ΑΚΑΔΗΜΙΑ ΑΘΗΝΩΝ

ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ

ΕΠΕΤΗΡΙΣ ΤΟΥ ΚΕΝΤΡΟΥ ΕΡΕΥΝΗΣ
ΤΗΣ ΕΛΛΗΝΙΚΗΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ

19-20 ΑΘΗΝΑΙ **1989-1990**

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 ἔκδοσης τῆς *Φιλοσοφίας*
Γ. ΜΗΤΣΟΠΟΥΛΟΣ

ΔΙΕΥΘΥΝΤΡΙΑ: ΑΝΝΑ ΚΕΛΕΣΙΔΟΥ

ΣΥΝΤΑΚΤΑΙ: Γ. ΑΛΑΤΖΟΓΛΟΥ-ΘΕΜΕΛΗ,
Δ. ΠΑΠΑΔΗΣ
Α. ΑΡΑΒΑΝΤΙΝΟΥ-ΜΠΟΥΡΛΟΓΙΑΝΝΗ

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*
G. MITSOPOULOS
Dr. ANNA KELESSIDOU, Director
Dr. G. ALATZOGLOU-THEMELIS, Dr. D. PAPADIS
A. ARAVANTINOU-BOURLOYIANNI

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 $)

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

19-20 ΑΘΗΝΑΙ **1989-1990**

ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΑ ΤΟΥ ΤΟΜΟΥ 19-20 (1989-1990)

	Σελ.
Γ. Μητσόπουλος, Κωνσταντῖνος Τσάτσος (Ἀναμνήσεις)	9
Ι. Ἀραβαντινός, Τσάτσος, ὁ φιλόσοφος τῆς πολιτείας καὶ τοῦ δικαίου	38
K. D. Kerameus, Konstantinos D. Tsatsos zum Gedächtnis	50
ΣΥΣΤΗΜΑΤΙΚΗ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ	
Γ. Βλάχος, Ἡ δημοκρατικὴ κοινωνία στὸ σύγχρονο κόσμο	54
Κ. Δεσποτόπουλος, Πράγματα καὶ ἀγαθὰ στὸ σύστημα τοῦ δικαίου	92
E. Moutsopoulos, Unité et pluralité de la méthode	102
E. Moutsopoulos, Valeurs littéraires et valeurs sociales	117
A. Dorschel, Hat die Soziobiologie eine Bedeutung für die Ethik?	130
Μ. Μαρκάκης, Ἀλήθεια καὶ δομὴ τῶν ἐπιστημονικῶν θεωριῶν	146
ΙΣΤΟΡΙΑ ΤΗΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ	
H. Ioannidi, Post-scriptum à «Qu'est-ce que le psychique»	175
Δ. Παπαδῆς, Ἡ ἔνοια τῆς Δημοκρατίας στὸν Πρωταγόρα καὶ τὸν Ἀριστοτέλη	179
A. Potaga, Der Logos Gedanke bei den Atomisten. Naturnotwendigkeit - Wesensfreiheit	196
A. Tordesillas, Lieux et temps rhétoriques chez Alcidamas	209
Α. Κελεσίδου, Πλατωνικὴ δικαιοσύνη καὶ τιμωρία	225
K. Ioannidès, Le rationnel dans la Musique Platonicienne	247
G. Papademetriou, Feminist Philosophy in Plato's *Laws*	261
J. P. Vincenzo, Plato and Aristotle on the Soul	269
P. Rodrigo, Aristote Urbaniste: «L'esprit de Géometrie» et la *Politeia*	278
C. Niarchos, On Coming-to-be and Passing-away (*De Generatione et Corruptione*)	298
G. Manolidis, Einige grundsätzliche Betrachtungen zur Affektentheorie des Aristoteles (Hauptsächlich in der *Rhetorik*)	341
P. Tzamalikos, The Autonomy of the stoic view of Time	352
Κ. Σπαντίδου, Ὁ ἀξιολογικὸς φωτισμὸς τοῦ θανάτου στὴν πλωτινικὴ φιλοσοφία	370
Χ. Φίλη, Μερικὲς σύγχρονες θεωρήσεις στὸ *De rerum natura* τοῦ Λουκρητίου	377
R.J. Luczak, Synthesis in Kant's aesthetical Idea	396
Α. Ν. Ζούμπος, Οἱ Νεοκαντιανοί, τὸ «πρᾶγμα αὐτὸ καθ' ἑαυτὸ» τοῦ Kant καὶ ἡ θεωρία τῆς ἐννοιοκρατίας	407
L. Bouritsas, More, and deeper Dogmas of Empiricism: Towards a Holism without Scepticism	410
G. Roussopoulos, Brouwer's Intuitionism: Mathematics and Language	424
Β. Παπούλια, «Ζητήματα Διαλεκτικῆς» καὶ ἡ διερεύνηση τοῦ Ὀρθολογισμοῦ	441
ΑΝΑΚΟΙΝΩΣΕΙΣ	
Κ. Δεσποτόπουλος, Κωνσταντίνος Τσάτσος	461
Κ. Δεσποτόπουλος, Μνήμη Ι. Θεοδωρακόπουλου	464
Α. Κελεσίδου, Μνήμη Θεοδωρακόπουλου	467
Δ. Παπαδῆς, Ὁ μύθος τῆς ψυχῆς τοῦ πλατωνικοῦ *Φαίδρου*	472
G. Vlachos, Réflexions sommaires sur le déclin moral	480
M. do Carmo Tavares de Miranda, Οἱ φιλόσοφοι αὐτοπαρουσιάζονται	489
E. Moutsopoulos, Déviation temporelle ou kairique	493
E. Moutsopoulos, Notices philosophiques	496
E. Moutsopoulos, L'appel de l'art grec: classicisme et universalisme	504
A. Kélessidou, Une cure de platonisme	519

A. Kélessidou, Contemplation et action chez Platon et Plotin 524
A. Kélessidou, Le temps et l'espace chez Xénophane 531

ΠΑΡΟΥΣΙΑΣΗ ΚΑΙ ΚΡΙΤΙΚΗ ΒΙΒΛΙΟΥ

Κ. Δεσποτόπουλος, Etudes sur Parménide 539
L. Rossetti, Quelques livres sur les Présocratiques 542
M. Στρατσάνη-Μαραγκοῦ, N. Prior: Unity and development in Plato's Metaphysics 546
E. Μαραγγιανοῦ-Δερμούση, J-L. Vieillard-Baron: Platonisme et interprétation de Platon 550
E. Μαραγγιανοῦ-Δερμούση, Luc Brisson: Platon, *Lettres* 553
A. Κελεσίδου, Luc Brisson: Platon, *Phèdre* 554
Γ. Καραλῆς, Luc Brisson: Platon, les mots et les mythes 555
Γ. Καραλῆς, Plato: Essays in Ancient Greek III 561
A. Ἀραβαντινοῦ-Μπουρλογιάννη, G. P. Henderson: The Ionian Academy 565
Π. Τζαμαλίκος, A. Κελεσίδου-Γαλανοῦ: Ἡ ἔννοια τῆς σωτηρίας στὴν πλατωνικὴ πολιτικὴ φιλοσοφία 569
S. Delivoyatzis, Panayiotis Tzamalikos: The concept of Time in Origen 575
Π. Τζαμαλίκος, Ioanna Kučuradi (ed.): Philosophy facing world problems 582
E. Μουτσόπουλος, Μανώλη Μαρκάκη: Φιλοσοφία τοῦ πνεύματος 587
A. Ἀραβαντινοῦ-Μπουρλογιάννη, Χριστίνα Φίλη: Ἀμφίδρομα 589
E. Μαραγγιανοῦ-Δερμούση, Georg Simmel: Philosophie de la modernité 594
Π. Δόικος, Socratis Delivoyatzis: La dialectique du phénomène 596
Δ. Παπαδῆς, Chr. Ehrenfels: Psychology, Ethik, Erkenntnis Theorie 604
Δ. Παπαδῆς, Joseph M. Bocheński: Autorität, Freiheit, Glaube. Sozialphilosophischen Studien 607
E. Baconicola-Giama, Alain Guy: Panorama de la philosophie ibéro-américaine 608
A. Κελεσίδου, K. Δεσποτόπουλος: Φιλοσοφία καὶ διαλεκτική 609

ΕΙΔΗΣΕΙΣ 617

A. Κελεσίδου: Ἡ πλατωνικὴ καὶ ἀριστοτελικὴ δικαιοσύνη — Ἔκδοση πρακτικῶν συμποσίου — Κ. Σπαντίδου: 22ο συνέδριο τῶν γαλλοφώνων φιλοσοφικῶν ἑταιρειῶν — Συζήτηση στρογγυλῆς τραπέζης — Συμπόσιο γιὰ τὴ γαλλικὴ ἐπανάσταση — Α΄ Πανελλήνιο συνέδριο ἱστορίας καὶ φιλοσοφίας τῶν μαθηματικῶν — 1ο εὐρωπαϊκὸ συνέδριο φιλοσοφίας — 2ο συμπόσιο ποινικῆς φιλοσοφίας — Κύκλος ὁμιλιῶν γιὰ τὴ γαλλικὴ ἐπανάσταση — Ποινικὸ δίκαιο καὶ ἀνθρώπινα δικαιώματα — Διεθνεῖς ἡμερίδες ἱστορίας τοῦ δικαίου — Συμπόσιο φιλοσοφίας — M. Κουτλούκα: Académie Internationale de Philosophie de l'Art, session annuelle 1989 — 14ο διεθνὲς συμπόσιο γιὰ τὸν Wittgenstein — A. Κελεσίδου: Συνέδριο πλατωνικῆς φιλοσοφίας — International Plato Society — Διεθνὲς συνέδριο τῆς ἑλληνικῆς ἀστροναυτικῆς ἑταιρείας — Διεθνὲς συνέδριο φιλοσοφίας μὲ θέμα τὴν ψυχὴ καὶ τὸ δυισμό — 3ο συμπόσιο ποινικῆς φιλοσοφίας — Συμπόσιο φιλοσοφίας γιὰ τὸν Ludwig Wittgenstein — Δ΄ πανελλήνιο συνέδριο φιλοσοφίας — Ἐτήσιο πρόγραμμα συμποσίων τοῦ Κέντρου Φιλοσοφίας καὶ Ἱστορίας τῶν ἐπιστημῶν τοῦ Πανεπιστημίου τῆς Βοστώνης (Boston) — Διεθνὲς φιλοσοφικὸ συνέδριο.

Βιβλία καὶ ἀνάτυπα ἀποσταλέντα πρὸς τὸ ΚΕΕΦ 639
Συντομογραφίες 643
Ἑλληνικὲς Περιλήψεις ξενογλώσσων ἄρθρων 645
Summaries of the Greek Articles in foreign language 646
Οἱ συνεργάτες τοῦ τόμου 19-20 (1989-1990) 647

ΚΩΝΣΤΑΝΤΙΝΟΣ ΤΣΑΤΣΟΣ

(Ἀναμνήσεις)

I

1. Ἡ μεταφορὰ σὲ ἐλεύθερη ἀπόδοση τῆς περικοπῆς τοῦ σωκρατικοῦ διαλόγου, ποὺ ἀπαντᾶ στὸν *Μενέξενο* τοῦ Πλάτωνος, εἶναι ἡ πιὸ ἁπαλὴ καὶ συγκινητικὴ εἰκόνα ποὺ ταιριάζει στὴ μνημοσύνη τοῦ μεγάλου Διδασκάλου.

«Ποιός λοιπὸν θὰ ἦταν ὁ κατάλληλος λόγος γιὰ νὰ ἀνταποκριθοῦμε σ' αὐτὸ τὸ σκοπό; ἢ ἀπὸ ποῦ θὰ ἦταν σωστὸ νὰ ἀρχίσωμε τὸν ἔπαινο τοῦ γενναίου ἄνδρα, ὁ ὁποῖος, ἐφ' ὅσον ζοῦσε, δημιουργοῦσε σ' ὅλους μας τὴν εὐφροσύνη μὲ τὴν ἀρετή του καὶ ἀντάλλαξε μὲ τὸν θάνατό του τὴν πνευματικὴ σωτηρία τῶν ζώντων; Νομίζω ὅτι πρέπει νὰ ἐπικαλεσθῶ τὴν φυσική του ἀρετὴ ὡς γενναίου, κι ἔτσι νὰ ἐπαινέσωμε αὐτόν. Ὑπῆρξε δὲ γενναῖος, γιατὶ γεννήθηκε ἀπὸ γενναίους. Ἂς ἐγκωμιάσωμε λοιπὸν πρῶτον τὴν εὐγενῆ καταγωγή του, δεύτερον δὲ καὶ τὴν τροφὸ γῆ ὅπου γεννήθηκε, ἀλλὰ καὶ τὴν παιδεία του· μαζὶ δὲ μ' αὐτὰ ἂς ἐπιδείξωμε καὶ τὰ ὡραῖα μὲ τὶς πράξεις του ἔργα, ποὺ ἔγιναν ἀπ' ὅλους ἀποδεκτὰ ὡς ἄξια[1]».

2. Γενέτειρά του ἡ φωτεινὴ Ἀθήνα (1899) καὶ γονεῖς του ὁ διακεκριμένος στὴν Ἀθήνα δικηγόρος Δημήτριος Τσάτσος καὶ ἡ ἐξαίρετη μητέρα του, ποὺ «ἦταν μιὰ σπάνια φυσιογνωμία ἑλληνικῆς ἀκτινοβολίας[2]». Σ' αὐτὴ τὴν πνευματικὴ θαλπωρὴ ἀνατράφηκε ὁ Κωνσταντῖνος Τσάτσος καὶ στὰ δεκαεννιά του χρόνια ἀριστεύει στὶς πτυχιακὲς ἐξετάσεις τῆς Νομικῆς Σχολῆς τοῦ Πανεπιστημίου Ἀθηνῶν (1918). Θητεύει στὸ δικηγορικὸ γραφεῖο τοῦ πατέρα του, κι ἔτσι ἀποκτᾶ τὴν πρώτη ἀλλὰ καὶ ἀπαραίτητη ἐμπειρία τῆς λεπτῆς μεθόδου ποὺ ἔχει ὡς σκοπὸ τὴν ὀρθὴ ἀπονομὴ τῆς δικαιοσύνης, μ' ὅλες ἐκεῖνες τὶς δύσκολες φάσεις τῆς ἐφαρμογῆς, ὅπου ἐξειδικεύονται οἱ νομικὲς ἔννοιες μέχρι σημείου, ὥστε νὰ ἀποτελοῦν τὰ

---

1. *Μενέξενος* 237 a-b.

2. Οἱ φράσεις ἀπ' τὸ ὡραῖο βιβλίο τοῦ Ι. ΘΕΟΔΩΡΑΚΟΠΟΥΛΟΥ: *Ἀγαπημένη μου Χαϊδελβέργη*, Ἀθῆναι 1980, σ. 265-266.

πρόσφορα μέσα γιὰ τὴν ρυθμιστική τους λειτουργία στὴν συγκεκριμένη περίπτωση. Αὐτὴ ἦταν καὶ ἡ πρώτη του ἐπαφὴ μὲ τὸ πρόβλημα τῆς ἑρμηνείας τοῦ δικαίου, ποὺ ἔγινε ἀργότερα λαμπρὸ ἔργο τῆς ζωῆς του. Στὴν νεανική του ὅμως ψυχὴ κυματίζουν ἀκόμη ἀντίρροποι ὁραματισμοί, ποὺ ἀναβλύζουν ἀπὸ τὴν οἰκογενειακή του παράδοση. Βρίσκεται κοντὰ στὸν Ἐλευθέριο Βενιζέλο ὡς γραμματέας του στὶς μεγάλες ἐκεῖνες στιγμὲς τῆς ἑλληνικῆς ἱστορίας (1918-1919), ἀλλὰ καὶ κοντὰ πάντοτε στὸν πατέρα του ποὺ εἶχε ἐνεργὸ ἀνάμιξη στὴν πολιτική, παράλληλα μὲ τὴν διακεκριμένη ἄσκηση τοῦ δικηγορικοῦ λειτουργήματος. Τοῦ θύμιζε ὁ πατέρας του τὴν ὄμορφη Εὐρυτανία, ἀπ' ὅπου τὸ 1827 ὁ Κωνσταντῖνος Ἰωάννου Τζιάτζιας, ποὺ ἦταν παππούς τοῦ πατέρα του, κατέβηκε στὴν Τροιζήνα καὶ ἐκπροσώπησε τὴν Εὐρυτανία στὴν Τρίτη Ἐθνικὴ Συνέλευση[3]. Θυμότανε ὅμως καὶ ὁ ἴδιος —καθὼς μοῦ ἔλεγε— τὸ πρῶτο του «ταξίδι» ποὺ ἔκαμε στὰ καταπράσινα χωριὰ τῆς Εὐρυτανίας, ὅταν τὸν πῆρε μαζί του ὁ πατέρας του σὲ μιὰ περιοδεία ποὺ ἔκαμε, γιατὶ εἶχε ἐκλεγεῖ τρεῖς φορὲς Βουλευτὴς Εὐρυτανίας καὶ εἶχε ἀποτύχει στὶς ἐκλογὲς τοῦ 1920 ὡς ὑποψήφιος τοῦ Κόμματος τῶν Φιλελευθέρων. Θυμόταν ἐπίσης καὶ τὸ πρῶτο του προσκύνημα στὸ Μοναστήρι τοῦ Προυσσοῦ· νὰ ἦταν ἄραγε τὸ πρῶτο του φτερούγισμα ποὺ ἔφερε ὕστερα ἀπὸ πολλὰ χρόνια σὲ φῶς τὸ στοχαστικὸ βιβλίο του: *Διάλογοι στὸ Μοναστήρι*; Ζωηρὲς ἀναμνήσεις ποὺ ξεφύτρωναν ἀπὸ τὴν πολιτική του ρίζα, καὶ τελικὰ τὸν ὡδήγησαν στὴν ὁριστικὴ ἀπόφαση νὰ ἐγκαταλείψη τὸ Πανεπιστήμιο καὶ νὰ στραφῆ πρὸς τὴν πολιτική.

3. Ἡ δύση τῆς Μεγάλης Ἰδέας καὶ τὰ ἐπακόλουθα τῆς μικρασιατικῆς καταστροφῆς τὸν ἀποξένωσαν τότε ἀπὸ πολιτικὲς σκέψεις, καὶ ἐπέδρασαν ἀποφασιστικὰ στοὺς ἐπιστημονικούς του προσανατολισμούς. Κι ἀποφασίζει τὸ 1925 νὰ συνεχίση τὶς σπουδές του στὸ Πανεπιστήμιο τῆς Χαϊδελβέργης, μ' ἕνα σπάνιο γιὰ τὴν ἡλικία του πνευματικὸ ἐξοπλισμό, ποὺ τοῦ ἐπέτρεψε μέσα σὲ σύντομο χρονικὸ διάστημα ὄχι μόνον νὰ ἐμβαθύνη σ' ὅλα τὰ βασικὰ προβλήματα τῆς Γενικῆς Θεωρίας καὶ τῆς Φιλοσοφίας τοῦ Δικαίου, ἀλλὰ καὶ νὰ παρουσιάση, σὲ γερμανικὴ γλώσσα, τὴν πρώτη ἀξιόλογη μελέτη του, ποὺ ἀφοροῦσε σημαντικὸ θέμα τῆς γενικῆς θεωρίας τοῦ δικαίου: «Ἡ ἔννοια τοῦ θετικοῦ δικαίου» (*Der Begriff des positiven Rechts,* 1928). Ἦταν ἡ ἐποχὴ τῆς μεγάλης λάμψης ὄχι μόνον τῆς Φιλοσοφικῆς ἀλλὰ καὶ τῆς Νομικῆς Σχολῆς τοῦ Πανεπιστημίου τῆς Χαϊδελβέργης· τῆς Φιλοσοφικῆς Σχολῆς, μὲ κυριαρχοῦσες φυσιογνω-

---

3. Κατὰ τὴν πληροφορία τοῦ Κ. ΤΡΙΑΝΤΑΦΥΛΛΟΠΟΥΛΟΥ ποὺ ἀναφέρεται στὴν προσφώνησή του κατὰ τὴν ὑποδοχὴ τοῦ Κ. Τσάτσου ὡς Ἀκαδημαϊκοῦ στὴν ἔκτακτη τῆς 27.1.1962 Συνεδρία τῆς Ἀκαδημίας Ἀθηνῶν. *Ἀνάτυπο ἐκ τῶν Πρακτικῶν,* τόμ. 37, 1962, σ. 9.

μίες τὸν Rickert καὶ τὸν Jaspers, ὅπου ἡ «ἀξιολογία», ὡς φιλοσοφικὴ κατεύθυνση, εἶχε φθάσει μὲ τὸν μαθητὴ τοῦ Windelband, τὸν Rickert, στὸ μεσουράνημά της. Ἐκλεκτοὶ μαθητὲς τοῦ Rickert ἦταν καὶ ὁ Ι. Θεοδωρακόπουλος καὶ ὁ Κ. Τσάτσος. Ἐκεῖ σφυρηλατήθηκε καὶ ὁ «χρυσὸς κρίκος τοῦ πνευματικοῦ δεσμοῦ» τοῦ Κων/νου Τσάτου μὲ τὸν Παναγιώτη Κανελλόπουλο καὶ τὸν Ἰωάννη Θεοδωρακόπουλο, δεσμοῦ ποὺ τὸν περιέγραψαν καὶ οἱ δύο του φίλοι μὲ τρόπο ὄχι μόνον ἀπαράμιλλο ἀλλὰ καὶ βαθύτατα συγκινητικό[4]. «Χρυσὸς κρίκος πνευματικοῦ δεσμοῦ» ποὺ ἀξιοποιήθηκε πολύπλευρα στὴν μετέπειτα λαμπρὴ πορεία καὶ τῶν τριῶν αὐτῶν πνευματικῶν μορφῶν, μὲ τὶς ἀκτινοβόλες κατευθύνσεις τους καὶ μὲ τὸ γενικώτερο ἀγκάλιασμα τῆς δημοκρατικῆς ἰδέας, τῆς ἐλευθερίας καὶ τοῦ ἀνθρωπισμοῦ.

4. Ἡ «ἀξιολογία» ὅμως ἦταν γιὰ τὸν Κ. Τσάτσο μόνον ἡ ἀφετηρία τῆς φιλοσοφικῆς του σκέψεως. Διότι —ὅπως ὁ ἴδιος ἀργότερα ἔγραφε— γιὰ νὰ ἐρευνήση τὴν ἔννοια τοῦ θετικοῦ δικαίου, ἔπρεπε νὰ τὴν διαχωρίση ἀπ' τὶς συγγενεῖς πρὸς αὐτὴν ἔννοιες καὶ νὰ τὴν ἐντάξη στὸ γένος τοῦ κοινωνικοῦ κανόνος. Ἀλλ' ἦταν ἀδύνατον νὰ λυθῆ αὐτὸ τὸ πρόβλημα χωρὶς μία γενικώτερη φιλοσοφικὴ ἔρευνα ποὺ θὰ ξεκαθάριζε τὴ φύση τοῦ θετικοῦ δικαίου μὲ τὴν ἔνταξή του σ' ἕνα σύστημα ὁμοειδῶν ἐννοιῶν. Ἔτσι ὅμως ἐπρόκειτο νὰ ἐρευνηθῆ χῶρος ποὺ ἡ μὲν φιλοσοφία ἀπὸ πολλοῦ δὲν εἶχε ἐρευνήσει ἱκανοποιητικά, ἡ δὲ νομικὴ ἐπιστήμη τὸν εἶχε ἐπίσης ἐγκαταλείψει. Καὶ προσέθετε: «Οἱ μὲν φιλόσοφοι ὅσοι δὲν ἦταν ὀπαδοὶ οἱουδήποτε εἴδους ἐμπειρισμοῦ καὶ μονισμοῦ, *ἠσχολοῦντο* μὲ τὸ δίκαιον, *in abstracto, ἐν τῇ οὐσίᾳ* δὲ μὲ τὴν ἰδέαν τοῦ δικαίου ἀκόμη καὶ ὅταν, λόγῳ τῆς κοσμοθεωρητικῆς των τοποθετήσεως, δὲν ἐμνημόνευαν τὴν λέξιν. Οἱ δὲ νομικοὶ ἐθεώρουν ὅτι ὁ ἀκριβὴς καθορισμὸς τῆς τοιαύτης ἐννοίας τοῦ δικαίου οὐδεμίαν ἤσκει ἐπιρροὴν ἐπὶ τῆς ἐπιστήμης των... Οἱ μὲν φιλόσοφοι ἐσταματοῦσαν εἰς τὴν ἰδέαν τοῦ δικαίου, οἱ δὲ νομικοὶ δὲν ἐπροχωροῦσαν πέραν τῶν κατ' ἰδίαν συγκεκριμένων κανόνων θετικοῦ δικαίου. Παρέμενεν οὕτω, μεταξὺ τῆς ἀνωτάτης καὶ γενικωτάτης ἀρχῆς καὶ τῶν εἰδικῶν κανόνων, κενὸς ὁ ἐνδιάμεσος χῶρος, ἐντὸς τοῦ ὁποίου θὰ ἔπρεπε νὰ εὑρίσκωνται *αἱ ἔννοιαι*, αἱ ὁποῖαι συνδέουν τὴν ἰδέαν πρὸς τὰ ἄμεσα ἐμπειρικὰ δεδομένα. Ἐτίθετο οὕτω καὶ διὰ τὸ δίκαιον τὸ μέγα πρόβλημα τῆς σχέσεως ἰδέας καὶ πραγματικότητος, τὸ ὁποῖον ἐζήτει καὶ ἐδῶ τὴν λύσιν του. Ἔπρεπε νὰ εὑρεθῆ ἡ συγκεκριμένη *ἄλυσος*, τὸ συγκεκριμένον πλατωνικὸν «μεταξύ», δηλαδὴ ἐκεῖνο τὸ ὁποῖον κεῖται

---

4. Ὁ Ι. ΘΕΟΔΩΡΑΚΟΠΟΥΛΟΣ μὲ τὴν παραπάνω (ὑποσ. 2) μελέτη του, καὶ ὁ Π. ΚΑΝΕΛΛΟΠΟΥΛΟΣ μὲ τὴν μελέτη του: *Heidelberg, Ὁ χρυσὸς κρίκος τοῦ πνευματικοῦ δεσμοῦ μας, Ἀφιέρωμα στὸν Κ. Τσάτσο,* Ἀθῆναι 1980, σ. 1 ἑπ.

μεταξὺ ἰδέας δικαίου και συγκεκριμένου θετικοῦ δικαίου. Τὸ πρόβλημα δὲν ἠδύνατο νὰ λυθῆ ἐντὸς τοῦ πλαισίου τῆς νομικῆς ἐπιστήμης. Ἐντὸς δὲ τοῦ χώρου τῆς φιλοσοφίας *ἡ λύσις συνεδέετο* μὲ τὴν *θεώρησιν* ὄχι τῆς φύσεως, ἀλλὰ τῆς ἱστορίας καὶ τῆς κοινωνίας[5]». Ἀλλ' ἐδῶ γίνεται ἀπ' τὸν Κ. Τσάτσο ἡ ἀποφασιστικὴ στροφὴ πρὸς τὴν «ἀξιολογία», γιὰ νὰ συνδεθῆ ἡ φιλοσοφικὴ αὐτὴ κατεύθυνση μὲ τὴν ἔννοια τοῦ θετικοῦ δικαίου κατὰ τρόπο, ὥστε ν' ἀποτελέση τὸ βάθρο γιὰ τὴ δομὴ ἑνὸς συστήματος φιλοσοφίας τοῦ δικαίου[6]. Καὶ προσδιορίζεται ἡ ἔννοια τοῦ θετικοῦ δικαίου ἀπ' τὴ μέθοδο ποὺ ἀκολουθεῖ, καὶ ἡ ὁποία συναρτᾶται μὲ τὴν κοσμοθεωρία, ἀπ' τὴν ὁποία ξεκινᾶ.

5. Σ' ἕνα ἀπ' τὰ τελευταῖα μελετήματά του, ξαναθυμήθηκε τὴν «Ἔννοια τοῦ θετικοῦ δικαίου[7]», κι ἀρχίζοντας πάλι ἀπ' αὐτή, κατώρθωσε νὰ συνοψίση μέσα σὲ λίγες ἀλλὰ φωτεινὲς σελίδες ὁλόκληρο τὸ φιλοσοφικό του σύστημα, ποὺ λάξευσε ἀκούραστα σ' ὁλόκληρη τὴν ἐπιστημονική του ζωή, καὶ μάλιστα παράλληλα μὲ τόσα ἄλλα ἀξιόλογα ἔργα του ποὺ κάλυψαν ὅλες τὶς καίριες πτυχὲς τοῦ σύγχρονου πνευματικοῦ καὶ πολιτικοῦ μας βίου.

«Ἐλπίζω —γράφει— νὰ μοῦ συγχωρηθῆ ἂν κατὰ τὴ διάρκεια τῶν ἀναπτύξεων ποὺ ἀκολουθοῦν ἐπαναλάβω πράγματα σὲ πολλοὺς γνωστά, ἀλλὰ ἀπαραίτητα γιὰ τὴν ὁλοκληρωμένη παρουσίαση τῶν σκέψεών μου. Εἶναι ὅμως πρὸ παντὸς ἀπαραίτητο νὰ δώσω μιὰ πολὺ σύντομη καὶ συνοπτικὴ εἰκόνα τῆς κοσμοθεωρίας ἀπὸ τὴν ὁποία ξεκινῶ, διότι ἄλλωστε ἐκεῖ βρίσκονται οἱ ρίζες τῶν διαφωνιῶν πού, μὲ ἄλλους μελετητές, στὰ καθ' ἕκαστα ἀνακύπτουν». Καὶ συνεχίζει: «Ὅλες μου οἱ σκέψεις ξεκινοῦν ἀπὸ τὴν παραδοχὴ δύο βασικὰ κόσμων, τοῦ αἰσθητοῦ καὶ τοῦ νοητοῦ, ποὺ σὲ ὡρισμένη περιοχὴ τοῦ ἐπιστητοῦ συνάπτονται καὶ ἀποτελοῦν τὸν *μικτὸ* κόσμο τοῦ Πλάτωνος, ὁπότε ἕνα αἰσθητὸ γίνεται φορεὺς ἑνὸς νοητοῦ... Ὅπως ὅμως τὰ αἰσθητὰ γινώσκονται μὲ τὴν ἀναφορὰ στὸ κατὰ χρόνον, δηλαδὴ κατ' αἰτίαν προηγούμενο ἀπὸ τὸ ὁποῖο προέρχονται, ἔτσι τὰ νοητὰ νοοῦνται, θεμελιώνονται, σὲ ἕνα κατὰ λόγον προηγούμενο, σὲ ἕνα γενικώτερης μορφῆς νόημα, γιὰ νὰ καταλήξη ἡ θεμελίωσις αὐτὴ θεωρητικῶς σὲ ἕνα ἀνώτατο τελικὸ νόημα. Στὸν χῶρο τῆς θεωρίας ἕνα νόημα ἐπιδέχεται δύο χαρακτηρισμοὺς ἢ εἶναι ἢ δὲν εἶναι ἀληθινό, ἢ δηλαδὴ σημαίνει μίαν ἀλήθεια ἢ ὄχι, καὶ κατὰ τοῦτο *ἔχει ἀξία ἢ ἀπαξία*. Στὸν

---

5. Κ. Τσατσος, *Μελέται Φιλοσοφίας τοῦ Δικαίου* 1960. Εἰσαγωγή, σ. 5.

