stoics, knew the simple and apparent phenomenological datum that time is not a body. The difference is that while to Stoics this datum was a source of embarrassment, to Origen it was not. The reason lies in their different conceptions of the world itself, their different opinions about the significance of corporeality and incorporeality, and the notion of *transcendence* (a notion not held by the Stoics at all) — all of them with respect to the different conceptions of what is *real*.

In Origen's view the fact that time is not a body does not create any problem whatever. Time is not a body in the same sense that «space» itself is not a body, the function of «speaking» (namely, expressions, phrases, affirmations, etc.) is not a body, «void» is not a body[18], in like a manner that a «predicate» or an «axiom» or the abstract notion of «to be attached» or «to be interwoven with»[19] are not in themselves bodies. He was far away from the Stoic doctrine that only what is a body is real. Therefore he never faced the dilemmas of the Stoics, who remained imprisoned in perplexities created by themselves just because they never held a notion of *transcendence* to the world; they preferred to remain into the visible material world and its impasses. This is what Origene calls «the absurdities of the followers of Zeno

16. *SVF*, II, 117, 5-6.
17. S. op. cit., ch. 2, about the kinds of motion according to Origen's thought.
18. *SVF*, II, 117, 20-22.
19. *SVF*, II, 117, 40-43.

and Chrysippus» and declares that he does not hold views which could cause him to «fall into these absurdities»[20].

To the Stoics this world is «the whole» (τὸ ὅλον). Origen also names the world by the same expression. He however regards this «whole» not as an absolute and all-embracing reality, but as a reality created, dependent, related to the transcendent God and, in itself, being *out* of God. This is a striking difference between Origen and the Stoics — a difference which had serious implications.

When Origen refers to time as «that which is extended alongside with» (τὸ συμπαρεκτεινόμενον)[21], he by this term indicates a lot of his conception of time and its relation to the «structure of the world». The use of the verb *συμπαρεκτείνεσθαι* is pivotal for a proper apprehension of Origen's concept of time. He does not, however, employ any particular noun for time proper, a noun to be predicated by the adjective *συμπαρεκτεινόμενος*, which he introduced in the terminology of time. To him time is a kind of extension. Although it is obvious that this «extension» is not a spatial one, he prefers to insist on the term *διάστημα* (extension) and the notion of the close connexion of this *διάστημα* to the «structure of the world» (τοῦ κόσμου κατασκευῆ), which in the final analysis implies the close relation of time to space. The relation of this *διάστημα* to the «structure of the world» is suggested through the verb *συμπαρεκτείνεσθαι*; and this is one of the elements that makes the term *διάστημα* denoting a view of time radically different from that of Platonists or Aristotelists who sometimes used the term *διάστημα* for *periods* of time, yet never for denoting *time proper*.

Furthermore, a painstaking study of Origen's thought reveals an additional substantial characteristic of the essence of time proper. In fact, there are points of his work where he appears to consider time as a «dimension» of the world.

It should be noted that in Greek the terms «diastema» (διάστημα = extension) and «diastasis» (διάστασις = dimension) have the same root and their meaning has an inner connexion. «Diastasis» (dimension) is definitely a ideational «diastema» (extension) along which life is going on. Today we regard time as the fourth dimension of space-time, which stands in close connexion to the three spatial dimensions. Accordingly, the term «adiastatos» indicates what is without «diastases» (dimensions), that is, «dimension-

20. *Contra Celsum*, (*Cels*) VIII, 49.

21. *Exposita in Proverbia;* 10; *Commentary on John*, 1, XXIX; *Commentary on the Epistle to the Ephesians*, § IX.

less». It is precicely this term which is used in Origen's works in two cases at least.

His conviction is that it is divine life which is the very life and it is this state, namely the divine one, which Origen calls as «perpetual life» (ἀειζωίας)[22]. It is obvious that he here refers to the life of God. The same term «perpetual life» is used at another point of the same work again in order to indicate the divine life as the final goal of all creation; it is there that this life is described as «calm and dimensionless» (ἀταράχου καὶ ἀδιαστάτου ζωῆς)[23]. Thus the contrast between the atemporal divine life and the temporal world is pointed up through the term «ἀδιάστατος».

This is a point in Origen's thought which deserves to be particularly noticed and studied. In a previous work[24] we have shown that the radical transcendence of God to the world is portrayed in terms of space and time. The life of creation is contrasted with divine life by virtue of the fact that the latter is spaceless and timeless. When, therefore, Origen depicts divine life as a «life without dimensions», it is obvious that he implies space and time, alluding to the absence of space and time in the divine life.

Considering time as a *dimension* is the point where Origen's fundamental ontological definition of time as «diastema» (extension) and «diastasis» (dimension) converge. This happens not only because these two terms are closely related to each other on the grounds of philology and etymology, but also because it is Origen himself who correlates them, in order to express a substantial facet of his conception of time.

It is therefore worthwhile to reflect upon this view of time as dimension, in order to enquire into what is the inner meaning attributed by him to this notion.

It should be noted that the term *διάστασις* (dimension), applied to time, is not used by Origen exclusively, in like a manner that the term *διάστημα* (extension) in not an invention of his. While the latter has a special position in the Stoic conception of time, the former is a term employed also by the Neoplatonists when they refer to time. The very term *ἀδιάστατος* can be found in the *Enneads* (III, 7-13) of Plotinus many times, particularly in the section where he deals with the question of time and eternity[25]. It is therefore quite obvious that, in treating the question of time, the Neoplatonists were

22. *Exposita in Proverbia* (*expProv*), 16.

23. *ExpProv*, 2.

24. Op. cit., chapter 1.

25. With regard to the discussion about time an eternity, the term *ἀδιάστατος* can be found at the following points of the *Enneads*: III, 7-13; III,7.3; III,7.6; III,7.11; III,7.13.

using the term «ἀδιάστατος». The term *διάστασις* (dimension) was used, too[26], as Plotinus regards time as a «dimension of life» (διάστασις ζωῆς)[27] and «eternity» (αἰών) as «dimensionless» (ἀδιάστατος) and «non temporal» (οὐ χρονικόν)[28].

This, however, by no means suggests that Origen's view of time has been influenced by that of Neoplatonism.

First of all, Origen was twenty years older than Plotinus and he wrote his commentaries on the Proverbs (where the notion of dimension is found) probably around 238 A.D.[29]. Taking into account that the *Enneads* were composed when Plotinus was pretty aged, it follows that at the time when Origen made these affirmations the *Enneads* had not been written yet.

Beyond that, however, in Neoplatonism time is the motion of the Soul whereas the fundamental Platonic notion of time as an «image» of eternity is preserved there, too.

At any rate, Origen's view of time is in essence radically different from the Platonic one as regards this crucial point: To Plato, time is a «moving image of eternity» and this very term of *image* denotes that time was established in the world by the demiurge so that a certain *affinity* exists between this world and the world of Ideas. Time, as an «image», is exactly the element by which an affiliation and resemblance is established between Here and Beyond.

By stark contrast, Origen's view is exactly the contrary: It is exactly in terms of space and time that the radical schism, the «gap», between the transcendent God and the world is portrayed. Time not only *does not* establish any affinity between divine life and the world, but it is exactly *in terms of time* that the radical hiatus between God and the world is portrayed.

Origen therefore is quite far away from Platonism and Neoplatonism on this point. Besides, in Plotinus' view, time was not created as a being out of non-being, but it followed down a «restlessly active nature» which was in «that quiet life»[30] and so this «nature» «moved and time moved with it»[31]. Hence, according to Plotinus, time was existing «before» time, as it were, and «was at rest with the eternity in real being»[32] and «although it was not yet

26. *Enneads*, III, 7. 8.
27. *Enneads*, III, 7. 11.
28. *Enneads*, I, 5. 7.
29. Cf. MARGUERITE HARL, *Origène et la fonction révélatrice du Verbe Incarnée*, Paris, 1958; p. 71.
30. *Enneads*, III, 7. 10.
31. *Enneads*, III, 7. 11.
32. *Enneads*, III, 7. 11.

time» «it kept quiet too»[33]. Also, in his view, time was made «according to the pattern of eternity, and as its moving image»[34].

In short, whereas to Plotinus time is *life* (of the Soul)[35], to Origen is but a *natural element,* namely an element of the make-up of the world. The difference between Plotinus' and Origen's views of time is far too striking to need any further comment[36].

This is why Origen has no hesitation in employing the term ἀδιάστατος (dimensionless) as well as the notion implied by it, namely of time as a «dimension of life». It was his deeper knowledge that his conception of time was far too different from the Neoplatonic one that made him feel free to use common terms with confidence and with no fear of miscomprehension.

The intellectual distinction between time and the «construction of this world», or the «structure of life», made in the *Commentary on Ephesians,* fr. IX, and in *Exposita in Proverbia,* 10, implies the conceptual distinction between space and time. It is Origen's view that rational nature is «changeable and convertible» by the very condition of its being created — for what was not and began to be is by this very fact shown to be of a «changeable nature»[37], and he repeats that «rational nature is changeable and convertible»[38] and it was «necessary for God to make a bodily nature, capable of changing at the Creator's will, by an alteration of qualities, into everything that circumstances might require»[39]. It is through the establishment of time as a creature and part of the make-up of the world that «change» and «alteration» make sense. What Origen calls «structure» of the world provides the «scenery» for the drama of the world to take *place*; the «structure», therefore, provides the «place». It is through *time* that «action» and «movement» (and thus, change and alteration) can make sense and be realized. Time, therefore, is a «dimension of life» for creaturely freedom to make sense and to be realized; for it is obvious that freedom of rational creatures could hardly make sense in the absence of time. Time, as a διάστημα (extension) is the διάστασις (dimension) alongside which world moves towards the end[40].

33. *Enneads,* III, 7. 11.

34. *Enneads,* III, 7. 13; also, III, 7. 11.

35. *Enneads,* III, 7. 11.

36. These are not the only differences; Origen's conception of «aeon» is fundamentally a «natural» one (s. *Selecta in Psalmos,* 5), whereas, in Plotinus' view, «aeon» is the timeless eternity.

37. *De Principiis* (*Princ*), IV, 4. 8.

38. *Princ,* IV, 4. 8.

39. *Princ,* IV, 4. 8.

40. We discuss the nature and the actual contend of «end» in op. cit., chapter 5.

Origen's view of *ἀδιάστατος* (dimensionless)[41] applied to the divine life indicates his conception of it as totally beyond time, as God himself is beyond any notion of change or alteration; and certainly it is not accidental that he uses the term «dimensionless» together with the term «calm» when he refers to the state of divine reality[42].

What is in divine life is unchanged since it is perfect; this is why Origen, at another point, uses the term «ἀδιάστατος» in order to indicate what is certain, positive and not subject to change[43]. Expounding the views of Gregory of Nyssa on this question, R. Sorabji[44] regards them as a «fuller»[45] account of the divine reality. This «fuller» is stated as a comparison with Origen's account on the question. It is ironical though that what R. Sorabji quotes as an account (of Gregory's) «fuller» than the one of Origen's[46] are but Origen's own views employed by Gregory[47]. The very definition of time as *διάστημα*, its relation to the world portrayed by the term *συμπαρεκτεινόμενον*, the portrayal of divine life by the term *ἀδιάστατος*, and, in general, the conception of both time and divine timelessness, are all just mere repetitions of Origen's own ideas and expressions[48].

Therefore this is not the case of a «fuller» account; it is one more case in which a Cappadocian merely *repeats* views of Origen without mentioning him at all.

R. Sorabji[49] also asserts that Philoponus «picks up the very words» which Proclus and earlier Plotinus, Basil and Gregory used in their discussions on time and divine reality. Proclus certainly follows Plotinus. How radically different Origen's views were will be discussed further on. As

41. *ExpProv*, 2.

42. Gregory of Nyssa faithfully follows Origen in the distinction between spatio-temporal reality as one «contained within dimensions» as opposed to the «dimensionless» divine reality «τῆς σωματικῆς καὶ διαστηματικῆς φύσεως»... as opposed to ... «ἡ νοερά τε καὶ ἀδιάστατος φύσις»; *De anima et resurrectione*, M, 46. 48 B; similarly in *De hominis opificio*, 23. 3; M, 44. 212 A. This Gregory's adherence to Origen's terminology is particularly striking in *Contra Eunomium*, 12; M, 45. 933 B; ibid. 1064 C.

43. *HomLuc*, 1.

44. R. SORABJI, op. cit., p. 123.

45. Ibid.

46. GREGORY OF NYSSA, *Contra Eunomium*, M, 45. 36; M, 45. 368; M, 45. 461-4; M, 45. 1064 C-D; M, 45. 796 A; M, 45. 809 B-C; also *hom. in Eccl.* 7, (M, 44. 729 C-D); *in Hex.* (M, 44. 84 C). On Gregory's view, s. H. VON BALTHASAR, *Presence et pensée*, Paris 1942, pp. 1-10.

47. R. Sorabji also includes the definition of time by Basil of Caesarea among these «fuller» accounts. On this he obviously follows an erroneous view of J. Callahan, on which we discuss below.

48. S. P. TZAMALIKOS, op. cit., chapter 2.

49. R. SORABJI, op. cit., p. 117.

far as the Cappadocians are concerned, the «very words» picked up by Philoponus are not theirs, as R. Sorabji asserts, but they are Origen's.

Origen considers time as a «dimension» of the world and introduces the term «co-extended alongside with» (συμπαρεκτεινόμενος)[50] in order to portray the very relation of this «dimension» to what, by abstraction, he calls «structure of this world» (alluding to space proper, as a constitutive element of the world). In doing so, he actually seems to have an inner conception of what only in the twentieth century was conceived as «space-time». We cannot know to what extent he was conscious and had a clear conception of this reality; yet even if he had such a conception he would have never expounded that in a separate treatise; for he stresses that his purpose is to enunciate theological views, not views on matters of nature (φυσιολογεῖν)[51]. Had he nevertheless or had he not a clear conscious conception of the reality of «space-time», we can say that he had an intuition of that[52].

Consequently, in Origen's view it would be «absurd»[53] to wonder whether or not time is a body, in the same sense that he would find it absurd to wonder whether or not «length» or «height» or «width» are in themselves bodies. It is the fundamental presuppositions of his thought that prevent him from such «absurd» questions; and it is these presuppositions which allow him to affirm explicitly that time is a creature of full reality, keeping away from the perplexities that the Stoic thought entails.

Moreover he holds the psychological and phenomenological division of time into past, present and future. Thus, he refers to Ezek., 16, 30 («and you have three times committed fornication») and comments as follows: «for the three times (οἱ τρεῖς χρόνοι) comprise the whole aeon»[54]. Yet it is in the *Commentary on John* (at the point where he refers to the actual meaning of the tenses) that he enunciates his views about «existence» in relation to the parts of time, namely to past, present and future. It is there that he explicites that the future refers to what «will exist» (τὸ μέλλον ὑπάρξαι)[55]. It is also quite characteristic of his views on the subject that he refers to the «Kingdom of God» as a «contemplation» of the past aeons as «aeons made» (γενομένων αἰώνων) while the future aeons are stated as «aeons which will be made» (γενησομένων αἰώνων)[56]. The meaning of this «contemplation» has a

50. We give an extensive analysis and documentation of this point in op. cit., chapter 2.
51. *Cels*, IV, 60.
52. Origen expressed this inner feeling of «space-time» by the term «aeon». Cf. *selPs*, 5.
53. *Cels*, VIII, 49.
54. *Selecta in Ezechiel* (*selEz*), 16.
55. *FrJohn*, I.
56. *SelPs*, 144; the same terminology is also used in *selPs*, 9 and *selPs*, 15.

different character in relation either to the past or to the future: referred to the past (which is already «made») this contemplation means a «memory» (μνήμην) of the past aeons[57]; in the case of future aeons this should be understood as a kind of foreknowledge. Thus time is conceived not only in terms of an objective reality related to the world but also is viewed psychologically.

In the light of our discussion we can now come to a point which seems to have been puzzling so far. We can now establish the view that it was Origen who was actually the source of Augustine's theory of time.

J. Callahan has written a work[58] in which he argues that it was Basil of Caesarea who is the source of Augustine's theory of time. Callahan is wrong simply because Basil's affirmations which appear to constitute his conception of the nature of time are Origen's perceptions, whereas Basil's expressions are Origen's own expressions repeated verbatim. Perhaps things would have been clearer if the Cappadocians had explicated that their affirmations could not claim originality but they were mere repetitions of Origen's perceptions[59]. They never did anything of the kind.

John Callahan wrote his work in 1958. As late as 1983, R. Sorabji[60] refers to Callahan's assertions and, although he has some doubts referring to the alleged influence of Gregory of Nyssa upon Augustine, he cannot himself solve what he regards as a «mystery». He suggests Aristotelians as a possible source of influence upon Augustine[61] but he himself says[62] that he is deterred from drawing conclusions due to Augustine's slowness in acquiring Greek, the language in which Gregory wrote.

In arguing that Basil is the source of Augustine's theory of time, Callahan, too, speaks of a «puzzle»[63] because there is no evidence that Basil's refutation of Eunomius (the work in which Basil's views of time are found, and adduced by Callahan as an evidence) was ever translated into Latin, in whole or in part. He, too, refers to the current opinions about Augustine's limited knowledge of Greek (especially at the relatively early age when he wrote the *Confessions*). According to these opinions, Augustine would not

57. *SelPs*, 76.

58. J. CALLAHAN, «Basil of Caesarea: A new source of St. Augustine's theory of time», *Harvard Studies in Classical Philology*, 63 (1958), pp. 437-54.

59. In op. cit., chapter 2, we adduce extensive evidence stating the passages where the Cappadocians use Origen's own words without any reference to him at all.

60. R. SORABJI, op. cit., pp. 94-95.

61. Op. cit., p. 248.

62. Op. cit., p. 290, n. 14.

63. Op. cit., p. 438.

have been able to read Basil's Greek with the facility that the adaption of Basil's ideas in this chapter of the *Confessions* would seem to require[64]. Finally, he says that he cannot attempt any solution to this question[65] and all he concludes at the end of his work is that Basil influenced Augustine «through some contact that cannot at present be determined»[66].

We think we can now offer a definitive and substantiated answer to what has been regarded as a difficult question and «mystery» for a very long period of time. This answer can be provided out of our discussion hitherto.

There is no need to search for «connexions» between Basil and Augustine (as J. Callahan does), because, in fact, Augustine never read Basil's work. It was not Basil (neither himself nor through any «connexion»), but Origen who influenced Augustine's theory of time[67]. How Augustine came in contact with Origen's writings could not be a mystery. At the time of Augustine, Origen's works had been translated into Latin. For it was during Augustine's lifetime (354-430) that Jerome translated a large part of Origen's *Homilies on the Song of Songs* (380) and Rufinus translated the *Commentary on the Song of Songs* (400), the *De Principiis* and other works of Origen. Besides, in relation to other matters, Augustine himself refers to Origen by name[68].

The passage of Basil which Callahan alleges to have influenced Augustine is from *Adversus Eunomium*, I, 21. In that section Basil states that time is not the movement itself of heavenly bodies (as Eunomius alleged) but it is «the extension which is extended alongside with the constitution of the world, in which all movement is measured ... and thus we say that it is quicker or slower»[69].

In this statement of Basil's there is no term or expression pertaining to the definition of time which has not been enunciated by Origen[70]. Basil here

---

64. For what he regards as a «difficult question» he cites the work by H. I. MARROU, *Saint Augustin et la fin da la culture*, Paris, 1949, pp. 27-46, 631-637.

65. Op. cit., p. 440.

66. Op. cit., p. 450.

67. The points which we make here and which show the extent to which Augustine's thought was indebted to that of Origen's have eluded B. ALTANER in «Augustinus und Origenes», *Historisches Jahrbuch*, 1950, pp. 15-41.

68. *De haeresibus*, XLIII (MIGNE, PL, XLII).

69. *Adversus Eunomium*, I, 21. «Χρόνος δὲ ἐστὶ τὸ συμπαρεκτεινόμενον τῇ συστάσει τοῦ κόσμου διάστημα».

70. For the term *διάστημα* s. ORIGEN'S *Fragmenta in Matthaeum*, 487 (twice); *Commentary on Matthew;* 15, 34; 15, 28; *De Oratione*, XXVII, 13; Time as «extended alongside the constitution of the world» is stated in the Fragment IX of the *Commentary on the Epistle to the Ephesians*. Basil repeats Origen's affirmations not only in spirit, but also in letter, in fact he uses

does nothing more than merely repeating the terminology of Origen; a terminology employed by the Alexandrian who made an inspired breakthrough and for the first time established a Christian conception of time. That Basil did not explicate the fact that his assertions are but mere repetitions of views and expressions of his master is a historic and serious omission. Indeed Basil is accountable for this erasure and owes an apology to the judgement of History[71].

At the same point of this work, Basil affirms that the movement of stars does not indicate «what» time is by «how much» time is («οὐ γὰρ ποιάν, ἀλλ' εἴπερ ἄρα, ποσὴν μᾶλλον ἦν εἰπεῖν οἰκειότερον, ἀλλὰ τίς οὕτω παῖς παντελῶς τὴν διάνοιαν ὥστε ἀγνοεῖν ὅτι ἡμέραι μὲν καὶ ὧραι καὶ μῆνες καὶ ἐνιαυτοὶ μέτρα τοῦ χρόνου εἰσίν, οὐχὶ μέρη;»)[72].

In a column beside this section of *Adversus Eunomium,* Callahan cites a passage from Augustine's *Confessions* (X, 23ff). Then he comes to compare the two passages and to ground the view that it is due to the definition of time as an «extension» (διάστημα) and «extended alongside with» (συμπαρεκτεί-νων) that Augustine has been able to articulate the view that time is something distinct from the movement of heavenly bodies[73]. It is true that the very term *συμπαρεκτείνων* (and Origen was the first who introduced this term in the terminology about time) suggests the notion of «dimension», both essentially and etymologically. In addition, nevertheless, Origen used the term *διάστασις,* as discussed above. Hence Augustine did not have to think much on this or to make any inferences or discoveries. Origen had already portrayed the fundamental perceptions very clearly and had introduced the appropriate terminology.

Origen's expressions themselves. In op. cit., chapter 2, we have discussed the significance of the term *διάστημα* employed by Origen for time in relation with the introduction of the term *συμπαρεκτείνων* for time, as an innovation which had a tremendous impact on Origen's successors and a decisive role towards the establishment of a conception of time which is strikingly near the latest scientific conception of it.

71. Basil is not the only one who perpetrated this plagiarism remaining unduly silent about Origen's views. The other Cappadocians, as well as Athanasius and others, did the same. Here we make only this point: The Orthodox Church regards Athanasius as a saint. On his name-day the text of Paul read in the liturgy begins thus: «Do mention your masters who preached the word of God unto you» (Heb. 13, 7). The issue of plagiarism by the Cappadocians and Athanasius needs a discussion of its own. For their silence over Origen's authentic views played a crucial role in the historical process which led to the anathematism against Origen in 553 AD. The fact that plagiarism was a usual practice until the Renaissance is certainly not an answer to the question.

72. Ibid.

73. J. CALLAHAN, op. cit., p. 444.

In vain Callahan tries to relate the term «day» (as found both in Basil's and Augustine's compared passages), asserting that the latter refers to «day» because the former does so[74]. The connexion of «day» to the definition of time as «extension» (διάστημα) and «extended alongside with» (συμπαρεκτείνων) was made by Origen[75]. It is also Origen who states that the term «day» does not mean «the course of the sun» (τὸν δρόμον τὸν ἡλιακόν)[76].

Furthermore, Callahan asserts that it is also due to the same temporal categories that Augustine was able to depict time as a «dimension»[77]. No doubt that, at this point, Callahan is right. What he does not know though is that, here too, Augustine did not have to make much speculation or original conceptual perception. For it was Origen who had perceived time as a «dimension» due to the very fundamental perception of time as *διάστημα* and *συμπαρεκτείνων* which he himself had established and elaborated long before Augustine.

So, when Augustine speaks of time as a *distentio* he has not actually made any discovery of his own. He just employs the views perceived, elaborated and presented by Origen[78]. For it was he who first saw that to regard time as a «dimension» is an immediate consequence of ontologically regarding time as an «extension»; that is regarding time as something quite different from space and yet «extended alongside with» space. The perception, the logical inference and the use of the term «dimension», were all already there.

We endorse Callahan's argument that when Augustine introduces the term *distentio* speaking of time, what he has in mind is the expression *συμπαρεκτεινόμενον τῇ συστάσει τοῦ κόσμου*[79]. But we do not endorse his claim that this particular point, too, constitutes an influence of Basil's upon Augustine. For this is a notion of Origen's, found (both in letter and in spirit) in the *Commentary on the Epistle to the Ephesians* (fr. IX) and none the less in the *Exposita in Proverbia* (10). This is what has eluded Callahan and all the other scholars who have for so long time spoken about the «puzzle» and «mystery» of the influence on Augustine's theory of time. Callahan is certainly right in asserting that Augustine became able to take this view of time due to this formulation. Yet, as we said, this view itself, too, had been already taken by Origen himself. In any case, Augustine's expression *spatium*

74. CALLAHAN, op. cit., p. 447.
75. In *commJohn*, 1, XXIX.
76. *SelPs*, 117.
77. Op. cit., p. 445.
78. S. P. TZAMALIKOS, op. cit., Ch. 2.
79. CALLAHAN, op. cit., pp. 447 and 450.

temporis[80] is but a literal translation of Origen's expression *χρονικὸν διάστημα*, used, for instance, (indeed twice) in the fragment 487 of the *Commentary on Matthew*.

Due to Origen's definitions of time Augustine did not stick to an altogether psychological conception of time but expounded his theory in a manner in which the psychological aspect of time increasingly fades giving room to a more objective definition of it. This is why Augustine's view of time is less psychological at the end of his philosophizing about it in the *Confessions* than in the beginning of this work.

So when Augustine comes to regard the three functions of the mind[81], no longer regarded as distinguished activities but rather as three aspects of a single *distentio*, he just comes in line with Origen's view of time.

It is because Origen had considered time as something different from Plotinus's time as *διάστασις ζωῆς* (dimension of life) that Augustine's *distentio* is rightly regarded as something different from the Plotinian perception of time. Callahan is right in regarding this view of time as a «radical transformation»[82]. For indeed, by introducing the term *συμπαρεκτείνων*[83], Origen made clear that this *διάστασις* (dimension) has nothing to do with the mental phenomena of memory, attention and anticipation.

Origen, as we saw, also held a psychological perception of time, namely time perceived as comprising past, present and future[84]. It was this aspect that influenced Gregory of Nyssa more[85]. In his whole conception of time

80. CALLAHAN, op. cit., p. 447.

81. Augustine held that time, as a *distentio animi*, has three aspects, namely, memory, attention and anticipation, without which past, present and future can have no meaning; s. chapters 27, 28 of the *Confessions*.

82. CALLAHAN, op. cit., p. 450.

83. The term *συμπαρεκτείνων* was employed not only by the Cappadocians but also by John of Damascus as late as in the 8th century. In op. cit., chapter 2, we adduce passages of Christian writers verbatim using Origen's innovations in the terminology of time; these passages are spanned in a period of five centuries. What is interesting there is that the less they follow Origen in spirit (and not only in letter) the more they fall to an affinity with Platonism, to which Origen established an inspired diametrically-opposed thesis. This happened with Gregory of Nazianzus and Gregory of Damascus. They echoed Origen's expressions without having actually assimilated his conception of time. This also happened with Augustine, as we shall see shortly below; s. op. cit. ch. 2.

84. *SelEz*, 16; *expProv*, 18; *expProv*, 28.

85. This point provides an answer, too, to what Callahan regards as a «serious historical problem in relating Augustine to Gregory», a problem to which R. Sorabji's hesitant suggestion (s. supra) does not certainly solve, as he himself concedes. There was no immediate relation of Gregory with Augustine but it was Origen's thought that exerted its influence upon both Gregory of Nyssa and Augustine.

though it was not a prevailing facet. He certainly speaks of «memory» (μνήμην) of past time[86] and of «contemplation» (θεωρίαν) of future or past time[87] as well as of «knowledge» (γνῶσιν) of things «past, present and future»[88] yet they are always references to psychological states *accompanying* motion *in* time rather than defining and indicating time proper.

As a matter of fact this is what constitutes a fundamental difference between Origen's conception of time and that of Plotinus'. To Plotinus, time is *in* the soul; but he thinks of a «soul» which is a universal principle that creates the world and everything in it[89]. In such a view, time is simply the productive *life* of this soul, in which the universe and its motion have their existence. Time is regarded as the power which produces motion (and does not measure it), everything is said to be *in* time. Thus time is stated as a *διάστασις ζωῆς* (dimension of life) only in so far as it produces motion.

To Origen, however, the distinction of time itself from space, established by the term *συμπαρεκτείνων* (extended alongside with), renders time a *dimension* existing in itself beside space. Therefore the term *διάστασις* in this conception of time has a meaning radically different from that in Plotinus.

With respect to this, and without any basis at all, P. Plass makes the wrong assertion that, in Origen, time is «the unsure, fragile motion of minds»[90]. This particular assertion is ironical; for the conception of time in Origen was *exactly the opposite* to what Plass alleges. In fact, Basil used Origen's conception of time (as well as his terminology) in order to attack Eunomius, who asserted that «time» is in itself «motion». What Plass does here is to attribute to Origen a conception of time which is diametrically opposite to that which he really held[91].

Regardless of the fact that Callahan is wrong in thinking that it was in Basil that Augustine found the sources for his theory of time, he is right in asserting that, without the definition of time as an *extension* extended alongside with the constitution of the world, Augustine's affirmation of time as the *distentio animi* would be regarded as simply a transformation of

---

86. *SelPs*, 76.

87. *SelPs*, 9; *selPs*, 15; *selPs*, 144.

88. *ExpProv*, 18; *expProv*, 28; *Princ*, III, 1. 13. At that point Origen states that it is only God who has such a knowledge, alluding to his conception of God as omniscient.

89. S. P. Tzamalikos, op. cit., Introduction and Ch. 2.

90. P. Plass, «The Concept of Eternity in Patristic Theology», *Studia Theologica*, 36 (1982), p. 13.

91. Cf. supra, particularly the point where Origen's statement that the term «day» does not mean «the course of the sun» (τὸν δρόμον τὸν ἡλιακόν) is discussed.

Plotinus' *διάστασις ζωῆς*. But the «radical transformation» of the Neoplatonic conception of *διάστασις* into an entirely different conceptual category was undoubtedly an achievement of Origen.

There is a point though which Callahan would not suspect at all. It is true that Origen's (according to Callahan: Basil's) perception of time enabled Augustine to relate time to *any* motion. But is it coincidental that such a perception of time leads to this radical result? The answer is no. For when Origen established and elaborated his own conception of time he held a conception of the world consisted of many ranks of life. Time was perceived as existing in *all* ranks of life and *motion* in them exists, too[92]. Thus he devised a conception of time which can be related not just to the motion of the heavenly bodies of the visible firmament, or even only to the motion of what is visible; he established a conception of time which is related even to the motion of worlds which are «not seen» (namely spaces other than this three-dimensional visible one) and yet they are «material». This is why Origen established a view of time which is related to *any motion* and not just to the movement of the visible heavenly bodies or of the movement of anything visible. For all the particular «words» which comprise the entire (one and single) world are temporal, they are moving and they are «material», if made of a matter «not seen». This is why time has to be related to *any* motion. This is a notion closely related to the special significance that the term «world» has in Origen's thought.

Although Origen offered inspired affirmations on the perception of time as a dimension, he never composed an *ad hoc* treatise on the subject; the reason is that works of this kind had always been out of his interest. With regard to the very word *διάστασις* (dimension) Origen speaks rather by contrast, namely of timelessness as «dimensionless». But his introduction on the term *συμπαρεκτείνων* was more than enough to indicate that time is regarded as a dimension. The point is though that one should study the whole of Origen's works in order to draw his crystal conception of time. This is what Augustine seems not to have been able to do, probably because he did not manage to have all the Greek texts of Origen in Latin translations. Having obviously not comprehended Origen's conception entirely he remarks:

«Thus it seems to me that time is nothing other than an extension (*distentio*), but what it is an extension of I do not know. It would be surprising if it were not an extension of the soul (*animus*) itself»[93].

---

92. We discuss this in op. cit., chapter 2, §3.

93. *Confessions*, XI, 26.

If Origen had explicated his view of time as a dimension[94] then Augustine would «know» what kind of «dimension» time is. He has been unable to comprehend and follow Origen all the way. Hence he seems to seek refuge in Plotinus' conception of the nature of this «dimension». Subsequently it has been argued that his conception of time was influenced by that of Plotinus[95]. Our view is that such a claim is not unjustified to a certain extent.

This is a tragic irony. For although it was Origen who made the radical transformations in the conception of time and it was he who decidedly established a view of time entirely different from any Platonic or Neoplatonic one — he is now regarded as being outside «orthodoxy».

On the other hand, Augustine just succumbed to certain perceptions of Plotinus. He certainly had a false knowledge of crucial facets of Origen's thought, as his attack against Origen by name shows[96]. Thus, for one reason or another, he did not comprehend Origen's crystal clear notion that time is *one* and it is an extension of the *entirety* of the world, namely that all rational creatures live in *this* and *one* time. Hence, he introduces a notion of «angelic time»[97] which he depends on the mental movements of the angels[98].

On this notion Augustine is rather vague, as he can say neither that these movements are time nor that they are not. Finally he seems to plump for the view that they are *time*, yet of a kind of its own: it is a sort of quasi-time, a notion employed in order to put the angels between time and the divine reality. In any case, one can hardly help thinking that the relation of this «time» to movements of souls of angels is, in essence, quite reminiscent of Plotinus' views on the question.

None of these vaguenesses appear in the views of Origen. For to him

---

94. Origen's references are not inadequate — but Augustine depended on the Latin versions of his works; besides we do not know if he read the entirety of Origen's relevant references on the question. In view of Augustine's attacks against Origen by name (in which Origen is attacked not only for assertions never made by him, but also for doctrines diametrically contrary to his authentic views; s. our discussion in op. cit. ch. 5) it seems most unlikely that Augustine had a full knowledge of Origen's works. It should be emphasized though that the study of the *entirety* of Origen's works is necessary, exactly because his view of time imbues his entire work and cannot be found as a whole in any particular work devoted to this topic.

95. Cf. R. SORABJI, *Time, Creation and the Continuum*, 165ff.

96. AUGUSTINE, *De Haeresibus*, XLIII (Migne, PL, XLII).

97. *De Civitate Dei*, XII, 16.

98. This theory had already been offered in two works straddling the *Confessions: De Genesi ad litteram liber imperfectus* III, 7-8 and *de Genesi ad litteram*, V, 5. 12; the mental movements of the angels are described in *de Genesi and litteram*, IV, 22. 39 and *De Civitate Dei*, XI, 7.

there are only two states with respect to time: Temporality, which is the state of the entire world (in all ranks of life which comprise it); and Timelessness, applied to the divine Beyond. There is no mixing or confusion or intermediary state between these two realities.

We think that Augustine's falling into employing Neoplatonic perceptions is due to the fact that he was profoundly influenced by Origen's conception, but he was actually unable to appreciate how deeply and essentially the Neoplatonic view of time as *dimension* (together with the Stoic ontological definition of time as *extension*) was transformed through Origen's thought. We assume that this is a reason why (in contrast to what happens in Origen) the «psychological» aspect of time prevails over the «objectivist» one in Augustine's thought. Plotinus' general idea was that time is somehow dependent on changes in the soul. Augustine has never been able to overcome radically the Neoplatonic principle of close connexion of the *essence* of time to soul — even though he regards the notion of «soul» in an apparently different context.

Dr. P. TZAMALIKOS
(University of Glasgow)

ΩΡΙΓΕΝΗΣ: Η ΠΗΓΗ ΤΗΣ ΠΕΡΙ ΧΡΟΝΟΥ ΘΕΩΡΙΑΣ ΤΟΥ ΑΥΓΟΥΣΤΙΝΟΥ

Περίληψη

Ὑπάρχει μία θεμελιώδης προϋπόθεση προκειμένου νὰ κατανοήσει κάποιος τὴν περὶ Χρόνου ἀντίληψη τοῦ Ὠριγένη. Ἡ προϋπόθεση αὐτὴ συνίσταται στὴν γνώση τῆς ἀκριβοῦς σχέσεως τῆς ὀντολογικῆς περὶ Χρόνου ἀντιλήψεώς του, σὲ σχέση μὲ τὴν πρὸ αὐτοῦ παράδοση. Μία ἐκτενὴς ἀνάλυση τοῦ θέματος ἔχει γίνει στὴν ἐργασία μου *The Concept of Time in Origen*, (University of Glasgow, 834 σελ.). Ἐδῶ θὰ δώσουμε μερικὰ στοιχεῖα ἀπαραίτητα γιὰ τὴν παροῦσα ἐργασία.

Ὁ Ὠριγένης υἱοθέτησε τὴν θεμελιώδη Στωικὴ ἀντίληψη περὶ τοῦ Χρόνου ὡς *διαστήματος*, ἡ ὁποία (ὅπως ἔχει ἀποδειχθεῖ στὴν προαναφερθεῖσα ἐργασία) εἶναι ριζικῶς ἀνεξάρτητη τόσο ἀπὸ τὴν Πλατωνικὴ καὶ Νεοπλατωνικὴ ἀντίληψη, ὅσο καὶ ἀπὸ τὴν Ἀριστοτέλεια καὶ Περιπατητικὴ. Κατὰ τὴν Πλατωνικὴ ἀντίληψη, ὁ χρόνος καθ' ἑαυτὸν εἶναι *εἰκόνα* (κινητὴ τῆς αἰωνιότητος), ἐνῶ κατὰ τὸν Ἀριστοτέλη ὁ χρόνος εἶναι *ἀριθμός* (κινήσεως). Κατὰ τὸν Πλωτῖνο, τέλος, ὁ χρόνος εἶναι *ζωή* (τῆς Ψυχῆς). Πρέπει νὰ σημειωθεῖ ὅτι τὰ ἀνωτέρω ἀποτελοῦν τὶς ἀντίστοιχες

ἀντιλήψεις γιὰ τὴν ὀντολογία τοῦ χρόνου καθ' ἑαυτὸν — καί, ὑπὸ αὐτὴν ἀκριβῶς τὴν ἔννοιαν εἶναι ριζικῶς διαφορετικὲς ἀπὸ τὴν ἀντίληψη τοῦ Χρόνου ὡς *διαστήματος*.

Αὐτὴν τὴν θεμελιώδη ἀντίληψη τῶν Στωικῶν περὶ τοῦ *τί εἶναι* ὁ χρόνος καθ' ἑαυτὸν υἱοθέτησε ὁ Ὠριγένης. Ἐκεῖνο τὸ ὁποῖο ἐν συντομίᾳ ἀναλύεται στὴν παροῦσα ἐργασία εἶναι τὸ γιατὶ ὁ χρόνος (προφανῶς ὄχι ὑλικός, οὔτε οἱασδήποτε μορφῆς σῶμα) προκαλοῦσε τόση ἀμηχανία μέσα στὸ γενικώτερο πνευματικὸ κλῖμα τῆς Στωικῆς Σκέψεως. Καὶ ἀναλύεται τὸ γιατὶ ὁ Ὠριγένης δὲν εἶχε νὰ ἀντιμετωπίσει κανένα ἀπὸ τὰ προβλήματα καὶ τὶς ἐσωτερικὲς ἀντιφάσεις τῶν Στωικῶν — ἀντιφάσεις οἱ ὁποῖες ἔγιναν ἀντικείμενο σφοδρῆς κριτικῆς ἀπὸ τὸν Πλωτῖνο, τὸν Πλούταρχο καί, μερικῶς, τὸν Πρόκλο.

Τοῦτο συνέβη διότι ὁ Ὠριγένης διαμόρφωσε μίαν ἀντίληψη περὶ χρόνου ἡ ὁποία, ἀφ' ἑνὸς μὲν ἦταν σύμφωνη μὲ τὴν Χριστιανικὴ του πίστη, ἀφ' ἑτέρου δὲ καθορίσθηκε ἀπὸ σπουδαιότατες καινοτομίες ποὺ πρῶτος εἰσήγαγε ὁ ἴδιος ὁ Ὠριγένης. Ὑπῆρχαν ἐγγενεῖς λόγοι στὴν Στωικὴ φιλοσοφία, οἱ ὁποῖοι ὑποχρέωναν τοὺς Στωικοὺς νὰ μὴ προχωρήσουν σὲ πολλὲς ἀναλύσεις τῆς περὶ χρόνου ἀντιλήψεώς των. Αὐτὸ ἀκριβῶς ἐπέσυρε τὴν ἔντονη κριτικὴ τοῦ Πλωτίνου. Τοῦτο ὅμως τὸ ἔπραξαν συνειδητὰ καὶ λόγω θεμελιωδῶν φιλοσοφικῶν τους πεποιθήσεων, ὅπως ὁ ὑλισμὸς καὶ ἡ ἔλλειψη ἐννοίας ὑπερβατικότητος στὴν ὅλη φιλοσοφία τους. Ἡ εἰσαγωγὴ τῶν «τεσσάρων ἀσωμάτων» (χῶρος, χρόνος, κενόν, λεκτόν) μέσα σὲ μιὰ σκέψη ὅπου «πραγματικὸ εἶναι μόνον ὅ,τι εἶναι σῶμα» δὲν ἔλυσε τὰ προβλήματα σαφοῦς ἐκθέσεως κάποιας ὀντολογίας τοῦ Χρόνου.

Ὁ Ὠριγένης δὲν εἶχε αὐτὰ τὰ προβλήματα. Γι' αὐτὸν ὑπῆρχε ὁ ὑπερβατικὸς Θεὸς ὁ ὁποῖος δημιούργησε τὸν χρόνο. Σὲ ἀντίθεση μὲ τοὺς μέχρι τώρα ἰσχυρισμοὺς διαφόρων, ὅπως τοῦ Φλορόφσκι, ἔχω ἤδη ἀποδείξει (op. cit., κεφ. 2) ὅτι ἦταν ὁ Ὠριγένης, καὶ ὄχι ὁ Αὐγουστῖνος, ἐκεῖνος ποὺ εἰσήγαγε τὴν ἀντίληψη ὅτι ὁ χρόνος εἶναι *δημιούργημα*. Ἐπιπλέον ὁ Ὠριγένης ἦταν ἐκεῖνος ποὺ θεώρησε τὸν Χρόνο ὡς συνεχές, μὴ ἄπειρο, καὶ ἐπίσης, θεώρησε τὸν χρόνο ὡς *διάσταση*.

Τοῦτο τὸ τελευταῖο ἀποτελεῖ ἐξαιρετικὰ σημαντικὸ στοιχεῖο τὸ ὁποῖο ἀγνοεῖ μέχρι σήμερα ἡ παγκόσμια βιβλιογραφία. Ἡ κύρια συμβολὴ αὐτοῦ τοῦ ἄρθρου εἶναι ὅτι παρέχει ἀπάντηση σὲ ἕνα ἐρώτημα, τὸ ὁποῖο ἔχει βασανίσει μελετητὲς ἐπὶ μακρὸν — καὶ ἔχει ἐρευνηθεῖ μὲ τρόπο ἰδιαίτερα ἔντονο κατὰ τὰ τελευταῖα σαράντα χρόνια, πλὴν χωρὶς νὰ ἔχει εὑρεθεῖ ἀπάντηση.

Τὴν ἀπάντηση τὴν παρέχουμε μὲ τὸ παρὸν ἄρθρο.

Τὸ πρόβλημα ἀφορᾶ τὴν πηγὴ τῆς περὶ Χρόνου θεωρίας τοῦ Αὐγουστίνου.

Τὸ 1945 ὁ H. I. Marroù, μετὰ ἀπὸ ἀρκετὴ ἔρευνα, δὲν κατόρθωσε νὰ φθάσει σὲ μία λύση τοῦ προβλήματος, τὸ ὁποῖο τελικῶς ἄφησε ἀναπάντητο, θεωρώντας το ὡς «δύσκολο ζήτημα».

Τὸ 1958, ὁ John Callahan δημοσίευσε ἕνα ἄρθρο στὸ περιοδικὸ *Harvard Studies in Classical Philology*, καὶ ὑποστήριζε ὅτι πηγὴ τῆς περὶ χρόνου θεωρίας τοῦ Αὐγουστίνου εἶναι ὁ Βασίλειος Καισαρείας. Παραθέτει δύο κείμενα — ἕνα τοῦ Βασιλείου (ἀπὸ τὸ *Κατὰ Εὐνομίου*) καὶ ἕνα τοῦ Αὐγουστίνου (ἀπὸ τὶς *Ἐξομολογήσεις*). Ἡ παραβολὴ τῶν δύο κειμένων δείχνει, πράγματι, ὅτι ὁ ὅρος *συμπαρεκτεινόμενος*, ἀναφερόμενος στὸν χρόνο, σημαίνει μὲ σαφήνεια ὅτι ὁ χρόνος θεωρεῖται ὡς διάσταση, καὶ ἡ σχετικὴ ἀντίληψη τοῦ Αὐγουστίνου γιὰ τὸν Χρόνο ὡς *distentio* καθὼς καὶ ἐκφράσεις του ὅπως *spatium temporis* δείχνουν σημαντικὴ ὁμοιότητα (καὶ συνεπῶς δάνειο) μὲ τὸ κείμενο τοῦ Βασιλείου. Ἐν τούτοις ὁ Callahan γνωρίζει ὅτι τὸ ἔργο αὐτὸ τοῦ Βασιλείου εἶχε μεταφρασθεῖ στὰ Λατινικά. Τὸ γεγονὸς αὐτὸ (σὲ συνδυασμὸ μὲ τὴν πολὺ περιορισμένη γνώση ἑλληνικῶν ἐκ μέρους τοῦ Αὐγουστίνου — εἰδικὰ κατὰ τὴν σχετικῶς νεαρὴ ἡλικία του, ὁπότε ἔγραψε τὶς *Ἐξομολογήσεις*) καθιστᾶ ἀδύνατη τὴν λύση τοῦ προβλήματος. Ἔτσι, ὁ ἴδιος θεωρεῖ ὅτι τὸ ζήτημα παραμένει ἕνα «μυστήριο». Τελικῶς, ἀναφέρει ὅτι δὲν μπορεῖ νὰ ἐπιχειρήσει νὰ δώσει καμμία λύση. Τὸ μόνο ποὺ ἀρκεῖται νὰ πεῖ εἶναι ὅτι ὁ Βασίλειος θὰ πρέπει νὰ ἐπηρέασε τὸν Αὐγουστῖνο «μέσω κάποιας ἐπαφῆς, ἡ ὁποία πρὸς τὸ παρὸν δὲν μπορεῖ νὰ καθορισθεῖ».

Τὸ 1983, ὁ καθηγητὴς τῆς Ἀρχαίας Ἑλληνικῆς Φιλοσοφίας στὸ King's College τοῦ Λονδίνου, Richard Sorabji, στὸ ἀξιόλογο ἔργο του *Time, Creation and the Continuum*, ἀντιμετωπίζει τὸ πρόβλημα καὶ πάλι. Ἂν καὶ λέει ὅτι ἔχει ἀμφιβολίες γιὰ τὴν ὑποστηριζομένη κάποια ἐπιρροὴ τοῦ Γρηγορίου Νύσσης ἐπὶ τοῦ Αὐγουστίνου, καταλήγει μὲ τὴν δήλωση ὅτι θεωρεῖ τὸ ὅλο πρόβλημα ὡς «μυστήριο». Διερωτᾶται μήπως ἦταν κάποιοι Ἀριστοτελιστὲς αὐτοὶ ποὺ ἐπηρέασαν τὸν Αὐγουστῖνο, ἀλλὰ δηλώνει ὅτι δὲν μπορεῖ νὰ ὑποστηρίξει αὐτὴ τὴν λύση δεδομένου ὅτι ὁ Αὐγουστῖνος δὲν ἤξερε καλὰ ἑλληνικά, τὴν γλῶσσα στὴν ὁποίαν ἔγραψε ὁ Γρηγόριος.

Μὲ τὸ παρὸν ἄρθρο δίνουμε στὴν ἐπιστημονικὴ κοινότητα τὴν λύση τοῦ προβλήματος, ἡ ὁποία προκύπτει ἀπὸ τὰ κείμενα καὶ τὴν σύγκρισή των.

Ὡς γνωστόν, οἱ Καππαδόκες ἦσαν ἀπὸ τοὺς πιὸ θερμοὺς θαυμαστὲς τοῦ Ὠριγένη. Τὸ πρόβλημα μὲ αὐτοὺς εἶναι ὅτι υἱοθετοῦσαν καὶ χρησιμοποιοῦσαν τὶς ἀπόψεις του, ἀλλὰ ποτὲ δὲν ἀνέφεραν τὴν πηγή τους. Βεβαίως, μέχρι τὴν Ἀναγέννηση, ἡ λογοκλοπὴ ἐθεωρεῖτο ὡς μία τρέχουσα καὶ συμβατικὴ πρακτική. Δὲν θεωροῦμε ὅμως αὐτὴ τὴν ἀπάντηση ὡς ἱκανοποιητική.

Μία σύγκριση τοῦ κειμένου τοῦ Βασιλείου ἀπὸ τὸ *Κατὰ Εὐνομίου*, δείχνει ὅτι ὁ Βασίλειος ἔχει ἀντιγράψει τὸν Ὠριγένη κατὰ λέξη. Σὲ ἄλλη ἐργασία ἔχουμε ἀποδείξει ὅτι ἡ εἰσαγωγὴ τοῦ ὅρου *συμπαρεκτείνεσθαι* στὴν ὁρολογία τῆς φιλοσοφίας τοῦ χρόνου ἀποτελεῖ μία ἀπὸ τὶς μέγιστες συμβολὲς τοῦ Ὠριγένη πρὸς τὴν κατεύθυνση διαμορφώσεως μιᾶς Χριστιανικῆς περὶ Χρόνου ἀντιλήψεως. Τὸν ὅρον αὐτὸν δανείζεται μία πλειάδα Χριστιανῶν συγγραφέων μετὰ τὸν Ὠριγένη (μέχρι τὸν 8ον αἰῶνα, ὁ Ἰωάννης ὁ Δαμασκηνός) — ἀλλὰ κανένας δὲν ἀναφέρει τὴν πηγή του.

Μὲ τὴν παροῦσα ἐργασία ἀποδεικνύουμε ὅτι δὲν ἦταν ὁ Βασίλειος, ἀλλὰ ὁ Ὠριγένης ἐκεῖνος ὁ ὁποῖος ἀποτελεῖ τὴν πηγὴ τῆς περὶ Χρόνου θεωρίας τοῦ Αὐγουστίνου. Τὰ προβλήματα, τὰ ὁποῖα τελικῶς δὲν μπόρεσε νὰ λύσει ὁ Callahan, ἤδη εὑρίσκουν τὴν λύση των. Τὸ πῶς ὁ Αὐγουστῖνος ἦλθε σὲ ἐπαφὴ μὲ τὰ γραπτὰ τοῦ Ὠριγένη δὲν μπορεῖ νὰ εἶναι «μυστήριο». Κατὰ τὴν διάρκεια τῆς ζωῆς τοῦ Αὐγουστίνου (354-430) ὁ Ἱερώνυμος εἶχε μεταφράσει στὰ Λατινικὰ τὶς *Ὁμιλίες στὸ Ἆσμα τῶν Ἀσμάτων* (380) καὶ ὁ Ρουφῖνος εἶχε μεταφράσει τὸ *Σχόλιο στὸ Ἆσμα τῶν Ἀσμάτων* (400), τὸ *Περὶ Ἀρχῶν* καὶ ἄλλα ἔργα τοῦ Ὠριγένη.

Ἡ παραβολὴ τῶν κειμένων ποὺ παραθέτουμε δείχνει ὅτι ὁ Βασίλειος (στὸ συγκεκριμένο ἀπόσπασμα) ἐπαναλαμβάνει κατὰ λέξη τὰ ὅσα εἶχε γράψει ὁ Ὠριγένης σὲ ἔργα τὰ ὁποῖα παραθέτουμε. Ἐπίσης, τὰ ὅσα ἀναφέρει ὁ Γρηγόριος Νύσσης ἀνευρίσκονται καὶ σὲ ἔργα τοῦ Ὠριγένη.

Βεβαίως, ὁ Ὠριγένης δὲν συνέθεσε ποτὲ μίαν *ad hoc* πραγματεία περὶ Χρόνου. Ἄλλοι ἦταν οἱ σκοποὶ γιὰ τοὺς ὁποίους ἔγραψε τὰ ἔργα του. Γι' αὐτὸ καὶ μία μελέτη τῆς περὶ Χρόνου ἀντιλήψεώς του εἶναι δυνατὸν νὰ προκύψει μόνον μετὰ ἀπὸ μελέτη τοῦ συνόλου τοῦ ἔργου του.

Ὁ Αὐγουστῖνος δὲν μποροῦσε νὰ διαβάσει τὸ σύνολο τοῦ ἔργου τοῦ Ὠριγένη, διότι δὲν ἤξερε ἑλληνικά. Αὐτὸ ἐξηγεῖ τὸ γεγονὸς ὅτι ἔχει κάνει ἐπιθέσεις κατὰ τοῦ Ὠριγένη ὀνομαστικῶς, κατηγορώντας τον ὅτι πίστευε *ἀκριβῶς τὰ ἀντίθετα* ἀπὸ ὅσα ὁ Ὠριγένης ὄντως ἐπίστευε. Ἁπλῶς, ὁ Αὐγουστῖνος δὲν εἶχε διαβάσει τὰ ἔργα τοῦ Ὠριγένη ὅπου ὁ τελευταῖος (φυσικὰ στὰ ἑλληνικά) ἐξέθετε τὶς αὐθεντικές του ἀπόψεις. Μερικὴ μελέτη τῶν ἔργων τοῦ Ὠριγένη δὲν μπορεῖ ποτὲ νὰ παράσχει τὶς αὐθεντικὲς ἀπόψεις του. Καὶ ἡ σχετικὴ μελέτη τοῦ Αὐγουστίνου ἦταν κάτι λιγώτερο ἀπὸ μερική. Ἔτσι δὲν κατανόησε πλήρως *τί* ἀκριβῶς ἐννοοῦσε ὁ Ὠριγένης ὅταν ὀνόμαζε τὸν χρόνο *διάσταση*. Καὶ δὲν τὸ ἤξερε διότι δὲν εἶχε διαβάσει τὰ ἔργα ὅπου ὁ Ὠριγένης ἐξηγεῖ τὴν *καθαρῶς φυσικὴ* καὶ *ριζικῶς ἀντι-Πλατωνικὴ* ἀντίληψή του περὶ τοῦ Χρόνου ὡς διαστάσεως.

Ὁ χρόνος, κατὰ τὸν Ὠριγένη, εἶναι ἕνα διάστημα, ἕνα συνεχές, συμπαρεκτεινόμενον μὲ τὴν δομὴ τοῦ κόσμου. Μία ἀντίληψη ἀκραιφνῶς φυσική.

Ὁ Αὐγουστῖνος ἤξερε μόνο τὴν «διάσταση» ἀλλὰ δὲν ἔμαθε ποτέ του τί εἴδους διάσταση εἶναι αὐτή. Διότι δὲν εἶχε διαβάσει οὔτε τὸ *Σχόλιο στὴν Πρὸς Ἐφεσίους Ἐπιστολή*, οὔτε τὰ *Σχόλια στὶς Παροιμίες*, οὔτε τὸ *Σχόλιο εἰς τὸ Κατὰ Ματθαῖον Εὐαγγέλιον*. Ἔτσι νομίζει ὅτι ἡ «διάσταση» αὐτὴ σχετίζεται μὲ τὴν «διάσταση ζωῆς» τοῦ Πλωτίνου (θεμελιώδη ἔννοια τῆς περὶ Χρόνου ἀντιλήψεώς του, ὅπως ἐκτίθεται στὶς *Ἐννεάδες*) — καὶ ἔτσι καταλήγει νὰ διαμορφώσει μία ἀντίληψη περὶ Χρόνου ἡ ὁποία ἦταν εὐρέως ἐπηρεασμένη ἀπὸ τὸν Νεοπλατωνισμό. Δὲν κατάλαβε ποτὲ κατὰ ποῖον ἀκριβῶς τρόπο ὁ Χρόνος σχετίζεται μὲ τὴν *κίνηση*, κατὰ τὴν Χριστιανικὴ ἀντίληψη ποὺ εἰσήγαγε ὁ Ὠριγένης. Δὲν κατάλαβε ποτὲ τὴν *φυσικὴ* περὶ Χρόνου ἀντίληψη τοῦ Ὠριγένη, καὶ ἔτσι φθάνει νὰ ὁμιλεῖ ἀκόμη καὶ γιὰ κάποιο εἶδος «ἀγγελικοῦ χρόνου» (κάτι ποὺ καὶ ὁ ἴδιος τελικῶς τὸ ἀφήνει ἀσαφές).

Τελικῶς, ἐκεῖνο ποὺ δὲν κατάλαβε εἶναι ὅτι, καὶ στὸ θέμα τοῦ Χρόνου, ὁ Ὠριγένης εἰσήγαγε ἀντιλήψεις βαθύτατα ριζοσπαστικὲς καὶ πρωτότυπες, οἱ ὁποῖες δημιούργησαν ἕνα βαθύτατο ρῆγμα μὲ τὸν Πλατωνισμὸ καὶ ἀντιδιέστειλαν κατὰ τρόπο ριζικὸ τὴν (ἐντελῶς καινούργια) Χριστιανικὴ περὶ Χρόνου ἀντίληψη, τὴν ὁποία εἰσήγαγε ὁ Ὠριγένης, ἀπὸ κάθε ἄλλη περὶ Χρόνου ἀντίληψη.

Ἐκεῖνο τὸ ὁποῖο ἀποτελεῖ ἱστορικὴ εἰρωνεία εἶναι ὅτι ὁ Αὐγουστῖνος, παρ' ὅλο τὸν σαφὴ Νεοπλατωνισμὸ καιρίων ἀπόψεών του, θεωρεῖται ὡς ἐκπρόσωπος κάποιας «ὀρθοδοξίας» — ἐνῶ ὁ Ὠριγένης κατεδικάσθη ὡς «Πλατωνιστὴς» ἀπὸ ἀνθρώπους, οἱ ὁποῖοι οὐδέποτε ἔμαθαν, οὔτε ποτὲ ὑποψιάστηκαν, τὶς αὐθεντικὲς ἀπόψεις τοῦ Ἀλεξανδρινοῦ Χριστιανοῦ συγγραφέα.

Δρ Παναγιώτης ΤΖΑΜΑΛΙΚΟΣ
(University of Glasgow)

LE DROIT À LA JOUISSANCE, LA JOUISSANCE DES DROITS

«Jouis mon ami, jouis et ne juge pas ... jouis, te dis-je, abandonne à la nature le soin de te mouvoir à son gré, et à l'Éternel celui de te punir»[1]. Sade s'adresse en ces termes à l'humanité. Il rend ainsi hommage à celles de nos passions originelles que l'ascétisme a fustigées. En même temps, il dénonce l'arbitraire de la justice punitive humaine qui lui a fait subir les humiliations les plus abominables[2]. Le marquis n'a nulle prétension de discourir en moraliste, ni en juriste. Il se veut philosophe, c'est-à-dire amant de la sagesse qui traduit la réalité, et par suite ennemi des chimères[3]. La philosophie désigne le triomphe de la raison et l'élimination de tous les préjugés. Philosopher signifie aimer la lucidité.

Si Sade ébauche par ses romans philosophiques une pensée juridique, son dessein n'est pas de construire un système de droit, mais de rechercher une philosophie à travers le droit comme il se découvre à ses yeux. Il s'efforce de distinguer l'apparence de la réalité. Cependant, il n'est pas en quête, à la manière de la philosophie classique (notamment de Platon), de la vérité (*to ontôs on*)[4]. Il s'évertue à comprendre ce qui s'offre à ses sens et peut être démontré. Ici gît d'après lui la signification de la réalité. Or rien de plus réel que les passions; rien de plus inhérent à notre nature que les plaisirs. De très belles oeuvres de l'humanité ont vu la lumière du jour grâce à l'essor et la lutte des passions. Si leur épanouissement évoque la jouissance, la nature nous le prouve: l'homme est le fruit de la jouissance. Toutefois leurs conflits impliquent souvent la destruction. L'histoire de l'homme en témoigne. Par ses lectures durant ses longues emprisonnements et par ses péripéties, Sade a un avis personnel sur ce trait.

Plaisirs et douleurs, voilà la réalité de l'être humain. Sur cette dialectique des passions, le marquis fonde sa philosophie. Certes l'antiquité

---

1. «Lettre d'Etrennes à Mademoiselle de Rousset», *Oeuvres Complètes du Marquis de Sade*, «Pauvert», Paris, 1986, t. I, p. 494.

2. G. LELY, *Vie du Marquis de Sade*, «Pauvert», Paris, 1982, p. 341.

3. Cf. Ibid., p. 346.

4. PLATON, *Phèdre*, 247 e; 249 c.

grecque en a déjà fait la découverte. Les idées d'Épicure et d'Aristippe en sont la meilleure preuve[5]. Il en est de même pour le sensualisme et l'utilitarisme des temps modernes. Pourtant la nouveauté de Sade consiste à vouloir pousser les pensées dont il est tributaire jusqu'à leurs extrêmes conclusions, et les dépasser. Or si l'épicurisme et l'hédonisme fuient la douleur[6], si le volontarisme moderne invente le contrat social pour échapper aux maux engendrés par l'exercise des passions, Sade cherche la jouissance dans l'unité plaisir-douleur: «Personne ne doute aujourd'hui que la flagellation passive ne soit du plus grand effet pour rendre la vigueur, éteinte par l'excès de la volupté»[7].

Sade possède le talent de pouvoir renverser les valeurs traditionnelles, en usant d'arguments tirés de la réalité des choses: l'histoire universelle. La jouissance sadienne, plus que sexuelle, est avant tout érotique. Il importe beaucoup pour notre étude d'établir leur différence. La première, outre la satisfaction du désir sexuel (ce qui est aussi le cas des animaux), désigne l'acte réfléchi, une cérémonie qui nous fait vivre profondément les plaisirs; c'est s'imaginer et recréer[8]. Elle représente «le reflet du regard dans le miroir de la nature»[9]. Toute création passe par la voie érotique, celle du droit aussi. Le marquis nous le peint comme il le saisit à travers l'image de la nature. Il nous expose sa naissance, ses avatars, ses applications et ses conséquences.

Le point de départ de l'investigation sadienne semble être classique. Pas moins les Anciens que les Modernes ont recherché dans la nature la source du droit. Le droit apparaît comme un critère fondamental pour expliquer l'évolution du monde. Certains ont fait du droit naturel le fondement des lois positives; d'autres l'ont opposé à ces dernières et d'autres encore l'ont nié. Sade s'inspire d'Holdbach, de La Mettrie, d'Helvétius et de Montesquieu. Et ses idées ont des racines encore plus lointaines. Elles font retentir les échos de la maxime stoïcienne «vivre selon la nature»[10] qui signifie vivre selon la

---

5. J. LEDUC, *Les Sources de l'Immoralisme et de l'Athéisme du Marquis de Sade*, Genève, «Insitut et Musée Voltaire. Les Delices», 1969, notamment le chapitre IV.

6. M. CLEMENT, *La Soif de la Sagesse*, «Éditions de l'Escalade», Paris, 1979, p. 256 et suiv... Sur l'épicurisme voir notamment DIOGÈNE LAERCE, v. II, livre X.

7. SADE, *Les Prospérités du Vice*, «10/18», Paris, 1963, p. 122. Cff. G. BATAILLE, *L'Érotisme*, «10/18», Paris, 1957, p. 194. De l'autre côté, nous ne saurons être d'accord avec J. J. BROCHER, *Sade*, «Éditions Universitaires», Paris, 1966, p. 65. Cet auteur soutient: «Ce n'est pas dans la jouissance que consiste le bonheur, c'est dans le désir». À notre avis, la philosophie sadienne considère par excellence la volupté tirée de la pratique des passions. L'instant suprême du bonheur de l'homme est celui de la plus forte jouissance.

8. O. PAZ, «L'au-delà érotique», *Arguments*, 21, 1961, p. 12.

9. Ibid.

10. Cf. *Les prospérités du Vice*, op. cit., p. 67: «Abandonnons-nous à la nature».

droite raison. Le marquis en fait grandement état. Cependant, il change le contenu des vocables classiques, tels que «nature», «bien», «droit», etc. Les mots prennent une nouvelle signification. Tout est défini par rapport à la volupté et à la jouissance que l'individu éprouve dans ses multiples manifestations. Le droit s'affirme donc dans la jouissance; et la jouissance réclame sans cesse son droit qui domine le monde.

Il est vrai, comme le soutient Annie Le Brun[11], qu'en montrant «que tout ordre renvoie à l'arbitraire du désir, Sade nous enlève définitivement, toute possibilité de justification, sociale, morale, idéologique, sentimentale, voire intellectuelle». Il faut en plus préciser que tout ordre renvoie à la reconnaissance d'un droit naturel qui incline l'homme à poursuivre à tout prix la satisfaction de ses passions. Ce droit ne reconnaît aucun frein, car le frein est l'invention de la morale dont la nature est dépourvue. Seule l'utilité compte à ses vues[12]. En effet, le crime conçu comme mal est un non-être[13]. Le libertinage obtient une «légitimation philosophique» comme l'observe très pertinemment Noëlle Chatelet[14]. Il ne se fonde pourtant pas «sur la morale et la raison» mais sur la nature. L'intention de la nature apparaît comme une antimorale par rapport à la morale établie par les hommes. Cela laisse sans doute supposer que droit naturel et droit positif sont en conflit; d'où éventuellement l'option de Sade pour une punition équitable, infligée par l'Éternel.

Faut-il classer le Marquis parmis les partisans du jusnaturalisme? Ce serait systématiser ses pensées, ce qui ne fut point dans son intention. Avant d'émettre une opinion quelconque, il serait opportun d'approfondir la notion de droit, d'analyser son caractère, de rechercher ses fonctions et enfin d'établir les rapports qu'il entretient avec les lois positives.

I. Le Droit, demiurge des droits

Idée originale chez Sade le rapport entre le droit de la jouissance et le droit de la propriété. Notre auteur accorde à l'homme le droit, au nom de la satisfaction des plaisirs, d'abuser des autres, voire même d'aller jusqu'à leur anéantissement. Cela ne suppose pourtant pas que nous avons un droit de possession sur eux. L'acte de posséder ne peut être exercé que sur un

11. Propos recueillis et publiés dans *Libération,* du 23-5-86, sous le titre «Sade, n'y allez jamais sans lumières», p. 3.

12. SADE, *Justine,* «Livre de Poche», Paris, 1973, p. 350.

13. Ibid., p. 351, où le marquis parle de «néant des crimes».

14. Dans ses propos, *Libération,* op. cit., p. 14.

immeuble ou sur un animal; jamais sur un individu qui nous ressemble[15]. Sur ce dernier, nous n'avons que le droit de jouir de sa personne. Par ces pensées, le marquis s'évertue à éviter les écueils de contradiction. En effet, en préconisant le droit du plus fort, il légitime l'acte passionnel qui va jusqu'au meurtre pour obtenir le maximum de volupté. Ainsi, s'il n'admet aucun «droit légitime à un sexe de s'emparer de l'autre, et (si) jamais l'un de ces sexes ou l'une des classes ne peut posséder l'autre»[16], il précise que «le droit de la contraindre (la femme par exemple)» concerne «la jouissance et non pas la propriété»[17].

Ce droit à la jouissance constitue la pierre angulaire de la philosophie sadienne sur la justice. En particulier, dans la jouissance érotique ou la jouissance des biens, le Droit crée des droits qui ont des conséquences juridiques, et non pas du moment que le droit de propriété est établi, comme il est d'habitude le cas. La propriété suppose à la vérité un ordre stable; l'univers sadien se situe dans le mouvement perpétuel. La jouissance qui règne là exprime par métaphore le mobilisme. Pour jouir de ses droits, il faut d'abord obtenir la jouissance de son Droit, c'est-à-dire le pouvoir de l'exercer sans entraves. Or ce Droit reflète la force.

a) Droit, fruit de la force triomphante

«Des loups qui mangent des agneaux, des agneaux dévorés par les loups, le fort qui sacrifie le faible, le faible la victime du fort, voilà la nature, voilà ses vues, voilà ses plans»[18]. «Ce n'est pas sur les plaintes de l'être faible qu'il faut juger le procédé... il faut juger l'action sur la puissance du fort, sur l'étendue qu'il a donnée à sa puissance»[19]. C'est la «raison naturelle qui ... engage la force d'abuser de la faiblesse»[20]. Ainsi l'homme voulu par la nature est celui qui prédomine par sa force et abjure à tous les «systèmes d'humanité et de bienfaisance auxquels il ne se soumettrait que par politique; il ne craint plus de rendre tout à lui, d'y ramener tout ce qui l'entoure, et quelque chose que puisse coûter ses jouissances aux autres, il les assouvit sans examen comme sans remords»[21].

Nous constatons que Sade est loin d'aborder la justice à partir du

15. SADE, *La Philosophie dans le Boudoir*, «Borderie», Paris, 1980, p. 32.
16. Ibid.
17. Ibid., la note.
18. *Justine*, op. cit., p. 227.
19. Ibid., p. 280.
20. Ibid., p. 404.
21. Ibid., p. 226.

comportement de l'homme juste. Il renonce à une morale subjective que forme la déontologie éthique fondée sur l'idée du Bien. Il est loin de commencer par examiner les rapports justes dans la vie sociale guidée par l'ordre étatique. Lui, il se met à étudier la première manifestation de la violence.

Il est facile de discerner là le droit du plus fort que nous rencontrons chez les sophistes, ou celui de l'individu égoïste que peint Hobbes. Cependant, le droit sadien a un contenu beaucoup plus nuancé. Pour les uns comme pour le père du *Léviathan,* le droit désigne une liberté de faire tout ce qui nous plait, même au détriment des interêts d'autrui, si nos intérêts se trouvent en conflit avec les siens. C'est l'égoïsme que entame la guerre pour satisfaire les plaisirs. Or une lutte se déclenche lorsque la libérté de la jouissance se heurte à des obstacles. Chez Sade l'égoïsme est plus extrême. Il recherche le plaisir dans l'agression de l'autre. Autrement dit, la plus forte jouissance consiste à vouloir faire souffrire les autres[22]: «Si l'égoïsme est la première loi de nature, c'est bien sûrement plus qu'ailleurs dans les plaisirs de la lubricité, que cette céleste mère désire qu'il soit notre seul mobile»[23]. Et Sade précise qu'il faut tout sacrifier «à la jouissance des plaisirs et dans l' objet qui (nous) sert (il n'y a que) des propriétés passives»[24].