6. Ἀρχικὰ μὲ τὴ μελέτη του: *Der Begriff des positiven Rechts*, σ. 40 ἑπ., 56, 86 ἑπ. καὶ ἔπειτα μὲ τὶς λεπτὲς ἀναπτύξεις στὰ μεταγενέστερα ἔργα του.

7. *Ἡ ἔννοια τοῦ θετικοῦ δικαίου*. Ἀφιέρωμα στὸν Α. Λιτζερόπουλο, Ἀθῆναι 1985, τόμ. Β΄, σ. 539-573.

χῶρο τῆς θεωρίας, δηλαδὴ τῆς γνώσεως, ζητεῖται ἡ ἀλήθεια, γιατὶ *ἄξιζε* νὰ γνωσθῆ. Ἡ ἀλήθεια ὡς πρὸς τὰ φυσικὰ φαινόμενα ἐλέγχεται πειραματικὰ ἢ μαθηματικὰ καὶ ἔχει κάθε φορὰ σαφῆ κριτήρια ποὺ *μεταβάλλονται* ὅσο εὑρύνεται ὁ κύκλος τῶν γινωσκομένων. Στὰ ἱστορικὰ καὶ κοινωνικὰ φαινόμενα τὰ κριτήρια δὲν εἶναι τόσο σαφῆ, διότι γιὰ τὴ γνώση τους δὲν ἀρκεῖ ἡ γνώση τῶν αἰσθητῶν στοιχείων ποὺ τὰ ἀποτελοῦν, ἀλλὰ καὶ τοῦ *νοήματος* ποὺ αὐτὰ φέρουν... Δὲν ἐξαντλεῖται ἡ γνώση τους μὲ τὴν ἀναφορὰ στὰ αἴτια ποὺ τὰ προκάλεσαν, εἶναι ἀπαραίτητη καὶ ἡ ἀξιολογική τους ἀποτίμηση, ἂν δηλαδὴ εἶναι ἄξια ἢ μὴ ἄξια ἢ *κατὰ ποιὸ βαθμὸ* εἶναι ἄξια καὶ κατὰ ποιὸ ὄχι. Σὲ κάθε τόπο καὶ χρόνο ἐμφανίζονται ἄνθρωποι, ἔργα καὶ γεγονότα, ποὺ ἀναγνωρίζονται ὡς ἄξια, ποὺ λέγεται ὅτι *ἔχουν ἀξία*. Ὅλα αὐτὰ ἔχουν ἀξία περιωρισμένη κατὰ τόπο καὶ χρόνο. Ἔχουν ἀξία γιὰ ὡρισμένους ἀνθρώπους καὶ ὄχι γιὰ ἄλλους. Ἡ ἀξία εἶναι σχετική. Σὲ ὅλες αὐτὲς τὶς περιπτώσεις μιλᾶμε γιὰ φαινόμενα σχετικῆς ἀξίας, ὅπως π.χ. εἶναι τὰ καθ' ἕκαστον συστήματα δικαίου τῶν διαφόρων πολιτειῶν. Ἀνάμεσα σὲ ὅλες αὐτὲς τὶς σχετικὲς ἀξίες παρουσιάζονται διαφορὲς ποιότητας. Λέμε πὼς τοῦτο ἔχει περισσότερη ἀξία ἀπὸ ἐκεῖνο. Γιὰ νὰ μιλᾶμε πάντως καὶ νὰ συγκρίνωμε τὶς διάφορες ἀξίες, τὰ ἀξιώτερα καὶ τὰ λιγώτερο ἄξια ἀντικείμενα, πρέπει νὰ ἔχωμε ἕνα μέτρο κρίσεως. Αὐτὸ τὸ μέτρο ἂν εἶναι καὶ αὐτὸ σχετικό, γιὰ νὰ μετρήσωμε τὴ σχετικότητά του, χρειάζεται πάλι ἕνα ἀνώτερο μέτρο καὶ τελικὰ ἕνα μέτρο ὅλων τῶν ἄλλων σχετικῶν μέτρων. Τὸ μέτρο, ποὺ τελικὰ χρειάζεται, πρέπει νὰ μὴν εἶναι σχετικό, νὰ εἶναι ἀπόλυτο. Δὲν νοεῖται νὰ συγκρίνωμε ἀξίες, ποὺ κρατοῦν σὲ διαφορετικὲς ἐποχὲς ἢ σὲ τόπους, ἀναμεταξύ τους, χωρὶς μίαν ἀξία ἀπόλυτη. Ἡ ἀξιολόγηση ὅλων τῶν ἀντικειμένων ποὺ μπορεῖ νὰ ἀξιολογηθοῦν ἔχει ἑπομένως ὡς ἀναγκαῖο ὅρο μία τελικὴ ἀπόλυτη ἀξία ποὺ προσδιορίζει τὴ σχετικότητα τῶν σχετικῶν ἀξιῶν... Οἱ ἀπόλυτες ἀξίες εἶναι ἑπομένως ὅρος τῆς ἀνθρωπίνης σκέψεως καὶ στὴ θεωρία καὶ στὴν πράξη. *Οἱ ἀπόλυτες ἀξίες εἶναι κατηγορίες τῆς ἱστορικῆς σκέψεως, μεθοδολογικὲς ἀρχὲς* γιὰ τὴ νόηση τοῦ κόσμου ποὺ κρίνεται καὶ κατὰ τὴν ἀξία του, δηλ. τοῦ κόσμου τῆς ἱστορίας καὶ ὅλων τῶν πολιτιστικῶν φαινομένων ποὺ περικλείει[8]... Τὸ νόημα τῆς ζωῆς τοῦ ἀνθρώπου —ἐὰν ἔχει νόημα— *δὲν μπορεῖ παρὰ νὰ εἶναι ἡ πραγματοποίησις ὅλων τῶν ἀξιῶν* μὲ ὅλες τὶς δυνάμεις τῆς συνειδήσεώς του. Ἂν ἀρνηθοῦμε αὐτὴ τὴ θέση, ἢ, ἂν θέλετε, τὴν ὕπατη ὑπόθεση, τότε χάνουν τὸ νόημά τους, τὸ βάθος τους, ὅλα τὰ ἔργα τοῦ ἀνθρώπου, ἐκτὸς ἐὰν ἀρκεσθοῦμε στὸν ὠμὸ *ὑλικὸ* εὐδαιμονισμό... Ἔτσι ἂν θέλωμε μὲ ἕναν ὅρο νὰ χαρακτηρίσωμε τὸ ἀνώτατο, τὸ ἔσχατο νόημα τῆς ζωῆς, θὰ λέγαμε πὼς εἶναι μία ἀπόλυτη

8. ΤΣΑΤΣΟΣ, *ὅ.π.*, (ὑποσ. 7) σ. 540-543.

ἀξία *ἡ ἀξία τῆς πραγματοποίησης τῶν ἀξιῶν (Wert der Wertverwirklichung)* ἤ, ἄν προτιμᾶμε, ἕνα ἀνώτατο *δέον,* τὸ ἀπόλυτον δέον τῆς πραγματοποίησης τῶν ἀνωτάτων ἀξιῶν. Ἀλλὰ κατ' οὐσίαν τί σημαίνει νὰ πραγματοποιῆς ἀξίες εἴτε με τὴ θεωρία εἴτε μὲ τὴν πράξη; Σημαίνει νὰ *ἐλευθερώνεσαι.* Ἐλευθερώνεσαι προάγοντας τὴν *ἀλήθεια* μὲ τὴν ἐπιστήμη ἢ θεωρώντας τὰ αἰσθητὰ δημιουργήματα ποὺ σὲ λυτρώνουν καὶ σοῦ ἐπιτρέπουν νὰ νοήσης ὅ,τι μὲ τὸ ἔλλογο μέρος τῆς συνειδήσεως δὲν συλλαμβάνεται καὶ δὲν ἐκφράζεται. Τὸ ἴδιο ἰσχύει γιὰ τὸν θρησκευτικό, τὸν μυστικὸ ἐτασμό. Ἐλευθερώνεσαι ἐπίσης θέλοντας και πράττοντας τὸ ἠθικὸ καὶ τὸ δίκαιο ποὺ σοῦ ὑπαγορεύει ὁ πρακτικὸς νοῦς καὶ ποὺ χαρίζει τὴ μεγαλύτερη ἐλευθερία στὴν κοινωνικὴ συμβίωση. Ἐλευθερώνεσαι, τέλος, δημιουργώντας αἰσθητὰ ἔργα ἢ χαρίζοντας ἀγάπη στὸν πλησίον σου. Ἀντὶ λοιπὸν νὰ μεταχειριζώμαστε τὸν ὅρο *ἀξία τῆς πραγματοποίησης τῶν ἀξιῶν*, θαρρετὰ ἂς ποῦμε, ὅτι νόημα τῆς ζωῆς εἶναι ἡ, σὲ αὐτὴ τὴν πλατειὰ νοουμένη ἔννοια, *ἐλευθερία*[9]». Καὶ τελειώνει, σχετικὰ μὲ τὴν κοσμοθεωρία ἀπὸ τὴν ὁποία ξεκίνησε, μὲ τὴν ἀκόλουθη περικοπή: «Ὡς ἐδῶ κινούμεθα στὸν χῶρο τοῦ ἀπολύτου, μιλώντας πλατωνικά, στὸν χῶρο τῶν ἰδεῶν. Εἶναι οἱ ἀπόλυτοι ὅροι καὶ κατὰ τὴν προσωπική μου πίστη οἱ μόνοι ἀπόλυτοι ὅροι ποὺ δίνουν νόημα στὴ ζωή. Ἀπὸ κάποιο *ἀνυπόθετο* ξεκινᾶ κάθε κοσμοθεωρία, κάθε συστηματικὸς στοχασμός. Νομίζω ὅτι εἶναι ὁ λιγώτερο βεβαρημένος ἀπὸ ἀναπόδεικτες ὑποθέσεις. Τὰ περισσότερα ἀναπόδεικτα βαρύνουν ἀντιθέτως τὴν κάθε μορφῆς αἰσθησιοκρατία ἢ τὴ λεγομένη ἐμπειρικὴ κοσμοθεωρία, τῶν ὁποίων τὶς πολλὲς δογματικὰ δεδομένες ὑποθέσεις οἱ ἀμύητοι θεωροῦν σὰν κάτι αὐτονόητο[10]». Μετὰ ἀπὸ τὶς παραπάνω προεισαγωγικές, θὰ ἔλεγα, σκέψεις, ἀναλύει στὴν ἴδια μελέτη τὴν ἐξειδίκευση καὶ τὴ σχετικοποίηση τῶν ἀξιῶν, τὴν αὐτονομία καὶ τὴν ἑτερονομία, τὴν ἐξειδίκευση ἀπολύτων πρακτικῶν ἀξιῶν, τὴν εἰδικὴ μορφὴ τοῦ δικαίου, τὴν γενικότητα τοῦ κανόνος δικαίου, γιὰ νὰ ἐκθέση εἰδικώτερα τὴν ἔννοια τῆς θετικότητας τοῦ δικαίου καὶ νὰ ἐπαναλάβη, σὲ μία νέα συνοπτικὴ ἀνασύνθεση ἔπειτα ἀπὸ 57 δημιουργικὰ χρόνια, ὅ,τι στὴ νεανική του μελέτη πειστικὰ ἀνέλυσε.

---

9. *Ὅ.π.*, (ὑποσ. 7) σ. 545 καὶ ὑποσ. 6, ὅπου παρατηρεῖ ὅτι: Ὁ ὅρος «ἐλευθερία» ἐκφράζει πληρέστερα τὴν οὐσία τῆς ὕπατης αὐτῆς ἰδέας, ἐνῶ ὁ ὅρος «ἀπόλυτη ἀξία τῆς πραγματοποιήσεως ὅλων τῶν ἀξιῶν» ἔχει τὸ μειονέκτημα νὰ μὴν ἐκφράζη τὴν οὐσία ὅσο ἡ λέξη «ἐλευθερία» καὶ εἶναι βαρὺς καὶ ἄχαρος, ἔχει ὅμως τὸ πλεονέκτημα νὰ τονίζη ὅτι τὸ ὕπατο νόημα τῆς ζωῆς —τὸ πλατωνικὸ ἀγαθό— εἶναι ἕνα *ἀπόλυτο δέον*. Γι' αὐτὸ τὸ λόγο —προσθέτει— «μεταχειρίσθηκα αὐτὸν τὸν ἄχαρο ὅρο στὸ *Begriff des positiven Rechts*, σ. 40».

10. *Ὅ.π.*, (ὑποσ. 7), σ. 547.

II

1. Δὲν θέλησα ἀπὸ λεπτότητα νὰ ρωτήσω τὸν σεβαστὸ καὶ ἀγαπητὸ Καθηγητή, ποὺ μὲ τίμησε μὲ τὴ φιλία του, γιατὶ δὲν ὑπέβαλε τὴ γερμανικὴ μελέτη ὡς διδακτορικὴ διατριβὴ στὴ Νομικὴ Σχολὴ τοῦ Πανεπιστημίου τῆς Χαϊδελβέργης, ποὺ ἦταν βέβαιο ὅτι θὰ εἶχε ἐγκριθῆ μὲ τὴν ἀνώτατη διάκριση (*summa cum laude*). Ρώτησα ὅμως τὸν ἀείμνηστο Ἰωάννη Θεοδωρακόπουλο, ὅταν τὸν συνήντησα σὲ μία φιλικὴ συντροφιὰ τὸ ἴδιο βράδυ, μετὰ τὴν τελετὴ ποὺ ἔγινε γι' αὐτὸν στὴ Μεγάλη Αἴθουσα τῶν Τελετῶν τοῦ Πανεπιστημίου στὶς 19.12.1975. Εἶχα τότε τὴ μεγάλη τιμὴ καὶ τὴ χαρά, νὰ τοῦ ἐπιδώσω, ὡς Πρύτανις, κατ' ἐντολὴν τῶν μαθητῶν του, τὸν τιμητικὸ γι' αὐτὸν τόμο ποὺ εἶχε τὸν ὡραῖο συμβολικὸ τίτλο *Δεσμός*. Ἦταν μία συγκινητικὴ τελετή· ὄχι μόνον γιὰ τοὺς μαθητές του ποὺ γέμισαν τὴν αἴθουσα καὶ χειροκροτοῦσαν τὸν ἀγαπημένο τους καὶ σεβαστὸ Δάσκαλο, ἀλλὰ καὶ γιὰ μένα ἰδιαίτερα· διότι πρὶν ἐκφωνήση τὸν ἐξαίρετο λόγο του μὲ θέμα: *Φιλοσοφία καὶ Ζωή*, τοῦ δόθηκε ἡ εὐκαιρία, στὴν ἀντιφώνησή του, νὰ περιλάβη καὶ τὴν ἀκόλουθη περικοπή: «Θὰ μοῦ ἐπιτρέψετε —εἶπε— τὴν στιγμὴν αὐτὴν νὰ Σᾶς ζητήσω μίαν χάριν, τὴν χάριν νὰ θελήσετε κατὰ τὸ ἔτος τοῦτο νὰ πρυτενεύσετε καὶ δι' ἐμέ, ἀπὸ τὸν ὁποῖον ἡ δικτατορία ἀφήρεσε τὴν τελευταία στιγμὴ τὸ δικαίωμα τοῦτο. Τὴν παραμονὴ τῆς ἀναλήψεως τῶν πρυτανικῶν μου καθηκόντων, καὶ μάλιστα τὸ βράδυ κατὰ τὰς δέκα, εἶχα λάβει κατὰ τὴν 31ην Αὐγούστου τοῦ 1968 τὸ ἔγγραφον ἀπαλλαγῆς μου ἀπὸ τὰ πανεπιστημιακά μου καθήκοντα. Ἔκτοτε μέχρι σήμερα δὲν ἐπεσκέφθην τὸ Πανεπιστήμιον, τὸ ὁποῖον ὑπηρέτησα ἐπὶ τριάκοντα συναπτὰ ἔτη. Ἡ ἀποκατασταθεῖσα ὅμως ἐλευθερία, ἡ ἀγάπη τῶν μαθητῶν μου καὶ ἡ καλωσύνη τῶν Συναδέλφων τῆς Συγκλήτου καὶ Ὑμῶν, μοῦ ἄνοιξαν πάλι τὸν δρόμον πρὸς τὸ τέμενος τοῦτο. Σᾶς παρακαλῶ νὰ δεχθῆτε καὶ γι' αὐτὸ τὶς θερμές μου εὐχαριστίες[11]». Σ' ἐκείνη λοιπὸν τὴ βραδινὴ συνάντηση, μοῦ ἀπήντησε στὸ ἐρώτημα ποὺ τοῦ ἔθεσα καὶ μοῦ εἶπε: «Ὁ Κ. Τσάτσος εἶχε ὁλοκληρώσει τὶς φιλοσοφικές του σπουδές, καὶ δὲν θεώρησε ἀναγκαῖο νὰ ἀσχοληθῆ μὲ ἀπόκτηση διδακτορικοῦ διπλώματος ἀπὸ τὴν Νομικὴ Σχολὴ τῆς Χαϊδελβέργης. Μοῦ εἶχε διαβάσει τὴν μελέτη του, τὴν ὁποία βρῆκα τότε ἀπὸ φιλοσοφικὴ ἄποψη ἐξαίρετη[12]». Καὶ μοῦ προσέθεσε: «Καθὼς μοῦ εἶπε

11. Παν. Ἀθηνῶν, *Ἐπίσημοι Λόγοι ἔτους 1975-1976*, σ. 161.

12. Γιὰ τὴ μελέτη αὐτὴ τοῦ Κ. Τσάτσου ἔγραψε ἀργότερα ὁ ΘΕΟΔΩΡΑΚΟΠΟΥΛΟΣ στὸ βιβλίο του *Ἀγαπημένη μου Χαϊδελβέργη* (1985, σ. 274) ὅτι: «Ἡ ἐργασία τοῦ Κωνσταντίνου Τσάτσου ἦταν συγκροτημένη καὶ κατὰ τὴ μορφὴ καὶ κατὰ τὸ περιεχόμενο... Ἡ εὐστροφία καὶ ἡ ἑτοιμότης μὲ τὴν ὁποίαν ἀναιροῦσε ὁ Κωνσταντῖνος Τσάτσος τὶς ἀντίθετες θεωρεῖες καὶ

ἀργότερα καὶ ὁ Rickert, ἡ μελέτη τοῦ Κ. Τσάτσου ἦταν βασικὴ στὸ πεδίο τῆς Φιλοσοφίας τοῦ Δικαίου, γιατὶ δοκιμάσθηκε μ' αὐτὴ ἡ σταθερότητα τῆς *ἀξιολογίας*, σ' ἕνα κατ' ἐξοχὴν εὐαίσθητο χῶρο τοῦ κόσμου τῆς ἱστορίας καὶ τοῦ πολιτισμοῦ».

2. Ἡ ἐπιστροφὴ τοῦ Κων/τίνου Τσάτσου στὴν Ἀθήνα καὶ ἡ δεύτερη φάση τῆς ἐπιστημονικῆς του πορείας συνδέεται στενὰ μὲ τὴν μεγάλη προσωπικότητα τοῦ Κωνσταντίνου Τριανταφυλλοπούλου. Ἦταν κυριαρχοῦσα τότε φυσιογνωμία ὁ Τριανταφυλλόπουλος στὴ Νομικὴ Σχολὴ τοῦ Πανεπιστημίου Ἀθηνῶν. Καθολικὸ πνεῦμα, μὲ ἀμόλυντη δημοκρατικὴ σκέψη, εἶχε ἀξιοποιήσει τὶς μεταπτυχιακές του σπουδὲς στὴ Γερμανία κατὰ τρόπο ζηλευτό· διότι δὲν περιωρίσθηκε στὴ μελέτη μόνον τοῦ Ρωμαϊκοῦ Δικαίου καὶ τοῦ πανδεκτιστικοῦ δόγματος, μὲ τὴν καθοδήγηση τῶν λαμπρῶν Διδασκάλων του, τοῦ Regelsberger καὶ τοῦ Kipp, ἀλλὰ συνέλαβε καὶ ὅλα τὰ τότε κοινωνιολογικὰ καὶ δογματικὰ προβλήματα τοῦ δικαίου μὲ τὸν ἰδεοκρατικὸ φιλοσοφικό του προσανατολισμό, καὶ μὲ τὴν ἀποδοχὴ τῆς φιλοφοσικῆς περὶ δικαίου κατευθύνσεως τοῦ Stammler. Ἦταν ὁ φωτισμένος Καθηγητὴς καὶ ὁ προστάτης τῶν νέων ἐπιστημόνων. Κατήγετο ἀπ' τὸ Καρπενήσι, ὅπου καὶ περνοῦσε τὰ καλοκαίρια στὸ ὄμορφο παραδοσιακό του σπίτι· συνεδέετο δὲ στενὰ καὶ μὲ τὸν πατέρα τοῦ Κων/τίνου Τσάτσου ποὺ ἐπολιτεύετο, καθὼς προανέφερα, στὴν Εὐρυτανία. Διεῖδε λοιπὸν τὴν ἐπιστημονικὴ ἀξία τοῦ Κων/τίνου Τσάτσου καὶ τοῦ ὑπέδειξε νὰ ἀκολουθήση πανεπιστημιακὴ σταδιοδρομία. Σὲ σύντομο χρονικὸ διάστημα παρουσιάζει ὁ Κ. Τσάτσος πρῶτα τὴ μελέτη του: *Ἡ Νομικὴ ὡς Τεχνικὴ καὶ ὡς Ἐπιστήμη*[13], μὲ τὴν ὁποία γίνεται Διδάκτωρ τοῦ Πανεπιστημίου Ἀθηνῶν μὲ τὸ βαθμὸ ἄριστα (2.4.1929), καὶ ἔπειτα τὴν ὑφηγητική του διατριβή: *Φιλοσοφία καὶ Ἐπιστήμη τοῦ Δικαίου*[14], μὲ τὴν ὁποία καὶ ἐκλέγεται παμψηφεὶ Ὑφηγητής (23.5.1930). Βασικὲς καὶ οἱ δύο μελέτες του.

α. Μὲ τὴν πρώτη μελέτη τοῦ δόθηκε ἡ δυνατότητα —κατὰ τὴν διατύπωση τοῦ ἰδίου— «νὰ ἐρευνήση ἐν συσχετίσει πρὸς τὸ κλασσικὸν ἔργον τοῦ Fr. Geny, τὸ εἰδικὸν πρόβλημα τοῦ καθορισμοῦ τῶν ὁρίων, πέραν τῶν ὁποίων τὸ ἔργον τοῦ νομικοῦ ἐξέρχεται τῆς αὐστηρᾶς ἐπιστημονικῆς

ἐπιχειρηματολογίες μοῦ προκαλοῦσαν τὸν θαυμασμὸ καὶ μιὰ βαθειὰ ἱκανοποίηση ποὺ αἰσθάνεται ὁ νέος ἄνθρωπος, ὅταν βλέπη νὰ θριαμβεύη ἡ λογική».

13. Δημοσιεύθηκε στὸ *Ἀρχεῖον Φιλοσοφίας καὶ Θεωρίας τῶν Ἐπιστημῶν* (= ΑΦΘΕ), τόμ. Α΄, 1929, σ. 202-251, καὶ ἀναδημοσιεύθηκε στὸ βιβλίο του: *Μελέται Φιλοσοφίας τοῦ Δικαίου*, 1960, σ. 201 ἑπ. (= *Μελέται*).

14. Δημοσιεύθηκε στὸ ἴδιο *Ἀρχεῖο*, τόμ. Α΄, σ. 79-113 = *Μελέται Φιλοσ. τοῦ Δικαίου*, σ. 47 ἑπ.

σκέψεως καὶ μεταβάλλεται εἰς ἁπλὴν τεχνικήν[15]». Ἐδῶ θέτει τὶς σταθερὲς ἀφετηριακὲς προϋποθέσεις, μὲ τὶς ὁποῖες ἀντιμετωπίζεται ἡ Νομικὴ ὡς Ἐπιστήμη. Ὁ χαρακτηρισμὸς —γράφει— τῆς νομικῆς, ἄλλοτε μὲν ὁλικῶς, ἄλλοτε δὲ μερικῶς, ὡς τεχνικῆς —ποὺ στηρίζεται στὸ λόγο, ὅτι δὲν θέτει ἀπολύτους νόμους θεμελιωτικοὺς τῆς ἐπιστημονικῆς λειτουργίας, ἀλλ' ἐκτείνεται στὸ «δέον γενέσθαι», μὲ σκοπὸ τὴ θεμελίωση μιᾶς ἐξουσιαστικῆς καταστάσεως στὴν κοινωνικὴ ζωή— προδίδει «τὴν ἐσφαλμένην μεθοδολογικὴν συνταύτισιν τῆς ἐπιστήμης καὶ τῆς φυσικῆς ἐπιστήμης». «Ἀλλ' ἡ γνῶσις ὡς ἀναγνώρισις τῆς ἀξίας τῆς ἀληθείας, δὲν περιορίζεται εἰς τὴν γνῶσιν τοῦ φυσικοῦ κόσμου, τοῦ ἀπὸ πάσης ἀξίας ἠλευθερωμένου, ἀλλ' ἐπεκτείνεται καὶ εἰς τὸν ὑπὸ τῶν ἀξιῶν διεπόμενον κόσμον καὶ εἰς πᾶν ἐν αὐτῷ ἀξιόλογον. Ἡ δὲ γνῶσις δὲν εἶναι μόνον γνῶσις τοῦ ἀπολύτου ἐν τῇ φύσει, ἀλλὰ καὶ τοῦ ἀπολύτου, κατ' ἀκολουθίαν καὶ τοῦ ἀξιολόγου, ἐν τῷ ἀτόμῳ... Ἡ συγχώνευσις τοῦ ἀξιολόγου καὶ τοῦ ἱστορικοῦ ὄντος μετὰ τοῦ φυσικοῦ ὄντος, ἡ ἐκμηδενίζουσα τὸ ἰδιάζον τοῦ ἱστορικοῦ καὶ κοινωνικοῦ κόσμου, δέον νὰ θεωρηθῇ ὡς τελικῶς ἀποκρουσθεῖσα... Ἀλλ' οὔτε ἡ παροδικότης τοῦ ἀντικειμένου καὶ ἡ μετ' αὐτῆς συνυφασμένη παροδικότης τῶν πορισμάτων τῆς νομικῆς δύνανται νὰ προβληθοῦν ὡς ἐπιχείρημα κατὰ τῆς ἐπιστημονικότητός της... Ἡ χρονικότης καὶ ἡ παροδικότης ἔγκειται εἰς τὴν φύσιν παντὸς ὀργανικοῦ, παντὸς ἱστορικοῦ φαινομένου, ἐπομένως καὶ τοῦ δικαίου. Ἀλλὰ τὸ ἀντικείμενον τῶν ἱστορικῶν καὶ ἠθικῶν ἐπιστημῶν εἶναι *τὸ νόημα* τὸ συνυφασμένον πρὸς τὰς εἰδικὰς μορφὰς τῶν ἀπολύτων ἀξιῶν τῆς ἱστορικῆς πραγματικότητος. Τὸ νόημα δὲ τοῦτο, ἐφ' ὅσον ἐρευνᾶται ἐνιαίως πρὸς τὰς ἀπολύτους ἀξίας, εἶναι ἀπολύτως ἄχρονον, ὁσονδήποτε παροδικόν, μεταβλητὸν καὶ ἂν εἶναι τὸ ὑλικὸν εἰς ὃ ἑκάστοτε ἀναφέρεται ἡ νομικὴ ἐπιστήμη, εἰδικῶς, καὶ αἱ ἱστορικαὶ ἐπιστῆμαι γενικῶς[16]». Ἀφοῦ δὲ ἀναλύει, γιατὶ «τὸ ἐκ τῆς ἐλευθερίας τοῦ ἀνθρώπου ἀπορρέον δύναται καὶ κατὰ τὸ ὂν καὶ κατὰ τὸ δέον νὰ ἐξετασθῇ» καὶ γιατὶ ἑπομένως καὶ αὐτὴ «ἡ ἀνθρωπίνη πρᾶξις δύναται νὰ εἶναι ἀντικείμενον ὀντολογικῆς καί, ἐν σχέσει πρὸς τεθειμένον τέλος, ἀντικείμενον δεοντολογικῆς ἐρεύνης», προχωρεῖ στὴν ἐνδιάμεση ἔρευνα λεπτῶν θεμάτων, ὅπως «τὸ πλάσμα ὡς ἰδιάζον τῇ νομικῇ τεχνικὸν μέσον» —μὲ ὀξύτατες σχετικὰ μὲ τὴν ἔννοια τοῦ νομικοῦ αὐτοῦ ὅρου παρατηρήσεις— ἢ «τὸ ἄλογον στοιχεῖον ἐν τῇ νομικῇ λειτουργίᾳ», καὶ καταλήγει στὸ σταθερὸ ἀποδεικτικὸ πόρισμα, ὅτι «τὸ δίκαιον δὲν εἶναι τεχνική», ὅτι «δὲν

15. *Μελέται*, σ. 13.
16. *Μελέται*, σ. 201-203.

διχάζεται μεθοδολογικῶς ὁπωσδήποτε τὸ δίκαιον εἰς ἐπιστημονικὸν καὶ εἰς τεχνικὸν μέρος», καὶ ὅτι «ἡ νομικὴ ἐπιστήμη εἶναι ἐνιαία ἐπιστημονικὴ λειτουργία, πρὸς γνῶσιν ἐνιαίου συστήματος δικαίου[17]».