Cette conception garde peu d'affinités avec la philosophie des sophistes. Quant à Hobbes, il répugne à un tel égoïsme qui s'oppose aux injonctions de la raison. Celle-ci incite en réalité les individus, à l'aide des lois naturelles, à conclure un pacte. Le monarque, fruit de ce contrat, met, par l'établissement des lois positives, un frein à l'égoïsme. Au désordre, enfant des jouissances, la souveraine puissance substitue l'ordre. Ainsi, l'égoïsme s'oppose aux règles de la loi (naturelle ou positive). Pour le philosophe anglais, le droit-liberté ne saurait par suite aller jusqu'à l'anéantissement des autres. Les pensées du marquis sont bien différentes. L'égoïsme est érigé en loi naturelle, c'est pourquoi les actes de violences sont légitimes, et au nom du droit naturel, l'individu est autorisé à supprimer la réalité des ses semblables[25].

Sade établit en l'espèce le principe de *l'unicisme* de ses héros ainsi que l'observe Georges Bataille[26]. Il s'agit du sacrifice des partenaires dans le jeu érotique. Mais cet unicisme est loin de se limiter là. Il s'étend dans le champ

22. *Les Prospérités...* op. cit., p. 123; J. LEDUC, *Les Sources...* op. cit., pp. 47-48.
23. *Justine,* op. cit., pp. 220-221.
24. Ibid., p. 221.
25. G. BATAILLE, *L'Érotisme,* op. cit., p. 199.
26. Ibid., p. 185.

socio-politique. Chacum est habilité par la victoire de sa force, à créer son propre système juridique comme bon lui semble et à l'imposer aux autres. Or de ce droit général incarné dans sa puissance, découlent de nombreux droits particuliers. Ceux-ci assurent l'indépendance de leur auteur, ce qui constitue le bien souverain pour l'homme: «Le souverain bien, remarque Sade dans une lettre adressée à son ami Gaufridy, constiste à vivre indépendant des autres»[27].

Gabriel Habert note à ce sujet: «Sade... était refractaire à toute reconstruction même idéale, d'une souveraineté, même impersonnelle»[28]. Pour être plus précis, il convient d'ajouter les observations suivantes. L'auteur de *Justine* rejette toute souveraineté qui supprime ou limite les droit naturel de l'homme. En revanche, il légitime la souveraineté de l'individu lorqu'il l'instaure par sa force. Au fond, Sade voit dans chaque individu le potentiel souverain, tel que Hobbes se le représente. Il est donc hostile à l'idée du contrat social. Oter à l'homme les droits individuels qui émanent du droit du plus fort est agir contre les vues de la nature.

Nous sommes «les maîtres de nos goûts»; nous avons le droit de les faire épanouir car nous ne devons pas «céder à l'empire de ceux que nous avons reçus de la nature»[29]. En d'autres termes, la nature nous a donné le droit à la jouissance, à condition d'être, pour l'exercer, plus fort que les autres. Une fois parvenu à ce résultat, il est légitime de pouvoir jouir de tous les droits que l'on se plaît à créer.

Il s'ensuit que chez Sade l'individualisme acquiert son plus bel éclat; et l'anarchisme trouve un terrain propice à féconder, cet anarchisme qui suppose une lutte permanente pour le triomphe du plus fort et qui rend le pacte social impossible. Le marquis étale ses arguments par l'interprétation de la psychologie individuelle et les fonde sur une nouvelle conception de la nature.

b) Le pacte social démenti par le droit à la jouissance

Chez Hobbes, par l'effet d'une baguette magique, les individus comprennent, dans l'état de nature, combien désasteuse se révèle la guerre entre eux. Grâce aux lois naturelles dont la définition à notre avis est trop ambigüe, ils se réunissent pour établir, par le pacte social, le Léviathan,

---

27. Rapporté par G. LELY dans son livre, op. cit., p. 440.

28. G. H. BERT, «Le Marquis de Sade, Auteur Politique», *Revue Internationale d'Histoire Politique et Constitutionnelle*, no 25-26, p. 185.

29. *Justine*, op. cit., p. 224; G. HABERT, op. cit., p. 185.

incarnation de la panacée contre leurs malheurs. Cela suppose des concessions et notamment le contrôle de leur liberté d'agir. Seul le souverain garde son droit illimité sur les choses. L'organisation politique, prometteuse du bonheur, marque une nouvelle époque de l'humanité. Le volontarisme est né et en même temps l'espoir utopique d'un meilleur monde. Rousseau renversera plus tard la thèse de Hobbes. L'homme primitif n'aura plus de mauvais penchants qui le rendent ennemi de ses semblables, mais sera l'innocent sauvage, aliéné par la civilisation. Le pacte social se présente ici encore comme le remède aux maux des hommes. Rousseau arrive à la même fin que Hobbes. Le volontarisme célèbre ainsi son aspect idyllique. Or tous deux font reposer le développement de l'humanité sur l'ordre.

La pensée sadienne est tout autre sur ce chapitre. Le marquis commence à analyser l'histoire de l'humanité là où le regard des volontaristes s'arrête: à l'établissement de l'ordre juridique pour garantir l'harmonie sociale. Sade approfondit cette idée d'harmonie et dénonce ses côtes chimériques. Du prétendu ordre établi, il fait surgir un désordre latent, sur lequel il fonde son langage politique. Il rejette le conventionnel comme fruit de l'arbitraire et de la tricherie humaine, et il bâtit sur l'intérdit[30]. Celui-ci ne s'oppose pourtant nullement aux desseins de la nature. Par interdit, Sade entend ce que la société désapprouve. Or la description de son univers ne pourrait être qualifié que de subversif par les moralistes[31]. Nous nous expliquons sur cet article, en ces termes:

L'organisation politique serait incapable de corrompre tant le naturel des individus que leurs rapports. Tout est fondé sur l'inégalité; inégalité de «caractère», ou naturel et inégalité juridique qui vont de pair. En effet, l'état civilisé qui se substitue à celui de la nature ne lui enlève malgré tout aucun de ses droits. Dans l'un comme dans l'autre, la division du monde en deux «castes»[32] demeure foncièrement identique: la nature crée des êtres forts et des êtres faibles; des dominateurs et des soumis; des maîtres et des esclaves. Les premiers se distinguent des autres par leur force physique, leur intelligence, leur adresse etc[33]. Dans l'ordre étatique, ce rapport est déterminé par le pouvoir économique. L'homme riche représente l'homme fort; le pauvre dépeint le faible[34]. Les individus se divisent donc en deux catégories, celle des exploitants et celle des exploités[35].

---

30. R. BARTHES, *Sade Fourier, Loyola,* «Seuil», Paris, 1971, p. 130.
31. Ibid.
32. *La Philosophie dans le Boudoir,* op. cit., p. 23; *Les Prospérités...* op. cit., p. 169.
33. *Justine,* op. cit., p. 311.
34. Ibid.
35. Cf. R. BARTHES, op. cit., p. 135.

Il est alors inconcevable pour Sade qu'un pacte soit dressé par des individus de pouvoir inégal. Les concessions réciproques se font entre des hommes égaux et jamais entre supérieurs et inférieurs: «La diversité d'intérêt détruit nécessairement la ressemblance des rapports»[36]. Comment est-il possible à la vérité d'obtenir des résultats fructueux lorsque négocient celui qui peut tout avec celui qui ne peut presque rien? Pourquoi le fort voudrait-il conclure le pacte alors que grâce à son pouvoir, il est à même de tout obtenir? D'autre part, la situation du pauvre n'est guère améliorée. Si ce dernier cède le peu qu'il possède, ce peu équivaut en réalité à toute la fortune du riche. Ainsi, en consentant à renoncer à une portion de sa liberté, le pauvre parvient plutôt à l'anéantissemnt de sa liberté totale[37]. Au fond, au lieu d'avoir contre-balancé les droits du puissant, il s'est donné des entraves et un maître de plus[38]. Or il offre «infiniment plus qu'il ne retire et dans ce cas l'inégalité du marché doit l'empêcher de le (le contrat social) conclure»[39].

L'intérêt du faible ne serait de renoncer à ses droits individuels qu'en faveur d'une société qui «placée dans la même position que lui ait pour intérêt de combattre par la réunion de ses petits pouvoirs la puissance la plus étendue qui voulait obliger le malheureux à céder le peu qu'il avait pour ne rien retirer»[40].

Nous voyons donc clairement où le marquis veut en venir: fondé sur un individualisme extrême, il s'efforce de montrer la mince importance du pacte social. Le droit à la jouissance dément la possibilité de l'entente générale. Il s'oppose alors tant à Hobbes qu'à Rousseau[41]. Dans le combat engagé par la raison et la passion, Sade prend pour certaine, contrairement aux thèses de deux autres philosophes, la victoire de la passion[42]. Pour le marquis au fond, il n'y a guère conflit entre la raison et la passion. Celle-ci est l'expression de la première.

Sade est, à la manière des matérialistes du XVIIIème siècle, un zélateur du rationalisme. La raison nous incline à lutter contre les préjugés, c'est-à-dire à discerner la vérité. Mais il n'en reste point là. Son esprit est beaucoup plus révolutionnaire envers les idéologies orthodoxes de son époque. Philosopher est loin de signifier le *philein to sophon* des moralistes[43]

---

36. SADE, *L'Histoire de Sainville et de Léonore,* «10/18», Paris, 1963, p. 64.
37. Ibid., p. 146.
38. Ibid.
39. *Justine,* op. cit., pp. 60-61.
40. Ibid., p. 61.
41. Cf. A. CAMUS, *L'Homme Révolté,* «Gallimard», Paris, 1951, pp. 147-148.
42. *Les Prospérités...* op. cit., p. 285.
43. C'est-à-dire l'amour de la sagesse, ce qui désigne le bien.

ou le rationnel des utilitaristes. Philosopher désigne le «plus jouir»[44]. Or l'utilité de la philosophie consiste dans la libération du coeur qui est l'organe des sentiments et des passions.

Philosopher veut dire donc agir; et la jouissance se révèle comme la source de l'action: «Aucun frein ne doit arrêter la fougue (des passions); quand elles parlent, il faut les servir, c'est ma loi»[45]. Vu cela, il est impossible de se représenter l'homme avec une nature modérée prête à faire des concessions. Les sentiments altruistes n'ont pas de place dans l'univers sadien. Seul l'intérêt personnel motive l'individu dans sa conduite: «L'intérêt sera toujours de tous les liens celui auquel je croirai le plus»[46] avoue Saint-Ford. Le ministre peint fidèlement le héros idéal de Sade, l'homme du monde qui, s'occupant uniquement de sa propre aisance, ne cherche qu'à reverser «sur lui seul toutes les portions du bonheur qu'il peut saisir sur ce qui l'entoure»[47]. Une fois dissipé le mythe de la volonté générale, protectrice du bien individuel, l'ordre politique demande, pour la sauvegarde du bien public, le sacrifice des avantages personnels. Mais qui serait disposé à accomplir une si pénible tâche? Notre auteur répond sur ce point en ces termes: «Le véritable esprit de la société est de faire valoir celui des autres, et comme on n'y parvient qu'en se sacrifiant soi-même, bien peu de gens dans le monde se sentent capables de cet effort»[48]. Appartient-il donc à l'humanité de continuer le combat? En fin de compte, l'une et l'autre des classes trouvent l'état de guerre préférable à celui de l'organisation politique, fruit du pacte. Chacune peut déployer ses forces et appliquer son industrie pour défendre ses intérêts comme bon lui semble[49].

Il en résulte que dans un monde pareil, l'homme sage est d'après Sade celui qui opte contre le pacte. S'il est cependant conclus, malgré sa volonté, il s'évertue à le violer autant qu'il a l'occasion de le faire[50].

II. Jouissance légitimée par la nature

La jouissance est le noyau de toute réalité pour Sade. Réalité et liberté

---

44. J. P. HAN - J. P. VALLA, «Le système philosophique de Sade», *Europe*, n° 522, 1972, p. 114.
45. *Justine*, op., cit. p. 294.
46. *Les Prospérités...* op. cit., p. 89.
47. SADE, *La Marquise de Gange*, «10/18», Paris, 1971, p. 38.
48. Ibid., p. 37.
49. *Justine*, op. cit., p. 61.
50. Ibid., p. 62.

coïncident. La première est en effet l'image d'une nature qui crée à travers le libre cours des passions. Les actes hédonistes sont au-dessus des lois[51]. Ils incarnent la liberté même. Il convient de préciser qu'il serait impropre d'attribuer à ce vocable une couleur métaphysique. Liberté signifie tout simplement absence d'obstacles.

Sade pense ici en dialecticien. Il est sans doute tributaire d'Héraclite sur plus d'un trait. Il conçoit la réalité comme l'éternel devenir des contraires qui se livrent à une lutte féconde: l'ordre succède au désordre et ainsi de suite. De cette façon s'effectue l'évolution de l'histoire. Or le marquis construit son système idéologique sur l'harmonisation des thèses avec leurs antithèses.

Le droit illimité à la jouissance renferme l'idée de la destruction. Toute la philosophie sadienne se fonde sur la destruction[52] qui engendre toutefois la création. Cet axiome n'est pas moins valable pour les phénomènes naturels que pour les actions humaines. Le vocabulaire de Sade est assez particulier. Les mots ne sont pas employés dans leur sens ordinaire, mais dans une signification spécifique qui traduit le monde étrange du marquis. L'auteur de *Justine* inaugure ainsi une nouvelle manière de réflexion. Son originalité consiste à vouloir inverser les valeurs assignées aux choses par les philosophes anciens et mondernes.

Les penseurs grecs peignent un monde régi par l'harmonie idéale et convient l'individu à s'y conformer. Les autres s'efforcent d'expliquer l'univers avec les lumières de la raison individuelle, abstraction faite de toute transcendance. Ils tentent de comprendre humainement l'individu. Les uns et les autres n'hésitent pas à jeter l'anathème sur le mal, moral ou social. Sade établit son idéologie à partir des principes frappés de cet anathème. Loin d'accorder le privilège de la beauté seulement au bien, il sublime le mal au moins tel que les moralistes l'entendent. Le mal sadien est l'enfant aîné de la nature qui lui confie la destinée des hommes. En effet il sert de trophée au surhomme, qui par son droit façonne le monde. Le mal apparaît dès lors comme le cordon ombilical qui lie l'individu à la nature.

Pour saisir la profondeur et les spécificités de cette philosophie, il importe de faire l'exégèse de l'idée de nature source du droit et de son détenteur, le héros sadien.

---

51. J. C. MONTEL, «Sade encore un effort», *Europe*, op. cit., p. 21.

52. G. BATAILLE, *La Littérature et le Mal*, «Gallimard», Paris, 1957, pp. 126; 134; 135; cf. P. KLOSSOWSKI, «A Destructive Philosophy» *Yale French Studies*, le volume consacré à Sade, n° 35, 1965, p. 72 et suiv.

a) Nature, résurrections perpétuelles de la matière

Par nature, Sade entend avant tout l'organisation de la matière; l'élément primitif qui comprend le monde. Ses caractéristiques fondamentales sont le mouvement perpétuel[53] et l'auto-suffisance[54]. Sur ces données Sade fonde en outre son athéïsme. La nature, s'organisant par elle-même, n'a nul besoin d'un demiurge. Elle est la maîtresse de ses lois. Et, remplie d'une grande énergie, elle engendre une force créatrice qui procède à la combinaison de ses différents éléments[55]. La création énonce la reproduction de la matière, une métamorphose continue[56].

Sade est donc loin de nous décrire une nature créée par un premier moteur, à la manière d'Aristote, ou d'un Dieu, créateur de l'univers *ex nihilo*. Il n'admet dès lors aucune métaphysique transcendante. L'homme est voué au néant. L'idée de résurrection acquiert une teinte matérialiste. Comme la mort énonce la transmutation des éléments naturels, elle désigne la transformation de la matière: «Tout est résurrection dans le monde: les chenilles ressuscitent en papillons; un noyau que l'on plante ressuscite en arbre; tous les animaux ensevelis dans la terre ressuscitent en herbe; les plantes en vers, et nourrissent d'autres animaux dont ils feront bientôt une partie de la substance»[57].

Le nihilisme de Sade est tout particulier. La disparition de l'être (toujours conçu au sens physique) exprime le changement des formes: «L'idée d'anéantissement que nous appelons la fin de l'animal (n'est pas) une fin réelle»[58]. En d'autres termes, empreint de la culture grecque, Sade adopte ici le principe de l'immortalité de la matière qui est en particulier impliqué dans l'*antamoibè* d'Héraclite[59]. Cette immortalité est encore présente dans les Pensées de Marc Aurèle: «Je suis composé d'une cause formelle, avoue l'empereur, et de matière. Aucun de ces éléments ne sera anéanti... Donc toute partie de mon être se verra assigner une autre place par transformation en une autre partie de l'univers»[60]. Ainsi l'existence humaine

---

53. *La Philosophe dans le Boudoir*, op. cit., p. 45.

54. SADE, *Dialogue entre un Prêtre et un Moribond*, *Oeuvres Complètes...* op. cit., p. 504.

55. *La Philosophie dans le Boudoir*, op. cit., pp. 44-45; A. LE BRUN, *Soudain un Bloc d'Abime, Sade*, «Pauvert», Paris, 1986, p. 198.

56. N. CHATELET, *Sade, Système de l'Agression*, «Aubier-Montaigne», 1972, p. 139.

57. Ibid., p. 141 la note.

58. *La Philosophie dans le Boudoir*, op. cit., p. 44.

59. G. S. KIRK - J. E. RAVEN, *The Presocratic Philosophers*, Cambridge, «University Press», 1979, p. 199, frg. 222.

60. MARC AURÈLE, *Pensées*, Livre V § 13; cf. L. II § 17.

acquiert un certain sens par l'utilité qu'elle offre au perpétuel devenir des choses.

Cette transformation n'est point le fruit du hasard. Elle s'effectue selon la raison universelle, ou d'après les vues[61] et les desseins de la nature[62]: «Tu seras, poursuit Marc Aurèle, dans sa raison (de la nature) génératrice par transformation»[63]. Pourtant des différences sensibles éloignent Sade du penseur romain. Celui-ci nous peint une *physis* morale où règne le bien qui constitue son élément conservateur[64]. Vivre selon la nature ou vivre selon la raison veut dire vivre selon la vertu et la justice. Pour les Hellènes l'homme est capable de saisir les lois de l'univers et de comprendre ainsi les intentions de la nature. Constatant l' importance que joue l'harmonie dans le *cosmos,* le grec érige la mesure en règle fondamentale de son comportement. Le triomphe de la mesure désigne désormais le triomphe du juste qui s'identifie au bien. La justice humaine participe à la justice naturelle. D'après Platon, tout s'achemine vers la victoire du bien[65]. Or le bien se révèle comme source de tout ouvrage qui assure l'unité des choses.

Cette conception est étrangère au tableau de la nature que brosse le marquis. Celle-ci demeure une énigme pour l'homme. Quoique définie comme matière, elle forme des desseins que l'homme ne peut guère sonder[66]. Elle a des lois que l'individu ne saurait entièrement comprendre. Plus d'une fois, elle est assimilée à une providence[67] dont les vues sont impénétrables. Celle-ci s'occupe plus spécialement du maintien du tout d'une façon qui s'oppose souvent aux apparences[68]. Les apparences seules sont sujettes aux interprétations des hommes; la réalité est l'affaire de la nature. Or le rapport entre la nature et l'individu apparaît comme une confrontation de la réalité à l'apparence qui est souvent trompeuse. Dans cette perspective, l'ordre naturel s'oppose très souvent à l'ordre humain. L'individu «borné, trop faible» saisit seulement quelque aspect de l'ordre général ce qui prête à des malentendus et à des erreurs[69].

Sade invente ainsi un langage hors du commun. Tout ce que les autres

---

61. *Dialogue...* op. cit., p. 505.
62. *L'Histoire de Sainville...* op. cit., p. 61.
63. MARC AURÈLE, op. cit., L. IV § 14.
64. Ibid., L. II § 3.
65. Voir le chapitre IX, section IV, de notre thèse, *La Philosophie de la Peine dans l'Antiquité Hellénique,* Paris, 1981.
66. SADE, *Système...* op. cit. p. 41.
67. Ibid., p; 125; 127. *Justine,* op. cit., p. 350.
68. SADE, Système de l'Agression, op. cit., p. 124.
69. Ibid., p. 138.

qualifient d'arbitraire, voire même abérrant, est pour lui naturel. Le désordre devient alors une loi de l'ordre. Les hommes ont la coutume de considérer comme mal ce qui les dérange. Il s'agit d'une idée erronée. D'après Sade le géneral l'emporte sur le particulier. Or ce qui trouble l'individu ne nuit pas forcément à la nature[70]. Tant s'en faut. Il se peut que le sacrifice de l'individu soit utile au plan naturel. L'ordre juste des Anciens est ici remplacé par l'ordre utile. Par cette voie le marquis passe à la légitimation du crime.

Notre philosophe est loin de concevoir le crime comme un être. Un tel acte ne pourrait constituer qu'un crime apparent, c'est-à-dire un mal qui ne dérange point les desseins de la nature. Le crime réel en revanche, ce qui porte atteinte à cette dernière, ne saurait être commis humainement. La nature a seulement doté l'homme des pouvoirs qui peuvent lui servir[71]. Par la négation du libre arbitre, Sade célèbre son amoralisme naturel qui lui permet de bâtir avec cohérence sa doctrine philosophique.

Ce qui est à la portée de l'individu implique l'autorisation de la nature. Tout acte humain est prévu par son plan puisqu'il représente un moyen de la conservation naturelle. L'être humain, comme chaque être animé, est son enfant qui, une fois engendré, cesse d'avoir une existence autonome. Il devient un élément de sa «marâtre» qui s'en sert pour assurer son incessante évolution[72].

L'homme perd ainsi les privilèges que lui accordaient les Anciens. Il est réduit au même état que la bête ou le ver. Du reste, au nom des perpétuelles métamorphoses, il existe aujourd'hui en être humain, demain sera un animal[73]. De là tire sa source l'idée d'égalité naturelle. La nature évite de porter un jugement axiologique sur ses créatures. Son seul souci consiste à leur imposer ses lois. Or l'action humaine s'assimile à celle de la bête.

La maxime «vivre selon la nature» est totalement dépouillée de la signification que lui donnaient les Stoïciens. Elle n'implique plus la maîtrise des passions, mais l'abandon aux inclinations violentes. Celles-ci font office d'exécutrices de la volonté naturelle. Les inconséquences humaines contribuent alors à realiser le plan de la nature[74]. Or l'utilitarisme sadien est le fruit de l'amoralisme naturel.

Cet amoralisme oppose le marquis aux Hellènes. Pour ceux-ci l'équilibre naturel émane de la mesure, pour celui-là il se fonde sur la démesure qui

70. Ibid.
71. Ibid., p. 127.
72. *Dialogue*... op. cit. p. 505.
73. Ibid., pp. 510-511.
74. Ibid., p. 505.

renferme également l'idée de tout mal moral, car le mal, nous l'avons déjà vu, est nécessaire à l'ouvrage de la nature[75]. En réalité, il nous révèle une de ses lois: celle de la destruction: «Par des goûts donnés par la nature, j'aurai servi les desseins de la nature qui n'opérant ses créations que par des destructions, ne m'inspire jamais l'idée de celle-ci que quand elle a besoin des autres»[76]. Comme le mouvement perpétuel s'effectue par la transformation de la matière, l'éternité de l'être est exclue sous la même forme[77]. De cette manière la destruction devient indispensable au processus historique des choses: «Si tous les individus étaient éternels, ne deviendrait-il pas impossible à la nature d'en créer de nouveaux?» Si l'éternité des êtres est impossible à la nature, leur destruction devient une de ses lois[78]. L'autre grande loi génératrice est celle de la corruption: «Lorsque le grain germe dans la terre, lorsqu'il se fertilise et se réproduit, est-ce autrement que par corruption et la corruption n'est-elle pas la première des lois génératrices?»[79].

Sade transpose ces lois dans le comportement de l'homme, par métaphore. Son raisonnement est cohérent. L'homme est matière, comme matière est la terre. Dans l'un et dans l'autre, la morale est absente. Une nouveauté de plus apparaît ici. Les Anciens développaient des théories pour éclairer les hommes sur ce qui est bien ou mal. Ils essayaient ainsi de les incliner à suivre une vie morale. Les matérialistes du XVIIème siècle s'efforcent de dissiper les préjugés religieux. Ils sont pourtant loin de vouloir anéantir l'éthique. Par contre Sade fait l'éloge de la conscience du mal. Par l'apologie du crime, il envisage de démentir la morale traditionnelle et en même temps de dépasser les idéologies de ses contemporains. Il commence là où les autres s'arrêtent.

La plus haute expression du mal se trouve dans le meurtre. Loin de signaler une laideur morale et d'entraîner la purification du coupable, l'homicide dénote l'art de la nature de rechercher son équilibre[80]. Au lieu d'évoquer la perte de la matière, il indique simplement sa transformation. Ainsi, pour accomplir ses lois, la nature a besoin du meurtre: «Ce n'est jamais que par les crimes qu'elle rentre dans les droits que la vertu lui ravit sans cesse»[81]. En confondant le physique avec le moral, Sade fait du vice une

75. *Justine*, op. cit., p. 63.
76. Ibid., p. 225. *Les Prospérités...* op. cit., p. 145.
77. *La Philosophie dans le Boudoir*, op. cit., p. 44.
78. Ibid.
79. *L'Histoire de Sainville...* op. cit., p. 51.
80. *Justine*, op. cit. pp. 63; 99; 225.
81. Ibid., p. 228.

manifestation de la corruption. Celui-ci désigne en effet l'aliénation des qualités de la matière, qui, prenant une nouvelle forme, rompt avec (= contrompere) l'harmonie de l'ensemble dont il faisait partie. Si «tout est (donc) vice et corruption dans ses oeuvres (de la nature)», c'est parce qu'elle représente un devenir d'incessantes transformations». Il en résulte en somme que «tout est crime et désordre dans ses volontés»[82].

Par ses pensées Sade se révèle hostile au volontarisme juridique. En effet ce dernier se propose d'établir, à l'aide du langage juridique, l'ordre dans le désordre. Le marquis bâtit sa philosophie du droit sur le désordre. Or contrairement au volontarisme la pensée sadienne nie l'importance du contrat social pour l'histoire politique de l'humanité.

Il importe de souligner que dans l'idée de nature Sade fait comprendre le devenir historique (naturel et social) avec ses biens et ses atrocités. Le naturel désigne dès lors un état de choses mouvantes, leurs naissances et leurs modifications. La dialectique héraclitéenne est ici présente[83]. La nature sadienne se révèle comme la scène de l'histoire qui se réalise à travers des agitations continues. Celles-ci se traduisent le plus souvent en luttes entre les individus.

Dans cette perspective le naturel dénote le combat entre la force et la faiblesse. La moins puissante est vouée à la soumission de la plus forte[84]. Or si elle établit l'égalité absolue en égard à l'espèce ou la race des individus, elle opte pour la solution contraire quant au degré de leur force qui occupe la place la plus importante dans l'univers sadien. Ce n'est point étonnant. Le moteur de la matière est la force comme elle l'est également pour l'évolution de l'histoire. Dans les créations naturelles dès lors la force est le protagoniste; tout doit être jugé d'après elle. Or le véritable crime consiste à «vouloir déranger les nuances établies par la nature dans les différentes classes d'hommes»[85]. En d'autres termes, l'on trouble son ordre, si l'on essaie de tirer de la classe de l'indigence ceux qu' «elle a voulu y placer»[86].

Quoique démuni du libre arbitre, l'homme possède le pouvoir de se battre pour rentrer dans la caste des forts. Il est donc légitime de revendiquer son appartenance à cette élite lorsqu'il parvient à imposer son droit en tant que droit du plus puissant[87]. Bref, on fait partie de la classe des privilégiés, quand on est à même d'exercer sans obstacles sa liberté naturelle,

82. Ibid., p. 350.
83. G. S. KIRK - J. ER. RAVEN, op. cit., p. 195, frg. 214 et 215.
84. *L'Histoire de Sainville...* op. cit., p. 64.
85. *Les Prospérités...* op. cit., p. 119.
86. Ibid.
87. *L'Histoire de Sainville...* op. cit., p. 79.

au détriment de celle des autres. Il s'ensuit que le changement du rapport des forces est à la portée de tout le monde. Il n'est autorisé que lorsqu'il émane des luttes humaines. Or toute modification des relations sociales par l'intermédiaire du pacte est inadmissible pour Sade en tant qu'antinaturelle. L'idée de triomphe donc, au lieu d'être liée à celle de la justice, comme c'est le cas chez les Hellènes, est rattaché à celle de la force: «Le triomphe appartient toujours à la force et rien n'en possède autant que le crime»[88]. La puissance seule parle ainsi le langage naturel et exprime sa volonté. L'archétype du héros sadien ne pourrait s'adapter qu'au portrait d'un titan.

b) Le héros sadien, image de la nature

Dans le royaume sadien seul l'homme puissant reçoit des honneurs. En subissant des actes de violence les faibles leur rendent hommage[89]. Le héros sadien est l'image de la cruauté que la nature incarne[90]. La volonté et le pouvoir d'appartenir à l'élite des forts ne suffisent guère pour confirmer sa supériorité. Il lui faut encore la capacité de façonner la destinée du monde. Si l'homme est l'esclave de la nature, il a cependant le droit d'être le maître de ses semblables. Le héros sadien surpasse le monde car le destin est au-delà des individus. Il est constamment à l'affront de la fatalité humaine. Il doit donc vivre surhumainement. La mesure est loin de figurer comme principe de sa conduite. Il est de ces «caractères élevés, des âmes fières (qui) brisent en se jouant toutes les digues populaires, (qui) savent que le bonheur est au delà, (qui) l'atteignent avec courage, en foulent aux pieds les petites lois, les froides vertus et les imbéciles religions de ces hommes de boue qui ne semblent avoir reçu l'existence que pour déshonorer la nature»[91].

Le héros sadien, comme un nouveau Prométhée, s'affirme dans la révolte, contre le monde conventionnel. Cette révolte a peu en commun avec celle du Prométhée classique. Le protagoniste d'Eschyle est un révolté contre l'ordre de Zeus et devient par là l'auteur d'une *hybris*. Il se dresse contre les arrêts divins par amour pour l'humanité. Il a l'impression d'avoir obéi à un ordre juste qui est supérieur à celui des dieux[92]; c'est pourquoi il ne ressent aucune sorte de culpabilité. L'abnégation du soi constitue l'affirmation des autres. Bref, sa révolte exprime la contestation du pouvoir illimité des forts,

88. *Les Prospérités*... op. cit., p. 190.

89. *Justine*, op. cit., pp. 64; 404.

90. *Les Prospérités*... op. cit., p. 223.

91. Ibid., p. 111.

92. Voir à ce sujet: S. TZITZIS, «To Dikaion Metabainei. Réflexions sur la Conception de la Justice chez Eschyle», *Dioniso*, v. LIII, 1982, pp. 68-69.

des dieux en l'occurrence. Ce Prométhée garde le bon espoir de connaître une *catharsis* heureuse. En effet, elle ne tardera pas à venir avec l'apparition d'Héraclès. La délivrance du révolté symbolise la libération de l'humanité du despotisme.

À l'altruisme du Prométhée tragique s'oppose l'individualisme du nouveau Prométhée. La révolte de ce dernier énonce la revendication de sa propre liberté. Elle réclame en même temps le procès de la liberté des autres. Le héros sadien s'insurge contre un dieu qui veut le bien des hommes, car il éprouve de la haine pour eux et en particulier pour les faibles. L'idolâtrie de sa personne plonge ses racines dans l'anéantissement de ses semblables. Sa révolte inaugure en réalité la célébration du crime. Elle va contre l'ordre juste qui exige le règne de la mesure. Elle exalte par contre le désordre qui conduit à l'assouvissement des plaisirs. Notre protagoniste se conforme aux desseins de la nature, car ses passions en sont les organes[93]. Le sentiment de culpabilité lui est étranger, car la nature ignore la morale.

La *catharis* est dès lors absente dans le drame sadien. Son protagoniste est voué à s'accomplir dans le crime. Ainsi se rend-il utile à la nature et ressent la beauté qu'elle lui offre, car la beauté est la fille de la jouissance. Or si la création passe par la voie de la beauté, elle doit fatalement se réaliser par le droit à la jouissance qui renferme le droit au despotisme des passions[94]. Dans cette optique, la beauté émane du droit du plus fort et reflète le bonheur du nouveau Prométhée qui agit selon la nature. Il est enclin à «enchaîner ses semblables et... (à) les tyranniser de tout son pouvoir»[95].

Sade se révèle donc hostile à l'univers des Hellènes. Si le Prométhée eschylien annonce l'homme socratique et dans son expression la plus élevée le roi-philosophe de Platon, le Prométhée du marquis fait office de bourreau, au nom d'un hédonisme extrême. C'est là que Sade trouve la réalité de l'individu alors que l'ascétisme grec cherche l'essence de l'homme dans les vérités transcendantes. De cette manière, si la vérité platonicienne gît dans la contemplation du Bien, la réalité sadienne gît dans le couronnement de la volupté: «Ce n'est que pour foutre que nous a créés la nature»[96]. En somme, à la foi philosophique en la Vérité (qui ne se prouve pas) s'oppose la froide raison de la Réalité (qui se démontre). La jouissance en est le meilleur témoin.

L'excès de la volupté conduit alors dans la destruction de l'autre; ce qui n'implique pas nécessairement la négation d'autrui comme l'affirme Georges

93. *Les Prospérités*...op. cit., p. 66.
94. *La Philosophie dans le Boudoir*, op. cit., pp. 30; 32; 34.
95. *Les Prospérités*... op. cit.. pp. 154; 169.
96. Ibid., p. 214.

Bataille[97]. Nier signifie refuser d'accepter qu'une chose existe ou qu'elle est vraie. Or la négation de l'individu dément la loi sadienne de la destruction. En effet, peut-on détruire quelqu'un ou quelque chose qui n'existe pas vraiment? D'ailleurs, le droit à la jouissance ne s'exerce complètement qu'à travers la souffrance de l'autre: «Lui faire durement éprouver cette manière de supplice dont les attenances ont si bien la volupté pour emblème»[98].

La souffrance issue du crime fait ainsi partie de l'ordre naturel, car elle est le produit de la cruauté ennemie de la pitié: celle-ci indique une commotion passive[99], caractéristique des êtres faibles. Sade n'éprouve donc pour elle que du mépris. En revanche, la cruauté, digne de plus grands éloges, peut arriver à un tel point d'intensité qu'elle engendre même la douleur de son auteur. C'est alors que l'ivresse sadienne de la souffrance acquiert son plus bel éclat. Victime et bourreau s'identifient[100]. Plaisirs et douleurs deviennent indissociables. Dans la course vers l'autodestruction, le protagoniste sadien entraîne tout son entourage. Il veut prouver par là qu'il est encore capable de façonner la destinée de l'homme. La philosophie du marquis se rapproche ici du masochisme. Mais ce qui est le principe pour le dernier, constitue un acte extrême pour le premier. L'anéantissement de soi pour le héros de Sade révèle la cohérence de son idéologie avec sa manière d'agir, et désigne le noble moyen de se dépasser.

Le héros sadien donne l'image d'un anti-héros, dans le double sens du mot grec anti: «contre» et «d'en face»[101]. Il dénote celui qui s'oppose d'une manière active à l'ordre conventionnel. Il ne craint point d'affronter les autres, en les provoquant ou en les méprisant ou en tentant de les détruire. Or le anti-héros est loin d'avoir les qualités négatives que pourrait éventuellement évoquer ce terme. Chez lui, l'idée de vertu désigne une sorte de *virus* physique, attachée aux qualités viriles (comme la bravoure, le courage etc). Tout est alors jugé d'après la force, le seul moyen de se procurer la prospérité, car «c'est qu'il n'y ait dans l'état de souffrance que l'être faible»[102]. Il faut remarquer ici que le marquis entend la souffrance que les autres nous causent, et qui ne nous fournit aucun plaisir. Il est clair qu'un rapprochement ne saurait se faire entre ce surhomme et celui peint par Nietzsche. En effet Zaratoustra s'efforce de se dépasser par l'amour de la

97. *L'Érotisme*, op. cit., p. 187.
98. *Les Prospérités*... op. cit., p. 123.
99. Ibid., p. 117.
100. G. BATAILLE, *L'Érotisme*, op. cit., p. 191.
101. Cf. B. DIDIER, *Sade*, «Dénoël», Paris, 1976, p. 195.
102. *L'Histoire de Sainville*... op. cit., p. 91.

vertu (*darum sollst du deine tugenden Liebe*)[103], qui suppose l'amour pour l'homme ennemi.

Nous croyons pouvoir soutenir qu'en revanche, le nouveau Prométhée ressemble à l'image du souverain chez Hobbes. L'un et l'autre se situent au delà des lois positives, car leur volonté fait fonction de loi. Il faut toutefois apporter des nuances. Le *Léviathan* doit établir des lois qui conspirent à la félicité générale: il a été établi par un pacte que sa volonté a entériné. Ses sujets ne seraient autorisés à le rompre que lorsque leur vie serait en danger. Le monarque sait bien que sa force est fondée sur la reconnaissance par tous de l'ordre juridique qu'il a instauré. Le surhomme du marquis a toujours présent à l'esprit qu'aucune loi ne saurait lui garantir le pouvoir sauf celle de la violence. Il faut toujours faire preuve à tout prix de ses forces, car chaque citoyen a le droit naturel de tenter à tout moment de renverser l'ordre étatique[104].

Contrairement à Hobbes, Sade enlève toute valeur aux lois positives qui sont désormais incapables de légitimer l'arbitraire du souverain[105]. Or le légal s'oppose foncièrement au naturel qui prévaut, comme le droit au juste et l'apparence à la réalité. Dans cette perspective, l'homme qui a déployé toute sa violence et qui est parvenu par là à s'établir comme souverain, ne saurait se mettre à l'abri des attaques d'autrui. Aucun motif ne légitime l'autorité étatique sinon le triomphe de son pouvoir[106]. De là surgit le penchant de Sade pour l'anarchie. La loi civile constitue un obstacle au libre cours de nos inclinations naturelles; elle va donc contre le droit à la jouissance. Positivisme et naturalisme sadien apparaissent comme des ennemis mortels.

III. Sade sadique ou Sade humaniste?

Fascinant, ambigu et obscur l'univers de Sade prête à des interprétations diversifiées et contradictoires. Ce n'est pas étonnant. Les particularités de ses

---

103. *Also Sprach Zaratoustra*, «Aubier-Flammarion», Paris, 106.

104. M. BLANCHOT, *Lautréamont et Sade*, «Les Éditions de Minuit», Paris, 1949, p. 228.

105. Il serait très intéressant de voir comment Platon voit le problème de la violence par rapport à l'autorité politique qui gouverne la Cité et au *politès*. Dans ce dessein, il importerait beaucoup d'avoir recours à l'article de l'académicien PANAYOTIS KANELLOPOULOS, «Platon et Diôn», *Philosofia*, (en grec), n° 27, 1977, et notamment pp. 143-144.

106. P. KANELLOPOULOS, op. cit., p. 144. Cet auteur met en lumière les idées de Platon sur l'effort que les philosophes doivent faire pour combattre la violence par des actes que la morale refuse.

idées ne permettent pas de le classer avec certitude dans un des grands courants qui figurent dans la constellation philosophique. En effet, le marquis est loin d'imiter ceux des moralistes qui érigent en axiomes scientifiques les fruits de la foi. Il n'appartient guère à cette sorte d'hommes qui renoncent à toute règle fondée sur les sens; ni aux positivistes qui font du sensualisme le critère incontestable du jugement des choses. Sade se place au-delà de ces courants. Seule la nature représente un point de référence, valable mais ses vues profondes ne souffrent aucun sondage.

La nature sadienne est mystique, si par ce vocable nous entendons «la tendance à s'élever au-dessus du réel (= ce que nous voyons ou nous vivons) pour atteindre un ordre supérieur dans l'art, la poésie, la philosophie»[107]. Elle a l'exclusivité de posséder les secrets du Réel qui nous surpasse. En la suivant nous échappons ainsi à l'apparence illusoire et parvenons à saisir la véritable fin des choses; ce qui n'empêche pas de se heurter à des contradictions. Cela est dû sans doute parce que notre raisonnement est différent de celui de la nature. Au fond l'homme exécute ce que la nature conçoit et décide. C'est pourquoi le pouvoir juridique des individus est rejeté par Sade comme arbitraire et par là sans valeur. Il serait pourtant erroné de s'imaginer que cela implique le refus de l'homme. Tant s'en faut. Il s'agit de reconsidérer l'homme; d'où l'humanisme sadien. Voyons, pour mieux comprendre tout cela en détail.

a) Ordre naturel et ordre conventionnel

Pour la plupart des utilitaristes leur doctrine tient des liens étroits avec l'hédonisme et semble engendrer le positivisme. Il en va tout autrement pour Sade. Avec son habileté artistique, il dément les valeurs établies, en renversant la primauté de l'ordre étatique sur l'ordre naturel, tel qu'il le peint dans son oeuvre. À cet effet, il oppose l'utilité apparente du premier à l'utilité réelle du second, seule capable de donner un jugement convenable au déroulement de l'histoire.

Les raisonnements du marquis plongent leurs racines dans l'amoralisme naturel. Pour corroborer ses thèses, Sade a sans balancer recours et aux moralistes modernes et aux partisans de l'utilitarisme. Il dispute avec vigueur les idées des uns et des autres. Dans cette contestation, il puise la force de ses argumentations. En démontrant l'inutilité du contrat social, il affirme l'inégalité juridique des hommes. En critiquant l'idée d'une loi naturelle,

---

107. Voir la définition dans L. M. MOREAUX, *Vocabulaire de la Philosophie et des Sciences Humaines*, «Armand Colin», Paris, 1980, p. 229.

éternelle et immuable, gravée dans la conscience individuelle, autorité qui nous dicte le bien et le mal, il s'attaque à d'Alembert qui fait de la morale un ensemble des principes subjectifs[108]. Or pour Sade, si l'on agit d'après ces principes, la conduite individuelle est, dans toutes ses manifestations, presque toujours justifiée. L'acte que l'on commet pour se procurer quelconque avantage ne doit représenter aucun mal en tant qu'approuvé par sa consience; autrement il n'eût pas été commis. Ce que l'on appelle crime n'est ainsi qu'un mal apparent défini comme tel par la morale des autres. Or le mal est relatif. Mais tout ce qui est relatif peut-il désigner un être? Le marquis répond par la négation.

La science du bien et du mal, si elle est existe vraiment, doit contenir des critères stables et solides. Dans ce cas là, l'autorité humaine ne lui convient point puisque limitée et infirme; «Ô Homme est-ce à toi qu'il appartient», s'exclame le marquis, «de prononcer sur ce qui est bien ou sur ce qui est mal? C'est bien à un chétif individu de ton espèce à vouloir assigner des bornes à la nature, à décider, ce qu'elle tolère, à annoncer ce qu'elle défend?»[109]. D'après ce passage, il devient évident que seule la nature détermine le bien et le mal, en fonction de ce qui est utile à sa conservation, ou de ce qui nuit à son évolution.

Ceci posé, Sade rejette l'empire des lois positives comme antinaturelles. Son discours se rapporte à la distinction entre le monde apparent, que traite le positivisme juridique, et le monde réel, que gouverne la nature. C'est elle qui intervient légitimement en vengeresse providentielle. Certaines fois, elle permet un mal ou elle laisse un autre impuni. Elle le fait pour prévenir un mal beaucoup plus important. Elle ne procède jamais sans connaissance de cause. Se moquant de nos préjugés et nos arrangements, «elle favorise le mal (ce que l'humanité conçoit comme tel) car il doit en épargner un plus grave, et le bien, quand réellement, il doit en produire un plus considérable encore»[110].

Pour nous convaincre de la validité de ses propos, le marquis nous fournit plus d'un exemple, lorsque l'utilité contribue au salut du plus grand nombre. Dans ce dessein, la nature tolère même le sacrifice de l'innocent. Sade approuve par exemple l'acte de mettre le feu à une grange où se trouve parmi les victimes, celui qui, à l'exemple de Tamerland, devait détruire l'univers[111]. De même, il est loin de condamner celui qui éventre une femme

---

108. *Les Oeuvres Complètes de Sade*, op. cit., pp. 473; 479-480.
109. *Système de l'Agression*, op. cit., p. 41.
110. Ibid., p. 125.
111. Ibid., p. 124.

grosse et écrase son fruit contre une pierre, lorsque l'enfant, devenant scélérat dans son âge adulte, devait donner la mort à sa mère[112].

La primauté de l'utilité sur la justice amène Sade à remplacer, en matière criminelle, la punition par la réparation. Comme dans la nature il existe une perpétuelle compensation de ce qui périt par ce qui naît, le moindre mal permis, renferme ou l'apparition d'un bien ou la prévention d'un plus grand mal[113]. Le monisme héraclitéen est ici flagrant: bien et mal sont tout un. «Les médecins taillent, brûlent, torturent... et, faisant aux malades un bien qui ressemble à un mal...»[114]. Au fond, le véritable sacrifice de l'innocent constitue une idée qui est sans doute étrangère à la réalité naturelle. Par contre Sade accable l'ordre conventionnel de ce que les hommes appellent des injustices: «Vos lois en condamnant ne savent ce qu'elles font, la plus légère apparence leur suffit, et tantôt elles font périr l'innocent qu'elles ont cru coupable, tantôt le coupable qui serait devenu vertueux»[115].

Ces réflexions nous donnent l'occasion d'entrevoir la distance qui sépare le drame classique du drame sadien. Pour les Hellènes, toute *hybris* (le mal tragique) engendre irrévocablement sa sanction. Aucune préférence du plus grave mal sur le moindre. L'*Orestie* d'Eschyle en est l'exemple caractéristique[116].

Par ces propos Sade se révèle très conséquent avec les principes fondamentaux de sa philosophie. En effet, la punition dans un univers amoral ne doit pas avoir de place. Seules les idées de perte et de compensation y conviennent. Or s'il est nécessaire d'établir des lois, celles-ci doivent concerner l'avenir (la prévention ou la réparation): «Prévenez les crimes et ne les punissez pas, faites naître des vertus et ne les récompensez pas, celui qui s'y livre y trouve naturellement sa récompense; mettez les hommes dans le cas de faire le moins de mal possible et le plus de bien que faire se pourra, élaguer vos lois, brisez vos échafauds et rapportez-vous en à la providence seule du soin de les gouverner»[117].

Ces paroles affrontées à l'amoralisme naturel renferment une certaine contradiction: le marquis soutient l'amoralisme naturel par un discours éthique. Notamment le rejet des lois positives repose sur leur caractère

---

112. Ibid., p. 125.

113. Ibid., p. 126.

114. HÉRACLITE, frg. 58, *Les Penseurs Grecs avant Socrate. De Thalès de Milet à Prodicos*, «Garnier-Flammarion», Paris, 1964, p. 77. Cf. frg. 88, p. 78.

115. *Système de l'Agression*, op. cit., p. 126.

116. Pour plus de détail, voir notre article «To dikaion métabainei...», op. cit.

117. *Système de l'Agression*, op. cit., p. 126.

immoral: «Ce qui n'est pas juste n'est nullement nécessaire... Toute loi qui n'est que nécessaire sans être juste n'est plus qu'une tyrannie... Toute loi n'est bonne... c'est-à-dire nécessaire, qu'autant qu'elle sera juste»[118]. Les lois civiles visent à punir les coupables. Pour être coupable pourtant, il faut être libre. L'homme est déterminé[119]. Or ces lois sont injustes et par là elles ne sont pas nécessaires. Elles «punissent une infinité de crimes qui n'entraînent que de très légères suites, et qui ne sont... que des infractions très légères au bonheur de la société»[120].

Cette contradiction est au fond apparente. Le marquis, en usant de termes de morale, s'évertue à démentir les moralistes et les positivistes, par des raisonnements fondés sur leurs prémisses. Dans ses idées, Sade tient beaucoup à être cohérent. Il s'efforce de dénoncer le rigorisme cruel des moralistes, qui au nom d'une justice rétributive commettent les pires des atrocités et effacent le crime par le sang[121]. Il essaie d'autre part de mettre en lumière les inconséquences pragmatiques du positivisme juridique et les inéquités qu'il entraîne dans l'intention de créer un ordre de droit.

Les zélateurs des normes positives, confondant en effet droit et loi, visent à régler la conduite humaine, c'est-à-dire, le sujet des droits. Mais l'individu représente en outre un membre actif des ensembles sociaux qui sont régis par des rapports justes. Or la justice est loin de s'arrêter à la protection des certains biens juridiques dont l'attente est punie par la loi. Elle s'exprime par l'égalité proportionnelle qui désigne le partage de la jouissance des biens naturels. La justice est d'abord l'équité qui désapprouve toute démesure dans les actions sociales et politiques. À la vérité, le juste ne se réduit au légal et le légal n'est toujours pas le juste. De plus, si le légitime énonce le juste et le légal, ceux-ci ne désignent pas obligatoirement le légitime. Bref, le droit positif pourrait être immoral.

Le positivisme juridique assigne pour but à ses lois l'harmonie et le bonheur de la société. Ainsi celui qui viole une fille doit être puni, car la peine prévue par la loi civile est établie pour protéger la vie humaine et préserver par là l'équilibre des relations sociales. Ceci posé, Sade cite l'exemple suivant. Un avare laisse périr à côté de lui une malheureuse famille, dont la moitié peut-être se précipite au tombeau pour éviter les affreuses douleurs de l'infortune; et l'autre les prévient par tous les crimes de l'égarement où elle entraîne[122]. Il est vrai que le comportement de l'avare

118. *Les Oeuvres Complètes...* op. cit., p. 476.
119. Ibid., p. 477.
120. *Les Oeuvres...* op. cit., p. 477.
121. SADE, *Historiettes, Contes et Fabliaux*, «10/18», Paris, 1968, p. 176.
122. Ibid.

met en grave danger les fondations de la société. Des incidents pareils troublent profondement la paix de l'ordre public. «Cependant, poursuit Sade, que lui fait-on (à l'avare)? Rien»[123]. Mais «quelle suite d'horreurs... devient la suite de ce secours réfusé par l'avare»[124]. Les règles positives négligent ce sentiment de justice qui pénètre l'homme conçu comme membre solidaire d'une communauté politique.

La revendication du positivisme juridique pour le règne du bonheur général s'avère ainsi chimérique. Se servant des raisonnements moraux des autres, le marquis parvient à établir sans incohérence son amoralisme naturel. En opposant effectivement le juste au légal, il constate que lorque le droit ne peut se faire justice rien ne s'interdit. Reposant sur des expédients politiques l'ordre conventionnel intervient alors pour protéger certains biens. On n'en est pas loin de l'arbitraire. Sade fut une victime de l'arbitraire des juges. C'est pourquoi il est si emporté contre leurs arrêts de condamnation. Comme les lois civiles déchoivent de leur autorité réglementaire, seule l'autorité de la nature demeure valable. L'auteur de *Justine* substitue au rigorisme juridique les règles providentielles de la nature.

Le père de l'amoralisme naturel glisse inexorablement vers le moralisme. Ses réfléxions sur la déontologie des normes juridiques en sont la meilleure preuve. Il propose ainsi un nouvel humanisme qui, au lieu de fournir, à l'instar des autres sortes d'humanisme, le remède aux maux de la société, donne à penser à l'humanité la grandeur de ses horreurs dont elle est le seul maître. Partant de la dénonciation du mal, le marquis arrive à l'apologie du vice; et, à travers son amoralisme, il nous donne des leçons de morale. Sa pensée est «cyclique»: de l'éthique elle passe à l'immoralisme pour se révéler amorale et retomber dans le moralisme.

b) L'humanisme sadien

Il peut paraître étrange d'entendre parler d'humanisme chez Sade qui a fait de l'histoire la nourrice de la férocité. Notre propos n'est pas de prendre la défense du marquis, en peignant, comme Gilbert Lely, l'image poétique d'une philosophie qui couronne la jouissance issue de la douleur. Néanmoins, il serait injuste de se borner aux apparences d'une pensée qui s'est assigné pour but la peinture de la réalité humaine. Or nous sommes loin de

123. Ibid.

124. Sade veut dénoncer ainsi l'hypocrisie des positivistes comme l'a dénoncée un autre célèbre auteur, dans sa philosophie dramaturgique, SHAKESPEARE. Dans sa pièce *King John*, acte III, scène I, ver 186: «Let it be lawful that law bear no wrong».

partager les idées de Claude Mauriac qui voit dans notre auteur l'«Ange noir du Désir»[125]. Affirmer que dans «l'inventaire des rares bouées qui surnagent du grand naufrage de la culture dont la noire lumière de Sade serait en quelque sorte l'un des phares»[126], ce serait étriquer la philosophie sadienne. Au fond, celle-ci, sans être cruelle en soi, le devient lorsqu'elle décrit les réactions de l'homme rapace, désertateur de l'humanité.

L'humanisme sadien existe pourtant. Il a peu en commun avec les autres humanismes, l'ancien et les modernes. Le lucide garde toujours à l'esprit que la part laide de la nature humaine contribue, voire plus que la beauté morale, au devenir historique. Il ne juge donc pas, à l'instar de l'idéalisme ancien qu'une fois le bien connu, l'homme ne saurait ne pas le faire[127]. Il s'oppose à l'humanisme naïf qui s'obstine à brosser le tableau du règne de la vertu, alors que le monde est rongé par le vice.

Mais qu'est-ce que l'on entend par humanisme? Ce vocable n'évoque-t-il pas trop de choses générales, d'où l'abus qu'on en fait très souvent? Il est vrai que l'humanisme est d'une nature polysémique, car les idées sur la conception du monde sont en changement perpétuel. Plus d'une pensée en des époques différentes ont affiché un caractère humaniste. L'humanisme en est venu à représenter ainsi une idée assez vague. Pour mieux définir l'humanisme sadien, nous le confronterons à celui de l'antiquité hellénique et aux humanismes les plus représentatifs des temps modernes.

Par humanisme, nous entendons en général, la potentialité de l'homme de façonner le monde. Il y va dès lors d'une idée anthropocentrique qui, pour les Hellènes, fait partie d'une «cosmothéorie»[128]; et pour les autres d'idéologies diverses. Tel est le cas du marxisme et de l'existentialisme athé.

Le monde classique témoigne de la confiance en l'homme en tant qu'organisateur du chaos. La *poésis* est le fruit de l'humanisme et se traduit par la création inspirée du bien qui est d'une teinte aussi esthétique que morale, à savoir naturelle (au sens grec). Autrement dit, le bien désigne la proportion, l'ordre et l'harmonie, qualités du *cosmos*. Dans cette optique, l'humanisme hellénique est cosmologique (il relève de la cosmothéorie).

L'Hellène occupe une place privilégiée dans l'univers. Il s'accomplit en essayant de ressembler à l'archétype du *kalos kagathos politès* qui renferme les valeurs éthiques et politiques inscrites dans sa tradition.

---

125. C. MAURIAC, *Hommes et Idées d'Aujourd'hui*, «Albin Michel», Paris, 1953, p. 118.

126. Ibid., p. 117.

127. Nous faisons notamment allusion à l'aphorisme platonicien «Nul n'est méchant volontairement».

128. C'est-à-dire qu'elle est liée à la conception de l'univers. Voir la conclusion de notre thèse, *La Philosophie de la Peine...* op. cit.

L'humanisme classique gravite par excellence autour de l'idée de *dikaiosynè* qui se présente comme la vertu parfaite[129], car elle comprend les autres vertus cardinales, telles le courage, la prudence et la tempérance. Elle représente la médiatrice entre le *cosmos* et l'individu (le *microcosmos*). Elle désigne la totalité de l'être aussi bien dans sa perspective métaphysique que sociale. Le juste exprime, dans l'ordre politique, les valeurs des ensembles sociaux[130] qui participent à l'harmonie du tout. Bref, l'humanisme classique apparaît comme un idéal à adopter et à réaliser au sein de la cité.

Ce qui caractérise l'humanisme moderne est son fondement idéologique. Par idéologique nous entendons ce qui énonce «l'ensemble des réalités existantes, mais qu'à la différence d'un concept scientifique, il ne donne pas le moyen de les connaître»[131]. Dans cette perspective, l'humanisme existentialiste de Sartre fait de l'homme le créateur de toute valeur[132], car l'existence précède l'essence. Or tout archétype transcendant est un non-être. Seul l'homme est le grand législateur[133]. Il est clair que, malgré ses bons côtés, cet humanisme, poussé jusqu'à ses conclusions extrêmes, peut faire de l'homme le bourreau de ses semblables, au nom d'un totalitarisme de toute couleur. Toute idéologie, manipulée, risque de devenir très dangereuse pour l'humanité. Ainsi l'humanisme idéologique comprend les germes de sa propre dénégation. Il n'est donc pas étonnant de voir Althusser présenter un Marx anti-humaniste[134]. Le philosophe français s'explique en ces termes eu égard à l'humanisme socialiste: «Si l'humanisme socialiste est à l'ordre du jour, les raisons de cette idéologie ne peuvent en aucun cas servir les mauvaises de caution, sans nous entraîner dans la confusion de l'idéologie et de la théorie scientifique»[135]. En effet, «au coeur de la théorie marxiste, il y a une science: une science tout à fait singulière, mais une science»[136]. Or science et idéologie s'opposent. Ainsi, «la rupture avec... tout humanisme... n'est pas un détail secondaire: elle fait un avec la découverte scientifique de Marx»[137].

---

129. Voir ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, 1129 b 30.

130. Cf. M. VILLEY, «L'Humanisme et le Droit», *Seize Essaie de Philosophie du Droit*, «Dalloz» Paris, 1969, p. 68.

131. Cf. L. ALTHUSSER, «Marxisme et Humanisme», *Cahiers de l'ISEA*, 1964, n°150, p. 112.

132. S. TZITZIS, «L'Humanisme Classique, l'Humanisme Existentialiste Contemporain», *Delphika Tètradia*, 5, 1984, p. 72.

133. Ibid.

134. L. ALTHUSSER, «Marxisme et Humanisme», op. cit., pp. 119; 132.

135. Ibid.

136. L. ALTHUSSER, *Lénine et la Philosophie*, «Maspéro», Paris, 1969, p. 57.

137. L. ALTHUSSER, «Marxisme et Umanisme», op. cit., p. 116.

Contre l'humanisme qui s'efforce de construire un nouveau monde en proposant les moyens appropriés, se dresse l'humanisme sadien qui analyse les rapports humains dans les différentes étapes de l'histoire[138]. Il représente le regard lucide du spectateur qui vit le drame existentiel de la création. Comment ce regard se traduit-il? Par la peinture sans préjugés du devenir historique. Sade ose dire ce que la décence hypocrite essaie de couver sous ses voiles ou ce que l'hypocrisie des nobles et des bourgeois s'efforce de méconnaître. Voilà d'ailleurs pourquoi le marquis est réputé dangereux.

Le tableau de l'humanité que nous décrit le marquis est le suivant: «Partout je vis beaucoup de vices et peu de vertus; partout je vis la vanité, l'envie, l'avarice et l'intempérance asservir le faible aux caprices de l'homme puissant; partout je pus réduire l'homme en deux classes toutes deux également à plaindre: dans l'une, le riche, esclave des ses plaisirs; dans l'autre, l'infortuné, victime du sort; et je n'aperçus jamais ni dans l'une l'envie d'être meilleure, ni dans l'autre la possibilité de le devenir, comme si toutes deux n'eussent travaillé qu'à leur malheur commun, n'eussent cherché qu'à multiplier leurs entraves: je vis toujours la plus opulante augmenter ses fers en doublant ses désirs; et la plus pauvre, insultée, méprisée par l'autre, n'en peut même recevoir l'encouragement nécessaire à soutenir le poids du fardeau»[139].

Notre philosophe est loin de nous proposer des solutions pour changer le sort du monde. Le remède-souverain offert par les autres est d'une efficacité douteuse; une illusion romanesque, car l'histoire l'a fort bien démontré. Le monarque, les princes ou toute autre autorité dignitaire de l'État n'hésitent pas souvent, motivés par l'orgeuil et l'intérêt, à immoler «le peuple aux pieds des autels de la fortune» et à élever leur trône «sur des fleuves de sang»[140].

Sade refuse ainsi à dénoncer le mal en proposant des archétypes de bien, et pour cause. Il s'explique par la bouche de Zamé ainsi: «Je reclamai l'égalité, on me l'a soutint chimérique»[141]. Du reste, il n'ignore pas le triste sort de Socrate, incarnation de la vertu, ni la déception de Platon lorsqu'il a été vendu comme esclave par Denys le tyran, l'idéal du roi-philosophe. Il croit que le meilleur remède aux maux de l'humanité doit venir de ses propres expériences. Cela l'amène, au lieu de dénoncer le mal par l'éloge de

---

138. G. Corer, *The Life and the Ideas of the Marquis de Sade*, «Peter Owen Limited», London, 1953, p. 222.

139. *L'Histoire de Sainville...* op. cit., pp. 117-118.

140. Ibid., p. 117.

141. Ibid., p. 118. Zamé est le gouverneur-législateur qui règne sur une île imaginaire, Tamoé. Sade, dans la conception de ce personnage, est sans doute inspiré par le roi-philosophe de Platon.

la vertu, à faire l'apologie du crime pour le dénoncer. Dans ce dessein il faut donc imiter ce que la plupart des hommes font. Il témoigne en ces termes: «Puisque la société n'est composée que de dupes et de fripons jouons décidément le dernier: il est bien plus flatteur pour l'amour-propre de tromper que d'être trompée soi-même»[142]. Il veut rendre les hommes conscients du sort de la vertu. La récompense de l'honnêteté est la trahison et la douleur, car «dans une société... vicieuse la vertu ne servira à rien»[143]. L'histoire de *Justine* est très significative. L'héroine, exemple de la vertu ne rencontre que des malheurs. La morale de cette histoire que voici: «On ne doit s'attendre qu'à des revers quand, prenant la foule à rebours, on veut être seule vertueuse, dans une société tout à fait corrompue»[144].

Notre philosophe réagit selon ce qu'il appelle *fructus belli* (les fruits de la guerre): hostile à tout idéalisme, il s'attache à une réalité qu'il vit et où il lutte avec les moyens qu'elle lui fournit. Pour être plus éclairé sur ce trait, nous présentons l'exégèse que Gilbert Lely a fait de l'expression latine: «(Celle-ci) signifie probablement dans l'esprit de Sade: À quels moyens de défense me vois-je réduit? Pour manquer le degré d'injustice de mes ennemis et flétrir leur cruauté, je suis contraint de me servir d'une notion que j'abhorre; pour fair éclater leur hypocrisie, il me faut les combattre avec leurs armes hideuses, invoquer ce Lieu absurde au nom duquel ils osent me persécuter»[145].

Nous pouvons donc dégager l'image d'un monde où le marquis vit sans l'approuver et où il s'évertue à dépasser l'utopie d'une déontologie morale. Dépasser implique la réalité qu'on affronte ou qu'on assume sans toutefois l'embrasser. En outre, l'utopie de cette déontologie laisse apparaître la volonté d'appliquer une autre façon de se conduire là où n'y a guère espoir de se réaliser.

Dans sa dénonciation du vice, Sade nous fait penser à l'aphorisme eschylien *to pathei mathos*[146]: l'humanité doit souffrir pour être à même de s'élancer à un meilleur sort. Le marquis semble en fin de compte concevoir la souffrance comme un moyen de salut. Ne pourrions nous pas y voir l'écho lointain de la souffrance salutaire du christianisme? Il serait utile d'apporter ici des nuances. La souffrance chez Eschyle indique le triomphe de l'ordre sur la démesure du comportement individuel (celui d'Agamemnon ou de

142. *Les Prospérités...* op. cit., p. 69.

143. *Justine,* op. cit., p. 135.

144. Ibid., p. 376.

145. G. LELY, *Sade,* op. cit., p. 416. Pour un avis tout à fait différent, voir C. MAURIAC *Hommes...* op. cit., pr. 126-127.

146. ESCHYLE, *Agamemnon,* vers 177.

Clytemnestre par exemple). Il y va de la souffrance issue de la rétribution immanente. La souffrance chrétienne énonce l'angoisse du salut méthaphysique. Elle n'est pas forcément due à une faute personnelle, mais plutôt au péché originel. Celle de Sade exprime l'angoisse existentielle qu'un acteur-spectateur éprouve lorsqu'il regarde l'humanité se détruire, puis renaître et écrire ainsi son histoire. La souffrance se présente ainsi comme le fruit de l'humanité fautive qui est sans cesse en lutte avec elle-même. Bref, elle vient de l'angoisse ontologique de l'histoire.

Une contradiction semble s'inscrire ici: alors que l'amoralisme naturel admet les instincts qui inclinent l'homme à renier ses semblables, notre philosophe flétrit les partisans de la rétribution et surtout ceux qui optent pour la peine de mort. Il trouve «absurde de dire qu'un forfait en puisse acquitter un autre et que la mort d'un second homme puisse être bonne à celle du premier»[147]. Sade répugne à l'image d'une guillotine qui fonctionne pour sanctionner le crime[148]. Certes il faut retrancher les méchants de la société, il en convient, «mais non pas les punir, parce qu'ils ne sont dans le cas d'être punis qu'autant qu'ils seraient coupables, et ils ne le sont pas, s'ils ne sont pas libres. Retranchez-les en les bannissant, mais non pas en les détruisant»[149].

Il n'est pas difficile de résoudre cette antinomie si nous avons recours aux principes fondamentaux de Sade et au rôle qu'ils jouent dans ses arguments. Il sied de se rappeler toujours que, si paradoxal que puisse paraître l'acheminement des idées sadiennes, il ne manque point de cohérence. Ainsi, ayant érigé l'utilité publique en critère essentiel du bonheur général, le marquis rejette tout châtiment, car il ne sert en rien à la prospérité des ensembles sociaux. Par ces idées, il nie en même temps comme antinaturel le pouvoir de punir de l'autorité étatique. La négation de cette dernière implique celle de la raison, de l'ordre et de l'utilité individuels. Seul l'esprit de l'unité collective a de l'importance pour le devenir historique. C'est la nature qui inspire au marquis une prédilection pour elle.

Dans cette perspective, la punition infligée par l'ordre conventionnel est sans valeur car, par son incompétence, il réprime un cas particulier dissocié du processus naturel des choses. Il n'en est pas de même lorsque la destruction de l'homme advient dans la lutte des classes qui contribue à l'évolution de l'histoire; c'est-à-dire lorsque la disparition de l'individu est issue du plan de la nature. Les grandes étapes de l'histoire se réalisent par des

147. SADE, *Historiette*... op. cit., p. 117.
148. Ibid., p. 203.
149. *Les Oeuvres Complètes*... op. cit., pp. 476-477.

révolutions. Et les révolutions sans violences sont rares. Pour que l'humanité s'instruise et progresse, il lui faut des bouc-émissaires et des êtres sacrifiés. Les bouleversements qui épargnent l'humanité des victimes innocentes sont très souvent qualifiés d'incidents. Or dans ce monde de tueries prend racine la légitimation sadienne du crime.

Le marquis est loin de stigmatiser les penchants «bas» de l'homme, au nom d'un droit naturel «immuable, éternel» et par là irréel, à la manière de nombreux moralistes. Un tel acte serait obliger l'individu à nier sa propre nature. Rien de plus malheureux que la dichotomie de la personnalité. En outre, Sade hait la robotisation de l'homme, ce qui est maintes fois le résultat d'un positivisme juridique acharné.

L'incessante mobilité de la nature et la variété de ses formes, comme Sade nous les a peintes, sont confirmées par la science moderne. Cela a amené plusieurs moralistes d'esprit ouvert, à concevoir un droit naturel mobile[150] dont Aristote avait déjà jeté les fondements[151]. Dans cette optique, la nature est plus près de la différenciation que de l'uniformité. Jean Milet observe à ce propos: «Chaque être jouissant de l'autonomie... constitue une manifestation originale et originelle»[152]. Dans les *Crimes de l'Amour,* notre philosophe admet ainsi comme fruit naturel tant le comportement de madame Verquin que celui de madame Lérince. La première «en mourant ne regrettait que de n'avoir pas fait assez de mal», la seconde «expirait repentant du bien qu'elle n'avait pas fait. L'une se couvrait de fleurs, en ne déplorant que la perte de ses plaisirs; l'autre voulut mourir sur une croix de cendres, désolée du souvenir des heures qu'elle n'avait pas offertes à la vertu»[153].

Ceci posé, nous croyons pouvoir dire que l'humanisme sadien se propose d'aider chacun à accomplir sa vocation. Il est hors de question de vouloir brimer la personnalité au nom d'un prétendu modèle de perfection qui existerait de toute éternité[154].

Il est vrai que ces idées ramènent au droit de la force. Mais chose étrange. Dans la *Marquise de Gange,* son dernier ouvrage, notre auteur semble désirer revenir à la nécessité de la morale (entendue au sens classique

---

150. À ce sujet, voir l'article de JEAN MILET, «La Notion de Nature comme Fondement du Droit», *Le Droit, Philosophie,* «Institut Catholique de Paris, Faculté de Philosophie», pp. 107-111.

151 M. VILLEY, «Abrégé du Droit Naturel Classique», *Leçons d'Histoire de la Philosophie du Droit,* «Dalloz», Paris, 1962, pp. 109-165.

152. J. MILET, op. cit., p. 108.

153. *Les Crimes de l'Amour* «Le Livre de Roche», Paris, 1972, p. 98.

154. Cf. J. MILET, op. cit., pp. 108-109.

du terme)[155]. Il nous donne l'impression de faire un effort de conciliation avec la notion d'ordre des Hellènes et de l'homme juste. Il semble admettre l'existence d'un Dieu chrétien qui sanctionne tant le bien que le mal[156]. Et même auparavant, dans les *Crimes de l'Amour*[157], il nous offre dans presque chaque histoire une leçon de morale pour servir de principe de conduite.

S'agit-il d'une révolte de la conscience contre un état de choses dont Sade a subi les conséquences? Aucune réponse certaine à donner. Il est trop difficile en effet de distinguer ce qu'est la profession de foi du marquis de ce qu'il fait dire à ses personnages. Or toute réflexion, sur ce point, est sujette à caution. Sade demeure une figure énigmatique, comme énigmatiques demeurent souvent plusieurs phénomènes de l'histoire qui font s'insurger notre raison puisqu'incapable de les comprendre.

Stamatios TZITZIS
(Paris)

ΤΟ ΔΙΚΑΙΩΜΑ ΤΗΣ ΑΠΟΛΑΥΣΗΣ, Η ΑΠΟΛΑΥΣΗ ΤΩΝ ΔΙΚΑΙΩΜΑΤΩΝ

Περίληψη

Στόχος μου σ' αὐτὴ τὴ μελέτη εἶναι νὰ παρουσιάσω τὴ φιλοσοφία δικαίου ποὺ πηγάζει ἀπὸ τὸ ἔργο τοῦ de Sade. Τούτη ἡ φιλοσοφία βασίζεται στὴ διαλεκτικὴ συνύπαρξη τοῦ πόνου καὶ τῆς ἡδονῆς καὶ στὴ δεξιοτεχνία τοῦ μαρκησίου ν' ἀντιστρέφει τὶς κλασικὲς ἀξίες.