6. Μὲ τὴ δεύτερη μελέτη του διαπραγματεύθηκε τὸ δυσχερέστατο θέμα: *Φιλοσοφία καὶ Ἐπιστήμη τοῦ Δικαίου*. Ἡ βασική του θέση εἶναι: «Ἡ ἰδέα τοῦ δικαίου γονιμοποιεῖ καὶ ἀνανεώνει καὶ λύει τελικῶς τὰ βασικὰ τῆς νομικῆς προβλήματα, καὶ διαφωτίζει ὁλόκληρον τὸ σύστημα τῶν νομικῶν προβλημάτων. Τὴν δὲ ἰδέαν τοῦ δικαίου θέτει ἡ φιλοσοφία, ἥτις, καθ' ὅσον ἀναφέρεται πρὸς τὴν ἐπιστήμην τοῦ δικαίου, καλεῖται φιλοσοφία τοῦ δικαίου[18]». Ἡ θέση αὐτὴ ἀποτελεῖ τὴν ἀρχὴ καὶ τὸ τέλος τῆς διατριβῆς του, στὴν ὁποία ἀναπτύσσονται ποικίλα ἐνδιάμεσα καὶ ἀλληλένδετα θέματα, μέσα σὲ ἕνα ὁλοκληρωμένο, μεθολογικά, πλέγμα. Τονίζει, ὅτι «τὸ δίκαιον ἀποτελεῖ ὑπόθεσιν τοῦ πρακτικοῦ νοῦ. Ἱστορία, κοινωνία καὶ πρᾶξις, καθ' ὃ ἀποτελοῦσαι διάφορον χαρακτηρισμὸν τοῦ αὐτοῦ ἀντικειμένου, εἶναι ἀνόητοι ἄνευ τῆς τάξεως τῆς καθοριζούσης καὶ ἐναρμονιζούσης τὴν ἐλευθερίαν τοῦ ἀτόμου, ἄνευ ἐξωτερικῶν καὶ κοινωνικῶν προσταγμάτων, ἄνευ δικαίου[19]... Ἀλλὰ οἱ τρόποι, καθ' οὓς ἐπραγματώθη ἢ πραγματοῦται τὸ δίκαιον, δὲν ἀποτελοῦν καὶ τὴν θεμελίωσιν αὐτοῦ, δὲν δύνανται νὰ προσδώσουν ἀξίαν εἰς τὸ δίκαιον. Ἐκ τοῦ λόγου ὅτι τὸ δίκαιον πραγματοῦται οὕτως ἢ ἄλλως δὲν ἐξηγεῖται τὸ διατὶ πρέπει νὰ ὑπάρχῃ[20]... Ἐν τῇ καθαρᾷ ὅμως θεωρίᾳ ὁ νοῦς πρέπει νὰ ἐργάζεται κριτικῶς, πρέπει δηλαδὴ νὰ ἐνεργῇ ἀπηλλαγμένος πάσης δογματικῆς ἀρχῆς καὶ νὰ ἀναπαύεται ἐν ταυτῷ, μετὰ ἔλεγχον τῆς ἰδίας αὐτοῦ κρίσεως... Ἀλλὰ πρὸς διεξαγωγὴν τοῦ τοιούτου ἐλέγχου, κατ' ἀνάγκην θὰ ἐξέλθῃ καὶ ὁ νομικὸς τῶν ὁρίων τῆς εἰδικῆς νομικῆς ἐπιστήμης, τῶν καθοριζομένων ἀκριβῶς ὑπὸ τῆς ἐννοίας τοῦ δικαίου, καὶ θὰ ἐρευνήσῃ τὴν σχέσιν τῆς ἐννοίας τοῦ δικαίου πρὸς ἄλλας συναφεῖς ἐννοίας, ἵνα κατατάξῃ ἐν τέλει τὸ δίκαιον εἰς αὐτάρκες σύστημα ἐννοιῶν[21]... Οὕτω ἡ ἔννοια τοῦ δικαίου, ὑπὸ τὴν ἐκτεθεῖσαν μορφήν, δέον νὰ χαρακτηρισθῇ ὡς τὸ πρῶτον σημεῖον ἐπαφῆς τοῦ νομικοῦ καὶ τοῦ φιλοσόφου. Τὸ δεύτερον σημεῖον ἐπαφῆς εἶναι ἡ ἰδέα τοῦ δικαίου καὶ ἡ ἔννοια τῆς πράξεως τοῦ δικαίου[22]... Διότι ἡ ἔννοια τοῦ δικαίου, ὡς συνόλου πράξεων, προϋποθέτει τὴν ἰδέαν τοῦ δικαίου, δηλαδὴ τὴν νοητὴν ἀρχήν, ἐξ ἧς γεννῶνται αἱ εἰδικαὶ

17. *Μελέται*, σ. 206, 234 ἑπ.
18. *Μελέται*, σ. 73.
19. *Μελέται*, σ. 49.
20. *Μελέται*, σ. 51.
21. *Μελέται*, σ. 52.
22. *Μελέται*, σ. 53 ἑπ.

μορφαὶ τοῦ νοητοῦ ὡς πρὸς τὸ αἰσθητὸν μιγνυόμεναι, πρὸς δημιουργίαν τῆς πράξεως δικαίου. Ἐὰν ἑπομένως εἶναι διὰ τὸν νομικὸν βασικὴ ἡ ἔννοια τοῦ δικαίου, ἐξ ἴσου βασικὴ εἶναι καὶ ἡ ἰδέα τοῦ δικαίου[23]».

Δὲν εἶναι δυνατὸν νὰ ἐπεκταθῶ στὴν ἀνάλυση τῶν εἰδικωτέρων θεμάτων τῆς ἀξιόλογης αὐτῆς μελέτης. Θὰ ἤθελα μόνον νὰ τονίσω, ὅτι ὄχι μόνον περιέχονται σ' αὐτὴν ἀλλὰ καὶ ἀντιμετωπίζονται μὲ βαθειὰ κριτικὴ σκέψη πολλὰ ἀπ' τὰ κυριώτερα ζητήματα τῆς γενικῆς θεωρίας τοῦ δικαίου —ὅπως λ.χ. ἡ «ἐξατομικεύουσα ἐνέργεια τῆς δεοντολογικῆς σκέψεως» ἢ «ἡ δεοντολογικὴ σκέψις ὡς ὑποθετικὴ κρίσις καὶ τὸ κατηγορικὸν πρόσταγμα»— μὲ τὰ ὁποῖα ναὶ μὲν ἀσχολήθηκαν πολλοὶ νεώτεροι συγγραφεῖς, χωρὶς ὅμως, κατὰ τὴ γνώμη μου, νὰ προσφέρουν κάποια θετικώτερη συμβολή. Θὰ ἦταν ὅμως παράλειψη, ἂν ἀποσιωποῦσα ὅτι στὴν ὅλη πλοκὴ τῶν σκέψεών του ἐξετάζονται καὶ ἄλλα παρεμπίπτοντα ζητήματα μεγάλης ἐπίσης θεωρητικῆς σημασίας. Τὸ ἕνα ἀπ' αὐτὰ εἶναι: «Τὸ φυσικὸν δίκαιον ὡς πρώτη δυσπιστία τῶν νομικῶν πρὸς τὴν φιλοσοφίαν τοῦ δικαίου». Ἀναχωρεῖ πάντοτε ἀπ' τὴν ἀκλόνητη θέση του, ὅτι ἡ ἰδέα τοῦ δικαίου ἀποτελεῖ τὸν θεμελιακὸ λόγο τοῦ δικαίου, γιὰ νὰ συνδέσῃ ἔπειτα μὲ τὴν ἀφετηρία αὐτὴ καὶ τὸ ὅλο πρόβλημα τοῦ φυσικοῦ δικαίου, ὥστε νὰ προσδιορίσῃ ἔτσι καὶ τὰ ὅρια τῆς λειτουργίας του στὸ σύστημα τῆς φιλοσοφίας τοῦ δικαίου. Βασικὲς οἱ ἀκόλουθες ἀλλὰ καὶ ἀδιάσειστες, κατὰ τὴ γνώμη μου, σκέψεις του: Ὑπὸ τὴν ἐκδοχὴν «ὅτι ἡ γνῶσις τῆς πρακτικῆς ζωῆς ἐν τῇ ὁλοκληρώσει της εἶναι ἀδύνατος ἄνευ τῆς ἀξίας, τῆς ἰδέας τοῦ δικαίου καὶ τῶν ἀναγκαίων αὐτῆς κατηγοριῶν, ὀρθῶς λέγεται, ὅτι τὸ φυσικὸν δίκαιον ἀποτελεῖ τὴν δικαίωσιν τοῦ δικαίου καὶ τὴν ἠθικὴν τοῦ δικαίου. Ἀλλ' ἐν ἀντιθέσει πρὸς τοὺς διδασκάλους τοῦ φυσικοῦ δικαίου, τοῦ δεκάτου ἑβδόμου καὶ δεκάτου ὀγδόου αἰῶνος, τὸ φυσικὸν δίκαιον δὲν περιέχει πλέον κανόνας δικαίου, ὅπως τότε, ὅτε μετεφέρετο τὸ σύστημα τοῦ θετικοῦ δικαίου καὶ τὸ κῦρος αὐτοῦ ἐπὶ τῶν ἀρχῶν τοῦ φυσικοῦ δικαίου. Μόνον ἡ μορφὴ εἶναι ἀπόλυτος καὶ ἐξ αὐτῆς οὐδεὶς προκύπτει κανὼν δικαίου, καίτοι αὕτη ἀποτελεῖ ὑπόθεσιν παντὸς δικαίου». Καὶ μ' αὐτὸ τὸν τρόπο ἐπιτυγχάνεται ἡ σύνδεση τοῦ φυσικοῦ δικαίου πρὸς τὸ θετικὸ δίκαιο, ἀλλὰ μόνον ἐφ' ὅσον καὶ καθ' ὅσον πραγματοποιεῖ τοῦτο «τὴν ἠθικὴν τάξιν καὶ ἐλευθερίαν τοῦ πρακτικοῦ νοῦ, ποὺ ἔχει χαρακτῆρα ἀξιολογικόν, νοητόν, καὶ ἀναφέρεται εἰς ἀπολύτους ἀρχάς, ἐξ ὧν ἀντλεῖ τὴν δικαιολογητικήν του βάσιν, δι' ὧν νοεῖται ὡς δέον καὶ δὴ ὡς δίκαιον, καὶ ἄνευ τῶν ὁποίων δὲν θὰ ἦτο διάφορον παντὸς φυσικοῦ φαινομένου». Τὸ ἄλλο ἀπ' τὰ ζητήματα εἶναι: «Τὸ ἀντικείμενον, ὡς ἀντικείμενον γνώσεως», τὸ ὁποῖον, κατὰ τὸν συγγραφέα, «δὲν ὑφίσταται

23. *Μελέται*, σ. 61.

ἀνεξαρτήτως τῆς ἀπόψεως ἐξ ἧς καθορᾶται. Ἡ λεγομένη ἄποψις τὸ διαπλάττει, δημιουργοῦσα τὴν τάξιν καὶ τὴν σειρὰν ἐν ᾗ τὸ ἀντικείμενον γιγνώσκεται, δεδομένου ὅτι, μόνον εἰς ὡρισμένην τάξιν καὶ σύστημα ὑπάρχον, δύναται νὰ γίνῃ ἀντικείμενον γνώσεως... Ἡ ἄποψις κατ' ἀκολουθίαν δημιουργεῖ τὸ ἴδιον αὐτῆς ἀντικείμενον καὶ δὲν ὑπάρχουν πολλαὶ ἀπόψεις τοῦ αὐτοῦ ἀντικειμένου[24]». Μὲ αὐτὲς ὅμως τὶς σκέψεις διευκρινίζει τὴ μεθοδολογική του ἀφετηρία γιὰ τὴν ἀντιμετώπιση πολλῶν ἄλλων ζητημάτων, μὲ τὰ ὁποῖα ἀσχολήθηκε ἀργότερα καὶ ἡ ἑλληνικὴ θεωρία (κατωτ. ὑπὸ III, 2-5, IV, 1).

3. Ἦταν Ἰούλιος τοῦ 1931 ποὺ πῆγα ἕνα ἀπόγευμα στὴ Γλυφάδα στὰ «Δικηγορικά», ὅπως λεγότανε τότε ἡ περιοχὴ ποὺ εἶχαν χτιστεῖ τὰ ὄμορφα καὶ σχεδὸν ὁμοιόμορφα σπίτια μὲ πρωτοβουλία τοῦ διακεκριμένου Ἀθηναίου Δικηγόρου Ι. Ζέπου, πατέρα τοῦ Παναγιώτη Ζέπου. Ἐκεῖ εἶχε ἐξοχικὸ σπίτι καὶ ὁ Κων/τῖνος Τριανταφυλλόπουλος ποὺ ἔμενε τὸν Ἰούνιο καὶ Ἰούλιο κάθε χρόνο, γιατὶ τὸν Αὔγουστο πήγαινε πάντοτε στὸ Καρπενήσι. Πῆγα νὰ τὸν ἐπισκεφθῶ γιατὶ ἦταν πρῶτος ἐξάδελφος τῆς μητέρας μου, καὶ ἔτσι ἔκανα πότε πότε κατάχρηση αὐτῆς τῆς συγγενικῆς σχέσεως γιὰ νὰ τοῦ θέτω φοιτητικὲς τότε ἀπορίες, καὶ νὰ μοῦ δίδει πολύτιμες συμβουλὲς ποὺ ἔμειναν βαθιὰ χαραγμένες σ' ὅλη τὴν μετέπειτα ἐπιστημονική μου πορεία. Καθὼς λοιπὸν μιλοῦσα μὲ τὸν Καθηγητή, μοῦ εἶπε: «σὲ λίγο θὰ ἔλθῃ καὶ ὁ Ὑφηγητὴς Κων/τῖνος Τσάτσος, ποὺ γνωρίζω», προσέθεσε, «ὅτι παρακολουθεῖς τὰ μαθήματά του». Πρὶν κὰν τελειώσῃ τὴν παραπάνω φράση του, φάνηκε στὴν κεντρικὴ πόρτα τοῦ κήπου ὁ Ὑφηγητής, καὶ σὲ λίγο τὸν χαιρέτησα κι ἐγὼ τυπικὰ καὶ μὲ διακριτικότητα πῆγα στὴ βεράντα, ὅπου ἦταν ἡ θεία Κατίνα, ἡ ἐκλεκτὴ αὐτὴ συντροφιὰ σ' ὁλόκληρη τὴ ζωὴ τοῦ Καθηγητοῦ, μιὰ γλυκειὰ μορφὴ ἀθηναίας δέσποινας, ποὺ ἦταν ἀδελφὴ τοῦ διακεκριμένου νομομαθοῦς Παναγιώτη Ἀραβαντινοῦ καὶ τοῦ Καθηγητοῦ τῆς Ἰατρικῆς Σχολῆς Ἀναστάση Ἀραβαντινοῦ. Ἔπειτα ἀπὸ ἀρκετὴ ὥρα ἔφυγε ὁ Ὑφηγητής, καὶ τότε μοῦ εἶπε ὁ Καθηγητής: «Εἶχα μιὰ ὡραία συζήτηση —ὅπως πάντοτε— μὲ τὸν Κων/τῖνο Τσάτσο· μοῦ ἔδειξε τὰ πρῶτα δοκίμια τῆς νέας του μελέτης ποὺ τυπώνει γιὰ *Τὸ πρόβλημα τῆς ἑρμηνείας τοῦ δικαίου*· καὶ προσέθεσε: «σοῦ συνιστῶ, ἀγαπητέ μου, ὅταν κυκλοφορήσῃ τὸ βιβλίο νὰ τὸ ἀγοράσῃς καὶ νὰ τὸ διαβάσῃς προσεκτικὰ ὄχι μόνον μιὰ φορά· εἶναι μιὰ ἀξιόλογη μελέτη ποὺ ἐρευνᾶ ὅλα τὰ δύσκολα θέματα τῆς ἑρμηνείας τοῦ δικαίου ποὺ συνδέονται ἄμεσα καὶ μὲ τὴ φιλοσοφία τοῦ δικαίου· θὰ κατατοπισθῇς σ' αὐτά, καὶ θὰ βοηθηθῇς ἀποφασιστικὰ στοὺς προσανατολισμούς σου».

α. Τὸ βιβλίο τοῦ Κ. Τσάτσου κυκλοφόρησε ἔπειτα ἀπὸ λίγο καιρό, πρὶν

---

24. *Μελέται*, σ. 57.

ἀκόμα κυκλοφορήση τὸ ἐξ ἴσου ἀξιόλογο βιβλίο τοῦ τότε Ὑφηγητοῦ στὸ Πανεπιστήμιο τῆς Θεσσαλονίκης Ἀλεξάνδρου Λιτζεροπούλου ποὺ εἶχε ὡς τίτλο: *Ἡ νομολογία ὡς παράγων διαπλάσεως τοῦ ἰδιωτικοῦ δικαίου - Σύγχρονος ἐπιστήμη καὶ ἑλληνικὴ δικαστηριακὴ πρακτική.* Ἔγραφε τότε ὁ Λιτζερόπουλος στὸν πρόλογο τῆς μελέτης του: «Ἡ συγγραφὴ τῆς παρούσης ἐργασίας εἶχεν ἤδη πολὺ προχωρήσει, ὅτε ἐλάβομεν γνῶσιν τῆς ἐκτενοῦς πραγματείας τοῦ φίλου καθηγητοῦ τῆς Φιλοσοφίας τοῦ Δικαίου ἐν τῷ Πανεπιστημίῳ Ἀθηνῶν κ. Κ. Τσάτσου ἐπὶ τοῦ *Προβλήματος τῆς ἑρμηνείας τοῦ δικαίου* (Ἀθῆναι 1932). Ὁ ἀναγνώστης τοῦ παρόντος ἔργου θὰ συμπληρώση ἐπωφελέστατα τὸ θεωρητικὸν μέρος τῆς μελέτης μας διὰ τῆς ἀναγνώσεως τοῦ ἔργου τοῦ κ. Τσάτσου, ὁ ὁποῖος προσφέρει εἰς τὴν ἑλληνικὴν ἐπιστήμην βαθυτάτην δογματικὴν καὶ φιλοσοφικὴν ἔρευναν τοῦ θέματος. Ἂς μᾶς ἐπιτραπῇ, παραλλήλως, ἡ ἐλπίς, ὅτι καὶ ἡ ἰδική μας ἐργασία δὲν ἀποβαίνει ἄχρηστος μετὰ τὴν τοῦ κ. Τσάτσου, ἐφ' ὅσον κυρίως —ὡς καταφαίνεται ἐκ τῆς συνεχείας τοῦ κειμένου— ἀπεβλέψαμεν εἰς τὸ νὰ δώσωμεν εἰς τὸ ἔργον μας τὴν μορφὴν ἑνὸς ἐγχειριδίου *ἐφηρμοσμένης*, οὕτως εἰπεῖν, εἰς τὸ ἑλληνικὸν δίκαιον τελεολογίας».

Αὐτὰ ἦταν τὰ δύο ἔργα —καταστατικῆς θὰ ἔλεγα σημασίας γιὰ τὴν ἑρμηνεία τοῦ δικαίου— ποὺ ἐπηρέασαν ἄμεσα τόσο τὴ θεωρία ὅσο καὶ τὴν διαμόρφωση τῆς νομολογίας πρὸς τὴν τελολογικὴ κατεύθυνση. Καὶ κατέλαβε δεσπόζουσα θέση ἡ μελέτη τοῦ Κ. Τσάτσου· διότι πράγματι προσέφερε «εἰς τὴν ἑλληνικὴν ἐπιστήμην βαθυτάτην δογματικὴν καὶ φιλοσοφικὴν ἔρευναν τοῦ θέματος». Κι ἔτσι ἔφθασε ἡ στιγμὴ γιὰ τὴν καθηγεσία του. Ἐκλέγεται καὶ διορίζεται ἔκτακτος Καθηγητὴς στὴν συσταθεῖσα αὐτοτελὴ ἕδρα τῆς *Εἰσαγωγῆς εἰς τὴν Ἐπιστήμην τοῦ Δικαίου καὶ τῆς Φιλοσοφίας τοῦ Δικαίου*, στὴν Νομικὴ Σχολὴ τοῦ Πανεπιστημίου Ἀθηνῶν (12.9.1932).

6. Δὲν πρόκειται νὰ ἀναλύσω τὸ περιεχόμενον τῆς θαυμασίας αὐτῆς μελέτης. Θὰ περιορισθῶ μόνον νὰ καταχωρήσω —γιὰ κατατοπισμὸ τοῦ ἀναγνώστη— μία περικοπὴ ἀπ' τὴν ὡραία προσφώνηση τοῦ Κων/τίνου Τριανταφυλλοπούλου κατὰ τὴν ὑποδοχὴ τοῦ Κων/τίνου Τσάτσου ὡς Ἀκαδημαϊκοῦ, καὶ δύο ἄλλες περικοπὲς ἀπὸ δύο μελέτες τοῦ Τσάτσου. Ἔλεγεν ὁ Τριανταφυλλόπουλος: Ἡ μελέτη αὐτὴ «καλύπτει πάντα σχεδὸν τὰ προβλήματα τῆς ἑρμηνείας τοῦ δικαίου καὶ ἀπ' αὐτῆς τῆς ἀπόψεως εἶναι εὐτυχὴς ἡ ἑλληνικὴ βιβλιογραφία, ἐπειδὴ ἔργον ἀναλύον τόσον εἰς βάθος ὅσον καὶ ἐναργῶς τὴν ἑρμηνευτικὴν μέθοδον δὲν φαίνεται νὰ ὑπάρχη εἰς τὴν διεθνῆ παραγωγήν[25]». Καὶ ἔγραφε, σχετικὰ

25. *Ὅ.π.*, (ὑποσ. 3), σ. 10.

πρόσφατα, ὁ Τσάτσος: «Ἡ τελολογία εἶναι *μία μορφὴ* σκέψεως ποὺ τὴ θεωρῶ ἀναγκαία γιὰ ὅλο τὸν κόσμο τῆς πράξεως, ἀλλὰ ποὺ προσλαμβάνει τὴν ἐντελέστερη μορφή της στὸ δίκαιο. Ἡ κλιμακωτὴ δομὴ τῶν κανόνων τοῦ δικαίου, ἡ κλιμακωτὴ δομὴ τῶν ὀργάνων τῆς πολιτείας, εἶναι ἐκφράσεις τῆς τελολογίας. Ἀποτελοῦν τὴν ἀναγκαία ἐξειδίκευση γιὰ νὰ συνδεθῆ τὸ ἀπόλυτο δέον τῆς πράξεως μὲ τὴν ἀτομικὴ πράξη τοῦ καθενός. Τελολογικὴ εἶναι καὶ ἡ ἑρμηνεία του, ὄχι διότι ἡ τελολογία εἶναι μία μέθοδος ἁπλῶς πρόσφορος γιὰ τὴν καλλίτερη κατανόηση τῶν νοημάτων του, γιὰ τὴν πλήρωση τῶν κενῶν τοῦ συστήματος ἢ τὴν ἄρση τῶν ἀντιφάσεών του, ἀλλὰ διότι ἡ τελολογία ἐνυπάρχει παντοῦ ὅπου γιὰ νὰ ἐννοήσωμε μία πράξη πρέπει νὰ ξέρωμε ποῦ στοχεύει. Ἀπὸ ἐκεῖ κρίνομε τὴν ἀξία ἢ τὴν ἀπαξία του. Ἡ μέθοδος ἑπομένως αὐτὴ ἰσχύει ὅπου ἀντικείμενο ἔρευνας εἶναι πράξεις τοῦ ἀνθρώπου, δηλαδὴ ὁλόκληρη ἡ ἱστορία καὶ ἑπομένως καὶ τὸ δίκαιον[26]». Καὶ παλαιότερα ἐτόνιζε: «Ἡ τελολογικὴ ἑρμηνεία τοῦ δικαίου ἔχει καὶ αὐτὴ εἰδικὰ τινὰ θέματα, τὰ ὁποῖα ἔθιξα εἰς τὸ *Πρόβλημα τῆς ἑρμηνείας τοῦ δικαίου* καὶ ἄλλα τὰ ὁποῖα μένουν ἀνεξερεύνητα. Θὰ εἶναι εὐκταῖον ἡ μελέτη τοῦ προβλήματος αὐτοῦ νὰ προχωρήση εἰς τὰ καθ' ἕκαστον, διότι τοῦτο θὰ συμβάλη καὶ εἰς τὴν ἔτι σαφεστέραν καὶ ἀρτιωτέραν διατύπωσίν της. Δὲν νομίζω ὅμως ὅτι τὰ εἰς τὴν μελέτην αὐτὴν ἀναπτυχθέντα βασικὰ θέματα δύνανται νὰ ἀνατραποῦν ἀπὸ ἀντιθέτους θεωρίας. Ἀποτελοῦν μίαν λογικὴν ἀναγκαιότητα. Ἡ μεθοδολογία τοῦ δικαίου δὲν δύναται νὰ ἐξέλθη ἀπὸ τὰ πλαίσια τὰ ὁποῖα διαγράφει ἡ θεωρία περὶ τελολογικῆς ἑρμηνείας αὐτοῦ[27]».

4. Ἐκεῖνο τὸν καιρὸ προέβλεπε ὁ Ὀργανισμὸς τοῦ Πανεπιστημίου ὅτι ἦταν καθῆκον τοῦ διοριζομένου καθηγητοῦ νὰ κάμη ἔναρξη τῆς διδασκαλίας του «ἐν τῇ μεγάλῃ αἰθούσῃ τῶν τελετῶν τοῦ πανεπιστημίου δι' ἐναρκτηρίου λόγου γινομένου δημοσίᾳ». Ἦταν ἡ ἐπίσημη τελετὴ ὑποδοχῆς τοῦ νέου Καθηγητοῦ, πού, μετὰ τὴν προσφώνηση τοῦ Πρύτανη, ἀκολουθοῦσε ἡ ἐκφώνηση τοῦ λόγου ποὺ ἦταν πάντοτε γενικώτερης ἐπιστημονικῆς σημασίας καὶ τελοῦσε σὲ συνάρτηση μὲ τὶς ἐπιστημονικὲς κατευθύνσεις ποὺ ἐπρόκειτο νὰ ἀκολουθήση ὁ νέος Καθηγητής. Αὐτὴ ἡ παράδοση ἦταν ἀπὸ τὶς ὡραιότερες τῆς ἱστορίας τοῦ Πανεπιστημίου. Ἄρχισε ὅμως νὰ ἀραιώνη στὴν ἀνελεύθερη περίοδο τῆς δικτατορίας, γιὰ νὰ σβήση δυστυχῶς ὁριστικὰ μαζὶ μὲ τὴ σκιὰ τοῦ *νόμου - πλαισίου*, ποὺ τόσα πολλὰ καὶ ἀνεπίτρεπτα τραύματα προξένησε στὴν πανεπιστημιακὴ ἰδέα.

Ὁ ἐναρκτήριος λόγος τοῦ Τσάτσου εἶχε ὡς θέμα: «Ἡ ἀποστολὴ τῆς

---

26. *Ὅ.π.*, (ὑποσ. 7), σ. 558.

27. *Μελέται*, σ. 12.

Φιλοσοφίας τοῦ Δικαίου ἐν τῷ συγχρόνῳ πολιτισμῷ» καὶ ἐκφωνήθηκε στὶς ἀρχὲς τοῦ ἔτους 1933. Γεμάτη ἡ Αἴθουσα τῶν Τελετῶν μὲ ὅλες τὶς διακεκριμένες προσωπικότητες ἐκείνης τῆς ἐποχῆς. Ὁ λόγος του ἐντυπωσιακός. Δὲν ἄγγιξε μόνον τὰ ἀετώματα τῆς φιλοσοφικῆς σκέψεως, ἀλλὰ καὶ ὑπέδειξε στὴ νέα γενιά, μὲ σαγηνευτικὸ τρόπο καὶ ἀδιάσειστη πειστικότητα, τὸ δρόμο τῆς ἐπιστημονικῆς πορείας ποὺ σταθερὰ χάραξε ἡ ἰδεοκρατικὴ φιλοσοφία, «κατ' ἐξοχὴν φιλοσοφία ἑλληνική».

Βαθύτατος λόγος φιλοσοφικοῦ στοχασμοῦ, μὲ εἰδικώτερη ἀνάλυση τῆς ἐννοίας τῆς πολιτείας, τῆς παιδείας καὶ τοῦ δικαίου, μέσα στὸν κόσμο τῶν ἰδεῶν. Διακηρύσσει: «Ἡ πολιτεία εἶναι κυρίως καὶ πρωτίστως μέγα καθίδρυμα παιδείας. Δὲν ὑπηρετεῖ εἰς τὴν ἰδέαν τῆς ἐλευθερίας μόνον ἀρνητικῶς, ἀποτρέπουσα τὴν προσβολὴν τῆς ἐξωτερικῆς ἐλευθερίας ἑνὸς ἑκάστου παρ' ἄλλων, ἀλλὰ καὶ θετικῶς, ἀποβλέπουσα, ὡς ἀληθὴς παιδαγωγός, εἰς τὴν ἐσωτερικήν, τὴν πλήρη ἀπελευθέρωσιν τοῦ ἀνθρώπου... Οὔτε ἡ δυναμικὴ ἐπικράτησις οὔτε ἡ ὑλικὴ εὐδαιμονία νοοῦνται ὡς ὕπατοι σκοποὶ τῆς πολιτείας. Εἶναι ταῦτα μέσα, συνήθως ἀναγκαῖα, πρὸς ἐπίτευξιν τοῦ μόνου κατὰ λόγον δυνατοῦ σκοποῦ. Ὁ σκοπὸς δὲ αὐτὸς εἶναι ἡ παιδεία, ἡ ἐπὶ τοῦ παρελθόντος στηριζομένη, ἀλλὰ πρὸς τὰς νέας δυνάμεις τῆς ζωῆς στρεφομένη, παιδεία πρὸς ἀρετήν[28]». Ἐπισημαίνει: «Ἡ πάλη τοῦ ἰδεοκράτου κατὰ τῆς θεωρίας τοῦ ἱστορικοῦ ὑλισμοῦ διεξάγεται ἀποκλειστικῶς καὶ μόνον δι' ὅπλων ἐπιστημονικῶν ἐν τῇ ἐπιστημονικῇ κονίστρᾳ. Οὐδεμίαν ἔχει σχέσιν πρὸς τοὺς πολιτικοὺς ἀγῶνας τῶν ὀπαδῶν τοῦ ἱστορικοῦ ὑλισμοῦ, καὶ οἱασδήποτε ἄλλης κοινωνικῆς τάξεως, ὅσον καὶ ἂν πρῶτον μέλημα τῶν ὀπαδῶν ἀκριβῶς τοῦ ἱστορικοῦ ὑλισμοῦ, παρ' ἡμῖν ἰδίᾳ, ὑπῆρξεν ἡ σύγχυσις τῶν δύο τούτων ἀσχέτων ἀγώνων, ἐν τῇ ἐπιθυμίᾳ νὰ προσδώσουν εἰς τὴν ἰδεοκρατικὴν κατεύθυνσιν τὸν χαρακτῆρα ἀντιδραστικῆς ἰδεολογίας[29]». Καὶ καταλήγει μὲ μία στροφὴ ὑψηλοῦ ἐθνικοῦ παλμοῦ: «Ἂν ἐπιστρέψωμεν εἰς τὰ βαθύτερα νοήματα τῆς ψυχῆς μας, ἂν ἀφήσωμεν ἐλεύθερα νὰ ἀκουσθῇ ἡ φωνὴ τῆς ἱστορικῆς ἡμῶν συνειδήσεως, ἡ φιλοσοφία τῆς ἐλευθερίας καὶ τῶν ἰδεῶν θὰ ἀναστηθῇ ἀφ' ἑαυτῆς εἰς τὴν γῆν εἰς τὴν ὁποίαν τὸ πρῶτον ἐβλάστησε καὶ ἐν ᾗ ἀπέδωκε τοὺς ἀγλαοὺς καρπούς της. Ἡ ἰδεοκρατία πηγάζει ἀπὸ τὴν ἰδέαν τῆς ἐλευθερίας, συμβολίζεται εἰς τὰ ἀρχαῖα ἡμῶν μνημεῖα, καὶ ἐνσαρκοῦται εἰς τὰς πτυχὰς τῶν ὀρέων μας καὶ εἰς τὸ φῶς τοῦ οὐρανοῦ μας[30]». Ἐκεῖνο τὸ ἀλησμόνητο δειλινὸ ἦταν γιὰ μᾶς —τοὺς τριτοετεῖς τότε φοιτητές— μία

28. *Μελέται*, σ. 34, 35.
29. *Μελέται*, σ. 41-42.
30. *Μελέται*, σ. 42.

ἐπιστημονικὴ εὐλογία, ποὺ μᾶς συνώδευσε στὴ ζωή μας καὶ ἐδρόσιζε πάντα καὶ τὴ σκέψη μας καὶ τὴν καρδιά μας.

5. Ἡ περίοδος 1930-1935 ἦταν μία ἀπ' τὶς φωτεινότερες ἐποχὲς τῆς Νομικῆς Σχολῆς. Κυριαρχοῦσα ἡ φυσιογνωμία τοῦ Δημητρίου Παππούλια μὲ τὴ διδασκαλία τῶν Εἰσηγήσεων τοῦ Ρωμαϊκοῦ Δικαίου καὶ τῶν Γενικῶν Ἀρχῶν τοῦ Ἀστικοῦ Δικαίου. Ἦταν ὁ ἔνθερμος ὑποστηρικτὴς τῆς ἑνότητας τοῦ ἑλληνικοῦ δικαίου ἀπὸ τὴν κλασσικὴ ἐποχὴ καὶ μέχρι σήμερα, ἀκολουθώντας ἔτσι τὴν χρυσὴ γραμμὴ τοῦ Κωνσταντίνου Παπαρρηγοπούλου γιὰ τὴν ἑνότητα τοῦ ἑλληνικοῦ πνεύματος καὶ τῆς ἱστορίας τοῦ Ἑλληνικοῦ Ἔθνους. Ἐξέχουσες ὅμως μορφὲς καὶ οἱ ἄλλοι καθηγητές: Ὁ Κωνσταντῖνος Τριανταφυλλόπουλος, μὲ τὴ φιλοσοφική του σκέψη, τὴν γλαφυρότητα τῆς ἐκφράσεως καὶ τὴν ἀσύγκριτη ἱκανότητα νὰ μᾶς ὁδηγῆ στὶς βασικὲς ἀλλὰ καὶ λεπτὲς ἔννοιες τοῦ δικαίου καὶ εἰδικώτερα τοῦ ἐνοχικοῦ. Ὁ Γεώργιος Μπαλῆς μὲ τὴν ἐννοιολογική του σαφήνεια καὶ τὴν ἀκρίβεια τῆς διατυπώσεως, ποὺ συνέδεε θεωρία καὶ πράξη κατὰ τρόπον ἀξιόλογο. Ὁ Γεώργιος Μαριδάκης, μὲ τὴν κομψὴ ἔκφραση, τὴ ρητορική του ἱκανότητα καὶ τὸ ἐπιβλητικό του παράστημα, ποὺ κατώρθωνε νὰ φέρνη στὴ γεμάτη ἀπὸ ἀκροατὲς αἴθουσα τὴ δροσιὰ τῆς ἀγαπημένης του Σίφνου καὶ νὰ φτερουγίζη ἀνάλαφρα τὴ σκέψη του στὸν ὡραῖο αὐτὸ χῶρο τοῦ Ἰδιωτικοῦ Διεθνοῦς Δικαίου. Ὁ Στυλιανὸς Σεφεριάδης, κομψὸς πάντοτε καὶ στὴν ἐμφάνιση καὶ στὴ διδασκαλία, ποὺ μας παρουσίαζε μὲ φωτεινὲς πινελιὲς τὴ ζωντάνια ἀλλὰ καὶ τὰ δυσχερῆ θέματα τοῦ Διεθνοῦς Δικαίου, μὲ τὶς ἱστορικές του ἀναδρομές, καὶ μὲ τὴν παντοτινὴ πίκρα τῆς χαμένης πατρίδας του τῆς Σμύρνης, καὶ μὲ τὴν ἐπισήμανση πάντοτε τῆς δολιότητας τῆς Τουρκίας στὴ διαρκὴ παράβαση τῶν διεθνῶν συνθηκῶν. Δὲν θὰ λησμονήσω ὅμως καὶ τὴν διπλωματική του ἱκανότητα, ὅταν σὲ ἕνα μάθημά του κατὰ τὸ ἔτος 1932 —μὲ παρουσία μιᾶς ὁμάδας Τούρκων φοιτητῶν ποὺ εἶχαν ἔλθει στὴν Ἀθήνα σὰν πανεπιστημιακὴ ἐκδήλωση τῆς τότε ἑλληνο-τουρκικῆς φιλίας— ἀναγκάσθηκε νὰ ἀναπτύξη τὸ θέμα σὲ ἄψογη γαλλικὴ γλώσσα, καὶ νὰ κλείση τὴν ὁμιλία του γιὰ τὴν ἱστορικὴ ἀνάγκη αὐτῆς τῆς φιλίας, μὲ μία εὔστροφη ἀναδρομὴ στὶς πληγὲς τοῦ παρελθόντος. Ὁ Κωνσταντῖνος Ράλλης, ὁ σεβάσμιος αὐτὸς Καθηγητὴς καὶ βαθὺς ἐπιστήμων τοῦ Ἐκκλησιαστικοῦ Δικαίου, μὲ τὴν χριστιανική του ἀγάπη, ποὺ ἦταν ἔκδηλη τόσο στὴ διδασκαλία ὅσο καὶ στὴν ὅλη πρὸς τοὺς φοιτητὲς συμπεριφορά του· ἐντυπωσιακὴ δὲ ἡ ἀκριβόλογη διατύπωση τῶν ἐννοιῶν σὲ ἄψογη καθαρεύουσα κατὰ τὴ διδασκαλία ὄχι μόνον τοῦ Ἐκκλησιαστικοῦ Δικαίου ἀλλὰ καὶ τοῦ Ποινικοῦ, τὸ ὁποῖο, κατ' ἀνάθεση μᾶς ἐδίδαξε, γιατὶ εἶχε ἀποχωρήσει τότε ὁ Καθηγητὴς καὶ ἀξιόλογος ἐπιστήμων τοῦ Ποινικοῦ Δικαίου ὁ Τιμολέων Ἠλιόπουλος. Ὁ Θεόδωρος Ἀγγελόπουλος καὶ ὁ Θρασύβουλος Πετιμεζᾶς, ὁ πρῶτος τῆς ἕδρας τοῦ

Διοικητικοῦ Δικαίου καὶ ὁ δεύτερος τοῦ Ἐμπορικοῦ Δικαίου, μὲ τὴν ἤρεμη διδασκαλία καὶ τῶν δύο, τὴ γλυκύτητα τῆς ἐκφράσεως καὶ τὴ λιτὴ ἀκριβολογία των. Ὁ Ἀνδρέας Ἀνδρεάδης στὸ μάθημα τῆς Δημοσίας Οἰκονομίας, ὁ γνωστότερος στὸ διεθνῆ χῶρο μὲ τὴν ἐκπληκτικὴ ἀλλὰ καὶ ἱστορικὴ εὐρυμάθειά του, ποὺ πολλὲς φορὲς τὸν παρέσυρε σὲ χαριτωμένες παρεκβάσεις, ποὺ μιὰ ἀπ' αὐτὲς ἦταν, ὅταν στὸ δεύτερο ἔτος ποὺ δίδασκε εἶχε καθυστερήσει νὰ ἀρχίση τὶς παραδόσεις του, γιατὶ ἀπουσίαζε στὴν Ἰαπωνία, ὅπου ἔκανε διαλέξεις γιὰ τὰ οἰκονομικὰ τῆς Ἰαπωνίας. Κατὰ τὴν ἔναρξη δὲ τῶν παραδόσεών του μᾶς κατετόπισε καὶ γιὰ τὴν οἰκονομικὴ κατάσταση αὐτῆς τῆς χώρας καὶ μᾶς ὑπέδειξε νὰ διαβάσωμε τὶς διαλέξεις του στὴ *Revue de deux Mondes* ὅπου ἐπρόκειτο νὰ δημοσιευθοῦν! Ὁ Κυριάκος Βαρβαρέσος στὸ μάθημα τῆς Πολιτικῆς Οἰκονομίας, σαφής, μεθοδικὸς καὶ ἀναλυτικός, μὲ τὴ μεγάλη του πείρα καὶ τὴν σαφήνεια τῆς παρουσιάσεως τῶν βασικῶν τοῦ κλάδου του θεμάτων. Καὶ ὁ Ἀλέξανδρος Σβῶλος μὲ τὴ φωτεινή του διδασκαλία στὸ Συνταγματικὸ Δίκαιο, καὶ τὸ συσχετισμὸ τῶν εἰδικωτέρων θεσμῶν μὲ τὰ ἱστορικὰ καὶ κοινωνικὰ δεδομένα καὶ τὴ βαθύτερη αὐτῶν δύναμη. Καὶ οἱ ἔκτακτοι τότε νέοι Καθηγηταί: ὁ Ξενοφὼν Ζολώτας, νέος δυναμικὸς ἐπιστήμων ποὺ ἐλάμπρυνε ἔπειτα τὴν ἕδρα· ὁ Γεώργιος Ράμμος ποὺ ἔδωσε νέα πνοὴ στὸν κλάδο τοῦ Ἀστικοῦ Δικονομικοῦ Δικαίου μὲ τὴν ἀκάματη ἐργατικότητά του καὶ τὴν διεθνῆ του προβολή· ὁ Νικόλαος Χωραφᾶς ποὺ ἀνήγαγε τὴν ποινικὴ ἐπιστήμη σὲ ὑψηλὸ καὶ ζηλευτὸ ἐπίπεδο· καὶ ὁ Παναγιώτης Κανελλόπουλος στὴ νέα ἕδρα τῆς Κοινωνιολογίας, μὲ τὴ ρητορική του ἱκανότητα καὶ τὴν κυματίζουσα σκέψη του, ποὺ μᾶς ἀποκάλυπτε τὶς βαθειὲς πτυχὲς στὶς σχέσεις κοινωνιολογίας καὶ δικαίου.

6. Σ' αὐτὴ τὴν πανεπιστημιακὴ ἀτμόσφαιρα ἡ διδασκαλία τοῦ Κ. Τσάτσου ἦταν σαγηνευτική, μὲ τὸν παλλόμενο λόγο καὶ τὸν βαθύτατο φιλοσοφικὸ στοχασμὸ στὴν ἀνάλυση τῶν πιὸ λεπτῶν φιλοσοφικῶν θεμάτων, ἀπ' τὴν «ἀρχὴ τῆς ζωῆς τοῦ πνεύματος» καὶ μέχρι τῆς «ἱστορίας τῆς ἰδέας τοῦ δικαίου» καὶ τοῦ «συστήματος τῶν ἀξιῶν». Καὶ παράλληλα πρὸς τὴ διδασκαλία, τὸ Φροντιστήριο τῆς Φιλοσοφίας τοῦ Δικαίου στὸ ὁποῖο ἡ ἀπὸ τότε φιλοσοφικὴ ὀξύνεια τοῦ Κωνσταντίνου Δεσποτοπούλου ἐντυπωσίαζε. Ἦταν μάλιστα ὁ Κ. Τσάτσος ὁ πρῶτος στὴ Νομικὴ Σχολὴ ποὺ δίδαξε Γενικὲς Ἀρχὲς Ἀστικοῦ Δικαίου στὴ δημοτική, μετὰ τὸν πρόωρο θάνατο τοῦ Παππούλια, ὅταν μιὰ χρονιὰ δὲν κατώρθωσε νὰ διδάξει ὁ Μαριδάκης αὐτὸ τὸ μάθημα, ποὺ τὸ δίδασκε κατ' ἐντολὴν τῆς Σχολῆς. Ἤμουνα τότε τεταρτοετής, ἐνῶ οἱ Γενικὲς Ἀρχὲς διδάσκονταν στὸ πρῶτο ἔτος. Ἐπῆγα ὅμως νὰ τὸν ἀκούσω, γιατὶ ἡ διδασκαλία στὴ δημοτικὴ καὶ μάλιστα σὲ μάθημα τοῦ Ἀστικοῦ Δικαίου ἀποτελοῦσε ρῆγμα στὴν παράδοση τῆς Σχολῆς. Στὴν ἀρχὴ —συνηθισμένος στὴν καθαρεύουσα

τῶν ἄλλων Καθηγητῶν— μοῦ φάνηκε κάπως περίεργη ἠχητικὰ ἡ ὅλη ὁρολογία ποὺ χρησιμοποιοῦσε· ἀλλ' ἔπειτα ἀπὸ λίγο χρόνο ἡ ὅλη διδασκαλία ἦταν ρέουσα, καὶ πάρα πολὺ εὐχάριστη ἡ ἐννοιολογικὴ σαφήνεια, γιὰ πρωτοετεῖς μάλιστα φοιτητές.

7. Μ' αὐτὰ τὰ ἐπιστημονικὰ ἐφόδια ἀποφοιτήσαμε. Καὶ ἀκολουθήσαμε ἔπειτα διάφορους δρόμους ὁ καθένας ἀπ' τοὺς μαθητές του. Συντροφιά μας ὅμως πάντα τὸ *'Αρχεῖο Φιλοσοφίας καὶ Θεωρίας τῶν 'Επιστημῶν* καὶ οἱ συνεχιζόμενες μελέτες τοῦ Κ. Τσάτσου, ποὺ ὡλοκλήρωσαν τὸ τελολογικό του σύστημα τῆς Φιλοσοφίας τοῦ Δικαίου. Σύνοψη δὲ τοῦ ὅλου ἐπιστημονικοῦ του ἔργου περιέχεται στὸ *'Επίμετρον* (1978) ποὺ πρόσθεσε στὴ δεύτερη ἔκδοση τῆς μελέτης του: *Τὸ πρόβλημα τῆς ἑρμηνείας τοῦ δικαίου,* μὲ πρόλογο τοῦ Κ. Δεσποτοπούλου καὶ μὲ προσθήκη τῆς νεώτερης σχετικῆς βιβλιογραφίας ἀπ' τὸν Π. Σούρλα. Ἡ σκέψη ὅμως τῆς ἀνατυπώσεως εἶχε ὡς ἀφετηρία μία συζήτηση ποὺ εἶχα μαζί του λίγο καιρὸ πρὶν ἀναλάβη τὰ καθήκοντα τοῦ Προέδρου τῆς Δημοκρατίας. Τοῦ διετύπωσα τότε τὴν παράκληση πολλῶν νὰ ἐπανεκδώση τὸ ἐξαίρετο αὐτὸ βιβλίο ποὺ εἶχε πρὸ πολλοῦ ἐξαντληθῆ, καὶ τοῦ προσέθεσα, ὅτι θὰ ἔπρεπε, ὅταν πρωτοεκδόθηκε νὰ εἶχε μεταφρασθῆ στὴ γερμανικὴ ἢ καὶ στὴ γαλλικὴ γλώσσα. Μοῦ ἀπήντησε μὲ τὸν ἤρεμο ἐκεῖνο τρόπο καὶ μοῦ εἶπε: «ἀγαπητέ μου, ἦταν σφάλμα μου ποὺ δὲν εἶδε τὸ φῶς ἡ μελέτη αὐτὴ καὶ σὲ μιὰ ξένη γλώσσα· ἀλλὰ γιὰ νὰ ἐπανεκδοθῆ τώρα θὰ ἔπρεπε νὰ γίνουν συμπληρώσεις σὲ κάθε παράγραφο, ποὺ οἱ ἀσχολίες μου τὶς ἀποκλείουν». Τοῦ ἀπήντησα, ὅτι τὸ ἔργο εἶναι κλασσικὸ καὶ θὰ εἶχε τὴν ἴδια ἀξία καὶ ἂν κυκλοφοροῦσε γιὰ πρώτη φορὰ τώρα καὶ σὲ ὁποιαδήποτε μάλιστα ξένη γλώσσα. Μὲ εὐχαρίστησε γιὰ τὴ σκέψη μου, καὶ μοῦ προσέθεσε: «θὰ τὸ σκεφθῶ γιὰ ἀνατύπωση, ἴσως μὲ κάποιο ἐπίμετρο». Καὶ πραγματοποιήθηκε ἔτσι ἡ ἐπανέκδοση τοῦ βιβλίου ποὺ ἔγινε ἀνάρπαστο ἀπ' τὸ νομικὸ κόσμο, ὡς τὸ πολυτιμότερο βιβλίο τόσο γιὰ τὴ θεωρία ὅσο καὶ γιὰ τὴν πράξη στὸ δύσκολο χῶρο τῆς ἑρμηνείας καὶ ἐφαρμογῆς τοῦ δικαίου.

III

1. Ἡ ἀξία ὁποιουδήποτε συστήματος Φιλοσοφίας Δικαίου κρίνεται ἀπὸ δύο κυρίως ὄψεις: ἀπ' τὴ σταθερότητα τῆς θεμελιώσεώς του, καὶ ἀπὸ τὴν ἀποτελεσματικότητα τοῦ διατυπουμένου συστήματος ὡς πρὸς τὴν λειτουργία καὶ τὴν ἐφαρμογὴ τῶν κανόνων τοῦ δικαίου. Ἡ ἀφετηρία τοῦ ἰδεοκρατικοῦ προσανατολισμοῦ τοῦ Κ. Τσάτσου, ἡ ἰδέα δηλαδὴ τοῦ δικαίου, εἶναι, κατὰ τὴ γνώμη μου, ἀκλόνητη. Χαρακτηριστικὴ ἡ τελικὴ περικοπὴ στὸ *'Επίμετρο* τῆς δεύτερης ἔκδοσης τοῦ βιβλίου του. «Αἱ πηγαὶ —γράφει— ἀπὸ τὰς ὁποίας ἤντλησα διὰ νὰ διαμορφώσω τὴν σκέψιν μου,

οἱ ὁδηγοί μου εἰς τὸν δρόμον μου, εἶναι φανεροὶ εἰς τοὺς γνώστας τῶν πραγμάτων. Ὁ Πλάτων τῆς *Πολιτείας*, τοῦ *Πολιτικοῦ* καὶ τοῦ *Φαίδρου*, ὁ Κὰντ τῶν τριῶν *Κριτικῶν* καὶ οἱ ἐπίγονοί του, κυρίως ἐκεῖνοι οἱ ὁποῖοι ἐπεξεργάσθηκαν τὴν ἔννοιαν τῆς ἱστορίας καὶ τῆς κοινωνίας, ὁ Βίντελμπαντ, ὁ Μὰξ Βέμπερ καὶ προπαντὸς ὁ Ρίκερτ, τὸν ὁποῖον ηὐτύχησα ὡς σπουδαστὴς νὰ παρακολουθήσω ἐπὶ τρία ἔτη. Ὁ χρόνος, ὁ ὁποῖος ἔκτοτε παρῆλθε, μὲ ἐστερέωσε εἰς τὰς πεποιθήσεις αὐτὰς καὶ οὕτω πεντήκοντα ἐτῶν μελέται ἴσως νὰ ἐνεπλούτισαν τὴν σκέψιν μου ἀλλὰ δὲν τὴν ἀπεμάκρυναν ἀπὸ τὴν κοίτην εἰς τὴν ὁποίαν ἐξεχύθησαν πρὸ πολλῶν ἐτῶν». Ἀκολούθησε δηλαδὴ ὁ Κ. Τσάτσος τὸν ὡραῖο ἐκεῖνο ἐπιστημονικὸ δρόμο τοῦ Διδασκάλου του ποὺ ἐπιγραμματικὰ διατύπωσε ὁ ἴδιος ὁ Rickert στὸν τίτλο τῆς ὡραίας του μελέτης μὲ τὴν ὁποία ἐγκαινίασε τὴν ἔκδοση τοῦ *Ἀρχείου Φιλοσοφίας καὶ Θεωρίας τῶν Ἐπιστημῶν*. Στὴ μελέτη του αὐτὴ μὲ τίτλο: «Ἡ αἰωνία νεότης τῶν Ἑλλήνων», περιέχεται καὶ ἡ ἀκόλουθη χαρακτηριστικὴ φράση: «Στρεφόμενοι πρὸς τοὺς Ἕλληνας καὶ κατανοοῦντες ἐκ τῶν ὑστέρων τὰ νοήματα αὐτῶν, δυνάμεθα καὶ ἡμεῖς αὐτοὶ ἀνὰ πᾶσαν στιγμὴν νὰ γίνωμεν *νέοι* δι' ἐκείνων, καὶ οὕτω πως νὰ συμμετάσχωμεν τῆς αἰωνίας νεότητος αὐτῶν». Αὐτὰ ἃς ἔχουν ὑπ' ὄψη ἐκεῖνοι τῆς νέας γενιᾶς, ποὺ νομίζουν ὅτι μποροῦν νὰ ἀντιμετωπίσουν τὰ βασικὰ προβλήματα τῆς Φιλοσοφίας τοῦ Δικαίου ἀλλὰ καὶ τὴν σύγχρονη ἑλληνικὴ νομικὴ σκέψη μὲ μαρξιστικὴ ἀφετηρία, ποὺ διαψεύσθηκε ὁριστικὰ ἀπ' τὰ σύγχρονα συγκλονιστικὰ διδάγματα τῆς ἱστορίας, καθὼς καὶ ἐκεῖνοι ποὺ νομίζουν ὅτι ὁποιοδήποτε θετικὸ δίκαιο στηρίζεται στὴ βία, ὡς οὐσία τοῦ δικαίου!

2. Ἂν δὲν ὑπῆρχε τὸ Σύστημα τῆς Φιλοσοφίας τοῦ Δικαίου τοῦ Κ. Τσάτσου, καὶ παράλληλα τὸ Σύστημα τῆς Φιλοσοφίας τοῦ Ἰωάννου Θεοδωρακοπούλου, δὲν θὰ ὑπῆρχε στὴ χώρα μας οὔτε ἡ μεταγενέστερη ἰδεολογικὴ φιλοσοφικὴ ἄνθηση, οὔτε ἐπίσης καὶ ἡ ποικιλόμορφη ἐπιστημονικὴ κίνηση στὴ Γενικὴ Θεωρία τοῦ Δικαίου μὲ τὶς σημαντικὲς προεκτάσεις της στοὺς εἰδικώτερους κλάδους αὐτοῦ. Ὑπῆρξαν βέβαια ἀποχρώσεις ἀλλὰ καὶ ἀποκλίσεις στὴν ἐπιστημονικὴ πορεία τῶν μαθητῶν του — ἀπόρροια τῆς εἰδικώτερης ἐμβαθύνσεως στὰ ἐπιλεγέντα θέματα— χωρὶς ὅμως ὑπέρβαση τοῦ ἰδεολογικοῦ πλαισίου. Ἰδιαίτερη χαρακτηριστικὴ ἀπόκλιση παρουσίασε καὶ παρουσιάζει ἡ βαθυστόχαστη φιλοσοφικὴ κατεύθυνση τοῦ Κωνσταντίνου Δεσποτοπούλου, ἀρχικὰ μὲ τὴν πρωτότυπη διδακτορικὴ διατριβή του: *Τὸ δικαίωμα ὡς διανόημα τοῦ νομοθέτου* (1937), καὶ ἔπειτα μὲ τὴν λεπτομερὴ καὶ φωτεινὴ ἀνάλυση τῆς «πραξιολογίας», ὡς «παλίντροπης - δυνατοδεοντολογικῆς πρόβασης», ποὺ ἦταν ἡ ἀφετηρία μιᾶς εὐρύτερης προοπτικῆς σὲ ἀξιόλογα μεταγενέστερα μελετή-

ματά του[31]· ἐνῶ πλησιέστερη στὸν κύκλο τῶν ἰδεῶν τοῦ Κ. Τσάτσου ἦταν ἡ θέση τοῦ ἐπίσης μαθητοῦ του καὶ πολυτίμου φίλου μου Ἐμμανουὴλ Μιχελάκη, ποὺ τὸν διαδέχθηκε στὴν ἕδρα τῆς Φιλοσοφίας τοῦ Δικαίου, καὶ τοῦ ὁποίου ὁ πρόωρος θάνατος ὑπῆρξε πλῆγμα γιὰ τὴν ἑλληνικὴ ἐπιστήμη[32].

3. Τὸ τελολογικὸ ἐξ ἄλλου σύστημα, τοῦ Κ. Τσάτσου δὲν ἦταν μόνον ἄψογο ὡς πρὸς τὴν ὅλη του δομή, ἀλλὰ καὶ ἀπετέλεσε τὴ σταθερὴ βάση γιὰ θεωρητικὴ περαιτέρω ἐμβάθυνση σὲ πολλὰ δυσχερὴ θέματα. Ἡ μελέτη του, εἰδικώτερα, γιὰ τὴν ἑρμηνεία τοῦ δικαίου, ἐπέδρασε ἀποφασιστικά, τόσο στὴν περαιτέρω διερεύνηση μερικωτέρων ἑρμηνευτικῶν ζητημάτων, ὅσο καὶ στὴ διάπλαση τῆς νεώτερης νομολογίας. Ὅσους χρήσιμους καρποὺς ἀπέδωσε ἡ ὡραία μελέτη τοῦ Λιτζεροπούλου: *Ἡ νομολογία ὡς παράγων διαπλάσεως τοῦ ἰδιωτικοῦ δικαίου* (1932), ἄλλους τόσους, ἂν μὴ καὶ περισσότερους, θὰ ἀπέδιδε μιὰ νέα γενικώτερη μελέτη ποὺ θὰ εἶχε ὡς τίτλο: *Ἡ τελολογία ὡς παράγων διαπλάσεως τοῦ δικαίου ὑπὸ τὸ φῶς τῆς νομολογίας*. Διότι μιὰ τέτοια μελέτη θὰ ἀπεκάλυπτε τὴ βασικὴ συμβολὴ τοῦ Κ. Τσάτσου στὴν ὅλη διάπλαση τῆς νομολογίας σ' ὅλους τοὺς κλάδους τοῦ δικαίου. Ἀρκεῖ ἡ ἀπάντηση ποὺ μοῦ ἔδωσαν διακεκριμένοι δικαστικοὶ —σὲ σχετικὴ ἐρώτησή μου, κατὰ πόσο τοὺς διευκόλυνε ἡ τελολογικὴ μέθοδος ἑρμηνείας τοῦ δικαίου— ποὺ ἦταν ἡ ἀκόλουθη: Ἡ τελολογική, μοῦ εἶπαν, σκέψη κυριαρχεῖ πάντοτε στὶς διασκέψεις.

4. Τὸ περίεργο ἀλλὰ καὶ ἀξιοπρόσεκτο εἶναι, ὅτι ἡ ἐπίδραση τοῦ συστήματος τῆς Φιλοσοφίας τοῦ Δικαίου τοῦ Κ. Τσάτσου ἐξεδηλώθη ἀρχικὰ στὸν χῶρο τοῦ Ἀστικοῦ Δικονομικοῦ Δικαίου, ποὺ ἐθεωρεῖτο ὅτι ἦταν κατ' ἐξοχὴν κλάδος τυποκρατουμένης σκέψεως. Ἡ τιμὴ αὐτοῦ τοῦ ἀνοίγματος ἀνήκει στὸν Ε. Μιχελάκη μὲ τὴ διδακτορική του διατριβή: *Περὶ τοῦ ἀντικειμένου τῆς δικονομικῆς ἀποδείξεως* (1940). Γράφει στὸν πρόλογο τῆς μελέτης: «Προσεπάθησα νὰ ὁρίσω τὸ ἀντικείμενον τῆς δικονομικῆς ἀποδείξεως ἐν ἑνότητι, εἴτε περὶ πραγματικοῦ ἰσχυρισμοῦ πρόκειται, εἴτε περὶ κανόνος δικαίου, χωρὶς νὰ παρίδω καὶ τὰς ἐπὶ μέρους διαφοράς. Ἡ ἑνότης αὕτη εὑρίσκεται μόνον ἐν τῷ ὁρισμῷ τοῦ ἀντικειμένου τῆς δικονομικῆς ἀποδείξεως ὡς ἀντικειμένου γνώσεως καὶ ἐν τῇ μεθόδῳ τῆς γνώσεως. Ἀφ' ἑαυτοῦ νοεῖται ὅτι τοιαύτη προσπάθεια μόνον ἐν στενῇ ἐννοίᾳ πρὸς τὴν Λογικὴν καὶ τὴν Φιλοσοφίαν εἶναι δυνατή.

---

31. Γιὰ τὸ ἔργο τοῦ Κ. ΔΕΣΠΟΤΟΠΟΥΛΟΥ *Φιλοσοφία τοῦ Δικαίου*, Α΄ 1953, Β΄ 1954, βλ. τὴν καταφατικὴ βιβλιοκρισία τοῦ Ε. ΠΑΠΑΝΟΥΤΣΟΥ, *Νέα Ἑστία*, 1953, σ. 1434-1442.

32. Γιὰ τὸ πρῶτο τεῦχος τῆς *Φιλοσοφίας τοῦ Δικαίου* (1968), ποὺ πρόκανε νὰ δημοσιεύσῃ ὁ Ε. ΜΙΧΕΛΑΚΗΣ, βλ. τὴν καταφατικὴ βιβλιοκρισία τοῦ Κ. ΤΣΑΤΣΟΥ, *Ἐφ. Ἑλλ. Νόμ. 35*, 1968, σ. 416 ἑπ.