Ἡ σύγχρονη ἐποχὴ εἶναι ἐπηρεασμένη ἀπὸ τὴν ἰδέα τοῦ κοινωνικοῦ συμβολαίου. Ἐνῶ οἱ ὀπαδοί του ὑπογραμμίζουν τὴ σπουδαιότητα τοῦ δικαιώματος ἰδιοκτησίας γιὰ τὴν ἔννομη τάξη, ὁ de Sade δὲν τὴ θεωρεῖ θεμελιώδη. Δημιουργὸς τῶν ἐπὶ μέρους δικαιωμάτων εἶναι τὸ δικαίωμα τῆς ἀπόλαυσης. Τοῦτο ἀναδεικνύεται λοιπὸν σὰν πηγὴ τοῦ δικαίου.

Πρόκειται γιὰ ἕνα φυσικὸ δικαίωμα - ἐλευθερία ποὺ ὑπάρχει τόσο

155. *La Marquise de Gange*, «10/18», Paris 1971, pp. 81; 120; 155.

156. Ibid., pp. 135-136.

157. Voir par exemple comment Sade commence l'histoire d'Eugénie de Franval, *Les Crimes de l'Amour*, op. cit., p. 182: «Instruire l'homme et corriger ses moeurs, tel est le seul motif que nous nous proposons dans cette anecdote. Que l'on se pénètre, en la lisant, de la grandeur du péril, toujours sur les pas de ceux qui se permettent tout pour satisfaire leurs désirs! Puissent-ils se convaincre que la bonne éducation, les richesses, les talents, les dons de la nature, ne sont susceptibles que d'égarer, quand la retenue, la bonne conduite, la sagesse, la modestie ne les étayent, ou ne les font valoir: voilà les vérités que nous allons mettre en actions».

στὴν πρωτόγονη ἐποχὴ ὅσο καὶ στὸ ὀργανωμένο κράτος. Τὸ δίκαιο γιὰ τὸν de Sade εἶναι τὸ ἀπαύγασμα τῆς δύναμης τοῦ πιὸ δυνατοῦ ἀτόμου ποὺ θριαμβεύει.

Ὁ de Sade προσπαθεῖ ἀπὸ τὴν ἄλλη πλευρὰ νὰ δείξει ὅτι αὐτὸ τὸ δικαίωμα - ἐλευθερία καθιστᾶ ἀδύνατη τὴν πραγματοποίηση τοῦ κοινωνικοῦ συμβολαίου. Ἡ ρεαλιστικὴ σύλληψή του ἔρχεται σὲ ἀντίθεση μὲ τὶς οὐτοπιστικὲς ἀντιλήψεις τοῦ Hobbes καὶ τὶς εἰδυλλιακὲς σκέψεις τοῦ Rousseau.

Γιὰ τὸν de Sade ἡ Ἱστορία τῆς ἀνθρωπότητας συνοψίζεται στὴν πάλη δύο τάξεων: τῆς κυρίαρχης καὶ τῆς κυριαρχουμένης. Τὸ κοινωνικὸ συμβόλαιο δὲν ἐμποδίζει τὴν πρώτη νὰ κάνει καταχρήσεις σὲ βάρος τῆς ἄλλης. Τὴν κατάσταση αὐτὴ τὴ δικαιολογεῖ ὁ μαρκήσιος βασιζόμενος στοὺς φυσικοὺς νόμους τῆς «διαφθορᾶς» καὶ τῆς «καταστροφῆς». Θεμελιώδης ἀρχὴ τῆς φιλοσοφίας τοῦ δικαίου του εἶναι ἡ νομιμοποίηση τοῦ ἐγκλήματος.

Σ' αὐτὴ τὴν προοπτική, τὸ ἀρχέτυπο τοῦ ἥρωα στὸν de Sade ἀντιπροσωπεύει τὸν τιτάνα ποὺ μὲ τὴ χρήση τοῦ δικαιώματος τῆς ἀπόλαυσης ἐπηρεάζει τὴν Ἱστορία τῆς ἀνθρωπότητας. Πρόκειται γιὰ τὸ νέο Προμηθέα ποὺ βρίσκεται ἐν τούτοις στοὺς ἀντίποδες τοῦ κλασικοῦ Προμηθέα. Στὸ δράμα τοῦ de Sade δὲν ὑπάρχει κάθαρση. Ἡ δημιουργία τῆς κοινωνίας βασίζεται στὸ ὑπέρμετρο.

Ὁ de Sade δὲν ἀναγνωρίζει τὴν δικαιϊκὴ ἱκανότητα τοῦ κράτους. Ἀντιτίθεται ἔτσι ριζικὰ στὶς διάφορες θεωρίες τοῦ νομικοῦ θετικισμοῦ. Μόνο τὰ φυσικὰ δικαιώματα πρέπει νὰ ἔχουν θέση δικαίου στὴν πολιτειακὰ ὀργανωμένη κοινωνία. Ὁ de Sade παρουσιάζεται μ' αὐτὸν τὸν τρόπο σὰν ἀναρχικός.

Παρ' ὅλες τὶς ἀκρότητες τῆς φιλοσοφίας δικαίου τοῦ de Sade ἕνας ὁρισμένος ἀνθρωπισμὸς δὲν τῆς λείπει. Ἀντίθετος στὸν κλασικὸ οὐμανισμὸ ποὺ εἶναι ἀπόρροια μιᾶς κοσμοθεωρίας, καὶ στοὺς διάφορους μοντέρνους ποὺ παρουσιάζονται σὰν ἰδεολογίες, ὁ ἀνθρωπισμὸς τοῦ de Sade ἀναδύεται ἀπὸ τὴν παρατήρηση τοῦ ἱστορικοῦ γίγνεσθαι. Διὰ μέσου τῶν παθημάτων της ἡ ἀνθρωπότητα θὰ βρεῖ τὴ σωτηρία, μιὰ σύλληψη ποὺ μᾶς θυμίζει κάπως τὸν αἰσχύλιο ἀφορισμὸ «τῷ πάθει μάθος».

Σταμάτιος ΤΖΙΤΖΗΣ
(Παρίσι)

ΕΥΑΓΓΕΛΙΑ ΜΑΡΑΓΓΙΑΝΟΥ-ΔΕΡΜΟΥΣΗ, Ἀθήνα

ΠΑΝΑΓΙΩΤΗΣ ΚΑΝΕΛΛΟΠΟΥΛΟΣ
ΔΗΜΟΣΙΕΥΜΑΤΑ ΦΙΛΟΣΟΦΙΚΟΥ ΕΝΔΙΑΦΕΡΟΝΤΟΣ

Βιβλία

1. *Περὶ τῶν μεθόδων τῆς Κοινωνιολογίας*, Ἀθῆναι, ἐκδ. Π.Δ. Σακελλαρίου, 1926, 17 σελ.
2. *Περὶ τῆς ἐννοίας τοῦ Διεθνοῦς Δικαίου ἀπὸ κριτικοφιλοσοφικῆς ἀπόψεως*, Δοκίμιον, Ἀθῆναι, ἐκδ. Π.Δ. Σακελλαρίου, 1926, 32 σελ.
3. *Ἡ κοινωνία τῶν Ἐθνῶν*, Ἀθῆναι, ἐκδ. Π.Δ. Σακελλαρίου, 1926.
4. *Evolution und Forschritt.* Eine sozialphilosophische Skizze, Athen, P.D. Sakellarios, 1926, 30 σελ.
5. *Κοινωνιολογία τῶν ἰμπεριαλιστικῶν φαινομένων*, Ἀθῆναι, ἐκδ. Π.Δ. Σακελλαρίου, 1927, 91 σελ.
6. *Κοινωνικὴ πρόοδος καὶ κοινωνικὴ πολιτική*, Ἀθῆναι, τυπ. Π.Δ. Σακελλαρίου, 1927, 26 σελ.
7. *Κριτικὴ τοῦ Ἱστορικοῦ Ὑλισμοῦ*, Ἀθῆναι, Ἐλευθερουδάκης, Ἐπιφυλλίδες τ. Α΄, τεῦχ. θ΄, Ἀπρίλιος 1928, 30 σελ.
8. *Περὶ τῆς Κοινωνιολογίας ὡς ἐπιστήμης*, Ἀθῆναι, τυπ. Π.Δ. Σακελλαρίου, 1928, 7 σελ.
9. *Ἡ κρίσις τῆς ἐποχῆς μας καὶ ὁ Σοσιαλισμός*, Ἀθῆναι, Ἐλευθερουδάκης, Ἐπιφυλλίδες τ. Β΄, τεῦχ. 6΄, Μάρτιος 1929, 31 σελ.
10. *Ἱστορία καὶ κριτικὴ τῶν Κοινωνιολογικῶν Θεωριῶν*, μέρος Α΄, τεῦχ. α΄: Auguste Comte καὶ Herbert Spencer, Ἀθῆναι, τυπ. Π.Δ. Σακελλαρίου, 1929, 208 σελ.
11. *Κάρολος Μάρξ. Συμβολὴ εἰς τὴν Ἱστορίαν τῶν Οἰκονομικῶν καὶ Κοινωνικῶν Θεωριῶν*, Ἀθῆναι, ἐκδ. Δημητράκου, 1931, 169 σελ.
12. *Ἡ Κοινωνία τῆς Ἐποχῆς μας. Κριτικὴ τῶν συστατικῶν αὐτῆς στοιχείων*, Ἀθῆναι, ἐκδ. Κ.Σ. Παπαδογιάννη, 1932, 212 σελ.
13. *Ἱστορία καὶ Πρόοδος. Εἰσαγωγὴ εἰς τὴν Κοινωνιολογίαν τῆς Ἱστορίας*, Ἀθῆναι, 1933.
14. *Ἑλληνικὸς Μαρξισμός*, Ἀθῆναι 1933.
15. *Ὁ Ἄνθρωπος καὶ αἱ κοινωνικαὶ ἀντιθέσεις*, Ἀθῆναι, ἐκδ. Παπαδογιάννη, 1934, 228 σελ.
16. *Προβλήματα Φιλοσοφίας καὶ Κοινωνιολογίας τῆς Ἱστορίας*, Ἀθῆναι, ἐκδ. Κ.Σ. Παπαδογιάννη, 1936, 111 σελ.
17. Α΄ τόμος τῆς *Ἱστορίας τοῦ Εὐρωπαϊκοῦ Πνεύματος* (στὴν πρώτη μορφὴ τοῦ ἔργου): *Ἀπὸ τὸν Αὐγουστῖνο ὡς τὸν Γκαῖτε*, Ἀθῆναι, ἐκδ. Ἀετὸς Α.Ε., 1942, 523 σελ.
18. *Ὁ πόλεμος καὶ τὸ μέλλον*, Ἀθῆναι 1945.
19. Ἐπανέκδοση τοῦ Α΄ τόμου καὶ πρώτη ἔκδοση τοῦ Β΄ (Ἀπὸ τὸν Γκαῖτε ὡς τὶς μέρες μας) τῆς *Ἱστορίας τοῦ Εὐρωπαϊκοῦ Πνεύματος* (στὴν πρώτη μορφὴ τοῦ ἔργου), Ἀθῆναι, ἐκδ. Οἱ φίλοι τοῦ βιβλίου, 1947. Α΄ τόμος: 494 σελ., Β΄ τόμος: 503 σελ.

20. *Ὁ Εἰκοστὸς Αἰώνας. Ἡ πάλη μεταξὺ ἀνθρωπισμοῦ καὶ ἀπανθρωπίας*, Ἀθῆναι, Πυρσός, 1951, 238 σελ.

21. *Ὁ Χριστιανισμὸς καὶ ἡ Ἐποχή μας. Ἀπὸ τὴν ἱστορία στὴν αἰωνιότητα*, Ἀθῆναι, ἐκδ. Πυρσός, 1952, 232 σελ., Ἑστία, 1985, 276 σελ.

22. *Μεταφυσικῆς Προλεγόμενα*, Ἀθῆναι, ἐκδ. Ἀδελφῶν Γ. Ρόδη, 1955, 338 σελ.

23. *Τὸ τέλος τοῦ Ζαρατούστρα*, Ἀθῆναι, τυπ. Ἀδελφῶν Γ. Ρόδη, 1956, 277 σελ.

24. *Πέντε Ἀθηναϊκοὶ Διάλογοι*, 51 ἕως 529 μετὰ Χριστόν, Ἀθῆναι 1956, Ἑστία, 1980. Δεύτερη ἔκδοση, 237 σελ.

25. *Γεννήθηκα στο 1402*, Ἀθῆναι 1957 (Τὸ ἔργο αὐτὸ τιμήθηκε μὲ τὸ Ἀριστεῖον Γραμμάτων τῆς Ἀκαδημίας Ἀθηνῶν τὸ 1958). Δεύτερη ἔκδοση 1967. Τρίτη ἔκδοση, Ἑστία, 1980, 249 σελ.

26. *Hyperion und der neugriechische Geist*, Frankenau, Siebenberg Verlag, 1959, 40 σελ.

27. *Fünf Athener Dialoge*, Olten und Freiburg im Breisgau, Walter Verlag, 1961, 252 σελ.

28. *Mistra. Das byzantinische Pompeji*, München - Ahrbeck for Hannover, Knorr und Hirth Verlag, 1962 (Τὸ βιβλίο αὐτὸ ἐκδόθηκε ταυτόχρονα στὴ γαλλικὴ καὶ ἀγγλικὴ γλώσσα), 36 σελ. + 35 φωτογραφίες. Ἀγγλικά: *Mistra. The byzantine Pompeii*, μετ. ἀπὸ τὸν Ch. Dixon. Γαλλικά: *Mistra. La pompéi byzantine*.

29. *Ἀπὸ τὸν Μαραθώνα στὴν Πύδνα καὶ ὡς τὴν καταστροφὴ τῆς Κορίνθου*, 490-146 π.Χ., τρεῖς τόμοι, 1963 (Δεύτερη ἔκδοση μὲ τὸν τίτλο *Ἱστορία τῆς ἀρχαίας Ἑλλάδος*, 1982), τόμ. Ι 448 σελ., τόμ. ΙΙ σσ. 451-1062, τόμ. ΙΙΙ σσ. 1065-1402.

30. *Στὰ χρόνια τοῦ Μεγάλου Πολέμου, 1939-1945*, Ἀθῆναι 1964, 232 σελ.

31. *Cinque dialoghi ateniesi*, Roma, Cappelli Editore, 1964.

32. *Athen*, München - Ahrbeck for Hannover, Knorr und Hirth Verlag, 1964, Μετ. I. Rosendhal - Kamarinea (ἐκδόθηκε ταυτόχρονα στὴ γαλλικὴ καὶ ἀγγλικὴ γλώσσα), 36 σελ. + 35 φωτογρ. Ἀγγλικά: *Athens*, Μετ. Ph. Sherrard. Γαλλικά: *Athènes*.

33. *Ἱστορία τοῦ Εὐρωπαϊκοῦ πνεύματος* (στὴ νέα μορφὴ τοῦ ἔργου).
τ. 1, *Ἀπὸ τὸν Αὐγουστῖνο στὸν Μιχαὴλ Ἄγγελο*, Ἀθῆναι, 1966. Α΄ Μέρος: 496 σελ. Β΄ Μέρος: σσ. 497-1006.
τ. 2, *Ἀπὸ τὸν Λούθηρο στὸν Μπάχ*, Ἀθῆναι, 1968. Α΄ Μέρος: 551 σελ. Β΄ Μέρος: σσ. 552-1329.
τ. 3, *Ἀπὸ τὸν Βολταῖρο ὡς τὸν Γκαῖτε*, Ἀθῆναι, 1970. Α΄ Μέρος: 691 σελ. Β΄ Μέρος: σσ. 692-1332. Γ΄ Μέρος: σσ. 1333-1703.
τ. 4, *Ἀπὸ τὸν Μπετόβεν στὸν Κήτς*, Ἀθῆναι, 1974. Α΄ Μέρος, 683 σελ. Β΄ Μέρος, σσ. 685-1434.

34. *Ascent to Faith*, New York, Exposition Press, 1966, 101 σελ.

35. *Five Men - Five Centuries* (Solon, Sophocles, Dion, Cydias and Diaios), London, Weidenfeld and Nicolson, 1971, 159 σελ.

36. *Ἱστορικὰ Δοκίμια*, Ἀθῆναι, 1975. Δεύτερη ἔκδοση 1979, τυπ. Ἀδελφῶν Γ. Ρόδη, 316 σελ.

37. *Φιλοσοφία καὶ Τέχνη*, Δοκίμια, Ἀθῆναι, Ἐκδόσεις τῶν Φίλων, 1976, σσ. 9-19.

38. *Ἱστορία τοῦ Εὐρωπαϊκοῦ πνεύματος* (Ἐπανέκδοση).
Μέρος Α΄: *Ἀπὸ τὸν Αὐγουστῖνο ἕως τὸν Μιχαὴλ Ἄγγελο*, Ἀθῆναι, ἐκδ. Δ. Γιαλλελῆ, 1976, τ. 1, 470 σελ. τ. 2, 503 σελ.

Μέρος Β΄: *Ἀπὸ τὸν Λούθηρο ὡς τὸν Μπάχ*, Ἀθῆναι 1976, τ. 3, 637 σελ. τ. 4, 637 σελ.
Μέρος Γ΄: *Ἀπὸ τὸν Βολταῖρο ὡς τὸν Γκαῖτε*, Ἀθῆναι 1976, τ. 5, 540 σελ. τ. 6, 512 σελ. τ. 7, 550 σελ.
Μέρος Δ΄: *Ἀπὸ τὸν Μπετόβεν ὡς τὸν Κήτς*, Ἀθῆναι 1976, τ. 8, 671 σελ., τ. 9, 686 σελ., τ. 10, *Ἀπὸ τὸν Πούσκιν ὡς τὸν Σοῦμπερτ*, Ἀθῆναι 1984, 604 σελ.

39. *Ἡμερολόγιο*. 31 Μαρτίου 1942-1944, Ἰανουαρίου 1945, Ἀθῆναι 1977, 740 σελ.

Μελέτες καὶ Ἄρθρα

1. Αἱ θρησκεῖαι ὡς προσδιοριστικοὶ παράγοντες τῶν πολιτισμῶν, ἀνάτυπον 14 σελ., *Ἀρχεῖον Οἰκονομικῶν καὶ Κοινωνικῶν Ἐπιστημῶν*, τόμ. 6, 1926, 131-144.
2. Soziologisches Denken und soziologische Wissenschaft, *Kölner Vierteljahrshefte für Soziologie*, München, 1, 1928.
3. Η Κοινωνιολογία τοῦ Αὐγούστου Comte καὶ ἡ κριτικὴ τῶν γνωσεολογικῶν προϋποθέσεων αὐτῆς, *Ἀρχεῖον Φιλοσοφίας καὶ Θεωρίας τῶν Ἐπιστημῶν (ΑΦΘΕ)*, Α, 1929, σσ. 113-147.
4. Ὁ Γερμανικὸς Ἰδεαλισμὸς καὶ αἱ ἱστορικαὶ ἐπιστῆμαι, *ΑΦΘΕ*, Α, 1929, σσ. 183-201.
5. Ἡ Οἰκονομία καὶ ἡ Ἰδέα τῆς ἐλευθερίας, *ΑΦΘΕ*, Β, 1930-1931, σσ. 445-479.
6. Ὁ σύγχρονος πολιτισμός, Ἐφημ. *Πρωΐα*, 2. 6. 1931.
7. Das Individuum als Grenze des Sozialen und der Erkenntnis: Soziologie contra Soziologismus, *Archiv für angewarndte Soziologie*, Band III, Heft 2, 1931.
7. Ὁ ἄνθρωπος καὶ ἡ κοινωνία, *ΑΦΘΕ*, Γ, 1931-1932, σσ. 150-170.
8. Die Grundrichtungen der Gesellschaftslehre Lorenz von Steins, *Archiv für Geschichte der Philosophie und Soziologie*, Band 39, Heft 3/4, 1932.
9. Ἱστορία καὶ πρόοδος. Εἰσαγωγὴ εἰς τὴν Κοινωνιολογίαν τῆς Ἱστορίας, *ΑΦΘΕ*, Δ, 1932-1933, σσ. 151-197.
10. Τὸ γλωσσικὸν ζήτημα καὶ αἱ ἐν Ἑλλάδι πνευματικαὶ κατευθύνσεις, *ΑΦΘΕ*, Δ, 1932-1933, σσ. 265-276.
11. Τὸ σύστημα τῆς Κοινωνιολογίας τοῦ Leopold von Wiese, *ΑΦΘΕ*, Δ, 1932-1933, σσ. 277-288.
12. Max Weber καὶ Heinrich Rickert. Μία σελὶς τῆς ἱστορίας τοῦ πνεύματος, *ΑΦΘΕ*, Δ, 1932-1933, σσ. 365-370.
13. Ἡ Κοινωνιολογία καὶ οἱ ἐπὶ τὴν γένεσιν καὶ διαμόρφωσίν της ἐπιδράσαντες πολιτικοὶ παράγοντες (ἐναρκτ. μάθημα 27.4.1933), *ΑΦΘΕ*, Δ, 1932-1933, σσ. 371-386.
14. Ἡ πρόοδος καὶ οἱ ἀρχαῖοι, *ΑΦΘΕ*, Ε, 1934, σσ. 118-136.
15. Ὁ πνευματικὸς ἄνθρωπος καὶ ὁ ὄχλος, *ΑΦΘΕ*, Ε, 1934, σσ. 213-220.
16. Ἡ Κοινωνιολογία ὡς ἐπιστήμη τῆς πραγματικότητος. Ἡ θεωρία τοῦ Hans Freyer, *ΑΦΘΕ*, Ε, 1934, σσ. 292-330.
17. Observations historiques sur l'idée de la société, *Rivista di Sociologia*, Gennaio - Marzo 1934, Paris.
18. Ἡ πνευματικὴ νεοελληνικὴ κοινωνία, *ΑΦΘΕ*, ΣΤ, 1935, σσ. 1-41.

19. Ἡ ἱστορία τῆς Φιλοσοφίας ὡς φιλοσοφία τῆς Ἱστορίας, *ΑΦΘΕ*, ΣΤ΄, 1935, σσ. 218-228.
20. Ἐξ ἀφορμῆς τῆς μελέτης τοῦ Karl Jaspers (γιὰ τὸ Nietzsche). Ἕνας ἀναγκαῖος ἐπίλογος, *ΑΦΘΕ*, ΣΤ, 1935, σσ. 281-284.
21. Ἡ Νεοελληνικὴ Κοινωνία. Σειρὰ μαθημάτων τοῦ παν. ἔτους 1934-1935. Δημοσιεύθηκαν συνοπτικὰ στὸν τόμο «Ἕλλας» τῆς *Μεγάλης Ἑλληνικῆς Ἐγκυκλοπαιδείας* μὲ τὸν ἴδιο τίτλο καὶ ὁλόκληρο τὸ τέταρτο ἀπὸ τὰ πέντε μέρη. Ἡ πνευματικὴ νεοελληνικὴ κοινωνία *ΑΦΘΕ*, ΣΤ, 1935, σσ. 1-41.
22. Προβλήματα Φιλοσοφίας τῆς Ἱστορίας, *ΑΦΘΕ*, Ζ, 1936, 1-34.
23. Αἱ θεμελιώδεις περὶ Ἱστορίας θεωρίαι, *ΑΦΘΕ*, Ζ, 1936, σσ. 175-218, 257-289.
24. Die Einsamkeit in ihrer gemeinschaftlichen und gesellschaftlichen Problematik, *Reine und angewandte Soziologie. Eine Festgabe für Ferdinand Tönnis zu seinem achtzigsten Geburtstag*, 1936.
25. Ντεκὰρτ καὶ Γιάσπερς, *ΑΦΘΕ*, Θ, 1938, σσ. 93-98.
26. Die griechischen Dichter und Denker unserer Zeit, *Universitas*, 16, 1961, σσ. 257-272.
27. Ὑπαρξιακὴ ἀγωνία καὶ ἠθικὸς ἀγώνας, *Φιλοσοφία*, 1, 1971, σσ. 29-40.
28. Πλάτων καὶ Δίων, *Φιλοσοφία*, 7, 1977, σσ. 111-161.
29. Pessimisme et optimisme sur l'avenir du genre humain. Ὁμιλία στὴ Βουλγαρικὴ Ἀκαδημία τῶν Ἐπιστημῶν, Σόφια, 1976. Δημοσιεύθηκε γαλλικὰ καὶ βουλγαρικὰ στὰ Πρακτικὰ τῆς Ἀκαδημίας.
30. Πρόλογος στὸ *Φιλοσοφία καὶ Τέχνη* τοῦ Ντίμη Ἀποστολόπουλου, Ἀθήνα, Οἱ ἐκδόσεις τῶν Φίλων, 1976, σσ. 9-19.
31. Ἡ Πάτρα τῆς Μπὲλ Επόκ. Δοκίμιο ἱστορικὸ καὶ αὐτοβιογραφικό, στὸν τόμο *Πάτρα 1900* τοῦ Ἀλέκου Μαρασλῆ, Ἀθῆναι 1978, 262 σελ.
32. Heidelberg, ὁ χρυσὸς κρίκος τοῦ πνευματικοῦ δεσμοῦ μας, *Ἀφιέρωμα στὸν Κωνσταντῖνο Τσάτσο*, Ἀθῆναι 1980, σσ. 1-160.
33. Réflexions sur la Grèce et l'Europe, *L'héritage vivant de l'Antiquité grecque*, Paris, Mouton and Co. La Haye.

Ἀνάλυση καὶ Κριτικὴ βιβλίων.

1. Ὁ Ἐλευθερόπουλος καὶ ἡ Κοινωνιολογία του (Α. Ἐλευθερόπουλου, Ὁ κοινωνικὸς βίος τῶν ἀνθρώπων, Θεσσαλονίκη 1930), *ΑΦΘΕ*, Β, 1930-1931, 480-520.
2. Max Weber, Ἡ ἐπιστήμη ὡς ἐπάγγελμα. Εἰσαγωγὴ καὶ μετάφρασις Ι. Συκουτρῆ, Ἀθῆναι 1933, *ΑΦΘΕ*, Δ, 1932-1933, σσ. 344-346.
3. Π. Λεκατσᾶ, «Συμβολὴ στὴ διαλεκτικὴ Ἱστορία τῆς Φιλοσοφίας Α΄, Ἀρχαία Φιλοσοφία - διαλεκτικὴ κριτική, Ἀθήνα 1933, *ΑΦΘΕ*, Δ, 1932-1933, σσ. 346-348.
4. Θ. Φ. Παπακωνσταντίνου, Εἰσαγωγὴ στὴ Διαλεκτική, Ἀθῆναι, *ΑΦΘΕ*, Δ, 1932-1933, σσ. 449-464.
5. Ἡ πλάνη ὡς ἐξωτερικὸ βάθρο τῆς φιλοσοφικῆς ἀλήθειας (J. Hersch, «L'Illusion philosophique», Paris, 1936, *ΑΦΘΕ*, Η, 1937, σσ. 106-113.
6. Οἱ ἀλήθειες ἑνὸς ἀπρόσιτου (Γ. Σαραντάρη, Συμβολὴ σὲ μιὰ φιλοσοφία τῆς ὕπαρξης, Ἀθήνα 1937), *ΑΦΘΕ*, Η, 1937, σσ. 465-477.

7. Eberhard Zeller, Paracelsus. Der eginner eines deutschen Arzttums, Halle, *ΑΦΘΕ*, Η, 1937, 487-489.

Μεταφράσεις

1. Μετάφραση τῶν Προϋποθέσεων γιὰ μιὰ φιλοσοφικὴ κατανόηση τοῦ Nietzsche τοῦ Κ. Jaspers, *ΑΦΘΕ*, ΣΤ, 1935, σσ. 249-280.
2. Μετάφραση τῆς Ποίησης μέσα στὴν μοῖρα τὴν Γερμανικὴ τοῦ R. Fahrner, *ΑΦΘΕ*, Η, 1937, σσ. 367-402.
3. Μετάφραση τοῦ Μύθου καὶ τῆς ζωῆς τοῦ W. W. Schütz, *ΑΦΘΕ*, Θ, 1938, σσ. 46-56.
4. Μετάφραση τῆς Ὑποστασιακῆς Φιλοσοφίας τοῦ Κ. Jaspers, *ΑΦΘΕ*, Θ, 1938, σσ. 117-145, 257-289, 361-394.

Εὐαγγελία ΜΑΡΑΓΓΙΑΝΟΥ-ΔΕΡΜΟΥΣΗ
(Ἀθῆναι)

ΣΥΝΟΜΙΛΩΝΤΑΣ ΜΕ ΤΟΝ Π. ΚΑΝΕΛΛΟΠΟΥΛΟ ΤΟΥ ΑΡΧΕΙΟΥ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ ΚΑΙ ΘΕΩΡΙΑΣ ΤΩΝ ΕΠΙΣΤΗΜΩΝ*

1. «Τί νὰ τὴν κάνω τὴν ἀλήθεια, ἂν δὲ εἶναι ἀλήθεια γιὰ μένα;» Πρόκειται, λέει ὁ S. Kierkegaard, «γιὰ τὴν ἀνεύρεση μιᾶς ἀλήθειας ποὺ θάναι ἀλήθεια γιὰ μένα, γιατὶ τί θὰ μοῦ χρησίμευε νὰ χτίσω ἕναν κόσμο, ὅπου δὲν θὰ ζοῦσα;». Καὶ ὁ Γιάσπερς, ποὺ θεώρησε τὴ σκέψη τοῦ δανοῦ στοχαστῆ καθαρτήριο γιὰ τὸ σύγχρονο κόσμο, ἔγραφε στὴ μελέτη «Προϋποθέσεις γιὰ μιὰ φιλοσοφικὴ κατανόηση τοῦ Nietzsche», τὴν ὁποία μετέφρασε ὁ Π. Κανελλόπουλος γιὰ τὸ *ΑΦΘΕ* (ΣΤ 3 1935, 249-281): «στὴν κατανόηση μιᾶς φιλοσοφικῆς ἀλήθειας... προβάλλει ἕνα πιθανὸ γίγνεσθαι τοῦ ἴδιου τοῦ ἑαυτοῦ μου, σημειώνεται ἕνα ξύπνημα, μέσω τοῦ τρόπου κατὰ τὸν ὁποῖο μοῦ ἀποκαλύπτεται τὸ ὄν, μιὰ ἀποκάλυψη τοῦ ἴδιου τοῦ ἑαυτοῦ μου» (273). Ὁ ἴδιος ὁ Γιάσπερς συμπλήρωνε τὴ σκέψη του μὲ μιὰ ἐπιφύλαξη ποὺ ἀφορᾶ τὴν προϋπόθεση αὐτὴ γιὰ τὴν προσέγγιση τῆς ἀλήθειας, τὴν ἀπειλὴ δηλαδὴ ποὺ συνεπάγεται γιὰ τὴν ἐνιαία μεταδοτικότητα καὶ στὸ τέλος γιὰ τὴν ἀλήθεια τὴν ἴδια. Καὶ ἀντιμετώπιζε τὸ πρόβλημα μὲ τὴ θεωρία του τῶν βαθμίδων τῆς ἀλήθειας καὶ τῆς ἐξάρτησης τῆς κατανόησης ἀπὸ τὴ φύση τοῦ νοοῦντος.

Ὁ προβληματισμὸς αὐτὸς στάθηκε ἡ ἀφετηρία ν' ἀναζητήσω στὶς μελέτες καὶ τὰ ἄλλα κείμενα τοῦ Π. Κανελλόπουλου, ποὺ ὑπάρχουν στὸ *ΑΦΘΕ,* ἐκεῖνες τὶς «ἐξωτερικεύσεις» —γιὰ νὰ χρησιμοποιήσω ἕνα ὅρο ἀπὸ τὸ ἄρθρο στὸ ὁποῖο ἀναφέρθηκα— οἱ ὁποῖες (κι ἐδῶ ὁ προσανατολισμός μου τροποποιεῖ διορθωτικὰ τὸ θέμα τῆς κατανόησης) εἶναι δυνατὸν νὰ σημειώσουν τὸ ξύπνημα τῆς πνευματικῆς συνείδησης στοὺς σημερινοὺς ἀνθρώπους.

2. Στὰ 1971, μὲ τὴν εὐκαιρία τῆς πρώτης ἔκδοσης τῆς Ἐπετηρίδας τοῦ ΚΕΕΦ *Φιλοσοφία*, ὁ Ι. Ν. Θεοδωρακόπουλος ἔγραψε στὸ προλογικό του σημείωμα: «Πρὸ τοῦ Β΄ παγκοσμίου πολέμου ... ἐξεδίδετο εἰς Ἀθήνας τὸ *ΑΦΘΕ* (1929-1940). Δὲν εἶναι ὑπερβολὴ νὰ λεχθῇ σήμερα, ὅτι ἡ ἔκδοσις τοῦ Περιοδικοῦ ἐκείνου ἐσημείωσεν ἐποχὴν εἰς τὴν πνευματικὴν ζωὴν τοῦ

* Ὁμιλία σὲ ἐκδήλωση τῆς Ἑλληνικῆς Φιλοσοφικῆς Ἑταιρείας, στὴ μνήμη τοῦ Π. Κανελλόπουλου.

τόπου. Τοῦτο ἀποδεικνύεται καὶ ἀπὸ τὴν συνεχιζομένην ζήτησίν του». Τὸ *Ἀρχεῖον Φιλοσοφίας καὶ Θεωρίας τῶν Ἐπιστημῶν* ὑπῆρξε «ἔκδοσις μιᾶς ὁμάδος». Στὸ Ἀρχεῖο αὐτό, ὅπου ὁ Κανελλόπουλος εἶναι ἕνα ἀπὸ τὰ τέσσερα μέλη τῆς Συντακτικῆς Ἐπιτροπῆς (Ι. Θεοδωρακόπουλος, Μ. Τσαμαδός, Κ. Τσάτσος οἱ ἄλλοι τρεῖς) ὑπάρχουν 11 μελετήματα τοῦ Π. Κανελλόπουλου, 4 σύντομα ἀλλὰ μεστὰ κείμενα ποὺ γράφτηκαν μὲ ἀφορμὴ τὸ θάνατο τεσσάρων πνευματικῶν ἀνθρώπων, κριτικὰ σημειώματα γιὰ ἔργα τῶν: Ἐλευθερόπουλου, Μ. Weber, Π. Λεκατσᾶ, Θ. Παπακωνσταντίνου, J. Hersch, Γ. Σαραντάρη, Eberhard Zeller[1], καὶ δύο μεταφράσεις: «Ἡ ὑποστασιακὴ Φιλοσοφία τοῦ Γιάσπερς» (τ. 117-45, 257-89, 361-94) καὶ «Ὁ μῦθος καὶ ἡ ζωὴ τοῦ W. Schütz» (Θ 45-56).

Τὰ 11 μελετήματα εἶναι στὴ γραμμὴ καὶ τῶν ἄλλων συνεργατῶν τοῦ *Ἀρχείου*, ποὺ ὅπως γράφτηκε στὸν Πρόλογο τοῦ Δ τ., ἀντιμάχονταν τόσο τοὺς ψευδοϊδεοκράτες, ὅσο καὶ τοὺς προπαγανδιστὲς τῶν «ὑλιστῶν τῆς ἱστορίας» (1933 Δ 1 11) — «φανατικοὺς κι ἀνήμπορους νὰ σταθοῦν σὲ ψηλὸ ἠθικὸ φιλοσοφικὸ ἐπίπεδο» (ὅ.π.). Τὰ μελετήματα αὐτὰ ἀποκαλύπτουν ὅ,τι εὔστοχα ὁ Ἀκ. Κ. Δεσποτόπουλος συνόψισε ὡς κύριο γνώρισμα τοῦ Π. Κανελλόπουλου, «τὴν ἀγωνιστικὴ ἑτοιμότητα καὶ τὴν πνοὴ τῆς δημιουργίας» (*Φιλοσοφία* 15-16, 1985-1986, 530, Λόγος ποὺ ἐκφωνήθηκε στὴ Μητρόπολη στὶς 15.9.1986).

Εἰδολογικὰ τὰ μελετήματα αὐτὰ εἶναι:

6 μελέτες ποὺ ἀνήκουν στὴ Φιλοσοφία τῆς Ἱστορίας:

— Ὁ γερμανικὸς ἰδεαλισμὸς καὶ αἱ ἱστορικαὶ ἐπιστῆμαι, Α 183-201.

— Ἱστορία καὶ πρόοδος. Εἰσαγωγὴ εἰς τὴν Κοινωνιολογίαν τῆς Ἱστορίας, Δ 151-97.

— Ἡ πρόοδος καὶ οἱ ἀρχαῖοι, Ε 118-36.

— Ἡ Ἱστορία τῆς Φιλοσοφίας ὡς Φιλοσοφία τῆς Ἱστορίας, ΣΤ 218-28.

— Προβλήματα Φιλοσοφίας τῆς Ἱστορίας, Ζ 1-34.

— Αἱ θεμελιώδεις περὶ Ἱστορίας θεωρίαι, Ζ 1755-208, 2 57-89.

Ἕνα μελέτημα πολιτικῆς φιλοσοφίας: Ἡ οἰκονομία καὶ ἡ ἰδέα τῆς ἐλευθερίας, Β 445-79.

8 κοινωνιολογικὰ μελετήματα:

— Ἡ κοινωνιολογία τοῦ Αὐγούστου Comte καὶ ἡ κριτικὴ τῶν γνωσεολογικῶν προϋποθέσεων αὐτῆς, Α 113-47.

— Ὁ ἄνθρωπος καὶ ἡ κοινωνία, Γ 150-70.

— Τὸ γλωσσικὸν ζήτημα καὶ αἱ ἐν Ἑλλάδι πνευματικαὶ κατευθύνσεις, Δ 263-274.

— Τὸ σύστημα τῆς Κοινωνιολογίας τοῦ Leopold von Wiese, Δ 277-288.

---

1. Βλ. 1930, Β 480-520, 1933 Δ 344-6, 1933 Δ 346-8, Δ 449-64, 4 106-13.

— Ἡ κοινωνιολογία καὶ οἱ ἐπὶ τὴν γένεσιν καὶ διαμόρφωσίν της ἐπιδράσαντες πολιτικοὶ παράγοντες. Ἐναρκτήριο μάθημα 27.4.1933, Δ 371-386.
— Ὁ πνευματικὸς ἄνθρωπος καὶ ὁ ὄχλος, Ε 213-220.
— Ἡ Κοινωνιολογία ὡς ἐπιστήμη τῆς πραγματικότητος. Ἡ θεωρία τοῦ Hans Freyer, Ε 292-330.
— Ἡ πνευματικὴ νεοελληνικὴ κοινωνία, ΣΤ 1-41.

Στὸ χῶρο τῆς Νεώτερης Φιλοσοφίας ἀνήκουν τρία μελετήματα τοῦ Π. Κανελλόπουλου ποὺ δημοσιεύτηκαν στοὺς Δ, ΣΤ καὶ Θ τόμο τοῦ *Ἀρχείου*: Τὰ δύο ἀφοροῦν τὸν K. Jaspers (Ἐξ ἀφορμῆς τῆς μελέτης τοῦ Karl Jaspers γιὰ τὸν Nietzsche). Ἕνας ἀναγκαῖος ἐπίλογος (ΣΤ 281-284), καὶ Ντεκὰρτ καὶ Γιάσπερς (Θ 93-98)· καὶ τὸ ἕνα τοὺς Max Weber καὶ Heinrich Rickert. Μιὰ σελὶς τῆς ἱστορίας τοῦ πνεύματος, Δ 365-70.

Συχνὰ μαχητικὸς ὁ συνεργάτης τοῦ *ΑΦΘΕ* κινεῖται τὸ ἴδιο ἄνετα στὴ Φιλοσοφία τῆς Ἱστορίας, ὅσο καὶ στὴν Κοινωνιολογία, τὴν Πολιτικὴ Ἱστορία καὶ τὴ νεώτερη Ἱστορία τῆς Φιλοσοφίας. Στὸ *Ἀρχεῖον* δὲν ὑπάρχουν μελετήματα συστηματικῆς Φιλοσοφίας καὶ Ἱστορίας τῆς Ἀρχαίας Ἑλληνικῆς Φιλοσοφίας — σ' αὐτὸν τὸν τελευταῖο χῶρο τὴν πρωτοκαθεδρία στὸ *Ἀρχεῖον* κρατοῦν ὁ Ι. Ν. Θεοδωρακόπουλος, ὁ Ραφαὴλ Δήμου καὶ ὁ Δ. Καπετανάκης. Ἡ Ἐπετηρὶς τοῦ ΚΕΕΦ, ποὺ ὁ ἱδρυτὴς τοῦ Κέντρου καὶ ἐμπνευστής της Ι. Ν. Θεοδωρακόπουλος θεωροῦσε συνέχεια τοῦ *ΑΦΘΕ*, φιλοξένησε μιὰ *μοναδικὴ* —καὶ μὲ τὴν ἀξιολογικὴ σημασία τοῦ ὅρου ἐκτὸς ἀπὸ τὴν ἀριθμητική— μελέτη μὲ τίτλο «Πλάτων καὶ Δίων» (*Φιλοσοφία* 7 1977 111-162).

Ἂν ἡ *Ἱστορία τοῦ Εὐρωπαϊκοῦ πνεύματος* εἶναι τελικὰ ἕνα ἔργο ἱστορικό, ὅπως ὁ ἴδιος τουλάχιστον ὁ συγγραφέας της τὴ χαρακτηρίζει, καὶ μάλιστα μιὰ μὴ κριτικὴ ἱστορία (Πρόλογος τοῦ 1976 I 8) τὸ ἔργο τοῦ Π. Κανελλόπουλου στὸ *ΑΦΘΕ* μαρτυρεῖ μιὰν ἐνασχόληση μὲ ποικίλα πνευματικὰ θέματα μὲ πολυδύναμο καὶ διεισδυτικὸ τρόπο καὶ ἀποτελεῖ παρουσία στὸ φιλοσοφικὸ στοχασμὸ ποὺ συχνὰ περνᾶ τὰ σύνορα τῆς καιρικότητας — εἶναι καὶ πάλι αὐτὴ ἡ ὑπεριστορικὴ σκοπιὰ γιὰ τὴν ὁποία γίνεται λόγος στὴν *Ἱστορία τοῦ Εὐρωπαϊκοῦ πνεύματος* (V 37-38), ἀφοῦ μπορεῖ ἀκόμα, μισὸ περίπου αἰώνα μετὰ τὴ διακοπὴ τῆς ἔκδοσης τοῦ *Ἀρχείου* νὰ περνᾶ μηνύματα στοὺς δικούς μας προβληματισμούς.

Ἔτσι ὅμως, ἀπὸ τὴν ἄποψη αὐτὴ ὁ βαθύτερος λόγος ποὺ κατευθύνει τὶς ἐπιλογὲς τοῦ Π. Κανελλόπουλου εἶναι, ὅπως καὶ στὴν *Ἱστορία τοῦ Εὐρωπαϊκοῦ πνεύματος*, ἡ συμβολὴ «στὴ γενικότερη ζωὴ τοῦ πνεύματος», ἡ ἐξαγωγὴ τῶν ὑπερκαιρικῶν νοημάτων ποὺ ἐμπεριέχονται στὶς διάφορες ἐκδηλώσεις τοῦ φιλοσοφικοῦ στοχασμοῦ εἴτε αὐτὲς ἀφοροῦν τὴν ἱστορία τῆς Φιλοσοφίας, εἴτε εἶναι ἀντιμετωπίσεις προβλημάτων, ὅπως εἶναι ἡ

παιδεία, ἡ γλώσσα, ἡ ἐλευθερία. Μὲ ἁπλούστερα λόγια: ἐκείνων τῶν προβλημάτων, ποὺ ἀφοροῦν τὴν παίδευση —γιὰ νὰ μεταφέρω στὴ γλώσσα μας τὸν ὅρο κουλτούρα— ἔννοιας ἀσύμβατης κατὰ τὸν Π. Κανελλόπουλο μὲ τὴν πρόοδο, ἐννοουμένη ὡς εὐθύγραμμη ἐξέλιξη ποὺ ὑπονοεῖται μὲ τὸν ὅρο πολιτισμός.

Στὴν εἰσήγησή μου θὰ περιοριστῶ σὲ ὁρισμένες μόνο ἀναφορὲς στὶς μελέτες τοῦ Π. Κανελλόπουλου ἀπὸ τὸ *ΑΦΘΕ*, ὅπως σὲ μιὰ πρόδρομη ἀνακοίνωση, ἀποθησαυρίζοντας ἀκριβῶς τὰ σημεῖα, πού, ἐπειδὴ ἔχουν τὴ σφραγίδα τῆς εἰλικρίνειας καὶ τῆς ἀνθρωπιᾶς, μᾶς ἀφοροῦν πάντα ἰδιαίτερα. Γι' αὐτὸ καὶ ὀνόμασα τὴν εἰσήγηση αὐτὴ συνομιλία μὲ τὸν Π. Κανελλόπουλο. Ἡ συνομιλία εἶναι ἐπανάληψη τῆς δικῆς του συνομιλίας μὲ κορυφαίους τῆς φιλοσοφίας ἢ τῆς δικῆς του ἀνάληψης καίριων γιὰ τὴ ζωὴ φιλοσοφικῶν θέσεων.

Γράφει ὁ Π. Κανελλόπουλος γιὰ τὸν «μηρυκασμὸ τοῦ πνεύματος», ἀντλώντας ἀπὸ τὸν Γιάσπερς, τὸν «δυνατότερο ἐκπρόσωπο τῆς σύγχρονης φιλοσοφίας», ποὺ «δὲν εἶναι σὰν ἐκείνους οἱ ὁποῖοι ξαναλένε ὅσα ἔχουν εἰπωθεῖ (μὲ λέξεις μάλιστα λιγότερο πετυχημένες καὶ στεγνές) ... ποὺ εἶναι ἀπὸ τοὺς λίγους, πού, παρ' ὅλη τὴν ἐπίδραση... ἀπὸ τοὺς ἄλλους ἀπὸ ὅσους προηγήθηκαν, κατορθώνουν, ἀνατρέποντας τὴν χρονολογικὴ διαδοχή, νὰ γίνουν καὶ αὐτοὶ ἀναγκαῖοι γιὰ τοὺς προδρόμους των. Αὐτοὶ εἶναι οἱ μόνοι "ἀληθινοί". Οἱ ἄλλοι εἶναι στὴν καλύτερη περίπτωση ἐπίγονοι, στὴν χειρότερη μηρυκαστικὰ τοῦ πνεύματος, ποὺ δὲν ἔχουν κάμει κὰν τὸν κόπο, ὅπως τὰ ὁμώνυμά των ζῶα, νὰ μασήσουν τουλάχιστον οἱ ἴδιοι τὴν τροφή, ποὺ ξαναμασοῦν καὶ ποὺ τὴν λιώνουν γιὰ νὰ τὴν προσαρμόσουν στὴν περιωρισμένην ἀντοχὴν τοῦ δικοῦ των στομαχιοῦ. Ὤ, πόσον ἔχουν πληθυνθεῖ στὴν ἐποχή μας αὐτοὶ οἱ τελευταῖοι»[2].

Ὁ Π. Κανελλόπουλος δὲν καταδικάζει δίχως νὰ προτείνει ἕνα ὑπόδειγμα ὀρθῆς φιλοσοφικῆς συμπεριφορᾶς. Καὶ ὀρθὴ συμπεριφορὰ σημαίνει πράξη. Ἡ πράξη τῆς φιλοσοφίας εἶναι ἡ ἴδια ἡ μετάγγιση τῆς ἀγάπης γιὰ τὴν πράξη τῆς φιλοσοφίας ὄχι ὁ θεωρητικός της λόγος. «Τὸ μεγαλύτερο ἔργο ἑνὸς φιλοσόφου, πρέπει νὰ τὸ ἀναζητήσουμε —ὅσο κι ἂν φανεῖ παράξενο— ὄχι στὸ λόγο, ἀλλὰ σὲ μιὰ πράξη: στὴν πράξη ποὺ γίνεται ἔξω ἀκριβῶς ἀπὸ τὸν ἑαυτό του, γύρω του, πέρα ἀπὸ τὴν ἀτομική του ζωή. Ἀρκεῖ νὰ διαπιστώσουμε, ὅτι ἕνας φιλόσοφος ἔκαμε ἄλλους ἀνθρώπους

---

2. Ἐξ ἀφορμῆς τῆς μελέτης τοῦ KARL JASPERS, *ΑΦΘΕ* ΣΤ 3 1935 283. Ἡ μελέτη δημοσιεύεται στὸ ἴδιο τεῦχος σὲ μετάφραση τοῦ Π. Κ. δίχως ἔνδειξη τοῦ μεταφραστῆ ἀλλὰ ἀναφορὰ τοῦ ἴδιου τοῦ Π. Κ. στὸ σημείωμα «Ἐξ ἀφορμῆς...» ὅτι τὴν εἰσαγωγὴ τὴν μετέφρασε ὁ ἴδιος. Γιὰ τὸ θέμα βλ. ἐπίσης «Ἡ πρόοδος καὶ οἱ ἀρχαῖοι» 135.

νὰ "φιλοσοφήσουν", νὰ φιλοσοφήσουν ἀληθινὰ καὶ πρωταρχικά, δηλαδὴ μέσα ἀπὸ τὸν ἴδιο τὸν ἑαυτό τους, ἀρκεῖ νὰ διαπιστώσουμε, ὅτι κατάφερε μιὰ τέτοια πράξη, γιὰ νὰ εἰποῦμε, ὅτι ὁ φιλόσοφος αὐτὸς εἶναι μεγάλος»[3].

Ἐξάλλου ἡ πνευματικὴ διάρκεια, ποὺ ὀνομάζει ὁ Π. Κανελλόπουλος καὶ πράξη τῆς Φιλοσοφίας —καὶ ποὺ τὸν ἀπασχόλησε στὴν ἱστοριογραφία, ὅπως θέλει τὴ συγγραφή του γιὰ τὸ εὐρωπαϊκὸ πνεῦμα—, τὸ κατόρθωμα τῆς φιλοσοφικῆς διδαχῆς συλλαμβάνεται συγκεκριμένα καὶ μὲ τὴν ἰδέα τῆς πνευματικῆς κοινωνίας. Ὁ Π. Κανελλόπουλος ἀντιδιαστέλλει τὴν ἰδέα αὐτὴ ἀπὸ τὴν πνευματικὴ ζωὴ ὅπου ἡ πνευματικότητα ἀφορᾶ τὰ ἄτομα ἢ ἐλιτιστικὰ ὁρισμένους κύκλους καὶ τὴν ἀνοίγει στὴν ἐπικράτεια «λαοῦ ὁλοκλήρου»[4].

Στὸ μελέτημα «Ἡ πνευματικὴ νεοελληνικὴ κοινωνία» ἀνιχνεύεται ἡ ἔννοια τῆς πνευματικῆς κοινωνίας τοῦ νεοελληνισμοῦ. Κι ἐδῶ ἡ ἔρευνα τοῦ τί εἶναι μεγάλος ὡς σχέση μεγάλου - διάρκειας στὸ παρὸν, ἀναδύεται στὸ πρόβλημα τῆς σχέσης τῶν νεοελλήνων —τοῦ παρόντος— μὲ τὸ κλασικὸ παρελθόν τους — τὸ ἑλληνικὸ κλασικὸ πνεῦμα. Ὁ Παναγιώτης Κανελλόπουλος, ὅπως ἀρνιέται νὰ προσθέσει τὸ κατηγόρημα τοῦ μεγάλου στὸ θεωρητικὸ λόγο τῆς φιλοσοφίας, μετακινώντας τον στὴν πράξη τῆς ἔμπνευσης τοῦ φιλοσοφικοῦ σκέπτεσθαι στοὺς ἄλλους, λέει κατηγορηματικά:

«Οἱ μεγάλοι δὲν ἀρκεῖ νὰ εἶναι μεγάλοι διὰ νὰ εἶναι παρόντες καὶ μετὰ τὸν θάνατόν των. Τὸ ὅτι "ὑπῆρξαν" δὲν ἀρκεῖ διὰ νὰ ἐξασφαλίσει εἰς αὐτοὺς καὶ σημερινὴν παρουσίαν. Ἡ ὕπαρξίς των ἔχει ἀνάγκην ἀνανεώσεως, ἔχει ἀνάγκην διαρκοῦς ἀναβαπτίσματος εἰς τὸ ἑκάστοτε παρόν, εἰς ἐκεῖνο εἰς τὸ ὁποῖον οἱ μεγάλοι τοῦ παρελθόντος προσέρχονται ὡς πλήρεις προσωπικότητες διὰ νὰ ζήσουν ἐκ νέου τὴν ζωήν των» (11).

Ἔτσι ἡ πνευματικὴ διάρκεια νοηματοδοτεῖται ὡς ἀνανέωση, ἀναβίωση τοῦ πνεύματος, ζωντανὴ «πρὸς τὸν λαὸν ἐπαφή». Θάλεγα ὅτι ὁ Π. Κανελλόπουλος εἶναι ὁ στοχαστὴς τῆς πνευματικῆς ἀναβίωσης, ὅπως ἀκριβῶς ἄλλοι χαρακτηρίστηκαν ὡς φιλόσοφοι τῆς ζωῆς. Τὸ παράδειγμα τοῦ Κοραῆ, ποὺ χρησιμοποίησε τοὺς ἀρχαίους ὄχι «ὡς σύμβολα νεκρά», ἀλλ' «ὡς στοιχεῖα ζωῆς» εἶναι προσφιλὲς στὸν Π. Κανελλόπουλο, ὅπως καὶ ἡ φαναριώτικη διανόηση.

Μὲ τὴν προϋπόθεση πάντα τῆς συμβολῆς στὴ ζωὴ καὶ συγκεκριμένα στὴν πνευματικὴ κοινωνία εἶδε ὁ Π. Κανελλόπουλος καὶ τὴ γυναίκα, κι

3. Ἡ πλάνη ὡς ἐξωτερικὸ βάθρο τῆς φιλοσοφικῆς ἀλήθειας (ἐξ ἀφορμῆς τοῦ βιβλίου τῆς JEANNE HERSCH, *L'illusion philosophique*, Paris 1936, *ΑΦΘΕ* 1937 I 106. Καὶ τὸ μελέτημα αὐτὸ εἶναι γιὰ μιὰ μαθήτρια τοῦ Jaspers «ποὺ ἀρκετὲς φορὲς ὣς τώρα μοῦ ἔδωσε τὴν ἀφορμὴ νὰ μιλήσω ἐν ὀνόματί του» (106).

4. Ἡ πνευματικὴ νεοελληνικὴ κοινωνία *ΑΦΘΕ* ΣΤ 1935 I 2.

αὐτὸ τὸ ἀναφέρω πάλι γιατὶ τὸ θέμα παραμένει ἐπίκαιρο, παρὰ τὶς ὅποιες περὶ ἰσότητας τῶν φύλων ρυθμίσεις: «ἡ στεγνότης καὶ στενότης τοῦ πνεύματος τῶν Ἑλλήνων εἰδικῶς ἀνδρῶν ὁδηγεῖ εἰς τὴν ὑποτίμησιν τῆς γυναικός, τὴν ὁποίαν ὁ Ἕλλην σπανίως θεωρεῖ ὡς ἀληθῆ τῶν ὑποθέσεων καὶ ἰδεῶν του μέτοχον, διὰ τῆς ὑποτιμήσεως δὲ τῶν γυναικῶν ὁδηγεῖ εἰς τὴν ἀχρήστευσιν ἑνὸς τῶν καλυτέρων ὀργάνων διὰ τὴν δημιουργίαν κοινωνίας πνευματικῆς»[5]. Συνεχίζω τὸ παράθεμα ἀποσπασματικά, δίχως σχόλιο, ἀφήνοντας τὸν Π. Κανελλόπουλο νὰ ζωγραφίζει σκηνὲς καὶ ἀπὸ τὴ σημερινὴ —σαράντα χρόνια μετὰ τὴν πρώτη ἐκφώνηση τῆς σκέψης του— πραγματικότητά μας. «Αἱ Ἑλληνίδες —ὅσαι βεβαίως εἶναι κοινωνικῶς ἀνεπτυγμέναι— εἶναι καὶ κατ' οὐσίαν ἀνώτεραι τῶν ἀνδρῶν. Αὐτὸ εἶναι ἀληθέστατον καὶ ἐκδηλοῦται —πολλάκις τραγικώτατα— εἰς αὐτὴν τὴν οἰκογενειακὴν καὶ συζυγικὴν συγκεκριμένως ζωήν, ἡ ὁποία κατὰ κανόνα ἐμφανίζει τὸν πομπώδη σύζυγον μὲ τὴν ἄμουσον καὶ ξηρὰν μεγαλοπρέπειάν του νὰ καταπνίγει... τὰς πνευματικὰς λεπτότητας τῆς γυναικός. Ἐπειδὴ ἄλλως τε εἶναι συνήθως οἱ ἄνδρες ἐν Ἑλλάδι καὶ κατ' οὐσίαν κατώτεροι τῶν γυναικῶν, ὑποτιμοῦν τὰς γυναῖκας καὶ ἀποδίδουν σημασίαν εἰς τὸ νὰ ἐπιδεικνύουν τὴν ὑπεροχήν των καὶ τὴν μοναρχικὴν εἰς τὴν οἰκογενειακὴν ζωὴν διάθεσίν των. Αἰσθάνονται μάλιστα εἰς ὡρισμένας περιπτώσεις φθόνον πρὸς τὰς γυναῖκας καὶ πρὸς τὴν εὐκαμψίαν τοῦ πνεύματός των» (37-38).

Μέσα ἀπὸ τὰ δύο αἰτήματα: τὸ αἴτημα τῆς ζωῆς καὶ τὸ αἴτημα τῆς ὑψηλῆς πνευματικότητας, ποὺ παντρεύονται στὴ σκέψη τοῦ Π. Κανελλόπουλου, ὅπως ξεδιπλώνεται εἰδικὰ στὸ *ΑΦΘΕ*, καὶ εἶναι καὶ οἱ προϋποθέσεις γιὰ τὴν κατανόηση τῆς ἔννοιας τῆς ἐπικοινωνίας, πρέπει νὰ καταλάβουμε καὶ τὴν κριτικὴ ποὺ ἀσκεῖ ὄχι μόνο στὴ γλώσσα —τότε μέσα ἀπὸ τὸ «ἄλυτο», ὅπως τὸ ὀνόμαζε χάσμα ἀνάμεσα στὴν καθαρεύουσα καὶ στὴ δημοτική— ἀλλὰ καὶ στοὺς θεσμούς, π.χ. τὴν Ἀκαδημία —«νεαρὰν» τότε, δέκα χρόνων— στὴν ὁποία καταλόγιζε στενότητα πνευματική, εἰδικὴ ἐπιστημονικὴ ἐνασχόληση, ἀντὶ γιὰ τὴν προσπάθεια δημιουργίας γονιμότερων πνευματικῶν δεσμῶν.

Τὴν ἔλλειψη γενικότερης μεταξὺ τῶν μελῶν πνευματικῆς κοινωνίας, ποὺ διαπίστωνε στὴν Ἀκαδημία τοῦ 1935, ἔβρισκε ὅτι τὴ συνειδητοποιοῦσαν καὶ οἱ νέοι τῆς ἐποχῆς ἐκείνης προκειμένου γιὰ τὰ Πανεπιστήμια. Καὶ τότε ἤλπιζε ὅτι τὸ αἴτημά του θὰ μποροῦσε νὰ βρεῖ ἀνταπόκριση, στοὺς κύκλους ἐκείνων «οἱ ὁποῖοι εἶναι ταγμένοι ὑπὸ τῆς Πολιτείας νὰ ἀσκοῦν τὴν ἀνωτάτην τοῦ ἀκαδημαϊκοῦ διδασκάλου ἀποστολήν» (41), ἀπ' ὅπου καὶ ἔβλεπε, ὅτι, ἂν οἱ συνειδητοποιημένοι φοιτητὲς καὶ οἱ εὐσυνείδητοι

5. Ἡ πνευματικὴ νεοελληνικὴ κοινωνία 36.

διδάσκοντες ἀντάμωναν στοὺς «γενικώτερους πνευματικοὺς προσανατολισμούς, θὰ μπορούσαμε νὰ εἴμαστε βέβαιοι, ὅτι φερόμεθα πρὸς νέαν περίοδον τῆς νεοελληνικῆς ζωῆς» (41).

Ὁ Π. Κανελλόπουλος ἔζησε ὁ ἴδιος τὴ διάψευση τοῦ �ράματός του, ὅπως βέβαια ἔζησε τὴ διάψευση καὶ ἄλλων ὑψηλῶν ὁραμάτων του. Εἶχε ὅμως ἀπὸ τὴν ἄλλη, μέσα ἀπὸ τὰ ὁρισμένα ἐκεῖνα φωτοσήματα τῆς πνευματικότητας ποὺ ἀποτελοῦν κάποιοι γνήσιοι λειτουργοὶ τοῦ πνεύματος, τὴ δυνατότητα νὰ μὴν ἀπελπίζεται, νὰ παραδειγματίζει ἀλλὰ καὶ νὰ στιγματίζει τὴ μικρότητα μὲ τὴν ὁποία ἡ μισαλλοδοξία περιβάλλει τοὺς πραγματικὰ γνήσιους πνευματικοὺς ἀνθρώπους. Ἀποσπῶ ἕνα χαρακτηριστικὸ καὶ πάντα ἐπίκαιρο γιὰ τοὺς Φώτους Πολίτηδες κάθε ἐποχῆς λόγο του: «Γνωστοὶ εἶναι πολλοί. Ὅλοι βέβαια εἶναι γνωστοί, ὅσοι γράφουν τὰ ὀνόματά τους μὲ γράμματα μεγάλα, πιὸ μεγάλα ἀπὸ τὰ γράμματα μὲ τὰ ὁποῖα ἔχει γραφεῖ τὸ ἔργο τους. Τὸ ὄνομα τοῦ Πολίτη δὲν εἶχε καμμιὰ κύρωση τυπική. Ἦταν στερημένο ἀπὸ τίτλους μεγεθυντικούς. Δὲν ἦταν ὄνομα "καθηγητῆ" ἢ ... "ἀκαδημαϊκοῦ". Κι ὅμως ὁ Φῶτος Πολίτης ἀνῆκε στοὺς λίγους, δυὸ - τρεῖς ἀληθινοὺς καὶ οὐσιαστικὰ πνευματικοὺς ὁδηγοὺς τῶν νέων, ἀνῆκε στοὺς ἐλάχιστους ἐκείνους ποὺ ἐχρησίμευσαν γιὰ φῶς ἀληθινὸ μέσα στὸ σκοτάδι τῆς νεοελληνικῆς ζωῆς»[6].

Ὁ Π. Κανελλόπουλος ἔγραψε στὸ *ΑΦΘΕ* 4 νεκρολογίες, γιὰ τοὺς: Friedrich Gundorf (Γ 1-6), Φῶτο Πολίτη (ΣΤ 78-81), Ἰωάννη Συκουτρῆ (Θ 111-112), Χαράλαμπο Τζωρτζόπουλο, (Ι 114-120). Γιὰ τὸν Χ. Τζωρτζόπουλο, τὸν Καθ. τοῦ Ποινικοῦ Δικαίου στὸ Πανεπιστήμιο Θεσ/νίκης, «ποὺ ἤξερε τὸν Πλάτωνα, τὸν Κὰντ καὶ τοὺς Νεοκαντιανοὺς ὅσο λίγοι Ἕλληνες» καὶ εἶχε γράψει στὸ *ΑΦΘΕ* μιὰ «σοφὴ μελέτη γιὰ τὴν ποινὴ στὸν Πλάτωνα» ὁ Π. Κανελλόπουλος γράφει ἕνα σημείωμα μὲ τὸν τίτλο «Ἕνας θάνατος, ἕνα παράδειγμα». Παίρνει μ' αὐτὸ τὴν εὐκαιρία, ἐξαίροντας «τὴν ἀδάμαστη βούληση μὰ καὶ τὸν πλοῦτο τῆς ψυχῆς καὶ τοῦ πνεύματος» τοῦ Χ. Τζωρτζόπουλου, νὰ πεῖ, ὅτι εἶχε «τὸ πρῶτο ἀπὸ τὰ δύο κύρια χαρακτηριστικὰ ποὺ λείπει ἀπὸ ἀρκετοὺς καὶ τὸ δεύτερο ἀπὸ τοὺς πιὸ πολλοὺς ἐπιστήμονες τοῦ τόπου μας» (115). Καὶ ἐξηγεῖ ὅτι τὸν παρουσιάζει στὸ *Ἀρχεῖον* «ἀπὸ διάθεση ἀντικειμενικὰ παιδαγωγική». Μιλώντας γιὰ τὶς δύσκολες συνθῆκες ζωῆς ποὺ εἶχε ὁ Τζωρτζόπουλος γράφει μὲ τρυφερότητα καὶ πικρία γιὰ τὴν πραγματικότητα μὲ τὴν ὁποία βρίσκεται ἀντιμέτωπος ἕνας ἄξιος ἄνθρωπος ποὺ ἐπιδιώκει τὴ δικαίωση τοῦ πνευματικοῦ του μόχθου: «Τὸ νὰ πεινάει ὁ νέος τῶν δεκαοχτὼ καὶ εἴκοσι χρόνων, γιὰ νὰ μπορέσει νὰ πάρει ἕνα δίπλωμα, εἶναι ἕνα φαινόμενο ἀρκετὰ συνηθισμένο στὸν τόπο μας, στὸν τόπο ποὺ οἱ φτωχοὶ ἔχουν

6. Φῶτος Πολίτης, *ΑΦΘΕ* 1935 ΣΤ 1 78.

ἀγνότερες φιλοδοξίες ἀπὸ τοὺς πλούσιους. Τὸ νὰ πεινάει ὅμως ὡς τὰ τριανταπέντε κι ὡς τὰ σαράντα χρόνια του γιὰ νὰ μείνει —μ' ὅλες τὶς ἔξοχες ἱκανότητές του— μακριὰ ἀπὸ τὴν καθημερινὴ ἀγορὰ καὶ νὰ μείνει ἀφιερωμένος ἀποκλειστικὰ στὴν "ἔρευνα", αὐτὸ τὸ ἐξαιρετικὰ δύσκολο πρᾶγμα τὸ κατάφερε ἀπ' ὅσους ξέρω μόνο ὁ Τζωρτζόπουλος» (115).

Σίγουρα στὸ διάστημα ἀπὸ τὸ 1933 ὡς τὸ 1986 ὁ Π. Κανελλόπουλος θὰ γνώρισε κι ἄλλους ποὺ πλήρωσαν ἀκριβὰ τὴ σωκρατική τους ἀγάπη γιὰ τὴν προσωπική τους καθαρότητα, γιὰ τὴν ἐπιμονή τους νὰ μένουν μακριὰ ἀπὸ τὴν «καθημερινὴ ἀγορά», νὰ «μὴ κολακεύουν ποτὲ στὴ ζωή τους κανέναν», θὰ γνώρισε κι ἄλλους «τραγικοὺς» ἀνθρώπους ποὺ ζοῦν τὴν τραγωδία τοῦ πνεύματος ὡς τραγωδία ἀκριβῶς τῆς ἐλευθερίας, ὅπως ὁ ἴδιος τὴν ὅρισε στὸ μελέτημα «Ἱστορία καὶ πρόοδος. Εἰσαγωγὴ εἰς τὴν κοινωνιολογίαν τῆς ἱστορίας» (Δ 1933 2 154): «Ὁ Ἕλλην, ἀντιμετωπίζων τὰ πάντα ὡς παρόν, ἠσθάνετο τὸν κόσμον ἀρχόμενον ἀπὸ τοῦ ἑαυτοῦ του. Εἰς τοῦτο ἔγκειται ἡ ἐλευθερία, ἡ ὁποία διεῖπε τὴν συνείδησίν του, εἰς τοῦτο ἔγκειται καὶ ἡ τραγικότης, ἡ ὁποία συνίστα τὴν πρὸς τὸν κόσμον σχέσιν του. Τραγικὸς δὲν εἶναι εἰ μὴ μόνον ὁ ἐλεύθερος ἐκεῖνος ἄνθρωπος, ὁ ὁποῖος θὰ ἠδύνατο νὰ ἐκλέξῃ καὶ πρᾶξιν ἀντίθετον ἐκείνης, τὴν ὁποίαν ἐλευθέρως ἐξετέλεσε. Τραγωδία δὲν ὑπάρχει εἰς τὴν ἀνάγκην. Τραγωδία ὑπάρχει μόνον εἰς τὴν ἐλευθερίαν». Στὸ ἴδιο πλαίσιο ἐντάσσεται καὶ ὁ περήφανος ἐξομολογητικὸς λόγος του —ποὺ ἀποτελοῦσε ἄλλωστε καὶ ἕνα γενικότερο εἰδητικὸ γνώρισμα τοῦ Π. Κανελλόπουλου— στὸ μελέτημα «Ἡ πρόοδος καὶ οἱ ἀρχαῖοι»: «Μεταξὺ τῶν χαρακτηριστικῶν γνωρισμάτων μου εἶναι τὸ νὰ ὁμολογῶ δημοσίᾳ τὰς πλάνας, εἰς ἃς εἶχον ἄλλοτε περιπέσει. Ἡ στοιχειώδης αὐτὴ εἰλικρίνεια καὶ εὐσυνειδησία καὶ ἡ ὁποία ἔξω τουλάχιστον τῆς Ἑλλάδος εἶναι ἐξαιρέτως διαδεδομένη, ...ἀποτελεῖ ἓν τῶν γνωρισμάτων μου ἐκείνων, διὰ τὰ ὁποῖα δικαιοῦμαι νὰ εἶμαι ὑπερήφανος» (1934 1, 134-135).

Γιὰ ὅλα τὰ παραπάνω ἡ βεβαιότητα σ' ὅσους γνώρισαν ἀπὸ κοντὰ τὸν Π. Κανελλόπουλο μπορεῖ νὰ στηρίζεται καὶ στὶς ζωντανὲς συνομιλίες μαζί του, ὅπου ἐπανειλημμένα φανερωνόταν ἡ ἔγνοια του γιὰ τὶς δυσχέρειες ποὺ ἀντιμετωπίζει ὁ ἀφοσιωμένος μὲ τὴν ἔρευνα «στὴν πιὸ αὐστηρὴ καὶ ἀσκητικὴ σημασία τοῦ ὅρου» πνευματικὸς ἄνθρωπος, κυριότατα σήμερα ἀπὸ τὶς συναλλαγὲς καὶ τὴ μισαλλοδοξία ποὺ μαστίζει τὸν τόπο μας[7].

---

7. Καὶ στὸ *Ἀρχεῖο* καὶ στὶς προφορικὲς συζητήσεις του ὁ Π. Κ. δὲν ἔπαυσε νὰ ἐκφράζει καὶ τὴν ἀποστροφή του γιὰ τὴν κομματικὴ πολιτικὴ ποὺ ἐπισωρεύει δεινὰ στὴν παιδεία μας, βλ. π.χ. τὸ μελέτημα «Τὸ γλωσσικὸν ζήτημα καὶ αἱ ἐν Ἑλλάδι πνευματικαὶ κατευθύνσεις» Δ 1933 3 176 (τὸ ἀσυμβίβαστο πνεύματος καὶ πολιτικῆς, ἡ αὔξηση τῆς ἀναρχίας, ποὺ ἀποπροσανατολίζει τὴν ἑλληνικὴ παιδεία).