Πολλὰ τῶν δικονομικῶν προβλημάτων οὔτε νὰ τεθῶσι δύνανται ἐκτὸς τοῦ συνδέσμου αὐτῶν πρὸς τὴν Φιλοσοφίαν». Ἀπὸ τὸν πρόλογο δὲ καὶ μόνον εἶναι ἔκδηλη ἡ ἀπήχηση τῆς διδασκαλίας τοῦ Διδασκάλου του. Ἀλλὰ καὶ ἀπὸ τὴν εἰδικώτερη ἐξαίρετη διαπραγμάτευση τοῦ θέματος εἶναι ἐμφανέστατη ἡ ἐφαρμογὴ τῆς μεθοδολογίας τοῦ Τσάτσου. Διότι μὲ ἀφετηρία τὴ βασικὴ σκέψη τοῦ Καθηγητοῦ του —ὅτι εἶδος τῶν ἱστορικῶν ἐπιστημῶν πρέπει νὰ θεωρηθοῦν καὶ οἱ δεοντολογικὰ ἐργαζόμενες ἐπιστῆμες, ἀφοῦ καὶ αὐτὲς ἐξετάζουν τὸ φαινόμενο ὄχι ὡς ἐκδήλωση φυσικῶν νόμων ἀλλὰ κατὰ τὰ ἀτομικὰ καὶ ἰδιαίτερα στοιχεῖα γιὰ νὰ κριθῆ ποιὸ εἶναι τὸ δεοντολογικό του νόημα— κατέληξε ὁ Μιχελάκης στὸ πόρισμα ὅτι τὸ πραγματικὸ γεγονὸς ποὺ ἀποτελεῖ τὸ ἀντικείμενο τῆς ἀποδείξεως μπορεῖ νὰ ὁρισθῆ: *ὡς ἡ κατὰ τὴν ἱστορικὴν μέθοδον γνῶσις τῆς ἐμπειρικῆς πραγματικότητος καὶ ἡ αἰσθητικὴ γνῶσις*. Καὶ ἡ ὑφηγητικὴ ἐπίσης μελέτη του: *Περὶ τῆς ἀδίκου διαδικαστικῆς πράξεως* (1944), ἔχει τὴν ἴδια ἀφετηρία σκέψεων. Γράφει καὶ σ' αὐτὴ στὸν πρόλογο «... Σήμερον, ὅτε ἡ ἀναγκαιότης μιᾶς γενικῆς θεωρίας τοῦ δικονομικοῦ δικαίου εἶναι προφανής, δύναται νὰ κατανοηθῆ, ὅτι ἡ θεωρία τῆς ἀδίκου διαδικαστικῆς πράξεως καὶ τῆς ἀδίκου δίκης καταλαμβάνει ἐν τῇ γενικῇ θεωρίᾳ τοῦ δικονομικοῦ δικαίου ἐξέχουσαν θέσιν. Ἀναχωρῶ ἀπὸ τὴν ἀρχήν, ὅτι τὸ δόγμα τοῦ δικαίου δὲν νοεῖται ἄνευ ἀναγωγῆς τῶν νομικῶν ἐννοιῶν εἰς ἀνωτέρας ἐννοίας, ἄνευ τῆς συστηματικῆς ἑνότητος. Ἡ ἐπιστήμη κατέχει ὡς κριτήριον τῆς ἀληθείας τὴν συστηματικὴν ἑνότητα τοῦ ἀντικειμένου αὐτῆς. Τοῦτο εἶναι τὸ ἀνώτατον κριτήριον, ὅπερ δύναται νὰ κατέχη...» Καὶ κατὰ τὴ διαπραγμάτευση τῆς ἀξιόλογης ἐπίσης αὐτῆς μελέτης τονίζει: «Ἡ πρᾶξις εἶναι ἀτομικὸν ἱστορικὸν φαινόμενον καὶ τὸ νόημα αὐτῆς εἰδικὴ ἀξιολογικὴ κρίσις. Ἡ ἰσχὺς τοῦ νοήματος τῆς πράξεως δὲν εἶναι ἀνυπόθετος, ἀλλὰ δέον νὰ θεμελιοῦται ἐπὶ γενικωτέρων ἀξιολογικῶν κρίσεων, αὗται ἐπὶ γενικωτάτων, ἐκεῖναι δὲ ἐπὶ ἀνυποθέτου καθολικοῦ νοήματος». Μὲ αὐτὲς τὶς δύο μελέτες τὸ δικονομικὸ δόγμα ἀνάγεται στὸ ἐπίπεδο τῆς Γενικῆς Θεωρίας τοῦ Δικαίου καὶ συνδέεται ἐπίσης μὲ προβλήματα Φιλοσοφίας τοῦ Δικαίου. Νέα πλέον θεώρηση τοῦ δικονομικοῦ δικαίου, κατὰ τρόπο μάλιστα ποὺ προηγεῖται ἀπὸ πολλὲς ὄψεις τῆς ἀλλοδαπῆς δικονομικῆς θεωρίας.

5. Καὶ ἀκολουθεῖ ἡ δική μου προσπάθεια, ἔπειτα ἀπὸ μιὰ δεκαετὴ ἀλλὰ πολύτιμη δικηγορικὴ ἐμπειρία. Τὸ τελολογικὸ σύστημα τοῦ Κ. Τσάτσου ἔπρεπε πλέον νὰ δοκιμασθῆ καὶ σὲ θέματα ποὺ ἀπασχολοῦσαν ζωηρὰ τὴν πράξη. Τὸ πρῶτο βῆμα ἦταν: *Ἡ ἀναγνωριστικὴ ἀγωγὴ κατὰ τὸ ἑλληνικὸν δικονομικὸν δίκαιον* (1947). Τὸ νομοθετικὸ ἔρεισμα τῆς ἀναγνωριστικῆς ἀγωγῆς ἦταν ἀμφίβολο, καὶ γι' αὐτὸ τὸ λόγο κρίθηκε σκόπιμο νὰ περιληφθῆ σχετικὴ διάταξη στὸ ἄρθρο 127 τοῦ Εἰσαγωγικοῦ Νόμου τοῦ

Ἀστικοῦ Κώδικα. Τὸ ἐρώτημα ὅμως ἦταν: ἂν ἀπ' τὸ ὅλο σύστημα τῆς Δικονομίας τοῦ Maurer ἀπέρρεε ἡ δυνατότητα ἄνετης θεμελιώσεως τῆς ἀναγνωριστικῆς ἀγωγῆς σ' αὐτό. Ἡ νέα ἀφετηρία ἦταν ἡ ἔννοια τῆς λέξεως *Ἀξίωσις* (Anspruch) ποὺ ἀπαντοῦσε στὴ Πολ. Δικονομία, καὶ ἡ ὁποία δὲν εἶχε καμιὰ ἐννοιολογικὴ σχέση μὲ τὴν ἔννοια τῆς *ἀξιώσεως* ποὺ καθιερώθηκε στὸν Ἀστικὸ Κώδικα καὶ ἀπηχοῦσε τὴ σχετικὴ θεωρία τοῦ Windscheid. Ἀφοῦ λοιπὸν προσδιώρισα ἐννοιολογικὰ τὴ λέξη *ἀξίωση* ὡς σημαίνουσα: «τὸν νομικὸν ἰσχυρισμὸν τὸν ἐπιστηριζόμενον ἐπὶ τῶν προβαλλομένων διὰ τῆς ἀγωγῆς πραγματικῶν περιστατικῶν καὶ θεμελιοῦντα καταψηφιστικόν, διαπλαστικὸν ἢ ἀναγνωριστικὸν αἴτημα ἐνδίκου προστασίας», ἐνέταξα τὴν λειτουργία αὐτῆς στὴν ἑνότητα τοῦ δικονομικοῦ συστήματος καὶ ἀπέδειξα ὅτι ἡ μορφὴ αὐτὴ ἔνδικης προστασίας ἀπέρρεε ἀπ' τὴν ἴδια τοῦ δικονομικοῦ συστήματος δύναμη, ὡς συνέπεια τῆς τελολογικῆς ἐντάξεως καὶ λειτουργίας σ' αὐτὸ τῆς «δικονομικῆς ἀξιώσεως». Ἡ μελέτη δὲ αὐτή, ποὺ εἶχε ὡς ἀφετηρία τὴ γενικὴ θεωρία τοῦ δικονομικοῦ δικαίου σὲ συνάρτηση μὲ τὴν τελολογικὴ ἑρμηνεία τοῦ δικαίου καὶ τὸ τελολογικὸ σύστημα ἔνδικης προστασίας, ἀπετέλεσε τὸ βάθρο γιὰ τὴν περαιτέρω διαμόρφωση ὄχι μόνον τῆς ἑλληνικῆς θεωρίας ἀλλὰ κυρίως τῆς σχετικῆς νομολογίας στὸν εὐρύτατα ἐφαρμοζόμενο αὐτὸ θεσμό.

Τὸ δεύτερο βῆμα ἦταν ἡ ὑφηγητική μου μελέτη: *Ἡ πιθανολόγησις ἐν τῷ Ἀστικῷ Δικονομικῷ Δικαίῳ* (1952). Ἔγραφα στὸν πρόλογο τῆς μελέτης: «Καὶ ἐν τῇ παρούσῃ μελέτῃ ὡς προϋπόθεσιν ἐρεύνης ἔθεσα τὴν γενικὴν θεωρίαν τοῦ δικαίου, ἐντὸς τῆς ὁποίας προσεπάθησα νὰ ἐξετάσω τὴν καθόλου ἔννοιαν τῆς πιθανολογήσεως καὶ τὰς ἐπὶ μέρους ἐκδηλώσεις αὐτῆς... Τὰ ἐκ ταύτης πορίσματα ἀφίστανται ἐν πολλοῖς τῶν κρατούντων, ἀλλ' ἀπορρέουν ἐκ τῆς θεωρήσεως τῆς ἀποδείξεως ἐν *τελολογικῇ ἑνότητι* καὶ συνάδουν πρὸς τὸ καθόλου πνεῦμα τοῦ ὑπὸ τῆς Δικονομίας καθιερουμένου συστήματος». Καὶ τῆς μελέτης αὐτῆς τὰ πορίσματα ἦταν ἀποφασιστικῆς σημασίας γιὰ τὴν τελικὴ διατύπωση τῶν σχετικῶν περὶ πιθανολογήσεως ἄρθρων τοῦ νέου Κώδικα Πολιτικῆς Δικονομίας. Ὅταν ἐκυκλοφόρησε ἡ μελέτη μου, ἦταν ὁ Κ. Τσάτσος, γιὰ λίγο καιρό, Νομικὸς Σύμβουλος τῆς Κτηματικῆς Τραπέζης. Ἐκεῖ τὸν ἐπισκέφθηκα. «Ἐπιτρέψατέ μου, εἶπα, Κύριε Καθηγητά, νὰ Σᾶς προσφέρω τὴν ἐπὶ ὑφηγεσίᾳ μελέτην μου, ποὺ ἀποτελεῖ κι αὐτὴ πλήρη ἀπόδειξη καὶ ὄχι πιθανολόγηση τῆς ἀξίας τοῦ τελολογικοῦ Σας συστήματος καὶ στὸν κλάδο τοῦ Δικονομικοῦ Δικαίου!» Ἐγέλασε μὲ τὸ ἀνεπίτρεπτο εὐφυολόγημά μου καὶ ἀφοῦ μὲ ρώτησε γιὰ τὸ περιεχόμενο τῆς μελέτης, προσέθεσε: «μὲ συγκινεῖ ἡ ἀξιέπαινη προσπάθεια τόσο ἡ δική σας —ποὺ βρίσκεται πιὸ πολὺ κοντὰ στὴν πράξη— ὅσο καὶ τοῦ ἀγαπητοῦ Μιχελάκη, γιὰ τὴν ἀξιοποίηση τοῦ τελολογικοῦ συστήματος

μέσα στὸ πλαίσιο τῆς δικονομικῆς θεωρίας, ποὺ συνδέεται ἄμεσα μὲ τὴν ἀληθῆ γνώση τοῦ πραγματικοῦ γεγονότος ὡς μέσου πρὸς πραγμάτωση τοῦ σκοποῦ τῆς δίκης».

Δὲν θὰ ἐπεκταθῶ στὶς ἄλλες μεταγενέστερες μελέτες μου ποὺ σχεδὸν διαπνέονται ὅλες ἀπ' τὴν ἴδια κατευθυντήρια γραμμή. Θὰ μοῦ ἐπιτραπῆ μόνον νὰ ἀναφέρω δύο ἀπ' αὐτές, ὅπου ἡ φιλοσοφικὴ σκέψη τοῦ Κ. Τσάτσου ὑπῆρξε καταστατικῆς σημασίας γιὰ τὴ διαπραγμάτευση τῶν ζητημάτων. Ἡ μιὰ ἀφοροῦσε «στὸν νομικὸ προσδιορισμὸ τοῦ πραγματικοῦ γεγονότος» καὶ προϋπέθετε φιλοσοφικὴ θεώρηση τοῦ ὅλου θέματος. Ἡ θέση μου ἦταν διάφορη ἀπὸ τὶς ἀπόψεις τόσο τοῦ Μιχελάκη, ὅσο καὶ τοῦ Ε. Παπανούτσου, ποὺ ὑπεστήριζαν, ὅτι ἡ μέθοδος ἀποτελεῖ τὴν ἀναγκαία προϋπόθεση γιὰ τὸν ἐννοιολογικὸ προσδιορισμὸ τοῦ πραγματικοῦ γεγονότος. Ὁ Παπανοῦτσος μάλιστα, ποὺ εἶχε ἀσχοληθεῖ μὲ τὸ θέμα στὴ μελέτη του: *Γεγονὸς καὶ σημασία*, ἔγραψε, μετὰ τὴ μελέτη μου, ἐκτεταμένο ἄρθρο[33], ὅπου σὲ ἄλλα σημεῖα συμφωνοῦσε μαζί μου καὶ σὲ ἄλλα διαφωνοῦσε, μὲ τελικὴ ἐπιφύλαξη ὡς πρὸς τὴ θέση μου —ποὺ ἀπηχοῦσε τὴ διδασκαλία τοῦ Τσάτσου— περὶ «ἀπολύτων ἀξιῶν». Εἶχε δὲ καὶ ἡ μελέτη μου αὐτὴ ὡς ἀφετηρία τὴ βασικὴ διάκριση τοῦ Τσάτσου μεταξὺ «γνώσεως ὀντολογικῆς», ὅταν δηλαδὴ «ἡ ἀναφορὰ λαμβάνει χώραν ἁπλῶς μεταξὺ τοῦ καθορίζοντος καὶ τοῦ καθοριστέου, πρὸς ἀνύψωσιν τούτου εἰς τὴν σφαίραν τοῦ ἐπιστημονικοῦ ὄντος», καὶ «γνώσεως δεοντολογικῆς», ὅταν δηλαδὴ «ἡ πρὸς τὸ καθορίζον νόημα ἀναφορὰ ἑνὸς πραγματικοῦ δεδομένου μετὰ τοῦ σκοποῦ αὐτοῦ, τοῦ νοήματος αὐτοῦ, ἐνεργεῖται πρὸς καθορισμόν του πῶς δέον νὰ ἔσηται τὸ διαμορφωτέον». Καὶ ἡ δεύτερη μελέτη ἦταν ὁ πρυτανικός μου λόγος, ὁ ὁποῖος εἶχε ὡς τίτλο: *Προβλήματα ἰσχύος τοῦ δικαίου* (1975) καὶ ἐξεφωνήθη παρουσίᾳ τοῦ Κ. Τσάτσου ὡς Προέδρου τῆς Δημοκρατίας. Καὶ σ' αὐτὴν ἐπίσης τὴ μελέτη γιὰ νὰ θεμελιώσω —ἐκτὸς ἄλλων ἐξετασθέντων ζητημάτων— καὶ τὴ μορφὴ τοῦ δικτατορικοῦ καθεστῶτος ὡς πραξικοπήματος, στηρίχθηκα καὶ πάλι στὴ διδασκαλία τοῦ Κ. Τσάτσου, στὴν «οὐσία δηλαδὴ τῆς ἰδέας τοῦ δικαίου ποὺ εἶναι ἡ κοινωνικὴ ἐλευθερία», ὥστε νὰ ἀποκλείεται ἡ ἔννοια τῆς ἐπαναστάσεως, «καὶ ὅταν, κατὰ παράβασιν τῆς συνταγματικῆς νομιμότητος, ἀναστέλλωνται ἢ καὶ καταλύωνται αἱ ὑφιστάμεναι ἐγγυήσεις διασφαλίσεως τῆς κοινωνικῆς ἐλευθερίας, ἀφοῦ καὶ τότε, ἐνῶ κατ' ἐπίφασιν διατηρεῖται ἡ αὐτὴ ἰδεολογία, ἐν τούτοις καθίσταται κατ' οὐσίαν ἀδύνατος ἡ εἰδίκευσις τῆς ἰδέας τοῦ δικαίου διὰ μέσου τῆς λειτουργίας τοῦ πρωταρχικοῦ κανόνος αὐτοῦ».

---

33. Μὲ τίτλο: «Γεγονὸς καὶ ἀξία» στὸ βιβλίο του: *Ὁ λόγος καὶ ὁ ἄνθρωπος*, 1971, σ. 247 ἐπ.

Μὲ τὶς μελέτες τοῦ Μιχελάκη καὶ τὶς δικές μου ἔκλεισε ἡ πρώτη φάση τῆς νέας θεωρητικῆς κινήσεως, ποὺ εἶχε ὡς ἀφετηρία τὸ ὅλο σύστημα φιλοσοφίας τοῦ δικαίου τοῦ Κ. Τσάτσου.

6. Ἦταν Ἰούνιος τοῦ 1976 ὅταν μοῦ τηλεφώνησε ὁ Πρόεδρος, ὅτι ἐπιθυμία του ἦταν νὰ παρευρεθῆ καὶ νὰ ἀποκαλύψη ὁ ἴδιος τὴ προτομὴ τοῦ Κ. Τριανταφυλλοπούλου στὸ Καρπενήσι, ποὺ εἶχε περατωθῆ μὲ τὴ χρηματικὴ ἐνίσχυση τῆς Ἐθνικῆς Τραπέζης, χάρι στὴν πρόθυμη καὶ εὐγενικὴ πράξη τοῦ τότε Διοικητοῦ Ἀγγέλου Ἀγγελοπούλου. Ἦταν ἡ δεύτερη φορὰ ποὺ τιμοῦσε ὁ Κ. Τσάτσος τὸν Κ. Τριανταφυλλόπουλο, γιατὶ τὸν θεωροῦσε —καθὼς μοῦ ἔλεγε— ὡς δεύτερο πατέρα του. Ἡ πρώτη ἦταν ἡ ὡραία ὁμιλία του, ποὺ ἔγινε στὴν εἰδικὴ συνεδρία τῆς Ἀκαδημίας Ἀθηνῶν κατὰ τὸ ἐπιστημονικὸ μνημόσυνο τοῦ Νομοδιδασκάλου[34]. Καὶ ἡ δεύτερη, ἡ παρουσία του στὸ Καρπενήσι, σὲ μιὰ πανηγυρικὴ ἀτμόσφαιρα μὲ παρουσία διακεκριμένων προσωπικοτήτων τοῦ πολιτικοῦ καὶ ἐπιστημονικοῦ κόσμου[35]. Τότε σκέφθηκα ὅτι ἦταν βασικὴ παράλειψη ὅλων μας ποὺ δὲν εἴχαμε ἐκδόσει τιμητικὸ τόμο γιὰ τὸν Πρόεδρο. Ἐμπιστεύθηκα τὴ σκέψη μου στὸν παρευρισκόμενο Καθηγητὴ τῆς ἕδρας τῆς Φιλοσοφίας τοῦ Δικαίου Ἰωάννη Ἀραβαντινό, ποὺ μὲ συγκίνηση τὴ δέχτηκε, καὶ ἔτσι μείναμε σύμφωνοι νὰ τὴν ἀνακοινώσουμε στὸν Πρόεδρο, ὁ ὁποῖος καὶ δέχθηκε τὴ πρόταση, μὲ τὴν προϋπόθεση νὰ μὴν ὑπερβοῦν οἱ μελέτες τὸν ἕνα τόμο. Ἔτσι ξεκίνησε καὶ ὁλοκληρώθηκε ἔπειτα ὁ ὡραῖος τιμητικὸς τόμος (1980), ποὺ προσφέραμε στὸν Πρόεδρο, σὲ μιὰ φιλικὴ καὶ συγκινητικὴ συνάντηση στὴν Ἀκαδημία Ἀθηνῶν, ὅπως ὁ ἴδιος θέλησε, γιὰ νὰ ἀποφύγη ἐπίσημη ἐκδήλωση. Ἡ σύντομη προσλαλιὰ τοῦ Π. Κανελλοπούλου καὶ τοῦ Ι. Θεοδωρακοπούλου, ἀλλὰ καὶ ἡ ἤρεμη καὶ γλαφυρὴ ἀπάντηση τοῦ Προέδρου, ποὺ θυμήθηκε τὴ σύγχρονη πορεία καὶ τῶν τριῶν σ' ὁλόκληρη τὴν ἐπιστημονική τους ζωή, θὰ μείνη πάντοτε ζωηρὴ στὴν μνήμη ὅλων μας.

IV

1. Ἡ δύναμη τοῦ ἐπιστημονικοῦ ἔργου τοῦ Κ. Τσάτσου εἶναι τεράστια. Καὶ σ' αὐτὸ ὀφείλεται, ὅτι καὶ ἡ νέα γενιά, ποὺ ἀναχωρεῖ ἀπὸ ἰδεοκρατουμένη σκέψη, ἐξακολουθεῖ νὰ πορεύεται τὸν δρόμο ποὺ ἐκεῖνος χάραξε, μὲ πλούσια ἐπιστημονικὰ πορίσματα σ' ὅλους τοὺς κλάδους τοῦ

---

34. Κ. ΤΣΑΤΣΟΣ, «Τὸ ἔργον τοῦ Κ. Τριανταφυλλοπούλου», *Πρακτ. Ἀκαδ. Ἀθηνῶν*, τόμ. 41, 1966, σ. 410 ἑπ.

35. Ἡ σχετικὴ ὁμιλία μου γιὰ τὸν Κ. Τριανταφυλλόπουλο δημοσιεύθηκε στὸν *Ἀρμεν. 30*, 1976, σ. 657 ἑπ. = *Ἐπίσημοι Λόγοι*, Παν. Ἀθηνῶν 1975-1976, σ. 401 ἑπ.

δικαίου[36]. Εἶναι ἡ ἐπιστημονικὴ πορεία, γιὰ τὴν ὁποία ἔγραφα στὴ μελέτη μου ποὺ περιέχεται στὸν τιμητικό του τόμο: «Ὅταν κατανοηθῆ ποία ἡ ἀξία τοῦ συστήματος ἐν τῇ Φιλοσοφίᾳ τοῦ Δικαίου, τότε δύναται νὰ συνειδητοποιηθῆ καὶ ποία ἡ ἀξία τῆς τελολογικῆς μεθόδου ἐν συστήματι δικαίου. Ταῦτα πάντα ὅμως τελοῦν ὑπὸ μίαν καὶ βασικὴν προϋπόθεσιν, ἣν ἐσχάτως ἐτόνισε καὶ πάλιν ὁ Κ. Τσάτσος, ἤτοι ὑπὸ τὴν προϋπόθεσιν τῆς ἀναγνωρίσεως τῆς ἀπολύτου ἀξίας τοῦ ἱστορικῶς γίγνεσθαι εἰς τὸν χῶρον πραγματώσεως ὅλων τῶν ἀξιῶν. Τὸ νόημα τῆς ἱστορικῆς ζωῆς —γράφει— δὲν εἶναι οὔτε ἡ ὑπέρβασις ἢ ἡ προπαρασκευὴ ἄλλης μεθιστορικῆς ζωῆς, οὔτε καὶ ἁπλοῦς εὐδαιμονισμός, ἀλλ' ἡ δημιουργία ἀξιῶν, ἡ προσέγγισις τῶν ἀπολύτων ἰδεῶν. Μόνον ὑπ' αὐτὴν τὴν προϋπόθεσιν ἔχει καὶ ἀπόλυτον ἀξίαν ἡ πραγμάτωσις ὅλων τῶν ἰδεῶν ἢ ἀπολύτων ἀξιῶν καὶ ἡ πολιτεία ὡς ὁ ἱστορικὸς χῶρος τῆς πραγματώσεως αὐτῶν. Ἐπὶ τῆς ἀκλονήτου ταύτης βάσεως στηρίζεται τὸ ἄρτιον σύστημα Φιλοσοφίας τοῦ Δικαίου τοῦ τιμωμένου, τὸ ὁποῖον ἀποτελεῖ φωτεινὸν σταθμὸν καὶ δείκτην πορείας τῆς συγχρόνου φιλοσοφικῆς σκέψεως[37]».

2. Κλείνω τὶς σκέψεις μου μὲ μερικὲς στροφὲς ἀπ' τὰ τελευταῖα ἐξαίρετα ποιήματα τῆς Ἰωάννας Τσάτσου· τῆς φωτεινῆς αὐτῆς φυσιογνωμίας, ποὺ μέσα στὴ δύναμη τῆς γαλανόλευκης ψυχῆς της κλείνει τὸν πιὸ ὄμορφο κι ἀκτινοβόλο ἑλληνικὸ παλμό, καὶ ποὺ στάθηκε κοντὰ στὸν Πρόεδρο σ' ὅλη του τὴ ζωὴ καὶ τὸν συνώδευσε σιωπηλὰ καὶ περήφανα, μαζὶ μὲ λίγους ἐκλεκτοὺς φίλους, στὸ τελευταῖο του ταξίδι. Εἶναι οἱ στροφὲς ἀπ' τὴν *Ἄγρυπνη Αὐγή*, ποὺ νομίζω ὅτι ταιριάζουν, μαζὶ μὲ πολλὲς ἄλλες, στὴν ἱερὴ θύμηση τοῦ Μεγάλου Διδασκάλου[38].

---

36. Σχετικὰ μὲ τὴν τελολογικὴ μέθοδο ἑρμηνείας τοῦ δικαίου, ἐνδεικτικά: Γ. ΚΟΥΣΟΥΛΑΚΟΣ, *Ἡ θεώρησις τοῦ καθόλου ἐν τῷ δικαίῳ*, 1960, σ. 111 ἑπ. Π. ΖΕΠΟΣ, *Ἡ νεωτέρα ἑλληνικὴ ἐπιστήμη τοῦ ἀστικοῦ δικαίου*, Ἐναρκτήριος, 1954), σ. 51. Ε. ΜΙΧΕΛΑΚΗΣ, *Εἰσαγωγὴ εἰς τὸ δίκαιον καὶ εἰς τὴν ἐπιστήμην τοῦ δικαίου*, 1968, σ. 62-71. Κ. ΣΗΜΑΝΤΗΡΑΣ, *Γενικὲς Ἀρχὲς Ἀστικοῦ Δικαίου*, 1988, ἀριθ. 166, σ. 129-130. Ν. ΠΑΠΑΝΤΩΝΙΟΥ, *Γενικὲς Ἀρχὲς τοῦ ἀστικοῦ Δικαίου*, 1983, παρ. 11, Ι Γ, σ. 61. Γ. ΜΗΤΣΟΠΟΥΛΟΣ, *Πολιτικὴ Οἰκονομία Α΄*, 1972, σ. 43-44. Κ. ΜΠΕΗΣ, *Οἱ λόγοι ἀναψηλαφήσεως καὶ ἡ ἑρμηνευτικὴ διεύρυνσις αὐτῶν*, 1966, σ. 16. Π. ΣΟΥΡΛΑΣ, *Δικαιικὸ σύστημα καὶ τελολογικὴ μέθοδος. Σκέψεις γύρω ἀπὸ τὸ «πρόβλημα ἑρμηνείας τοῦ δικαίου» τοῦ Κ. Τσάτσου*, Νο Β. 26, 1978, σ. 1177 ἑπ. Κ. ΚΕΡΑΜΕΥΣ, *Οἰκονομικὴ αὐστηρότητα καὶ ἐπιείκεια, ἀφιέρωμα στὸν Κ. Τσάτσο*, 1980, σ. 675 ἑπ. Ν. ΚΛΑΜΑΡΗΣ, *Ἡ καταχρηστικὴ ἄσκησις δικαιώματος ἐν τῷ ἀστικῷ δικον. δικαίῳ*, 1980, σ. 128. Μ. ΚΑΡΑΣΗΣ, «Ἡ ἔννοια τῆς πράξεως», *Ἀρμεν. 42*, 1988, σ. 1 ἑπ. (σ. 7 ἑπ.). Φ. ΔΩΡΗΣ, *Περιορισμοὶ τῆς συμβατικῆς ἐλευθερίας στὶς ρῆτρες ἀποκλειστικῆς διεθνοῦς δικαιοδοσίας*, 1988, σ. 38, 62, 64. Ι. ΓΙΑΝΝΙΔΗΣ, *Ἡ αἰτιολογία τῶν ἀποφάσεων τῶν ποινικῶν δικαστηρίων*, 1989, σ. 224-225 σημ. 172. Ε. ΠΟΔΗΜΑΤΑΣ, *Ἡ καταδίκη σὲ δήλωση βουλήσεως*, 1988, σ. 3.

37. *Τοπικὴ καὶ Ἐπιστήμη τοῦ Δικαίου*, ἀφιέρωμα στὸν Κ. Τσάτσο, σ. 555.

38. Ἰωάννα ΤΣΑΤΣΟΥ, *Ἄγρυπνη Αὐγή*, 1989, σ. 71-72.

Τὸ περιβόλι μας βέβαια δὲν τὸ ζωγράφισε
τεχνίτης ὀρθολογιστὴς
τὸ φύτεψε μὲ ἄνεση ὁ ἴδιος ὁ Θεὸς
ὅπως φυτεύει τὰ δάση,
κι ἔπειτα μᾶς τὸ χάρισε
γιὰ νὰ τὸ ἀγαποῦμε,
Ἐκεῖνος γνωρίζει
πόσο τὸ κάθε δένδρο θέλει διάλογο
καὶ προσοχὴ
«Δούλεψα μέσ' τὴ σιωπὴ
τῆς ρίζας μου μῆνες καὶ μῆνες
μάζεψα τοὺς χυμοὺς τῆς γῆς
καὶ τώρα τὸ μέγα Σύμβολο ἐκτελῶ
«ὅλα μέσα στὸ ἕνα»,
θαλπωρὴ ἡ καρδιακὴ ματιά σου
ποὺ μ' ἀκολουθεῖ»
Καὶ ἡ ἀνθισμένη καλαμιὰ
μὲ τοὺς λευκοὺς θυσάνους
λικνίζεται ἁρμονικὰ στὸν ἄνεμο
ἀγκαλιάζει τοὺς χωρισμοὺς
ἀγκαλιάζει κι ἐκείνους ποὺ φύγανε
καὶ εἶναι πάντα ἐδῶ....