Γι' αὐτὸν τὸν πνευματικὸ ἄνθρωπο θὰ ξανάλεγε ὁ Π. Κανελλόπουλος τὰ ἴδια ἐκεῖνα λόγια μὲ τὰ ὁποῖα ἔκλεινε τὸ σημείωμά του γιὰ τὸν Χ. Τζωρτζόπουλο: «ἄργησε πολὺ νὰ ἀμειφθῆ καὶ οἱ ταγμένοι νὰ τὸν ἀμείψουν τοῦ προσφέρανε πολλὲς ἀπογοητεύσεις. Τὰ ἴδια καὶ χειρότερα εἶχε πάθει κι ὁ μεγάλος πνευματικὸς ἥρωας Συκουτρῆς. Τὰ ἴδια παθαίνουν κι ἄλλοι. Γιατί τάχα; Γιὰ τοὺς περισσότερους βέβαια ἀνθρώπους εἶναι δύσκολη ἡ ἐπιτυχία στὴ σφαῖρα τῆς πνευματικῆς καὶ εἰδικώτερα τῆς ἀκαδημαϊκῆς ζωῆς. Γιατὶ ὅμως νὰ συμβαίνει, ὅσο πιὸ ἄξιος εἶναι κανείς, τόσο μεγαλύτερες νὰ εἶναι καὶ οἱ δοκιμασίες καὶ οἱ δυσκολίες του, τόσο πιὸ δύσκολη καὶ πολὺ συχνὰ ἀνέφικτη ἡ ἀναγνώριση καὶ ἡ ἀμοιβή;» (120).

Τὴ μοίρα τοῦ ἐλεύθερου πνευματικοῦ ἀνθρώπου, πού, ἀκριβῶς γιατὶ εἶναι πνευματικὸς κι ἐλεύθερος κι ὄχι πνευματικὸς τυχοδιώκτης, μένει κι ἀλλιῶς ἀνένταχτος, δὲν θέλει νὰ ἐνταχτεῖ σὲ παρατάξεις, «οὔτε εἰς τοὺς μὲν οὔτε εἰς τοὺς ἄλλους ζητῶ νὰ ἀνήκω» (214), αὐτὴ εἶναι ἡ «ὀδυνηρὴ» ἀλήθεια — καὶ μένει «μόνος, ἔρημος, ἄστεγος» νὰ δέχεται τὶς ἐπιθέσεις καὶ ἀπὸ τὶς δυὸ πολιτικὲς παρατάξεις τῶν ὀπαδῶν τοῦ ὑλικοῦ συμφέροντος, ἐρευνᾶ τὸ μελέτημα «Ὁ πνευματικὸς ἄνθρωπος καὶ ὁ ὄχλος»:

«Συντετριμμένος ἵσταται ἀπέναντι τούτων ὁ πνευματικὸς ἄνθρωπος, ἡ φωνή του πνίγεται ἀπὸ τὸν θόρυβον, ὁ ὁποῖος ἐπικρατεῖ εἰς τοὺς διαδρόμους τῆς ζωῆς (ὅλα δὲ μετεβλήθησαν εἰς "διαδρόμους") ...» (216). Καὶ ὁ Π. Κανελλόπουλος ἀναθυμᾶται τὸν νόμο, ποὺ ὅπως λέει ὁ Ἀριστοτέλης στὴν *Ἀθηναίων Πολιτεία*, ἐξέδωσε ὁ Σόλων: «ὃς ἂν στασιαζούσης τῆς πόλεως μὴ θῆται τὰ ὅπλα μηδὲ μεθ' ἑτέρων ἄτιμον εἶναι καὶ τῆς πόλεως μὴ μετέχειν»,γιὰ νὰ ξεχωρίσει αὐτοὺς ποὺ «διὰ τὴν ραθυμίαν» ἀγαποῦν τὴν οὐδετερότητα ἀπὸ ἐκείνους τοὺς ἐλάχιστους ποὺ «δὲν εἶναι οὐδέτεροι, ἀλλ' ἐχθρικοὶ καὶ αὐστηροὶ πρὸς ὅλους, ὑφιστάμενοι καὶ τὰς ὀδυνηρὰς ψυχικὰς τουλάχιστον συνεπείας τῆς εἰς βαρεῖαν μόνωσιν συνισταμένης καταδίκης των». Μοίρα «τραγικὴ» τῶν πνευματικῶν ἀνθρώπων, ποὺ μέτοχός της ὑπῆρξε καὶ ὁ Πλάτων —ἀφοῦ καὶ ὁ Ἀριστοτέλης τὸν παρεξήγησε— «ζῶν εἰς ἐποχήν, κατὰ τὴν ὁποίαν αἱ κοινωνικαὶ ἀντιθέσεις εἶχον προσλάβει μορφὴν ἀνάλογον ἐκείνης, ὑπὸ τὴν ὁποίαν καὶ σήμερον... ζεῖ καὶ στενάζει ἡ ἀνθρωπότης, μὴ δυνάμενος νὰ ἀνήκει εἰς οὐδεμίαν τῶν παρατάξεων, διετύπωσε τὴν κοινωνικὴν καὶ πολιτικὴν ἰδεολογίαν του, κατὰ τρόπον ὁ ὁποῖος οὔτε πρὸς τὰ συμφέροντα τοῦ κρατοῦντος καθεστῶτος, οὔτε ὅμως πρὸς τοὺς ὑποστηρίζοντας ἐπὶ τῶν ἡμερῶν του τὴν ἀπόλυτον καὶ μηχανικὴν ἰσότητα συνεβιβάζετο, ἰσότητα τὴν ὁποίαν ἐπέκρινεν εἰς τοὺς *Νόμους* ὡς τὴν "μέτρῳ ἴσην καὶ σταθμῷ καὶ ἀριθμῷ"». Ο Π. Κανελλόπουλος συμπεραίνει: «οἱ παρατάξεις βρίζουν τὸ ὕψιστο ἀγαθὸ ποὺ δόθηκε στὸν ἄνθρωπο, τὴν προσωπικότητα».

Ὁ Παναγιώτης Κανελλόπουλος τοῦ *Ἀρχείου Φιλοσοφίας καὶ Θεω-*

ρίας τῶν Ἐπιστημῶν εἶναι ὁ Παναγιώτης Κανελλόπουλος καὶ ὅλου τοῦ ἔργου του· ἕνας πνευματικὸς ἄνθρωπος, πού, ὅπως ὁ Φῶτος Πολίτης —τοῦ ὁποίου θρήνησε τὸ χαμὸ στὰ 1935 μὲ λόγια ἀποκαλυπτικὰ τῶν δικῶν του ἀκριβῶς κατευθύνσεων— ζήτησε «νὰ προχωρήσει μὲ βήματα σταθερὰ καὶ θέληση ἀνδρικὴ στὴ γενικώτερη καὶ πέρα ἀπὸ κάθε πλαίσιο εἰδικῆς ἐκδηλώσεως τοῦ πνεύματος καθολικὴ ἀντιμετώπιση τῶν ἠθικοπνευματικῶν προβλημάτων τῆς ἐποχῆς μας καὶ τοῦ τόπου μας, χτύπησε δεξιὰ κι ἀριστερὰ» (γιὰ παράδειγμα καθαρευουσιάνους καὶ δημοτικιστές, σχολαστικοὺς κι ἀπαίδευτους) μὲ τὴν ἀκαμψία τοῦ γεννημένου κριτοῦ»[8]. Τὸ ἔργο του στὸ *Ἀρχεῖον* καταφέρνει ἀπ' αὐτὴ τὴν ἄποψη ν' ἀποδυθεῖ τὴν κατηγορία ποὺ οἱ συνεργάτες τοῦ *Ἀρχείου* εἶχαν τὸ φόβο, στὰ 1933, ὅτι θὰ μποροῦσαν νὰ τοὺς προσάψουν: ὅτι δηλαδὴ κρατιοῦνται σὲ «περήφανη ἀπομόνωση ἀπὸ τὰ προβλήματα τῆς ἑλληνικῆς ζωῆς, ὅπως τὸ πρόβλημα τῆς ἱστορικῆς μας συνείδησης, τὸ πρόβλημα τῆς κοινωνικῆς ζωῆς, τὸ πρόβλημα τῆς ἑλληνικῆς τέχνης» (Δ 1 IV). Γιατὶ καὶ μ' αὐτὰ τὰ προβλήματα ἀσχολήθηκε ὁ Παναγιώτης Κανελλόπουλος, ἀλλ' αὐτὸ θὰ φανεῖ σὲ ἄλλη πληρέστερη μελέτη.

Θὰ κλείσω αὐτὴ τὴν εἰσήγηση μὲ τὴν καταληκτήρια παράγραφο τοῦ σημειώματος τοῦ Π. Κανελλόπουλου γιὰ τὸ Φῶτο Πολίτη. Ὁ ἄνθρωπος ποὺ ἀγάπησε τόσο πολὺ τὴν καθολικὴ πνευματικότητα γιὰ τὴν καθολικότητά της, τὴν νεότητα γιὰ τὴν ἀσίγαστη ἑτοιμότητα καὶ ἀγωνιστικότητά της καὶ τὴν ἐπικοινωνία γι' αὐτὰ ὅλα ἀκριβῶς, μένει «νέος καὶ ὡραῖος στὴ μνήμη μας».

Ἄννα ΚΕΛΕΣΙΔΟΥ
(Ἀθήνα)

ENTRETIENS AVEC PANAYOTIS KANELLOPOULOS DE L'ARCHIVE DE PHILOSOPHIE ET DE THÉORIE DES SCIENCES

Résumé

L'Archive de Philosophie et de Théorie des Sciences, la Revue fondée en Grèce en 1929 par J. Théodoracopoulos, K. Tsatsos, I. Tsamados et P. Kanellopoulos, comprend 11 études de P. Kanellopoulos, 4 articles concernant des personnalités éminentes de l'époque et deux traductions («La

8. 1935 1 ΣΤ 80.

Philosophie existentielle» de Jaspers et «Le mythe et la vie» de W. Schütz).

Les traits caractéristiques des études sont: le refus du fanatisme —qui fait que l'auteur repousse également l'idéalisme inauthentique et le matérialisme intransigeant— le souffle créateur et la méthode critique et militante. Les études appartiennent: à la Philosophie de l'Histoire, la Philosophie Politique, la Sociologie et la Philosophie Contemporaine.

Le but de toutes ces études est le même que celui du grand ouvrage de P. Kanellopoulos *Histoire de l'esprit européen,* à savoir la contribution à «la vie, en général, de l'esprit», la poursuite du sens —qui dépasse le cadre de la temporalité— de diverses manifestations de la réflexion philosophique.

Les remarques critiques de P. Kanellopoulos gardent une actualité surprenante. C'est pourquoi j'ai voulu intitulé cette investigation de sa pensée philosophique «Entretiens». D'une manière vivante et directe P. Kanellopoulos, traitant de ceux qui «ruminent» les idées, desreprésentants de la vie spirituelle qui n'approfondissent pas tout ce qu'ils puisent dans le trésor de l'esprit et qui sont incapables d'inspirer l'amour de la philosophie, soutient que la Philosophie est dans son essence amour de la sagesse et capacité d'éveiller les consciences; que la vraie philosophie est actualisée non pas seulement au sein des groupes restreints, mais au sein du peuple entier.

L'étude «La société néohellénique spirituelle» permet à Kanellopoulos de s'interroger sur le rapport entre le passé et le présent de l'hellénisme et de soutenir que ce rapport doit être vivant et créateur. Le même esprit dynamique et critique gouverne l'idée du respect de la femme qui pour Kanellopoulos —pour cet esprit libre et juste déjà à l'époque de la re-naissance de la vie spirituelle en Grèce— contribue parfaitement à la vie sociale, et l'idée de l'exigence de la purification morale des Institutions (p. ex. devoirs des enseignants universitaires).

Ces idées P. Kanellopoulos les a vues incarnées par des personnages de son temps et il a su les mettre en relief dans ses écrits pour ériger des modèles des gens «tragiques qui vivent la tragédie de l'esprit comme tragédie de la liberté». L'homme libre, le dévoué de l'esprit est nécessairement «seul, solitaire, sans feu ni lieu»; il ne consent pas à s'abriter sous un parti, dans les couloirs de la vie. Kanellopoulos se souvient de Platon et d'Aristote et opte pour la préservation de la personnalité, c'est-à-dire de la liberté et de la dignité de l'esprit, bien suprême de l'homme.

Anna KÉLESSIDOU
(Athènes)

Η ΕΝΝΟΙΑ ΤΟΥ ΤΥΧΑΙΟΥ ΚΑΙ Η ΜΕΤΑΦΥΣΙΚΗ ΤΟΥ ΠΑΝΑΓΙΩΤΗ ΚΑΝΕΛΛΟΠΟΥΛΟΥ

Στὴ μελέτη αὐτὴ θὰ ἐξετάσουμε τὴν ἔννοια τοῦ τυχαίου ἀναφερόμενοι στὴ μεταφυσικὴ τοῦ Παναγιώτη Κανελλόπουλου ὡς κεντρικὸ σημεῖο ἀφετηρίας καὶ ὡς ὑπόθεση ἔρευνας. Ἤδη ἡ ἐπιστημονικὴ προσέγγιση στὴν ἔννοια τοῦ τυχαίου, ὡς μία ἀπόκλιση ἀπὸ τὴν αἰτιώδη νομοτέλεια, ἐμπεριέχει μιὰν ἀντινομία ποὺ ὅμως δὲν μποροῦμε νὰ παρακάμψουμε: ἐπιδιώκουμε νὰ προσεγγίσουμε τὴν ἔννοια τοῦ τυχαίου ὡς ἐξαίρεση ἀπὸ τὴν αἰτιώδη διεργασία, χωρὶς ἐντούτοις ἡ ἔννοια αὐτὴ νὰ μπορεῖ νὰ συλληφθεῖ σὲ σχέση μὲ τὴ διεργασία αὐτὴ οὔτε καὶ ἀποκλειστικὰ μὲ τὴν ἄρνησή της. Ὑπάρχουν κι ἄλλα συμβάντα, π.χ. τὸ θαῦμα, ποὺ ἀποτελοῦν διαψεύσεις τῆς φυσικῆς ἢ τῆς τελολογικῆς αἰτιοκρατίας χωρὶς ἐντούτοις νὰ ταυτίζονται μὲ τὸ τυχαῖο. Ἐντούτοις, ἡ προσπάθεια ὁριοθέτησης τῆς ἔννοιας τοῦ τυχαίου δὲν μπορεῖ νὰ γίνει διαφορετικὰ παρὰ κατευθύνοντας τὴ διερεύνησή μας στὴ σφαίρα τῆς αἰτίας καὶ τῆς ἀναγκαιότητας, δηλαδὴ στὴν περιοχὴ τῆς αἰτιοκρατικῆς καὶ τῆς πιθανολογικῆς νομοτέλειας, καὶ στὴ μαθηματικὴ κατοχύρωση τῆς ἀνεξαρτησίας τῶν ἀπομονωμένων πειραματικὰ συστημάτων ἀπὸ τὶς ἐξωγενεῖς ἐπιρροές.

Ὁ Παναγιώτης Κανελλόπουλος, ὁρίζοντας τὸ τυχαῖο ὡς «κάτι τὸ περιττὸ καὶ ἀδικαιολόγητο ποὺ ξαφνικὰ παρεμβάλλεται στὴν ἀναγκαία διαδοχὴ τῶν ὑποταγμένων σὲ ὁρισμένες αἰτίες γεγονότων ἢ στὸν κύκλο τῶν πιθανῶν συμβάντων»[1], δὲν φαίνεται νὰ διατυπώνει τὸν ἰσχυρισμὸ ὅτι τὸ τυχαῖο εἶναι πραγματικό. Μιὰ τέτοια θέση θὰ εἶχε τὴν εἰδικότερη ἔννοια ὅτι θὰ ὑπῆρχε κάτι ποὺ ἀποκαλεῖται τύχη, ἐνῶ ἀντίθετα ὑπαινίσσεται τὴ θέση τῆς φυσικῆς ἐπιστήμης, ὅτι δηλαδὴ ὑπάρχουν ζεύγη συμβάντων ποὺ δὲν σχετίζονται μεταξύ τους αἰτιοκρατικά.

Βέβαια, ἡ ἀποφυγὴ αὐτοῦ τοῦ σφάλματος στὴν αἰτιώδη ἀνάλυση, δηλαδὴ ἡ θεώρηση ὡς πραγματικῶν τῶν ἴδιων τῶν νόμων τῆς αἰτιότητας, δὲν σημαίνει καὶ τὴν ἀπουσία ὁποιασδήποτε σχέσης μεταξὺ τῶν συμβάντων, ἀλλὰ μᾶλλον τὴν ἀποδοχὴ μιᾶς σχέσης πιθανότητας μεταξύ τους. Ἡ πιθανότητα ἀναφέρεται μόνο στὴ σχέση τοῦ τυχαίου ἢ τοῦ νόμου μὲ τὴν ἐξέλιξη τῶν συμβάντων, ἐνῶ, εἰδικότερα, στὴν περίπτωση τοῦ τυχαίου δὲν

1. Παναγιωτη Κανελλοπουλου, *Μεταφυσικῆς Προλεγόμενα*, Ἀθήνα 1956, σ. 58.

ἀναφέρεται στὴν ταύτιση τοῦ τυχαίου μὲ τὸ πιθανό[2]. Τὸ τυχαῖο ὅπως ἀκριβῶς καὶ ἡ ἀναγκαιότητα ἀποτελεῖ μιὰ ἔννοια σχέσης[3]. Κάποιος βαθμὸς τυχαίου μὲ τὴν ἔννοια αὐτὴ φαίνεται νὰ εἶναι ἀναγκαῖος γιὰ τὴν οὐσιαστικότερη κατανόηση τοῦ κόσμου, ὅπως ἀκριβῶς εἶναι ἀναγκαῖος καὶ κάποιος βαθμὸς κανονικότητας. Χωρὶς τὴν κανονικότητα ποὺ ἐπιδιώκει νὰ ἑρμηνεύσει καὶ νὰ προβλέψει ἡ πιθανολογικὴ αἰτιώδης ἀνάλυση, δὲν φθάνομε σὲ πραγματικὴ κατανόηση τῶν φυσικῶν φαινομένων, ἐνῶ ἀπὸ τὴν ἄλλη μεριά, χωρὶς τὴν ἀποδοχὴ κάποιου βαθμοῦ τύχης δὲν θὰ μποροῦσε νὰ ἐμφανισθεῖ τίποτε τὸ καινούργιο. Ἡ ἔννοια τοῦ τυχαίου φαίνεται ὅτι εἶναι ἔννοια περιγραφική.

Τὸ τυχαῖο ἀνήκει στὸ εὐρύτερο γένος ποὺ ὁ Ἀριστοτέλης ὀνομάζει «αὐτόματον» δηλαδὴ ἕνα γεγονὸς «ξεκρέμαστο στὴν ἀλληλουχία τῶν ἀναγκαίων γεγονότων»[4]· τὸ ἕνα, ποὺ τελικὰ σημειώνεται ἀπὸ τὶς ἄπειρες δυνατὲς ἐκβάσεις, ὡς τυχαῖο, χωρὶς νὰ εἶναι αἰτιοκρατικὰ ἢ τελολογικὰ προσδιορισμένο, ἀποκαλεῖται ἀπὸ τὸν Ἀριστοτέλη «παράλογον»[5], εἶναι δηλαδὴ κάτι ποὺ γίνεται «παρὰ ταῦτα», παρὰ τὸ ἀναγκαῖο καὶ τὸ πιθανόλογικό, ἀντίθετα, εἶναι αὐτὸ ποὺ γίνεται συνήθως.

Ὑποστηρίχθηκε ἡ ἄποψη[6] ὅτι, σ' ἕναν ἀπόλυτα αἰτιοκρατούμενο κόσμο, τὸ στοιχεῖο τοῦ τυχαίου ἀποτελεῖ συνάρτηση τοῦ βαθμοῦ τῆς γνώσης ποὺ ἔχομε γιὰ τὸ παρελθόν, ὅπως και γιὰ τοὺς νόμους τῆς φύσης. Ἂν ἡ γνώση μας —ὑποστηρίζεται— ἦταν ἀπόλυτη, ἡ ἴδια ἡ ἔννοια τοῦ τυχαίου θὰ ἦταν περιττή. Ἡ πιθανολογικὴ κρίση γιὰ τὴν ὁριοθέτηση τοῦ τυχαίου βασίζεται στὸ βαθμὸ τῆς ἄγνοιάς μας, ὅπως, κατ' ἀκολουθια, συνάρτηση τῆς ἄγνοιάς μας —συνεχίζει ἡ ἄποψη αὐτή— εἶναι ἡ ἴδια ἡ ἐλευθερία μας. Διότι πῶς θὰ μπορούσαμε νὰ εἴμαστε ἐλεύθεροι, δηλαδὴ νὰ σημειώνεται ἡ ἐλευθερία ὡς στιγμὴ τοῦ πνεύματος, ἢ ἀπόκλιση ἀπὸ μιὰν ἀπαράβατη νομοτέλεια ἂν τὰ πάντα ἦσαν αἰτιοκρατικὰ καθορισμένα;

Ἡ παραδοσιακὴ ἀντίληψη τῆς αἰτιοκρατίας, ὅπως τουλάχιστο δόθηκε ἀπὸ τὸν Ράσσελ, ἐμπεριέχει τόσο ἐπιστημολογικὰ ὅσο καὶ ὀντολογικὰ στοιχεῖα. Σύμφωνα μὲ τὸν Ράσσελ[7] αἰτιοκρατικὴ εἶναι ἡ πίστη, σύμφωνα μὲ τὴν ὁποία «ὁτιδήποτε συμβαίνει στὸν κόσμο τῆς φύσης, συμβαίνει σύμφωνα μὲ νόμους, κατὰ ἕνα τρόπο ποὺ ἂν γνωρίζαμε τὴ συνολικὴ

2. Παναγιωτη Κανελλοπουλου, ὅ.π., σ. 61

3. Kenneth G. Denbigh, *Three concepts of time*, Springlerverlag, New York 1981, pp. 8, 73.

4. Παναγιωτη Κανελλοπουλου, ὅ.π., σ. 60.

5. Παναγιωτη Κανελλοπουλου, ὅ.π., σ. 60.

6. Paul Arthur SCHILPP, (ed.) *The Philosophy of Karl Popper*, La Salle, Ill. Open Court, 1974, pp. 524, 727, 728.

7. Bertrand RUSSEL, *Mysticism and Logic*, Longman Green, London 1919.

κατάσταση τοῦ φυσικοῦ κόσμου σ' ἕνα περιορισμένο χρόνο, ὅσο μικρὸς καὶ ἂν ἦταν, θὰ συναγάγαμε θεωρητικὰ τὴν κατάστασή του σὲ ὁποιοδήποτε προηγούμενο ἢ μεταγενέστερο χρόνο».

Ἡ αἰτιοκρατία θὰ μποροῦσε νὰ διακριθεῖ σὲ ὀντολογικὴ καὶ σὲ ἐπιστημολογική, ἔστω κι ἂν ἡ ἀλήθεια τῆς ὀντολογικῆς πρότασης ἀποτελεῖ ἀναγκαῖο ὅρο γιὰ τὴν ἀλήθεια τῆς ἐπιστημολογικῆς θέσης. Ἡ ἐπιστημονικὴ πρόβλεψη αὐξάνει σὲ ἀκρίβεια μὲ τὴν πρόοδο τῆς ἐπιστήμης, χωρὶς νὰ δεσμεύει τὴν ἐπιστημονικὴ συνείδηση ἀναγκαστικὰ σὲ μιὰ πίστη ὅτι ἡ ὀντολογικὴ αἰτιοκρατία, σὰν ὑπόθεση τοῦ ὑλικοῦ κόσμου, θέτει ἕναν κόσμο οὐσιαστικὰ παθητικό, χωρὶς δική του ἀνανεωτικὴ δύναμη, ἕναν κόσμο ὅπου οἱ αἰτίες μποροῦν ἀπεριόριστα ν' ἀνιχνευθοῦν σὲ μιὰν ἄπειρη παλινδρόμηση.

Ἡ πιὸ εὔλογη μορφὴ τῆς αἰτιοκρατίας εἶναι αὐτὴ τῆς πρόβλεψης, ἐνῶ ἡ αἰτιότητα καὶ τὸ τυχαῖο δὲν φαίνεται ν' ἀποτελοῦν δυὸ βασικὰ ἀντίθετες ἀρχές, ἀλλὰ δυὸ ἀμοιβαῖα συνεπεῖς καὶ συμπληρωματικὲς ἀρχὲς γιὰ τὴν ἐπαρκὴ περιγραφὴ τῶν φυσικῶν γεγονότων. Ἐὰν ἡ αἰτιοκρατία θεωρηθεῖ ὡς πρόταση, τότε εἴτε ἡ πρόταση αὐτὴ εἴτε ἡ ἄρνησή της πρέπει νὰ εἶναι ἀληθής. Ἐντούτοις ἡ σύγχρονη τάση θεώρησης ἀπὸ τὴν ἐπιστήμη τῶν νόμων ὡς πιθανολογικῶν καὶ ὄχι ὡς βέβαιων, τείνει νὰ ἐλαύνει στὴν ὑπερκέραση τῆς διάκρισης μεταξὺ αἰτιοκρατίας καὶ ἀπροσδιοριστίας (κατηγορίες τῆς σκέψης καθὼς εἶναι καὶ ὄχι τῆς φύσης) συμβάλλοντας στὴν οὐσιαστικότερη κατανόηση.

Στὸ σχῆμα αὐτό, ἡ διάκριση τῆς τύχης σὲ ἀντικειμενικὴ καὶ σὲ ὑποκειμενικὴ φαίνεται νὰ μειώνεται σὲ σπουδαιότητα. Ἐνῶ ἡ ὑποκειμενικὴ τύχη τίθεται ὡς συνάρτηση τῆς ἄγνοιάς μας, ἡ ἀντικειμενικὴ τύχη —σύμφωνα μὲ πολλοὺς ποὺ ὑπεραμύνονται τὴν ὕπαρξη τοῦ τυχαίου ἀνεξάρτητα ἀπὸ τὸ εὖρος τῆς γνώσης μας[8]— ἀποτελεῖ πολλὲς φορὲς περίπτωση τῆς ὑποκειμενικῆς τύχης, ἀφοῦ κανεὶς ἀπὸ τοὺς ὀπαδούς της δὲν ἀμφισβητεῖ τὸν ἀντικειμενικὸ χαρακτήρα τῆς φυσικῆς τάξης. Ἀπὸ τὴν ἄποψη αὐτή, τὸ τυχαῖο εἶναι τὸ γεγονὸς ποὺ δὲν μπορεῖ νὰ προβλεφθεῖ σ' ἕνα εἰδικὸ αἰτιοκρατικὸ πλαίσιο ἢ σύστημα, ἀλλὰ θὰ μποροῦσε νὰ προβλεφθεῖ, ἂν ὑπῆρχε περισσότερη γνώση σὰν πιθανό.

Ἐντούτοις, ὁ λογισμὸς τῶν πιθανοτήτων —ὑποστηρίζει ὁ Παναγιώτης Κανελλόπουλος— «εἴτε βασίζεται στὴ συνδυαστικὴ θεωρία, εἴτε σὲ ἄλλη ἀριθμητικὴ ἢ ἀλγεβρικὴ βάση αἴρει στὸ βάθος τὴν ἀρχὴ τοῦ τυχαίου ποὺ πῆγε νὰ δαμάσει καὶ θεμελιώνει τὸ πιθανό»[9]. Ἐνῶ τὰ μέλη μιᾶς σειρᾶς

8. Popper, op. cit.

9. Παναγιωτη Κανελλοπουλου, ὅ.π., σ. 61.

τυχαιότητας[10] εἶναι ἀνεξάρτητα μεταξύ τους, ἡ παραδοχὴ ὅτι τὰ γεγονότα τύχης συντρέχουν σὲ ἀπομονωμένα συστήματα δὲν ἀπορρίπτεται ἀπὸ τὴ στατιστικὴ νομοτέλεια τῶν φαινομένων, ἀλλὰ προσφέρει ἔδαφος γιὰ τὸ συλλογισμὸ τῆς νομοτέλειας τῶν συνόλων. Ἐντούτοις, σὲ ὁρισμένες καταστάσεις εἶναι ἐξαιρετικὰ δύσκολο νὰ ἐπιτευχθεῖ ἡ πλήρης ἀπομόνωση ἑνὸς συστήματος, δηλαδὴ ἡ ἐλευθερία του ἀπὸ ἐξωτερικὲς ἐπιρροές, γιὰ τὴ διασφάλιση τῆς ἔγκυρης πρόβλεψης στὸ πιθανολογικὸ πλαίσιο, ἔστω καὶ σὲ ὑπερβολικὰ βραχέα χρονικὰ διαστήματα. Ἀλλὰ καὶ σὲ μὴ ἀπομονωμένα συστήματα ποὺ προέρχονται ἀπὸ τὴ συνδιακύμανση δυὸ ἢ περισσότερων ἀνεξάρτητων μεταβλητῶν ὅσο καὶ σὲ γεγονότα διακυμάνσεων στὴ θερμοδυναμικὴ ἐμφανίζονται περιπτώσεις τύχης ποὺ καμιὰ ἀνθρώπινη γλώσσα δὲν μπορεῖ νὰ περιγράψει τὴ σειρὰ ἢ τὴ σχέση τους.

Ἡ ἐμπειρικὴ φιλοσοφία τῶν πιθανοτήτων φαίνεται νὰ βασίζεται στὴν ἑρμηνεία τῶν κατανομῶν, μὲ τὴν ἔννοια ὅτι οἱ προτάσεις τῆς πιθανότητας ἐκφράζουν σχετικὲς κατανομὲς ἐπαναλαμβανόμενων γεγονότων σὲ συχνότητες ἐκφραζόμενες ὡς ποσοστὰ συνόλου, προέρχεται δὲ ἀπὸ συχνότητες ποὺ παρατηρήθηκαν στὸ παρελθὸν καὶ περιλαμβάνουν τὴν παραδοχὴ ὅτι οἱ ἴδιες συχνότητες θὰ ἰσχύσουν περίπου καὶ γιὰ τὸ μέλλον. Γιὰ τὴν ἑρμηνεία τῶν κατανομῶν, ὁ βαθμὸς πιθανότητας εἶναι θέμα ἐμπειρίας καὶ ὄχι λογικῆς. Ὁ ἰσχυρισμὸς ὅτι ἡ ἐπανάληψη τῶν συχνοτήτων παρόμοιων γεγονότων ὑπόκειται σὲ ἀριθμητικὲς κανονικότητες ποὺ θὰ μποροῦσαν ν' ἀποδειχθοῦν μόνο μὲ τὴ χρήση τῆς ἐπαγωγικῆς λογικῆς, φαίνεται ὅτι ἀναφέρεται σὲ μιὰν ἀρχὴ ποὺ δὲν προέρχεται ἀπὸ τὴν ἐμπειρία. Μεταξὺ τῆς ἐμπειρικῆς φιλοσοφίας καὶ τῆς λύσης τοῦ προβλήματος τῆς ἐπαγωγῆς ἵσταται ἡ κριτικὴ τοῦ Χιοὺμ[11] γιὰ ἐπαγωγικὸ συμπερασματισμὸ ποὺ δέχεται ὅτι ἡ ἐπαγωγὴ δὲν εἶναι οὔτε a priori οὔτε a posteriori.

Οἱ μαθηματικὲς μετρήσεις τῶν διαρθρωτικῶν τάσεων στὰ πιθανολογικὰ συστήματα, δηλαδὴ ἡ ἀντίληψη τῆς «ἀληλεξάρτησης τῶν ἐπιλογῶν» ὅπως καὶ ἡ ἀντίληψη τῆς «τακτικότητάς» τους, ἀποτελοῦν γενικὲς ἀντιλήψεις βασιζόμενες στὴν ἔννοια τῆς ἐντροπίας[12]. Στὸ πιθανολογικὸ σχῆμα, ὁ ἀριθμὸς τῶν βαθμῶν ἐλευθερίας ἰσοῦται μὲ τὸν ἀριθμὸ τῶν ποσοτήτων ποὺ εἶναι ἄγνωστες πλὴν τοῦ ἀριθμοῦ τῶν ἀνεξαρτήτων ἐξισώσεων ποὺ συνδέουν τὶς ἄγνωστες αὐτές. Γιὰ νὰ φθάσουμε σὲ μιὰ μοναδικὴ λύση σ' ἕνα σύστημα ταυτοχρονικῶν ἀλγεβρικῶν ἐξισώσεων

10. Arthur Kaplan, *The conduct of Inquiry*, Chandler, New York 1963, p. 242.

11. Hans Reichenbach, *The Rise of scientific Philosophy*, Univ. of California Berkeley, Los Angeles 1968 pp. 85, 104, 106, 162.

12. James S. Coleman, *Introduction to Mathematic Sociology*, Free Press Glencoe 1964, p. 76.

ἀπαιτεῖται νὰ ἔχουμε τὸν ἴδιο ἀριθμὸ ἐξισώσεων ὡς ἀγνώστων. Π.χ. σὲ μιὰ σχέση X, Y, Z, πρέπει νὰ ὑπάρχουν τρεῖς ἐξισώσεις ποὺ νὰ συνδέουν τὶς μεταβλητὲς αὐτές. Ἂν ὑπῆρχαν 5 ἄγνωστοι καὶ μόνο τρεῖς ἐξισώσεις συστήματος θὰ μπορούσαμε νὰ δώσουμε αὐθαίρετες τιμὲς σὲ καθεμιὰν ἀπὸ τὶς ἄγνωστες καὶ τότε θὰ καθορίζονταν καὶ οἱ τιμὲς τῶν λοιπῶν ἀγνώστων. Θὰ ὑπῆρχαν τότε 2 βαθμοὶ ἐλευθερίας, καθὼς εἴμαστε ἐλεύθεροι νὰ προσδώσουμε τιμὲς σὲ καθεμιὰ ἀπὸ τὶς δυὸ αὐτὲς μεταβλητές. «Ὁ ἀριθμὸς N-1 ἐκφράζει τοὺς βαθμοὺς ἐλευθερίας στὶς πιθανολογικὲς ἐξισώσεις, δηλαδὴ τὸν ἀριθμὸ τῶν ἐλεύθερων ἐπιλογῶν ποὺ θὰ μποροῦσαν νὰ γίνουν γιὰ τὸ σχηματισμὸ ὁμάδας τιμῶν. Στὴν περίπτωση ἀποκλίσεων τῶν τιμῶν ἀπὸ τὴ μέση τους, ὅλες μποροῦν ἐλεύθερα νὰ ἐπιλεγοῦν ἐκτὸς ἀπὸ μιά. Ἐπειδὴ ἀπὸ τὶς N ἀποκλίσεις ἔχουν καθοριστεῖ N-1 τιμὲς θὰ εἶναι δεδομένη καὶ ἡ τελευταία ποὺ ἀπομένει, δεδομένου ὅτι τὸ ἄθροισμά τους πρέπει νὰ ἰσοῦται μὲ τὸ μηδέν»[13].

Ὁ Denbich ἐπεξεργάσθηκε τὴν ὑπόθεση ὅτι στὸ ἐπίπεδο τῶν κβάντα καὶ τῶν θερμοδυναμικῶν διαδικασιῶν, ἀκόμη κι ἂν ἡ διεργασία ἐπιλογῆς μπορεῖ νὰ συντρέξει αἰτιοκρατικὰ ἢ οἱονεὶ αἰτιοκρατικά, τὸ ἀρχικὸ γεγονός, παρ' ὅλα αὐτά, μπορεῖ νὰ εἶναι τέτοιο ὥστε ἡ καθόλου διεργασία νὰ παραμένει ἀκαθόριστη[14]. Θὰ μποροῦσε ἀπὸ τὴν ἄλλη μεριὰ νὰ διατυπωθεῖ ἡ θέση ὅτι, ἂν τὰ γεγονότα τύχης στὸν ἀνθρώπινο ἐγκέφαλο εἶναι τόσο σημαντικά, οἱ πράξεις μας θὰ ἔπρεπε νὰ ἦσαν περισσότερο παράλογες ἀπ' ὅ,τι πράγματι εἶναι. Ὁ Πόππερ π.χ. φαίνεται ν' ἀποκρούει τὴ θέση ὅτι οἱ σκέψεις μας καὶ οἱ πράξεις μας προέρχονται ἀπὸ γεγονότα τύχης στὸν ἐγκέφαλο κατὰ μεγάλο μέρος, ἐπειδὴ ἕνας τέτοιος μηχανισμὸς —σύμφωνα μ' αὐτόν— θὰ μποροῦσε νὰ ἐξηγήσει μόνο τὶς ἀπότομες ἀποφάσεις καὶ ὄχι τὶς ἀποφάσεις σκοπιμότητας[14α]. Ἐντούτοις ἡ ἀντίρρηση αὐτὴ δὲν φαίνεται ἀποφασιστική. Οἱ ἔρευνες τοῦ Broadbent (1973) τείνουν νὰ δείξουν ὅτι οἱ διαδικασίες λήψης ἀποφάσεων δὲν εἶναι στιγμιαῖες, ἀλλὰ ἐκτείνονται σ' ἕνα ὁρισμένο χρονικὸ διάστημα. Κατὰ τὸ διάστημα αὐτὸ πολλὰ κίνητρα ἐνεργοῦν ὑποσυνείδητα καὶ δὲν ἐκδηλώνονται παρὰ μόνο ἂν συσσωρευθεῖ μιὰ ὑπερβολικὴ πληθώρα παρορμήσεων πρὸς τὴν κατεύθυνση μιᾶς ἀπὸ τὶς δυνατὲς ἀποφάσεις. Μόνο τότε ὁ ἐγκέφαλος θὰ ἐκδηλώσει τὴν πραγματοποίηση μιᾶς ἰδιαίτερης δράσης[15].

---

13. H. Blalock, *Social Statistics*, Magraw Hill, New York 1960 pp. 372-374. Κ. Δρακατος, *Εἰσαγωγὴ εἰς τὴν Στατιστικήν*, Ἀθήνα 1968. Παπαζήση, σ. 17.

14. Denbich, op. cit., pp. 163, 176.

14a. Karl Popper, *Objective knowledge*, Oxford University Press 1972, p. 223.

15. D. E. Broadbent, *In defense of empirical Psychology*, Methuen 1973 London.

Ἡ ὁμάδα ἐκείνη τῶν κινήτρων, ποὺ ἱκανοποιεῖ καλύτερα τὴν ἀτομικὴ ἐπιλογὴ καὶ τοὺς κανόνες της, εἶναι τὸ ἀξιολογικὸ σύστημα[16].

Τόσο οἱ ἔρευνες αὐτὲς ὅσο καὶ οἱ ἔρευνες τοῦ Gomes (1964) μὲ μιὰ ἐπινόηση στὴν ἠλεκτρονικὴ μουσικὴ (ὅπου τὰ ἀτομικὰ ἠλεκτρόνια πέφτουν ἀπὸ τύχη στοὺς διάφορους τομεῖς τοῦ δαχτυλίου - συλλέκτη, καὶ ὅπου τὸ πλῆκτρο χτυπιέται μόνο ἂν μία ἀντίστοιχη μουσικὴ νότα εἶναι συνεπὴς πρὸς τοὺς μουσικοὺς κανόνες) ἀποδεικνύει τὸν ἀπροσδιόριστο χαρακτήρα αὐτῆς τῆς ἐπινόησης ποὺ ἐντούτοις ὁδηγεῖ στὴν παραγωγὴ μιᾶς κανονικῆς μουσικῆς σύνθεσης[17]. Οἱ ἔρευνες αὐτὲς δὲν προσφέρουν ἀποδείξεις γιὰ τὴν ἐλευθερία τῆς βούλησης. Τείνουν ὅμως νὰ καταδείξουν ὅτι ἡ ἐπιστήμη δὲν μπορεῖ νὰ τὴν ἀποκλείσει, ἐκτὸς ἂν ἱκανοποιηθεῖ κάποιος ὅρος ποὺ ἀφορᾶ μοναδικὰ γεγονότα.

Ἡ σύγχρονη πειραματικὴ ἀπόδειξη τείνει νὰ δείξει ὅτι τὸ ἴδιο τὸ ἀνθρώπινο πνεῦμα εἶναι ὁ τόπος παραγωγῆς ἑνὸς γιγάντιου ἀριθμοῦ γεγονότων τύχης (τουλάχιστο 10^{14} στὸν φλοιό), μὲ τὴν ἔννοια ὅτι στὸ μὴ δημιουργικὸ πνεῦμα ἀντιστοιχοῦν ἐλάχιστα γεγονότα τύχης, ἐνῶ ἕνας ὑπερβολικὰ μεγάλος ἀριθμὸς γεγονότων τύχης ἀντιστοιχεῖ στὴν παραφροσύνη. Τὸ ἀρχικὸ ἐρώτημα σὲ σχέση μὲ τὴ θεωρία τοῦ τυχαίου εἶναι τὸ ἑξῆς: οἱ διεργασίες ἄραγε στὴν ἄψυχη καὶ στὴν ἔμψυχη φύση, ὅπως καὶ οἱ διεργασίες στὴν ἀνθρώπινη συνείδηση, εἶναι νομοτελειακὲς ἢ μήπως ἐπιτρέπουν τὴν ἀνίχνευση τοῦ στοιχείου τοῦ τυχαίου;

Ἡ ἀναγνώριση τοῦ στοιχείου τοῦ τυχαίου στὶς φυσικὲς διαδικασίες ὅπως καὶ στὸ ἀνθρώπινο πνεῦμα, ἂν δὲν ἀποτελεῖ ἀπόδειξη γιὰ τὴν ἀναγνώριση τῆς ἐλευθερίας στὴ σφαίρα τοῦ κόσμου, τουλάχιστον ἡ ἄρνησή της δὲν μπορεῖ κατὰ κανένα τρόπο νὰ θεμελιωθεῖ. Ἀντίθετα, ἡ θέση ὅτι τὸ στοιχεῖο τοῦ τυχαίου ἐκφράζει τὴν ἐλευθερία, εἶναι περισσότερο πιθανὸ νὰ ὑποστηριχθεῖ.

Στὸ σχῆμα αὐτό, τὸ πιθανὸ μὲ τὸ ὁποῖο ἐπιδιώκουμε νὰ ὁριοθετήσουμε τὸ τυχαῖο, φαίνεται νὰ εἶναι μιὰ μορφὴ ἀναγκαιότητας ποὺ στὴν πρόβλεψη τῆς ἔκβασής του θὰ μποροῦσε νὰ ὁδηγήσει ἡ γνώση, ἐνῶ στὴν πρόβλεψη τοῦ τυχαίου δὲν μπορεῖ νὰ ὁδηγήσει καμιὰ γνώση, ὅσο πλήρης καὶ νά 'ναι, ὅσο κι ἂν ἀπόλυτα ἀπομονωθεῖ τὸ σύστημα ἀπὸ τὶς ἐξωσυστημικὲς ἐπιδράσεις γιὰ τὴν ἀνίχνευση τῆς αἰτιώδους νομοτέλειας.

«Ἡ τύχη —ὑποστηρίζει ὁ Παναγιώτης Κανελλόπουλος— δὲν εἶναι οὔτε τὸ ἀναγκαῖο οὔτε τὸ πιθανό. Ἡ τύχη ἢ ἡ σύμπτωση εἶναι τὸ μὴ

16. Op. cit.

17. A. O. Gomes, In: *Brain and Conscious experience Eccles JC* (ed.) Springler verlag, New York 1966 p. 451.

ἀναγκαῖο καὶ ταυτόχρονα τὸ πέρα γιὰ πέρα ἀπίθανο, εἶναι τὸ περιττό»[17α]. Πρόκειται γιὰ μιὰν ἀντίληψη ποὺ προσεγγίζει τὴν ἀριστοτελικὴ θέση γιὰ τὸν παράλογο χαρακτήρα τοῦ τυχαίου, ἀφοῦ λογικὸ εἶναι ὅ,τι γίνεται πάντοτε κι ὅ,τι γίνεται συνήθως («ὁ γὰρ λόγος ἢ τῶν ἀεὶ ὄντων ἢ τῶν ὡς ἐπὶ τὸ πολύ»[18]), ἐνῶ τὸ τυχαῖο εἶναι κάτι ποὺ γίνεται παρὰ τὸ ἀναγκαῖο καὶ τὸ πιθανό.

Ὅταν ὁ Παναγιώτης Κανελλόπουλος θέτει τὸ περιττὸ καὶ τὸ τυχαῖο σὲ ἀντιδιαστολὴ πρὸς τὸ ἀναγκαῖο καὶ τὸ πιθανό, ὑπαινίσσεται τὴν ἀπόλυτη ἀνεξαρτησία τοῦ τυχαίου ἀπὸ κάθε μορφὴ πιθανολογικῆς ἢ ντετερμινιστικῆς αἰτιοκρατίας, τόσο στὸ ἐπίπεδο τοῦ ὄντος ὅσο καὶ στὸ ἐπίπεδο τῆς πρόβλεψης. Ἡ ἀνεξαρτησία αὐτὴ εἶναι ἀπόλυτη καὶ καθοριστική, ὥστε νὰ μὴ μπορεῖ μαθηματικὰ νὰ διαπιστωθεῖ καμιὰ σχέση μεταξὺ ἑνὸς ζεύγους τυχαίων συμβάντων ἢ ἑνὸς πλήθους τυχαίων συμβάντων μεταξύ τους. «Εἶναι ἄπειρα τὰ ὅσα μποροῦν νὰ συμβοῦν ἀπὸ τύχης —γράφει ὁ Παναγιώτης Κανελλόπουλος— χωρὶς νὰ εἶναι ἀναγκαῖα ἢ σκόπιμα ἢ πιθανά»[19], ἐνῶ ὑποστηρίζει ἀλλοῦ ὅτι «τὸ στοιχεῖο τῆς τύχης δὲν ὑπάρχει καθόλου στὰ τυχερὰ παιγνίδια ὅπου ὅλες οἱ πιθανότητες εἶναι ἴσες καὶ ἐντούτοις κάποια ἀσύλληπτα μικρὴ αἰτία κάνει τὴ μιὰ ἀπ' ὅλες αὐτὲς τὶς πιθανότητες νὰ ἐπικρατήσει»[20].

Τὸ τυχαῖο κομίζει τὴν ἐλευθερία καὶ διαδηλώνει τὸ νόημά της ἀνεξάρτητα ἀπὸ τὴν κάθε μορφὴ ποὺ ἡ ἀναγκαιότητα μπορεῖ νὰ προσλάβει, δηλαδὴ ὡς ἀναγκαῖο ἢ ὡς πιθανὸ ἢ ὡς τελεολογικὰ καθορισμένο. Τὸ τυχαῖο στὴ μεταφυσικὴ τοῦ Παναγιώτη Κανελλόπουλου τείνει νὰ πλησιάζει τὸ θαῦμα· ἐνῶ δὲν ταυτίζει τὸ θαῦμα μὲ τὸ τυχαῖο, ὁ ὁρισμὸς ποὺ δίδει στὸ θαῦμα «ὡς διάψευση τοῦ φυσικοῦ κόσμου καὶ ὡς ἐπαλήθευση τοῦ μεταφυσικοῦ»[21] ἐλαύνει τὸ τυχαῖο σὲ μιὰ κρίσιμα ἐγγύτατη σφαίρα.

Ἐνῶ στὴ μαθηματικὴ προσέγγιση τοῦ πιθανοῦ εἶναι ἀναγκαῖος ὁ προσδιορισμὸς τῶν βαθμῶν ἐλευθερίας σ' ἕνα σύστημα ταυτοχρονικῶν πιθανολογικῶν ἐξισώσεων, δηλαδὴ προϋποτίθεται ἡ γνώση τοῦ βαθμοῦ ἀνεξαρτησίας (ἐλευθερίας) ἑνὸς συστήματος ἀπὸ τὶς ἐξωγενεῖς ἐπιδράσεις, τὸ τυχαῖο δὲν μπορεῖ νὰ τεθεῖ σὲ σχέση μὲ τοὺς βαθμοὺς ἐλευθερίας, καθὼς ταυτίζεται μὲ τὴν ἴδια τὴν ἐλευθερία. Εἶναι ἡ αἰχμὴ τῆς ἐλευθερίας στὶς

17α. Παναγιωτη Κανελλοπουλου, ὅ.π., σ. 62.
18. Παναγιωτη Κανελλοπουλου, ὅ.π., σ. 62.
19. Παναγιωτη Κανελλοπουλου, ὅ.π., σ. 60.
20. Παναγιωτη Κανελλοπουλου, ὅ.π., σ. 61.
21. Παναγιωτη Κανελλοπουλου, ὅ.π., σ. 71.

διαδικασίες τῆς φυσικῆς τάξης, τὸ σημεῖο της στὴ σφαίρα τοῦ πνεύματος ὡς δωρεά, πρὶν αὐτομεταβολιστεῖ στὰ ἐνεργήματά του[22].

Χωρὶς ν' ἀπέχει ἀπὸ τὸ θαῦμα, ἀγγίζει τὰ ὅριά του ὡς ἡ ἔκπληξη τοῦ φυσικοῦ κόσμου μπροστὰ στὴ μεταφυσική, ὡς ἡ ἐνσάρκωση τοῦ ἴδιου τοῦ θαύματος στὰ μνημεῖα τῆς πνευματικῆς φαντασμαγορίας. Τί ἄλλο μπορεῖ ἄραγε νὰ εἶναι τὸ θαῦμα παρὰ ἡ ἀπόλυτη ἐλευθερία, τὸ ἀπροσδόκητο καὶ τὸ συνταραχτικό, ἡ διαδήλωση τῆς ἐλευθερίας στὸν κόσμο τῆς φύσης καὶ τῆς ἱστορίας ὅπου τὸ θαῦμα ἀναγγέλλεται;

Ἡ συνωνυμία τοῦ τυχαίου μὲ τὸ περιττὸ στὴ μεταφυσικὴ τοῦ Παναγιώτη Κανελλόπουλου πρέπει νὰ ἐννοηθεῖ μόνο στὴν ἀπόστασή τους ἀπὸ τὸ ἀναγκαῖο καὶ τὸ πιθανὸ κι ὄχι ὡς ἐννοιολογικὴ ταυτολογία. Τὸ τυχαῖο δὲν εἶναι περιττό, ἔστω κι ἂν ἰσοδυναμεῖ μαζί του. Εἶναι ἀντίθετα ἀναγκαῖο, ὅπως ἀναγκαῖο εἶναι καὶ τὸ θαῦμα, ὅπου ἡ ἐλευθερία διαδηλώνεται πρὶν εἰσβάλλει στὸν ἱστορικὸ χρόνο, ὡς νύξη γιὰ τὴν ὕπαρξή της, ὡς ἐγγύηση τοῦ δρῶντος πνεύματος. Χωρὶς τὸ θαῦμα τῆς ἐλευθερίας —ποὺ τὸ τυχαῖο ὁμολογεῖ— θὰ ἦταν ἀδύνατο κάθε ἱστορικὸ μεγαλούργημα ὡς πολιτισμός, θρησκευτικὴ κλήση, ἐπιστημονικὴ ἐπινόηση ἢ πράξη πολιτική. Ἄρα, τὸ τυχαῖο εἶναι ἱστορικὰ ἀναγκαῖο, ἐνῶ ἡ κατοχύρωση τῆς ἀνθρώπινης ἑτοιμότητας μπροστὰ στὴν ἔκπληξη γιὰ τὸ ἀπροσδόκητο, εἶναι κι αὐτή, ὡς θαῦμα, ἀναγκαία.

Μανώλης ΜΑΡΚΑΚΗΣ
(Ἀθήνα)

THE NOTION OF CHANCE AND THE METAPHYSICS OF PANAYOTIS KANELLOPOULOS

Summary

An attempt is being made in this paper to examine the notion of chance, using the framework of Panayotis Kanellopoulos' metaphysics as our main point of departure. Major points of determinism analysis are being examined to indicate its inadequacy *per se* when it deals with processes of nature as well as with processes of mind, to conclude that its antithesis to indeterminism is being overcome on the basis of probability theory. While the probability

22. ΜΑΝΩΛΗ ΜΑΡΚΑΚΗ, *Φιλοσοφικὰ Σχεδιάσματα*, Ἀθήνα 1986: Καρδαμίτσας, σσ. 103-106.

theory founds the probable and not the chance event, the existence of chance is being assumed especially by several statistical notions such as "degrees of freedom" taken into account to isolate probability systems from external influences and to solve simultaneous equations related to these systems. Mathematical foundation of chance is being also supported by modern experimental psychology on the processes of mind which, although does not prove directly the existence of freedom in the realm of human understanding, at least it does not renounce it. The thesis is being finally formulated that the notion of chance is an expression olm of nature as well as in the sphere of human consciousness.

Manolis MARKAKIS
(Athens)

ΠΡΑΚΤΙΚΑ

ΤΗΣ ΑΚΑΔΗΜΙΑΣ ΑΘΗΝΩΝ

ΕΥΡΕΤΗΡΙΟ
ΛΟΓΩΝ, ΑΝΑΚΟΙΝΩΣΕΩΝ, ΠΑΡΟΥΣΙΑΣΕΩΝ ΒΙΒΛΙΩΝ
ΦΙΛΟΣΟΦΙΚΟΥ ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΟΥ
ΤΩΝ ΤΟΜΩΝ 46-58 (1971-1983)

ΤΟΜΟΣ 46 1971 — ΤΟΜΟΣ 52 1977
ΤΟΜΟΣ 47 1972 — ΤΟΜΟΣ 53 1978
ΤΟΜΟΣ 48 1973 — ΤΟΜΟΣ 54 1979
ΤΟΜΟΣ 49 1974 — ΤΟΜΟΣ 55 1980
ΤΟΜΟΣ 50 1975 — ΤΟΜΟΣ 56 1981
ΤΟΜΟΣ 51 1976 — ΤΟΜΟΣ 57 1982
ΤΟΜΟΣ 58 1983

ΣΥΣΤΗΜΑΤΙΚΗ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ

ΘΕΟΔΩΡΑΚΟΠΟΥΛΟΣ, Ι. Ν., Ἐλευθερία καὶ Ἀναγκαιότης: 46, 1971, σσ. 136-142.
— Ἡ διαίρεσις τῆς φιλοσοφίας: 50, 1975, σσ. 486-90.
GADAMER H. G., Die Gegenwartbedeutung der griechichen Philosophie (Ἡ σημασία τῆς ἑλληνικῆς φιλοσοφίας γιὰ τὸ παρόν): 47, 1972, σσ. 243-65.
OEHLER, K., Die Selbstötung als philosophische Problem (Ἡ αὐτοκτονία ὡς φιλοσοφικὸ πρόβλημα): 57, 1982, σσ. 133-41 τόμ. Ι.
ΚΑΡΑΓΚΟΥΝΗΣ, Γ., Ἡ συναδέλφωσις τύχης καὶ αἰτιοκρατικῆς ἀναγκαιότητας: 58, 1983, σσ. 173-86.

ΙΣΤΟΡΙΑ ΤΗΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ

1. Ἀρχαία φιλοσοφία

ΘΕΟΔΩΡΑΚΟΠΟΥΛΟΣ, Ι. Ν., Λόγος καὶ Μῦθος κατὰ Πλάτωνα: 46, 1971, σσ. 148-61.
— Ὁ ὁρισμὸς τῆς Τραγωδίας κατὰ τὸν Ἀριστοτέλη: 47, 1972, σσ. 77-88.
— Ὁ Ἀριστοτέλης μέσα στὴν Ἱστορία (Ὁμιλία ἐπὶ τῇ συμπληρώσει 2.300 ἐτῶν ἀπὸ τοῦ θανάτου τοῦ Ἀριστοτέλους): 53, 1978, σσ. 296-306.

— Ἡ φιλοσοφία τοῦ Πλάτωνα καὶ ἡ ἐπίδρασή της μέσα στὴν Ἱστορία: 54, 1979, σσ. 191-201.

ΜΙΧΑΗΛΙΔΗΣ-ΝΟΥΑΡΟΣ, Γ., Νέα ἀξιολόγηση τοῦ Θρασυμάχου μὲ τὸν Σωκράτη: 53, 1978, σσ. 117-37.

THOMSON, H., Socrates in the Agora: 55, 1980, σσ. 252-82.

MONTUORI, M., Asebeia e medismo in Atene. Filosofia e politica nell' etá di Pericle: 58, 1983, σσ. 367-8.

2. Νεώτερη Φιλοσοφία

ΘΕΟΔΩΡΑΚΟΠΟΥΛΟΣ, Ι. Ν., Κριτικὴ τῆς ἐννοίας τοῦ Ἀνωτάτου Ἀγαθοῦ ὡς ὁρίζει αὐτὴν ὁ Kant: 46, 1971, σσ. 54-64.

— Κριτικὴ τῆς Ὀντολογίας τοῦ Heidegger: 47, 1972, σσ. 279-87.

— Ἀνάλυση καὶ κριτικὴ τῆς θεωρίας τοῦ Φρόϋντ: 49, 1974, σσ. 175-91.

— Ὁμιλία εἰς μνήμην Martin Heidegger: 51, 1976, σσ. 235-45.

WOODHOUSE, C. M., Ἡ ἐπίδραση τοῦ Πλήθωνα στὴ δυτικὴ Ἀναγέννηση: 55, 1980, σσ. 473-83.

ΚΑΝΕΛΛΟΠΟΥΛΟΣ, Π., Goethe, τὸ κορύφωμα τοῦ εὐρωπαϊκοῦ πνεύματος: 57, 1982, σσ. 211-29, τόμ. ΙΙ.

ΘΕΟΛΟΓΙΑ

ΚΑΣΙΜΑΤΗΣ, Γ., Ὁ χριστιανισμός, ἡ κοινωνικὴ ἐξέλιξις καὶ τὸ Δίκαιον (700 χρόνια ἀπὸ τὸ θάνατο τοῦ Ἁγίου Θωμᾶ τοῦ Ἀκυινάτη): 49, 1974, σσ. 192-217.

ΜΠΟΝΗΣ, Κ., Ἡ ἑλληνικὴ χριστιανικὴ Γραμματεία ἐν συγκρίσει πρὸς τὴν Δυτικήν: 54, 1979, σσ. 131-62.

— Μέγας Ἀθανάσιος, Ἰουλιανὸς ὁ Ἀποστάτης καὶ Μέγας Βασίλειος, ἐν θέσει καὶ ἀντιθέσει: 54, 1979, σσ. 276-305.

ΚΑΡΜΙΡΗΣ, Ι., Ὁ Μέγας Βασίλειος, οἱ Δυτικοὶ Ἐπίσκοποι καὶ ὁ Ρώμης: 54, 1979, σσ. 306-18.

ΠΑΙΔΕΙΑ

ΚΑΣΙΜΑΤΗΣ, Γ., Περὶ Παιδείας: 47, 1972, σσ. 239-59.

Τὸ μέλλον τοῦ πολιτισμοῦ μας: 53, 1978, σσ. 100-9.

ΘΕΟΔΩΡΑΚΟΠΟΥΛΟΣ, Ι. Ν., Ἡ Ἀκαδημία Ἀθηνῶν καὶ ἡ Διεθνὴς Ἀκαδημαϊκὴ Ἕνωσις: 48, 1973, σσ. 160-77.

— Ἡ Ἑλλάς, τὰ ἑλληνικὰ γράμματα καὶ ὁ κόσμος: 51, 1976, σσ. 517-21.

— Τὸ παρελθόν, τὸ παρὸν καὶ τὸ μέλλον τοῦ Ἑλληνισμοῦ: 55, 1980, σσ. 323-33.

ΘΕΟΧΑΡΗΣ, Π., ἐν συνεργασία μετὰ τοῦ Παϊπέτη, Σ., Αἱ Πανεπιστημιακαὶ σπουδαὶ εἰς τὴν Ἑλλάδα καὶ αἱ ἀνάγκαι των: 50, 1975, σσ. 43-72.

— Ἡ ἀνάπτυξη τῆς ἔρευνας στὰ Πανεπιστήμια. «Ἕνα παράδειγμα»: 57, 1982, σσ. 651-72, τόμ. ΙΙ.

ΠΑΠΑΝΟΥΤΣΟΣ, Εὐ., Τὸ σχολεῖο τοῦ μέλλοντος: 56, 1981, σσ. 189-202.

ΚΑΖΑΜΙΑΣ, Α., Ἡ ἐκπαιδευτικὴ κρίση στὴν Ἑλλάδα καὶ τὰ παράδοξά της: μία ἱστορική, συγκριτικὴ θεώρηση: 58, 1983, σσ. 415-67.

ΚΟΙΝΩΝΙΚΕΣ ΕΠΙΣΤΗΜΕΣ - ΠΟΛΙΤΙΚΗ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ - ΔΙΚΑΙΟ

ΖΕΠΟΣ, Π., Ἡ «Δικανικὴ Τέχνη» τοῦ Δημητρίου Καταρτζῆ: 46, 1971, σσ. 85-101.
— «Ἑλληνικὴ Νομαρχία»: Δοκίμιο σχέσεως Δικαίου καὶ Ἐλευθερίας: 50, 1975, σσ. 83-94.
— Ὁ Δρόμος πρὸς τὴν Δημοκρατίαν: 50, 1975, σσ. 155-64.
— Ἐλευθερία καὶ Δίκαιον: 50, 1975, σσ. 194-205.
ΚΑΣΙΜΑΤΗΣ, Γ., Ὁ ἄνθρωπος καὶ τὸ περιβάλλον του: 46, 1971, σσ. 127-47.
Συμπληρωματικαὶ σκέψεις ἐπὶ τοῦ προβλήματος τοῦ ἀνθρώπου καὶ τοῦ περιβάλλοντός του: 47, 1972, σ. 181.
ΘΕΟΔΩΡΑΚΟΠΟΥΛΟΣ, Ι. Ν., Ὁ φιλοσοφικὸς ὁρισμὸς τῆς ἐννοίας τῆς ἰδιοκτησίας: 49, 1974, σσ. 354-62.
— Φιλοσοφία τῆς οἰκονομίας καὶ τῆς τεχνικῆς: 51, 1976, σσ. 170-83.
ΤΣΑΤΣΟΣ, Κ., Ὁ Κὰντ καὶ τὸ Διεθνὲς Δίκαιο: 49, 1974, σσ. 225-36.
ΜΙΧΑΗΛΙΔΗΣ-ΝΟΥΑΡΟΣ, Γ., Ἡ τριλογία τῶν ἀξιῶν (Δικαιοσύνη, Τάξις, Πρόοδος) καὶ τὸ ἰδιωτικὸν δίκαιον: 50, 1975, σσ. 121-49.
ΧΑΩΡΟΣ, Α., Ἀγγλοαμερικανικό, Ρωμαιογενὲς καὶ Σοσιαλιστικὸ Δίκαιο: Τρεῖς Νομικὲς οἰκογένειες, τρεῖς φιλοσοφίες νομικῆς σκέψης: 53, 1978, σσ. 254-85.
ΣΟΝΤΗΣ, Ι., Ρωμαϊκὸν Δίκαιον καὶ Ἑλληνικὸν Πνεῦμα: 56, 1981, σσ. 161-78.
ΚΑΝΕΛΛΟΠΟΥΛΟΣ, Π., «Κὰρλ Μάρξ». Ἑκατὸ χρόνια ἀπὸ τὸ θάνατό του: 58, 1983, σσ. 336-64.
FAURE, E., De Xénophane à Popper: Reflexions sur une philosophie essentielle de la politique: 58, 1983, σσ. 391-409.

ΕΠΙΣΤΗΜΕΣ - ΙΣΤΟΡΙΑ ΕΠΙΣΤΗΜΩΝ

ΒΑΣΙΛΕΙΟΥ, Φ., Μαθηματικὴ Ἀλήθεια: 47, 1972, σσ. 218-33.
ΜΟΥΛΟΠΟΥΛΟΣ, Σ. Ν., Ἡ σχετικότητα τῆς ἐννοίας τοῦ χρόνου καὶ ἡ θεραπευτικὴ σκέψις: 55, 1980, σσ. 148-55.
ΣΤΑΜΑΤΗ, Ε., Τὸ ἡλιοκεντρικὸν Σύστημα τῶν Ἀρχαίων Ἑλλήνων: 46, 1971, σσ. 65-84.
ΤΟΥΛ, Χ., Τὸ «Περὶ Καρδίης» βιβλίον τῆς Ἱπποκρατικῆς Συλλογῆς: 46, 1971, σσ. 207.
— Περὶ τοῦ ψευδο-αριστοτελικοῦ βιβλίου «Περὶ Πνεύματος»: 50, 1975, σσ. 154-9.
— Αἱ ἀναπνευστικαὶ θεωρίαι τῶν ἀρχαίων Ἑλλήνων φιλοσόφων καὶ γιατρῶν: 51, 1976, σσ. 48-85.
— Ὁ λοιμὸς τῶν Ἀθηνῶν καὶ ἡ περιγραφή του ὑπὸ τοῦ Θουκυδίδου: 53, 1973, σσ. 225-47.
ΜΑΡΙΟΛΟΠΟΥΛΟΣ, Η., Ἡ Μετεωρολογία εἰς τὴν ἀρχαίαν Ἑλλάδα: 47, 1972, σσ. 89-101.
SZABO, A., Ὁ Ἀναξίμανδρος καὶ ὁ Γνώμων: 52, 1977, σσ. 158-9.
— Μία μέτρησις Πυθέα τοῦ Μασσαλιώτου καὶ ἡ ἱστοριογραφία τῶν μαθηματικῶν: 54, 1979, σσ. 182-8.
ΛΟΥΡΟΣ, Ν., Ὁ πάπυρος τοῦ Ἀνωνύμου γιατροῦ: 55, 1980, σσ. 182-6.

ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ ΤΗΣ ΤΕΧΝΗΣ

ΘΕΟΔΩΡΑΚΟΠΟΥΛΟΣ Ι. Ν., Ἡ πρωταρχὴ τῆς καλλιτεχνικῆς δημιουργίας τῶν εἰκαστικῶν τεχνῶν: 49, 1974, σσ. 65-73.
— Ἡ αἰσθητικὴ τοῦ Κάντ: 49, 1974, σσ. 218-25.

ΛΟΓΟΙ - ΑΝΑΚΟΙΝΩΣΕΙΣ

ΜΑΛΑΜΟΣ, Β., «Τὸ φρονεῖν καὶ πράττειν ἑλληνικά»: 48, 1973, σσ. 25-37.

ΑΘΑΝΑΣΙΑΔΗΣ - ΝΟΒΑΣ, Γ., Ὁμιλία ἐπὶ τῇ συμπληρώσει τριάκοντα ἐτῶν ἀπὸ τοῦ θανάτου τοῦ Κ. Παλαμᾶ: 48, 1973, σσ. 65-75.

ΧΑΡΗΣ, Π., Ὁμιλία ἐπὶ τῇ συμπληρώσει τριάκοντα ἐτῶν ἀπὸ τοῦ θανάτου τοῦ Κ.Παλαμᾶ: 48, 1973, σσ. 75-9.

ΘΕΟΔΩΡΑΚΟΠΟΥΛΟΣ, Ι. Ν., Ὁμιλία εἰς μνήμην Κωνσταντίνου Καραθεοδωρῆ: 49, 1974, σσ. 21-4.

Τὸ πνεῦμα τῆς Εὐρώπης Α΄, 54, 1979, σσ. 101-8. Τὸ πνεῦμα τῆς Εὐρώπης Β΄, 54, 1979, σσ. 110-6.

ΤΡΥΠΑΝΗΣ, Κ., Τὸ ἡρωικὸν ἰδανικὸν εἰς τὰ Ὁμηρικὰ ἔπη: 50, 1975, σσ. 18-33.

ΠΑΛΛΑΝΤΙΟΣ, Μ.,: Τὸ «ἑλληνικὸ χρέος» στὸν σημερινὸ ἄνθρωπο: 58, 1983, σσ. 11-22.

ΠΑΡΟΥΣΙΑΣΗ ΒΙΒΛΙΩΝ

ΙΩΑΚΕΙΜΟΓΛΟΥ, Γ.: Ι. Πατρικίου, Ψυχολογία: 46, 1971, σσ. 189-91.

ΣΤΑΣΙΝΟΠΟΥΛΟΣ, Μ., P. Weil, M. Long, καὶ Guy Braibant, Les grands arrêts de la juriprudence administrative: 46, 1971, σσ. 208-18.

ΑΛΕΞΟΠΟΥΛΟΣ, Κ.: Ἡ ἐν φωτοτυπικῷ ἀντιγράφῳ ἐπανέκδοσις τοῦ ἔργου Ἀπάνθισμα Φυσικῆς τοῦ Ρήγα Βελεστινλῆ: 46, 1971, σ. 245.

ΒΑΣΙΛΕΙΟΥ, Φ.: Πρῶτος τόμος τῶν Ἁπάντων τοῦ Ἀρχιμήδους ἐκδοθεὶς ὑπὸ τοῦ κ. Εὐ. Σταμάτη: 47, 1972, σσ. 62-4.

SZABÓ, A.: Ἀπαρχαὶ τῶν Ἑλληνικῶν Μαθηματικῶν: 49, 1979, σσ. 52-6.

ΘΕΟΔΩΡΑΚΟΠΟΥΛΟΣ, Ι. Ν.: Δ. Μονογυιοῦ καὶ Ν. Μπούρα, Ἀρχαῖος Ἑλληνικὸς Λόγος: 49, 1974, σσ. 287-91.

Α. ΑΡΑΒΑΝΤΙΝΟΥ-ΜΠΟΥΡΛΟΓΙΑΝΝΗ
(Ἀθῆναι)

ΑΝΑΚΟΙΝΩΣΕΙΣ

JUSTICE, LOI ET SCIENCE CHEZ PLATON

On sait que la science platonicienne consiste dans une recherche inlassable de moyens servant l'amélioration ou la restauration de la vie et que c'est cette portée du savoir qui relie la pensée politique de Platon avec le tout de sa philosophie[1]. Le savoir rationnel préside les moyens qui constituent chez Platon les voies du salut pour l'âme humaine et la cité. Le courage, p. ex., qui préserve l'âme de la crainte et de la douleur[2], est une vertu rationnelle, la connaissance de ce qui est à craindre et de ce qui ne l'est pas. Dans la *République,* où le philosophe *tourne les yeux vers le nouvel État* (430 b), la question du courage est étudiée en corrélation avec l'éducation et la loi; le courage est une «sorte de conservation de l'opinion que la loi crée par le moyen de l'éducation sur les choses qui sont à craindre et sur leur nature» (429 d). «L'État est... courageux par une partie de lui-même, parce que c'est en cette partie que réside le pouvoir de maintenir en tout temps l'opinion relative aux choses qui sont à craindre, choses qui doivent être les mêmes et de la même nature que celles que le législateur a indiquées dans son plan d'éducation» (429 b)[3].

De la *République* aux *Lois* le logos de Platon sur le salut de la cité est une défense de la connaissance des principes rationnels. L'Athénien des *Lois,* se mettant d'accord avec son interlocuteur que «ce qu'une cité et chacun des particuliers doivent hâter de leur voeux, c'est d'être raisonnable», ajoute que c'est là justement qu'«en particulier un législateur politique doit toujours avoir les yeux fixés quand il arrête les commandements de la loi» (688 a). Le bon législateur légifère «en fonction d'une seule vertu parmi les quatre, alors qu'il faut les avoir toutes en vue, mais principalement et la

1. Au niveau métaphysique l'acception de l'idée traditionnelle de la chute conduit Platon à la conception d'une méthode axiologique visant la restauration de l'âme humaine; cf. J. MOREAU, *Le sens du platonisme,* Paris 1967, 137.

2. Cf. *Lachès* 192 d, *Protagoras* 360 d.

3. *Platon, Oeuvres Complètes,* Belles Lettres, tr. E. CHAMBRY.

première celle qui commande tout l'ensemble de la vertu, c'est-à-dire la sagesse, l'intelligence» (688 b).

Savoir pour mieux faire est pour Platon l'impératif catégorique qui commande la vie individuelle et la vie commune. Chez Platon, comme en général chez les Grecs, il n'y a pas de ligne de démarcation entre le politique, le juridique et le moral. Comme il a été très judicieusement remarqué «la conception platonicienne du fait politique s'oppose à celle de la tradition machiavélienne, qui distingue les valeurs de la pureté individuelle de celles de la responsabilité politique. Le fait politique, pour Platon, est le système des activités communautaires. Celles-ci sont considérées comme exprimant une prise de conscience de soi comme être raisonnable. Le fait politique est donc le langage intelligible par lequel le psychisme humain se manifeste pratiquement. Le caractère intelligible de l'activité politique suppose un sujet raisonnable comme responsable de cette activité. Le caractère de rationalité est compris par l'acceptation d'un système de principes éthiques qui traduisent l'exigence d'intelligibilité appliquée à la vie et à l'activité cohérente que Platon distingue de l'agitation du désir»[4].

1. La justice

On sait que dans la *République,* la vertu qui domine les trois autres —la tempérance, le courage, la sagesse— est la justice[5]. Platon procède ici à une classification hiérarchique. On remarque que le sens du salut, la conservation de l'identité ontologique de la cité au moyen de la justice, coïncide ici avec la conception concernant les fondements de la cité: «Ce que nous avons établi dès le début, quand nous jetions les fondements de notre État, comme un devoir universel, c'est... la justice» (433 a). «S'il fallait décider laquelle (des) vertus contribuera le plus par sa présence à la perfection de notre cité, il serait difficile de dire si c'est la conformité d'opinion des gouvernants et des gouvernés, ou le maintient chez les soldats de l'idée légitime de ce qui est à craindre et de ce qui ne l'est pas, ou la prudence et la vigilance dans les chefs, ou si la cause la plus efficace de son excellence ne serait pas la présence de cette vertu par laquelle enfants, femmes, esclaves, hommes libres, artisans, gouvernants et gouvernés font respectivement leur besogne (ὅτι τὸ αὑτοῦ ἕκαστος εἷς ὢν ἔπραττεν) sans se mêler de celle des autres. Cette force qui

4. Au. Bayonas, «Législation et dialectique d'après la *République* de Platon», *Φιλοσοφία* 1 (1971), 274.

5. Cf. 366 d: «La justice est le plus grand bien».

concourt avec le reste à la perfection de l'État... c'est la justice» (433 b-e)[5a].

Platon, deux fois, partant d'un critère moral, dépasse l'idée de la discrimination des classes; il la remplace par celle de la conformité d'opinion des gouvernants et des gouvernés et par l'impératif, qui concerne tous les gens, de ne s'occuper que de leurs propres affaires, ce qui est égal à réaliser la justice. On doit remarquer que la pensée axiologique de Platon est centrée ici sur des principes concrets: s'occuper de ses propres affaires (*οἰκειοπραγία* 434 c), refus de l'empiètement sur les fonctions d'autrui, juste distribution du travail (443 b). Dans les *Lois*, traitant de l'égalité Platon insiste sur celle des formes que «toute cité et tout législateur» doivent «introduire dans les marques d'honneur», l'égalité, qui «suppose le jugement de Zeus», et qui «au plus grand attribue davantage, au plus petit moins, donnant à chacun en proportion de sa nature, et, par exemple, aux mérites plus grands de plus grands honneurs, tandis qu'à ceux qui sont à l'opposé pour la *vertu* et *l'éducation* elle dispense leur dû suivant la même règle».

On sait qu'Aristote[6] adoptera cette idée de la répartition des honneurs selon la vertu et l'éducation et soutiendra que la justice dans les répartitions doit se faire selon le mérite particulier de chacun —selon une analogie géometrique—, et que c'est cette idée qui préserve le platonisme de l'esprit d'abstraction, avocat d'une égalité pour l'égalité, arbitraire et antinomique[7]. Et l'on se rend compte de la portée de cette idée par le confrontement avec le comportement contraire qui caractérise souvent notre vie d'aujourd'hui et avec les maux dont celui-ci est la cause. Agir selon la justice c'est choisir la qualité au lieu de la quantité, faire prévaloir l'un et l'unité au lieu du multiple, de la confusion et du changement (*μεταβολὴ* 434 b).

Cette conception de la justice s'enregistre chez Platon au même niveau des principes fondamentaux de sa pensée cosmologique et anthropologique, comme le prouve dans le *Gorgias* la corrélation avec les concepts de *l'amitié* et de la *sagesse* (508 a)[8].

5a. *Rép.*, *Platon, Oeuvres Complètes*, Belles Lettres, tr. E. CHAMBRY.

6. Cf. *Eth. à Nic.* E 1130 a 14, 1131 b 25-30.

7. Cf. A. KÉLESSIDOU, «Intersubjectivité et Ontologie» (en grec), *Πλάτων* 32 (1980) 63-64. 379.

8. «Les savants affirment que le ciel et la terre, les dieux et les hommes sont liés ensemble par l'amitié, le respect de l'orde, la modération et la justice, et pour cette raison ils appellent l'univers l'ordre des choses, non le désordre ni le dérèglement... Tu n'y fais pas attention que l'égalité géometrique est toute puissante parmi les dieux comme parmi les hommes?».

2. La justice et l'amitié

Le concept de l'unité, qui gouverne la conception platonicienne de la justice, constitue aussi le trait dominant de la conception platonicienne de l'amitié. Ainsi que nous le constatons par la confrontation de *l'Alcibiade* avec la *République* et les *Lois* l'amitié et la justice sont considérées comme le bien de l'âme et de la cité. De même que la cité «se garde en meilleur état et est bien administrée», lorsque «l'amitié entre les citoyens est présente» (*Alc.* 126 b), «l'homme juste ne permet qu'aucune partie de lui-même fasse rien qui lui soit étranger, ni que les trois principes de son âme empiètent sur leurs fonctions respectives», mais, «il établit... un ordre véritable dans son intérieur», «devient ami de lui-même... lie ensemble tous (les) éléments, et devient *un* de multiple qu'il était» (*Rép.* 443 d-e). Dans la *République* toujours Platon évoque aussi la notion de la science et la distingue de son contraire en précisant que, cet homme «nomme juste et belle l'action qui maintient et contribue à réaliser cet état d'âme et qu'il tient pour sagesse la science qui inspire cette action, qu'au contraire il appelle injuste l'action qui détruit cet état, et ignorance l'opinion qui inspire cette action» (*Rép.* 443 e - 444 a).

Le platonisme, on le sait, est un humanisme pédagogique. L'impératif de la conquête de la science du meilleur, qu'est la concorde, l'amitié ou la justice, va toujours de pair avec la nécessité de la lutte contre l'ignorance: c'est ce qui incombe en premier lieu au philosophe capable d'assumer «le lourd labeur» de la dialectique, et au législateur; ce dernier «doit s'efforcer d'inculquer aux cités toute la sagesse possible et de déraciner le plus qu'il pourra l'inintelligence» (*Lois* 688 e)[9]. L'Athénien des *Lois* éclaire sa position en reliant, dans une référence qui met en parallèle le comportement individuel et la vie commune, les notions de l'amitié, de l'accord et de la justice avec la science et la raison: «... lorsque l'âme s'oppose à la science... à la raison... j'appelle cela inintelligence; de même dans un État, lorsque la multitude n'obéit pas... aux lois...» (689 b).

3. Νοῦν οὐδενὸς ὑπήκοον... ἀλλὰ πάντων ἄρχοντα

La priorité que Platon accorde à la science dans la problématique du salut de la cité nous instruit sur son attitude à l'égard de l'activité législatrice.

9. *Platon, Oeuvres Complètes, Les Lois,* tr. Ed. Des Places.

Il s'agit ici d'une problématisation à partir du niveau où l'éducation remplace l'activité du législateur ou l'emporte sur elle.

a) Dans la *République*, où Platon traite de la cité idéale, «capable de trouver elle-même ce qui convient de faire»[10], la responsabilité de former le comportement est accordée à l'éducation. «Ce n'est pas la peine d'en faire des prescriptions à d'honnêtes gens; ils trouveront facilement la plupart des règlements qu'il faudra faire» (425 e). Et l'on sait que Platon, lui-même, a fait dans les *Lois*[11] des règlements sur tous les points qu'il omet dans la *République*. Mais on sait aussi ce qui est dit dans le livre IX des *Lois*: «législation et traitement médical ont comme vice commun d'être brutalement imposés au lieu d'être proposés»[12]. Les philosophes, les hommes de la σχόλη (loisir), ou ceux qui peuvent faire le travail librement et non pas poussés par la *force* (ἀνάγκη), comme le dit l'Athénien des *Lois* (858 a), ont la possibilité de discourir sur les lois et ainsi «d'instruire les citoyens au lieu de leur donner des lois» (857 e).

b) Un point de vue empirique dans le IIIe livre des *Lois* confirme la même attitude: Platon traite de la génèse des évènements politiques pendant la période où l'écriture n'existait pas encore et les gens vivaient selon leurs coutumes «et ce que l'on appelle des lois traditionnelles». Ces gens là «n'avaient pas besoin de législateurs et une pareille institution n'avait pris cours à cette époque» (680 a).

Mais c'est au livre IX que Platon, après avoir parlé des raisons pour lesquelles la loi est nécessaire (874 e sqq.), soutient la priorité de la science par rapport à la loi et à l'ordonnance: «Si jamais... un homme naissait, par faveur divine, naturellement apte à s'approprier (les) principes (du juste et du meilleur) plus ne serait *besoin* d'aucune loi pour le commander, car *ni loi ni ordonnance n'est plus forte que la science, et l'intellect ne saurait,* sans impiété, *être serviteur ou esclave de quoi que ce soit;* il doit être, au contraire, *maître universel,* s'il est réellement vrai et libre comme le veut sa nature» (875 c-d). La nature ici concerne la supériorité essentielle et non pas l'état de nature, cet état que proclame, p. ex., Calliclès dans le *Gorgias* (483 e - 484 a).

Dans tous ces cas l'idée maîtresse est celle qui fait consister le salut et la supériorité dans le comportement philosophique; c'est-à-dire le devoir faire est ici le même que le devoir professer dans le *Phédon* et la *République*: «Se réfugier du côté des idées et chercher de voir en elles la vérité des choses»[13],

---

10. Em. Chambry, *Platon, Les Lois* IV-VII, Belles Lettres, 425 d, n. 1.
11. 767 a, 913 a, 920 d, 934 e.
12. Tr. A. Diès, *Platon, Les Lois* VII-X, Belles Lettres 1956, 857 c n. 1.
13. *Phédon* 99 e.

«tourner l'âme du jour ténébreux au vrai jour... l'élever jusqu'à la réalité; c'est justement là ce que nous appelerons la véritable philosophie»[14].

4. Ὁ δεύτερος πλοῦς (la seconde traversée)

Cependant, il importe d'ajouter que Platon ne ce restreint pas à la recherche du salut théorique ou du salut «exceptionnel d'une classe de citoyens»[15], comme il ne se laisse pas entraîner par la nostalgie du passé. Son but véritable étant le salut et le bonheur de «la cité toute entière»[16], il entrelace dans sa pensée sous les auspices des idées du meilleur et de l'unité —constantes de sa théorie politique— l'absolu éternel et le relatif, contingent. L'amélioration de la vie au moyen de la raison a ses modèles idéals: «L'État excellent et l'homme formé sur le même modèle»[17]; mais elle a aussi ses réfuges réels, ses secondes ressources: la cité réglée par la loi représentant la raison[18] et réalisant la vertu toute entière[19], dans la cité toute entière[20].

La seconde traversée n'est ni un chemin inférieur ni un chemin dans lequel on s'engage par résignation; c'est une adaptation au possible. Les passages 713 c et 875 a des *Lois* sont importants pour notre investigation, parce qu'ils nous font voir les liens qui existent entre les concepts qui nous concernent —science, justice et loi— et, en même temps, ils nous fournissent le moyen d'établir le parallèle entre les deux manières de voir la vie politique selon Platon. Le philosophe se place d'un point de vue anthropologique, il se réfère aux capacités et ressorts humains, pour soutenir «qu'aucun homme ne peut, de sa nature, régler en maître absolu toutes les affaires humaines sans se gonfler de démesure et d'injustice»[21] (713 c). «Les hommes doivent

14. *République* 521 c.

15. *République* 519 e.

16. Ib. 519 c: «ὅλῃ τῇ πόλει».

17. *Rép.* 544 d.

18. Cf. *Rép.* 607 a.

19. Cf. *Lois* 630 e: «Le législateur avait les yeux... sur la vertu totale»; et 630 c: «la vertu... consiste... dans la loyauté aux temps critiques, ce qu'on pourrait appeler le comble de la justice».

20. Cf. *Rép.* 519 e. cf. BAYONAS, o.c. 275: «le rationnel ne devient manifeste que par sa réalisation dans la communauté»! Il serait intéressant de rappeler que le législateur pour Platon est possesseur de l'idée du Bien et qu'il «l'a affectivement», étant ainsi «plus proche du sage d'Aristote que de la sage femme socratique», alors que le dialecticien est celui qui cherche à se capturer l'idée du Bien, cf. BAYONAS, o.c. 279.

21. *Platon, Les Lois,* Belles Lettres, tr. ED. DES PLACES. Les constitutions aussi —à l'exception de la parfaite— en tant que créées par l'homme, valent pour autant qu'elles sont liées par des lois; l'absence des règles écrites rend la vie pénible et insupportable, cf. *Politique* 302 a.

nécessairement établir des lois et vivre selon les lois sous peine de ne différer en aucun point des bêtes... La raison est qu'aucune nature d'homme ne naît assez douée pour à la fois *savoir* ce qui est le plus profitable à la vie humaine en cité et, le *sachant,* pouvoir *toujours* et vouloir toujours faire ce qui est le meilleur»[22].

La suite du premier passage présente Platon attribuant à la «philanthropie» du dieu la restauration de la vie par la procuration de la paix, du sens de l'honneur et de la justice (713 e); or, c'est faute de faveur divine —qui est la même formulée dans l'hypothèse de l'autarcie de la science et de la réalisation de la science par le savant— qu'il faudra «prendre le second parti, l'ordonnance et la loi» (875 d).

Cependant, la suite immédiate du texte nous offre l'idée qui trace le nouveau parcours de notre problématique: le second parti, la loi et l'ordonnance, dit Platon, «ne voient et ne considèrent que la généralité, mais sont impuissantes à saisir le détail». L'attitude de Platon devient claire si l'on interroge le *Politique,* le dialogue où la catégorie de l'un et du multiple investit une forme très importante pour notre étude: ici l'un, le savant, «l'unique compétent»[23] est supérieur à la foule quant à la science politique et il est au dessus de la pluralité des lois.

Dans le *Politique* le point de départ de la pensée platonicienne est inverse de celui de la *République*: de l'anthropologie empirique Platon passe à la déontologie politique. Le devoir faire ici est basé sur la reconnaissance de la mutabilité incessante des affaires humaines: «...la loi ne sera jamais capable de saisir à la fois ce qu'il y a de *meilleur* et de plus juste pour tous, de façon à édicter les prescriptions les plus utiles. Car la diversité qu'il y a entre les hommes et les actes, et le fait qu'aucune chose humaine n'est, pour ainsi dire, jamais en repos, ne laissent place, dans aucun art et dans aucune matière, à un absolu qui vaille pour tous les cas et pour tous les temps» (294 b)[24].

La distinction entre la «raideur obstinée de la loi et la souplesse que requiert l'action politique»[25] a été considérée comme un thème nouveau chez Platon et elle a été mise en parallèle à l'opposition rhétorique entre l'écrit et la parole improvisée, dont il est question dans le *Phèdre*[26]. «Comme le

22. Tr. A. DIÈS, *Platon, Les Lois,* Belles Lettres.

23. 300 e.

24. Trad. A. DIÈS, *Le Politique,* Belles Lettres 1960.

25. DIÈS, c.c. LIII.

26. 275 d-e, cf. *Politique* 295 b. «Comme le *Phèdre* utilisait, avec la même passion de science exacte que les médecins, la théorie du καιρός..., ainsi le *Politique* nous a montré que, dans toute technique, un achèvement exact et précis n'est possible que par le καιρός (284 d)», DIÈS, l. c.

véritable orateur, l'homme d'action, le chef improvise. Le discours écrit, la loi dit et ordonne à tous, sans distinction, toujours les mêmes choses, alors qu'il y a une telle diversité entre les hommes, et, par suite, dans aucun art... aucune place pour un absolu...»[27].

Nous ne croyons pas qu'il ait ici pour Platon un choix entre les deux positions: le philosophe, comme il ne soutient pas n'importe quel choix entre l'oral et l'écrit[28], mais le choix convenable[29], reconnaît le rapport incontestable de la science avec le meilleur — un meilleur évidemment qui n'est jamais «séparé de l'ἄριστον qui en constitue la forme universelle»[30], et son pouvoir d'affronter le temps et la diversité de l'action politique: «(le chef), libre à l'égard de tout code ou discours écrit par lui-même ou par l'autre... dans la liberté souveraine de son enseignement vivant et de son action vivante..., réalisera non pas une vraissemblance passagère ou une accommodation flatteuse aux passions du moment, mais l'immortelle vérité, la justice parfaite, fondée sur l'intellect et la science»[31].

À l'absence donc de liberté, qui caractérise l'immutabilité et la généralité des lois, thérapeutique est la présence de la personne compétente, de l'homme dont l'agir n'est jamais dicté par le sentiment confus de l'opportunité immédiate, mais qui, épris de justice, s'élève au dessus du commun des gens et de la pluralité des lois.

On sait que Platon ne renchérit pas sur la liberté du sage; cette liberté n'est jamais un pouvoir-faire illimité. Dans les *Lois*, le philosophe dit: «C'est un devoir pour chacun de se mettre dans l'esprit, à propos de tous les hommes, que celui qui n'a pas servi ne saurait non plus exercé l'autorité d'une manière louable; qu'il faut mettre sa fierté à bien obéir plutôt qu'à bien commander; d'abord aux lois, puisque c'est là obéir aux dieux»[32].

Cependant, dans le *Politique* le philosophe croit, ou rêve encore à l'existence de celui qui peut agir selon la vertu sans l'obligation des lois. La liberté de ce sage consiste dans son dégagement de la nécessité des lois et son engagement qui caractérise aussi les philosophes dont parle Platon dans la *République*: «... quand on verra à la tête de l'État un ou plusieurs philosophes, qui, méprisant les honneurs qu'on recherche aujourd'hui...,

---

27. Diès, l. c.

28. Cf. H. Joly, *Le Renversement platonicien. Logos, Epistémé, Polis*, Vrin, 1974, 111-129.

29. *προσῆκον*, comme le berger dont parle Platon dans les *Lois* 735 b, qui n'entreprend jamais de soigner un troupeau sans l'avoir d'abord épuré par l'espèce d'épuration qui convient à chaque groupement.

30. Bayonas, o.c. 292.

31. Diès l. c. cf. Platon, *Phèdre* 276 c - 277 a, *Polit.* 297 b.

32. Tr. Ed. des Places, *Platon, Les Lois*, Belles Lettres 1950.

feront... le plus grand cas du devoir... et, regardant la justice comme la chose la plus importante et la plus nécessaire, se mettront à son service, la feront fleurir et organiseront selon ses lois leur cité»[33].

Anna KÉLESSIDOU
(Athens)

33. 540 d-e, tr. E. CHAMBRY, *Platon, La République* IV-VII, Belles Lettres 1966.

ΠΑΡΟΥΣΙΑΣΗ ΚΑΙ ΚΡΙΤΙΚΗ ΒΙΒΛΙΟΥ

Konrad GAISER, *Il paragone della caverna. Variazioni da Platone a oggi.* Memorie dell Istituto Italiano per gli Studi Filosofici 13. Napoli (Bibliopolis) 1985 97+10 σελ.

Ἡ παραβολὴ τοῦ σπηλαίου μὲ τὴν ποιητικὴ-αἰσθητικὴ φόρτιση καὶ μὲ τὴ φιλοσοφικὴ σήμανση ποὺ τῆς ἔχει δώσει ὁ Πλάτων, ἔγινε μὲ τὴν πάροδο τῶν αἰώνων ἡ καίρια μεταφορὰ γιὰ τὴν παρουσίαση τῆς σχέσης τοῦ ἀνθρώπου μὲ τὸν κόσμο. Οἱ παραλλαγὲς αὐτοῦ τοῦ θέματος ἀπασχόλησαν τὸν καθηγητὴ Konrad Gaiser (Tübingen) σὲ δύο παραδόσεις του τὸ 1984 στὸ Istituto Italiano per gli Studi Filosofici στὴ Νεάπολη. Τὸ κείμενο τῶν παραδόσεων αὐτῶν μαζὶ μὲ τὶς ἀναγκαῖες συμπληρώσεις περιέχεται στὸ βιβλίο, τὸ ὁποῖο παρουσιάζω ἐδῶ.

Ὁ συγγραφέας προτιμάει τὴν ἔκφραση «παραβολὴ τοῦ σπηλαίου» ἀντὶ γιὰ τὴ συνηθισμένη ἔκφραση «μύθος τοῦ σπηλαίου», γιατί, ὅπως ἐξηγεῖ ὁ ἴδιος (σ. 11), δὲν πρόκειται γιὰ μύθο. Ἡ μελέτη χωρίζεται σὲ τρία μέρη. Τὸ πρῶτο μέρος ἔχει ὡς θέμα τὴν προϊστορία τῆς πλατωνικῆς παραβολῆς τοῦ σπηλαίου. Ἐπισημαίνεται ὅτι ἡ παραβολὴ αὐτὴ περιέχει συμπυκνωμένη ὅλη τὴν πλατωνικὴ φιλοσοφία. Ἐπίσης ἐξετάζεται ἡ ὑφὴ τῆς ἀναλογικῆς θεώρησης καὶ παρουσιάζεται ὁ μύθος ἀπὸ τὸν διάλογο *Φαίδων* γιὰ τὸν κόσμο (108 c-115 a), ὁ ὁποῖος εἶναι συναφὴς μὲ τὴν παραβολὴ τοῦ σπηλαίου. Παρουσιάζονται ἐπὶ πλέον συναφεῖς παρομοιώσεις τῶν Προσωκρατικῶν —κυρίως τοῦ Παρμενίδου, τοῦ Ἡρακλείτου καὶ τοῦ Ἐμπεδοκλέους— καὶ γίνεται σύνδεση μὲ ἀρχαῖες ἑλληνικὲς θρησκευτικὲς ἀντιλήψεις. Τὸ δεύτερο μέρος περιλαμβάνει τὴν ἑρμηνευτικὴ ἔκθεση τῶν κυριωτέρων παραλλαγῶν τῆς παραβολῆς τοῦ σπηλαίου, ὅπως παρουσιάζονται στὸν Ἀριστοτέλη, στὸν Μάξιμο τὸν Τύριο, στὸν Ἀρνόβιο, στὸν Γρηγόριο Νύσσης, στὸν G. Bruno, στὸν H. L. Spiegel καὶ στὸν J. Saenredan, στὸν Fr. Bacon, στὸν Cl. St. Lewis, στὸν L. Pirandello, στὸν S. Beckett, στὸν Fr. Dürrenmatt. Τὸ τρίτο μέρος περιλαμβάνει τὰ βασικὰ κείμενα στὰ ἰταλικὰ μαζὶ μὲ τὴ σχετικὴ βιβλιογραφία.

Ὁ καθηγητὴς Gaiser δὲν ἀνασυγκροτεῖ μόνον τοὺς κύριους καὶ

καίριους σταθμοὺς τῆς ἱστορίας μιᾶς ποιητικῆς καὶ φιλοσοφικῆς μεταφορᾶς, ἀλλὰ προσφέρει καὶ ἕνα σημαντικὸ εἶδος ἔρευνας τῆς πλατωνικῆς φιλοσοφίας, δηλ. τὴν ἔρευνα τῆς ποιησιολογικῆς καὶ λογοτεχνικῆς καὶ ὄχι μόνο τῆς φιλοσοφικῆς ἐπιβίωσης τῆς πλατωνικῆς φιλοσοφίας. Ἡ διάγνωση τοῦ συγγραφέα γιὰ τὴν ἐποχή μας συμπορεύεται μὲ τὴν ἑρμηνευτικὴ ἔκθεση τῶν τριῶν τελευταίων παραλλαγῶν τῆς παραβολῆς τοῦ σπηλαίου: Ἡ παραβολὴ ἐκφράζει στὸν Pirandello τὴν ἀγωνία καὶ τὴν ἀναζήτηση, παρηγορίας, στὸν Beckett συνδέεται μὲ τὸ τέλος τοῦ κόσμου, στὸν Dürrenmatt μὲ τὴν αὐτοκαταστροφὴ τοῦ ἀνθρώπου. Ὅπως παρατηρεῖ ὁ συγγραφέας (σ. 12), ἡ παραβολὴ τοῦ σπηλαίου εἶναι ἡ παραβολὴ καὶ τῆς ἐποχῆς μας, γιατὶ σήμερα ὑπάρχει σκότος καὶ ἀβεβαιότητα γιὰ τὴ μοίρα τοῦ ἀνθρώπου. Κάποιο «φῶς» φαίνεται νὰ περιμένει ὁ συγγραφέας ἀπὸ τὸν φιλοσοφικὸ διάλογο.

Γεωργία ΑΠΟΣΤΟΛΟΠΟΥΛΟΥ

Jean BARUZI, *L'Intelligence Mystique,* textes choisis et présentés par Jean-Louis Vieillard-Baron, Paris, L'Ile Verte, Berg International, 1985.

Στὸ βιβλίο αὐτὸ ὁ Jean-Louis Vieillard-Baron παρουσιάζει κείμενα τοῦ Jean Baruzi (1891-1953), ἀναφερόμενα στὴ μυστικιστικὴ διανόηση, ξεκινώντας ἀπὸ τὴν ἀρχὴ ὅτι ἡ φιλοσοφικὴ ἔρευνα τῆς ἀλήθειας δὲν μπορεῖ νὰ ἀγνοήσει τὴ μυστικιστικὴ ἐμπειρία.

Τὸ ἔργο διαιρεῖται σὲ τρία κεφάλαια (*Τὸ πρόβλημα τοῦ μυστικισμοῦ, Φιλοσοφία καὶ μυστικισμός: ἡ περίπτωση τοῦ Leibniz, Προσευχὴ καὶ Μυστικισμός*), ποὺ ἔπονται μιᾶς γενικῆς παρουσίασης τοῦ θέματος. Ἡ τελευταία αὐτὴ περιλαμβάνει τρία μέρη:

I. *Ἡ ἐσωτερικὴ πορεία:* μιὰ σκιαγράφηση τῆς ἐσωτερικῆς ἐξέλιξης τοῦ Baruzi ποὺ σημειώνει τὰ σημεῖα-σταθμοὺς τῆς ζωῆς του:

1. *Τὸ ἔτος 1901,* τὸ ὁποῖο θεωρεῖ σὰν χρονιὰ ἀναγέννησης τῆς φιλοσοφικῆς σκέψης μὲ τὴν ἀνακάλυψη μιᾶς νέας θετικιστικῆς φιλοσοφίας.
2. *Τοὺς δασκάλους:* Boutroux, Barrés καὶ Bergson, στοὺς ὁποίους ὀφείλει τὴν προτίμησή του γιὰ τὴ μελέτη τῆς ζώσας ἐσωτερικότητας.
3. *Τὸ θρησκευτικὸ πρόβλημα,* ποὺ προέκυψε ἀνάμεσα στὰ ἔτη 1900 καὶ 1914 καὶ τὸ ὁποῖο ἀντιμετώπισε παραμένοντας πιστὸς σὲ δυὸ θεμελιώδεις ἀρχές: α) στὸ ὅτι ἡ ἀληθινὴ Ἐκκλησία κινεῖται μέσα στὸ πνευματικὸ κέντρο τῆς ἀνθρωπότητας καὶ β) στὴν ἐλευθερία τῆς πνευματικῆς ἔρευνας.

4. *Οἱ φιλίες:* Charles du Bos, Max Charrier, Albert Schmidt, A. de Montrichard, André Schaeffner, Max Daireaux, Raymond Schwab, Charles Andler, Marcel Bataillon, Henry Corbin, Henri-Charles Puech, Louis Lavelle, Antoine Guillaumont, Alain Guy, Peter Wust, Martin Rang.

II. *Μεθολογικὲς ἔννοιες καὶ πνευματικὴ ἑρμηνευτική:* ὅπου ἀναφέρεται ὅτι ὁ τίτλος «Μυστικιστικὴ διανόηση» δόθηκε ἐξ αἰτίας τῆς μυστικῆς θεώρησης τοῦ κόσμου ποὺ ἐκφράζεται μέσα ἀπὸ τὰ συγκεντρωμένα σ' αὐτὸ τὸ βιβλίο ἄρθρα. Στὴ συνέχεια προσδιορίζεται ὅτι ὁ Baruzi δὲν θεώρησε ποτὲ τὸ μυστικισμὸ σὰν ἕνα ἀνεξήγητο δῶρο τοῦ Θεοῦ, ἀλλὰ σὰν τὴν πιὸ ὑψηλὴ μορφὴ διανόησης ποὺ μᾶς ἐπιτρέπει νὰ συλλαμβάνουμε τὰ πάντα μὲ μιὰ σφαιρικὴ θέαση.

1. Ἡ *μέθοδος* τοῦ Baruzi, ὅπως καὶ τοῦ Bergson, εἶναι ἀναπόσπαστη ἀπὸ τὸ περιεχόμενο τῶν ἔργων του, γιατὶ βασίζεται στὴν ἐνόραση. Ὁ Baruzi διαμόρφωσε τὴ μέθοδό του στὸν πρόλογο τῆς πρώτης ἔκδοσης τοῦ *Ἁγίου Ἰωάννου τοῦ Σταυροῦ,* καθὼς καὶ σ' ἐκεῖνον τῆς δεύτερης ποὺ γράφτηκε τὴν ἐποχὴ τῆς βίαιης ἀντίθεσης τῶν καθολικῶν θεολόγων (1931). Στὸ πρῶτο κείμενο βρίσκουμε λοιπὸν τὴ μεταφυσικὴ ἀρχὴ ποὺ διέπει τὴ μέθοδό του καὶ ποὺ βασίζεται στὴν πίστη ὅτι ὁ μυστικισμὸς καταλήγει σὲ μεμονωμένα ἄτομα καὶ μάλιστα στὸ ἐσωτερικὸ ἐγώ τους. Μιὰ δεύτερη ἀρχὴ ποὺ ὑπάρχει στὸν ἴδιο πρόλογο μᾶς ὑποδεικνύει νὰ ἀναζητοῦμε «τὴν ἄμεση ἀνάλυση ἑνὸς μυστικοῦ γίγνεσθαι», ἐφόσον τὸ ἐσωτερικὸ ἐγὼ εἶναι μιὰ συνεχὴς διάρκεια σὲ ἀντίθεση μὲ τὸ διεσπαρμένο καὶ ἀποσπασματικὸ κοινωνικὸ ἐγώ.
2. *Ὁ μυστικισμὸς διαχωρισμένος ἀπὸ τὴ θεολογία:* Ὁ Baruzi, ἂν καὶ δὲν ὑποστήριζε μιὰ πολεμικὴ τακτικὴ ἔναντι τῆς θεολογίας, πίστευε ὅτι ὁ μυστικισμός, ὁ ὁποῖος ἀποτελεῖ ὑπέρβαση τῆς ἀνθρώπινης φύσης ἀπὸ αὐτὴν τὴν ἴδια, βρίσκεται σὲ μία σχέση ριζικῆς ἑτερογένειας ὡς πρὸς τὴ θεολογία.
3. *Ἡ φιλοσοφία τοῦ μυστικισμοῦ:* Ὁ Baruzi ἀπὸ τὴν ἐποχὴ ποὺ ἔγραψε γιὰ τὸν *Leibniz καὶ τὴ θρησκευτικὴ ὀργάνωση τῆς γῆς,* χρησιμοποιεῖ δύο ἔννοιες βασικὲς τῆς φιλοσοφίας τοῦ μυστικισμοῦ, ἔτσι ὅπως τὴ διαμόρφωσε: α) τοῦ ὁραματικοῦ ὀνείρου καὶ β) τῆς ἐσωτερικῆς ἀτομικότητας. Γενικὰ θεωρεῖ τὸν τέλειο μυστικισμὸ σὰν μέσο ποὺ ὁδηγεῖ τὴν ψυχὴ σ' ἕνα ἐσωτερικὸ σύμπαν, σὲ μία νέα ἀντίληψη τῶν πραγμάτων. Ἂν ὁ μυστικισμὸς εἶναι, λοιπόν, μιὰ νέα θεώρηση τοῦ ἐγώ, τοῦ κόσμου καὶ τοῦ Θεοῦ, τότε θεμελιώνεται φιλοσοφικά.

III. *Ἀπὸ τὸ ἐξαιρετικὸ στὸ καθολικό:* Ὁ Baruzi, ἐπηρεασμέ-

νος ἀπὸ ἐξαιρετικὲς προσωπικότητες ὅπως ὁ Ἰωάννης τοῦ Σταυροῦ, ὁ Λούθηρος, ὁ Dürer, ὁ Leibniz καὶ ὁ Bergson, πίστευε ὅτι μποροῦσε νὰ γνωρίσει τὸ μυστικιστικὸ πνεῦμα σὰν ἕνα ὃν ποὺ ξέρει νὰ ἐξατομικεύεται στὸ ἔπακρο, ἀντιτιθέμενο σὲ κάθε κοινωνικὴ συλλογοποίηση. Εἶναι τὸ ἐξαιρετικὸ (κατ' ἐξαίρεση) ὄν, τὸ μυστικιστικὸ πνεῦμα, ποὺ ἐκφράζει κατὰ τὸν καλύτερο τρόπο τὸ γενικό, τὸ καθολικῶς ἰσχύον.

Μετὰ ἀπὸ τὴ γενικὴ αὐτὴ εἰσαγωγὴ ἐξετάζονται εἰδικότερα θέματα. Ἔτσι στὸ πρῶτο κεφάλαιο ἐρευνᾶται *Τὸ πρόβλημα τοῦ Μυστικισμοῦ* ἀρχίζοντας ἀπὸ *Τὴ νόμιμη καὶ τὴν καταχρηστικὴ χρήση τῆς λέξης «Μυστικισμός»*.

Πρόκειται γιὰ μιὰ ἀνακοίνωση τοῦ Baruzi στὸ Διεθνὲς Συνέδριο Φιλοσοφίας ποὺ ἔλαβε χώρα τὸ 1946 στὴ Ρώμη, μὲ τὴν ὁποία διαμαρτύρεται γιὰ τὴν καταχρηστικὴ χρήση τοῦ ὅρου μυστικισμὸς στὶς περιπτώσεις ποὺ αὐτὸς συνδέεται μὲ συλλογικὰ γεγονότα καὶ ὑπογραμμίζει τὸν προσωπικὸ χαρακτήρα κάθε ἐμπειρίας ποὺ μποροῦμε νὰ ὀνομάσουμε μυστικιστική. Ἡ μυστικιστικὴ σκέψη στὸ ἀποκορύφωμά της εἶναι ξεπέρασμα τοῦ ἑαυτοῦ μας, ἐσωτερικὴ τελείωση ποὺ ἀρκεῖται σὲ μιὰ σιωπὴ δημιουργική. Ἔτσι ἡ ἀρχὴ τῆς ἀνύψωσης τοῦ ἀνθρώπου πρὸς τὸ Θεὸ καὶ ἡ ἕνωσή του μ' Ἐκεῖνον συνίσταται στὸν χαρακτηρισμό του σὰν «Ἐκεῖνος ποὺ βλέπει».

Στὴ συνέχεια γίνεται ἀναφορὰ στὸν *Ἅγιο Ἰωάννη τοῦ Σταυροῦ καὶ τὸ πρόβλημα τῆς νοητικῆς ἀξίας τῆς μυστικιστικῆς ἐμπειρίας*. Ὁ Baruzi, ἔχοντας ὑποστηρίξει τὴ διατριβή του πάνω στὸν Ἅγιο Ἰωάννη τοῦ Σταυροῦ τὸ 1924, ὕστερα ἀπὸ πρόταση τοῦ Xavier Léon, παρουσιάζει μερικὲς ἀπὸ τὶς θέσεις του στὴ Γαλλικὴ Φιλοσοφικὴ Ἑταιρεία γιὰ τὴ συνεδρία τῆς 2ας Μαΐου 1925:

1. Ἡ μυστικιστικὴ ἐμπειρία δὲν μπορεῖ νὰ συλληφθεῖ παρὰ μόνο ἂν ἐρευνηθεῖ στὰ ἄτομα, στὰ ὁποῖα ἐκφράζεται.
2. Δὲν μποροῦμε νὰ προσδιορίσουμε τὴν οὐσία τῆς μυστικιστικῆς ἐμπειρίας, ἂν ἀγνοήσουμε τὶς ἀκραῖες περιπτώσεις ποὺ παρουσιάζονται σ' αὐτήν.
3. Ὁ Ἅγιος Ἰωάννης τοῦ Σταυροῦ, ἀγνοώντας αὐτὸ ποὺ ἐννοοῦν οἱ φιλόσοφοι μὲ τοὺς ὅρους «ἐμπειρία» καὶ «γνώση», ἀναζητᾶ ἕνα σταθερὸ κριτήριο τῆς ἐμπειρίας του καὶ διαμορφώνει μιὰ Λογικὴ τοῦ μυστικισμοῦ.
4. Ὁ Ἅγιος Ἰωάννης τοῦ Σταυροῦ μᾶς παρέχει τὰ στοιχεῖα μιᾶς κριτικῆς τῆς μυστικιστικῆς ἐμπειρίας, ἡ ὁποία ἐπιφέρει μιὰ ἄρνηση κάθε φαινομενικότητας.

5. Ἡ μυστικιστικὴ ἐμπειρία εἶναι λοιπὸν γι' αὐτὸν πάντοτε κάτι ποὺ ὑπερβαίνει τὸ φαινόμενο.
6. Ὁ Ἅγιος Ἰωάννης τοῦ Σταυροῦ δίνει μὲ τὴ λέξη «νύχτα» τὸ χαρακτήρα αὐτῆς τῆς ἐμπειρίας. Ὁ Θεὸς ἀποτελεῖ ἐδῶ τὴν ἐπανακτημένη ἐσωτερικὴ ἀλήθεια.
7. Ἡ μυστικιστικὴ ἐιιπειρία τοῦ Ἁγίου Ἰωάννη τοῦ Σταυροῦ ἀναγάγει στὸ Θεὸ ὄχι μόνο τὴ ζωή μας, ἀλλὰ καὶ ὁλόκληρη τὴ σκέψη μας. Τὸ ἐγὼ ἀπορροφᾶται ἔτσι μέσα στὴν καθαρὴ πίστη, καὶ τὸν ἔρωτα ἑνὸς Θεοῦ «ποὺ δὲν αἰσθάνομαι».

Μετὰ ἀπὸ μιὰ *Εἰσαγωγὴ στὴ συζήτηση*, ὁ Baruzi ἀναλύει τώρα *Τὸ σημεῖο συνάντησης τοῦ Bergson καὶ τοῦ μυστικισμοῦ*. Πρόκειται γιὰ ἕνα ἄρθρο ποὺ δημοσιεύθηκε στὸ δεύτερο τόμο τῶν *Φιλοσοφικῶν Ἐρευνῶν* (1932-1933) καὶ ποὺ γράφτηκε ὕστερα ἀπὸ τὴν ἔκδοση τῶν *Δύο Πηγῶν τῆς ἠθικῆς καὶ τῆς θρησκείας* τὸ 1932. Ὁ Baruzi προτείνει ἐδῶ μιὰ ἀνάγνωση τῶν *Δύο Πηγῶν* ποὺ ἐντάσσει τὴ μυστικιστικὴ διανόηση στὴν ἴδια τὴν κίνηση τῆς ζωῆς. Ὁδηγημένος ἔτσι στὴν οὐσία του ὁ μυστικισμὸς παρουσιάζεται σὰν ἕνα εἶδος πρόσκαιρης ἑνόρασης.

Ὁ Baruzi μᾶς μιλάει τώρα *Γιὰ μερικὲς σχέσεις τῆς μυστικιστικῆς καὶ τῆς μεταφυσικῆς σκέψης*. Στὸ κείμενο αὐτὸ ποὺ δόθηκε σὰν διάλεξη στὴν Ἑταιρεία Φιλοσοφικῶν Ἐρευνῶν τὸν Ἰούνιο τοῦ 1934, ὁ Baruzi ξεκινάει ἀπὸ τὴ διαπίστωση ὅτι ὁ ὅρος μυστικισμὸς εἶναι πρόσφατος καὶ χρησιμεύει γιὰ νὰ χαρακτηρίσει τὴ θέαση σὰν γνώση δοσμένη μέσα στὴν Πίστη, σὰν εἴσοδο τῆς ψυχῆς στὸ χῶρο τοῦ πνεύματος. Ἡ μεταφυσικὴ συναντάει λοιπὸν τὸ μυστικισμὸ ὅταν παρουσιάζει εὐαισθησία σ' ἐκείνη τὴν πνευματικὴ ἐμπειρία ποὺ ὁ Bergson ὀνομάζει ἑνόραση. Τότε ἡ μεταφυσικὴ μεταπηδάει ἀπὸ μιὰ ἀφηρημένη θέση τοῦ Θεοῦ σὲ μιὰ συγκεκριμένη φιλοσοφία γιὰ Ἐκεῖνον, σὲ μιὰ θεϊκὴ ἐσωτερικὴ ζωή, σὲ μιὰ πίστη ποὺ γίνεται ἕνωση, ἐκμηδενίζοντας κάθε τὶ ταπεινὸ καὶ μέτριο τόσο στὸν συναισθηματικὸ ὅσο καὶ στὸν πνευματικό μας κόσμο.

Στὸ δεύτερο κεφάλαιο γίνεται λόγος γιὰ *Φιλοσοφία καὶ Μυστικισμό: ἡ περίπτωση τοῦ Leibniz*, καὶ πρῶτα πάνω στὸν Leibniz *καὶ τὴν ἰδέα τοῦ σχίσματος*, κείμενο δημοσιευμένο στὸ *Καθολικὸ περιοδικὸ τῶν Ἐκκλησιῶν* τὸ Νοέμβριο τοῦ 1907 ποὺ καταλήγει στὸ συμπέρασμα ὅτι ἡ προσπάθεια τῆς θρησκευτικῆς ἕνωσης εἶναι κατὰ τὸν Leibniz —ὁ ὁποῖος παρ' ὅλ' αὐτὰ δὲν πίστευε σὲ μιὰ θρησκευτικὴ ἑνότητα— τὸ κατ' ἐξοχὴν μυστικιστικὸ ἔργο.

Ἀκολουθεῖ *Τὸ πρόβλημα τῆς σωτηρίας στὴ θρησκευτικὴ σκέψη τοῦ Leibniz*, τὸ ἐναρκτήριο μάθημα τοῦ Baruzi στὸ Κολλέγιο τῆς Γαλλίας (Δεκέμβριος 1926), ὅπου ὑποστηρίζει ὅτι ἡ δικαίωση κατὰ τὴν Καθολικὴ Ἐκκλησία ἐπιτυγχάνεται διὰ μέσου τῶν διδαγμάτων ποὺ αὐτὴ ἡ ἴδια

παρέχει, προσδίδοντας ἔτσι στὴ βεβαιότητα τῆς σωτηρίας μιὰ μυστικιστικὴ χροιά. Ὁ Leibniz δίνει ἰδιαίτερη σημασία στὴν προσοχὴ ποὺ πρέπει νὰ συγκεντρώνουμε ὅσον ἀφορᾶ τὴ σωτηρία μας, προσοχὴ ποὺ παίρνει τὴ μορφὴ μιᾶς συνεχοῦς θέλησης.

Τὸ κεφάλαιο αὐτὸ τελειώνει μὲ ἕνα κείμενο τοῦ Baruzi ποὺ δημοσιεύθηκε στη *Φιλοσοφικὴ Ἐπιθεώρηση* τὸ 1946 μὲ τίτλο: «Ἀπὸ τὸ Λόγο περὶ Μεταφυσικῆς στὴ Θεοδικία». Τὸ ἄρθρο ποὺ ἀκολουθεῖ ἀποτελεῖ μιὰ σύνθεση τῆς φιλοσοφίας τοῦ Leibniz στὴ σχέση της μὲ τη θρησκεία. Ὁ Baruzi ὑπογραμμίζει ἐδῶ τὴν ἔννοια τῆς δημιουργικῆς χαρᾶς, ποὺ κατακτᾶται μὲ τὴ δύσκολη νίκη πάνω στὰ πάθη μας καὶ ποὺ συνοδεύεται ἀπὸ μιὰ ἐφευρετικότητα συνεχῶς ἐγρηγορούσα. *Ὁ Λόγος περὶ Μεταφυσικῆς* μᾶς εἰσάγει σὲ μιὰ νέα θεώρηση τῶν πραγμάτων —θὰ μᾶς πεῖ ὅτι «ἕνα μόνο πνεῦμα ἀξίζει τὰ πάντα στὸν κόσμο»— ἀλλὰ δὲν μᾶς παρέχει τὴ γνώση τῆς «λεπτομέρειας», ὅπως ἡ *Θεοδικία*, ἡ ὁποία προβάλλει τὴν ἰδέα ὅτι ἡ τελειότητα ἑνὸς πνεύματος ἐξαρτᾶται πάντα ἀπὸ τὴν παγκόσμια ἁρμονία. Ἡ ἔννοια τῆς σωτηρίας ὑποτάσσεται ἔτσι σὲ μιὰ γενικὴ θεώρηση τοῦ σύμπαντος.

Στὸ τελευταῖο κεφάλαιο μελετᾶται τὸ θέμα: *Προσευχὴ καὶ μυστικιστικὸς βίος*. Στὴν ἀρχὴ γίνεται λόγος γιὰ τὴν *Προσευχή*. Πρόκειται γιὰ τὴν εἰσαγωγὴ σὲ μιὰ σειρὰ μαθημάτων ποὺ ἔδωσε ὁ Baruzi στὸ Κολλέγιο τῆς Γαλλίας τὸ ἔτος 1930-1931. Ὁ φιλόσοφος ἀντιμετώπισε τὸ πρόβλημα τῶν σχέσεων ἀνάμεσα στὴν προσευχὴ καὶ τὸ μυστικισμὸ μελετώντας τὸν Ἅγιο Ἰωάννη τοῦ Σταυροῦ. Ἡ προσευχὴ στὸ μυστικισμὸ συνεπάγεται μιὰ ἐντελῶς νέα θεώρηση τοῦ ἐγὼ καὶ τοῦ κόσμου. Ἀποτελεῖ μιὰ σύλληψη τῆς σχέσης ἀνάμεσα στὸ μικρόκοσμο καὶ τὸ μακρόκοσμο καθὼς αὐτοὶ συνδέονται μὲ τὴν ἀπόλυτη ἀρχή, τὸ Θεό. Ἡ προσευχὴ εἶναι ἐδῶ ὁ κατ' ἐξοχὴν χῶρος τῆς ἐλευθερίας τῆς θρησκευτικῆς ἐσωτερικότητας.

Ἀκολουθοῦν *Τέσσερα ποιήματα τοῦ Ἁγίου Ἰωάννη τοῦ Σταυροῦ*, ποὺ εἶναι πρότυπα ἐσωτερικῶν προσευχῶν ἐκφρασμένων ποιητικά, ἕνα εἶδος «πνευματικῶν ἐξομολογήσεων» τοῦ μυστικιστῆ.

Τὸ κεφάλαιο τελειώνει μὲ τὸ *Πρόβλημα τῆς ζωῆς καὶ τὶς ὑψηλότερες μορφὲς τῆς θρησκευτικῆς ἐμπειρίας*.

Πρόκειται γιὰ μιὰ διάλεξη ποὺ ἔδωσε ὁ Baruzi στὴ Γενεύη τὸ 1951, ὅπου ἐξετάζει τὴ σημασία τῆς λέξης «ζωὴ» στὴ θρησκευτικὴ σκέψη. Ἀναζητᾶ λοιπὸν τὸν τρόπο μὲ τὸν ὁποῖο ἐπιτυγχάνεται ἡ σύνθεση τῆς ζωῆς τοῦ πιστοῦ μὲ τὴν αἰώνια ζωή. Συγχρόνως ἐρευνᾶ τὴ φιλοσοφικὴ θεώρηση τῆς ἐσωτερικῆς ζωῆς τῆς ψυχῆς καὶ τὴ φιλοσοφικὴ σκέψη τοῦ Ἁγίου Ἰωάννη γιὰ νὰ καταλήξει στὸ συμπέρασμα ὅτι ἡ θρησκευτικὴ

ἐμπειρία πρέπει νὰ ὑποτάσσεται στὴν ἐξηγητικὴ καὶ τὴ φιλοσοφικὴ κριτική.

Τὸ ἔργο τελειώνει μὲ ἕνα παράρτημα πάνω στὴ *Ζωὴ τοῦ* Jean Baruzi καὶ μιὰ *Χρονολογικὴ Βιογραφία τῶν ἔργων του.*

Ὁ J.-L. Vieillard-Baron, βαθὺς γνώστης τῆς θρησκευτικῆς ὅσο καὶ τῆς φιλοσοφικῆς σκέψης μᾶς παρουσίασε ἔτσι μὲ τὸν ἀρτιότερο τρόπο τὸ στοχασμὸ τοὺ Jean Baruzi, εἰσάγοντάς μας μὲ τὸ ταλέντο ἑνὸς ἀληθινοῦ δάσκαλου στὰ ἱερὰ τῆς μυστικιστικῆς διανόησης.

Εὐαγγελία ΜΑΡΑΓΓΙΑΝΟΥ

Κυριάκος-Μπέης Δ. ΛΙΒΑΔΑΣ, *Ἡ περὶ Ἐλευθερίας θεωρία τοῦ Ἀριστοτέλους,* Ἀθῆναι 1986, 191 σελ.

Σκοπὸς τῆς μελέτης τοῦ κ. Λιβαδᾶ εἶναι νὰ ἀνασκευάσει τὰ ἐπιχειρήματα ὅσων ὑποστηρίζουν ὅτι ὁ Ἀριστοτέλης δέχτηκε τὸ καθεστὼς τῆς δουλείας καὶ μάλιστα θεμελίωσε θεωρητικὰ τὴ διατήρησή του καὶ νὰ ἀποδείξει ὅτι ἀντικειμενικὸς σκοπὸς τῶν θεωρήσεων τοῦ Φιλοσόφου εἶναι ἡ ἀτομικὴ καὶ κοινωνικὴ ἐλευθερία.

Ὁ συγγραφέας ἀκολουθεῖ τὴ μέθοδο τῆς ἐννοιολογικῆς ἀνάλυσης. Ὅσοι ὅροι καὶ φράσεις τῶν ἀριστοτελικῶν κειμένων ἀποτέλεσαν, κατὰ τὴ γνώμη του τὴν ἀφετηρία τῆς πρὸς ἀνασκευὴ ἑρμηνείας ἐξετάζονται καὶ ἀναλύονται νοηματικά. Μετὰ ἀπὸ συγκριτικὴ παρουσίαση τῶν χωρίων ὅπου ἀπαντῶνται οἱ ἐπίμαχοι ὅροι (*δοῦλος, φύσει δοῦλος, δοῦλος κτῆμα, ὄργανον, ἀνδράποδον*) καὶ μὲ τὴν ἀρωγὴ ὅσων ἀποσπασμάτων κρίνονται σχετικὰ μὲ τὸ θέμα —εἴτε αὐτὰ προέρχονται ἀπὸ τὴν ἀριστοτελικὴ εἴτε ἀπὸ τὴν πλατωνικὴ συλλογή—, ἐξάγεται τὸ συμπέρασμα ὅτι ὁ ὅρος «δοῦλος» «δὲν ἐκφράζει νομικὴν σχέσιν ἀνθρώπου πρὸς ἄνθρωπον ἀλλὰ εἶναι κατηγορούμενον ἀποδιδόμενον εἰς διανοητικῶς ἀναπήρους, εἰς τὸν πάσης φύσεως κακόν, μὴ ἐνάρετον ἀκρατῆ ἢ ἀκόλαστον» (σ. 177). Ὁ Ἀριστοτέλης, ἰσχυρίζεται ὁ μελετητής, δὲν εἶναι δυνατὸν νὰ δεχόταν τὴν «νόμῳ» δουλεία, ἀφοῦ ἀναγνώριζε πὼς συχνὰ ὁ δοῦλος ἔχει τὰ χαρακτηριστικὰ τοῦ ἐλεύθερου καὶ ὁ ἀφέντης τὰ χαρακτηριστικὰ τοῦ δούλου (βλ. *Πολιτικὰ* 1255 a 3-125 b 15).

Ὅσο γιὰ τὴν «φύσει» δουλεία ἐγγράφεται, πάντα κατὰ τὸν κ. Λιβαδᾶ, σὲ μιὰ «κοσμικὴ» ἱεραρχία, ὅπου τὰ ἀτελέστερα ὄντα ὑποτάσσονται στὰ τελειότερα, σύμφωνα μὲ τὶς ἐπιταγὲς τοῦ ὀρθοῦ λόγου. Ἔτσι, ὁ Ἀριστοτέλης ἐμφανίζεται ὡς θεωρητικὸς θεμελιωτὴς τῆς «λόγῳ» δουλείας, ποὺ δὲν ἔχει καμιὰ σχέση μὲ τὴ διὰ τῆς βίας ὑποταγὴ τῶν ἐλευθέρων ἀλλὰ μὲ τὴν

πειθώ, τὸ παράδειγμα καὶ τὸν ὀρθὸ λόγο. Πρωτότυπη εἶναι ἡ ἑρμηνεία τοῦ χωρίου 1253 b 33 τῶν *Πολιτικῶν:* Ὁ ὅρος «προαισθανόμενον ὄργανον» ἐκλαμβάνεται ὅτι δηλώνει τὸν ἄνθρωπο μὲ τὶς ἀπαραίτητες γιὰ τὸν ἐλεύθερο βίο ἠθικὲς καὶ πνευματικὲς ἀρετὲς καὶ ὄχι ἕνα «σκεπτόμενο ἐργαλεῖο». Στὴ φράση τοῦ κειμένου «ἂν ὑπῆρχαν προαισθανόμενα ὄργανα δὲν θὰ ὑπῆρχαν δεσπότες καὶ δοῦλοι» στηρίζει ὁ συγγραφέας τὴν ὑπόθεση ὅτι ὁ Ἀριστοτέλης πίστευε πὼς ἡ δουλεία θὰ καταργηθεῖ, ὅταν οἱ δοῦλοι μάθουν νὰ σκέπτονται ὅπως οἱ πραγματικοὶ ἀφέντες καὶ πὼς αὐτὸ θὰ πραγματοποιηθεῖ μὲ τὴ βοήθεια τῆς «τέχνης» καὶ τῆς παιδείας. Εἶναι ἀδύνατον, λέει ὁ κ. Λιβαδᾶς, τὸ ἀριστοτελικὸ πνεῦμα ποὺ θέτει γιὰ κριτήριο τοῦ «δούλου» καὶ τοῦ «ἐλευθέρου» τὴν ἀρετὴ καὶ τὴν κακία (*Πολιτικὰ* 1255 a 39) νὰ δέχεται τὴ διαιώνιση τοῦ θεσμοῦ τῆς δουλείας.

Ἐκτὸς ὅμως ἀπὸ τὴ μαρτυρία τῶν κειμένων τῶν *Πολιτικῶν* φαίνεται πὼς ὑπάρχουν, γιὰ τὸ συγγραφέα, καὶ ἐπιχειρήματα ἀπὸ τὴν ἀριστοτέλεια μεταφυσικὴ καὶ ἠθική: «Ἂν πράγματι ὁ Ἀριστοτέλης κατέφασκε τὴν *νόμῳ* δουλείαν, τοῦτο θὰ ἐσήμαινε ἀναίρεσιν τοῦ νόμου τοῦ ὅτι τὸ δυνάμει πρέπει νὰ βαδίζει πρὸς τὴν ἐντελέχειαν, θὰ ἐσήμαινε ἐπίσης ἀναίρεσιν ὅλης τῆς ἠθικῆς του διδασκαλίας, περαιτέρω ἀναίρεσιν τῆς διὰ τῆς κινήσεως καὶ γενέσεως μεταβάσεως εἰς τὴν οὐσίαν —*ἀγωγὴ εἰς οὐσίαν*—, περαιτέρω τέλος, ἐκμηδενισμὸν τῆς εἰς τὸν *Προτρεπτικὸν* περιεχομένης προτροπῆς πρὸς τοὺς ἀνθρώπους νὰ γίνουν τέλειοι, ἄρα ἐλεύθεροι» (σ. 78).

Στὸ δεύτερο μέρος τοῦ βιβλίου γίνεται προσπάθεια νὰ συστηθεῖ, μὲ βάση πάντα τὰ ἀριστοτελικὰ κείμενα, ἡ περὶ ἐλευθερίας θεωρία τοῦ φιλοσόφου. «Ἡ θεωρία αὐτὴ ἐξαγγέλεται» γράφει ὁ κ. Λιβαδᾶς, «εὐθέως προανακρουμένη, εἰς τὰς πρώτας γραμμὰς τοῦ πρώτου βιβλίου τῶν *Ἠθικῶν Νικομαχείων* διὰ τοῦ *Δηλιακοῦ ἐπιγράμματος τοῦ Θεόγνιδος: κάλλιστον τὸ δικαιότατον, λῷστον δὲ ὑγιαίνειν πάντων ὁ' ἥδιστον, οὗ τις ἐρᾷ, τὸ τυχεῖν*» (σ. 83).

Ἡ φυσικὴ θεωρία τοῦ Ἀριστοτέλη προβάλλει τὸ καλὸ ὡς «φυσικὴν λειτουργίαν τῆς Φύσεως», ὅλες οἱ λειτουργίες καὶ οἱ δραστηριότητες τοῦ ἀνθρώπου ἔχουν ἀντικείμενο μόνο τὸ ἀγαθό, ὅσο καὶ ἂν αὐτὸ φαίνεται νὰ ἔρχεται σὲ ἀντίθεση μὲ τὰ δεδομένα τῆς ἐμπειρίας. Μπορεῖ ὁ ἄνθρωπος νὰ πλανᾶται συχνὰ στὴν ἀναζήτηση τοῦ ἀγαθοῦ, αὐτὸ ὅμως δὲν σημαίνει ὅτι δὲν τὸ ἐπιζητεῖ. Ἁπλῶς χρειάζεται ἄσκηση, τέχνη καὶ κατάλληλη ἐκπαίδευση γιὰ νὰ ξέρει κάθε φορὰ νὰ τὸ διακρίνει καὶ νὰ τὸ ἐπιλέγει (σ. 88). Ὅτι ἡ ἐλευθερία ταυτίζεται μὲ τὸ ἀγαθό, ἢ τουλάχιστον εἶναι ἀγαθὸ ποὺ ὁ ἄνθρωπος «φύσει» ἐπιδιώκει, ἀποδεικνύεται, κατὰ τὸν συγγραφέα, διὰ τῆς εἰς ἄτοπον ἀπαγωγῆς: «Ἐπειδὴ ἡ ἐλευθερία ὡς ἀγαθὸ πρέπει νὰ περιλαμβάνεται ἀπὸ τὸ θετικὸ σκέλος τῆς συστοιχίας ἐναντιώσεων,

ἀγαθὸ-κακό, τὸ ἀγαθό, πρὸς τὸ ὁποῖο στρέφεται ὁ ἄνθρωπος πρέπει νὰ περιλαμβάνει τὴν ἐλευθερίαν· ἂν τοῦτο δὲν γίνει δεκτό, ἐπειδὴ ἡ ἐλευθερία ἀποκλείεται νὰ περιλαμβάνεται ἀπὸ τὸ σκέλος τοῦ κακοῦ, θὰ μείνει μετέωρος» (σ. 178). Ἄλλωστε ἡ ἐλευθερία καὶ τὸ ἀγαθὸ ἔχουν κοινὰ κατηγορήματα: τὴν αὐτάρκεια καὶ τὴν ἀνεξαρτησία, πρόκειται λοιπὸν γιὰ ἔννοιες ἐπάλληλες. Ὁ ἄνθρωπος, λοιπόν, «φύσει διώκει» τὴν ἐλευθερία, τόσο τὴν ἀτομικὴ ὅσο καὶ τὴν κοινωνική, σκοπὸς τῶν «πολιτειῶν» εἶναι καὶ πρέπει νὰ εἶναι ἡ ἐλευθερία καὶ ἡ ἴση μεταχείριση τῶν πολιτῶν. Ἂς μὴ λησμονοῦμε, γράφει ὁ κ. Λιβαδᾶς, πὼς ὁ Ἀριστοτέλης ὄχι μόνο εἶχε προτείνει τὴν ἀπόδοση ἐλευθερίας στοὺς δούλους ἀλλὰ θεωροῦσε ὅτι ὁ ἐλεύθερος δὲν ἔχει ἀνάγκη ἀπὸ νόμους, γιατὶ νόμος εἶναι ὁ ἴδιος (*HN* 1128 a 31). Ἡ τελευταία αὐτὴ φράση ἀποτελεῖ γιὰ τὸ συγγραφέα μιὰ διακριτικὴ ἀλλὰ ἄμεση δήλωση τοῦ Σταγιρίτη ὑπὲρ τῆς «ἀναρχίας» (σ. 178).

Πρὶν κλείσουμε τὴ σύντομη αὐτὴ παρουσίαση, θὰ θέλαμε νὰ τονίσουμε τὸ γεγονὸς ὅτι ὁ συγγραφέας εὐσυνείδητα καὶ μεθοδικὰ παραθέτει πολὺ συχνὰ τὸ πρωτότυπο, ἀφοῦ βέβαια πρῶτα ἔχει εἰδοποιήσει τὸν ἀναγνώστη πὼς πρέπει νὰ εἶναι προσεκτικὸς μὲ τὰ ἀριστοτελικὰ κείμενα, μιὰ καὶ δὲν ἀποτελοῦν ἐνιαῖο σύνολο καὶ μπορεῖ συχνὰ νὰ περιλαμβάνουν ἀντιφάσεις καὶ λογικὲς ἀσυνέπειες. Ὅσο καὶ ἂν τὰ ἀρχαῖα κείμενα, καὶ μάλιστα τὰ ἀριστοτελικά, δὲν ἔχουν πάντα τὴν ἐνάργεια καὶ τὴν καθαρότητα ποὺ θὰ εὐχόταν ὁ κάθε μελετητής, βοηθοῦν πολλὲς φορὲς τὸν ἀναγνώστη νὰ κρίνει καὶ νὰ ἀποφαίνεται γιὰ τὸ «ἀσφαλὲς» τῆς ἑρμηνείας τοῦ συγγραφέα.

Καὶ μιὰ λεπτομέρεια: Ἡ ἔκδοση θὰ ἦταν πολὺ πιὸ εὔχρηστη, ἂν τὶς σημειώσεις συνόδευε πίνακας μὲ τὰ χωρία καὶ τὸν ἀριθμὸ τῆς σελίδας ποὺ παρατίθενται.

Μαρία ΣΤΡΑΤΣΑΝΗ-ΜΑΡΑΓΚΟΥ

Ἰωάννας ΛΑΜΠΙΡΗ-ΔΗΜΑΚΗ, *Ἡ Κοινωνιολογία στὴν Ἑλλάδα σήμερα* μὲ κείμενα τριάντα συγγραφέων, Ἀθήνα, Παπαζήσης, 1987, 444 σελ.

Στὸν πρόλογο τῆς ἔκδοσης αὐτῆς, ἡ καθηγήτρια κυρία Ἰωάννα Λαμπίρη-Δημάκη, μὲ σαφήνεια καὶ ἀκρίβεια, ὁριοθετεῖ τὸ πλαίσιο στὸ ὁποῖο κινήθηκε αὐτὴ ἡ συλλογὴ κειμένων: Πρόκειται γιὰ κείμενα τριάντα Ἑλλήνων —συγχρόνων μας— κοινωνιολόγων ποὺ οἱ ἴδιοι ἐπέλεξαν ὡς ἀντιπροσωπευτικά τους· οἱ κοινωνιολόγοι αὐτοί, κάτοχοι διδακτορικοῦ διπλώματος, εἴτε διδάσκουν κοινωνιολογία σὲ Πανεπιστήμια —ὡς ἐπὶ τὸ πλεῖστον— τῆς χώρας μας εἴτε κατέχουν τὴ θέση ἐρευνητῆ σὲ κάποιο

Κέντρο κοινωνιολογικῆς Ἔρευνας, ἐνῶ παράλληλα ἔχουν παρουσιάσει μιὰ σειρὰ δημοσιευμένων ἐργασιῶν ποὺ ἀφοροῦν τὴν κοινωνιολογία. Οἱ προϋποθέσεις αὐτὲς υἱοθετήθηκαν ὡς ἀναγκαίες, διότι —κατὰ τὴ γνώμη τῆς ἐπιμελήτριας τοῦ τόμου— χάρη σ' αὐτὲς οἱ κάτοχοί τους ἐπηρεάζουν —κατὰ τὸν ἕνα ἢ τὸν ἄλλο τρόπο— τὴν ἐξέλιξη τῆς κοινωνιολογίας στὴν Ἑλλάδα.

Ἂν καὶ ἡ *Κοινωνιολογία στὴν Ἑλλάδα σήμερα* δὲν ἀντιστοιχεῖ — ὅπως σπεύδει νὰ τονίσει ἡ ἐπιμελήτρια τῆς ἔκδοσης— στό: ἡ ἑλληνικὴ κοινωνιολογία σήμερα — γιατὶ μιὰ τέτοια ταύτιση θὰ προϋπέθετε τὴν οὐσιαστικὴ συμβολὴ μεγάλου ἀριθμοῦ Ἑλλήνων κοινωνιολόγων στὴν ἐξέλιξη τῆς ἐπιστήμης τους, ἐντούτοις ὁ τίτλος αὐτὸς ὁριοθετεῖ τὸ παρὸν τῆς κοινωνιολογίας στὴν Ἑλλάδα ἀπὸ τὸ παρελθόν της. Σὲ αὐτὸ τὸ παρελθὸν ἀναφέρεται —κατ' ἀρχάς— στὸ ἐκτεταμένο εἰσαγωγικό της κείμενο μὲ τὸν εὔγλωττο τίτλο «Τὸ χθὲς καὶ τὸ σήμερα τῆς κοινωνιολογίας στὴν Ἑλλάδα» ἡ Ἰωάννα Λαμπίρη-Δημάκη· στὸ ἴδιο κείμενο, μετὰ τὴν παρουσίαση τῆς προπολεμικῆς κοινωνιολογικῆς σκέψης στὴ χώρα μας, γίνεται μιὰ παρουσίαση τῆς ἀντίστοιχης μεταπολεμικῆς, καὶ τέλος, τῶν — σύμφωνα μὲ τὰ προαναφερθέντα κριτήρια— σύγχρονων Ἑλλήνων κοινωνιολόγων. Μάλιστα, καὶ τοῦτο ἔχει ἰδιαίτερο ἐνδιαφέρον, μὲ βάση τὸ ἐρωτηματολόγιο ποὺ τοὺς δόθηκε ἀπὸ τὴ συγγραφέα τοῦ εἰσαγωγικοῦ αὐτοῦ κειμένου, γίνεται ἀπὸ τὴν ἴδια ἀνάλυση τῶν ἀπαντήσεών τους σὲ μιὰ σειρὰ ἀπὸ κρίσιμα ἐρωτήματα (ποὺ περιλαμβάνονται στὸ Β΄ παράρτημα τοῦ τόμου) μερικὰ ἀπὸ τὰ ὁποῖα ἀφοροῦν ἀποκλειστικὰ τὸν σύγχρονο Ἕλληνα κοινωνιολόγο (ποιὰ τὰ αἴτια τῆς σχετικῆς ὑπανάπτυξης τῆς κοινωνιολογίας στὴν Ἑλλάδα, ποιὸς θὰ ἔπρεπε νὰ εἶναι ὁ ρόλος τοῦ κοινωνιολόγου στὴ χώρα μας), καὶ ἄλλα ποὺ ἅπτονται γενικότερων προβληματισμῶν τοῦ κοινωνιολόγου σήμερα (κατὰ πόσο διέρχεται κρίση ἡ κοινωνιολογία ὡς ἐπιστήμη, ἂν ὑπάρχει δυνατότητα συμβιβασμοῦ —ἐκ μέρους τοῦ κοινωνιολόγου— τῆς διείσδυσης τῶν ἀξιῶν στὴν ἐργασία του μὲ τὶς ἀπαιτήσεις τῆς ἐπιστημονικῆς ἀντικειμενικότητας, τί προσπαθεῖ νὰ ἐπιτύχει μὲ τὴν ἐργασία του ὁ κάθε κοινωνιολόγος)· τόσο ἡ ἀνάλυση τῶν ἀπαντήσεών τους ὅσο καὶ ἡ μεθοδικὴ μελέτη τῶν βιογραφικῶν τους στοιχείων (ποὺ περιλαμβάνονται στὸ Α΄ παράρτημα τῆς ἔκδοσης) καταλήγουν σὲ μιὰ ἐνδιαφέρουσα ὅσο καὶ τεκμηριωμένη παρουσίαση τοῦ σύγχρονου Ἕλληνα κοινωνιολόγου ἐκ μέρους τῆς συγγραφέως. Στὸ τέλος αὐτῆς τῆς εἰσαγωγικῆς μελέτης παρατίθεται ἐπιλογὴ βιβλιογραφίας ἡ ὁποία περιλαμβάνει τίτλους περιοδικῶν —κοινωνιολογικοῦ κυρίως προβληματισμοῦ— ποὺ κυκλοφόρησαν μέχρι τὸ 1950, ἔργα κοινωνιολογίας τῶν προδρόμων τῆς ἐπιστήμης αὐτῆς στὴν Ἑλλάδα, καθὼς ἐπίσης καὶ μελέτες σχετικὲς μὲ τὴν ἀνάπτυξη τῆς κοινωνιολογίας στὴ χώρα μας.