3. Ἂς μοῦ ἐπιτραπῆ νὰ προσθέσω: «Ὅλα μέσα στὸ ἕνα», τὴν ἰδέα τοῦ δικαίου, ποὺ «ἀγκάλιαζε ἐκεῖνον ποὺ ἔφυγε» καὶ ποὺ «εἶναι πάντα ἐδῶ».

Γεώργιος ΜΗΤΣΟΠΟΥΛΟΣ
(Μέλος τῆς Ἀκαδημίας Ἀθηνῶν)

CONSTANTIN TSATSOS

Résumé

Souvenirs de l'auteur en tant qu'élève de Constantin Tsatsos, qui fut le fondateur de la philosophie du droit en Grèce. Ces souvenirs se réfèrent à la période 1930-1941, pendant laquelle Constantin Tsatsos enseigna, d'abord en qualité d'agrégé, puis de professeur, à la Faculté de Droit de l'Université d'Athènes.

Athènes la lumineuse fut sa ville natale (1898). Il eut pour parents Dimitrios Tsatsos, un avocat renommé d'Athènes, et une mère exquise qui

faisait rayonner de façon insigne la culture hellénique. Il fut donc élevé dans un contexte intellectuel chaleureux, et à dix-neuf ans (1918) fut reçu parmi les premiers aux examens du diplôme de la Faculté de Droit de l'Université d'Athènes.

Il débute comme jeune avocat au cabinet de son père. Ayant reçu une formation philosophique rare, il poursuit ses études à l'Université de Heidelberg, près de Rickert et de Jaspers, où il présente sa première étude *Der Begriff des positiven Rechts* (1928), basée sur l'orientation «axiologique» de Rickert, laquelle il adapta au sujet de son étude, sujet prépondérent de la philosophie du droit.

Pendant la période 1929-1933, Constantin Tsatsos a publié, en langue grecque, quatre études fondamentales de philosophie du droit parmi d'autres autant remarquables.

Dans son étude *Le droit en tant que technique et en tant que science* (1929), il pose les présupposés de départ à partir desquels on doit aborder le droit en tant que science. Après avoir démontré l'impossibilité de la séparation de la partie scientifique et de la partie technique du droit, il conclut que la science juridique est une fonction scientifique unique en vue de la connaissance du système unique du droit, étant donné que la recherche de la place systématique de la science du droit parmi l'ensemble des sciences axiologiques, conduit à la recherche du système des valeurs, dans la mesure où chacune d'entre elles fonde un objet et par voie de conséquence une science, dont la science juridique, cette dernière étant fondée sur l'idée de droit spécifiée à travers le système du droit positif et jusqu'à la détermination de la règle de droit spécifique qui règle le cas individuel.

Avec son étude *Philosophie et science du droit* (1929), Constantin Tsatsos pose son postulat philosophique de base selon lequel l'idée de droit fertilise, renouvelle et résoud finalement les problèmes fondamentaux de la science juridique, et éclaire tout le système des problèmes juridiques. C'est donc la philosophie du droit qui pose l'idée de droit: «car, la notion de droit, ce dernier étant entendu comme ensemble d'actes, présuppose l'idée de droit, c'est-à-dire le principe intelligible dont sont nées les formes spécifiques du savoir mêlées au sens en vue de la création de l'acte en tant que synthèse d'intelligible et de sensible et en tant que porteur d'un sens déontologique concret. Si donc la notion de droit est fondamentale pour le juriste, l'est également pour lui l'idée de droit».

La troisième étude de Constantin Tsatsos, et qui est aussi la plus importante, *La question de l'interprétation du droit* (1932), analyse de manière magistrale la méthode téléologique de l'interprétation du droit. «La téléologie, écrit-il, est une forme de la pensée que je considère nécessaire

pour tout l'univers de la praxis, mais qui acquiert sa forme la plus achevée en droit. La structure échelonnée des règles de droit, la structure échelonnée des organes de l'Etat, sont des expressions de la téléologie. Elles constituent l'individualisation nécessaire afin d'unir ce qui devait être (sollen) comme idée absolue de la praxis, avec l'acte individuel de chacun. Donc l'interprétation du droit est téléologique, non seulement parce que la téléologie est une méthode simplement adéquate pour une meilleure appréhension de ses significations, pour combler les lacunes du système ou lever ses contradictions, mais aussi parce que la téléologie est infuse partout où pour comprendre un acte, il faut savoir où il vise. C'est à partir de là que nous apprécions sa valeur ou sa non-valeur. Cette méthode d'interprétation est donc valable là où l'objet de la recherche sont des actes de l'homme, c'est-à-dire toute l'histoire et par conséquent le droit». Et C. Tsatsos de conclure: «la méthodologie du droit ne peut sortir des cadres tracés par la théorie relative à son interprétation téléologique». Cette étude qui aurait pu occuper une place éminente dans la pensée juridique européenne, si elle avait été traduite, est devenue le patrimoine des juristes grecs et a influencé de façon décisive aussi bien la théorie que la jurisprudence.

Vient ensuite sa leçon inaugurale: *La mission de la philosophie du droit dans la civilisation actuelle* (1933) qui fut un discours d'une profonde portée philosophique, prenant pour objet notamment l'analyse du concept de la Cité, de la culture (paideia) et du droit dans le monde des idées. Il y défend: «la Cité est surtout et principalement une grande institution de la culture (paideia). Car la Cité ne sert pas seulement négativement l'idée de liberté, en écartant l'atteinte à la liberté extérieure de chacun par autrui, mais positivement aussi en visant à la manière d'un vrai pédagogue à la libération intérieure de l'individu .... Ni la domination par la force, ni le bonheur matériel ne peuvent être considérés comme le but suprême de la Cité. Ils ne sont que des moyens, en principe nécessaires, en vue d'atteindre l'unique but possible conformément à la raison. Ce but est la culture (paideia), qui s'appuie sur le passé, mais qui se tourne vers les forces nouvelles de la vie — la culture (paideia) tournée vers la vertu». Et. C. Tsatsos de conclure: «la philosophie idéaliste est par excellence une philosophie hellénique. Si nous retournons au sens profond de l'hellénisme, si nous laissons la voix de notre conscience historique se faire entendre librement, la philosophie de la liberté et des idées ressuscitera d'elle-même sur la terre dans laquelle elle a fleuri et sur laquelle elle a produit ses fruits les plus éclatants».

C'est ce climat de philosophie du droit qui a dominé nos années d'étudiants, devenant non seulement une expérience spirituelle mais également le fondement inébranlable de notre évolution scientifique

ultérieure. En même temps, demeure pour nous inoubliable l'enseignement de notre maître, avec son analyse des thèmes philosophiques les plus subtils, comme: «l'origine de la vie de l'esprit», «l'histoire de l'idée du droit» et «le système des valeurs».

Le système de la philosophie du droit de Constantin Tsatsos ainsi que ses nombreuses études parues ultérieurement ont influencé en profondeur la pensée juridique hellénique. Ainsi, la jeune génération qui partit d'une position idéaliste, continue de suivre la voie tracée par lui, avec de riches apports à toutes les branches du droit. C'est la démarche scientifique au sujet de laquelle, dans mon étude publiée dans le Tome en l'honneur de Constantin Tsatsos (1980), j'écrivais que lorsqu'on aura compris quelle est la valeur du système en philosophie du droit, l'on pourra saisir la valeur de la méthode téléologique dans le système du droit. Tout cela cependant est soumis à une condition unique et fondamentale, à savoir celle de la reconnaissance de la valeur absolue du devenir historique dans le domaine de la réalisation de toutes les valeurs. Constantin Tsatsos écrit: «le sens de la vie historique n'est ni la transcendance ni la préparation à une autre vie post-historique, ni le simple bonheur matériel, mais la création de valeurs, et l'approche des idées absolues». C'est seulement à cette condition que la réalisation de toutes les idées ou des valeurs absolues acquiert une valeur dans la vie historique, de même que la Cité en tant que lieu historique de cette réalisation.

Georges MITSOPOULOS
(Membre de l'Académie d'Athènes)

Ο ΤΣΑΤΣΟΣ, ΦΙΛΟΣΟΦΟΣ ΤΗΣ ΠΟΛΙΤΕΙΑΣ ΚΑΙ ΤΟΥ ΔΙΚΑΙΟΥ

Πενήντα καὶ πλέον χρόνια ὁ Τσάτσος μόχθησε γιὰ νὰ ὁλοκληρώσει τὴ συγγραφὴ τῶν στοχασμῶν του πάνω στὴν πολιτεία καὶ στὸ δίκαιο καὶ ἐκεῖνοι, συνεχόμενοι σὲ μία ἰδεολογικὴ ἑνότητα, ἀπαρτίζουν ἕνα σύστημα φιλοσοφίας δικαίου. Σ' αὐτὸ κατοπτρίζεται μία ἐποχὴ τῆς ἱστορίας τοῦ κόσμου σημαδεμένη ἀπὸ τὴν πίστη ὅτι ἐὰν ἔχει νόημα ἡ ζωὴ τοῦ ἀνθρώπου, τὸ ἔσχατο εἶναι ἡ ἐλευθερία, ὅτι ἐὰν ἡ ἱστορία τοῦ κόσμου σημαίνει σύνολο πράξεων διεπομένων ἀπὸ ἕνα ὕπατο σκοπὸ καὶ ὄχι στοίβαγμα γεγονότων, ὁ σκοπός της δὲν ἔχει ἄλλο νόημα παρεκτὸς τῆς ἐλευθερίας καὶ αὐτὴ ἡ ἴδια δὲν εἶναι παρὰ πρόοδος μέσα στὴ συνείδηση τῆς ἐλευθερίας[1]. Πρόκειται μία ἐποχή, ποὺ ἀνέτειλε τὸ 1690, ὅταν ὁ Locke δημοσίευσε τὶς δύο πραγματεῖες του γιὰ τὸ κυβερνᾶν, ἤκμασε τὸ 1789 μὲ τὴ Διακήρυξη τῶν δικαιωμάτων τοῦ ἀνθρώπου καὶ τοῦ πολίτη καὶ διαφώτισε τὸν Kant (*KrV* A 316, B 373), ὁ ὁποῖος ὀκτὼ χρόνια πρίν, τὸ 1781, ἀποφαινόταν: «Ἕνα σύνταγμα τῆς μέγιστης ἀνθρώπινης ἐλευθερίας σύμφωνα πρὸς νόμους, ποὺ συντελοῦν στὸ νὰ δύναται ἡ ἐλευθερία τοῦ καθενὸς νὰ συνυπάρχει μὲ τὴν τῶν ἄλλων... εἶναι τουλάχιστον μία ἀναγκαία ἰδέα, τὴν ὁποία πρέπει κανεὶς νὰ θέσει ὡς θεμέλιο ὄχι μόνο στὰ προσχέδια ἑνὸς συντάγματος ἀλλὰ ἐπίσης σὲ ὅλους τοὺς νόμους...». Τώρα βέβαια, μέσα στὴν ἀχλὺ ἀνεμιαίων δογμάτων καὶ στὸν σκοταδισμὸ τὸν ἐπιβεβλημένο ἀπὸ ἄλλοτε φανεροὺς ἄλλοτε καλυπτόμενους ὁλοκληρωτι-

---

1. Ἀκολουθώντας τὴ μεγάλη παράδοση τοῦ γερμανικοῦ ἰδεαλισμοῦ, ποὺ ἐγκαίνισε ὁ KANT: *Kritik der reinen Vernunft* A 533 ἑπ., B 561 ἑπ., A 800, B 828, A 840, B 868, *Kritik der praktischen Vernunft* 4 ἑπ., *Kritik der Urteilskraft* XI ἑπ., *Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre* 45 ἑπ. καὶ ἀναχαίνισε ὁ HEGEL: *Grundlinien der Philosophie des Rechts* § 29, *Einleitung in die Geschichte der Philosophie,* στὴν 3η συντετμημένη ἀπὸ τὸν NICOLIN ἔκδοση τοῦ HOFFMEISTER, 106, *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte. I. Die Vernunft in der Geschichte,* στὴν ἔκδοση τοῦ HOFFMEISTER, 63, ὁ ΤΣΑΤΣΟΣ θεωρεῖ ἀπαρέγκλιτα τὴν ἐλευθερία ὡς τὸν ὑπέρτατο νόμο τῆς πράξεως καὶ τὴν ὕψιστη ἀρχή, ποὺ ἰθύνει τὸν κόσμο· βλ. ἰδίως τὶς μελέτες του *Der Begriff des positiven Rechtes,* 1928, 28, 41, *Τὸ πρόβλημα τῆς ἑρμηνείας τοῦ δικαίου*^{2}, 1978, 34, 38 ἑπ., *Τὸ πρόβλημα τῶν πηγῶν τοῦ δικαίου. Θεωρία περὶ τῆς ἰσχύος αὐτοῦ.* Α, 1941, 87 ἑπ., *Πολιτική. Θεωρία πολιτικῆς δεοντολογίας*^{2}, 1975, 20 ἑπ., 47 ἑπ.

σμούς, τούτη ἡ ἐποχὴ τῆς ἱστορίας μόλις φεγγοβολάει, καὶ ἡ φιλοσοφία, ποὺ ἀπαυγάζει τὸ φέγγος της, φαίνεται κιόλας παρωχημένη. Ἡ φιλοσοφία ὅμως πάντοτε ἔρχεται πολὺ ἀργά, γιὰ νὰ ἐγκύψει, ἀφοῦ ἡ πραγματικότητα ἔχει πιὰ διαμορφωθεῖ, στὸ ἄξιο τῆς νοήσεως σταθερό της ἀπόρημα, τί εἶναι αὐτὸ ποὺ εἶναι, στὴν ἔκταση ποὺ εἶναι (Πλάτωνος *Σοφιστὴς* 244 a, Ἀριστοτέλους *Μετὰ τὰ φυσικὰ* 1003 a 21, 1028 b 3). Οὔτε μπορεῖ νὰ μεταμορφώσει τὸν κόσμο οὔτε νὰ τὸν ξανανιώσει, νὰ τὸν λυγίσει, νὰ τὸν στρεβλώσει ἢ νὰ τὸν καταστήσει μονόπλευρο ἐπικαλουμένη ἀρχές, ἀλλὰ ἁπλῶς νὰ τὸν κατανοήσει καὶ νὰ καταγράψει τὸ νόημά του, ἔτσι ὥστε, ὅπως φθέγγεται τὸ τρίτο Παρμενίδειο ἀπόσπασμα, τὸ αὐτὸ νὰ εἶναι νοεῖν καὶ εἶναι[2]. Λαμπρὸ δεῖγμα τέτοιας γραφῆς παρέχουν τὰ ἔργα τοῦ Τσάτσου, ποὺ ἐνδιατρίβουν στὴν πολιτεία καὶ στὸ δίκαιο.

Ἡ φιλοσοφία δικαίου τοῦ Τσάτσου διέρχεται τέσσερες θέσεις καὶ ἡ ὁδὸς προσπελάσεώς της ὅσο εἶναι δεδομένη ἀπὸ ἐκεῖνον στὸ Ἐπίμετρο τῆς δεύτερης ἐκδόσεως τῆς μελέτης του *Τὸ πρόβλημα τῆς ἑρμηνείας τοῦ δικαίου* (σελ. 261 ἑπ.), τόσο εἶναι ἀμετάστροφη γιὰ ὅποιον θέλει σήμερα νὰ ἀνταμώσει τὰ ἴδια πράγματα, ποὺ σκέπτονται τὰ κείμενά της. Γι' αὐτὸ ὀφείλει κανεὶς νὰ ξεκινήσει ἀπὸ τὴ θέση, ποὺ ὁρίζει ὁ Τσάτσος ὡς ἀφετηρία τῆς φιλοσοφίας του, ὅτι ὁ ἀνώτατος σκοπὸς τῆς πολιτείας, σὰν ἀπόλυτη ἀξία ἐγκείμενη στὴν πραγματοποίηση τῆς κοινωνικῆς ἐλευθερίας καὶ κατὰ συνεκδοχὴ τῆς Πλατωνικῆς (*Πολιτεία* 433 a) δικαιοσύνης τῆς συνιστάμενης στὸ «τὰ αὑτοῦ πράττειν καὶ μὴ πολυπραγμονεῖν», εἶναι ἅμα ἡ ἰδέα της, τὴν ὁποία ταυτίζει πρὸς τὴν ἰδέα τοῦ δικαίου. Καὶ τοῦτο καθότι φρονεῖ ὅτι περιεχόμενο τῆς ἰδέας τοῦ δικαίου εἶναι τὸ ὀρθολογικὸ δίκαιο, ἐκεῖνο ἀκριβῶς ποὺ τὸ ἄτοπο καὶ ἄχρονο λογικὸ τοῦ ἀνθρώπου (ἡ Vernunft) κρίνει κάθε φορὰ πρόσφορο μέσο γιὰ νὰ ἀποβεῖ ἐνεργὸς ὁ σκοπὸς τῆς κοινωνικῆς συμβιώσεως[3]. Βρίσκεται λοιπὸν αὐτὴ ἡ θέση ἴσια

---

2. HEGEL: *Grundlinien* ὅ.ἀ. XXIV, SCHELLING: *Philosophie der Mythologie, II. Die Mythologie,* στὴν ἔκδοση τῶν ἔργων του ἀπὸ τὸν K. F. A. SCHELLING, XII 137. Μὲ τὴν ἑνδέκατη θέση τοῦ MARX πάνω στὸν FEUERBACH, κατὰ τὴν ὁποία «Οἱ φιλόσοφοι ἔχουν μόνο ποικιλότροπα ἑρμηνεύσει τὸν κόσμο, τὸ προκείμενο εἶναι νὰ τὸν ἀλλάξουν», ἡ φιλοσοφία φθάνει στὸ τερματικό της στάδιο, HEIDEGGER: *Zur Sache des Denkens,* 1969, 63.

3. ΤΣΑΤΣΟΣ: *Πολιτικὴ* ὅ.ἀ. 48 ἑπ., 114, «Οἱ ἰδέες τῆς Δικαιοσύνης καὶ τοῦ Δικαίου», στὴ *Φιλοσοφία* 2 (1972) 44, «Ἡ ἔννοια τοῦ θετικοῦ δικαίου», στὸ *Ἀφιέρωμα στὸν Ἀλέξανδρο Γ. Λιτζερόπουλο.* Α, 1985, 546 ἑπ. ὡς καὶ *Προβλ. ἑρμ.* ὅ.ἀ. 40 ἑπ., *Προβλ. πηγῶν* ὅ.ἀ. 93. Στὴν ὁρολογία τοῦ ΤΣΑΤΣΟΥ οἱ λέξεις «σκοπός», «ἀξία», «δέον» εἶναι ταυτόσημες καὶ ἡ λέξη «ἰδέα» χρησιμοποιεῖται ὡς δήλωμα τοῦ ἀνώτατου σκοποῦ ἢ τοῦ ἀνώτατου κριτηρίου τῆς πράξεως, τῆς ἀπόλυτης ἀξίας ἢ τοῦ ἀπόλυτου δέοντος τῆς πράξεως, *Προβλ. ἑρμ.* ὅ.ἀ. 25, *Πολιτικὴ* ὅ.ἀ. 42. Μὲ τὴ θέση του αὐτὴ ὁ ΤΣΑΤΣΟΣ διαφοροποιεῖται ἀπὸ τὸν πρωτοστάτη τοῦ Νεοκαντιανισμοῦ στὴν Ἑλλάδα Κ. ΤΡΙΑΝΤΑΦΥΛΛΟΠΟΥΛΟ: *Γενικαὶ Ἀρχαὶ τοῦ ἑλληνικοῦ ἀστικοῦ δικαίου.*

στὸν ὁλκὸ τῆς Καντιανῆς φιλοσοφίας, εἰδικώτερα τῆς πρακτικῆς, καὶ ἀπὸ ἐκεῖ τοῦ Πλατωνισμοῦ. Στὸν Πλάτωνα τὸ τί εἶναι αὐτὰ ποὺ εἶναι, τὸ «ὃ ἔστιν» καθενός, ἡ οὐσία τους, νοοῦνται ὡς ἰδέες τους καὶ ἐκεῖνες, ἔχοντας στὴν κορυφή τους τὴν ἐπέκεινα τῆς οὐσίας ἰδέα τοῦ ἀγαθοῦ, συνιστοῦν ἀρχέτυπες μορφὲς τῶν ὅσων στὸ πέρασμα τοῦ χρόνου γίνονται, θὰ γίνουν καὶ ἔγιναν. Ὁ Kant, μὲ βάση ἀκριβῶς τὴ διαχώριση μεταξὺ τῶν ἰδεῶν καὶ τοῦ φυσικοῦ κόσμου, τὸν ὁποῖον περιφράσσει μέσα στὰ ὅρια τῆς δυνατότητας τῆς ἐμπειρίας, ὀρθώνει ἀπέναντι σὲ τοῦτον τὸ δέον, ποὺ ἀξιώνει νὰ εἶναι, ἐπειδὴ ἔχει καθαυτὸ ἀξία ἐρειδόμενη στὴν ἰδέα τῆς ἐλευθερίας ὡς ὑποκατάστατης τῆς ἰδέας τοῦ ἀγαθοῦ[4].

Τὴν πρώτη θέση τῆς φιλοσοφίας δικαίου τοῦ Τσάτσου διαδέχεται ἡ δεύτερη, ὅτι δὲν ταυτίζονται μόνο οἱ ἰδέες τῆς πολιτείας καὶ τοῦ δικαίου, δηλαδὴ ἰδανικὰ ὡς καθαρὰ ἀφηρημένα ἐννοήματα (Gedanken) ὑπερκείμενα τῶν φαινομένων, ἀλλὰ ἀκόμη ἡ ὁποιαδήποτε κατεστημένη πολιτεία καὶ τὸ ὁποιοδήποτε θετικό της δίκαιο, δηλαδὴ ὀντικὰ ὡς νοηματοφόρα πλέγματα πράξεων, ποὺ ἐκτυλίσσονται στὸν χῶρο τῆς ἱστορίας καὶ ἀποτελοῦν γεγονότα στὰ ὁποῖα συμπηγνύεται ὡρισμένη στιγμὴ τῆς διαλεκτικῆς τῶν ἰδεῶν, ἀπὸ ὅπου ἀντλοῦν τὸ ἀξιολογικό τους κῦρος. Κατὰ τούτην τὴν ἔποψη π.χ. οὔτε ἡ Ἀθηναϊκὴ δημοκρατία πραγματοποιεῖ τὴν ὁλότητα τῆς ἰδέας τῆς πολιτείας οὔτε τὸ Ρωμαϊκὸ δίκαιο τὴν ὁλότητα τῆς ἰδέας τοῦ δικαίου, ἀμφότερα ὅμως πραγματοποιοῦν κάποια στιγμὴ τῆς διαλεκτικῆς τῶν ἰδεῶν τούτων, ποὺ ἐπειδὴ εἶναι ἀκριβῶς στιγμὴ λογίζεται σὰν σχετικὴ ἀξία. Ὅπως ὑπογραμμίζει ὁ Τσάτσος στὴ μελέτη του *Der Begriff des positiven Rechtes* (σελ. 95) δίκαιο καὶ πολιτεία παραμένουν ἄρδην ἀχώριστα, ἡ πολιτειακὴ δραστηριότητα εἶναι δίκαιο καὶ ἀνάπαλιν ἡ δικαϊκὴ δραστηριότητα εἶναι πολιτεία, ὥστε δίκαιο ἄπολι μήτε νὰ ὑφίσταται μηδὲ νὰ νοεῖται καὶ μοναδικὰ δίκαιο νὰ συνιστᾶ τὸ ὅποιο ἡ πολιτικὴ ἐξουσία ἔχει τὴν εὐχέρεια καὶ τὴν εὐκαιρία (τὴν Chance) νὰ ἐφαρμόσει. Στὴ μοναδικότητα τοῦ δικαίου περαίνει μάλιστα τὴ δεύτερη θέση τῆς φιλοσοφίας του καὶ τοῦτο προσονομάζει «θετικό», ἐπειδὴ διαπλάσσεται κατὰ τὴν ἀρχὴ τῆς θετικότητας, ποὺ διαγορεύει ὅτι ἀποκλειστικὰ ὡρισμένα πρόσωπα, κάτω ἀπὸ ὡρισμένους ὅρους, ἔχουν τὴν ἁρμοδιότητα νὰ ἐξειδικεύουν σὲ κανόνες τὸ τί, ἀπὸ τὴ σκοπιὰ τοῦ δικαίου, δέον γενέσθαι. Τὸ θετικὸ δίκαιο, ἐπισημαίνει ὁ Τσάτσος, δὲν πραγματο-

---

Εἰσαγωγή. Α, 1926, 24 καὶ 56, *Δίκαιον*, 1929, 14 ἑπ., κατὰ τὸν ὁποῖον ἡ ἔννοια τοῦ δικαίου εἶναι λογικὰ πρότερη τῆς ἐννοίας τῆς πολιτείας.

4. Πρβλ. ΠΛΑΤΩΝΟΣ *Πολιτεία* 490 b, 507 b, 509 b, 518 c, 596 b ἑπ., *Παρμενίδης* 135 a, *Σοφιστὴς* 249 b ἑπ., *Φίληβος* 59 a ἑπ., KANT *KrV* A 158, B 197, A 314 ἑπ., B 371, A 533 ἑπ., B 561 ἑπ., *KprV* 52 ἑπ. Βλ. σχετικὰ HEIDEGGER: *Einführung in die Metaphysik*, 1953, 140 ἑπ., 150 ἑπ., *Nietzsche* II, 1961, 217 ἑπ., 229 ἑπ.

ποιεῖ ἀναγκαῖα τὴν κοινωνικὴ ἐλευθερία, στὴν ὁποία ἀναφέρεται ἡ ἰδέα τοῦ δικαίου, καὶ ἀπώτερα τὴν ἐλευθερία ὡς ὕπατο σκοπὸ τῆς ἱστορίας, δηλαδὴ δὲν εἶναι ὁπωσδήποτε ὀρθό, τεκμαίρεται ὅμως ὅτι εἶναι ὀρθὸ καὶ συνεπῶς ὅτι ἔχει ἀξιολογικὸ κῦρος, ὥστε νὰ περιφρουρεῖται ἀπέναντι τῶν ἀτόμων, ποὺ θὰ ἀπέβλεπαν νὰ τὸ καταπατήσουν μὲ τὴν πρόφαση τῆς ἀδικίας του. Καὶ ἀπὸ τῆς πλευρᾶς ὡστόσο τῆς πολιτικῆς ἐξουσίας, τὸ τεκμήριο τοῦτο τῆς ὀρθότητας τοῦ θετικοῦ δικαίου ἐπάγει τὴν ὑποχρέωσή της νὰ μὴ θεσπίζει αὐθαίρετες πράξεις τοῦ τύπου «τὸ θέλω, τὸ προστάζω, ὡς λόγος ἂς εἶναι ἡ θέληση» (Iuvenalis *Saturae* VI 223), καθόσον ἡ τυχὸν αὐθαιρεσία της ἐπιφέρει τὴν ἀνατροπὴ τοῦ τεκμηρίου καὶ δικαιώνει τὴν ἀντίσταση τῶν ἀτόμων στὴν ἐφαρμογὴ τοῦ νομοθετήματος, ποὺ ἐκείνη ἔτεκε[5]. Φανερὸ ἤδη εἶναι ὅτι μὲ τούτη τὴ δεύτερη θέση ὁ στοχασμὸς τοῦ Τσάτσου κάπως ἐγγίζει τὴν Ἐγελιανὴ φιλοσοφία, γιατὶ ἡ ἰδέα, κατὰ τὸν Hegel, δὲν εἶναι ἁπλῶς ἀρχέτυπο στὸ ὁποῖο πρέπει ὁ κόσμος νὰ συμπίπτει, ἀλλὰ αὐτὸς ὁ κόσμος εἶναι σύμπτωση τῆς ἐννοίας καὶ τῆς πραγματικότητας καὶ εἶναι ἐνεργὸς μόνο στὴν ἔκταση ποὺ ἐμπεριέχει καὶ ἐκφράζει τὴν ἰδέα, ἔτσι ὥστε ἐκείνη ἐκπτυσσόμενη σὲ στιγμὲς νὰ εἶναι οὐσιαστικὰ διαλεκτικὴ διαδικασία[6].

Συνημμένη στὴν πρότερη ταύτιση τῆς κατεστημένης πολιτείας καὶ τοῦ θετικοῦ της δικαίου εἶναι ἡ θεωρία τοῦ Τσάτσου γιὰ τὸν πρωταρχικὸ κανόνα, ποὺ συνιστᾶ τὴν τρίτη θέση τῆς φιλοσοφίας του καὶ ἀφορᾶ στὴ γένεσή τους, στὴν ἐξάρτησή τους ἀπὸ τὶς ἰδέες καὶ στὴν κλιμακωτὴ δομὴ κάθε δικαϊκοῦ συστήματος. Τούτη ἡ θεωρία πρεσβεύει ὅτι δὲν μπορεῖ στὸν

---

5. ΤΣΑΤΣΟΣ: *Begriff* ὅ. ἀ. 86 ἑπ., *Προβλ. ἑρμ.* ὅ.ἀ. 49 ἑπ., *Προβλ. πηγῶν* ὅ.ἀ. 96 ἑπ., *Πολιτικὴ* ὅ.ἀ. 92 ἑπ., 106 ἑπ., 255 ἑπ., *Φιλοσοφία* ὅ.ἀ. 48 ἑπ., *Ἀφιέρωμα* ὅ.ἀ. 550 ἑπ., 553 ἑπ. Σκεπτόμενος τὴν πολιτεία καὶ τὸ δίκαιο ὡς ἕνα καὶ τὸ αὐτὸ σύνολο πράξεων καὶ ἀποδεχόμενος τὴν κατὰ τεκμήριο ὀρθότητα τοῦ θετικοῦ δικαίου, ὁ ΤΣΑΤΣΟΣ σὲ ἀντιπαράθεση πρὸς τὸν KELSEN φανερώνει τὴν προσήλωσή του στὴν ἰδέα τῆς κοινωνικῆς ἐλευθερίας. Κατὰ τὸν Νεοκαντιανισμὸ τοῦ KELSEN (βλ. π.χ. τὸ βιβλίο του *Reine Rechtslehre*[2], 1960, 292 ἑπ., 319 ἑπ.) ἡ πολιτεία καὶ τὸ δίκαιο ταυτίζονται, ἐπειδὴ σύγκεινται σ' ἕνα καὶ τὸ αὐτὸ σύνολο κανόνων, ἡ πολιτεία δὲν εἶναι παρὰ ἡ ἔγκυρη ἔννομη τάξη καὶ ἡ θετικότητα τοῦ δικαίου ἐξισώνεται μὲ τὴν κυριαρχία τοῦ κράτους, συνεπῶς ἡ αὔξηση τῆς δυνάμεως τούτου μὲ κανόνια καὶ ἀγχόνες καλὰ συντελεῖται, ἐφόσον στηρίζεται στὴν ἐγκυρότητα τῆς ἔννομης τάξεως. Ἀλλιῶς κατὰ τὸν ΤΣΑΤΣΟ (*Begriff* ὅ.ἀ. 96, *Προβλ. ἑρμ.* 46 ἑπ.) τέτοια ἐγκυρότητα δὲν ἀρκεῖ, γιατὶ ἡ πολιτεία, θεσπίζοντας κανόνες, τελεῖ πράξεις καὶ ἀπὸ τὴν ἀξιολόγησή τους ἐξαρτᾶται τὸ κῦρος τῶν κανόνων.