Ἡ κατανομὴ τῶν ἐπιμέρους ἐνδιαφερόντων τῶν συγχρόνων Ἑλλήνων κοινωνιολόγων —ὅπως αὐτὴ ἐμφανίζεται σὲ πίνακα (σ. 45) ποὺ κατάρτισε ἡ συγγραφέας τῆς εἰσαγωγικῆς μελέτης, στηριζομένη στὴν ἐργογραφία τους— ἀντικατοπτρίζεται στὴ συλλογὴ κειμένων τους ποὺ περιλαμβάνει ὁ τόμος, ἔτσι ὥστε αὐτὸς νὰ καθίσταται ὄχι μόνον ἀντιπροσωπευτικὸς ὅσον ἀφορᾶ τοὺς σύγχρονους Ἕλληνες κοινωνιολόγους ἀλλὰ καὶ τὸ φάσμα τῶν ἐνδιαφερόντων τους. Χωρὶς ν' ἀκολουθήσουμε τὴν ἀλφαβητικὴ σειρὰ σύμφωνα πρὸς τὴν ὁποία εἶναι δημοσιευμένα τὰ κείμενα τοῦ τόμου, θὰ μπορούσαμε νὰ τὰ κατατάξουμε σὲ κατηγορίες. Κατ' ἀρχὰς ἔχουμε τὴν ὁμάδα τῶν μελετῶν ποὺ θὰ μποροῦσαν νὰ χαρακτηρισθοῦν *ἑλληνοκεντρικές:* Πρωτεύουσα θέση στὴν ὁμάδα αὐτὴ κατέχει ἡ ἔρευνα τῆς *ἐκπαίδευσης*· πράγματι, μὲ αὐτὴν ἀσχολοῦνται στὶς μελέτες τους ἡ Μαρία Ἠλιοῦ («Ἡ ἔννοια τῆς ἰσότητας εὐκαιριῶν καὶ ἡ πολλαπλὴ πολιτικὴ τῆς χρήσης»), ἡ Κούλα Κασιμάτη («Σχέση ἀνάμεσα στὴν ἐκπαίδευση καὶ στὴν ἐπαγγελματικὴ κινητικότητα»), ἡ Γίτσα Κοντογιαννοπούλου-Πολυδωρίδη («Ἡ ἀξιολόγηση τῶν ἐξετάσεων γιὰ τὴν ἐπιλογὴ στὴν τριτοβάθμια ἐκπαίδευση»), ἡ Δήμητρα Μακρυνιώτη («Ἡ ἔννοια καὶ ἡ προέκταση τῆς ὑγείας στὰ ἀναγνωστικὰ βιβλία τὴν περίοδο 1880-1919»), ἡ Μαρία Πετμεζίδου-Τσουλουβὴ («Κοινωνικὴ καὶ πολιτιστικὴ ἀναπαραγωγὴ στὴν Νεοελληνικὴ Κοινωνία») καὶ ὁ Κωνσταντίνος Τσουκαλάς («Ἐξάρτηση καὶ ἀναπαραγωγὴ — ὁ κοινωνικὸς ρόλος τῶν ἐκπαιδευτικῶν μηχανισμῶν στὴν Ἑλλάδα [1830-1922]»).

Ὁ Δημοσθένης Ἀγραφιώτης («Δυστοπία;») ἀναφέρεται στὴν προβληματικὴ ποὺ ἀναδύεται ἀπὸ τὴν «συντοποθέτηση» τῶν ὅρων «Ψυχανάλυση» καὶ «Ἑλλάδα» στὸν τίτλο τοῦ βιβλίου «Ψυχανάλυση καὶ Ἑλλάδα» (Ἑταιρεία Σπουδῶν Σχολῆς Μωραΐτη, Ἀθήνα 1984), ἡ Βίκα Δ. Γκιζέλη μελετᾶ τὴν κοινωνικὴ *κατοικία* στὴν Ἑλλάδα στὸ κείμενό της «Ἡ ἰδιωτικὴ πρωτοβουλία ἀντικαθιστᾶ τοὺς κρατικοὺς ὀργανισμοὺς στὴν ἐξέλιξη τῆς κοινωνικῆς κατοικίας», ἡ Τζένη Καβουνίδη ἀσχολεῖται μὲ τὴ *γυναίκα* καὶ πιὸ συγκεκριμένα μὲ τὴν «Καπιταλιστικὴ ἀνάπτυξη καὶ ἀπασχόληση τῶν γυναικῶν στὴ μεταποίηση στὴν Ἑλλάδα», ὁ Βασίλης Καραποστόλης παρουσίασε ἕνα «διάλογο» τῆς κοινωνιολογίας μὲ τὴν *ἑλληνικὴ λογοτεχνία* (Δ. Χατζή, τὸ «Διπλὸ βιβλίο») στὸ κείμενό του «Ἡ ἀδιαχώρητη κοινωνία — ἕνας διάλογος τῆς κοινωνιολογίας μὲ τὴ λογοτεχνία», τὴν Μαρία Κομνηνοῦ ἀπασχολεῖ ὁ *ἀγροτικὸς χῶρος* — καὶ πιὸ διακριβωμένα ἡ μελέτη τῆς ἐπιγράφεται «Ἀγρότες καὶ πολιτική: ἡ πολιτικὴ πρακτικὴ τῶν ἀγροτῶν σὲ δύο νομούς: Αἰτωλοακαρνανία καὶ Καβάλα — 1952-1964». Ὁ Διονύσης Μαυρογιάννης μελετᾶ «*Τὸ ἀμπελακιώτικο συνεταιριστικὸ φαινόμενο* (ἡ διαδικασία τοῦ ἑλληνικοῦ λαϊκοῦ καπιταλισμοῦ)», ἡ ἐρευνητικὴ προσπάθεια τῆς Λουκίας Μουσούρου περιστρέφεται γύρω ἀπὸ τὰ θέματα:

«Τὸ ἑλληνικὸ κράτος καὶ ὁ *ἑλληνισμὸς τοῦ ἐξωτερικοῦ*» καὶ «*Οἰκογένεια καὶ παιδὶ* στὴν Ἀθήνα»· τὸν Δημήτρη Γ. Τσαούση ἀπασχολεῖ ἡ διεύρυνση τοῦ ἑλληνικοῦ *κράτους* καὶ ἡ συσπείρωση τοῦ *ἔθνους* στὸ κείμενό του «Ἀπὸ τὸ ἑλληνικὸν ἔθνος στὸ ἑλληνικὸν κράτος», ὁ Κωνσταντίνος Τσουκαλὰς ἐρευνᾶ τὸν *κοινωνικὸ ρόλο τοῦ Κράτους* στὴ χώρα μας στὸ μελέτημά του «Κοινωνικὴ ἀνάπτυξη καὶ Κράτος», καὶ τέλος, ὁ Βασίλης Φίλιας ἑστιάζει τὴν προσοχή του στὶς «Συνέπειες *τῆς κοινωνικῆς ὑπολειτουργικότητας*» στὴν Ἑλλάδα. Ἐπίσης θὰ πρέπει νὰ ἀναφερθεῖ, στὸ σημεῖο αὐτό, τὸ συγκριτικὸ ἄρθρο τοῦ Νίκου Μουζέλη «Πάνω στὴν ἔκλειψη τοῦ *παλαιοκομματισμοῦ: μιὰ σύγκριση Βαλκανίων - Λατινικῆς Ἀμερικῆς*»· ὁ συγγραφέας στὸ κείμενό του συγκρίνει ὁρισμένα δεδομένα τῆς Ἑλλάδας —καὶ εὐρύτερα τῶν Βαλκανίων— μὲ τὰ δεδομένα τῆς Λατινικῆς Ἀμερικῆς.

Στὴ συνέχεια θὰ μπορούσαμε νὰ μιλήσουμε γιὰ τὰ ὑπόλοιπα κείμενα, αὐτὰ τὰ ὁποῖα ἀντιπροσωπεύουν τὴν καλλιέργεια εἰδικῶν κοινωνιολογιῶν (χωρὶς ὅμως αὐτὲς —στὰ ἐν λόγω κείμενα— νὰ ἔχουν πεδίο ἐφαρμογῆς τὴν ἑλληνικὴ κοινωνία), καὶ αὐτὰ τὰ ὁποῖα παραπέμπουν σὲ μιὰ σειρὰ προβλημάτων ποὺ ἀποτελοῦν ἀντικείμενο τῆς γενικῆς κοινωνιολογίας.

Στὴν κατηγορία τῶν κειμένων τῆς τελευταίας κατηγορίας περιλαμβάνονται τὰ κείμενα τῆς Μαρίας Ν. Ἀντωνοπούλου («Ἡ κρίση τῆς μαρξιστικῆς θεωρίας: παραδοσιακὸς μαρξισμὸς καὶ οἱ ἀπόπειρες ὑπέρβασής του») καὶ τοῦ Νίκου Μουζέλη («Ἡ σημερινὴ κρίση τοῦ μαρξισμοῦ: μιὰ ἐπανεξέταση τῆς μαρξιστικῆς πολιτικῆς θεωρίας») — ποὺ ἀναφέρονται στὴν *κρίση τοῦ μαρξισμοῦ*, καθὼς ἐπίσης καὶ τὰ κείμενα τῶν Γ. Βέλτσου («Ἡ μη-κοινωνιολογία») καὶ Ἀρτέμιδος Ἐμμανουήλ («Δυτικὴ καὶ Ἀνατολικὴ Κοινωνιολογία»)· γύρω ἀπὸ μιὰ σειρὰ ἐννοιῶν ὅπως: *κοινωνικοποίηση, περιθωριακότητα, συλλογικότητα, κοινωνικὲς τάξεις* καὶ *ἀνθρώπινη δράση στὸ κοινωνικὸ πεδίο*, περιστρέφονται τὰ κείμενα τῶν Νικόλαου Ἰντζεσίλογλου («Κοινωνικοποίηση τοῦ ἀτόμου», «Ἡ ἔννοια τῆς περιθωριακότητας σὰν ἐργαλεῖο κοινωνικῆς ἔρευνας»), τοῦ Γιώργου Καββαδία («Ἡ συλλογικότητα», «Οἱ κοινωνικὲς τάξεις») καὶ τοῦ Βασίλη Καραποστόλη («Μορφὲς τῆς κοινωνικῆς δράσης»). Ἡ θέση τῆς *ἐμπειρικῆς ἔρευνας καὶ τῆς στρωματικῆς προσέγγισης* στὴν κοινωνιολογία καθὼς ἐπίσης ἡ δυνατότητα *ἀξιολογικῆς οὐδετερότητάς* της, ἀπασχολοῦν τὴν Κούλα Κασιμάτη («Ἡ ἐμπειρικὴ ἔρευνα στὴν κοινωνιολογία») καὶ τὴν Ἰωάννα Λαμπίρη-Δημάκη («Ἡ συμβολὴ τῆς στρωματικῆς προσέγγισης στὴν ταξικὴ ἀνάλυση», «Δυνατότητα καὶ σκοπιμότητα μιᾶς ἀξιολογικὰ οὐδέτερης κοινωνιολογίας»). Ὁ Νικόλαος Χ. Τάτσης ἀσχολεῖται μὲ τὴν *κοινωνιολογία τοῦ* Goffman «Δραματουργικὴ Κοινωνιολογία: Ἡ θεατρικότητα τῆς κοινωνικῆς ζωῆς στὸ ἔργο τοῦ Erving Goffman»)· τὸν Δημήτρη

Γ. Τσαούση ἀπασχολεῖ *Ὁ πολιτιστικὸς χαρακτήρας τῆς ἀνάπτυξης*, ἐνῶ στὸ κείμενό του «Ἀπολογισμὸς μιᾶς πορείας» ἀναπτύσσει μιὰ σειρὰ θεωρητικῶν προβληματισμῶν. Τέλος, «*Ἡ πολιτικὴ διάσταση* στὸν μικροαστισμὸ» ἀποτελεῖ ἀντικείμενο διερεύνησης ἐκ μέρους τοῦ Βασίλη Φίλια.

Ἀντικείμενα εἰδικῶν κοινωνιολογιῶν προσεγγίζονται μέσα ἀπὸ ἄλλα κείμενα· τὸν Δημήτρη Καρμακόλια ἀπασχολοῦν οἱ *κοινωνικὲς ἐπικοινωνίες* («Κοινωνικὲς ἐπικοινωνίες: μιὰ διακλαδικὴ προσέγγιση») καὶ τὴ Μελίνα Σεραφετινίδου —πιὸ συγκεκριμένα— *τὰ μέσα μαζικῆς ἐπικοινωνίας* («Κοινωνιολογία τῶν μέσων μαζικῆς ἐπικοινωνίας»). Τὴν *κοινωνιολογία τοῦ χώρου* ἀφορᾶ τὸ κείμενο τῆς Σήλειας Ν. Νικολαΐδου «Ἀντινομίες τοῦ σύγχρονου ἀστικοῦ χώρου», τὴν *βιομηχανικὴ κοινωνιολογία* ἡ μελέτη τῆς Λίτσας Νικολάου-Σμοκοβίτη «Συμμετοχὴ-αὐτοδιαχείριση»· στὸ πλαίσιο τῆς *κοινωνιολογίας τοῦ δικαίου* ἐντάσσεται τὸ μελέτημα τοῦ Θανάση Κ. Παπαχρήστου «Τὸ ἀντικείμενο τῆς κοινωνιολογίας τοῦ δικαίου», ἐνῶ ἡ μελέτη τοῦ Μάριου Ραφαὴλ «Ἐφηρμοσμένη κοινωνιολογία καὶ κοινωνικὴ διοίκηση» παραπέμπει στὴν *κοινωνιολογία τῆς κοινωνικῆς διοίκησης*· τέλος, τὴν *κοινωνιολογία τῆς ἐκπαίδευσης* ἀφορᾶ τὸ κείμενο τοῦ Στέλιου Χιωτάκη «Ἱστορικὴ διαμόρφωση τῆς δομῆς τῆς ἐκπαίδευσης καὶ κοινωνικὸ ἄνοιγμα τῶν σπουδῶν». Ἡ ἐπιμελήτρια τοῦ τόμου σπεύδει νὰ ὑπογραμμίσει ὅτι ἡ συλλογὴ αὐτὴ κειμένων δὲν ἔχει τὸν χαρακτήρα μιᾶς ὁριστικῆς καταγραφῆς τῶν τάσεων τῆς σύγχρονης κοινωνιολογικῆς σκέψης στὴν Ἑλλάδα, ἀλλὰ στοχεύει στὴ διάνοιξη τοῦ δρόμου γιὰ μελλοντικὲς ἐκδόσεις ποὺ θὰ κατορθώσουν νὰ μεταφέρουν στὸν ἀναγνώστη τους τὴν ἐξελικτικὴ πορεία τῆς κοινωνιολογίας στὴ χώρα μας, ὅπως αὐτὴ θὰ προκύπτει —κάθε φορά— μέσα ἀπὸ τὴ γνωριμία μὲ κοινωνιολόγους νεότερους ἀπὸ αὐτοὺς ποὺ περιλαμβάνει ἡ προαναφερθεῖσα ἔκδοση.

Παράλληλα ὅπως προαναφέρθηκε, κύριος στόχος τῆς συλλογῆς αὐτῆς κειμένων εἶναι ἡ γνωριμία μὲ τὴ σκέψη τῶν σύγχρονων Ἑλλήνων κοινωνιολόγων, ἡ παρουσίαση τῶν κυριότερων τάσεων τῆς κοινωνιολογικῆς προβληματικῆς στὴν Ἑλλάδα· ἂν ὁ στόχος αὐτὸς ἔχει ἐπιτευχθεῖ — ὅπως πράγματι συμβαίνει, τότε ἡ προαναφερθεῖσα ἔκδοση, δίνοντας — μέσα ἀπὸ τὴ συλλογὴ ἀντιπροσωπευτικῶν κειμένων— τὸ στίγμα τῆς κοινωνιολογικῆς σκέψης στὴ χώρα μας σήμερα, εἶναι ἕνα ἔργο ποὺ ὄντως ἀπουσίαζε ἀπὸ τὴν ἑλληνικὴ βιβλιογραφία τῶν κοινωνικῶν ἐπιστημῶν.

Δημήτρης Ν. ΛΑΜΠΡΕΛΛΗΣ

J. COLETTE, Fr. DASTUR, S. DÉLIVOYATZIS, G. HOTTOIS, A. KELKEL, FR. LARUELLE, H. MALDINEY, P. RICOEUR, A. T. TYMIENIECKA, M. VILLELA - PETIT, *Maurice Merleau-Ponty, Le psychique et le corporel,* Paris, Aubier, 1988, 240 pp.

Τὸ βιβλίο αὐτὸ συγκεντρώνει μερικὲς ἀπὸ τὶς ἐργασίες ὅπως παρουσιάστηκαν σὲ ἕνα διεθνὲς συμπόσιο ποὺ ἔγινε στὴ Σορβόνη στὶς 22 καὶ 23 Μαΐου 1981 — ἀλλὰ καὶ ἄλλες ποὺ συντάχθηκαν ἀργότερα. Ἀναπαράγονται ἐπίσης καὶ μερικὲς ἀπὸ τὶς συζητήσεις ποὺ ἔλαβαν χώρα κατὰ τὴ διάρκεια τοῦ συμποσίου, τὸ ὁποῖο, μὲ τὸν τίτλο «Τὸ ψυχικὸ καὶ τὸ σωματικὸ στὴ σκέψη τοῦ M. Merleau-Ponty», ὀργανώθηκε στὸ Παρίσι ἀπὸ τὸ παγκόσμιο ἱνστιτοῦτο ἀνώτατων φαινομενολογικῶν σπουδῶν, ὑπὸ τὴ διεύθυνση τῆς Anna-Tereza Tymieniecka.

Κοινὸς τόπος τῶν παραπάνω ἀναλύσεων εἶναι, κατὰ τὴ μερλωποντιανὴ μέθοδο, ἡ διατήρηση τῆς αὐτονομίας τοῦ φιλοσοφικοῦ στοχασμοῦ μὲ ἔμφαση στο «φιλοσοφεῖν» —σύμφωνα καὶ μὲ τὴν καντιανὴ διάκριση— χωρίς, ὅμως, ἐγκατάλειψη τῶν θεμελιωδῶν φιλοσοφικῶν προβλημάτων ὅπως ἐκεῖνο τῶν σχέσεων σώματος καὶ ψυχῆς· μόνο ποὺ τώρα προέχει τὸ στοιχεῖο τῆς μεταποίησης, τῆς διαφορᾶς ἢ μιᾶς τοπικῆς διαλεκτικῆς. Ὁ P. Ricoeur παρατηρεῖ στὴν «Εἰσαγωγή» του ὅτι, εἰδικότερα, τὸ ἐρώτημα τοῦ «ψυχικοῦ» μετατονίζεται ἤδη ἀπὸ τὴ χουσσερλιανὴ φαινομενολογία: 1. μέσα ἀπὸ μιὰ ἀνάγκη ἐπαναπροσδιορισμοῦ τῶν ἐπιστημῶν τοῦ ἀνθρώπου ποὺ ἔχει ὡς μερικὸ σύμπτωμα τὴ δημιουργία π.χ. μιᾶς ψυχολογικῆς φαινομενολογίας, 2. μὲ τὴν ἐπεξεργασία μιᾶς «περιφερειακῆς» ὀντολογίας, ὅπου τὸ σύμπλεγμα σώματος - ψυχῆς θὰ ἐπανέθετε τὸ πρόβλημα τῶν ὁρίων τῆς φαινομενολογικῆς «συγκρότησης» (constitution) καὶ 3. μὲ τὴν εἰσαγωγὴ τοῦ «βιωμένου κόσμου» (Lebenswelt) καὶ τῆς μεθόδου τῆς «Rückfrage» (ἐπανερωτήματος), ἡ ὁποία ὁδηγεῖ στὴ σύλληψη μιᾶς πρωταρχικῆς ἐμπειρίας δίχως, φυσικά, κανενὸς εἴδους ἔκλειψη τῆς γλώσσας. Στὴν περίπτωση τοῦ Merleau-Ponty, τὸ συγκεκριμένο πρόβλημα βρίσκει τὴν ἔκφρασή του μέσα ἀπὸ τὴν ἐπαναδραστηριοποίηση ὅρων ὅπως *ἰδιόσωμα* (corps propre) ἢ *σάρκα* (chair), ποὺ ἀναβαθμίζουν τὴν ἰδέα τῆς «δέσμευσης» (engagement), τῆς «συμμετοχῆς» (participation) ἢ τῆς «διαφοροποίησης» (différenciation). Αὐτὸς εἶναι ἄλλωστε καὶ ἕνας βασικὸς λόγος γιὰ τὸν ὁποῖο πιστεύουμε ὅτι ὁ ὅρος ποὺ θὰ συνόψιζε καλύτερα τὸ ἐγχείρημα τοῦ Merleau-Ponty εἶναι ἐκεῖνος τῆς «διαλεκτικῆς», ἂν μὲ διαλεκτικὴ ἐννοοῦμε τὴ διατήρηση τῆς ἰδέας τοῦ «κόσμου σὲ κίνηση», «τῶν σχέσεων μὲ διπλὴ σημασία», «τῶν ἀνατροπῶν», τῶν τοπικῶν, περιφερειακῶν ὑπερβάσεων, μιᾶς διαρκοῦς γένεσης καὶ διαδικασίας.

Ἡ μετατόπιση τῆς προβληματικῆς τοῦ ὑποκειμένου (ποὺ ἐκχέει νόημα, παράγει σημασίες, ἀσκεῖ ἐξουσία) ἀπὸ τὴν ὑπερβατολογικὴ ἀναλυτικὴ ἢ τὸ ναρκισσισμὸ τῆς συνείδησης πρὸς μιὰ ἱστορικὴ ἑρμηνεία τῶν διαφορῶν ἐκφράζεται, ἀκριβῶς μὲ τὴν ἔννοια τῆς σάρκας. Ἡ σάρκα εἶναι ἕνας τρόπος ἀποστασιοποίησης τόσο ἀπὸ τὸ φιλοσοφικὸ οὐμανισμό, ὅσο καὶ ἀπὸ τὸ νατουραλισμὸ καὶ τὴ θεολογία μέσα ἀπὸ μιά, θὰ λέγαμε, «ὀντολογία» τοῦ παρόντος καὶ τοῦ ἑαυτοῦ μας. Ἀπὸ τὴν ἄποψη αὐτὴ προετοιμάζει τὴ «γενεαλογικὴ περιγραφὴ» τοῦ M. Foucault, ὁ ὁποῖος ἔβρισκε στὶς σχέσεις ἐξουσίας τὸ ἔσχατο θεμέλιο μιᾶς διαδικασίας «ὑποκειμενοποίησης» (subjectivation) — ποὺ καθιστᾶ τὸ μέσα ἕνα δίπλωμα (pli) τοῦ ἔξω, ἕνα σύμπλεγμα κοίλου - κυρτοῦ (convexe - concave). Τοῦτο εἰσάγει σὲ μιὰ φιλοσοφία τῆς διαφορᾶς πού, ὡς «écart» (ἀπόσταση, μὴ σύμπτωση), ὑποκαθιστᾶ στὶς «ἔννοιες», στὶς «ἰδέες», στὶς «ἀναπαραστάσεις», τὶς «διαστάσεις», τὶς «διαρθρώσεις», τοὺς «διασχηματισμούς» (configurations).

Ἡ σάρκα εἶναι παράλληλη πρὸς τὸ χίασμα (ὁρατοῦ - ἀοράτου, αἰσθητοῦ) ποὺ παραπέμπει στὴν «πράξη», ἡ ὁποία συγκεντρώνει τόσο τὴν ἰδεατότητα (σὲ γένεση) ὅσο καὶ τὴν ἱστορικότητα (ὡς ἐμβαθυσμένη ἱστορία). Ἐδῶ ἡ προσέγγιση μᾶς φαίνεται ἀμφίσημη: λέξεις ὅπως «ἀρχέτυπο», «ἀόρατο» (μὴ ἀναγώγιμο σὲ κάποιο ὁρατό, οὔτε ὡς ἡ ἄλλη πλευρὰ τοῦ ὁρατοῦ, ὡς ἕνα ἄλλο δυνατὸ ὁρατό), «Εἶναι» (Être)... ἂν τὶς πάρουμε ὑπὸ τὸ φῶς τῆς συνηθισμένης φιλοσοφικῆς γλώσσας, δὲ βγαίνουμε ἀπὸ ἕνα φαῦλο κύκλο (τῆς παραδοσιακῆς μεταφυσικῆς)· ἂν τὶς τοποθετήσουμε στὴν ὀπτικὴ μιᾶς ἔμμεσης ὀντολογίας ἢ μιᾶς θεμελίωσης, χρειάζονται μεγαλύτερη ἀποσαφήνιση.

Σὲ κάθε περίπτωση, ἡ μεταποιημένη σχέση σώματος - ψυχῆς, ποὺ ὑπερβαίνει τόσο τὴν καρτεσιανὴ ὅσο καὶ τὴν χαϊντεγγεριανὴ ἀντίληψη μέσα ἀπὸ τὸν ἐπαναδραστηριοποιημένο ὅρο τῆς σάρκας, χρησιμεύει, στὸν Merleau-Ponty, γιὰ τὴν ἐπεξεργασία μιᾶς νέας ὀντολογίας. Ὁ «κόσμος» δὲν νοεῖται πιὰ ὡς «ἄπειρη παραγωγικότητα» οὔτε τὸ «ὄν» ὡς «πληρότητα» ἔχοντας τὴ στερεότητα τοῦ ἀντικειμένου». Ἡ νέα αὐτὴ ὀντολογία θὰ ἦταν «διαλεκτική»: θὰ προέβαινε σὲ μιὰ θεώρηση τοῦ κόσμου σὲ κίνηση μὲ μιὰ δυναμικὴ τάσεων καὶ σχέσεων.

Τὸ βιβλίο περιλαμβάνει, κατὰ σειρά, τὰ ἀκόλουθα κείμενα:

Στὸ κεφάλαιο: «Ἀπὸ τὸν Husserl στὸν Merleau-Ponty», P. Ricoeur, *Εἰσαγωγή*. A. L. Kelkel, *Τὸ πρόβλημα τῆς σωματικῆς προθετικότητας*. J. Colette, *Ἡ ἀνακλαστικότητα τοῦ αἰσθητοῦ, μιὰ φαινομενολογικὴ ἀπορία*.

Στὸ κεφάλαιο: «Ἡ ὀντολογία τοῦ Merleau-Ponty», H. Maldiney, *Σάρκα καὶ λόγος*. M. Villela-Petit, *Ἡ ὑφὴ τοῦ αἰσθητοῦ*. Fr. Dastur, *Κόσμος, σάρκα, διόραση*.

Στὸ κεφάλαιο: «Ἑρμηνεῖες τοῦ Merleau-Ponty», S. Délivoyatzis, *Ἡ σάρκα καὶ ἡ ριζικοποίηση τῆς σκέψης*. G. Hottois, *Γιὰ τὸ ἀντικείμενο τῆς φαινομενολογίας ἢ ἡ φαινομενολογία ὡς στύλ*. Fr. Laruelle, *Γιὰ τὸν κόσμο ὡς μέθοδο*.

Σὲ κατακλείδα περιλαμβάνεται μιὰ μελέτη τῆς A. T. Tymieniecka, *Φύση, ἀτομικοποίηση, ἄνθρωπος*, ὅπου παρακολουθεῖται ἡ μεταμόρφωση τῆς ἔννοιας ψυχῆς - σώματος στὸ ἔργο του Merleau-Ponty.

Σωκράτης ΔΕΛΗΒΟΓΙΑΤΖΗΣ

Σημειώνουμε παρεμπιπτόντως ὅτι, μὲ τὴν εὐκαιρία τῆς ἔκδοσης τοῦ τόμου αὐτοῦ, ὅπως καὶ τοῦ βιβλίου τοῦ S. Délivoyatzis, *La dialectique du phénomène (sur Merleau-Ponty)* στὶς éditions Méridiens Klincksieck (1987, 384 pp.), μεταδόθηκε εἰδικὴ ἐκπομπὴ ἀπὸ τὴ France - Culture στὶς 9.5.1988 μὲ τὸν τίτλο «Γύρω ἀπὸ τὸν Merleau-Ponty». Στὴν ἐκπομπὴ πῆραν μέρος οἱ Fr. Dastur, S. Délivoyatzis, H. Maldiney, J. Roman, M. Villela-Petit.

C. M. WOODHOUSE, *George Gemistos Plethon, The Last of the Hellenes,* Oxford, Clavenson Press, 1986, 391 pp.

The erudite British politician C. M. Woodhouse has published a thorough study on George Gemistos Plethon, the fifteen century Byzantine philosopher. The author of this book is a well known scholar, former Member of Parliament (MP) for Oxford, who has devoted himself to research into Medieval and Modern Greek History and Civilization. During the Second World War he was an active member of the British forces who helped the Greek Resistance against the Nazis. This shows us how closely he is aware of both the past roots and present life of the Greeks. Now he is a visiting Professor of Byzantine and Modern Greek at King's College, London University, and a corresponding Member of the Academy of Athens. Among his publications we mention *Modern Greece*; *Kapodistria, the founder of Greek Independence*; and *C. Karamanlis, the Restorer of Greek Democracy*.

The present work indicates the author's attempt for a cohesive investigation of the life and activities of the most celebrated Byzantine Philosopher who, together with Psellos and Italos (11th century) continued the tradition of Ancient Greek Philosophy, which in fact has penetrated the thought of the Scolars of the Empire. The book is divided into two main parts: Part I, under the title «Gemistos», refers to the problems of education

and humanistic studies of his era, as well as rivitalisation of old Asiatic doctrines such as the Chaldean Oracles. Much attention is also given in this part to the attempted reconciliation between the two divided Churches of the Greeks and the Latins at Ferrara and Florence (1438/1439). Part II, headed «Plethon», focuses on the latter's specific philosophical concerns. It is made clear that in his analysis of the differences between Plato and Aristotle, Pletho showed overwhelming preference for the Platonic approach, which inevitably brought him into protracted discussion and dialogues with his distinguished pupil Scolarios who had undertaken the defence of Aristotle. Woodhouse also emphasizes the fact of Plethon's abandonment of christianity and adoption of idolatry, and tries, we think successfully, to explain the causes that led Plethon to this conversion; it is illustrated in the philosopher's last book on the *Laws,* which includes an outline of his pagan views as the basis of a new kind of envisaged society which he was planning. We are reminded also that the teaching of humanism was the centre of the academic aims of Byzantium, and despite the dominant influence of Theology in Byzantine society, humanistic studies flourished and steadily spread to other countries, especially to the West. It is well known, further, that the neoplatonic links with the Chaldean Oracles appeared from time to time in Byzantine thought, but Gemistos' approach to these matters was remarkable. Professor Woodhouse examines these teachings in detail and investigates the reasons behind this movement. To a certain extent Plethon is considered the bridge between the neoplatonic and chaldean doctrines, and the Renaissance scholarly speculation. A prominent feature of the book is the attention given to Plethon's part in the discussion between the Greeks and the Latins at the counsil of Ferrara - Florence. The author of this splendid book skilfully reinterprets Plethon's significant contribution, by showing how the Byzantine philosopher developed the pure Orthodox faith on crucial issues of the debates, combined with philosophical speculation, enabling him thus to counter successfully all arguments of the other side. At the same time we see clearly how Plethon seized the opportunity to elaborate to certain Italian Humanists and Scholars on the superiority of Plato's doctrines over those of Aristotle, whose influence had for centuries attracted western thinkers.

Professor Woodhouse has provided an excellent translation of Plethon's main philosophical treatise *De Differentiis (On the Difference between Plato and Aristotle),* together with necessary references to the relevant passages in both Plato and Aritotle. This deepens the English speaking readers understanding of the fundamental differences between the two leading Greek Philosophers. The author's criticism of Plethon's final work on the

Laws is outstanding, shedding new light on obscure and ill-preserved fragments of this much debated treatise.

In fact Woodhouse's main task is to hold in balance two parallel pictures of George Gemistos-Plethon: as being, on the one hand a traditionally conservative devotee of Ancient Hellenism and , on the other, the pioneer of dynamic patriotism which has carried the Greek nation through many turbilant centuries to what it is today. In the process Woodhouse makes special use of Plethon's dominating ideal of uniting Christian and Moslim thought in a single philosophical and social allbeit at pagan harmony.

In consequence of this approach, it is perhaps natural that less emphasis is laid on the aspects of Byzantine culture and faith than on Plethon's attempts to transmit and explain Platonic and Aristotelian concepts to the West in the Renaissance era. His reliance on neoplatonic elements is also to be noted in this book, for the reason that neoplatonic thinkers, who greatly interested western scholars of that time, tried similarly to combine respect for ancient wisdom with constant adaptation to developing situations. Yet within this framework Woodhouse is careful to point out the various other intricete factors which make any stereotype classifications impossible: the political and social tensions of the period, the threat from Turkey, contradictions inside Byzantine society, relationships between the Roman Church, Plethon's apostasy from Christianity, as well as the excentricities of his own personality. The fact that the author is able to construct a coherent pattern from all such elements, of value for a true understanding of both this and other periods, is due to his presentation of so many enlightenning translations an summaries of obscure manuscripts.

I have investigated in Woodhouse's book the historical and philosophical method as its high, resulting in a series of arguments in support of certain ideas, such as the superiority of the Orthodox Christian faith over the inovations and misinterpretations of certain dogmas by the Latins. Throughout the book the idea of uninterrupted continuity of the Ancient Greek Philosophy and culture is evident in all aspects of Byzantine thought.

C. G. NIARCHOS

Georgios MANOLIDIS, *Die Rolle der Physiologie in der Philosophie Epikurs (= Monographien zur Philosophischen Forschung* τόμ. 241) Frankfurt am Main: Athenäum 1987, 175 S.

Γνωστὸν τυγχάνει ὅτι ἐν τῇ ἀρχαιότι ἡ ἔννοια τῆς «φυσιολογίας»

ἐδήλου τὴν περὶ τὴν φυσικὴν ἐνασχόλησιν, διὸ καὶ ὁ Ἀριστοτέλης καλεῖ τοὺς πρώτους Ἴωνας φιλοσόφους, φυσιολόγους ἢ φυσικούς· ἐν ὑστέροις χρόνοις καὶ δὴ ἀπὸ τοῦ Haller (1708-1777) καὶ ἑξῆς φυσιολογία εἶναι ἡ ἐπιστήμη, ἥτις ἑρμηνεύει τὰ ποικίλα φαινόμενα τῆς ζωῆς. Ὁ συγγραφεύς, πτυχιοῦχος τῆς Φιλοσοφικῆς Σχολῆς τοῦ Ἀριστοτελείου Πανεπιστημίου Θεσσαλονίκης καὶ μεταπτυχιακὸς φοιτητὴς τοῦ Πανεπιστημίου τῆς Ἐρλάγκης συνέγραψε τὴν ἀνωτέρω διατριβήν, δηλαδὴ *Ὁ ρόλος τῆς φιλοσοφίας ἐν τῇ φιλοσοφίᾳ τοῦ Ἐπικούρου*, ἥτις ἔχει ὡς ἀντικείμενον τὴν φυσικὴν φιλοσοφίαν τοῦ Σαμίου φιλοσόφου. Ὁ Ἐπίκουρος, ὡς γνωστόν, εἶναι ὁ ἀνανεώσας, τρόπον τινά, τὴν ἀτομοκρατίαν τοῦ Δημοκρίτου, μεταλαμβάνει δέ, πλὴν ἄλλων, θεμάτων θεολογικῶν, ὡς καὶ ψυχολογικῶν τοιούτων καὶ ἀπορρίπτει ἐκ τῆς διδασκαλίας αὐτοῦ, τὴν ἀθανασίαν τῆς ψυχῆς· ἐν τῇ ἠθικῇ αὐτοῦ, ὡς «τέλος» τοῦ ἀνθρώπου θεωρεῖ τὴν ἀταραξίαν, ἤτοι τὴν γαλήνην τῆς ψυχῆς· ἐν τῇ ψυχικῇ ταύτῃ ἠρεμίᾳ συνίσταται καὶ τὸ ἰδεῶδες τοῦ ἀνθρώπου· ὁ Ἐπίκουρος διίσταται ἐν μέρει πρὸς τοὺς Στωικούς, οἵτινες περιεφρόνουν τὰ τοῦ ἀνθρώπου ἀγαθά, ἐνῷ τοὐναντίον ὁ Ἐπίκουρος ἀποδέχεται τὴν συμμετοχὴν ἐν μέρει πρὸς αὐτά. Κατ' αὐτὸν ἡ ἔννοια τῆς ἡδονῆς συμμετέχει πρὸς τὸ ἀγαθόν, πλὴν ὅμως θέτει εἰς πρώτην μοῖραν, τὰς πνευματικὰς ἡδονὰς ἢ τὰς αἰσθησιακὰς τοιαύτας (πρβλ. Δημόκριτον ἀπ. 194: «αἱ μεγάλαι τέρψεις ἀπὸ τοῦ νὰ θεᾶσθαι τὰ καλὰ τῶν ἔργων γίνονται»· ὡς πρὸς τὸ πρόβλημα τῆς βουλήσεως (Willensfreiheit), καίτοι ὁ Ἐπίκουρος «ὑλίζει», ὅσον ἀφορᾶ εἰς τὴ διδασκαλίαν αὐτοῦ, τοὐναντίον ἀποδέχεται τὸν ἄνθρωπον ἐλεύθερον τῶν πράξεων αὐτοῦ γενόμενος οὕτω ὀπαδὸς τῆς θεωρίας τῆς αὐταρχίας (Indeterminismus). Τέλος ὁ μονήρης βίος δηλ. τὸ «λάθε βιώσας» ἐγένετο προσφιλὲς δόγμα εἰς τοὺς Ἐπικουρείους· ἐνταῦθα παρατηρεῖ τις, ὅτι ἐν ταῖς διδασκαλίαις τόσον τοῦ Ἐπικούρου, ὅσον καὶ τοῦ Δημοκρίτου, ἠθικαὶ καὶ ὑλιστικαὶ τάσεις εὑρηνται ἀντιμέτωποι ἀλλήλων.

Ἡ ἀνωτέρω ἐργασία τοῦ κ. Μανωλίδου, ἡ ὑπὸ τὴν ἐποπτείαν τῶν καθηγητῶν M. Riedel, M. Forschner καὶ Th. Ebert γραφεῖσα, διαλαμβάνει πᾶσαν σχεδὸν τὴν διδασκαλίαν τοῦ ἐκ Σάμου φιλοσόφου, ἐν ἀντιδιαστολῇ μάλιστα πρὸς τὰς ὁποιασδήποτε συγγενεῖς διδασκαλίας τῶν ὁμοτέχνων αὐτοῦ, ὡς τοῦ Δημοκρίτου, Ναυσιφάνους κ.ἄ. Ἐπιτυχὴς τέλος εἶναι ἡ ἀνάλυσις τοῦ ὁρισμοῦ τῆς φιλοσοφίας κατὰ τὸν Ἐπίκουρον· «Ἐπίκουρος ἔλεγε τὴν φιλοσοφίαν ἐνέργειαν εἶναι λόγοις καὶ διαλογισμοῖς τὸν εὐδαίμονα βίον περιποιοῦσαν».

Ἐν κατακλεῖδι ἡ ἐργασία τοῦ κ. Μανωλίδου, ἑδραζομένη ἐπὶ τῶν πηγῶν καὶ τῶν ἐπιτευγμάτων τῆς νεωτέρας ἐρεύνης (ἃς προστεθῇ ἐνταῦθα καὶ ἡ ἐργασία τοῦ Γάλλου καθηγητοῦ M. Conche, *Épicure, Lettres et Maximes*, Paris 1987) ἀποτελεῖ χρήσιμον βοήθημα διὰ τὴν φιλοσοφίαν τοῦ

ἐκ Σάμου στοχαστοῦ ἀφ' ἑνὸς καὶ ἐπὶ πλέον, θὰ ἐπιτελέσῃ αὕτη, πλὴν ἄλλων, καὶ σοβαρὸν κίνητρον διὰ τὰς ἐν Ἑλλάδι περὶ τὸν Ἐπίκουρον Σπουδὰς ἀφ' ἑτέρου.

Α. Ν. ΖΟΥΜΠΟΣ

Εὐαγγελίας ΜΑΡΑΓΓΙΑΝΟΥ-ΔΕΡΜΟΥΣΗ, *Ὁ πρώιμος ἑλληνικὸς στοχασμός*, Ἀθήνα, Ἐκδόσεις Καρδαμίτσα, 1987, 104 σελ.

Στὸ κεφάλαιο Ι, μὲ τίτλο «Ἀπὸ τὸ Μύθο στὸ Λόγο» ἡ συγγραφέας υἱοθετεῖ τὴν ἄποψη ὅτι ὁ μύθος εἶναι πρόδρομος τῆς φιλοσοφίας καὶ συχνὰ μάλιστα φορέας φιλοσοφικῶν ἰδεῶν, ἄποψη ποὺ κατὰ τὴ γνώμη της ἐνισχύεται ἀπὸ τὸ γεγονὸς ὅτι οἱ ἀρχαῖοι ἑλληνικοὶ μύθοι ἀποτελοῦν ἔκφραση λογικῆς σκέψης, προβαίνουν σὲ ὀργάνωση τῆς πραγματικότητας καὶ συχνὰ θίγουν κοινωνικά, ἠθικὰ καὶ μεταφυσικὰ προβλήματα. Συνεπῶς ἡ θρησκευτικὴ σκέψη τῶν ἀρχαίων Ἑλλήνων « ἔπαιξε τεράστιο ρόλο στὴ διαμόρφωση τῆς φιλοσοφίας» (σελ. 8).

Στὸ κεφάλαιο ΙΙ (σελ. 11-14) «Ἡ θρησκεία στὴν Ἀρχαία Ἑλλάδα», ἡ συγγραφέας ἀναφέρει βέβαια τὶς κοσμοϊστορικὲς μετακινήσεις ἑλληνικῶν φύλων στὸν ἑλλαδικὸ χῶρο καὶ τὴν ἐπίδρασή τους στὴ διαμόρφωση τῆς ἑλληνικῆς θρησκείας, ποὺ εἶναι ἀμάλγαμα τῶν πεποιθήσεων τῶν προελληνικῶν λαῶν (ἰδανικό τους ἡ διατήρηση τῆς γονιμότητας τῆς γῆς, καὶ συνεπῶς ἡ μυστικιστικὴ διαμόρφωση τῆς θρησκείας) καὶ τῶν ἑλληνικῶν φύλων —εἰσβολέων— ποὺ ὡς λαὸς πολεμιστῶν ἰδανικό τους ἔχουν τὴ δύναμη, ὅπως αὐτὴ ἀντικαθρεφτίζεται στὸ φωτεινὸ κόσμο τοῦ Ὁμήρου.

Στὸ σημεῖο αὐτὸ ἀξίζει νὰ ἐπισημάνουμε μία πρωτότυπη καὶ εὔστοχη λύση ποὺ δίνει ἡ συγγραφέας. Δείχνοντας ὅτι ἔχει πλήρη ἐπίγνωση τῆς διαφορᾶς (ἱστορικο-φυλετικῆς, ἀλλὰ καὶ οὐσιαστικῆς) ἀνάμεσα στὰ θρησκευτικὰ ρεύματα τῆς Ἀρχαίας Ἑλλάδας, πρῶτο, τονίζει ὅτι «ἡ διαμόρφωση τοῦ θεϊκοῦ κόσμου ἐξαρτᾶται ἀπὸ τὴν ἐξέλιξη τῆς πολιτικῆς καὶ κοινωνικῆς ζωῆς τῶν Ἑλλήνων» (σελ. 12) καὶ δεύτερο, χωρὶς νὰ παρακάμπτει τὸ ἱστορικὸ γεγονὸς ἢ νὰ παίρνει δογματικὴ στάση ἀπέναντι στὴ συνύπαρξη τῆς ἀρχαιότερης ὀργιαστικῆς λατρείας καὶ τῆς νεώτερης ὁμηρικῆς, ἀφήνει δίχως κανένα δογματισμὸ στὸν ἀναγνώστη τὴν εὐθύνη νὰ τοποθετηθεῖ ἀπέναντι στὴν παραδοξότητα αὐτῆς τῆς θρησκευτικῆς πραγματικότητας με τὸ νὰ ὑπενθυμίζει ἁπλὰ ὅτι «ἐκεῖνο ποὺ καθορίζει ὁριστικὰ τὴ στάση μας εἶναι τὰ κριτήρια ποὺ ἔχουμε γιὰ τὴν πρόοδο τοῦ θρησκευτικοῦ αἰσθήματος» ἀνεξάρτητα δηλ. ἀπὸ τὴ χρονολογικὴ σειρὰ (σελ. 13).

Τὸ κεφάλαιο αὐτὸ περιλαμβάνει τέσσερα ἐπιμέρους θέματα: Α. Τοὺς θεοὺς τῶν Ἑλλήνων, Β. Τὰ Μυστήρια, Γ. Τὸν Ὀρφέα καὶ Δ. Τὴ διδασκαλία τῶν Ὀρφικῶν. Σωστὰ ἡ συγγραφέας ἀσχολεῖται μὲ τὰ παραπάνω θέματα ἐφόσον ἄλλωστε ἔχει ἀσχοληθεῖ καὶ στὸ παρελθόν (βλ. *Ὀρφέας ὁ Ἕλληνας*, Ἀθήνα 1982, «Ἑστία»). Καὶ κατορθώνει νὰ σκιαγραφήσει μὲ σαφήνεια καὶ ἑρμηνευτικὴ διάθεση τὸ ὑλικό της παρὰ τὴ γνωστὴ περιπλοκότητα τῶν θεμάτων ποὺ ἐπιβαρύνεται καὶ ἀπὸ τὴν ὑπάρχουσα βιβλιογραφικὴ ἀντίθεση.

Στὸ Α΄ μέρος (σελ. 11-14) δίνεται μία ὅσο τὸ δυνατὸ συνοπτικὴ ἀλλὰ συγχρόνως περιεκτικὴ περιγραφὴ τοῦ ἀρχαίου ἑλληνικοῦ Δωδεκαθέου καθὼς καὶ τῶν συναφῶν προβλημάτων γιὰ τὴν προέλευση καὶ ἐξέλιξή του. Αὐτὸ ποὺ καταρχὴν ἐντυπωσιάζει τὸ μελετητὴ τῆς ἀρχαίας ἑλληνικῆς θρησκείας εἶναι ἡ πολυμορφία τῶν χαρακτήρων πράγμα ποὺ ἡ συγγραφέας ἀποδίδει κατὰ ἕνα μέρος καὶ στὸν ἰδιόμορφο τρόπο σκέψης τῶν Ἑλλήνων (σελ. 15). Ἐπίσης ἐπισημαίνουμε ὁρισμένες ἐνδιαφέρουσες ἀπαντήσεις ὅπως λ.χ. στὸ πρόβλημα τῆς πολυγαμίας τοῦ Δία (σελ. 19-20), στὸ ζήτημα τῆς προέλευσης τοῦ Ποσειδώνα, στὰ χαρακτηριστικὰ ποὺ ὁριοθετοῦν τὴν προσωπικότητα τοῦ Ἀπόλλωνα (σελ. 25-30) καθὼς καὶ στὶς διάφορες ἐκδοχὲς σχετικὰ μὲ τὴ διονυσιακὴ λατρεία (σελ. 38-47).

Στὸ Β΄ μέρος περιγράφονται κυρίως τὰ Ἐλευσίνια Μυστήρια καὶ δίνεται ἐξήγηση τῆς ἱστορίας τῆς ἁρπαγῆς τῆς Περσεφόνης μὲ ἀναγωγὴ στὶς φάσεις τῆς καλλιέργειας τοῦ σιταριοῦ (σελ. 55).

Στὸ Γ΄ καὶ Δ΄ μέρος ἡ συγγραφέας ἀσχολεῖται μὲ τὸν Ὀρφέα καὶ τὴ Διδασκαλία τῶν Ὀρφικῶν ὁλοκληρώνοντας, ὅσο τῆς τὸ ἐπιτρέπει ὁ χῶρος, μία πλήρη ἔκθεση τῆς ἀρχαίας ἑλληνικῆς θρησκείας. Βέβαια τὸ ἱστορικὸ πρόσωπο τοῦ Ὀρφέα, ἡ προέλευσή του, οἱ ἰδιότητες, οἱ σχέσεις του μὲ ἄλλες θεότητες εἶναι προβλήματα περίπλοκα καὶ ἔχουν ἀπασχολήσει καὶ ἀπασχολοῦν τὴ διεθνὴ βιβλιογραφία. Γενικὰ πάντως ἡ παρουσίασή τους ἀπὸ τὴ συγγραφέα γίνεται μὲ τρόπο ὅσο τὸ δυνατὸ πιὸ κατανοητό, καθόλου δογματικὸ καὶ καλλιεργεῖ τὸ ἔδαφος γιὰ παραπέρα γόνιμο προβληματισμό, ποὺ ὅπως εὔκολα μπορεῖ κανεὶς νὰ διαπιστώσει, ἐκτὸς ἀπὸ ἐλάχιστες ἐξαιρέσεις, λείπει ἀπὸ τὴν σύγχρονη ἑλληνικὴ προβληματική.

Συγκεκριμένα ἐπισημαίνουμε τὴ θέση τῆς συγγραφέως ἀπέναντι στὸ πρόβλημα τοῦ «προσώπου» τοῦ Ὀρφέα, ὡς σημείου συνάντησης τοῦ Ἀπόλλωνα καὶ τοῦ Διόνυσου, ἐφόσον ἀναδιαμόρφωσε τὴ θρησκεία τοῦ τελευταίου εἰσάγοντας σ' αὐτὴν ἀπολλώνεια στοιχεῖα (σελ. 70), χωρὶς βέβαια ποτὲ νὰ ταυτισθεῖ μὲ τὸν ἕνα ἢ τὸν ἄλλο θεό.

Τὸ Δ΄ κεφάλαιο, «Ἡ διδασκαλία τῶν Ὀρφικῶν» συμπληρώνει τὸ προηγούμενο κεφάλαιο μὲ ἀναφορὰ στοὺς «ἀμφὶ Ὀρφέα καὶ Μουσαῖον»,

τοὺς ραψωδοὺς - ποιητὲς δηλ. ποὺ ἀποτελοῦσαν σύγχρονα καὶ ἱδρυτὲς τελετῶν. Ὅμως οἱ τελετὲς αὐτές, συμπεραίνει ἡ συγγραφέας, δὲν συνιστοῦσαν ἀπὸ μόνες τους τὸν Ὀρφισμό. Ὁ Ὀρφισμός, δίχως ἴσως συγκεκριμένη θεότητα, περιελάμβανε ποικίλες θρησκευτικὲς τελετές, ποιήματα, μυστήρια καὶ τὸ μόνο ποὺ δικαιολογοῦσε τὴ χρήση τοῦ ὀνόματος τοῦ Ὀρφέα σ' αὐτὲς ἦταν μία ἑνότητα ἀντίληψης καὶ μία οὐσιαστικὴ σχέση ἀνάμεσα στοὺς θρύλους γιὰ τὸν Ὀρφέα καὶ τὴ φύση τῆς ὀρφικῆς θρησκείας (σελ. 72, 73).

Ἡ παρούσα μελέτη συμπληρώνεται μὲ δύο ἀκόμα κεφάλαια, ἀφιερωμένα στὸν Ὅμηρο (κεφ. III καὶ τὸν Ἡσίοδο, κεφ. IV). Σκοπός τους εἶναι νὰ τοποθετήσουν τὸν ἀναγνώστη μέσα στὸ ὁμηρικὸ καὶ ἡσιόδειο πλαίσιο ὥστε νὰ κατανοήσει τὴν ἀρχαία ἑλληνικὴ θρησκεία διὰ μέσου τῶν δύο μεγάλων ἐκφραστῶν της. Ἔτσι στὸν ὁμηρικὸ κόσμο ὁ ἄνθρωπος ἀδύναμος ἀπέναντι στὸ πεπρωμένο καταβάλλει γενναῖες προσπάθειες νὰ τὸ ἀψηφήσει καὶ νὰ ἀπελευθερωθεῖ, ἐνῶ μέσα στὸν ἡσιόδειο κόσμο ὁ καθορισμὸς εἶναι σχεδὸν ἀπόλυτος. Μόνο βελτίωση τοῦ βίου εἶναι δυνατὴ χάρη στὴ δουλειά.

Μέσα στὶς λιγοστὲς σελίδες τῆς μελέτης της, ἡ Κυρία Εὐαγγελία Μαραγγιανοῦ-Δερμούση κατόρθωσε νὰ ἀναπτύξει συνοπτικὰ καὶ περιγραφικὰ θεμελιώδεις ἀπόψεις γιὰ τὴν ἀρχαία ἑλληνικὴ θρησκεία χωρὶς νὰ παραλείψει τὴν ἀναφορὰ στὴ βιβλιογραφία ἀλλὰ καὶ χωρὶς νὰ διστάσει νὰ ἀναπτύξει θέσεις καὶ ἀπόψεις προσωπικές. Πέρα ἀπὸ αὐτὸ ἡ μελέτη αὐτὴ εἶναι προτροπὴ γιὰ τὸν μελετητὴ τῆς ἀρχαίας φιλοσοφίας, καὶ μάλιστα τὸ φοιτητὴ τῆς Φιλοσοφικῆς, νὰ στραφεῖ καὶ πρὸς τὴν ἀρχαία θρησκεία μὲ τὴν ὁποία ἡ φιλοσοφία συνδέεται ποικιλότροπα.

Ἄννα ΑΡΑΒΑΝΤΙΝΟΥ

Τάκη ΤΖΑΜΑΛΙΚΟΥ: *Ἑλληνισμὸς καὶ Ἀλλοτρίωση* (Ἡ Εὐρωπαϊκὴ Πρόκληση). Ἐκδόσεις Γνώση, 270 σελ., δρχ. 500.

Μία ἀπὸ τὶς κεντρικὲς ἀπόπειρες αὐτοῦ τοῦ ἔργου εἶναι ἡ φιλοσοφικὴ θεμελίωση τῆς ἐννοίας *Ἑλληνισμὸς* καὶ τῶν θεμελιωδῶν χαρακτηρισμῶν ποὺ συνθέτουν τὸ ἱστορικὸ αὐτὸ φαινόμενο.

Ἡ ἔννοια *Ἑλληνισμὸς* ἔχει γίνει ἕνα μεῖζον σημεῖο διαφωνιῶν (ἀλλὰ καὶ ὑπεραπλουστεύσεων), ἰδίως ἀπὸ τὴν ἐποχὴ ποὺ ὁ Χριστιανισμὸς ἀνεφάνη ὡς θρησκεία καὶ οἱ Χριστιανοὶ συγγραφεῖς ἐπεχείρησαν νὰ ἀντιδιαστείλουν ὅ,τι θεωροῦσαν ὡς «Χριστιανικὸ» ἀπὸ ὅ,τι ἔβλεπαν ὡς «ἑλληνικό».

Εἶναι ἀρκετὰ ἐνδιαφέρον ὅτι, μέχρι σήμερα, στὴν παγκόσμια βιβλιογραφία δὲν ὑπάρχει ὁλοκληρωμένη προσέγγιση καὶ ἀπόπειρα νὰ δοθεῖ μία συνολικὴ φιλοσοφικὴ ἀπάντηση στὸ ἐρώτημα «τί εἶναι ἑλληνισμός;». Οἱ ἀπόψεις τοῦ A. von Harnack ἤδη ἐλέγχονται ὡς ὑπεραπλουστευτικές. Οἱ ἐκτιμήσεις του, καθὼς καὶ ὅσες ἄλλες ἀναπτύχθηκαν κατὰ τὸν 20ὸν αἰώνα στὴν οὐσία ἀποτελοῦν ἠχὼ μιᾶς ὑπεραπλούστευσης τοῦ C. von Orelli, ὅπως ἐξετέθη στὸ ἔργο του *Die hebräischen Synonyma der Zeit und Ewigkeit genetisch und sprachvergleichend dargestelt* (Leipsig, 1871). Κατ' αὐτόν, «Ἑλληνισμὸς» δὲν εἶναι παρὰ μία ἔμμονη προσήλωση καὶ ἔρευνα σὲ θέματα Χώρου καὶ Φύσης, σὲ ἀντιδιαστολὴ μὲ τὸ «ἑβραϊκό», στὸ ὁποῖο ἡ κύρια μέριμνα ἀφορᾶ στὸν Χρόνο καὶ τὴν Ἱστορία.

Ὁ συγγραφέας ἐδῶ ἀποδεικνύει ὅτι τὸ φαινόμενο «Ἑλληνισμὸς» εἶναι πολὺ πιὸ σύνθετο. Ὄχι μόνο διότι ὁ Χρόνος καὶ ἡ Ἱστορία ἀποτελοῦν κατ' ἐξοχὴν ἑλληνικὲς ἐνασχολήσεις (ὁ Ἡσίοδος ἐκφράσθηκε κυρίως μὲ κατηγορίες χρονικῆς διαδοχῆς, καὶ ὁ πατέρας τῆς ἱστορίας ἦταν ὁ Ἕλληνας Ἡρόδοτος — καὶ Ἕλληνας ἦταν καὶ ὁ Θουκυδίδης), ἀλλὰ κυρίως διότι τὸ φαινόμενο «Ἑλληνισμὸς» εἶναι πολὺ πιὸ σύνθετο γιὰ νὰ χωρέσει στὶς ὑπεραπλουστεύσεις τοῦ von Orelli καὶ τοῦ Harnack.

Μία ἀπὸ τὶς συμβολὲς τοῦ βιβλίου εἶναι ἡ ἀπόπειρα νὰ σκιαγραφηθεῖ τὸ φαινόμενο «ἑλληνισμὸς» ὡς φαινόμενο πολυδιάστατο καὶ δυναμικό.

Πρόκειται συνεπῶς γιὰ μία φιλοσοφία τῆς Ἱστορίας, στὸν βαθμὸ ποὺ ὁ ἑλληνισμός, ὡς φαινόμενο, προέκυψε ἀπὸ ἱστορικὰ δρώμενα πρωτοφανοῦς μορφῆς καὶ περιεχομένου. Εἶναι ἰδιαίτερα χαρακτηριστικὸ ὅτι τὸ φαινόμενο συντίθεται σὲ ἕνα φιλοσοφικὸ corpus μὲ βάση ὄχι μόνο τὰ κείμενα τοῦ ἑλληνικοῦ πολιτισμοῦ, ἀλλὰ καὶ τὶς συντρέχουσες ἱστορικὲς ἐνέργειες — πέραν τῶν πολιτιστικῶν ἐνεργημάτων. Ἡ κατεύθυνση σύνθεσης τοῦ ἔργου τίθεται ἀπὸ τὸν συγγραφέα μὲ σαφήνεια ἤδη ἀπὸ τὴν ἀρχή: Ὁ ἑλληνισμὸς δὲν εἶναι «ἰδέα». Δὲν ὑπῆρξε καμμία προηγούμενη «ἰδέα τοῦ ἑλληνισμοῦ» ἡ ὁποία ἀκολουθήθηκε ἀπὸ κάποιαν πραγμάτωσή του. Δὲν ὑπῆρξε καμμία a priori φιλοσοφική, ἢ ὁπωσδήποτε θεωρητική, θεμελίωση τοῦ φαινομένου. «Ἑλληνισμὸς εἶναι τὸ γεγονὸς τῆς ἱστορικῆς καὶ πνευματικῆς ὕπαρξης τῶν Ἑλλήνων κατὰ ἕνα τρόπο ὁρισμένο ἐν χώρῳ καὶ ἐν χρόνῳ» (σελ. 22). Ὁ ἑλληνισμὸς δὲν προϋπῆρξε ὡς ἰδέα, διότι δὲν εἶναι ἰδέα. Εἶναι τρόπος ὕπαρξης. Εἶναι *ἡ πράξη ποὺ ἐξαϋλώνεται, ὄχι ἡ ἰδέα ποὺ πραγματώνεται.* Ἡ ἀπόπειρα νὰ ἀποδοθεῖ μία θεωρητικὴ περιγραφὴ τοῦ φαινομένου «ἑλληνισμὸς» εἶναι δυνατὴ μόνο a posteriori, ὡς φιλοσοφία τῆς Ἱστορίας καὶ φιλοσοφία τοῦ πνεύματος.

Παράλληλα ἐπιχειρεῖται μία φιλοσοφικὴ ἀνάλυση τῆς Ἀλλοτρίωσης, ἀρχίζοντας ὄχι ἀπὸ τὸν Marx, ἀλλὰ ἀπὸ τὴν Ἀλλοτρίωση τοῦ Πνεύματος κατὰ Hegel. Τὸ σύγχρονο φαινόμενο τῆς ἀλλοτρίωσης περιέχει ἐπαληθεύ-

σεις τῶν μαρξιστικῶν νεανικῶν ἀναλύσεων, ἀλλὰ περιέχει καὶ στοιχεῖα ποὺ θεωρητικῶς ἀναλύθηκαν πρὸ τοῦ Marx (Hegel) ἀλλὰ καὶ μετὰ ἀπ' αὐτόν (Freud). Ὁ συγγραφέας ὅμως προχωρεῖ πέρα ἀπὸ τὴν ἱστορικὴ ἀνάλυση: Ἡ ἔννοια τῆς ἐγελιανῆς ἀλλοτρίωσης κατὰ τὸν 18ον αἰώνα ἐσχετίζετο στενὰ μὲ τὶς συνθῆκες τοῦ Πρωσσικοῦ Κράτους καὶ τὸν ἐγελιανὸ ἰδεαλισμό, ὁ ὁποῖος ἀναπτύχθηκε σὲ στενὴ συνάφεια μὲ τὴν ὕπαρξη αὐτοῦ τοῦ κράτους, τὸ ὁποῖο διεκδίκησε τὸν φιλοσοφικὸ μανδύα τοῦ Ἀπολύτου. Ἀντίθετα, ἡ ἀλλοτρίωση τοῦ 19ου αἰώνα εἶχε ἕνα ἐντελῶς διαφορετικὸ ἱστορικὸ πλαίσιο. Σὲ ὅ,τι ἀφορᾶ τὴν συγκεκριμένη ἱστορικὴ περίοδο, οἱ ἀναλύσεις τῶν Νεανικῶν Χειρογράφων τοῦ Marx διατηροῦν ἀκέραιη τὴν ἐπιστημονικὴ καὶ φιλοσοφική τους ἀξία, ἐμπλουτισμένη μὲ ἐκείνη τὴν βαθύτερη εὐγένεια ποὺ χαρακτηρίζει τὰ συγκεκριμένα αὐτὰ ἔργα. Τέλος, ἡ ἀλλοτρίωση κατὰ Freud ἀντανακλᾶ τὴν κρίση στὴν συνείδηση τῶν ἀνθρώπων ἀπὸ τὰ ἐρείπια τοῦ Παγκοσμίου Πολέμου. Ἀπὸ τὸν ἄκρατο ἰδεαλισμὸ καὶ τὸν διαλεκτικὸ ὑλισμό, τὸ φαινόμενο ἔχει ἤδη τοποθετηθεῖ καὶ ἀναλυθεῖ ὡς ψυχολογικὸ — ἐκφράζοντας καὶ πάλι τὰ μείζονα προβλήματα μιᾶς συγκεκριμένης ἐποχῆς.

Εἶναι ἤδη φανερὸ ὅτι ἡ ἐποχή μας χαρακτηρίζεται ἀπὸ ἱστορικὲς συνιστῶσες πολὺ διαφορετικὲς ἀπὸ ἐκεῖνες τῶν δύο προηγούμενων αἰώνων καὶ ἀπὸ τὶς πρῶτες δεκαετίες αὐτοῦ τοῦ αἰώνα. Συνεπῶς δὲν εἶναι ἀπροσδόκητο ὅτι καὶ ἡ ἔννοια τῆς ἀλλοτρίωσης καθορίζεται (θὰ πρέπει νὰ καθορίζεται) ἀπὸ διαφορετικὲς ἱστορικὲς καὶ φιλοσοφικὲς παραμέτρους. Αὐτὸ εἶναι ἀκριβῶς ὅ,τι συνιστᾶ μία μείζονα ἀπόπειρα τοῦ συγγραφέα, στὸ περὶ Ἀλλοτρίωσης κεφάλαιο τοῦ βιβλίου του. Ἐπιχειρεῖ μίαν ἐκ βαθέων ἀνάλυση τῶν θεωρητικῶν καὶ πρακτικῶν ἐκφάνσεων τοῦ ἱστορικοῦ παρόντος, γιὰ νὰ καταλήξει σὲ μία ἀπόδοση τῶν φιλοσοφικῶν καὶ ἱστορικῶν παραμέτρων, οἱ ὁποῖες συνθέτουν τὸ φαινόμενο τῆς ἀλλοτρίωσης σήμερα.

Καὶ μόνο μὲ βάση τὸ θεωρητικὸ ὑπόβαθρο τὸ ὁποῖο δημιουργεῖ ὁ συγγραφέας μὲ τὶς περὶ Ἑλληνισμοῦ καὶ Ἀλλοτρίωσης ἀναλύσεις του, προχωρεῖ στὸ Κεφάλαιο ὅπου ἀναλύει τὴν ἔννοια τῆς «Ἀλλοτρίωσης τοῦ Ἑλληνισμοῦ». Ἐξ ὅσων γνωρίζουμε, μία τέτοια θεωρητικὴ ἀνάλυση παρουσιάζεται στὴν βιβλιογραφία γιὰ πρώτη φορά. Καὶ ὄντως, ἡ ἔννοια τῆς «Ἀλλοτρίωσης τοῦ Ἑλληνισμοῦ», καὶ ἡ ἀνάλυσή της, ἀποτελεῖ ἀσφαλῶς μία συμβολὴ αὐτοῦ τοῦ βιβλίου. Πρόκειται γιὰ ὀξεῖες φιλοσοφικὲς ἀναλύσεις, οἱ ὁποῖες ἀναφέρονται στὸ ἱστορικὸ παρὸν — μὲ συνεχεῖς πάντως ἀναφορὲς σὲ ἕνα παρελθὸν πολλῶν αἰώνων, γιὰ νὰ ἀντληθοῦν ἐκεῖνα τὰ θεωρητικὰ συμπεράσματα ποὺ θὰ συμβάλουν σὲ μίαν ἐντελέστερη κατανόηση καὶ ἕνα πληρέστερο φωτισμὸ τοῦ ἱστορικοῦ παρόντος.

Πόσο ἑλληνικὴ εἶναι ἡ Ἑλλάδα σήμερα; Πόσο ἑλληνικὴ εἶναι ἡ

Εὐρώπη σήμερα — πόσος ἑλληνισμὸς ὑπάρχει σήμερα στὸν κόσμο; Τί ἀκριβῶς σημαίνει αὐθεντικὸ «ἑλληνικὸ» στοιχεῖο — *ποῦ* καὶ *πῶς* αὐτὸ εἶναι παρὸν (ἢ ἀπόν) στὸ σημερινὸ κοινωνικὸ τοπίο καὶ στὸ σημερινὸ ἱστορικὸ γίγνεσθαι;

Αὐτὰ ἀκριβῶς τὰ ἐρωτήματα εἶναι ποὺ δίνουν στὸ βιβλίο ἕναν χαρακτήρα οἰκουμενικοῦ ἐνδιαφέροντος καὶ αὐτὸς εἶναι ὁ λόγος, γιὰ τὸν ὁποῖον οἱ ἀναλύσεις του παρουσιάζουν εὐρύτερο ἐνδιαφέρον. Κυρίως γιὰ τὸν ἀναγνώστη ποὺ ἐνδιαφέρεται γιὰ τὴν μοίρα τῆς φιλοσοφίας ὄχι μόνο στὰ σύγχρονα καθηγητικὰ γραφεῖα, ἀλλὰ γιὰ τὴν μοίρα τῆς αὐθεντικῆς φιλοσοφίας στὸν κόσμο.

Γ. ΓΚΡΙΝΙΑΤΣΟΣ

Τάκη ΤΖΑΜΑΛΙΚΟΥ: *Ἔχει Μέλλον ἡ Δημοκρατία;* Πρόλογος Παναγιώτη Κανελλόπουλου, ἐκδ. Ἰωνία, 425 σελ., δρχ. 1.000.

Ἕνα ἔργο ἀπὸ ἕναν μὴ-Μαρξιστὴ συγγραφέα εἶχε μία ὑποδοχὴ πού, τὸ λιγότερο, μπορεῖ νὰ χαρακτηρισθεῖ ὡς περίεργη. Ἡ ἔγκυρη (ἀλλὰ καὶ συντηρητική) ἐφημερίδα «Καθημερινὴ» ἀφιέρωσε μισὴ σελίδα γιὰ νὰ διερωτηθεῖ ἂν αὐτὸ τὸ βιβλίο συμβάλλει σὲ μία «μεταρρύθμιση ἢ ἄρνηση τῆς Δημοκρατίας» — αὐτὸς ἦταν καὶ ὁ τίτλος τοῦ ἄρθρου της (καὶ ὁ συγγραφέας ἦταν τακτικὸς συνεργάτης τῆς ἴδιας ἐφημερίδας τὴν ἴδια ἐποχή!). Ταυτόχρονα, τὸ ἔγκυρο μαρξιστικὸ περιοδικὸ *ΑΝΤΙ* σημείωνε: «Θεωροῦμε τὸ βιβλίο αὐτὸ σημαντικὸ βῆμα στὴν ἀνανέωση τῆς ἀστικῆς πολιτικῆς σκέψης ποὺ μὲ τέτοια ἔργα ἀρχίζει πλέον νὰ διεκδικεῖ ἀποφασιστικὰ καὶ στὴν Ἑλλάδα τὴν πρωτοπορεία ἀπὸ τὰ ἀποστεωμένα μαρξίζοντα σχήματα».

Δύο διαμετρικὰ ἀντίθετες κριτικές, ἀπὸ δύο κατευθύνσεις ἐξ ἴσου ἀπροσδόκητες. Ἀπροσδόκητες ὅμως πράγματι;

Ὁ συγγραφέας, συγκεντρώνοντας στὸ πρόσωπό του δύο διαφορετικὰ backgrounds (*M.Sc., B. Phil., Ph.D.*), ἐπιχειρεῖ νὰ καταδείξει τὰ ἀδιέξοδα τῆς σύγχρονης δημοκρατίας. Πρόκειται γιὰ ἔργο πολιτικῆς φιλοσοφίας, τὸ ὁποῖο δὲν στέκεται μόνο στὴν φαλκίδευση ποὺ ὑφίστανται οἱ θεωρητικὲς ἐνατενίσεις στὴν πρακτικὴ ἐφαρμογή τους. Ἂν ἐπρόκειτο γι' αὐτό, τὸ ἔργο δὲν θὰ εἶχε ἰδιαίτερη ἀξία. Διότι ποιές ἰδέες δὲν φαλκιδεύονται ὅταν ἐπιχειρεῖται ἡ ἐφαρμογή τους στὴν πράξη; Μία διαπίστωση κάτι περισσότερο ἀπὸ κοινότοπη.

Ἐκεῖνο ποὺ κυρίως ἀναλύει ὁ συγγραφέας (καὶ ἀποτελεῖ ἕνα ἀπὸ τὰ κεντρικὰ στοιχεῖα τοῦ στοχασμοῦ του) εἶναι τοῦτο: *θεωρητικὲς* παραδο-

χές, ἐπὶ τῶν ὁποίων ἔχει οἰκοδομηθεῖ τὸ οἰκοδόμημα τῆς σύγχρονης δημοκρατίας, εἶναι λανθασμένες *a priori*. Τοῦτο σημαίνει ὅτι περιέχουν *ἐξ ἀρχῆς* τὸ σπέρμα τὸ ὁποῖο, ἐν χρόνῳ, θὰ ὁδηγήσει τὴν σύγχρονη δυτικὴ κοινοβουλευτικὴ δημοκρατία σὲ ἀδιέξοδο.

Τὸ νὰ ἀναλύσει κάποιος σήμερα τὴν βαθύτερη ἀλήθεια τῶν πραγμάτων θέλει κάποια τόλμη — τόση, ὅσος εἶναι καὶ ὁ βαθμὸς ποὺ οἱ «δημοκρατικὲς ἀξίες» ἔχουν τοποθετηθεῖ στὸ βάθρο τῶν ταμποὺ καὶ θεωροῦνται ὡς ὑπεράνω κριτικῆς. Ἐκεῖνο πού, στὴν πραγματικότητα, κάνει ὁ συγγραφέας, εἶναι κάτι πού, ἀργὰ ἢ γρήγορα, θὰ γίνει στὴν πράξη: Μία ἀναθεώρηση τῶν ἀξιῶν.

Τὸ πρόβλημα ἤδη τίθεται (χωρὶς πολλὴ τόλμη εἶναι ἀλήθεια) μὲ τὴν λεγόμενη Φιλοσοφία τῆς Τεχνολογίας: Κείμενα ὅπως τῶν Friedrich Rapp, Paul Durbin, Carl Mitcham, Alois Huning εἶναι χαρακτηριστικὰ καὶ τονίζουν τὴν ἀνάγκη μετασχηματισμοῦ καὶ δημιουργίας *νέων ἀξιῶν* μέσα στὸ κοινωνικὸ περιβάλλον ποὺ δημιούργησε ἡ σύγχρονη τεχνολογία.

Ὁ συγγραφέας, μὲ τὸ βιβλίο του αὐτό, πηγαίνει πολὺ βαθύτερα καὶ πολὺ μακρύτερα: Ἡ τεχνολογία εἶναι ἁπλῶς ἕνας ἀπὸ τοὺς παράγοντες ποὺ ἐπιβάλλουν μία ριζικὴ ἐπανεξέταση τῶν *θεωρητικῶν ἐμπνεύσεων* τῆς σύγχρονης δημοκρατίας — καί, συνακόλουθα, μία *ριζικὴ ἀλλαγὴ* τῶν θεσμῶν της.

Ὁ Παναγιώτης Κανελλόπουλος σημειώνει, στὸν Πρόλογό του, ὅτι «Ἡ διάταξη τῆς ὕλης τοῦ βιβλίου εἶναι ἄψογη. Καὶ οἱ διατυπώσεις τῶν σκέψεων, ποὺ πλημμυρίζουν τὶς σελίδες του, χαρακτηρίζονται ἀπὸ μιὰ σπάνια ἐκφραστικὴ δύναμη».

Δὲν εἶναι καθόλου τυχαῖο τὸ γεγονὸς ὅτι τὸ βιβλίο αὐτὸ προλογίζεται ἀπὸ ἕνα κορυφαῖο πολιτικό, καὶ ταυτοχρόνως ἀξιόλογο στοχαστή.Δηλαδή, ἕναν ἄνθρωπο τῆς Πράξης καὶ τῆς Θεωρίας. Διότι τὸ βιβλίο αὐτὸ προχωρεῖ στὶς φιλοσοφικὲς θέσεις του λαμβάνοντας, κατὰ τρόπο κρίσιμο, ὑπόψη του τὰ καταλυτικὰ συμπεράσματα ποὺ προκύπτουν ἀπὸ μία ὀξεῖα καὶ διαπεραστικὴ κριτικὴ ἀνάλυση τῆς σύγχρονης καὶ παλαιότερης πρακτικῆς τῶν δημοκρατικῶν κοινωνιῶν.

Ὅντως, γιὰ μία καλύτερη κατανόηση τῶν στόχων αὐτοῦ τοῦ βιβλίου, πρέπει νὰ τονισθεῖ ἰδιαίτερα ἡ ἐμμονὴ τοῦ συγγραφέα νὰ ἀντλήσει χρήσιμα συμπεράσματα ἀπὸ τὴν *πρακτικὴ* τῶν συγχρόνων δημοκρατιῶν. Καὶ ἀντλεῖ ἐκεῖνα ἀκριβῶς τὰ συμπεράσματα τὰ ὁποῖα θὰ συμβάλουν σὲ μίαν ἐντελέστερη κατανόηση τῶν σημερινῶν ἀδιεξόδων τῆς δημοκρατίας. Ἔστω καὶ ἂν αὐτὰ τὰ ἀδιέξοδα προκύπτουν ἀπὸ τὴν Πράξη, τὸ πρόβλημα μονίμως φωτίζεται καθὼς ἀναζητεῖται καὶ ἀνευρίσκεται στὶς θεμελιώδεις φιλοσοφικὲς ἀρχές, οἱ ὁποῖες συνιστοῦν τὴν σύγχρονη δημοκρατία. Αὐτὸς εἶναι καὶ ὁ λόγος, γιὰ τὸν ὁποῖον ἀπουσιάζουν παντελῶς οἱ ἠθικολογίες

(καὶ οἱ ἐκκλήσεις) γιὰ ἐντελέστερη «συμμόρφωση» μὲ τοὺς κανόνες τοῦ δημοκρατικοῦ παιγνίου. Διότι τὸ πρόβλημα δὲν προκύπτει ἀπὸ τὴν φαλκιδευμένη Πράξη καὶ τὰ προδομένα ἰδανικά, ἀλλὰ ἀπὸ τὶς ἐσωτερικὲς ἀντιφάσεις αὐτῶν τῶν ἰδανικῶν. Τὰ ἰδεώδη τῆς δημοκρατίας *ἐπρόδωσαν* τὸν ἄνθρωπο — *δὲν προδώθηκαν* ἀπὸ αὐτόν.

Αὐτὸ εἶναι λάθος τοῦ ἀνθρώπου, ἢ ἐν πάσῃ περιπτώσει, κάποιων ἀνθρώπων. Αὐτὸ εἶναι κεφαλαιῶδες στοιχεῖο τῆς τραγωδίας τῶν συγχρόνων δημοκρατικῶν κοινωνιῶν. Ἀλλὰ καὶ αὐτὸ εἶναι τὸ σπέρμα τὸ ὁποῖο, ἀπὸ ἀνάγκη ἀναπόδραστη τῶν πραγμάτων, θὰ ὁδηγήσει στὴν ἀναθεώρηση ἀρχῶν καὶ ἰδεωδῶν· θὰ ὁδηγήσει στὴν δημιουργία νέων ἀξιῶν καὶ νέων θεσμῶν, οἱ ὁποῖοι θὰ διασώζουν καὶ δὲν θὰ προδίδουν τὶς εὐγενέστερες προσδοκίες τῆς ἀνθρώπινης ὕπαρξης.

Ἀποτελεῖ στοιχεῖο αὐτῆς τῆς τραγικότητας τοῦ ἀνθρώπου τῆς σημερινῆς δημοκρατίας τὸ ὅτι *ζεῖ* αὐτὰ τὰ ἀδιέξοδα, ἀλλὰ δὲν τὰ συνειδητοποιεῖ. Ζεῖ τὴν συνεχὴ διάσταση ἀνάμεσα σὲ ἕνα σύστημα δημοκρατικῶν ἀξιῶν μὲ κραυγαλέες ἐσωτερικὲς ἀντιφάσεις, καὶ μία πράξη ἡ ὁποία ἀποτελεῖ τὸ ἀναπόφευκτο ἀποτέλεσμα τῶν ἀντιφάσεων αὐτῶν. Δὲν εἶναι ἡ Πράξη ποὺ φαλκιδεύει αὐτὲς τὶς ἀξίες. Εἶναι οἱ ἴδιες οἱ ἀξίες ποὺ καταδικάζουν τὴν Πράξη νὰ εἶναι φαλκιδευμένη. Καὶ τὸ γεγονὸς εἶναι ὅτι τὸ φαινόμενο αὐτὸ δὲν ἔχει συνειδητοποιηθεῖ ἀπὸ τοὺς ἀνθρώπους τῶν δημοκρατικῶν κοινωνιῶν, οἱ ὁποῖοι ἔχουν ἐναποθέσει σὲ κρίσιμους «δημοκρατικοὺς θεσμοὺς» τὴν πραγμάτωση τῶν εὐγενεστέρων προσδοκιῶν τους — καὶ φυσικὰ συνεχῶς ὑφίστανται τὰ ραπίσματα τῶν ἀλλεπαλλήλων ἀπογοητεύσεων. Τὸ πόσο ἐπικίνδυνο εἶναι τὸ φαινόμενο αὐτό, καὶ τὸ τί διαλυτικὲς καὶ ἐκφυλιστικὲς προοπτικὲς ἐπωάζει καὶ κυοφορεῖ, ἀναλύεται διὰ μακρῶν ἀπὸ τὸν συγγραφέα, μὲ καίριες ἐπισημάνσεις. Ὁ ὁποῖος ἐπιμένει ὅτι τὸ πρῶτο καὶ κύριο ποὺ ἀπαιτεῖται σήμερα εἶναι ἡ *συνειδητοποίηση* τῶν ἀδιεξόδων τῆς σύγχρονης δημοκρατίας καὶ τῶν πραγματικῶν αἰτίων τῶν ἀδιεξόδων αὐτῶν. Γι' αὐτὸ καὶ ἐπισημαίνει (σελ. 24):

«Ἂν αὐτὸς ὁ στοχασμὸς συμβάλει στὴν αὔξηση ἐκείνων ποὺ θὰ ἰδοῦν μὲ καθαρότητα τὰ σύγχρονα ἀδιέξοδα τῆς δημοκρατίας καὶ κινητοποιηθοῦν ὑπαρξιακῶς ἔναντι αὐτῶν, τότε ἡ προκειμένη προσπάθεια θὰ ἔχει δικαιωθεῖ. Καὶ θὰ ἔχει δικαιωθεῖ, ἔστω καὶ ἂν ὑπάρξει διαφωνία μὲ τὶς θέσεις ποὺ ἐκθέτουμε στὸ τελευταῖο κεφάλαιο αὐτοῦ τοῦ βιβλίου· δηλαδή, τὰ ἐκεῖ ἐκτιθέμενα, σχετικὰ μὲ τὶς δεσπόζουσες ἐμπνεύσεις καὶ ἀρχές, ποὺ θὰ ἔπρεπε νὰ θεμελιώνουν τὸ θεσμικὸ οἰκοδόμημα τῆς μεταρρυθμισμένης δημοκρατίας.

Διότι ἡ πορεία πρὸς τὸ μέλλον προϋποθέτει, κατ' ἀρχήν, τὴν συνειδητοποίηση τῶν ἀδιεξόδων τοῦ παρόντος».

Αὐτὴ εἶναι ἡ οὐσία, καὶ ἡ βαθύτερη ἀξία, αὐτοῦ τοῦ ἔργου πολιτικῆς

φιλοσοφίας τοῦ Τάκη Τζαμαλίκου. Ὑπὸ τὸ φῶς αὐτῆς τῆς διαπίστωσης, καὶ οἱ δύο κριτικὲς γιὰ τὸ βιβλίο αὐτό, ποὺ προαναφέρθηκαν, εἶναι λανθασμένες καὶ δὲν ἔχουν συλλάβει τὴν βαθύτερη φιλοσοφικὴ τοποθέτηση τοῦ ἔργου. Ἡ μὲν συντηρητικὴ πλευρὰ δὲν ἐπιθυμεῖ μὲ κανένα τρόπο νὰ ἀκούει γιὰ «ἀδιέξοδα» καὶ «κρίση» τῆς ἀστικῆς δημοκρατίας — ἔστω καὶ ἂν τὰ ζεῖ, καὶ συχνὰ εἶναι ἡ ἴδια ποὺ τὰ δημιουργεῖ καθημερινά. Οἱ δὲ μαρξιστὲς χαίρονται νὰ ἀκοῦν γιὰ «ἀδιέξοδο» τῆς δημοκρατίας. Ἔτσι πιστεύουν ὅτι ὁ Marx δικαιώνεται καὶ ὅτι τὸ «ἑπόμενο στάδιο» τοῦ διαλεκτικοῦ proccess τῆς Ἱστορίας δὲν εἶναι πολὺ μακριά. Ἀλλά, τόσο οἱ ἀναλύσεις τοῦ ἔργου ὅσο καὶ τὸ συμπέρασμά του (μόνο αὐτὸ καταλαμβάνει 125 σελίδες) δείχνουν καθαρὰ τοῦτο: Ἂν ὁ στοχασμὸς αὐτὸς προσπαθεῖ νὰ ἀνιχνεύσει τὶς νέες ἐμπνεύσεις καὶ ἀξίες ἐπὶ τῶν ὁποίων θὰ οἰκοδομηθεῖ ἡ δημοκρατία τοῦ μέλλοντος, τοῦτο γίνεται διότι οἱ ἰδεολογίες τοῦ παρελθόντος ἤδη ἔχουν ἐξαντληθεῖ — καὶ αὐτὸ εἶναι ἀκριβῶς ποὺ καθιστᾶ ἄνευ νοήματος τὴν λύπη ἢ τὴ χαρά τους ἀπέναντι σὲ ἕνα φιλοσοφικὸ στοχασμὸ ποὺ εἶναι στραμμένος πρὸς τὸ μέλλον ἀκριβῶς διότι δὲν βρίσκει καὶ πολλὰ ποὺ νὰ ἀξίζει νὰ ἐμπνευσθεῖ ἀπὸ αὐτές.

Γεώργιος ΓΚΡΙΝΙΑΤΣΟΣ

Παναγιώτη ΚΑΝΕΛΛΟΠΟΥΛΟΥ *Κείμενα ἀπὸ τὸν ἀγώνα του ἐναντίον τῆς δικτατορίας 1967-1974* (Ὁ Ἀντιδικτατορικὸς Κανελλόπουλος). Ἀθῆναι 1987, Ἐκδόσεις Ἑταιρείας Φίλων Π. Κανελλόπουλου Ἐκδ. οἶκος Δ. Γιαλλελῆ, 345 σελ.

Ἕνα χρόνο μετὰ τὸν θάνατο τοῦ Παναγιώτη Κανελλόπουλου ἐξεδόθη τόμος, ὁ ὁποῖος περιέχει τὰ κείμενα τοῦ ἀοιδίμου στοχαστῆ καὶ πνευματικοῦ ἀνδρὸς κατὰ τῆς Δικτατορίας 1967-1974.

Ὁ τόμος ἐξεδόθη ἀπὸ τὴν Ἑταιρεία Φίλων τοῦ Παναγιώτη Κανελλόπουλου, διὰ τοῦ ἐκδοτικοῦ οἴκου Δ. Γιαλλελῆ. Μία σύναξη ἀνθρώπων, τῶν «φίλων τῆς Παρασκευῆς» —τῆς βραδιᾶς πού, ἀνελλιπῶς κάθε ἑβδομάδα, ὁ Κανελλόπουλος ἔβλεπε τοὺς φίλους του, συζητοῦσε, ἐσχολίαζε καὶ ἀστειευόταν μαζί τους— ἐξέδωσαν ὅλα τὰ κείμενα, τὰ ὁποῖα ἀναδεικνύουν μία συγκεκριμένη στάση ζωῆς, ἕνα ὁρισμένο ἦθος.

Ἂν γιὰ τοὺς φίλους τοῦ ἀειμνήστου Προέδρου ἡ ἔκδοση τοῦ Πρώτου Τόμου εἶχε ἕναν ἐπετειακὸ χαρακτήρα —κάτι σὰν ἕνα ἐτήσιο μνημόσυνο—, ἡ σημασία τοῦ ἔργου γιὰ τὸ εὐρύτερο κοινὸ εἶναι πολὺ μεγαλύτερη καὶ πολὺ πιὸ οὐσιαστική. Αὐτὴν ἀκριβῶς τὴν πλευρὰ τοῦ ἐν λόγω ἐκδοτικοῦ γεγονότος θὰ προσπαθήσουμε νὰ καταδείξουμε στὸ παρὸν κείμενο.

Τὴν ἀξιολόγηση τοῦ τε πνευματικοῦ καὶ τοῦ πολιτικοῦ ἔργου τοῦ Π. Κανελλόπουλου θὰ τὴν κάνει ἀσφαλῶς ἡ Ἱστορία — ἀλλὰ μὲ τοὺς δικούς της ρυθμούς. Τοῦτο σημαίνει ὅτι εἶναι ἀκόμη πολὺ νωρὶς γιὰ νὰ ἀναμένεται σύντομα ἡ τελεσίδικη ἐτυμηγορία της. Καὶ ἐνώπιον τῆς Ἱστορίας, κατὰ τὴν πάλη του μὲ τὸν Χρόνο, ὁ Κανελλόπουλος παρίσταται ὁλοσχερῶς Μόνος. Μόνος θὰ δώσει τὴν μάχη του μὲ τὸν Χρόνο, ποὺ κατὰ ὁρισμένους ἀρχαίους εἶναι αὐτὸς οὗτος ὁ Κρόνος ποὺ τρώει τὰ παιδιά του.

Ὑπάρχει ὅμως κάτι ποὺ ἀδίστακτα εἶναι δυνατὸν νὰ λεχθεῖ ἀπὸ τοῦδε. Ἀνεξάρτητα ἀπὸ τὴν ποιότητα τῆς πνευματικῆς καὶ πολιτικῆς παρουσίας ἢ «ἐπιτυχίας» του, ἂν ἔπρεπε ὁ Κανελλόπουλος νὰ χαρακτηρισθεῖ μὲ δύο λέξεις —παρ' ὅτι ἡ παρουσία του οὐδόλως θὰ ἦτο δυνατὸν νὰ θεωρηθεῖ ὡς εὐπερίληπτη— αὐτὲς εἶναι: Ἀξιοπρεπὴς καὶ Γενναῖος. Μόλις ἄναβε ἡ φωτιά, ἔπεφτε πρῶτος μέσα καὶ πάλευε χωρὶς νὰ ξέρει τί θὰ πεῖ φόβος. Μόλις ὁ ἐχθρὸς ἔπεφτε, τότε γινόταν ὁ μειλίχειος καὶ εὐγενής, αὐτὸς ποὺ δὲν μποροῦσε νὰ χαλάσει χατήρι σὲ κανέναν, καὶ σὲ διαπραγματεύσεις γιὰ τὰ προσωπικά του συμφέροντα πάντοτε τοῦ ἔπαιρναν τὴν μερίδα τοῦ λέοντος — γιατὶ ἐκεῖ ὁ ἴδιος «δὲν εἶχε τὸ κουράγιο» νὰ δυσαρεστήσει τὸν συνομιλητή του.

Τὸ πολιτικὸ ἦθος τοῦ Κανελλόπουλου ἐκκαμινεύθη μὲ τὴν ἀγέρωχη στάση του κατέναντι δύο δικτατοριῶν, εἴτε τοῦτο σήμαινε ἐξορία στὴν Κύθνο, εἴτε κατ' οἶκον περιορισμὸ στὴν ὁδὸ Ξενοκράτους. Ἀπὸ τὰ ἀντιδικτατορικά του κείμενα προκύπτει ἕνα σφρῖγος, ἕνα ταμίευμα πνευματικῆς ρώμης — πλὴν χωρὶς οἶστρο, χωρὶς οἴηση. Καὶ αὐτὴ ἡ ποιότητα τῆς παρουσίας του κορυφώνεται μὲ τὴν στάση του κατὰ τὴν διάρκεια τῆς ἑπταετίας — τῆς ὀλετήριας δοκιμασίας ἀπὸ τὴν ὁποίαν διῆλθε αὐτὸς ὁ τόπος.

Ἀπὸ αὐτὴν ἀκριβῶς τὴν *παρ-ουσία* προκύπτει, γιὰ τὸν πολίτη μία *περι-ουσία* ἰδιαιτέρως χρήσιμη γιὰ τὸ ἱστορικὸ παρόν.

Ἰδοὺ σὲ τί συνίσταται ἡ ἀξία τῶν κειμένων ἐκείνων.

Ἰδοὺ ἡ βαθύτερη καὶ οὐσιαστικὴ ἀξία μιᾶς πολιτικῆς καὶ φιλοσοφικῆς στάσεως, τῆς ὁποίας τὸ ἀπαύγασμα παρίσταται συνεχῶς ἐνώπιόν μας ὡς εὔχυμος καρπός — ἀρκεῖ νὰ ὑπάρχει ἡ ἐνεργητικὴ διάθεση γιὰ συγκομιδή του.

Εἶναι ἤδη ἀντιληπτό, ἀπὸ ὄχι ὀλίγους, ὅτι τὸ σημερινὸ πολιτικὸ τοπίο δὲν παρέχει μαθήματα ἰδιαιτέρως ὑψηλῆς πολιτικῆς συμπεριφορᾶς. Τὸ πολιτικὸ ἦθος χειμάζεται ἐνῶ ἡ —κάποτε ὀνομαζομένη— πολιτικὴ εὐθιξία ἔχει ἀποδημήσει. Τὸ κλῖμα δὲν ἐμφανίζεται ὡς ἰδιαιτέρως εὔκρατο καὶ ἱκανὸ νὰ συντηρήσει τὴν πολιτικὴ εὐαισθησία καὶ νὰ εὐνοήσει τοὺς ὑψηλόφρονες ὁραματισμούς. Πρόκειται γιὰ φαινόμενο τὸ ὁποῖο δὲν ἐγκλωβίζεται στοὺς πολιτικοὺς θεσμοὺς αὐτοῦ τοῦ τόπου (πολὺ λιγότερο:

δὲν ἀναφέρεται στενῶς στὴν συμπεριφορὰ τῶν κομματικῶν σχηματισμῶν), ἀλλὰ ἐκτείνεται στὸ σύνολο σχεδὸν τοῦ θεσμικοῦ οἰκοδομήματος τῆς ἑλληνικῆς κοινωνίας. Πρόκειται, δηλαδή, γιὰ φαινόμενο *κοινωνικὸ* ὑπὸ εὐρυτάτην ἔννοιαν — τόσο εὐρεῖαν ὅσο μέγα εἶναι καὶ τὸ εὖρος τῶν κοινωνικῶν θεσμῶν οἱ ὁποῖοι πάσχουν τὰ ὅσα ἀνωτέρω διαπιστώνονται πάθη.

Αὐτὸ τὸ φαινόμενο θὰ ἦταν χωρὶς κρίσιμη σημασία ἂν δὲν ἐπαπειλοῦσε —ὅπως ἤδη συμβαίνει— μία ψυχικὴ δήωση τοῦ μέσου πολίτη, μίαν, οὐσιαστικῶς βίαιη, χειραγώγηση πρὸς τὸν ἀμοραλισμὸ καὶ τὴν πολιτικὴ ἀδιαφορία. Τουτέστιν, ὑπαρξιακὲς καταστάσεις, οἱ ὁποῖες ἀποτελοῦν τὸ ἔσχατο στάδιο παρακμῆς ἑνὸς λαοῦ — καί, ὅπως ἡ ἱστορία διδάσκει, τὸ προοίμιο διαλύσεως καὶ ἐξανδραποδισμοῦ.

Ἂν ἡ πολιτικὴ παρουσία τοῦ Παναγιώτη Κανελλόπουλου προσέφερε κάτι, τοῦτο τὸ «κάτι» ἔχει αὐτόχρημα κρίσιμη σημασία γιὰ τὸ ἱστορικὸ παρόν: Διότι προσφέρει τὸ ἀρχιμήδειο σημεῖο γιὰ τὴν ἐξανάσταση ἀπὸ τὴν σημερινὴ ἔκ-πτωση τοῦ πολιτικοῦ καὶ κοινωνικοῦ ἤθους. Προσφέρει τὸ μέτρο γιὰ τὴν κριτικὴ ἀποτίμηση ὅσων ἐναβρύνονται ὅτι ἀποτελοῦν πολιτικοὺς καὶ κοινωνικοὺς ὁραματιστές, ταγοὺς καὶ ἡγέτες.

Πρόκειται, τουτέστιν, γιὰ πολιτικὴ παρουσία ἡ ὁποία, ἂν καὶ ἀνεδύθη Χθές, ἐπιστρατεύεται συνεχῶς ὡς Μέτρον γιὰ τὴν θεώρηση ὁποιασδήποτε ἄλλης πολιτικῆς παρουσίας τοῦ Σήμερα καὶ Αὔριο.

Βεβαίως μόνη ἡ παρουσία ἰδανικῶν δὲν ἄρκεσε γιὰ νὰ μεταβάλει τὴν ποιότητα τῆς ζωῆς καθεαυτήν. Τὸ καθημερινὸ τοπίο βρίθει ἀπὸ ναυαγισμένες εὐγενεῖς ἀπόπειρες καὶ ἐρείπια προδομένων ἐλπίδων. Δὲν ἀρκοῦν βεβαίως μόνα τὰ ἰδεώδη γιὰ νὰ ἀλλάξουν τὴν εἰκόνα τῆς ζωῆς. Εἶναι ὅμως αὐτὰ ποὺ τὴν κάνουν μιὰ ζωὴ λιγότερο στυγνή, λιγότερο χαμόσυρτη. Καὶ ἂν κάποιες ἱστορικὲς στιγμὲς σφραγίζονται ἀπὸ πράξεις χαμαιπετεῖς, ἡ εὐγενὴς ἐνατένιση παίρνει τὴν ἐκδίκησή της (καὶ τελικῶς ἐπιβεβαιώνει τὴν οὐσιαστικὴ καὶ πρακτικὴ ἀνωτερότητά της) μὲ τὴν ἐμφάνιση ἀνθρώπων ὅπως ὁ Κανελλόπουλος τῆς περιόδου τῆς δικτατορίας.

Αὐτὸς εἶναι ὁ λόγος γιὰ τὸν ὁποῖον ἐκείνη ἡ πολιτικὴ καὶ κοινωνικὴ Πρακτικὴ τοῦ Κανελλόπουλου ὑπερβαίνει τὰ χρονικὰ πλαίσια, ἐντὸς τῶν ὁποίων αὐτὴ ἐξεδηλώθη.

Εἶναι κατ' ἐξοχὴν τὸ ἱστορικὸ παρόν, τὸ ὁποῖο καταδεικνύει ὅτι οἱ ριπὲς τοῦ Κανελλόπουλου κατὰ τοῦ ἐξωνημένου ἐσμοῦ τῶν τυράννων δὲν ἦσαν ἁπλῶς ἐκβλαστήματα τῆς στιγμῆς, τὰ ὁποῖα ἀνθοφοροῦν προσκαίρως καὶ ἀποθνήσκουν μετ' οὐ πολύ.

Ἐκεῖνο, κατὰ τοῦ ὁποίου οὐσιωδῶς καὶ κατ' ἀρχὴν μάχεται αὐτὴ ἡ πρακτικὴ εἶναι ἀκριβῶς ἡ ἐπιχειρηθεῖσα χειραγώγηση πρὸς τὸν ἀμοραλισμὸ καὶ τὴν πολιτικὴ ἀδιαφορία.

Πρόκειται γιὰ ἀντίσταση στὴν προσπάθεια νὰ δημιουργηθοῦν ἀγελαῖοι ἀρνησίνοες, οἱ ὁποῖοι ἀπεκδύθησαν ἀπὸ κάθε ὑψηλοφροσύνη καὶ ἀχθοφοροῦν τὴν «ἰδεολογία» τοῦ ἔσχατου ἀτομικισμοῦ καὶ τῆς ἐξαθλιώσεως τῶν δημωμένων ψυχῶν.

Ἡ σκέψη καὶ ἡ πράξη τοῦ Κανελλόπουλου, ὅπως φαίνεται σὲ ἐκεῖνα τὰ κείμενα, διαπορεύεται ἐν μέσω τῶν τότε ψυχικῶν ἐρειπίων, τὰ ὁποῖα ἀπετέλεσαν τὸν —ἀείποτε ἀδιάψευστον— προάγγελο τῶν μετέπειτα ὑλικῶν ἐρειπίων. Ἡ σκέψη του διαψηλαφίζει τὸ τότε παρὸν μὲ μιὰν εὐπαθέστατην ἀφή — γι' αὐτὸ καὶ διατρέχονται ἀπὸ μιὰ βαθύτερην ὀδύνη.

Ἐν μέσω ἑνὸς τοπίου γνοφώδους, δὲν ἀπετέλεσαν μία στείραν ἀντιφορὰ πρὸς τοὺς τότε λυμεῶνες τοῦ τόπου, οὔτε ἔστω μία διαπρύσια εἰδοποίηση περὶ τῶν ἐπερχομένων. Ἂν ἦταν μόνο αὐτό, τότε θὰ εἶχαν χάσει τὴν ἐπικαιρότητά των καὶ ἐκεῖνος ὁ τόμος τῆς Ἑταιρείας τῶν Φίλων, ποὺ τὰ συμπεριέλαβε, θὰ ἦταν ἴσως περιττὸς γιὰ τοὺς πολλούς.

Ἐκεῖνο, κατὰ τοῦ ὁποίου ἐπολέμησε ὁ Κανελλόπουλος ἦταν ἡ ἀήθεια καὶ ἡ εὐήθεια τῆς πολιτικῆς πράξεως ποὺ δὲν βλέπει τὴν Ἑλλάδα ὑπὸ τὴν προοπτικὴ τοῦ παρελθόντος καὶ τοῦ μέλλοντός της.

Πολέμησε τὴν τυφλὴ μισαλλοδοξία, τὸν ἀφορισμὸ τοῦ κάθε ἑτερόφρονος ὡς «προδότη» καὶ τὴν ἐξοντωτική, καὶ θρησκευτικῶς φανατική, καταδίωξη τῆς κάθε ἑτερόδοξης σκέψεως.

Πολέμησε τὴν πολιτικὴ πράξη ποὺ δὲν ἐλαύνεται ἀπὸ ὑψηλὲς ἐμπνεύσεις, ἐκείνη τὴν πολιτικὴ πρακτικὴ ποὺ ἐπιδιώκει τὴν ἐξουσία γιὰ χάρη τῆς ἀπολαύσεως τοῦ ἐξουσιασμοῦ.

Καί, ὄχι λιγότερο, πολέμησε τὴν πολιτικὴ ἀδιαφορία τοῦ ἀνωνύμου πολίτη, ἡ ὁποία, γιὰ τοὺς ἐξουσιαστές, συχνὰ ἀποτελεῖ ἔρεισμα σύστοιχο πρὸς τὴν ἐπιβολὴ τῶν ἑρπυστριοφόρων.

Αὐτὸ ἀκριβῶς τὸ στοιχεῖο συνιστᾶ τὸν πολύτιμα διττὸ χαρακτήρα τοῦ Κανελλόπουλου: Ἦταν ἀγώνας πνευματικὸς καὶ πολιτικὸς ἐν ταυτῷ. Ἦταν ὁ ἀγώνας ἑνὸς Φιλόσοφου Statesman.

Ἕνας ἀγώνας ζωτικὰ ἀναγκαῖος σήμερα, ποὺ ἡ αὐθεντικὴ πολιτικὴ ὑπόσταση τοῦ πολίτη τείνει νὰ ἀφανισθεῖ στὰ πελάγη τῆς εὐδαιμονιστικῆς ἀδιαφορίας καὶ τὰ ἑλώδη ὕδατα τῆς πολιτικῆς ἀπάθειας.

Ἦταν ἡ στιγμὴ ποὺ ὁ Κανελλόπουλος εἶχε ἐπιστρατεύσει ὅλες του τὶς δυνάμεις γιὰ *ἕνα* σκοπό. Εἶχε παύσει νὰ εἶναι δισυπόστατος —ὡς πολιτικὸς καὶ ὡς στοχαστής— ὅπως ἦταν κατὰ τὸν καιρὸ τῶν ὁμαλῶν πολιτικῶν συνθηκῶν. Εἶχε συγκεντρώσει ὅλες του τὶς δυνάμεις γιὰ τὸν ἕνα σκοπὸ ποὺ ἀποτελοῦσε καὶ τὸ αἴτημα τῶν τότε καιρῶν. Αὐτὸς εἶναι ὁ λόγος ποὺ τὸ ἀποτέλεσμα ἐκείνης τῆς προσπάθειας ἀποτελεῖ ἐν ταυτῷ πολιτικὸ καὶ πνευματικὸ ἄνθος.

Καὶ ἰδοὺ ἡ εὐλογία γιὰ ἕνα τόπο, ὁ ὁποῖος ἀξιώνεται νὰ διαθέτει ὡς

ἡγέτες πολιτικοὺς οἱ ὁποῖοι εἶναι ταυτοχρόνως καὶ οἱ πνευματικοί του ἡγέτες.

Δὲν ὑπάρχει ἐναργέστερο παράδειγμα αὐτῆς τῆς αὐτόχρημα πνευματικῆς πολιτικῆς στάσεως, ἀπὸ ἕνα ἐξαίσιο καὶ ἐμπνευσμένο κείμενο — τὸν ἐπικήδειο ποὺ ἐξεφώνησε ὁ Κανελλόπουλος πρὸ τῆς σοροῦ τοῦ Γεωργίου Παπανδρέου, στὶς 3 Νοεμβρίου τοῦ 1968. Θεωροῦμε ὅτι μία αὐτολεξεί παράθεση μέρους ἐκείνου τοῦ ἐξόχου δείγματος πολιτικοῦ ἤθους, ἀλλὰ καὶ ρητορικῆς, συνοψίζει κατὰ τὸν ἐναργέστερο τρόπο ὅσα θελήσαμε νὰ ἀναλύσουμε σὲ τοῦτο τὸ σημείωμα.

«... Γεώργιε Παπανδρέου ... θὰ ἦτο βαρὺ εἰς ἠθικὰς συνεπείας, ἐὰν αἱ νεώτεραι γενεαὶ ἐσχημάτιζον τὴν ἐντύπωσιν ὅτι τὰ χάσματα μεταξὺ ἡμῶν τῶν παλαιοτέρων εἶναι ἀγεφύρωτα καὶ ὅτι τὰ γεφυρώνει μόνον ὁ τάφος. Ἐὰν ἦσαν ἀγεφύρωτα, δὲν θὰ εἶχεν ἀπὸ ποῦ νὰ περάσει ἡ Ἑλλάς. Ἡ Ἑλλὰς δὲν εὑρίσκεται ὁλόκληρη —οὔτε εἶναι δυνατὸν νὰ στηριχθεῖ— εἰς καμμίαν ἀπὸ τὰς δύο ἀμμώδεις καὶ συνεχῶς ἀλλοιουμένας ἀντιθέτους ὄχθας τοῦ ρεύματος τῆς ἱστορίας. Ἵσταται καὶ στηρίζεται ἐπὶ τῆς γεφύρας. Γνωρίζω, ἀπὸ τὸν καιρὸν τῆς παλαιᾶς συνεργασίας μας, ὅτι πρὸς τὴν γέφυραν αὐτὴν ἦσαν ἐστραμμένα τὰ βλέμματά σου. Καὶ εἶμαι βέβαιος ὅτι πρὸς αὐτὴν κατηυθύνοντο οἱ ὀφθαλμοί σου ὅταν ἔρριπτες τὴν τελευταίαν ματιὰ εἰς τὸν μάταιον τοῦτον κόσμο. Μόνον ἰδέαι ὅπως εἶναι ἡ Ἑλλὰς καὶ ἡ ἐλευθερία εἶναι δυνατὸν νὰ συνδέουν κάπως τὴ ματαιότητα μὲ τὸ Αἰώνιον. Γεώργιε Παπανδρέου σὲ ἀποχαιρετῶ».

Ἰδοὺ ὁ Κανελλόπουλος.

Κανελλόπουλος ὁ Ἀλκίφρων. Κανελλόπουλος ὁ Βαθύβουλος.

Ὁ Ἀξιοπρεπὴς καὶ Γενναῖος.

Παναγιώτης ΤΖΑΜΑΛΙΚΟΣ

THE 21st INTERNATIONAL CONGRESS OF THE ASSOCIATION OF SOCIETIES OF FRENCH SPEAKING PHILOSOPHY: *L'Avenir. Actes du XXIe Congrès de l'Association des Sociétés de Philosophie de Langue Française,* publiés par E. Moutsopoulos (1986), Paris, Vrin, 1987 (Publication de la Fondation de Recherches et d'Éditions de Philosophie NH, Série «Recherches» nº 3), 437 pp.

The 21st International Congress of the A.S.P.L.F., which took place in Athens from July 21st to 23rd, 1986, enjoyed the participation of a large

number of philosophers from Greece and abroad. All the participants shared interesting and original contributions concerning future. Every aspect of the issue was discussed and particular emphasis was given to its significance for mankind and its relationship with human consciousness. This new perspective of the problem was introduced by Prof. E. Moutsopoulos, President of the Congress. According to him future is usually envisaged as a dimension of time directed towards what-is-not-yet. The opposite concept of future as directed towards present in the sense of concrete realisation does not cease to belong still in the classical perspective of time which presupposes an objective «becoming» as well as an observer who, indifferent to this «becoming», merely focuses his attention on the description and explanation of the (observed) facts. What is mainly missing from this classical concept of time is the presence of human consciousness. It is necessary therefore that consciousness should conquer its rights in order to be able to interfere with the process of the universe in its ultimate aim to dominate this universe. Obviously consciousness, being now a dynamic rather than a static entity, must get rid of its observative role. It is in these terms that consciousness absorbs and reduces the present into its intentionality. This half-identification of consciousness with the reality of universal «becoming» allows it to assume the various meanings of present —which now disappears— and seek for the other two dimensions of time, i.e. past and future. The past, where consciousness intervenes, is the referential present according to Husserl. The future is a provisional present where consciousness also intervenes in order to assimilate it. Consequently, the three-dimensional time now appears two-dimensional, the dimension of *not-yet* and that of *never-more* being conceived of and conceivable by the very intentional dynamics of consciousness. The category of «kairos» is established by the encounter of the two above mentioned categories (time-dimensions). It is within this context and from viewpoint of kairicity (anteriorization and actualization) that future now reveals itself as a provisionally experienced reality anticipated by conscience. This anticipated future assumes a particular significance since it constitutes a reality reconstructed through consciousness. Consciousness, therefore, allows future to interfere with, interpret and affect reality and, last but not least, impose possible values.

Among the four main conferences that followed during plenary sessions only that of Prof. G. Vlachos was of political interest, whereas the other three thematically belonged to the same problem-area as the first fundamental paper. Since Antiquity, Ontology and Teleology have been the two stones of Philosophy and even if, according to Prof. O. Gigon, their traits should change in the future, they will still remain one Ontology and one

Teleology all the same. Prof. A. Mercier (Future: what is «to come») rejected any attempt to conceptualize time from ancient times to our contemporary Newtonian - Einsteinian era and suggested a semantic analysis of future —what is «to come»— instead. Such a semantic analysis reveals that future is the authentic source of Time. Consequently the creation of the world should not be limited within the remote past; it should occur in the present that would immediately turn into a never-approached past. The conclusion is that it is only in the above defined context of time-future, though not space, that it is possible to search for *Deus absconditus*. Prof. G. Vlachos («The scientific Prophetism of K. Marx») maintained that some ideals of Marxism such as for instance the free and creative personality that has not been alienated by the industrial environment were based upon logical postulates and transformed into prophetic messages with reference to future. Marx was neither a mere utopist nor just a social reformer; his efforts were focused on establishing a science based on determinism. Yet, this very concept of science thus conceived of, proved incompatible with the anticipated prophecy introduced. More than one hundred important and significant papers by notorious French-speaking philosophers enriched these fundamental views through highly original theses. One has to underline the excellent organization of the Congress and the fact that such a Congress took place for the first time, successfully, in a non French-speaking country, thanks to the personal capacities of its organiser.

Anna ARAVANTINOU

ΕΙΔΗΣΕΙΣ

ΕΠΙΣΤΗΜΟΝΙΚΟ ΜΝΗΜΟΣΥΝΟ ΓΙΑ ΤΟΝ ΑΚΑΔΗΜΑΪΚΟ ΠΑΝΑΓΙΩΤΗ ΚΑΝΕΛΛΟΠΟΥΛΟ

Ἡ Ἑλληνικὴ Φιλοσοφικὴ Ἑταιρεία ὀργάνωσε στὶς 28 Ἀπριλίου 1987 στὴν αἴθουσα τοῦ φιλολογικοῦ Συλλόγου «Παρνασσὸς» ἐπιστημονικὸ μνημόσυνο γιὰ τὸν ἀκαδημαϊκὸ Παναγιώτη Κανελλόπουλο, ἐπίτιμο Πρόεδρο τῆς Ἑλληνικῆς Φιλοσοφικῆς Ἑταιρείας.

Ὁμιλητὲς ἦταν ὁ Ἀκαδημαϊκὸς Κ. Ι. Δεσποτόπουλος, ἡ Διευθύντρια τοῦ Κέντρου Ἐρεύνης τῆς Ἑλληνικῆς Φιλοσοφίας τῆς Ἀκαδημίας Ἀθηνῶν Ἄννα Κελεσίδου, ἡ Καθηγήτρια Τερέζα Πεντζοπούλου-Βαλαλᾶ, ὁ Δρ. Μ. Μαρκάκης καὶ ὁ τέως Γενικὸς Ἐπιθεωρητὴς Μέσης Ἐκπαίδευσης Ε. Ν. Πλατῆς.

ΚΩΝΣΤΑΝΤΙΝΟΣ ΤΣΑΤΣΟΣ

Στὶς 8 Ὀκτωβρίου 1987 ἔφυγε ἀπὸ τὴ ζωὴ σὲ ἡλικία ὀγδόντα ὀκτὼ ἐτῶν ὁ Ἀκαδημαϊκὸς Κωνσταντίνος Δ. Τσάτσος, Πρόεδρος τῆς Ἐφορευτικῆς Ἐπιτροπῆς τοῦ Κέντρου Ἐρεύνης τῆς Ἑλληνικῆς Φιλοσοφίας τῆς Ἀκαδημίας Ἀθηνῶν καὶ πρώην Πρόεδρος τῆς Ἑλληνικῆς Δημοκρατίας. Ὑπῆρξε μὲ τὸν Ἰωάννη Θεοδωρακόπουλο καὶ τὸν Παναγιώτη Κανελλόπουλο ἱδρυτὴς καὶ ἐκδότης τοῦ περιοδικοῦ *Ἀρχεῖον Φιλοσοφίας καὶ Θεωρίας τῶν Ἐπιστημῶν* (1929 - 1939) καὶ συνέβαλε ἀποφασιστικὰ στὴν ἀναγέννηση τῶν φιλοσοφικῶν σπουδῶν καὶ στὴ στροφὴ τοῦ φιλοσοφικοῦ στοχασμοῦ πρὸς τὴν κλασικὴ γερμανικὴ φιλοσοφία καὶ προπάντων πρὸς τὴν κλασικὴ ἑλληνικὴ φιλοσοφία. Κατόρθωσε ἰδιαίτερα, ὡς πανεπιστημιακὸς διδάσκαλος καὶ ὡς συγγραφεύς, νὰ ἐπανακμάσει ἡ φιλοσοφία τοῦ δικαίου στὴν Ἑλλάδα. Ἀφῆκε μέγα συγγραφικὸ ἔργο καὶ ἄσκησε πολλαπλὴ καὶ γόνιμη ἐπίδραση ἐπὶ ἥμισυ αἰώνα καὶ πλέον στὸν εὐρύτατο πνευματικὸ χῶρο τοῦ ἑλληνισμοῦ. Παρὰ τὴν ἀσχολία του καὶ μὲ τὴν πολιτική, εἶχε τὴν ἀμέριστη ἐκτίμηση καὶ τὸν βαθὺ σεβασμὸ τῶν συγχρόνων του ἐκπροσώπων τῆς φιλοσοφίας, τῶν γραμμάτων καὶ τῶν κοινωνικῶν ἐπιστημῶν.

Κ. Δ.

ΣΥΜΠΕΡΑΣΜΑΤΑ ΚΑΙ ΠΑΡΑΤΗΡΗΣΕΙΣ ΓΙΑ ΤΟ Γ΄ ΠΑΝΕΛΛΗΝΙΟ ΣΥΝΕΔΡΙΟ ΤΗΣ ΕΛΛΗΝΙΚΗΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΚΗΣ ΕΤΑΙΡΕΙΑΣ

Πανεπιστήμιο Ἀθηνῶν, 25-29 Σεπτεμβρίου 1986, μὲ θέμα: «Ἡ Διαλεκτική».

Ἡ Διαλεκτική, μιὰ ἀπὸ τὶς πιὸ ἀμφιλεγόμενες ἔννοιες, ἐξετάστηκε γιὰ 4 μέρες πολυφωνικὰ καὶ πολυχρονικά. Ἡ ἔννοια, τὰ ὅρια καὶ ἡ ἐγκυρότητα τοῦ διαλεκτικοῦ λόγου, ἡ διαλεκτικὴ ὡς ζωντανὴ μέθοδος ποὺ ἐπιτρέπει στὴ γνώση νὰ ἐκφράσει τὴν κίνηση τοῦ πραγματικοῦ, ὡς οὐσία τῆς ὕπαρξης τοῦ ἀνθρώπου, ὡς τρόπος ἀνάδειξης τῶν γενικῶν κατηγορημάτων καὶ σχέσεων τῶν δεδομένων τῶν φυσικῶν ἐπιστημῶν, ἡ ἀμφισβήτησή της ὡς ἔγκυρου ἐπιστημονικὰ τρόπου σκέψης, οἱ διασυνδέσεις τῆς ἔννοιας μὲ τὸ φιλοσοφικὸ στοχασμό, τὴν ποιητική, τὴ σοφιστική, τὴν ἀντιλογική, τὴν κοινωνιολογία, τὴν ἑρμηνευτική, τὴν ἠθική, τὴν ἀναλυτικὴ φιλοσοφία, καὶ ἡ διερεύνηση τῆς ἔννοιας μέσα στὴν Ἱστορία τῆς Φιλοσοφίας: ἀπὸ τὸν Ἡράκλειτο, τὸν Πλάτωνα, τὸν Ἀριστοτέλη, τοὺς Στωικούς, τὸν Κάντ, τὸν Ἔγελο, τὸ Μάρξ, τὸν Χάιντεγγερ, ὡς τὸν Χάιζεμπεργκ, οἱ εἰδικὲς σχέσεις, ἢ ἡ διαφορά της μὲ τὴν τρίτιμη λογικὴ καὶ τὴν κβαντομηχανική, ὅλα αὐτὰ εἶναι τὰ στοιχεῖα ποὺ συνέθεσαν τὸν πολύμορφο πίνακα αὐτοῦ τοῦ Συνεδρίου. Τὸ μεγαλύτερο μέρος τῶν ἀνακοινώσεων ἀποτέλεσαν ἀναφορὰ στὶς κορυφαῖες στιγμὲς τῆς διαλεκτικῆς μέσα στὴν ἱστορία τῆς Φιλοσοφίας μὲ ἰδιαίτερη ἔμφαση τὴν ἀντιμετώπισή της ἀπὸ τὴν πλατωνική, τὴν ἀριστοτελικὴ καὶ τὴν ἐγελιανὴ σκέψη. Ἀπουσίασε ὁλότελα ὁ ἕλληνας φιλόσοφος ποὺ ἐφάρμοσε μιὰ διαλεκτικὴ προάγγελο τῆς ἐγελιανῆς, ὁ Πλωτίνος. Μὲ τὶς μελέτες πάντως πάνω στὴν ἱστορία τῆς Φιλοσοφίας καταγράφηκαν οἱ κύριες ἱστορικὲς στιγμές της: α) ἡ ἀντιστοιχία της μὲ τὴ λογικὴ —μὲ βασικὸ στοιχεῖο τὴν ἀρχὴ τῆς μὴ ἀντίφασης— κι ἐπιμέρους συλλήψεις της: ὡς τέχνης τῆς διαλογικῆς συνομιλίας, ἐριστικῆς - ἀντίλογου, κατώτερης μορφῆς τῆς λογικῆς, τέχνης τῆς πιθανότητας, β) ἡ σύλληψή της ὡς τρόπου κατανόησης ἀλλὰ καὶ τρόπου τοῦ εἶναι, γ) ἡ συνάρτησή της μὲ τὴν ἱστορία.

Ὁ Καθηγητὴς καὶ Ἀκαδημαϊκὸς Κωνσταντίνος Δεσποτόπουλος, ποὺ μίλησε στὴν πρώτη Συνεδρία γιὰ τὴ διαλεκτικὴ στὸν Πλάτωνα, συνέδεσε τὴ διαλεκτικὴ μὲ τὴ στιγμὴ τῆς δημιουργίας τοῦ ὅρου καὶ ταυτόχρονα μὲ τὴ μεγάλη σημασία της, ποὺ εἶναι ἡ ἐφαρμογή της στὴν πολιτική. Στὸν Πλάτωνα ἀναφέρθηκε καὶ ὁ Βασίλης Καρασμάνης ἐξετάζοντας τὴ διαλεκτικὴ στὴν *Πολιτεία* καὶ δείχνοντας ὅτι στὸ διάλογο αὐτὸ ἡ ἔννοια τῆς διαλεκτικῆς δὲν περιορίζεται στὴ μεθοδολογία, ἀφοῦ στὸν Πλάτωνα μεθοδολογία, γνωσιοθεωρία, ἠθικὴ καὶ μεταφυσικὴ ἀποτελοῦν ἄρρηκτη ἑνότητα. Τὴ σχέση ἀξιώματος τῆς συνέχειας καὶ διαλεκτικῆς μὲ ἀναφορὰ στοὺς Ζήνωνα, Ἀναξαγόρα, Λεύκιππο ἔδειξε ὁ Γ. Καραλῆς στὴν ἀνακοίνωσή του «Ἀξίωμα τῆς συνέχειας καὶ διαλεκτική». Ἡ διαλεκτικὴ

ἀντιμετωπίστηκε ἐδῶ σὲ συνάφεια μὲ τὴ μαθηματικὴ σκέψη. Ἄλλες δύο ἀνακοινώσεις ἀποτέλεσαν συμβολὴ στὴ μελέτη τῆς πλατωνικῆς φιλοσοφίας: ὁ Γενικὸς Διευθυντὴς τοῦ Ἱδρύματος Ἀρχιεπισκόπου Μακαρίου Καθηγ. Κώστας Χατζηστεφάνου ἀναφέρθηκε στὸ διάλογο *Φαῖδρος* καὶ ὁ Καθηγ. Ἰωάννης Πανέρης στὸ διάλογο *Τίμαιος* καὶ τὴν ἔννοια τῆς χρονικότητας.

Στὴν ἀριστοτελικὴ θεωρία γιὰ τὴ διαλεκτικὴ ἀναφέρθηκαν: Ὁ διδάκτορας Φίλιππος Καργόπουλος ποὺ ὑποστήριξε ὅτι ἡ διαλεκτικὴ ὡς τυπικὴ μέθοδος βρίσκεται μεταξὺ λογικῆς καὶ ρητορικῆς καὶ ἔχει ὡς κανονικὸ πεδίο ἐφαρμογῆς τὰ ἀντικείμενα γιὰ τὰ ὁποῖα δὲν μπορεῖ νὰ ὑπάρχει ἀποδεικτικὴ μέθοδος. Εἶναι, εἶπε ὁ Φίλιππος Καργόπουλος, μέθοδος ἐλεγχομένης φιλοσοφικῆς ἐξερεύνησης. Ἡ ἀνακοίνωση «Ἡ ἀθροιστικὴ θεωρία ὡς διαλεκτικὴ σύνθεση» τοῦ Καθηγ. Κυριάκου Κατσιμάνη πηγὲς εἶχε τὸ δεύτερο βιβλίο τῶν *Ἠθικῶν Νικομαχείων*, ὅπου γίνεται λόγος γιὰ τὴν ἔννοια τῆς μεσότητας καὶ τὸ τρίτο βιβλίο τῶν *Πολιτικῶν*, ὅπου ἀναπτύσσεται ἡ ἀθροιστικὴ θεωρία σὲ μιὰ προσπάθεια θεωρητικῆς θεμελίωσης τῆς δημοκρατίας.

Τὴ σχέση διαλεκτικῆς καὶ σκεπτικισμοῦ στὴν ἑλληνιστικὴ φιλοσοφία ἔδειξε ἡ Βούλα Τσούνα. Μὲ στόχο μιὰ ἐπανεκτίμηση τῆς σχέσης ὑπερβατικῆς διαλεκτικῆς ἐπιχειρηματολογίας καὶ διαλεκτικῆς διερεύνησε τὴν Ὑπερβατικὴ Διαλεκτικὴ στὴν *Κριτικὴ τοῦ Καθαροῦ Λόγου* τοῦ Κὰντ ὁ διδάκτορας Στέλιος Βιρβιδάκης δείχνοντας τὸ διπλὸ ρόλο της, τὸν ἀρνητικό, ποὺ συνίσταται στὴ διάλυση τῶν πλανῶν τῆς παραδοσιακῆς μεταφυσικῆς, καὶ τὸ θετικό, τῆς στήριξης τοῦ καντιανοῦ ὑπερβατικοῦ ἰδεαλισμοῦ.

Ἡ ἐγελιανὴ φιλοσοφία ὑπῆρξε πηγὴ γιὰ τὸ μεγαλύτερο μέρος τῶν ἐρευνητῶν ποὺ ἐπέλεξαν σ' αὐτὸ τὸ Συνέδριο νὰ κινηθοῦν στὸ χῶρο τῆς Ἱστορίας τῆς Φιλοσοφίας: οἱ συσχετισμοὶ μὲ φιλοσόφους καὶ ἔννοιες παρουσίασαν ἐνδιαφέρον γιὰ τὴν ποικιλία καὶ τὸ δυναμισμό τους. Πλάτωνας, Ἀριστοτέλης καὶ Ἔγελος συνδέθηκαν στὴν ἀνακοίνωση τοῦ διδάκτορα Ι. Κουτσάκου. Ἐδῶ ἡ διευρεύνηση ἔγινε μὲ ἐπίκεντρα τὶς ἔννοιες τῆς συγγένειας, τῆς συνέχειας, τοῦ χωρισμοῦ καὶ τῆς ὑπέρβασης. Ὁ διδάκτορας Γ. Καραγιάννης συσχέτισε τὶς θεμελιώδεις δομὲς τῆς διαλεκτικῆς τοῦ Ἐγέλου καὶ τοῦ Μὰρξ μὲ τὸν Μπερξόν. Ἡ Μαρία Κουτλούκα μελέτησε τὸ δίπτυχο ἔλξη-ἄπωση στὸν Δημόκριτο καὶ Ἐπίκουρο σὲ ἀναφορὰ πρὸς τοὺς Ἔγελο καὶ Μάρξ. Ὁ Καθηγ. Δ. Κούτρας ἐξέτασε τὸ θέμα τῆς διαλεκτικῆς τῆς ἐργασίας στὸν Ἔγελο, ἐνῶ ὁ διδάκτορας Κωστῆς Κωβαῖος ἀντιμετώπισε κριτικὰ τὶς ἀπόψεις τοῦ Πόππερ γιὰ τὴ διαλεκτικὴ στὸν Ἡράκλειτο. Ὁ συγγραφέας Χρῆστος Μαλεβίτσης μελέτησε τὸ μυθικὸ καὶ τὸ διαλεκτικὸ στοιχεῖο στὴ διαλεκτικὴ

τοῦ Ἐγέλου. Ὁ Μανώλης Μαρκάκης ἐπιχείρησε μιὰ προσέγγιση στὴν ἐγελιανὴ διαλεκτικὴ μὲ εἰδικὴ ἀναφορὰ στὴν ἔννοια τῆς Aufheben. Ὁ διδάκτορας Δημήτριος Μούκανος ἔδειξε ὅτι ἡ ἐγελιανὴ ἔννοια τῆς ἄρνησης προκύπτει ἀπὸ τὴν ἔννοια τῆς ἀντίφασης κι ὄχι τῆς ἀντίθεσης. Στὴ διαλεκτικὴ μετὰ τὸν Ἔγελο καὶ τὸ Μὰρξ ἀναφέρθηκε ὁ διδάκτορας Θεόδωρος Σταυρόπουλος, ἐνῶ ὁ διδάκτορας καὶ μέλος τοῦ Δ.Σ. τῆς Ε.Φ.Ε. Δημ. Δημητράκος ἐπιχείρησε νὰ ἀπαντήσει στὸ ἐρώτημα γιὰ τὴ σημερινὴ κατάσταση τῆς μαρξιστικῆς διαλεκτικῆς. Στὸ σταυροδρόμι ἱστορίας τῆς φιλοσοφίας καὶ ἐννοιολογικῆς διερεύνησης τῆς διαλεκτικῆς τοποθετήθηκε μὲ τὴν ἀνακοίνωσή του ὁ διδάκτορας Κ. Μιχαηλίδης, ποὺ διέγραψε ὁρισμένες πτυχὲς τῆς ἑρμηνευτικῆς διαλεκτικῆς καὶ ἐπιχείρησε τὴ συσχέτισή της μὲ τὴν ἐγελιανὴ διαλεκτικὴ καθὼς καὶ τὴν ἀντιδιαστολή της ἀπὸ αὐτήν.

Γιὰ τὴν ἐγελιανὴ διαλεκτικὴ ἀπὸ τὸ Συνέδριο ἔλειψε μιὰ πολύτιμη φωνή: τοῦ Παναγιώτη Κανελλόπουλου, πού, ὅπως ὁ ἴδιος ἔλεγε γιὰ τὸ Δίωνα, ἔφυγε ἀπὸ τὴ ζωὴ «γαλήνιος καὶ τιμώμενος ἀπ' ὅλους» πρὶν λίγο καιρό. Ὅμως ὁ θάνατος, ποὺ εἶναι συγχρόνως ἐξαφάνιση ἀλλὰ καὶ ὅρος μιᾶς ἀναγέννησης, δὲν διακόπτει τὴ σχέση μας μὲ τὸ ἔργο του, ὅπως κι ἡ γνώση κάποιων ἀπὸ μᾶς ὅτι θὰ ἤθελε νὰ μετάσχει στὸ Συνέδριο μετέτρεψε σὲ παρουσία τὴν ἀπουσία του.

Ἡ διαλεκτικὴ στὴ σύγχρονη φιλοσοφικὴ σκέψη ἀπασχόλησε τὸν Καθηγ. Γιάννη Τζαβάρα ποὺ ἐξέτασε τὴ διαλεκτικὴ κίνηση στὴ φιλοσοφία τῆς τέχνης τοῦ Μ. Χάιντεγγερ. Τὴ διαλεκτικὴ ὡς αὐτοκριτικὴ τῆς νόησης καὶ τὴν ἀρνητικὴ διαλεκτική, ὅπως τὴ συγκροτεῖ ὁ Adorno, γιὰ τὸν ὁποῖο κύριος ὅρος εἶναι ἡ κατηγορία τῆς μὴ ταυτότητας, ἐξέθεσε ὁ διδάκτορας Νικόλαος Χρόνης.

Μιὰ ἄλλη πλειάδα ἀνακοινώσεων σκοπὸ εἶχαν νὰ φωτίσουν τὴν ἴδια τὴν ἔννοια ἢ τὶς σχέσεις της μὲ ἄλλες ἐκφράσεις τοῦ πνεύματος. Ἡ ἐγκυρότητα καὶ τὰ ὅρια τοῦ διαλεκτικοῦ λόγου εἶναι τὰ ἐρωτήματα ποὺ ἀπασχόλησαν τὸν Καθηγ. καὶ Πρόεδρο τῆς Ε.Φ.Ε. Κ. Βουδούρη. Ὁ Καθηγ. Κ. Βουδούρης ἐξετάζοντας τὴ διαλεκτικὴ ἀναζήτησε τὰ ὁριά της μὲ ἐπιδίωξη τὴν κατάδειξη τῶν διαστάσεων τοῦ προβλήματος καὶ τὴ διάλυση ὁρισμένων ψευδαισθήσεων τῆς ἐποχῆς μας.

Τὴ σχέση φιλοσοφικοῦ στοχασμοῦ καὶ διαλεκτικῆς ἐρεύνησε ἡ Καθ. τοῦ Ἀριστοτέλειου Πανεπιστημίου Θεσσαλονίκης καὶ Μέλος τοῦ Δ.Σ. τῆς Ε.Φ.Ε. κ. Τερέζα Βαλαλᾶ. Θεωρώντας ὅτι ἡ ἔκφραση «διαλεκτικὴ σκέψη» ἐπιτρέπει νὰ ἀποφύγουμε τὸν κίνδυνο ὑποστασιοποίησης τῆς Διαλεκτικῆς, παρουσίασε τὴ σχέση διαλεκτικῆς σκέψης καὶ φιλοσοφικοῦ στοχασμοῦ, σχέση ἀλληλοσυμπλήρωσης καὶ ὄχι ἀντίθεσης, μέσα ἀπὸ τὴν ἀνάλυση τοῦ παραδείγματος τῆς διαλεκτικῆς τῆς βούλησης. Ὁ Καθηγ. Γρ. Κωσταρᾶς,

ἂν καὶ τὸ πρῶτο μέρος τῆς ἀνακοίνωσής του ἀνήκει στὴν Ἱστορία τῆς Φιλοσοφίας, ἔδειξε ὅτι ἡ διαλεκτικὴ εἶναι ὄχι μόνο μέθοδος ἑρμηνείας τῶν φαινομένων, τρόπος τοῦ σκέπτεσθαι, ἀλλ' ἡ ἴδια ἡ οὐσία τῆς ἀνθρώπινης ὕπαρξης: Ὁ ἄνθρωπος, ποὺ βιώνει καθημερινὰ καὶ κάθε στιγμὴ τὴ διαλεκτικὴ ἔνταση, ὡριμάζει, φτάνει στὴ σύνθεση τῶν ἀντιθέσεων συνειδητοποιώντας ἀκριβῶς αὐτὴ τὴ διαλεκτικὴ ἔνταση. Στὸ πλαίσιο τῶν θετικῶν ἐνεργοποιήσεων τῆς διαλεκτικῆς βασικὸ θεώρησε ὁ Καθηγ. Σ. Δεληβογιατζῆς —ποὺ εἶναι καὶ συγγραφέας μελέτης γιὰ τὴ διαλεκτική— τὸ ἐρώτημα κατὰ πόσο μὲ τὴ διαλεκτικὴ ἐκφράζεται τὸ πραγματικὸ ἢ ὑποβάλλεται ἕνα τυπικὸ μέσο ποὺ μπορεῖ νὰ τεθεῖ σὲ ἐφαρμογές. Ὁ Σ. Δεληβογιατζῆς ὑποστήριξε ὅτι ἡ διαλεκτικὴ ὡς ἐργασία τοῦ ἀρνητικοῦ συνιστᾶ καὶ συνθήκη αὐτοϋπέρβασης εἴτε στὴ μορφὴ μιᾶς φιλοσοφίας τοῦ ὑποκειμένου εἴτε ὡς λογικὴ τῆς ταυτότητας. Στὴν περίπτωση αὐτὴ ἡ ἄρνηση δὲν εἶναι ἀποκλεισμὸς τοῦ θετικοῦ ἀλλὰ ἀναδημιουργία του.

Στὸ πεδίο τῶν κοινωνικῶν ἐπιστημῶν ἐξετάστηκε ἡ διαλεκτικὴ μὲ τρεῖς ἀνακοινώσεις: Ἡ Καθηγ. Ἀλεξάντρα Δεληγιώργη μὲ ἄξονα τὴν πειραματικὴ ἔρευνα τοῦ Piaget καὶ τῶν συνεργατῶν του τῆς Σχολῆς τῆς Γενεύης ἔδειξε, ὅτι οἱ φάσεις ἀνισορροπίας καὶ ἐξισορρόπησης ποὺ ἀποτελοῦν φάσεις διαλεκτικῆς συγκρότησης τῆς σκέψης —ὑπέρβαση, σπειροειδὴς κύκλος, διαφοροποίηση, σχετικοποίηση— ἀπαντοῦν καὶ στὴ γένεση τῶν κοινωνικῶν δομῶν καὶ στὴν ἀνάπτυξη τῶν γνωστικῶν δομῶν. Στὸ πλαίσιο τῶν κοινωνιολογικῶν προβληματισμῶν ἀνήκουν ἐπίσης ἡ ἀνακοίνωση τοῦ Καθηγ. Γ. Καββαδία, μὲ τὴν ὁποία τονίστηκε ἡ μέγιστη σημασία τῆς διαλεκτικῆς στὴν κοινωνιολογία, καὶ τοῦ τέως ὑπουργοῦ κ. Ἀσημάκη Φωτήλα «Ἡ διαλεκτικὴ καὶ τὰ οἰκονομικὰ καὶ κοινωνικοπολιτικὰ ἀδιέξοδα». Ὁ κ. Φωτήλας ἀρνήθηκε τὴ συμβολὴ τῆς διαλεκτικῆς στὴ βελτίωση τῆς ζωῆς τοῦ ἀνθρώπου.

Τὴν ἐφαρμογὴ ἀντίθετα τῆς διαλεκτικῆς στὸ μέγιστο θέμα τῆς ἀνθρώπινης ζωῆς, τὴν ἐλευθερία, ἔδειξε ἡ Γεν. Γραμματέας τῆς Ἑταιρείας Ἄννα Κελεσίδου διερευνώντας βασικὲς μορφές της, ὅπως ὁ διάλογος, ἡ τεχνική, ἡ τέχνη, ἡ ἐργασία καὶ οἱ νόμοι. Ἀτομικὸ καὶ συλλογικό, βούληση - πράξη εἶναι γιὰ τὴν ἐλευθερία μεγέθη μὲ δημιουργικὸ τρόπο ἀνταγωνιστικά. Ἡ ἐλευθερία ὡς πραγματικότητα σημειώνει τὴν ὑπέρβαση τῆς συγκρουσιακῆς τους σχέσης.

Μὲ τὴ διαλεκτικὴ τῆς φύσης ἀσχολήθηκαν ὁ Καθηγ. Εὐτ. Μπιτσάκης καὶ ὁ δρ Μάριος Μπέγζος. Ὁ πρῶτος ὑποστήριξε, ὅτι ἡ φύση ἀποτελεῖ ὁλότητα σὲ ἀέναη μεταβολή. Ἡ διαλεκτικὴ τῆς φύσης εἶναι ἡ ἀνάδειξη τῶν γενικῶν κατηγορημάτων καὶ σχέσεων τῆς φυσικῆς πραγματικότητας μέσα ἀπὸ τὴ φιλοσοφικὴ καταξίωση τῶν δεδομένων τῶν φυσικῶν ἐπιστημῶν. Ὁ

Μ. Μπέγζος ἔδειξε τὸν πλατωνισμὸ καὶ τὸν ἀριστοτελισμὸ τοῦ Χάιζεμπεργκ καὶ τόνισε, ὅτι ἄξονας τῆς φυσικῆς φιλοσοφίας τοῦ Χάιζεμπεργκ εἶναι ἡ διαλεκτικὴ τῆς φύσης. Μὲ τὴ διαλεκτικὴ ὀντολογία τοῦ Χάιζεμπεργκ γίνεται μιὰ στροφὴ τῆς γνωσιολογίας ἀπὸ τὴν «κτητικὴ» στὴ «μετοχικὴ» ἀντίληψη τῆς φυσιογνωσίας.

Τὴ συσχέτιση διαλεκτικῆς καὶ ποιητικῆς, μὲ ἀφετηρία τὴν ἰδέα, ὅτι ἡ διατύπωση κάθε θεωρίας τῆς λογοτεχνίας ποὺ δὲν διαφυλάττει τὴ δυναμικὴ προοπτικὴ τῆς λογοτεχνίας ἀλλὰ τὴν ἐγκλωβίζει σὲ μιὰ στατικότητα δὲν ἀνταποκρίνεται στὶς κύριες δυνατότητές της, ἔδειξε ὁ Βαγγέλης Ἀθανασόπουλος. Ἡ διαλεκτική, ὑποστήριξε, ὡς φιλοσοφικὴ ἔννοια εἶναι δυνατὸ νὰ λειτουργοποιηθεῖ ὡς μεθοδολογικὸ ἐργαλεῖο τῆς λογοτεχνίας, νὰ συμβάλει στὴ θεωρητική της καταξίωση ἀποκαλύπτοντας τὸ μηχανισμὸ αὐτοσημασιολόγησης τῆς ποιητικῆς.

Ἡ διαλεκτικὴ ὡς θεωρητικὴ καὶ ἑρμηνευτικὴ πορεία ἀντιμετωπίστηκε ἀπὸ τὸν Καθηγ. Γ. Ἀντωνόπουλο μὲ ἀναφορὰ στὸν Πλάτωνα ἀλλὰ καὶ σὲ συσχετισμὸ μὲ νεότερες διαλεκτικὲς μεθόδους. Ὁ Καθηγ. Ἀ. Νεχάμας διερεύνησε τὴ σχέση σοφιστικῆς, ἐριστικῆς, ἀντιλογικῆς καὶ διαλεκτικῆς. Ἡ ἀνακοίνωση, ἂν καὶ ἀνήκει στὴν Ἱστορία τῆς Φιλοσοφίας, ἐπιχειρεῖ μιὰ ἀναθεώρηση τῆς συμβολῆς τοῦ Σωκράτη στὸ θέμα. Τὶς προοπτικὲς τοῦ ρεαλισμοῦ μέσα ἀπὸ τὴ σχέση διαλεκτικῆς γνωσιοθεωρίας καὶ ἀναλυτικῆς φιλοσοφίας τῆς γλώσσας ἐρεύνησε στὴν ἀνακοίνωσή του ὁ Παναγῆς Τσελεμάνης. Τὴ σχέση διαλεκτικῆς καὶ ἠθικῆς ἀντιμετώπισε ἡ Καθηγ. Μυρτὼ Δραγώνα-Μονάχου, ποὺ ἐντόπισε τὴν προβληματικὴ στὸν Ἄλαν Γκεγουέρθ δείχνοντας τὴ συμβολή του στὸ πρόβλημα τῆς ἠθικῆς.