6. Πρβλ. HEGEL: *Wissenschaft der Logik*. III, *Wissenschaft der subjektiven Logik* III 267 ἑπ., *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* §§ 213 ἑπ., *Grundlinien* ὅ.ἀ. § 1, *Einleitung* ὅ.ἀ. 98 ἑπ., 100 ἑπ. Κατὰ τὸν HEGEL: *Phänomenologie des Geistes* LXVIII ἑπ., ἡ ἐννόηση (ὁ Verstand) τοῦ ὄντος εἶναι ὡρισμένο ἐννόημα καὶ γι' αὐτὸ ἡ φύση τοῦ ὄντος εἶναι ἰδέα καὶ ἡ ἐννοηματικότητα (ἡ Verständigkeit) γίγνεσθαι. Βλ. σχετικὰ HEIDEGGER: *Wegmarken*, 1967, 265.

δεδομένο χῶρο καὶ χρόνο νὰ ὑπάρχει κατεστημένη πολιτεία καὶ θετικὸ δίκαιο χωρὶς νὰ προϋπάρχει ἕνας κανών, ποὺ νὰ εἶναι ὁ ἱδρυτικὸς τῆς πολιτείας ἅμα καὶ ὁ κορυφαῖος τοῦ δικαίου, πρὸς τὸν ὁποῖον ὅλοι οἱ ἐπὶ μέρους κανόνες του ὀφείλουν νὰ συγκλίνουν χάριν τοῦ νομοθέτη καθὼς «οὐκ ἔστι ποιεῖν ἐν τῷ νόμῳ, δύο περὶ ἑνός, ἀλλὰ ἕνα περὶ ἑνὸς ἀεὶ δεῖ λόγον ἀποφαίνεσθαι» (Πλάτωνος *Νόμοι* 719 d) καὶ περαιτέρω τοῦ δικαστῆ καθὼς «οὐκ ἐνδέχεται τὰς ἀντικειμένας φάσεις περὶ τοῦ αὐτοῦ καθ' ἕνα χρόνον ἀληθεύειν» (Ἀριστοτέλους *Μετὰ τὰ φυσικὰ* 1063 b 15 ἑπ.). Αὐτὸν τὸν προϋπάρχοντα κανόνα ὁ Τσάτσος καλεῖ πρωταρχικὸ καὶ τοῦ προσδίδει ὡς νόημα ἐκεῖνο τὸ ὁποῖο ἐπιβάλλει ἡ στιγμὴ τῆς διαλεκτικῆς τῶν ἰδεῶν τῆς πολιτείας καὶ τοῦ δικαίου, δηλαδὴ ἡ κοινωνικὴ ἐλευθερία σὲ ὡρισμένη φάση τῆς ἱστορικῆς της ἀνελίξεως, ἔτσι ὥστε νὰ μὴ ἀποτελεῖ μία ἀξιολογικὰ οὐδέτερη μεθοδολογικὴ ὑπόθεση, χρήσιμη γιὰ τὴν ἐκλογίκευση ὁποιασδήποτε —ἔστω καὶ αὐταρχικῆς ἢ ἀναρχικῆς προελεύσεως— δικαϊκῆς ὕλης, ἀλλὰ μία πάγια δέσμευση τοῦ συγκεκριμένου λαοῦ, τῆς κατεστημένης πολιτείας καὶ τοῦ θετικοῦ δικαίου, ποὺ διέπονται ἀπὸ ἐκεῖνον. Ἐγγύτερα ἰδομένη ἡ δέσμευσή τους εἶναι κατὰ πρῶτον οὐσιαστικὴ καὶ κατὰ δεύτερον νομική. Ἡ οὐσιαστικὴ δέσμευση προκύπτει ἀπὸ τὴν περιλαμβανόμενη στὸν πρωταρχικὸ κανόνα κύρια ἐπιταγὴ πρὸς τὸν συγκεκριμένο λαὸ ὡς πολιτικὴ κοινωνία, ἀνεξάρτητα ἀπὸ τὴ σύνθεση τῆς πολιτικῆς ἐξουσίας, ποὺ τὸν συγκροτεῖ σὲ πολιτεία, πρὸς τὴν ἴδια τὴν κατεστημένη πολιτεία, ὅσο διατηρεῖ, παρ' ὅλες τὶς τυχὸν μεταβολὲς τοῦ πολιτεύματός της, τὴν πολιτική της συνέχεια, καὶ τέλος πρὸς τὸ θετικό της δίκαιο νὰ πραγματοποιήσουν τὴν ἱστορικὰ εἱμαρμένη ἔκφανση τῆς κοινωνικῆς ἐλευθερίας καὶ συνεπῶς τῆς κοινωνικῆς δικαιοσύνης. Καὶ εἶναι δέσμευση οὐσιαστική, γιατὶ ἐὰν συμβεῖ νὰ μὴ συμμορφωθοῦν οἱ ἐπιτασσόμενοι, τότε ἡ πολιτικὴ κοινωνία ποὺ ὀνομάζεται λαός, διαλύεται καὶ τόσο ἡ κατεστημένη πολιτεία (ὅπως ἡ τοῦ Τρίτου Reich) ὅσο τὸ θετικό της δίκαιο καταντοῦν παρουσίες ἄλογης βίας, ἄλλοτε ἀναλισκόμενες σὲ πολέμους καὶ ἄλλοτε ἀφανιζόμενες ἀπὸ ἐπαναστάσεις[7]. Τὸ δικαίωμα, τὸ ὁποῖο συνιστᾶ καὶ χρέος πρὸς ἐπανάσταση, διασαφηνίζει ὁ Τσάτσος στὴ μελέτη του *Πολιτική* (σελ. 297), στηρίζεται στὸν ὕπατο σκοπὸ τῆς ἱστορίας· συντρέχει λοιπὸν μόνο ὅταν τείνει στὴν ἀνατροπὴ ἑνὸς ἀνελεύθερου

7. Ἔτσι κατὰ τὴν ἀναθεωρημένη διδασκαλία τοῦ ΤΣΑΤΣΟΥ, βλ. *Πολιτική* ὅ.ἀ. 109 ἑπ., 293 ἑπ., 297 ἑπ., *Φιλοσοφία* ὅ.ἀ. 51, *Ἀφιέρωμα* ὅ.ἀ. 553 ἑπ., ἀλλὰ καὶ κατὰ τὴν πρότερη, βλ. *Προβλ. πηγῶν* ὅ.ἀ. 99 ἑπ., 107 ἑπ., *Μελέται φιλοσοφίας τοῦ δικαίου*, 1960, 118 ἑπ., 126 ἑπ., καθότι καὶ τούτη ἐμμένει στὸ ἰδεολογικὸ περιεχόμενο τοῦ πρωταρχικοῦ κανόνος. Πάντως καὶ πρὶν ἐκθέσει τὴ θεωρία του γιὰ τὸν πρωταρχικὸ κανόνα, ὁ ΤΣΑΤΣΟΣ εἶχε ἐπικρίνει τὴν τοῦ KELSEN, βλ. ἀν. σημ. 5, ὅπως βραδύτερα ἔπραξε ὁ BLOCH: *Naturrecht und menschliche Würde*, 1961, 168 ἑπ. χρησιμοποιώντας παρεμφερῆ ἐπιχειρήματα.

πολιτικοῦ καθεστῶτος γιὰ νὰ ὑπηρετήσει στὴν πραγματοποίηση τῆς ἐλευθερίας, πρᾶγμα ποὺ σημαίνει ὅτι τελικὰ ὁ ὕψιστος κριτὴς τούτου εἶναι, κατὰ τὸ φθέγμα τοῦ Hegel (*Grundlinien* ὅ.ἀ. §340), τὸ πνεῦμα τοῦ κόσμου, μέσα στὴν ἱστορία τοῦ κόσμου ὡς δικαστήριο τοῦ κόσμου. Ἐξ ἄλλου ἡ νομικὴ δέσμευση ἀπορρέει ἀπὸ τὴν περικλειόμενη στὸν πρωταρχικὸ κανόνα παρεπόμενη ἐπιταγὴ πρὸς τοὺς αὐτοὺς ἐπιτασσομένους, ἡ ὁποία καθορίζει χωροχρονικά, πῶς πρέπει νὰ πραγματοποιηθεῖ σὲ ὡρισμένη πολιτεία καὶ σὲ ὡρισμένο δίκαιο ἡ κοινωνικὴ ἐλευθερία, ποιοὶ εἶναι οἱ ἐξουσιαστὲς μέσα στὴν πολιτεία καὶ ποῦ ἐξαντλεῖται ἡ ἐξουσία τους πάνω στοὺς ἐξουσιαζομένους, δηλαδὴ παραγγέλλει κάθε φορὰ τὸν τρόπο τῆς ρυθμίσεως τῆς κοινωνικῆς ἐλευθερίας καὶ τὴ μορφὴ τοῦ πολιτεύματος. Ἡ ἐπιταγὴ αὐτή, ἄκρως σχηματοποιημένη ἀπὸ τὸν Τσάτσο στὴ μελέτη του *Τὸ πρόβλημα τῶν πηγῶν τοῦ δικαίου* (σελ. 100), ἔχει ὡς ἑξῆς: «Τοῦτο δέον ὑπὸ τῶν Α ἐξουσιαστῶν νὰ ἐπιβληθῇ ἐπὶ τῶν Β ἐξουσιαζομένων», ὅπου ἡ λέξη «τοῦτο» εἶναι δηλωτικὴ τοῦ περιεχομένου τῆς κοινωνικῆς ἐλευθερίας, το ὁποῖο οἱ ἐξουσιαστὲς ὀφείλουν μὲ τὴ νομοθετική τους δράση νὰ πραγματοποιήσουν. Πρόκειται ὡστόσο δέσμευση ὑποδεέστερη τῆς οὐσιαστικῆς, δοθέντος ὅτι ἡ τυχὸν παράβαση τῆς παρεπόμενης ἐπιταγῆς ὡς πρὸς τὰ ἀνώτατα ὄργανα τῆς πολιτικῆς ἐξουσίας ἢ στὸν τρόπο, ποὺ μετέρχονται γιὰ νὰ ἐκπληρώσουν τὴν ὑποχρέωσή τους, ἀσφαλῶς ἐπιφέρει τὴ νομικὴ κατάλυση τῆς παλαιᾶς πολιτείας καὶ τοῦ δικαϊκοῦ της συστήματος ὡς καὶ τὴ νομικὴ καταρχὴ μιᾶς νέας πολιτείας καὶ ἑνὸς νέου συστήματος, ἀλλὰ ὄχι πρόσθετα τὴν τωόντι θραύση μιᾶς πολιτικῆς συνέχειας τὴ συντελούμενη μὲ τὴν ἀθέτηση τῆς κύριας ἐπιταγῆς τοῦ πρωταρχικοῦ κανόνος, οὔτε τὴ διάλυση ἢ ἔστω ἀλλοίωση τῆς πολιτικῆς κοινωνίας, τὴν ὁποία ἀπαρτίζει ὁ συγκεκριμένος λαὸς ὅσο κρατεῖ ἀλώβητες τὴν ἱστορική του αὐτοσυνείδηση καὶ τὴν πολιτιστική του παράδοση[8]. Πάντως ὅμως καὶ ἡ σπουδαιότητα τῆς παρεπόμενης ἐπιταγῆς εἶναι θεμέλια, ἰδιαίτερα γιὰ τὴν κλιμακωτὴ δομὴ ὁποιουδήποτε δικαϊκοῦ συστήματος, ἐπειδὴ ἐκεῖ συγκεκριμενοποιεῖται τὸ πρῶτο ὄργανο νομοθετήσεως τῆς κάθε πολιτείας, τὸ λεγόμενο «συντακτικό», ποὺ καλεῖται νὰ ἐξειδικεύσει σὲ κανόνες τοῦ συντάγματός της τὸν προϋπάρχοντα πρωταρχικό της κανόνα, ὥστε νὰ ἐπιτευχθεῖ ἡ σύνδεση τῆς κοινωνικῆς πραγματι-

8. Μέχρι τὸ 1965, ὅταν ἐξέθεσε τὴ νεώτερη θεωρία του γιὰ τὸν πρωταρχικὸ κανόνα στὴν πρώτη ἔκδοση τῆς μελέτης του *Πολιτική. Θεωρία πολιτικῆς δεοντολογίας* 98 ἑπ., 265 ἑπ., ὁ ΤΣΑΤΣΟΣ (*Προβλ. πηγῶν* ὅ.ἀ. 101 ἑπ., *Μελέται* ὅ.ἀ. 120 ἑπ., 6λ. καὶ *Begriff* ὅ.ἀ. 114) δὲν διέκρινε τὶς δύο δεσμεύσεις τὶς ἀπορρέουσες ἀπὸ ἐκεῖνον, ὥστε ἐξελάμβανε ὅτι ἡ ἀλλαγὴ τῆς μορφῆς μιᾶς πολιτικῆς ἐξουσίας συνεπιφέρει· ὁπωσδήποτε τὴν ἀλλοίωση τῆς ἱστορικῆς παρουσίας μιᾶς πολιτικῆς κοινωνίας.

κότητας μὲ τὴν ἐνυπάρχουσα σὲ ἐκεῖνον στιγμὴ τῆς διαλεκτικῆς τῶν ἰδεῶν. Ἔτσι τὸ συντακτικὸ ὄργανο τῆς πολιτείας ἀποβαίνει τὸ ἔσχατο σημεῖο ἀναφορᾶς ὅλων τῶν κανόνων τοῦ δικαϊκοῦ της συστήματος καὶ ἡ ἐξειδίκευση, στὴν ὁποία προβαίνει, τὸ σημεῖο ἐκκινήσεως τῆς περαιτέρω νομοθετικῆς ἐξειδικεύσεως τοῦ δικαίου της σὲ κανόνες, ποὺ χωρεῖ πάντοτε ἀπὸ τοὺς γενικώτερους (νόμους, ἔθιμα) πρὸς τοὺς εἰδικώτερους μέχρι καὶ τοὺς ἐξατομικευμένους (δικαστικὲς ἀποφάσεις, δικαιοπραξίες), δηλαδὴ μέσω σειρᾶς ἀναβαθμῶν[9].

Στὴν ἐξειδίκευση τοῦ δικαίου ἐνδιατρίβει καὶ ἡ τέταρτη, ὕστατη, θέση τῆς φιλοσοφίας τοῦ Τσάτσου, ἡ ὁποία συνεπόμενη στὶς τρεῖς προηγούμενες φέρει τόσο τὸν νομοθέτη, ὅσο τὸν δικαστὴ καὶ ὅποιον ἄλλον δικαιοπραγεῖ, νὰ ἀκολουθοῦν τὴν αὐτὴ μέθοδο γνώσεως καὶ ἐφαρμογῆς τοῦ δικαίου. Τούτη ἡ μέθοδος ἄλλωστε, χαρακτηριζόμενη ἀπὸ ἐκεῖνον ὡς τελολογική, εἶναι κιόλας προκαθωρισμένη ἀπὸ τὸ θεώρημά του, ὅτι κανένας κανὼν τοῦ δικαϊκοῦ συστήματος ἀποτελεῖ αὐτοσκοπὸ ἀλλὰ ἀποκλειστικὰ μέσο γιὰ τὴν πραγματοποίηση ἑνὸς σκοποῦ, ὁ ὁποῖος οὐσιοῦται σ' ἕνα ὑπερκείμενο κανόνα, ὅτι ὁ κανὼν αὐτὸς πάλι γίνεται ἀντιληπτὸς ὡς μέσο γιὰ τὴν πραγματοποίηση ἑνὸς ἀνώτερου σκοποῦ, ποὺ ἀποβαίνει σ' ἕνα κανόνα ὑπέρτερο τοῦ ὑπερκείμενου κ.ο.κ. μέχρι τοῦ κορυφαίου τοῦ συστήματος, δηλαδὴ τοῦ πρωταρχικοῦ του κανόνος, ἐπειδὴ ἀκόμη καὶ ὁ πρωταρχικὸς δὲν εἶναι παρὰ μέσο γιὰ τὴν πραγματοποίηση τοῦ ἀνώτατου σκοποῦ τοῦ δικαίου, τῆς ἰδέας του ὡς αὐτοσκοποῦ[10]. Γιὰ τοῦτο καὶ ἡ σύλληψη τοῦ νοήματος κάθε κανόνος τοῦ δικαϊκοῦ συστήματος, ποὺ φθάνει μέχρι τῆς ἐφαρμογῆς του στὴ συγκεκριμένη περίπτωση πάνω στοὺς αὐτοὺς συσχετισμοὺς στηρίζεται καὶ μὲ τὴν αὐτὴ μέθοδο συντελεῖται, ὥστε μέσα στὴν ἀέναα μεταβαλλόμενη κοινωνικὴ πραγματικότητα νὰ μπορεῖ νὰ καταστεῖ ἐνεργὸς ὁ ἀνώτατος σκοπὸς τοῦ δικαίου. Ὡς πρὸς τὸν νομοθέτη βέβαια, ποὺ ἐνεργεῖ ἐλεύθερα στὸ πλαίσιο τῆς ἰδέας τοῦ δικαίου, ἡ κατὰ τὴν τελολογικὴ μέθοδο νομοθετικὴ ἐξειδίκευση δὲν συναντᾶ τὶς δυσχέρειες, τὶς ὁποῖες ἀντιμετωπίζει ὁ δικαστὴς κινούμενος στὸ στενώτερο νομοθετικὸ πλαίσιο, ὅταν δικανικὰ πιὰ ἐξειδικεύει τὸ δίκαιο γιὰ νὰ τὸ ἐφαρμόσει καὶ διαπιστώνει τὴν ὕπαρξη κενῶν ἢ συγκρουόμενων κανόνων. Οἱ δυσχέρειες

---

9. ΤΣΑΤΣΟΣ: *Προβλ. πηγῶν* ὅ.ἀ. 120 ἑπ., *Μελέται* ὅ.ἀ. 133 ἑπ., 165 ἑπ., *Πολιτικὴ* ὅ.ἀ. 77 ἑπ.

10. ΤΣΑΤΣΟΣ: *Προβλ. ἑρμ.* ὅ.ἀ. 75, 103 ἑπ. *Προβλ. πηγῶν* ὅ.ἀ. 93 ἑπ., *Πολιτικὴ* ὅ.ἀ. 295, ὅπου ἀναφέρει ἐμφατικὰ ὅτι καὶ ἡ ὁποιαδήποτε κατεστημένη πολιτεία δὲν συνιστᾶ παρὰ μέσο γιὰ τὴν πραγματοποίηση τοῦ ἀνώτατου σκοποῦ της, τῆς ἰδέας της ὡς αὐτοσκοποῦ. Εἰδικώτερα ἀπὸ τὴν ἀντίληψη τοῦ ΤΣΑΤΣΟΥ ὡς πρὸς τὸ ἐνιαῖο τῆς μεθόδου, κατὰ τὴν ὁποία ὁ νομοθέτης καὶ ὁ δικαστὴς περαίνουν τὸ ἔργο τους, εἶναι ἐπηρεασμένη ἡ διατριβὴ Π. ΣΟΥΡΛΑ: *Νομοθετικὴ θεωρία καὶ νομικὴ ἐπιστήμη*, 1981.

αὐτὲς ὡστόσο δὲν εἶναι κατὰ τὸν Τσάτσο ἀνυπέρβλητες, γιατὶ ἀπαντοῦν μόνο στὸ τεθειμένο, πολιτειακὰ ἢ ἐθιμικά, δίκαιο, ὄχι ὅμως στὸ θετικὸ δίκαιο τῆς πολιτείας ὡς δικαϊκὸ σύστημα κανόνων «κλειστό», στὸ ὁποῖο ὁ πρωταρχικὸς κανών, κατὰ τὸ νόημά του, προσδίδει πληρότητα καὶ συνοχή, ἐφέλκει ἄρα τὴν ἐξάλειψη τῶν κενῶν τοῦ τεθειμένου δικαίου καὶ τὴν ἄρση τῆς συγκρούσεως τῶν κανόνων τούτου[11].

Ἡ διανόηση τοῦ Τσάτσου, ποὺ διατρέχει αὐτὲς τὶς τέσσερες θέσεις τῆς φιλοσοφίας του, παραμένει ἐκπληκτικὰ ἀδιάσειστη, καθὼς τὶς ἀναπτύσσει σὲ ἰσάριθμες βασικὲς μελέτες καὶ οἱ δημοσιεύσεις ἐκείνων, ἐκτεινόμενες στὸ μάκρος ἰσαρίθμων ἐπίσης ταραγμένων δεκαετιῶν, δὲν ἀντιστοιχοῦν κἂν χρονολογικὰ πρὸς τὴ συστηματική τους διάταξη. Στὸ Heidelberg τὸ 1928, ἐνόσω κλυδωνίζεται ἡ ἀπὸ τὸ σύνταγμα τοῦ Weimar κατεστημένη γερμανικὴ δημοκρατία, ὁ Τσάτσος δημοσιεύει τὴ μελέτη του *Der Begriff des positiven Rechtes,* τὴν πραγματευόμενη τὴ δεύτερη θέση τῆς φιλοσοφίας του, καὶ ἐφεξῆς στὴν Ἀθήνα τὸ 1932, ἐνόσω ἀκόμη ἀντέχει ἡ πρώτη ἑλληνικὴ δημοκρατία, τὴ μελέτη του *Τὸ πρόβλημα τῆς ἑρμηνείας τοῦ δικαίου*, ὅπου ἀναλύεται ἡ τέταρτη θέση της, τὸ 1941, στὶς πιὸ δύστηνες ὧρες τῆς χώρας, τὴ μελέτη του *Τὸ πρόβλημα τῶν πηγῶν τοῦ δικαίου,* στὴν ὁποία διερευνᾶται ἡ τρίτη θέση της, καὶ τέλος τὸ 1965, σὲ ὧρες δυσοίωνες γιὰ ὁμαλὲς πολιτικὲς ἐξελίξεις, τὴ μελέτη του *Πολιτική*, ποὺ διεξέρχεται τὴν πρώτη θέση της. Ἀπὸ τοῦτες πάλι, μόνο οἱ μελέτες του *Πολιτική,* τὸ 1975, καὶ *Τὸ πρόβλημα τῆς ἑρμηνείας τοῦ δικαίου,* τὸ 1978, ἔτυχαν δεύτερης ἐκδόσεως μὲ ἐλάχιστες ὅμως προσθῆκες, ποὺ πάντως δὲν ξεφεύγουν ἀπὸ τὴν κοίτη, στὴν ὁποία κύλησε ἡ σκέψη του ἐπὶ τόσα ἔτη. Σὲ πολλὰ κείμενά του ἄλλωστε, ὁ Τσάτσος προσέφερε ὡς ἐξήγηση αὐτῆς τῆς ἐμμονῆς τὸ ὅτι οὐδέποτε ἀπέστη μιᾶς δικῆς του ἀρχικῆς θεάσεως τοῦ κόσμου (μιᾶς Weltanschauung), ποὺ ἀπέκτησε κάτω ἀπὸ τὶς ἐπιρροὲς τῆς φιλοσοφίας τοῦ Πλάτωνος καὶ τοῦ Kant κυρίως, καὶ τῶν μεγάλων τοῦ γερμανικοῦ ἰδεαλισμοῦ, ἰδιαίτερα τοῦ Hegel[12].

Ἐδῶ μάλιστα, εἶναι ἔξοχα σημαντικὲς δύο περικοπὲς ἑνὸς κειμένου τοῦ Τσάτσου, ποὺ διατύπωσε τὴν ἄνοιξη τοῦ 1987[13]. Ἡ πρώτη ἔχει ὡς

---

11. ΤΣΑΤΣΟΣ: *Προβλ. ἑρμ.* ὅ.ἀ. 19 ἑπ., 86, 88 ἑπ., 92 ἑπ., 110 ἑπ., 149 ἑπ. Δικαϊκὸ σύστημα «κλειστὸ» χαρακτηρίζεται ὅποιο ἀποκλείει τὴν ὕπαρξη προβλημάτων μὴ δυνάμενων νὰ λυθοῦν ἐντός του καὶ ἑπομένως εἶναι στὸ σύνολό του πρόσφορο γιὰ τὴν ἐφαρμογὴ τῆς παραγωγῆς ὡς λογικῆς μεθόδου, βλ. SCHULZ: *Prinzipien des römischen Rechts,* 1934, 23, ESSER: *Grundsatz und Norm in der richterlichen Fortbildung des Privatrechts,* 1956, 44 ἑπ., καὶ γενικώτερα TARSKI: *Introduction to Logic*[2], 1946, 134 ἑπ.

12. ΤΣΑΤΣΟΣ: *Πολιτικὴ* ὅ.ἀ. 40, *Προβλ. ἑρμ.* ὅ.ἀ. 270, *Ἔννοια* ὅ.ἀ. 573.

13. Τοῦτο δημοσιεύθηκε μεταθανάτια ἀπὸ τὸν Κ. ΤΣΙΡΟΠΟΥΛΟ στὸν τόμο *Κωνσταντίνου Τσάτσου Ἀποχαιρετισμός,* 1988, 31 ἑπ.

ἑξῆς: «Αὐτὲς τὶς ποικίλες ἐπιρροὲς τὶς συνέθεσα κατὰ τὸν προσωπικό μου τρόπο. Ἔκανα κάτι νέο, ἐντελῶς δικό μου; Δὲν ξέρω». Καὶ ἡ δεύτερη: «Ἀπὸ τὸν Πλάτωνα πῆρα τὸν δυϊσμό, τὸν αἰσθητὸ καὶ νοητὸ κόσμο καὶ τὸ ἄνοιγμα πρὸς πέραν τοῦ ἐπιστητοῦ. Ἀπὸ τὸν Κὰντ πῆρα τὴν θεωρία τῆς γνώσεως... Πῆρα ἐπίσης τὸν ἠθικὸ νόμο... Ὁ Χέγκελ μὲ δίδαξε νὰ σκέπτομαι διαλεκτικὰ τὴν πορεία τῆς ἱστορίας». Ἡ πρώτη περικοπή, συνομολογώντας ὅτι φιλοσόφησε τὸ δίκαιο ἐμπνεόμενος ἀπὸ προγενέστερες φιλοσοφίες, ὅπως ἄλλωστε πάντοτε συμβαίνει, περιέχει μία πρόκληση πρὸς τὸν ἀναγνώστη νὰ πεῖ ἂν καινοτόμησε. Ἡ ἀπάντηση ὅμως σ' αὐτὴ δὲν ἐμφανίζει δυσχέρειες καθόσον ὁ Τσάτσος πρωτοτυπεῖ σὲ πολλὰ σημεῖα[14], ἀπὸ τὰ ὁποῖα τουλαχιστον σὲ τρία καίρια. Πρόκεινται οἱ θεωρίες του γιὰ τὸ τεκμήριο τῆς ὀρθότητας τοῦ θετικοῦ δικαίου, γιὰ τὸ ἰδεολογικὸ περιεχόμενο τοῦ πρωταρχικοῦ κανόνος καὶ γιὰ τὴν τελολογικὴ μέθοδο ἑρμηνείας καὶ ἐφαρμογῆς τοῦ δικαίου. Ἐξ ἄλλου ἡ δεύτερη περικοπὴ εἶναι ἀποκαλυπτικὴ τοῦ τολμηροῦ ἐγχειρήματος τοῦ Τσάτσου νὰ συνδυάσει τὴν ἰδέα ὅπως τὴν συνέλαβε ὁ Kant πρὸς τὴ διαλεκτικὴ μέθοδο, ὅπως τὴν ἐννόησε ὁ Hegel γιὰ νὰ ὁδηγηθεῖ στὴν προσωπική του θέαση τοῦ κόσμου καὶ ἀπὸ ἐκεῖ στὴ δική του φιλοσοφία δικαίου.

Ὁ Kant ὀνομάζει ἰδέα μία ἀναγκαία ἔννοια τοῦ λογικοῦ (ἕνα notwendigen Vernunftbegriff), ποὺ σὲ κανένα ἀντικείμενο δοσμένο ἀπὸ τὶς αἰσθήσεις μπορεῖ νὰ ἀντιστοιχήσει, δηλαδὴ μία ἔννοια ἐξαρχῆς μέχρι τέλους ἀφηρημένη. Γι' αὐτὸν π.χ. ἡ Πλατωνικὴ πολιτεία εἶναι ἰδέα, ἐπειδὴ ἐκφαίνει τὸ ἀρχέτυπο μιᾶς πολιτείας ἀνέφικτης στὸν κόσμο τῆς ἐμπειρίας, τὸ ὁποῖο ὅμως ὀφείλουν οἱ ἄνθρωποι νὰ προσβλέπουν γιὰ νὰ μορφώσουν τὶς πολιτεῖες τους ὅσο γίνεται πιὸ σύμφωνες πρὸς αὐτό[15]. Ἀντίπερα ὁ Hegel ὀνομάζει διαλεκτικὴ τὴ μέθοδο, ποὺ ὁδηγεῖ στὴν αὐτοπραγματοποίηση μιᾶς ἐξαρχῆς συγκεκριμένης ἐννοίας, καὶ τούτην τὴν αὐτοπραγματοποίηση ἰδέα, στὴν ὁποία ὅ,τι αὐτὴ ἐμπεριέχει καθ' ἑαυτὴν φανερώνεται ὡς πρὸς ἑαυτήν. Ἔτσι, ἡ διαλεκτική του μέθοδος, καθὼς βαίνει ἀπὸ τὴ

---

14. Ἐμπνευσμένες ἀπὸ τὴ φιλοσοφία δικαίου τοῦ ΤΣΑΤΣΟΥ εἶναι οἱ διατριβὲς τῶν μαθητῶν του Κ. ΔΕΣΠΟΤΟΠΟΥΛΟΥ: *Τὸ δικαίωμα ὡς διανόημα τοῦ νομοθέτου*, 1938, Ε. ΜΙΧΕΛΑΚΗ: *Περὶ τοῦ ἀντικειμένου τῆς δικονομικῆς ἀποδείξεως*, 1940, *Περὶ τῆς ἀδίκου διαδικαστικῆς πράξεως*, 1944, Γ. ΜΗΤΣΟΠΟΥΛΟΥ: *Ἡ ἀναγνωριστικὴ ἀγωγὴ κατὰ τὸ ἑλληνικὸν ἀστικὸν δικονομικὸν δίκαιον*, 1947, *Ἡ πιθανολόγησις ἐν τῷ ἀστικῷ δικονομικῷ δικαίῳ*, 1952, καὶ ἄλλες δημοσιευμένες στὸ βιβλίο του: *Μελέται γενικῆς θεωρίας δικαίου καὶ ἀστικοῦ δικονομικοῦ δικαίου*, 1983.