Κι ἐνῶ οἱ δυὸ τελευταῖες ἀνακοινώσεις ἀνήκουν κυρίως στὴν Ἱστορία τῆς Φιλοσοφίας ἕνας ἄλλος ἀριθμὸς ὁμιλητῶν, πολὺ περιορισμένος ἀλλὰ ἰδιαίτερα σημαντικὸς γιὰ τὴ συμβολή του, συμπλήρωσε ἀποτελεσματικὰ τὴ διερεύνηση τῆς ἔννοιας τῆς διαλεκτικῆς μὲ ἀνακοινώσεις εἰδ·κοῦ, ἐπιστημολογικοῦ χαρακτήρα. Ὁ διδάκτορας Διονύσιος Λιβέρης πι υσίασε τὴ σχέση ἐπιστημονικῆς ἐξέλιξης καὶ διαλεκτικῆς τονίζοντας τὴ λεκτικὴ πορεία τοῦ νοῦ, ὡς ἀνάβαση ἀπὸ ἕνα στάδιο σ' ἑπόμενο. Ἡ σχέση Λογικῆς καὶ διαλεκτικῆς ἐξετάστηκε ἀπὸ τὸν Καθηγ. τοῦ Μετσόβειου Πολυτεχνείου Παῦλο Χριστοδουλίδη, ἐνῶ ὁ Κων/νος Ἀντωνόπουλος τοῦ ἴδιου Πολυτεχνείου ἐστίασε τὴν ἀνακοίνωσή του στὴν ἰδέα ὅτι ἡ τρίτιμη λογικὴ καὶ ἡ διαλεκτικὴ ἀποτελοῦν ἀντίθεση. Τὴ σχέση κβαντομηχανικῆς καὶ διαλεκτικῆς ἀντιμετώπισε ὁ Γ. Στολάκης ποὺ ἐπέκρινε μὲ σειρὰ ἐπιχειρημάτων τὸ διαλεκτικὸ εἰρμὸ σκέψης. Στὴ Λογική, τὴν τυπικὴ καὶ τὴ διαλεκτικὴ ἀναφέρθηκαν οἱ Καθηγητὲς ποὺ σύνθεσαν μιὰ ὁμάδα ἔρευνας, Λ. Ντόκας καὶ Δημ. Στρατηγόπουλος τοῦ Πανεπιστημίου Πατρῶν, Λ. Κογκέτσωφ τοῦ Δημοκρίτειου Πανεπιστημίου Θράκης καὶ Α. Ζαχαρίου

τοῦ Πανεπιστημίου Ἀθηνῶν. Ὁ Καθηγ. Λ. Ντόκας ἀπέδειξε ὅτι τὸ ἀξίωμα τῆς τριαδικῆς διαλεκτικῆς δὲν εἶναι συμβατὸ μὲ τὰ ἀξιώματα τῆς Λογικῆς, διότι ὁδηγεῖ σὲ ἀντίφαση.

Ὅπως ἡ Ἱστορία τῆς Φιλοσοφίας ἀποδείχτηκε κι ἐδῶ ἐργαστήρι τῆς Φιλοσοφίας, ἀρκετὲς παρεμβάσεις ὑπῆρξαν ἐποικοδομητικὲς γιὰ τὴν ἐγρήγορση ποὺ προκάλεσαν στοὺς καλοπροαίρετους σκεπτόμενους ποὺ πῆραν μέρος στὸ Συνέδριο.

Δὲν θὰ μποροῦσα ὅμως νὰ παραλείψω ἐδῶ δυὸ παρατηρήσεις, μὲ τὶς ὁποῖες καὶ κλείνω τὴν ἀναφορά μου στὸ Συνέδριο. Σὲ ὁρισμένες ἀνακοινώσεις ὁ ἐκθεσιακὸς χαρακτήρας δὲν βοήθησε σημαντικὰ στὸ φωτισμὸ τῆς ἔννοιας. Ἀκόμη, ἀναπόφευκτα, οἱ ἰδεολογικὲς διαφορὲς καὶ οἱ διαφορὲς τῆς εἰδικότητας διαφάνηκαν χωρὶς νὰ εἶναι δυνατὸ νὰ ξεπεραστοῦν, ἀφοῦ οἱ ἀνακοινώσεις δὲν ἀποτελοῦσαν διάλογο, ἀλλὰ μονολόγους καὶ κάποτε στὶς συζητήσεις δὲν ἔλειψε, ὅπως γενικὰ στὰ Συνέδρια, ἡ μὴ διαλλακτικὴ διάθεση.

Ὁ καλλίτερος πάντως θετικὸς ὁρισμὸς τῆς διαλεκτικῆς, ποὺ θὰ μποροῦσε νὰ δοθεῖ, ἔγινε φανερὸ ὅτι θὰ πρέπει νὰ περικλείει τὶς ἔννοιες τοῦ δυναμισμοῦ, τοῦ ἀντιδογματισμοῦ, τοῦ ἐλέγχου τῶν ἰσχυρισμῶν καὶ τὴν ἀντίκρουσή τους μὲ τὴ βάσανο τοῦ λόγου. Ἔτσι ὅμως μᾶλλον ἀνοίγει τὸ θέμα τῆς διαλεκτικῆς, κι αὐτὸ τὸ ἄνοιγμα, ὡς καθαρὰ φιλοσοφικὸ γεγονός, εἶναι ἐπίσης συμβολὴ τοῦ Γ΄ Πανελλήνιου Συνέδριου τῆς Φιλοσοφίας.

Ἄννα ΚΕΛΕΣΙΔΟΥ

ΔΙΕΘΝΕΣ ΣΥΝΕΔΡΙΟ ΒΙΟΠΟΛΙΤΙΚΗΣ

Ὁ Διεθνὴς Ὀργανισμὸς Βιοπολιτικῆς ὀργάνωσε στὴν Ἀθήνα ἀπὸ 6 ἕως 10 Μαΐου 1987 διεθνὲς συνέδριο: «Βιοπολιτικὴ καὶ Διεθνὴς Συνεργασία - Βιο-περιβάλλον» μὲ κύριο ἀντικείμενο τὴν προστασία καὶ τὴ βελτίωση τοῦ «Βίου». Στὸ συνέδριο πῆραν μέρος πολλοὶ ξένοι καὶ Ἕλληνες ἐπιστήμονες.

ΔΙΕΘΝΕΣ ΣΥΜΠΟΣΙΟ

Τὸ Ἰνστιτοῦτο Μεσαιωνικῶν Σπουδῶν τοῦ Καθολικοῦ Πανεπιστημίου τῆς Louvain ὀργάνωσε διεθνὲς συμπόσιο στὴ Louvain - La Neuve ἀπὸ 21 ἕως 23 Μαΐου 1987 μὲ θέμα: «Ἡ ἐργασία στὸ Μεσαίωνα».

ΔΙΕΘΝΕΣ ΣΥΜΠΟΣΙΟ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ

Ἡ Ἑλληνικὴ Φιλοσοφικὴ Ἑταιρεία σὲ συνεργασία μὲ τὴ Φιλοσοφικὴ Ἑταιρεία Κύπρου καὶ τὸ Διεθνὲς Δημοκρίτειο Ἵδρυμα καὶ μὲ τὴ συμπαράσταση τοῦ Ὑπουργείου Πολιτισμοῦ ὀργάνωσε στὴν Ἀθήνα ἀπὸ 22 ἕως 27 Μαΐου 1987 τὸ Γ΄ Διεθνὲς Συμπόσιο Φιλοσοφίας μὲ θέμα: «Ἡ πλατωνικὴ καὶ ἀριστοτελικὴ ἀντίληψη γιὰ τὴ δικαιοσύνη σὲ συσχετισμὸ πρὸς τὶς νεότερες καὶ σύγχρονες θεωρίες γιὰ τὴ δικαιοσύνη».

Τὸ συνέδριο τελοῦσε ὑπὸ τὴν ἐποπτεία διεθνοῦς τιμητικῆς ἐπιτροπῆς στὴν ὁποία συμμετεῖχαν διακεκριμένοι ἐπιστήμονες, ὅπως οἱ: J. Anton, Gr. Vlastos, Brunschwig, M. E. Burneyat, M. Dummet, Cl. Ohler, H. Joly, Κ. Τσάτσος, Κ. Δεσποτόπουλος, Ε. Μουτσόπουλος.

Τὸ θέμα τῆς δικαιοσύνης ἐξετάσθηκε στὶς διαχρονικὲς διαστάσεις του με προεκτάσεις στὶς σύγχρονες περὶ δικαιοσύνης καὶ δικαίου θεωρήσεις ἀπὸ πολλοὺς Ἕλληνες καὶ ξένους ἐπιστήμονες.

ΣΥΜΠΟΣΙΟ ΓΙΑ ΤΑ 50 ΧΡΟΝΙΑ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ ΤΗΣ ΓΑΛΛΙΚΗΣ ΓΛΩΣΣΑΣ

Τὸ Κέντρο Διαπανεπιστημιακῆς Συνεργασίας Γαλλίας - Κεμπὲκ καὶ ἡ Ἕνωση Ἑταιρειῶν Φιλοσοφίας τῆς Γαλλικῆς Γλώσσας ὀργάνωσε στὸ Παρίσι (Σορβόννη) ἀπὸ 6 ἕως 8 Ἰουλίου 1987 συμπόσιο μὲ θέμα: «50 χρόνια Φιλοσοφίας τῆς Γαλλικῆς Γλώσσας».

Στὸ συμπόσιο ἔλαβαν μέρος πολλοὶ διαπρεπεῖς ἐπιστήμονες, μεταξὺ τῶν ὁποίων καὶ οἱ Ἕλληνες Καθηγητὲς Ε. Μουτσόπουλος, Ἀκαδημαϊκὸς καὶ Λ. Κουλουμπαρίτσης.

21ο ΣΥΝΕΔΡΙΟ ΤΩΝ ΦΙΛΟΣΟΦΙΚΩΝ ΕΤΑΙΡΕΙΩΝ ΤΗΣ ΓΑΛΛΙΚΗΣ ΓΛΩΣΣΑΣ

Ἀπὸ τὶς 21 ἕως τὶς 23 Ἰουλίου 1987 ὀργανώθηκε στὴν Ἀθήνα τὸ 21ο Συνέδριο τῶν Γαλλοφώνων Φιλοσοφικῶν Ἑταιρειῶν μὲ θέμα: «Τὸ μέλλον».

Στὸ πολὺ ἐνδιαφέρον αὐτὸ συνέδριο ἔλαβαν μέρος πολλοὶ διακεκριμένοι Ἕλληνες καὶ ξένοι ἐπιστήμονες ἀνάμεσα στοὺς ὁποίους οἱ: Ε. Μουτσόπουλος, Γ. Βλάχος, Κ. Ι. Δεσποτόπουλος, O. Gigon, V. Cauchy, A. Mercier, Α. Κελεσίδου, Ε. Μπιτσάκης, Λ. Κουλουμπαρίτσης καὶ F. P. Hager.

ΔΙΕΘΝΕΣ ΣΥΝΕΔΡΙΟ ΝΕΩΝ ΦΙΛΟΣΟΦΩΝ

Τὸ Ἰνστιτοῦτο Φιλοσοφίας καὶ Κοινωνιολογίας τῆς Πολωνικῆς

Ἀκαδημίας, τὸ Πανεπιστήμιο τῆς Βαρσοβίας καὶ τὸ Ἐθνικὸ Συμβούλιο τῆς Ἑταιρείας Πολωνῶν Φοιτητῶν ὀργάνωσε στὴ Βαρσοβία ἀπὸ 16 ἕως 23 Αὐγούστου 1987 συνέδριο μὲ θέμα: «Γιὰ μιὰ νέα θεώρηση τοῦ κόσμου - ἄνθρωπος, ἐπιστήμη, συνείδηση».

Κύριο ἀντικείμενο τοῦ συνεδρίου ἀποτέλεσαν τὰ θεμελιώδη προβλήματα τῆς σύγχρονης φιλοσοφίας.

8ο ΔΙΕΘΝΕΣ ΣΥΝΕΔΡΙΟ ΜΕΣΑΙΩΝΙΚΗΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ

Ἀπὸ 24 ἕως 29 Αὐγούστου 1987 ὀργανώθηκε στὸ Ἐλσίνσκι τὸ 8ο Διεθνὲς Συνέδριο Μεσαιωνικῆς Φιλοσοφίας μὲ γενικὸ θέμα: «Γνώση καὶ ἐπιστῆμες στὴ μεσαιωνικὴ φιλοσοφία». Ἀπὸ ἑλληνικῆς πλευρᾶς ἔλαβε μέρος ὁ τ. Διευθυντὴς τοῦ Κέντρου Φιλοσοφίας τῆς Ἀκαδημίας Ἀθηνῶν κ. Λ. Μπενάκης.

2ο ΔΙΕΘΝΕΣ ΣΥΜΠΟΣΙΟ ΙΣΤΟΡΙΑΣ

Ἡ Ἑταιρεία Μελέτης Νέου Ἑλληνισμοῦ ὀργάνωσε ἀπὸ 21 ἕως 26 Σεπτεμβρίου 1987 τὸ 2ο Διεθνὲς Συμπόσιο Ἱστορίας μὲ θέμα: «Πανεπιστήμιο: Ἰδεολογία καὶ Παιδεία. Ἱστορικὴ διάσταση καὶ προοπτικές».

ΣΥΜΠΟΣΙΟ ΙΣΤΟΡΙΑΣ

Τὸ Κέντρο Νεοελληνικῶν Ἐρευνῶν τοῦ Ἐθνικοῦ Ἱδρύματος Ἐρευνῶν ὀργάνωσε στὰ πλαίσια τοῦ ἑορτασμοῦ τῶν διακοσίων χρόνων ἀπὸ τὴ Γαλλικὴ Ἐπανάσταση συμπόσιο ἱστορίας ἀπὸ 15 ἕως 17 Ὀκτωβρίου 1987 μὲ θέμα: «Ἡ Γαλλικὴ Ἐπανάσταση καὶ ὁ Νέος Ἑλληνισμὸς» μὲ στόχο τὴ διεπιστημονικὴ διερεύνηση θεμάτων ποὺ ἀναφέρονται στὶς σχέσεις τοῦ Νέου Ἑλληνισμοῦ μὲ τὴ Γαλλικὴ Ἐπανάσταση.

2ο ΠΑΝΕΛΛΗΝΙΟ ΣΥΜΠΟΣΙΟ ΛΑΟΓΡΑΦΙΑΣ

Ἡ Ἱστορικὴ καὶ Λαογραφικὴ Ἑταιρεία Χαλκιδικῆς ὀργάνωσε ἀπὸ 16 ἕως 18 Ὀκτωβρίου 1987 στὴ Χαλκιδικὴ τὸ 2ο Πανελλήνιο Συμπόσιό της μὲ θέμα: «Ἡ Ἀριστοτελικὴ σκέψη».

Στὸ συμπόσιο ἔλαβαν μέρος πολλοὶ Ἕλληνες ἐπιστήμονες μὲ ἐνδιαφέρουσες ἐπιστημονικὲς ἀνακοινώσεις καὶ ἀπὸ τὸ Κέντρο Φιλοσοφίας ὁ Ἀκαδημαϊκὸς κ. Κ. Ι. Δεσποτόπουλος καὶ ἡ Διευθύντρια τοῦ Κέντρου κ.

Ἄννα Κελεσίδου. Ὁ Πρόεδρος τῆς Ἱστορικῆς καὶ Λαογραφικῆς Ἑταιρείας Χαλκιδικῆς, κ. Β. Πάππα, ἀνακοίνωσε τὸ μεγαλόπνοο σχέδιο γιὰ τὴν ἵδρυση Κέντρου Ἀριστοτελικῶν Ἐρευνῶν.

ΝΕΑ ΑΝΤΕΠΙΣΤΕΛΛΟΝΤΑ ΜΕΛΗ ΤΗΣ ΑΚΑΔΗΜΙΑΣ ΑΘΗΝΩΝ

Στὴν Τάξη τῶν Ἠθικῶν καὶ Πολιτικῶν Ἐπιστημῶν ἐξελέγησαν τὸ 1987 οἱ κ.κ.: Θεοχάρης Κεσσίδης, τῆς Ἀκαδημίας Ἐπιστημῶν τῆς ΕΣΣΔ καὶ ὁ Καθηγητὴς τῆς Φιλοσοφίας τοῦ Πανεπιστημίου Πατρῶν Ἀναστάσιος Ζοῦμπος.

ΣΥΜΠΟΣΙΟ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ

Στὶς 18 Ἀπριλίου 1988 ἔγινε στὸ Γαλλικὸ Ἰνστιτοῦτο Ἀθηνῶν συζήτηση στρογγυλῆς τραπέζης μὲ θέμα: «Τὸ τέλος τῆς φιλοσοφίας» ὑπὸ τὴν προεδρία τοῦ Ἀκαδημαϊκοῦ κ. Κωνσταντίνου Ι. Δεσποτόπουλου καὶ μὲ συμμετοχὴ τῆς Καθηγήτριας τοῦ Πανεπιστημίου Θεσσαλονίκης κυρίας Τερέζας Πεντζοπούλου-Βαλαλᾶ καὶ τῶν Γάλλων Καθηγητῶν κ. Pierre Macherey τοῦ Πανεπιστημίου Paris I καὶ Pierre-François Moreau τοῦ Πανεπιστημίου Paris IV.

1ο ΔΙΕΘΝΕΣ ΔΙΕΠΙΣΤΗΜΟΝΙΚΟ ΣΥΝΕΔΡΙΟ ΠΟΙΝΙΚΗΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ

Χάρη στὴν πολύτιμη συνδρομὴ τοῦ κ. Georges Durry, Προέδρου τοῦ Πανεπιστημίου τοῦ Δικαίου, Οἰκονομίας καὶ Κοινωνικῶν Ἐπιστημῶν, Paris II, ὑπὸ τὴν Διεύθυνση τῆς κας Y. Bongert, Καθηγητρίας Ποινικοῦ Δικαίου καὶ Ποινικῆς Φιλοσοφίας, ὁ κ. Σταμάτιος Τζιτζῆς, ἐρευνητὴς στὸ Ἐθνικὸν Κέντρον Ἐπιστημονικῶν Ἐρευνῶν Γαλλίας (C.N.R.S.), μέλος τῆς Ἐθνικῆς Ἐπιτροπῆς τοῦ C.N.R.S., Τμήματος 37 «Ἐπιστῆμες τοῦ Δικαίου», διοργάνωσε τὸ Πρῶτο Διεθνὲς Διεπιστημονικὸν Συνέδριον Ποινικῆς Φιλοσοφίας στὶς 19-20 Ἀπριλίου 1988.

Τὸ Συνέδριο πραγματοποιήθηκε στὴν ἐπίσημη αἴθουσα συνεδριάσεων τοῦ Πανεπιστημίου Paris II. Οἱ ἐργασίες ἄρχισαν ὑπὸ τὴν Προεδρία τοῦ κ. Joseph Meleze-Modrzejewski, Καθηγητῆ τοῦ Πανεπιστημίου Paris I, Directeur des Recherches à l'Ecole Pratique des Hautes Etudes, Ἀντεπιστέλλοντος Μέλους τῆς Ἀκαδημίας Ἀθηνῶν.

Κατὰ τὴν πρωινὴ συνεδρία τῆς 19.4.1988 μίλησαν κατὰ σειράν:

— Ὁ Καθηγητὴς καὶ πρώην Πρύτανις τῆς Παντείου Ἀνωτάτης

Σχολῆς Πολιτικῶν Ἐπιστημῶν κ. Παναγιώτης Δημάκης, μὲ θέμα: «Ποινικὴ Φιλοσοφία καὶ Ἱστορία τοῦ Ποινικοῦ Δικαίου: Παρατηρήσεις πάνω στὴν ἔκταση τῆς παιδεραστίας στὴν κλασικὴ Ἀθήνα».

— Ἡ Κα Ἄννα Κελεσίδου, Διευθύντρια τοῦ Κέντρου Ἐρεύνης τῆς Ἑλληνικῆς Φιλοσοφίας τῆς Ἀκαδημίας Ἀθηνῶν, μὲ θέμα: «Ποινικὴ Φιλοσοφία καὶ Ἑλληνικὴ Ἀνθρωπολογία: Οἱ ὀντολογικὲς προεκτάσεις τῆς τιμωρίας στὸν Πλάτωνα».

— Ὁ Καθηγητὴς τοῦ Ἰνστιτούτου τῆς Φιλοσοφίας στὸ Πανεπιστήμιο τῆς Perouse κ. Livio Rossetti μὲ θέμα: «Ποινικὴ Φιλοσοφία καὶ Σοφιστικὴ στὴν κλασικὴ Ἀθήνα».

Στὴν ἀπογευματινὴ συνεδρία ὑπὸ τὴν Προεδρία τοῦ κ. Josef M. Häussling Διδάκτορα τῆς Φιλοσοφίας, Γενικοῦ Γραμματέα τοῦ Πανεπιστημίου τῆς Εὐρώπης, Καθηγητοῦ στὸ Πανεπιστήμιο Δικαίου, Οἰκονομίας καὶ Κοινωνικῶν Ἐπιστημῶν Παρισίων, μίλησαν:

— Ἡ Καθηγήτρια κ. Yvonne Bongert μὲ θέμα: «Ποινικὴ Φιλοσοφία καὶ Αἰτιοκρατία: La Mettrie».

— Ὁ Ἐρευνητὴς κ. Σταμάτιος Τζιτζῆς μὲ θέμα: «Ποινικὴ Φιλοσοφία: Ἡδονιστικὴ Θεωρία: Ὁ Μαρκήσιος De Sade».

Στὴν πρωινὴ συνεδρία τῆς δεύτερης ἡμέρας τοῦ Συνεδρίου, ποὺ ἔγινε ὑπὸ τὴν Προεδρία τῆς Καθηγητρίας τοῦ Πανεπιστημίου Ἀθηνῶν κ. Ἰωάννας Λαμπίρη-Δημάκη, μίλησαν:

— Ὁ Ἐρευνητὴς στὸ C.N.R.S. καὶ Διευθυντὴς τοῦ Κέντρου «Δίκαιον καὶ Πολιτισμοὶ» κ. Raymond Verdier μὲ θέμα: «Ποινικὴ Φιλοσοφία καὶ Ἐθνολογία, Δίκαιον τῆς Προφορικῆς Παράδοσης: Ἐκδίκηση καὶ Ποινικότης».

— Ὁ Καθηγητὴς τοῦ Ἰονικοῦ Πανεπιστημίου κ. Σταῦρος Περεντίδης μὲ θέμα: «Ποινικὴ Φιλοσοφία καὶ Βυζαντινὸν Κανονικὸν Δίκαιον».

Στὴν ἀπογευματινὴ Συνεδρία προήδευσε ὁ Ἐπίτιμος Ἐρευνητὴς στὸ C.N.R.S. κ. Hasso Jaeger. Μίλησαν:

— Ἡ Καθηγήτρια τοῦ Πανεπιστημίου τῆς Amiens κ. Angela Kremer-Marietti μὲ θέμα: «Ποινικὴ Φιλοσοφία καὶ Ἠθικὴ Φιλοσοφία. Οἱ ἠθικὲς προϋποθέσεις τοῦ Ποινικοῦ Κώδικα».

— Ὁ Καθηγητὴς στὸ Πανεπιστήμιο τῆς Amiens κ. Jean-Gérard Rossi μὲ θέμα: «Ἡ Ποινικὴ Φιλοσοφία καὶ ἡ Ἐπιστημολογία τῆς νομικῆς γλώσσας. Οἱ λογικὲς προϋποθέσεις τοῦ Ποινικοῦ Κώδικα».

Τὸ Συνέδριο ἔκλεισε μὲ τὴν παρουσίαση πορισμάτων ἀπὸ τὸν Καθηγητὴ κ. Joseph Meleze-Modrzejewski.

Οἱ συζητήσεις συνεχίστηκαν κατὰ τὴ διάρκεια εἰδικοῦ κοκτέϊλ ποὺ δόθηκε εἰδικὰ ἀπὸ τὸν Πρόεδρο τοῦ Πανεπιστημίου στὸ Προεδρικὸ Διαμέρισμα τοῦ Πανεπιστημίου.

Ἀξίζει πράγματι νὰ παρατηρηθεῖ ἡ ἐνεργὸς συμμετοχὴ εἰδικῶν παγκοσμίου φήμης, ὅπως ἡ κ. Claude Mosse, ὁ κ. Edmond Levi, ἡ κ. Annie Le Brun καὶ ἄλλοι.

ΣΥΜΠΟΣΙΟ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ

Τὸ Διεθνὲς Κέντρο Φιλοσοφίας καὶ Διεπιστημονικῆς Ἔρευνας ὀργάνωσε τὸ Β΄ Συμπόσιο Φιλοσοφίας στὴ Ζαχάρω τῆς Ὀλυμπίας ἀπὸ 27 ἕως 31 Ἰουλίου 1988 μὲ γενικὸ θέμα: «Σκεπτικισμός: Διεπιστημονικὲς προσεγγίσεις». Τὸ συμπόσιο κάλυψε τὸ θέμα κυρίως ἀπὸ τὴν ἔποψη τῆς ἀρχαίας ἑλληνικῆς φιλοσοφίας, ἐνῶ παράλληλα καλύφθηκε τὸ θέμα καὶ μὲ ἀναφορὲς στὴ μεσαιωνικὴ καὶ σύγχρονη φιλοσοφία.

ΣΥΝΕΔΡΙΟ ΚΟΙΝΩΝΙΚΗΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ

Ἡ Βορειοαμερικανικὴ Ἑταιρεία Κοινωνικῆς Φιλοσοφίας ὀργάνωσε ἀπὸ 16 ἕως 19 Αὐγούστου 1988 τὸ 4ο Διεθνὲς Συνέδριο Κοινωνικῆς Φιλοσοφίας στὸ Somerville College τοῦ Πανεπιστημίου τῆς Ὀξφόρδης μὲ εὐρεία θεματικὴ ποὺ κάλυψε ὅλους τοὺς τομεῖς τῆς κοινωνικῆς φιλοσοφίας.

18ο ΠΑΓΚΟΣΜΙΟ ΣΥΝΕΔΡΙΟ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ

Στὸ Μπράιτον τῆς Ἀγγλίας ἔγινε ἀπὸ 21 ἕως 27 Αὐγούστου 1988 τὸ 18ο Παγκόσμιο Συνέδριο Φιλοσοφίας μὲ κύριο θέμα: «Η φιλοσοφικὴ κατανόηση τοῦ ἀνθρώπου».

XXIIe CONGRÈS INTERNATIONAL DES SOCIÉTÉS DE PHILOSOPHIE DE LANGUE FRANÇAISE, DIJON 29-31 ΑΥΓΟΥΣΤΟΥ 1988

Μὲ θέμα «Le temps et l'espace» (ὁ χῶρος καὶ ὁ χρόνος) ἔγινε στὴ Dijon Γαλλίας τὸ 22ο Διεθνὲς Συνέδριο τῶν Γαλλόφωνων Φιλοσοφικῶν Ἑταιρειῶν. Στὸ Συνέδριο ἔλαβαν μέρος μὲ ἀνακοινώσεις οἱ Ἀκαδημαϊκοὶ Ε. Μουτσόπουλος, Κ. Δεσποτόπουλος καὶ ἡ Διευθύντρια τοῦ Κέντρου Ἐρεύνης τῆς Ἑλληνικῆς Φιλοσοφίας κ. Ἄννα Κελεσίδου.

11ο ΔΙΕΘΝΕΣ ΣΥΝΕΔΡΙΟ ΑΙΣΘΗΤΙΚΗΣ

Στὸ Nottingham τῆς Ἀγγλίας ἔγινε ἀπὸ 29 Αὐγούστου ἕως 2

Σεπτεμβρίου 1988 διεθνὲς συνέδριο Αἰσθητικῆς μὲ γενικὸ θέμα: «Παράδοση καὶ ἀνανέωση στὴν Αἰσθητική».

Τὸ συνέδριο ὀργανώθηκε ἀπὸ τὸ Trent Polytechnic Nottingham.

ΣΥΜΠΟΣΙΟ ΠΛΑΤΩΝΙΚΗΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ

Τὸ Ἰνστιτοῦτο Φιλοσοφίας τοῦ Πανεπιστημίου τῆς Perrugia ὀργανώνει στὶς ἀρχὲς Σεπτεμβρίου 1989 τὸ 2ο Πλατωνικὸ Συμπόσιο, μὲ ἄξονα τὸν διάλογο *Φαῖδρος*. Προβλέπεται εὐρεία συμμετοχὴ πλατωνιστῶν ἀπὸ διάφορες χῶρες.

ΔΙΕΘΝΕΣ ΣΥΝΕΔΡΙΟ ΓΙΑ ΤΟΝ C. S. PEIRCE

Ἡ Ἑταιρεία Charles S. Peirce θὰ ὀργανώσει στὶς ἀρχὲς Σεπτεμβρίου 1989 διεθνὲς συνέδριο μὲ τὴν εὐκαιρία τῆς συμπλήρωσης 160 χρόνων ἀπὸ τὴ γέννηση τοῦ Charles S. Peirce μὲ θέμα: «Ὁ Peirce καὶ ἡ σύγχρονη σκέψη».

HENRI JOLY (1927-1988) Ο ΚΡΙΤΙΚΟΣ ΠΛΑΤΩΝΙΚΟΣ ΚΙ ΕΛΛΗΝΟΛΑΤΡΗΣ

Γεννήθηκε τὸ 1927 στὴ Λυών, ὅπου ἔκανε καὶ τὶς ἐγκύκλιες σπουδές του. Ὑπῆρξε μαθητὴς στὴν École Normale Supérieure (Παρίσι). Ἀριστοῦχος τῆς Φιλοσοφίας στὴ Σορβόννη. Ἡ διδακτική του σταδιοδρομία ξεκίνησε ἀπὸ τὶς τάξεις τῶν Λυκείων στὸ Bordeaux καὶ στὸ Chambéry, συνεχίστηκε στὸ Πανεπιστήμιο τοῦ Clermont Ferrand, ὅπου ὑπῆρξε βοηθὸς τοῦ Καθηγητῆ J. Vuillemin καὶ στὸ Πανεπιστήμιο τῆς Grenoble, ὅπου ἐργάστηκε καὶ ὡς Maître Assistant, chargé d'enseignement, ἐνῶ ταυτόχρονα ἦταν Maître de Conférence στὴν École Normale Supérieure τοῦ Παρισιοῦ. Τὸ 1972 ἀναγορεύτηκε κρατικὸς διδάκτορας τοῦ Πανεπιστημίου τῆς Σορβόννης (Paris IV) μὲ βαθμὸ Très honorable. Στὴ συνέχεια δίδαξε ὡς καθηγητὴς στὴ Grenoble (1972-1980). Ὑπῆρξε μέλος τῆς κριτικῆς Ἐπιτροπῆς τῆς École Normale Supérieure, δίδαξε στὸ Πανεπιστήμιο τῆς Γενεύης καὶ συνεργάστηκε μὲ τὸ C.N.P.S. Πῆρε μέρος στὰ συνέδρια τῆς Ἑλληνικῆς Φιλοσοφικῆς Ἑταιρείας, στὸ Παγκόσμιο Συνέδριο γιὰ τὸν Ἀριστοτέλη (Θεσσαλονίκη, Αὔγουστος 1978), τῆς Ἑλληνικῆς Ἑταιρείας Φιλοσοφικῶν Μελετῶν (οἱ ἀνακοινώσεις του δημοσιεύτηκαν στὰ Πρακτικὰ τῶν Συνεδρίων καὶ στὴ *Διοτίμα*).

Εἰδικὸς στὴν ἀρχαία ἑλληνικὴ φιλοσοφία, ἀσχολήθηκε μὲ θέματα ἀνθρωπολογίας, ποιητικῆς καὶ προβλήματα τῆς γλώσσας σύμφωνα μὲ τὶς μεθοδολογικὲς προοπτικὲς τῆς φιλοσοφικῆς σημειολογίας. Γιὰ τὸ σκοπὸ αὐτὸ ἵδρυσε στὴ Grenoble ὁμάδα ἔρευνας Φιλοσοφίας καὶ Γλώσσας, ὀργάνωσε σχετικὰ συνέδρια (ὅπως τὸ Συνέδριο Recherches sur la Philosophie et le langage, Cahiers, 1, 1981 2, 1982 καὶ 3) καὶ διηύθυνε τὶς δημοσιεύσεις τῶν ἐρευνῶν.

Τὸ κύριο πλατωνικὸ ἔργο του εἶναι ἡ διατριβή του *Le renversement platonicien. Logos, Épistémé, Polis*, Vrin 1974 (ἐπαν. 1980, 1983)[1] βραβεῖο τῆς Association des Études Grecques (1977). Προετοίμαζε γιὰ ἔκδοση τὰ ἑξῆς βιβλία: — *Commentarii in Cratylum* de Proclus, introduction, traduction et notes, Vrin, 1985. — *Homère philosophe*. — *Recherches sur les*

1. Τὸ ἔργο τὸ παρουσίασα στη *Φιλοσοφία* 7, σσ. 511-520.

théories antiques du langage. — *L'homme grec.* Essai sur l'anthropologie de la Grèce ancienne. — *Idole, icône, phantasme.* Pour une sémantique de la «représentation» hellénique. Ἀπὸ τὰ μελετήματά του καὶ τὶς ἀνακοινώσεις γιὰ τὸ ἑλληνικὸ πνεῦμα ἀναφέρουμε: — *La chrématistique,* Recherches sur la théorie aristotélicienne des richesses (Colloque Aristote de Besançon, avril 1977). — *La maison d'Aristote.* Nature et antinature dans la théorie aristotélicienne de l'économie (Χίος, Σεπτ. 1977, καὶ *Διοτίμα* 1980). — *Sur quelques problèmes d'esthétique théâtrale chez Aristote et Brecht* (Διεθνὲς Συνέδριο γιὰ τὸν Ἀριστοτέλη, Θεσ/νίκη, Αὔγ. 1978) καὶ Πρακτικὰ τοῦ Συνεδρίου. — *Autour de l'Aristote de Brecht* (Silex no 7, Grenoble, mai 1978). — *Platon égyptologue* (*Silex* no 13, Grenoble, septembre 1979) καὶ Revue Philosophique 1983. — *«États» du mythe grec et «étapes» de la rationalité* (Congrès francoallemand de Porquerolles, septembre 1979). Éd. en français in Cahier des recherches sur la philosophie et le langage (Grenoble, octobre 1981). Ἐπαν. γερμ. (Actes, 1982). — *Pour une petite polysémie de l'idole grecque* (Communication au Colloque des Sociétés de Philosophie de Langue Française sur la Représentation, Strasbourg, juillet 1980, Actes du Colloque). — *Idéa. Contribution à l'histoire du concept de l'ancienne théorie de l'art,* traduction française par H. Joly, 284 p., Paris, Gallimard, 1983. — *Faut-il raconter Homère aux enfants?* (I) *Des valeurs aux antivaleurs ou recherches sur la critique platonicienne des mythes, Διοτίμα* 12, 1984, T. I, 139-157. — *Faut-il raconter Homère aux enfants?* (II) *Sur quelques éléments du conflit platonicien entre valeurs «esthétiques» et valeurs «éthiques» et sur l'avènement d'une «esthétique» aristotélicienne. Studia philosophica* 43, 1984 (L'expérience esthétique et l'essence de l'art) 71-92. — *Sur quelques significations «ontologiques et épistémologiques» de l'«eidôlon» démocritéen, Πρακτικὰ Διεθνοῦς Δημοκρίτειου Συνεδρίου* (Proceedings of the 1st International Congress on Democritus, Ξάνθη, 6-9 Ὀκτ. 1983, A 1984, σσ. 247-265. — *Autour de Médée. Étude comparée de la Médée d'Euripide et des Argonautiques d'Apollonios de Rhodes,* in Livret de l'Opéra de Lyon consacré à la création par Bob Wilson de la Médée d'Euripide et de la Médée de M. A. Charpentier, Opéra de Lyon, octobre 1984, 10 σ. — *Les mots et les choses d'Homère à Platon. Γλώσσα καὶ πραγματικότητα στὴν Ἑλληνικὴ Φιλοσοφία,* Ἀθήνα, 1985, σσ. 67-91. — *Rhétorique du discours d'avenir et éléments de la délibération selon Aristote, dans l'Avenir,* Actes du XXème Congrès de l'Association des Sociétés de Philosophie de Langue Française, Athènes, 1986, Paris, Vrin, 1987, σσ. 230-233. — *Lecture du «Banquet» de Platon,* Journées d'étude de textes philosophiques, éducation permanente des Professeurs de Philosophie, Grenoble, avril 1987. — *Rhétorique et dialectique. Approches d'un problème platonicien,* Conférence au Département de Philosophie, Lausanne, 2 mai 1987. — *Modes de raisonnement et modèles d'irraisonnement dans la philosophie du «xénos» selon Platon,* Colloque «Naissance de la Raison dans la Grèce antique», Nice, 12-15 mai 1987. — *Kelsen et la critique de la Justice platonicienne,* Ἀνακ. στὸ Γ' Συνέδριο τῆς Ἑλληνικῆς Φιλοσοφικῆς Ἑταιρείας: «La théorie platonicienne et aristotélicienne de la justice. Ses fondements et ses rapports avec les conceptions modernes et contemporaines sur la justice», Ἀθήνα, 23-30 Μαΐου 1987. — *La «théoria» platonicienne et sa critique par la modernité philosophique: Kant, Nietzsche, Heidegger,* communication au colloque sur «l'anti-platonisme» organisé par D. O'Brien, Rome, septembre 1987.

Τὸ 1988 δίδαξε Πλάτωνα, Ὅμηρο καὶ Ἀριστοτέλη καὶ ἐκτὸς τῶν ἀνακοινώσεων ποὺ πρόλαβε νὰ πραγματοποιήσει γιὰ τὸν Πλάτωνα καὶ γιὰ θέματα αἰσθητικῆς καὶ γλώσσας προγραμμάτιζε νὰ παρουσιάσει στὸ Συνέδριο τῶν Γαλλόφωνων Φιλοσοφικῶν Ἑταιρειῶν στὴ Dijon τὸν Αὔγουστο τὴν ἀνακοίνωση μὲ θέμα: *Les aspects au temps platonicien* καὶ συνεργαζόταν στὴν προετοιμασία τοῦ 2ου Πλατωνικοῦ Συνέδριου ποὺ θὰ γίνει στὴν Perrugia τὸν Σεπτέμβριο τοῦ 1989.

Ἀντὶ γιὰ ὁποιοδήποτε σχόλιο θὰ παραθέσω ἕνα ἀπόσπασμα ἀπὸ τὴν παρουσίαση ποὺ ἔκανα στὴ *Φιλοσοφία* τοῦ πλατωνικοῦ του ἔργου. Διαφαίνονται ἐδῶ καὶ τὸ ἦθος τοῦ πλατωνικοῦ ἀνθρώπου καὶ τὸ εὖρος τῆς ἀγάπης του γιὰ τὸ πλατωνικὸ πνεῦμα κι ἡ διαλεκτικὴ ποιότητα τῆς σκέψης τοῦ δάσκαλου καὶ συγγραφέα ποὺ τόσο νωρὶς κι ἀδόκητα πέρασε στὸν χῶρο τῶν «ἀεὶ ὡσαύτως καὶ κατὰ ταὐτὰ ἐχόντων», τὸν χῶρο τῶν ἰδεῶν τὶς ὁποῖες μὲ πάθος καὶ κριτικὸ πνεῦμα ὑπηρέτησε στὴν ἐπίγεια ζωὴ τῶν εἰδώλων, τῶν εἰκόνων καὶ τοῦ θνητοῦ λόγου.

Ὁ Καθηγητὴς H. Joly, ὄντας ὁ ἴδιος διαλεκτικὸς δάσκαλος, ἀνέσκαψε σὲ βάθος τὸ πλατωνικὸ ἔργο στὰ πανεπιστημιακά του μαθήματα, ἐνῶ παράλληλα τὸ ἐρευνοῦσε μ' ἐξαντλητικὴ μελέτη. Καρπὸς λόγου, διαλόγου, πολύκαιρης ἔρευνας κι ὄχι ἀποτέλεσμα χρονικοῦ ἢ σκοπιματικοῦ βιασμοῦ εἶναι τὸ ἔργο ποὺ παρουσιάζομε. Τὸ ἔργο αὐτό, δομολογικὴ κατανόηση —ἀφοῦ βρίσκει παντοῦ στὸν Πλάτωνα τὴ σύνδεση μιᾶς ἀπόφανσης σὲ δομὲς ποὺ διευθετοῦν ἀποφάνσεις φαινομενικὰ ἀντιθετικές—, εἶναι ἐπίτευγμα ὑπερκέρασης τῆς πολωτικῆς ἑρμηνευτικῆς συμπεριφορᾶς: ὡς ξεπέρασμα τῆς ἀντινομίας κειμένου-σχολίων (ἡ διάκριση π.χ. αἰσθητοῦ-νοητοῦ εἶναι διαφορετικὴ στὸ πλατωνικὸ ἔργο ἀπ' ὅ,τι στὰ σχόλιά του)· ἡ στάση ἐκφράζεται ἔτσι: «τίποτα δὲν ἔχει λεχθῆ» / «ὅλα ἔχουν λεχθῆ»· ὡς δεῖγμα ἀποφυγῆς κάθε εὐφάνταστης ἀντιμετώπισης, ποὺ χωρίζει μεροληπτικὰ —ἀποδίδοντας σὲ ὅρους ἐγγενὴ σημασία— ὅσα συνολικὰ θεώρησε ὁ Πλάτων, εἴτε προβάλλει στὸν Πλάτωνα ἔννοιες ἀπὸ τὶς προεκτάσεις τους (π.χ. ἡ τομὴ ἐνορασιακὸ / ὀρθολογικό), ὅπως στὶς σύγχρονες θεωρήσεις τοῦ Πλάτωνος μὲ διαφορετικὴ βάση (π.χ. ἐκείνη ποὺ ὑπερτιμᾶ τὴ μεταφυσικὴ [Moreau] ἢ ἐκείνη ποὺ προκρίνει τὴν πολιτικὴ σκέψη [Kelsen]). Παράλληλα ἡ μελέτη αὐτὴ εἶναι ὑπόδειγμα συγγραφῆς ἀπὸ τὰ σπάνια, βοήθημα καὶ στὸν εἰδικὸ ἐρευνητὴ καὶ στὸν σπουδαστή: ὀργανωμένη σὲ παραγράφους καὶ ὑποπαραγράφους, μὲ ὑποσημειώσεις ποὺ ἀποτελοῦν συμπλήρωμα τοῦ κειμένου ὄχι πλεόνασμα ἢ ἐπίδειξη βιβλιογραφική· μὲ κατ' ἄρθρα διαίρεση, ὅπου κάθε ἀνάπτυξη καὶ νέα ταξινόμηση ἀκολουθεῖται ἀπὸ μιὰ πρόταση-συμπέρασμα ἢ πρόταση-πρόβλημα, ὥστε ἡ πρόσληψη τοῦ περιεχομένου γίνεται ἀπρόσκοπτη ὡς πρὸς τὸ πρὶν καὶ τὸ μετά· καὶ μὲ μιὰ ἐκπληκτικὴ προσφορὰ θεμάτων γιὰ εἰδικότερη διερεύνηση.

Ἄννα ΚΕΛΕΣΙΔΟΥ

ΒΙΒΛΙΑ ΚΑΙ ΑΝΑΤΥΠΑ ΑΠΟΣΤΑΛΕΝΤΑ ΠΡΟΣ ΤΟ ΚΕΝΤΡΟ ΕΡΕΥΝΗΣ ΤΗΣ ΕΛΛΗΝΙΚΗΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ

Βιβλία

Lackner Wolf, (Εἰσαγωγή, μετάφραση καὶ σχόλια), *Νικηφόρου Βλεμμύδου Ἀπόδειξις, ὅτι οὐχ ὥρισται τοῦ καθέκαστου ἡ ζωή. Διαλεγόμενος ἢ περὶ τοῦ ὅρου.* Ἀκαδημία Ἀθηνῶν, Ἀθῆναι - Leiden (E. J. Brill) 1985, 124 σελ.

Πάνου Στ., *Gewalt und Freiheit,* München (Univerlag) 1985, 63 σελ.

Μαρκάκης Μανώλης, *Φιλοσοφικὰ Σχεδιάσματα,* Ἀθήνα 1986 (ἐκδ. Καρδαμίτσα).

Szabo - Maula, *Les débuts de l'Astronomie de la Géographie et de la Trigonométrie chez les Grecs* (traduit de l'Allemand par M. Federspiel) Paris (Vrin) 1986, 234 σελ.

Κυριακόπουλος Παν., *Ἡ Ἱπποκρατικὴ Φιλοσοφία καὶ οἱ ἐπιδράσεις σ' αὐτὴ τῶν Προσωκρατικῶν,* Ἀθήνα 1983, 250 σελ.

Γράβιγγερ Π., *Ὁ Πυθαγόρας καὶ ἡ μυστικὴ διδασκαλία τοῦ Πυθαγορισμοῦ,* Ἀθῆναι 1982 (Βιβλιοθήκη Σφιγγός), 497 σελ.

Παπαδόπουλος Θαν., *Θεοφράστου Χαρακτῆρες.* Εἰσαγωγὴ + Μετάφραση, Uppsala 1971, 33 σελ.

Κριμπᾶς Κώστας, *Δαρβινικά,* Ἀθήνα 1986, 257 σελ.

Τζαβάρας Γιάννης, Μάρτιν Χάϊντεγγερ, *Ἡ προέλευση τοῦ ἔργου τέχνης.* (Εἰσαγωγὴ - μετάφραση - σχόλια), Ἀθήνα 1986, 150 σελ.

Couloubaritsis Lambros, *Mythe et Philosophie chez Parménide,* (Ousia) Bruxelles 1986, 379 σελ.

Πανέρης Ἰωάννης, *Ἡ κοσμολογία τοῦ Πλάτωνα σὲ σχέση μὲ τὴν ἀτομικὴ θεωρία τοῦ Δημοκρίτου,* Διατριβὴ γιὰ ὑφηγεσία (Διεθνὲς Δημοκρίτειο Ἵδρυμα) Ξάνθη 1984, 233 σελ.

Μαρκάκης Μανώλης, *Κοινωνιολογικὴ Προοπτική,* Ἀθήνα 1987 (ἐκδ. Σάκκουλα), 277 σελ.

Μαλεβίτσης Χρῆστος, *Περὶ τοῦ Τραγικοῦ,* Ἀθήνα 1986 (ἐκδ. Εὐθύνη), 164 σελ.

Karayannis Georg., *L'amour Pédagogique dans la Grèce antique,* Paris 1976, 266 σελ.

Karayannis Georg., *Lecture de Parménide par les philosophes grecs,* Paris 1984-1985, 292 σελ.

Καραγιάννης Γεώργ., *Τὸ γνωσιολογικὸν πρόβλημα εἰς τὴν φιλοσοφίαν τοῦ Παρμενίδου,* Ἀθῆναι 1977, 116 σελ.

Βιτσαξῆς Βασίλ., *Ἰνδονϊσμός. Θεότητες - μῦθοι - σύμβολα,* Ἀθήνα 1978, 178 σελ.

Vitsaxis Vassil., *Plato and the Upanisads,* New Delhi 1977, 93 σελ.

Καλλίας Κων/νος, *Ἡ ἀριστοτελικὴ «μεσότης» καὶ τὸ «Κέντρο»,* Ἀθήνα 1987, 169 σελ.

Λιβαδᾶς Κυρ.-Μπ., *Ἡ περὶ ἐλευθερίας θεωρία τοῦ Ἀριστοτέλους,* Ἀθῆναι 1986, 190 σελ.

Beeretz Fr.-Leo, *Thomas von Aquin. De ente et essentia* (γερμανικὴ μετάφραση μὲ σχόλια) Stuttgart 1987 (ἐκδ. Reclam), 119 σελ.

Oehler Kl., *Aristoteles Kategorien* (Εἰσαγωγή, μετάφραση, σχόλια), Berlin 1984 (Akademie Verlag), 292 σελ.

Panou St., *Der Mensch und die Offenbarung,* Ulm (Baum-Verlag) 1986, 104 σελ.

Panou St., *Law and Peace*, Athens 1986, 49 σελ.
Cappelletti Ang., *Protagoras: Naturaleza y Cultura*, Caracas 1987, 169 σελ.
Anton John, *Aristotle's Theory of Contrariety*, London 1957, 253 σελ.
Δεσποτόπουλος Κ. Ι., *Ἐπίμαχοι θεσμοὶ καὶ ἄλλα θέματα*, Ἀθῆναι 1987, 157 σελ.
Δεσποτόπουλος Κ. Ι., *Δοκίμια καὶ Λόγοι*, Ἀθῆναι 1983, 135 σελ.
Μητάδης Θαν., Ατόν - *Μονοθεϊσμὸς - Μεσσίας - Χριστός*, Θεσ/νίκη χ.χ., 245 σελ.
Μαραγγιανοῦ-Δερμούση Εὐαγγ., *Ὁ πρώιμος ἑλληνικὸς στοχασμός*, Ἀθήνα 1987, 100 σελ.
Σκουτερόπουλος Ν. Μ., *Πλάτωνος «Εὐθύδημος»*, Ἀθήνα 1987, 185 σελ.
Δεσποτόπουλος Κ. Ι., *Μελετήματα Φιλοσοφίας τοῦ Δικαίου*, Ἀθῆναι (ἐκδ. Σάκκουλα) 1980, 190 σελ.
Γεωργοβασίλης Δημ., *Φιλοσοφία τῆς Παιδείας Α΄*, Ἀθήνα 1988, 144 σελ.
Panagiotou Sp., (ed.) *Justice, Law and Method in Plato and Aristotle*, Canada 1987, 210 σελ.
Délivoyatzis Socr., *La dialectique du phénomène (sur Merleau-Ponty)*, Paris 1987, 380 σελ.
Cappelletti Angel., *Las Teorias del Sueño en la Filosofia Antigua*, Caracas 1987, 96 σελ.
Πάνου Στ., *Θέματα Σύγχρονης Ὀντολογίας*, Ἀθήνα - Κομοτηνὴ 1987, 76 σελ.
Πάνου Στ., *Ἐμπειρία καὶ Λόγος*, Ἀθήνα - Κομοτηνὴ 1987, 100 σελ.

Ἀνάτυπα

Μπενάκης Λίνος, *Die Stellung des Menschen im Kosmos in der Byzantinischen Philosophie. Actes du septième congrès international de philosophie médiéval* (30 août - 4 septembre 1982), Louvain-La-Neuve 1986, σσ. 56-76.
Panou Stavros, *Wissenschaffstheorie und Geschichte, Πλάτων 36/71-72*, Ἀθῆναι 1984, σσ. 12-21.
Panou Stavros, *Recht und Moral, ARSP 24*, Stuttgart, σσ. 29-32.
Ψημμένος Νίκος, *Ἡ κλασσικὴ Παιδεία τοῦ νεαροῦ Hegel, Δωδώνη ΙΔ΄*, Ἰωάννινα 1985, σσ. 173-194.
Ψημμένος Νίκος, *Βιβλιογραφία γιὰ τὴν Ἤπειρο (1983-1984), Ἠπειρωτικὰ χρονικὰ 27*, Ἰωάννινα 1985, σσ. 284-289.
Ψημμένος Νίκος, *Ἡ Φυσικὴ καὶ τὰ Μαθηματικὰ στὴ Θεώρηση τοῦ Κ. Μ. Κούμα, Πρακτικὰ Συνεδρίου «Οἱ φυσικὲς ἐπιστῆμες στὴν Ἑλλάδα καὶ ἰδιαίτερα στὴ Θεσσαλία πρὶν τὴν Ἐπανάσταση»* (Λάρισα - Ἀμπελάκια - Τύρναβος 22-24.3.1985), Λάρισα 1986, σσ. 72-79.
Hager F.-P., *Kulturkritik und Ernenerung der Kultur und der Bildung durch die Philosophie bei Platon und Jaspers, Festschrift für Hansjorg A. Salmony*, Stuttgart 1985, σσ. 97-121.
Hager F.-P., *Vom sokratischen Zuritel zur platonischen Gewissheit, Museum Helveticum 34*, Stuttghart 1977, σσ. 99-121.
Hager F.-P., *Zwei Grundprobleme des Menschseins bei Paul Häberlin im Vergleich zu Platon, Zeitschrift für philosophische Forschung 29/4*, Meisenheim 1975, σσ. 584-604.
Ἀποστολοπούλου Γεωργία, *Ὁ Hegel καὶ τὸ «Τέλος τῆς Τέχνης»*, *Χρονικὰ Αἰσθητικῆς 21-22*, Ἀθῆναι 1982-1983, σσ. 90-112.
Ἀποστολοπούλου Γεωργία, *Ἡ ζωὴ καὶ τὸ ἔργο τοῦ Περικλέους Γρηγοριάδου, Δωδώνη ΙΔ΄*, Ἰωάννινα 1985, σσ. 129-146.
Δημητρᾶκος Δημήτρης, *Ἡ κοινωνικὴ διάσταση τῆς Παιδείας, Ἐπιθεώρηση Κοινωνικῶν Ἐρευνῶν 60*, 1986, σσ. 166-176.
Πάνου Στ., *L'homme et le tragique. Réflexions Fragmentaires, Διοτίμα 13*, Ἀθήνα 1985.

Πάνου Στ., *Physik und Metaphysik bei Demokrit. Πρακτικὰ τοῦ Α΄ Διεθνοῦς Συνεδρίου γιὰ τὸν Δημόκριτο*, Ξάνθη 1984, σσ. 189-198.

Axelos Chr., *Die Leidenschaft in Hegels Geschichtsphilosophie und in Schielers Revolutionstheorie, Kyoyo-Ronso 69* (1985), σσ. 534-505.

Axelos Chr., *Über die Scheindialektische These: Nur der Krieg vermag zu einem danernden und echten Frieden zu führen*, Hegel - Jahrbuch 1983, σσ. 362-378.

Axelos Chr., *Willensbildung und Ichbildung in der Metapsychologie von Leibniz, Pragmatik I*, Hamburg, σσ. 415-440.

Frede Mich., *Substance in Aristotle's Metaphysics: A. Gotthelf* (ed) *Aristotle on Nature and Living Things*, Pittsburg 1986, σσ. 17-26.

Βῶρος Φ. Κ., *Φιλοσοφία τῆς Ἱστορίας, Σεμινάριο 6 τῆς Πανελλήνιας Ἕνωσης Φιλολόγων*, Ἀθήνα 1986, σσ. 80-101.

Bongert Yvon., *Le mal et sa sanction dans l'oeuvre de Marc-Aurel, «Μνήμη»* Georges A. Petropoulos (éditions Sakkoulas), Athènes 1984, σσ. 247-274.

Bongert Yvon., *Le juste et l'utile dans la doctrine pénale de l'Ancient Régime, Archives de Philosophie du Droit 27* (Sirey), Paris 1982, σσ. 291-347.

Apostolopoulou Georg., *Hegel-Studien in Griechenland, Hegel-Studien 21*, Bonn 1986, σσ. 189-218.

Gigon Olof, *Il libro «sugli dei» di Protagora, Rivista di Storia dell Filosofia 3*, Milano 1985, σσ. 419-448.

Μπενάκης Λίνος, *Ἡ χειρόγραφη παράδοση τῶν σχολίων στὸ «περὶ ψυχῆς» τοῦ Ἀριστοτέλη τοῦ Νικολάου Κούρσουλα καὶ Γερασίμου Βλάχου, Ἀφιέρωμα στὴ μνήμη Λίνου Πολίτη*, Κέρκυρα 1986, σσ. 141-167.

Καραγιάννης Γεώργ., *Ὁ Παρμενίδης ὁ Ἐλεάτης καὶ τὸ φιλοσοφικό του ἔργο, Τρικαλινὰ τ. 4ος*, Τρίκαλα 1984, σσ. 55-80.

Καραγιάννης Γεώργ., *Τὰ πρὸς Δόξαν. Τὸ Β΄ Μέρος τοῦ ποιήματος τοῦ Παρμενίδη, Μνήμη Εὐαγγέλου Παπανούτσου*, Ἀθῆναι 1983, σσ. 165-179.

Rossetti Liv., *Neueste Entwicklungen in der sokratischen Frage, Der historische Socrates*, Darmstadt (wiss. Buchgesell.), 1987, σσ. 391-433.

Rossetti Liv., *Lo Scambio Secundum Quid / Simpliciter nel «Peri tou mē ontos», Gorgia e la Sofistica*, Lentini 1985, σσ. 107-118.

De Martino - L. Rossetti - P. P. Rosati, *Eraclito. Bibliografia 1970-1984 e complementi 1621-1969*, Perrugia 1986, σσ. 7-27.

Kélessidou Anna, *Dire et Savoir (Legein - Eidenai) chez Xénophane et Parménide*, Bruxelles, σσ. 29-45.

Ἀνεστίδη Ἀδαμ., *Εὑρετήριο τῶν περιοδικῶν «Παιδεία» καὶ «Παιδεία καὶ Ζωή» τοῦ Ε. Π. Παπανούτσου, Ἀπόψεις 3*, Ἀθήνα 1986, σσ. 221-295.

Rodrigo Pierre, *Synaisthanesthai. Le point sensible de l'amité parfaite chez Aristote, Philosophie 12*, Paris 1986, σσ. 35-52.

Glucker John, Critical Study: *Oxford Studies in Ancient Philosophy* (edited by Julia Annas) vol. I 1983, vol. II 1984, Oxford: Clarmdon Press.

Despotopoulos K., *Die Politische Philosophie Platons, Archiv für Rechts-und Sozialphilosophie LXXIII/2*, Stuttgart 1987, σσ. 179-194.

Panou St., *Geist-Leben und Selbstbewustsein, Hegel-Jahrbuch* 1983, σ. 117-119.

Cappelletti Ang., *La Teoria del Sueño y los Origenes de la Parapsicologia en Aristoteles, Dialogos 50* (1987), σελ. 27-37.

Τέζας Χρ., *Ἡ ἀρετὴ καὶ ἡ κακία ὡς πολιτικὲς ἔννοιες στὴν κυνικὴ παράδοση γιὰ τὸν Ἀνάχαρση, Δωδώνη ΙΕ΄*, Ἰωάννινα 1986, σελ. 65-83.

Kuçuradi Ioanna, *Humanism in the last two decades of the 2Oth century*, Lecce 1980 (δακτυλογρ. ἀνακοίνωση 6 σελίδων).

Kuçuradi Ioanna, *La culture et les cultures*, Sofia 1981 (δακτυλογρ. ἀνακοίνωση 12 σελίδων).

Jürgen Wern., *Das Suffix -ismus von -ισμός, Soziale Typenbegriffe im alten Griechenland*, Berlin 1981, σελ. 322-335.

Jürgen Wern., *Brecht und das Erbe: der Fall Socrates*, *Klio 60* (1978), σελ. 593-609.

Δεσποτόπουλος Κ. Ι., *Ὁ Παπανοῦτσος καὶ ἡ Παιδεία. Ε. Π. Παπανοῦτσος ὁ παιδαγωγὸς καὶ ὁ φιλόσοφος*, Ἰωάννινα 1987, σελ. 9-16.

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 Intitute 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'Étude 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 τέχνη ὡς ἀξιολογία τοῦ ἀνθρώπου 151
A. Mercier, Ὁ χρόνος τῆς Προϊστορίας κι ὁ ἐρχομὸς τοῦ ἀνθρώπου καὶ τῶν πολιτισμῶν πάνω στὴ γῆ (περίληψη Α. Ἀραβαντινοῦ-Μπουρλογιάννη). 164
M. Riedel, Ἀπὸ τὴν ἐπικὴ στὴ λογικὴ γλώσσα 218
A. Lebedev, Μεταφορικὲς εἰκόνες ἀπὸ τὴν *Λαμπαδηδρομία* στὸν Ἡράκλειτο 225
A. Schmitt, Ἡ θεωρία τοῦ ὡραίου τὸν 18ο αἰώνα καὶ στὸν Πλάτωνα 293
Ε. Ἰωαννίδου, Ὑποθέσεις ὡς πρὸς τὸν Πλάτωνα καὶ ὡς πρὸς τὸν Nietzsche 323
Ρ. Ἀργυροπούλου, Ἡ θεοσέβεια στὸ ἔργο τοῦ Πλήθωνα 395
Π. Τζαμαλίκος, Ὠριγένης: Ἡ πηγὴ τῆς περὶ χρόνου θεωρίας τοῦ Αὐγουστίνου 414
Σ. Τζιτζῆς, Τὸ δικαίωμα τῆς ἀπόλαυσης, ἡ ἀπόλαυση τῶν δικαιωμάτων 449

SUMMARIES OF THE GREEK ARTICLES IN FOREIGN LANGUAGES

P. Kanellopoulos, La philosophie de Hegel 40
G. Michaélidès-Nouaros, Réflexions dur le sens de l'histoire 94
K. I. Despotopoulos, Éléments de l'histoire (humains et non humains) 118
S. Délivoyatzis, Engagement ou néantisation? 180
S. Panou, Kunst und Mythos 190
A. Potaga, Thales 232
G. Karayannis, Parménide d'Élée et la fondation de la science 270
K. Michaelides, Die Hermeneutik der schriftlichen, mündlichen und innerlichen Rede bei Platon 308
Th. Kessidis, Die ethischen Schriften des Aristoteles 355
D. Papadis, Das Eudaimonie-Problem und seine aristotelische Lösung 388
A. Kelessidou, Entretiens avec P. Kanellopoulos de l'*A.Ph.Th.E.* 465
M. Markakis, The notion of Chance and the Metaphysics of P. Kanellopoulos 474

ΣΥΝΕΡΓΑΤΕΣ ΤΟΥ ΤΟΜΟΥ 17-18 (1987-1988)

1. Ἀποστολοπούλου Γεωργία, Ἀν. Καθηγήτρια τοῦ Πανεπιστημίου Ἰωαννίνων (Π. Μελᾶ 23-25, Ἰωάννινα).
2. Ἀραβαντινοῦ-Μπουρλογιάννη Ἄννα, Φιλόλογος (Θεμιστοκλέους 19, 17 563 Π. Φάληρο - Ἀθῆναι).
3. Ἀργυροπούλου Ρωξάνη, Ἐρευνήτρια τοῦ Κέντρου Νεοελληνικῶν Ἐρευνῶν τοῦ Ε.Ι.Ε. (Βασ. Κωνσταντίνου 48, 11 635 Ἀθῆναι).
4. Δεληβογιατζῆς Σωκράτης, Ἐπίκ. Καθηγητὴς Πανεπιστημίου Θεσσαλονίκης (Κομοτηνῆς 4, Νέα Παραλία, 54 655 Θεσσαλονίκη).
5. Δεσποτόπουλος Κωνσταντίνος, τ. Καθηγητὴς ΠΑΣΠΕ – Ἀκαδημαϊκός (Πρατίνου 99, 11 634 Ἀθῆναι).
6. Ioannidi Hélène, Ingénieur στὸ CNRS (43 rue Vasco de Gama, 75 015 Paris).
7. † Κανελλόπουλος Παναγιώτης, τ. Καθηγητὴς Πανεπιστημίου Ἀθηνῶν – Ἀκαδημαϊκός (Ξενοκράτους 15, 10 675 Ἀθῆναι).
8. Καραγιάννης Γεώργιος, Δρ Φιλοσοφίας, Διευθυντὴς ΣΕΛΜΕ Λάρισας (Τζαβέλα 10, Λάρισα).
9. Κελεσίδου Ἄννα, Δρ Φιλοσοφίας, Διευθύντρια τοῦ Κ.Ε.Ε.Φ. τῆς Ἀκαδημίας Ἀθηνῶν – Καθηγήτρια Φιλοσοφίας Τμήματος Κοινωνικῆς Ἐργασίας (Πίνδου 42, 11 255 Ἀθῆναι).
10. Κεσσίδης Θεοχάρης, Καθηγητὴς Φιλοσοφίας Ἀντεπιστέλλον Μέλος Ἀκαδημίας Ἀθηνῶν (Institute of Philosophy, Akademy of Sciences of U.S.S.R., Volchonka 14, Moscow, U.S.S.R.).
11. Λαμπρέλλης Δημήτριος, Δρ Φιλοσοφίας (Σαπφοῦς 38, 15 156, Μαρούσι).
12. Lebedev Andrei, Δρ Φιλοσοφίας (Institute of Philosophy, Academy of Sciences of U.S.S.R., Volchonka 14, Moscow, U.S.S.R.).
13. Μαραγγιανοῦ-Δερμούση Εὐαγγελία, Ὑποψήφια Δρ Φιλοσοφίας (Ἀλκιβιάδου 103, 10 446 Ἀθῆναι).
14. Μαραγκοῦ-Στρατσάνη Μαρία, Δρ Φιλοσοφίας (Ἀριστίππου 6, Κολωνάκι, 10 675 Ἀθῆναι).
15. Μαρκάκης Μανώλης, Δρ Κοινωνιολογίας (Σπανοβαγγέλη 5, Ἄνω Ἰλίσια, 15 771 Ἀθῆναι).
16. Mercier André, Καθηγητὴς Πανεπιστημίου - Γεν. Γραμματέας τῆς Διεθνοῦς Ὁμοσπονδίας Ἑταιρειῶν Φιλοσοφίας (Institut des Sciences Exactes, Sidlerstr. 5, 3012 Berne, Suisse).

17. Μιχαηλίδης Κώστας, Δρ Φιλοσοφίας, τ. Γεν. Ἐπιθ. Μέσ. Ἐκπαιδεύσεως (Ἀχελώου 19, Λευκωσία - Ἀκρόπολις, Κύπρος).
18. Μιχαηλίδης-Νουάρος Γεώργιος, τ. Καθηγητὴς Πανεπιστημίου Ἀθηνῶν – Ἀκαδημαϊκός (Λυκαβητοῦ 25, 10 672 Ἀθῆναι).
19. Μουτσόπουλος Εὐάγγελος, Καθηγητὴς Πανεπιστημίου Ἀθηνῶν – Ἀκαδημαϊκός (Ὑψηλάντου 40, 11 521 Ἀθῆναι).
20. Πάνου Σταῦρος, Καθηγητὴς τοῦ Πανεπιστημίου τοῦ Regensburg (Plettstr. 9, 8000 München 83, B.R.D. – Π. Καλλιγᾶ 21-23, 11 473 Ἀθῆναι).
21. Παπαδῆς Δημήτριος, Ἄμ. Ἐπίκ. Καθηγητὴς Σχολῆς Ἐπιστημῶν Ὑγείας, Τμήματος Νοσηλευτικῆς Πανεπιστημίου Ἀθηνῶν, Συντάκτης τοῦ Κ.Ε.Ε.Φ. τῆς Ἀκαδημίας Ἀθηνῶν (Προφ. Ἠλία 13, 15 341 Ἁγία Παρασκευὴ - Ἀθῆναι).
22. Πόταγα Ἄννα, Δρ Φιλοσοφίας (Ὑμηττοῦ 98, 11 634 Ἀθῆναι).
23. Riedel Manfred, Καθηγητὴς τοῦ Πανεπιστημίου τοῦ Erlangen.
24. Schmitt Arbogast, Καθηγητὴς τοῦ Πανεπιστημίου τοῦ Mainz (Julianenstr. 44, D – 6524 Guntersblum, B.R.D.).
25. Τζιτζῆς Σταμάτης, Δρ Φιλοσοφίας, Ἐρευνητὴς τοῦ C.N.R.S. (62 rue Dondeauville, Paris 75 018 France).
26. † Τσάτσος Κωνσταντίνος, τ. Καθηγητὴς Πανεπιστημίου Ἀθηνῶν – Ἀκαδημαϊκός (Κυδαθηναίων 9, 10 558 Ἀθῆναι).

ΤΑ ΚΥΡΙΟΤΕΡΑ ΠΑΡΟΡΑΜΑΤΑ

Σελ. 23 στίχ. 39: Individen, ἀντὶ τοῦ ὀρθοῦ Individuen.
Σελ. 25 στίχ. 29: Cirionstances, ἀντὶ τοῦ ὀρθοῦ Circumstances.
Σελ. 28 στίχ. 9: Unteilskraft, ἀντὶ τοῦ ὀρθοῦ Urteilskraft.
Σελ. 34 στίχ. 13: Grundniss, ἀντὶ τοῦ ὀρθοῦ Grundriss.
Σελ. 40 στίχ. 7: oritiquée, ἀντὶ τοῦ ὀρθοῦ critiquée.
Σελ. 81 ὑπ. 102: σπουδαιότερη ἀπὸ τὴ φιλοσοφία, ἀντὶ τοῦ ὀρθοῦ σπουδαιότερη ἀπὸ τὴν ἱστορία.
Σελ. 95 στίχ. 36: chaques, ἀντὶ τοῦ ὀρθοῦ chaque.
Σελ. 96 στίχ. 24: doit, ἀντὶ τοῦ ὀρθοῦ doivent.
Σελ. 182 στίχ. 2: ΠΡΟΫ́ΘΕΣΕΙΣ, ἀντὶ τοῦ ὀρθοῦ ΠΡΟΫ́ΠΟΘΕΣΕΙΣ.
Σελ. 230 στίχ. 2: τὸ τῷ ὑγρῷ, ἀντὶ τοῦ ὀρθοῦ τὸ θερμὸν τῷ ὑγρῷ.
Σελ. 312 στίχ. 35: s'apprêter, ἀντὶ τοῦ ὀρθοῦ s'apprête.
Σελ. 313 στίχ. 17: dussuasive, ἀντὶ τοῦ ὀρθοῦ dissuasive.
Σελ. 314 στίχ. 16: νὰ διαβαστεῖ μαζὶ Livre VIII 829e.
Σελ. 367 στίχ. 2-3: ἀπὸ ὀντολογικῆς δηλαδὴ ἄποψης, ἀντὶ τοῦ ὀρθοῦ ἀπὸ ὀντολογικὴ δηλαδὴ ἄποψη.
Σελ. 367 στίχ. 34: THOMAS, ἀντὶ τοῦ ὀρθοῦ THOMAE.
Σελ. 380 στίχ. 30: ἀπορηματικὴ, ἀντὶ τοῦ ὀρθοῦ ἀπορητικὴ.
Σελ. 385 στίχ. 20: ἢν τελειοῖ συναύξει, ἀντὶ τοῦ ὀρθοῦ ἢν τελειοῖ. συναύξει.
Σελ. 385 στίχ. 21: μᾶλλον ἕκαστα, ἀντὶ τοῦ ὀρθοῦ μᾶλλον γὰρ ἕκαστα.
Σελ. 457 ἡ ὑπ. 1 νὰ γραφεῖ: 1931 Β τ. 4 480-580, 1933 Δ τ. 3 344-6, 346-8, 449-64.
Σελ. 458 στίχ. 17: μελετήματα, ἀντὶ τοῦ ὀρθοῦ μελετήματά του.
Σελ. 458 στίχ. 22: μελέτη, ἀντὶ τοῦ ὀρθοῦ μελέτη τοῦ Π. Κανελλόπουλου.
Σελ. 460 ἡ ὑπ. 4 νὰ διαβαστεῖ : τ. 1 6.2.
Σελ. 461 ἡ ὑπ. 5 νὰ διαβαστεῖ: ὅ.π. 6.
Σελ. 466 στίχ. 14: desreprésentants, ἀντὶ τοῦ ὀρθοῦ des représentants.
Σελ. 493 στίχ. 6: μεθολογικές, ἀντὶ τοῦ ὀρθοῦ μεθοδολογικές.
Σελ. 509 στίχ. 8: φιλοσοφίας, ἀντὶ τοῦ ὀρθοῦ φυσιολογίας.

Επιμέλεια διορθώσεων:

ΟΛΓΑ ΔΗΜΗΤΡΕΛΙΑ Τηλ. 8231.662

Υπεύθυνος Παραγωγής: ΑΘ. ΜΑΝΤΕΝΙΩΤΗΣ
Φωτοστοιχειοθεσία: ΦΩΤΟΣΕΤ Ε.Π.Ε. ☎ 8064.053
Μοντάζ - Αναπαραγωγή: ΤΕΧΝΟΜΑΝ Ο.Ε. ☎ 8067.037