15. *KrV* A 327, B 384, A 317, B 373 ἐπ. Ἀλλιῶς κατὰ τὸν HEGEL: *Grundlinien* ὅ.ἀ. XIX, § 185 ἡ Πλατωνικὴ πολιτεία δὲν εἶναι ἡ ὀνειροπόληση τῆς ἀφηρημένης νοήσεως, ἀλλὰ ἡ σύλληψη τῆς φύσεως τῆς ἑλληνικῆς ἠθικῆς τάξεως, ἡ οὐσιαστικὴ ἠθικὴ τάξη σὲ ὅλη τὴν ἰδανική της ὡραιότητα καὶ ἀλήθεια.

θέση στὴν ἀντίθεση καὶ φθάνει στὴ σύνθεσή τους, τῆς ὁποίας ἡ ἀντίθεση ἀποτελεῖ μία νέα θέση, ποὺ ἄγει στὴν ἀντίθεσή της καὶ αὐτὴ στὴ σύνθεσή τους κ.ο.κ., δὲν εἶναι παρὰ ἡ κίνηση ἑνὸς ἀρχικὰ ἐσωτερικευμένου στὴν ἔννοια συγκεκριμένου πρὸς ἕνα ἐξωτερικευόμενο στὴν ἰδέα συγκεκριμένο[16]. Παράδειγμα τῆς μεθόδου του εἶναι ἡ ἴδια ἡ φιλοσοφία δικαίου τοῦ Hegel, καθὼς ξεκινᾶ ἀπὸ τὴ θέση ὅτι ἐννοιολογικὰ τὸ δίκαιο εἶναι ἡ ὕπαρξη τῆς ἐλεύθερης θελήσεως, πηγαίνει στὴν ἀντίθεσή της ὅτι ἡ ἠθικότητα (ἡ Moralität) τοῦ πράττοντος παριστάνει τὴν πραγματικὴ (reale) πλευρὰ τῆς ἐννοίας τῆς ἐλευθερίας, γιὰ νὰ καταλήξει στὴ σύνθεσή τους ὅτι ἡ ἠθικὴ τάξη (ἡ Sittlichkeit) εἶναι ἡ ἰδέα τῆς ἐλευθερίας ὡς ζῶντος ἀγαθοῦ, δηλαδὴ ἡ πραγματοποίηση τῆς ἐννοίας της, καὶ ὅτι τὸ κράτος εἶναι ἡ ἐνεργὴ πραγματικότητα τῆς ἰδέας αὐτῆς τῆς τάξεως[17].

Γιὰ νὰ ξεπεράσει ἤδη, τὸ ἀσυνάρμοστο μεταξὺ τῆς Καντιανῆς ἰδέας μὲ τὸ ἀνιστορικό της νόημα καὶ τῆς Ἑγελιανῆς διαλεκτικῆς, ποὺ χωρεῖ μόνο στὴ διάσταση τῆς ἱστορίας, ὁ Τσάτσος, νεωτερίζοντας, θεωρεῖ ὅτι ἡ ἱστορία πραγματοποιεῖ κατὰ τὴ νομοτέλειά της ὅλες τὶς συγκεκριμένες φανερώσεις τῆς Καντιανῆς ἰδέας σὰν ἀπόλυτης ἀξίας, ὥστε νὰ μπορεῖ νὰ νοηθεῖ ἡ ὁλότητα αὐτῶν τῶν φανερώσεων ὡς ὑπόστασή της καὶ ἡ Ἑγελιανὴ διαλεκτικὴ ὡς μέθοδος ἐξειδικεύσεώς της, γιὰ νὰ συμπεράνει ὅτι τελικὰ τὸ δέον συμπίπτει πρὸς τὸ εἶναι[18].

Ἀκριβῶς στὸν τραγικὸ ὁρίζοντα, ὅπου τὸ δέον καὶ τὸ εἶναι συγχέονται, προβάλλεται τὸ πρόβλημα τῶν ἀντινομιῶν τοῦ πρακτικοῦ λόγου, στὸ ὁποῖο ἐγκύπτει ὁ ἀκροτελεύτιος στοχασμὸς τοῦ Τσάτσου πάνω στὴν πολιτεία καὶ στὸ δίκαιο. Τοῦτο ἀφορᾶ στὶς συγκρούσεις μεταξὺ τῶν ἐπιταγῶν τῶν διαγγελλόμενων ἀπὸ τὴν πολιτεία καὶ τῶν ἐπιταγῶν τῶν ὑπαγορευόμενων ἀπὸ τὸ ἴδιο τὸ εἶναι τοῦ ἀνθρώπου γιὰ νὰ ζήσει μία ζωή, ποὺ νὰ ἀξίζει νὰ τὴν ζεῖ. Ἡ λύση γιὰ τὴν ἄρση τους, τὴν ὁποία ὁ Τσάτσος προτείνει, εἶναι ἁπλὴ ὅσο καὶ δραματική, καθὼς φρονεῖ ὅτι ἐπιτυγχάνεται μόνο μὲ προσωπικὲς ἀποφάσεις, μὲ πράξεις, ποὺ ὅποιες καὶ νὰ εἶναι, θὰ ἀπάδουν εἴτε πρὸς τὴν αὐθεντικότητα τοῦ ἀνθρώπου, τὸν νόμο τοῦ εἶναι, εἴτε πρὸς τὴ θετικότητα τοῦ δικαίου, τὸν νόμο τῆς πολιτείας[19]. Εἶναι ὅμως

---

16. HEGEL: *Einleitung* ὅ.ἀ. 113 ἑπ. Κατὰ τὸν HEGEL ἡ μελέτη τῆς φιλοσοφίας ὡς ἐπιστήμης ὀφείλει νὰ ἀναδεχθεῖ τὸν κάματο (τὴν Anstrengung) τῆς ἐννοίας, ἡ ὁποία, ὅ,τι ἐμπεριέχει μέσα της ὡς δυνατὸ («δυνάμει», an sich), καθιστᾶ κατὰ τὴ διαλεκτικὴ κίνηση ἐνεργὴ πραγματικότητα («ἐνεργείᾳ», für sich), *Phänomenologie* ὅ.ἀ. LXXII, 18 ἑπ. Βλ. σχετικὰ HEIDEGGER: *Holzwege,* 1950, 165 ἑπ.

17. HEGEL: *Grundlinien* ὅ.ἀ. §§ 34, 106, 142, 257, 260.

18. ΤΣΑΤΣΟΣ: *Προβλ. πηγῶν* ὅ.ἀ. 74, 96.

19. ΤΣΑΤΣΟΣ: «Αἱ ἀντινομίαι τοῦ πρακτικοῦ λόγου», στὰ *Πρακτικὰ τῆς Ἀκαδημίας Ἀθηνῶν* 37 (1962) 16 ἑπ., *Πολιτικὴ* ὅ.ἀ. 255 ἑπ., 296 ἑπ., *Ἡ ζωὴ σὲ ἀπόσταση,* 1985, 80.

χρέος τοῦ καθενὸς νὰ κάνει τὶς ἐπιλογές του, ἔστω καὶ ἄν, ὅπως ὁ ἴδιος γράφει: «...Μέσα στοὺς δίσεκτους τούτους καιρούς, συνήθως εἶναι μάταιο νὰ κάνῃς τὸ χρέος σου. Κανεὶς δὲν σὲ παρακολουθεῖ· ὅπως τοὺς φρουροὺς τῆς Μάλτας...» «... Ἐκεῖ ποὺ στέκονταν κανεὶς δὲν τοὺς ἔβλεπε, παρεκτὸς οἱ γλάροι. Καὶ ὅμως παρουσίαζαν ὅλοι ὅπλα. Γιατί; Γιὰ ποιόν; Γιὰ ποιό λόγο; Τὸ χρέος...» «...Καὶ ὅμως παρουσιάζω καὶ ἐγὼ τὰ ὅπλα, κοιτάζοντας τὸ πέλαγος. Ἔτσι· γιὰ τὸ τίποτε, γιὰ τοὺς γλάρους· γιὰ τὸ χρέος[20]».

Ἰωάννης Π. ΑΡΑΒΑΝΤΙΝΟΣ
(Ἀθῆναι)

TSATSOS, PHILOSOPHE DE L'ETAT ET DU DROIT

Résumé

L'état et le droit en tant que questions se trouvent au cœur des méditations de Constantin Tsatsos (1899-1987), bien avant son élection en 1932 comme professeur de la philosophie du droit à l'Université d'Athènes et, après sa démission du professorat en 1946, tout le long de sa brillante carrière d'homme public parachevée par son investiture à la présidence de la République hellénique (1975-1980). A ce questionnement persistant pour plus d'un demi siècle Tsatsos consacra une grande partie de son œuvre et les prises de position qu'il y maintint constituent de par leur cohérence un système de philosophie juridique dans la lignée des morales post-Kantiennes, qui dénote fréquemment un mode de penser original. Le système s'articule autour de quatre thèses et d'elles seules traite le présent aperçu afin de les remémorer.

Selon la première thèse les idées de l'état et du droit, pour autant qu'elles soient concepts purement abstraits du monde intelligible appréhendés au-delà du flux des choses sensibles, ne diffèrent en rien et par conséquent ne font qu'un seul modèle, qui doit servir à élaborer, au cours de l'histoire, les institutions politiques et juridiques. L'exigence de ces idées d'assumer, à titre de modèle, un rôle régulateur se fonde sur leur valeur commune, qui n'est autre que la liberté sociale partant la justice sociale et ne vaut que dans la mesure où elle s'effectue. Il est donc clair qu'en avançant sa

20. ΤΣΑΤΣΟΣ: *Ἀφορισμοὶ καὶ Διαλογισμοί* (Τέταρτη σειρά), 1972, 21.

première thèse Tsatsos se trouve déjà dans le sillage de la philosophie de Kant, bien qu'il rejette le primat du droit prôné par celle-ci.

Selon la seconde thèse l'état et le droit sont identiques même sur le plan ontique, car chaque activité étatique est simultanément activité juridique et inversement; ainsi tous deux consistent en un seul ensemble d'actes où se concrétise un moment de la dialectique de leurs idées. De ce fait le droit, dit naturel, n'a rien d'un droit; droit est uniquement le droit positif, non point nécessairement juste mais simplement juste par présomption jusqu'à contrepreuve. En pareille occurrence, l'arbitraire de la loi justifie pleinement la résistance des citoyens à s'y conformer. Or, cette thèse indique nettement le cheminement audacieux de la pensée de Tsatsos pour concilier les idées transcendantales de la philosophie de Kant avec la dialectique de la philosophie de Hegel, en laquelle l'idée signifie le concept et son effectuation.

Selon la troisième thèse tout droit positif se compose de normes qui s'échelonnent et aboutissent à une norme fondamentale. Cette norme, antérieure à la constitution, n'est que l'acte qui, à la fois, institutionalise un état, crée son droit et implique, grâce à son contenu substantiel, le devoir capital de réaliser la liberté sociale adéquate à une certaine époque historique — capital, puisque c'est son infraction qui légitime les guerres et les révolutions par-devers l'histoire. Aussi faut-il remarquer que Tsatsos, conformément à sa troisième thèse, s'écarte foncièrement de la théorie de Kelsen, qui, au nom de la pureté du droit, considère comme norme fondamentale une hypothèse scientifique dépourvue de contenu.

Selon la quatrième thèse le législateur doit édifier les lois et le juriste, éminemment le juge, les interpréter et les appliquer en se servant d'une méthode unique, appelée téléologique. Quoique le législateur puisse agir dans l'horizon circonscrit par la constitution et le juge dans celui plus restreint que délimite l'ordre juridique en bloc, néanmoins tous deux sont tenus, en statuant, à réaliser la liberté sociale que dicte la norme fondamentale et au-delà la liberté tout court comme fin en soi, conséquemment à prendre leurs actes pour des moyens propres à la rendre tangible.

Jean P. ARAVANTINOS
(Athènes)

KONSTANTINOS D. TSATSOS ZUM GEDAECHTNIS*

Der Versuch einer umfassenden Würdigung der faszinierenden Person und des vielfältigen Werkes von Konstantinos Tsatsos würde den Rahmen dieser Eröffnungsfeier und jedenfalls das Vermögen des Redners leicht sprengen. Als genialer Rechtsphilosoph und Philosoph schlechthin, als anziehungskräftiger und einflussreicher Professor an der Juristischen Fakultät von dieser Universität, als führendes und verehrtes Mitglied der Akademie von Athen und als erster Staatspräsident der Griechischen Republik unter der Verfassung von 1975 hat Konstantinos Tsatsos während eines langen und ertragreichen Lebens die wissenschaftliche, kulturelle und politische Bewegung in Griechenland und über Griechenland hinaus massgebend mitgestaltet. Eine gebührende Darstellung seines gesamten Wirkungskreises, des Geleisteten, Gedachten und Geschöpften wird sicherlich in einem anderen Rahmen stattfinden. Gleichwohl darf ich heute bei dieser bescheidenen Veranstaltung des Vereins auf zwei Komponenten der Tätigkeit unseres ersten Ehrenmitglieds und Gelehrten im wahrsten Sinne des Wortes hinweisen, die, wie es mir scheint, von bleibendem Wert sind und zugleich die griechisch-deutschen kulturellen Beziehungen am tiefsten berühren.

Konstantinos Tsatsos war vom überzeugten und vernunftorientierten Glauben an die Macht der Ideen beseelt. Wo man gewöhnlich glaubt, eine unüberbrückbare Diskrepanz zwischen der Ideenwelt einerseits und der unbiegsamen Macht des Faktischen andererseits feststellen zu müssen, stieg Tsatsos zu einer Synthese der Gegenpole empor und sprach von der Macht der Idee an sich. Ich kann hier die philosophischen Folgen oder die geistesgeschichtlichen Bedingungen einer solchen gross angelegten Annäherung nicht erörtern. Aber darauf kommt es in diesem Rahmen auch nicht an.

---

* Wiedergabe einer Gedenkrede für den ehemaligen Staatspräsidenten Professor Dr. Konstantinos D. Tsatsos, die anlässlich des Nachkontakttreffens des Deutschen Akademischen Austauschdienstes am Freitag den 6. Mai 1988 in der Aula der Universität Athen gehalten wurde.

Erheblich ist dagegen eine bestimmte Konsequenz, die sich aus der genannten Grundhaltung herleitet. Wer an die Macht der Ideen so unerschrocken glaubt und sein ganzes Leben danach richtet, wird über die gesellschaftlichen und staatlichen Grenzen hinwegdenken und die Welt der Kultur als eine unteilbare Ganzheit erfassen. Konstantinos Tsatsos gelangte früh und folgerichtig zu dieser Auffasung, er erlebte sie sogar im Heidelberg des blühenden Neukantianismus in den späten zwanziger und frühen dreissiger Jahren. Er sah die geistige Stimmung der alten Universitätsstadt als die moderne Fortpflanzung der platonischen Lehre an, vergleichbar etwa mit Athen im 5. und 4. Jahrhundert vor Christi oder mit Florenz im 14. und 15. Jahrhundert.

Diese hohe Gleichstellung bedeutet mindestens zweierlei. Einmal bewegt sich die Einheit des Kulturlebens nicht in der Luft, sondern kristallisiert sich an gewissen auserlesenen Zentren, die ebenfalls eine eigene Dynamik entfalten. Konstantinos Tsatsos war glücklich genug, um ein solches Zentrum aufzudecken und voll zu erleben; zugleich legte er zusammen mit seinen Gleichgesinnten I. Theodorakopoulos und P. Kanellopoulos den Grundstein für die deutsch-griechischen kulturellen Beziehungen im 20. Jahrhundert. Zweitens ergeben sich die Zentren der ideenbeladenen Strömungen nicht von selbst, sondern wird von jedem Beteiligten erwartet, dass er seinen eigenen Beitrag leistet. Niemals kann die Qualität besser oder die Abstraktion höher sein als der Durchschnitt der Akteure auf der Kulturbühne. Konstantinos Tsatsos hat die Aufforderung freudig aufgegriffen und seine schöpferischen Kräfte dabei voll zur Geltung gebracht. So kann man sagen, dass er das Heidelberg der Weimarer Zeit, das ihm als eine Stadt der Ideen vorschwebte, wesentlich selbst mitgestaltet hat.

Eindrucksvoll ist nicht nur die folgerichtige Dauerhaftigkeit von solchen kristallklaren und noblen Vorstellungen. Ich erinnere mich, wie er noch wenige Monate vor seinem Tod bei der Verleihung der Ehrenmitgliedschaft in der Athener Botschaft der Bundesrepublik Deutschland in voller geistiger Frische Gespräche von Goethe und Schiller ausgiebig erzählte und pointiert kommentierte. Noch eindrucksvoller ist die methodische Kraft, mit der Konstantinos Tsatsos die Auffassung von der kulturellen Einheit Europas auch in die Tat umsetzen konnte. Ohne die Verschiedenheiten in der jeweiligen nationalen Überlieferung zu vernachlässigen oder gar zu verdeken, kämpfte er lang, geistvoll und mutig für die Betonung der kulturellen Einheit unseres Kontinents. Er gehört zu den Vätern der europäischen Integration.

Der Gedanke von Europa bringt mich zu der zweiten, für unsere Zwecke relevanten Komponente im Wirken von Konstantinos Tsatsos.

Europa als Kulturerscheinung und geistige Grösse ist ohne die geschichtliche Dimension schlechterdings unvorstellbar. Niemand war durch weit ausholendes Wissen und innere Überzeugung besser als er vorbereitet, ja geradezu prädestiniert, um den geschichtlichen Werdegang der Institutionen klar vor Augen zu halten und die tausendjährigen Entwicklungstendenzen als Bestandteil der zeitgenössischen Wirklichkeit zu betrachten. Sein Verständnis von der Geschichte war aber eine ernsthafte Meditation über das menschliche Schicksal, keine historisierende Wiedergabe oder gar Verschönerung von vergangenen Merkwürdigkeiten. Da das heutige Auditorium grössten Teils aus naturwissenschaftlichen Kollegen besteht, darf ich die Auffassung von Konstantinos Tsatsos über den Begriff des Fortschritts in den Naturwissenschaften im Vergleich zu den Geisteswissenschaften ins Gedächtnis zurückrufen. Er meinte, dass jede neue Entdeckung oder Erfindung auf naturwissenschaftlichem Gebiet das vorhin Erreichte restlos überholte und beseitigte. Die früheren Errungenschaften wurden somit endgültig in die *Geschichte* der Naturwissenschaften verdrängt und waren nunmehr ausschliesslich für deren Zwecke erheblich. Dagegen ist kein Fortschritt, wie tief und durchgreifend auch immer, im geisteswissenschaftlichen Bereich imstande, überwundene Doktrinen und Haltungen von der heutigen Relevanz auszuklammern und in das Fach der Geschichte zu verlagern. Denn Geschichte ist hier integrierender Bestandteil der permanenten Realität. Die Geisteswissenschaften schreiten fort, indem sie das Erreichte weiter erweitern und bereichern, aber niemals durch vernichtende Aufgabe oder totale Ersetzung. Das Leben der Werte mag nach oben oder nach unten schwanken, aber die Werte selbst lassen sich nie verdrängen. Was als geisteswissenschaftliche Geschichte apostrophiert wird, ist nichts weniger als eine kontinuierliche Bedingung der menschlichen Existenz.

Daher kann man auch verstehen, wie die Betrachtung der Fragen *sub specie aeternitatis* zum innersten Wesen des Denkers Konstantinos Tsatsos gehörte. In den letzten Jahren seines äusserst fruchtbaren Lebens beschäftigte er sich —neben und nach der gewissenhaften Erfüllung seiner täglichen, häufig sehr wichtigen Aufgaben— mit Persönlichkeiten wie Demosthenes und Katull, Ioannis Kapodistrias und Konstantinos Triantaphyllopoulos. Er sah alle diesen und viele anderen Schöpfer als einen wertvollen Schlüssel zur Enträtselung des menschlichen Schicksals und der menschlichen Würde. Die beiden Komponenten, auf die ich kurz einging, die Macht der Ideen und die Vergegenwärtigung der Geschichte, verhalfen ihm zum Durchbruch zu einer hohen Stufe still erlebter Erkenntnis.

Wir sind stolz auf das Vermächtnis von Konstantinos Tsatsos und besinnen uns mit Dankbarkeit auf seinen enormen Beitrag zur Bereicherung der

griechisch-deutschen kulturellen Beziehungen und auf seine Ehrenmitgliedschaft an dem Verein der ehemaligen DAAD - Stipendiaten in Griechenland.

K. D. KERAMEUS
Athen

Περίληψη

Στὴ σύντομη αὐτὴ ἐπιμνημόσυνη ἀναφορὰ στὸν Κωνσταντίνο Τσάτσο καταβάλλεται προσπάθεια νὰ σκιαγραφηθοῦν ὁρισμένες μόνο πτυχὲς τῆς ἐξαιρετικὰ πολύπλευρης προσωπικότητάς του. Ὑπογραμμίζεται κυρίως ἡ βαθιὰ πίστη του στὴν ὑπεροχὴ καὶ τὴ δύναμη τῶν ἰδεῶν στὰ πλαίσια μιᾶς σύνθεσης τοῦ Ἰδεαλισμοῦ μὲ τὸν Πραγματισμό. Ὁ Κ. Τσάτσος βιώνει καὶ συλλαμβάνει θεωρητικὰ τὸν Κόσμο ὡς μιὰ ἀδιάσπαστη ἑνότητα τῆς φύσης, τῶν πολιτιστικῶν κατορθωμάτων τοῦ ἀνθρώπου καὶ τοῦ κόσμου τῶν ἰδεῶν. Μιὰ σχεδὸν ἰδανικὴ σμικρογραφία αὐτῆς τῆς κοσμοθεωρητικῆς σύλληψης τῆς πραγματικότητας ἀποτέλεσε γιὰ τὸν Κ. Τσάτσο ἡ περίφημη πανεπιστημιούπολη τῆς προπολεμικῆς Χαϊδελβέργης.

Ἐντυπωσιακὴ ἐξάλλου εἶναι ἡ προσήλωση τοῦ Κ. Τσάτσου στὴν πολιτιστικὴ ἑνότητα τῆς Εὐρώπης καὶ οἱ σύντονοι ἀγῶνες του γιὰ τὴν πραγμάτωση καὶ τῆς οἰκονομικῆς καὶ πολιτικῆς ἑνότητάς της.

Στὰ πλαίσια τοῦ ὁράματος τῆς εὐρωπαϊκῆς ἑνότητας πρέπει νὰ νοηθοῦν καὶ οἱ προσπάθειες καὶ ἡ σημαντικὴ πράγματι συμβολὴ τοῦ Κ. Τσάτσου στὴν προώθηση τῶν ἑλληνογερμανικῶν πολιτιστικῶν σχέσεων.

(Ἑλλ. περίληψη Δ. ΠΑΠΑΔΗΣ)

Η ΔΗΜΟΚΡΑΤΙΚΗ ΚΟΙΝΩΝΙΑ* ΣΤΟ ΣΥΓΧΡΟΝΟ ΚΟΣΜΟ

Ο ΟΙΚΟΝΟΜΙΚΟΣ ΚΑΙ ΚΟΙΝΩΝΙΚΟΣ ΠΛΟΥΡΑΛΙΣΜΟΣ ΚΑΙ Η ΕΝΝΟΙΑ ΤΗΣ ΔΗΜΟΚΡΑΤΙΚΗΣ ΚΟΙΝΩΝΙΑΣ

Εἰσαγωγικὲς παρατηρήσεις

Σὲ ὅλες τὶς ἐποχές, καὶ ἰδιαίτερα στὶς περίπλοκες καὶ ἀνοιχτὲς συνάμα σύγχρονες κοινωνίες, οἱ ἰδέες καὶ οἱ θεσμοί, πολιτικοὶ καὶ κοινωνικοί, διαμορφώνονται καὶ διαπλάθονται σύμφωνα μὲ ἀπειράριθμες ἐπιλογές, ποὺ τὴν πατρότητά τους μποροῦν, ἀνισομερῶς σὲ κάθε συγκεκριμένη περίπτωση, νὰ διεκδικήσουν ἄτομα ἢ ὁμάδες.

Μὲ ἀφετηρία τὴ βασικὴ αὐτὴ διαπίστωση, ἡ κοινωνιολογία καὶ ἡ πολιτειολογία ἐδοκίμασαν, τόσο κατὰ τὴν ἀρχαιότητα[1] ὅσο καὶ κατὰ τὴ σύγχρονη ἐποχή, διάφορες τυπολογίες, λαμβάνοντας ὑπόψη εἴτε τὸ ἀντικείμενο ἢ τὸ προέχον κίνητρο (βιοκοινωνικό, ἐθνικό, θρησκευτικό, κοινωνικο-οἰκονομικό, κ.λπ.), εἴτε λογικὰ σχήματα (μονισμός, δυϊσμός, πλουραλισμός), εἴτε, τέλος, τὸν καθορισμὸ τοῦ ἐπιπέδου ὅπου πραγματοποιεῖται ἡ διαφοροποίηση (στὸ ἐπίπεδο τοῦ Κράτους, σ' ἐκεῖνο τῶν πολιτικῶν κομμάτων, σὲ συνάρτηση μὲ τὴν ὀργάνωση τοῦ γεωγραφικοῦ χώρου (διοικητικὸς συγκεντρωτισμός, ἀποκέντρωση, ὁμοσπονδισμός, κ.λπ.).

---

* Εἰσήγηση στὸ πλαίσιο τοῦ 14ου Παγκοσμίου Συνεδρίου τῆς Διεθνοῦς Ἑνώσεως Πολιτικῆς Ἐπιστήμης, Οὐάσιγκτων, 1988. Μετάφραση ἀπὸ τὰ Γαλλικὰ τοῦ Ἰωάννη-Ἀνδρέα Γ. Βλάχου.

1. Ὁ Ἀριστοτέλης εἶχεν ἤδη προβεῖ σὲ πολλαπλὲς τυπολογικὲς ταξινομήσεις τῶν κοινωνιῶν τοῦ ἀρχαίου κόσμου. Εἶχεν ἐπίσης ἐπισημάνει, ἀναλύοντας συγκεκριμένα τοὺς θεσμοὺς τῆς Ἀθηναϊκῆς Δημοκρατίας, τὶς ὁμάδες καὶ τὶς κοινωνικο-οικονομικὲς κατηγορίες ποὺ ἀποτελοῦσαν τὴν Πόλη. Μπορεῖ νὰ θεωρεῖται, ὑπὸ τὴν ἄποψη αὐτή, ὡς ὁ πραγματικὸς θεμελιωτὴς τοῦ Πλουραλισμοῦ ὡς μεθόδου ἀναλύσεως τῶν πολιτικῶν φαινομένων. Ἔλαβε ὡστόσο κάθε προφύλαξη γιὰ νὰ μὴ γλιστρήσει σὲ ἕνα δογματισμὸ ἀνάλογο μ' ἐκεῖνον, στὸν ὁποῖον ὑπέπεσαν οἱ μαρξιστικὲς θεωρίες, κατὰ τὸ μέτρο εἰδικότερα ποὺ ἀνεγνώρισε τὴν ἐπενέργεια περισσοτέρων ἀπὸ ἕνα μοντέλων διαφοροποιήσεως, «φυσικῶν» ὅσο καὶ «ἠθικῶν». Βλ. τὴ μελέτη μας «Ce qui est mort et ce qui est vivant dans la Politique d'Aristote», *Revue des Sciences Morales et Politiques*, 1984, 2, σσ. 288 κ.ἑξ.

Οἱ διάφορες αὐτὲς τυπολογίες[2] εἶναι ἀναμφίβολα ἐξαιρετικὰ χρήσιμες, ἔστω καὶ ἀπὸ συγκριτικὴ ἁπλῶς σκοπιά. Ἀδυνατοῦν ὅμως ἀπὸ μόνες τους, νὰ μᾶς παράσχουν μιὰ ἀκριβὴ εἰκόνα τῶν ἰδεῶν καὶ τῶν θεσμῶν κάθε φορὰ ποὺ περισσότεροι παράγοντες συμβάλλουν στὴν ἐκτύλιξη μιᾶς γενικότερης ἐξελίξεως μέσα σὲ μιὰ κοινωνία ἢ σὲ μιὰ ὁμάδα κοινωνιῶν ποὺ ὑπακούουν σὲ ἀντίστοιχες ἢ ταυτόσημες νομοτέλειες – ὅπως συμβαίνει ἰδιαίτερα στὴν περίπτωση τῶν εὐρωπαϊκῶν κοινωνιῶν. Στὴν περίπτωση αὐτὴ πρέπει νὰ ἀνατρέξει κανείς, νομίζομε, σὲ μιὰ γενετικὴ ἐξήγηση: νὰ προσπαθήσει, δηλαδή, νὰ ἐξηγήσει τὰ φαινόμενα διαφοροποιήσεως καὶ μεταβολῆς βάσει μιᾶς ὁλιστικῆς ἱστορικῆς τυπολογίας. Καὶ τέτοια εἶναι, κατὰ τὴ γνώμη μου, ἡ κυρίαρχη πολιτικο-κοινωνικὴ μορφὴ τοῦ Κράτους-ἔθνους, στὴν ὁποία προσαρμόσθηκαν, σύμφωνα μὲ διαφορετικοὺς ρυθμούς, ὅλες οἱ κοινωνίες τῆς εὐρωπαϊκῆς ἠπείρου.

Ἐκεῖνο τὸ ὁποῖο συνεπῶς μπορεῖ νὰ ἐννοήσει κανεὶς σήμερα μὲ τὸν ὅρο πλουραλισμός, μέσα σ' αὐτὴ τὴν ὁμάδα κοινωνιῶν, εἶναι κάτι ποὺ ἀναφέρεται στοὺς βασικοὺς παράγοντες ποὺ προσδιόρισαν τὴ γέννηση καὶ τὴν μετέπειτα ἐξέλιξη τῆς πολὺ συγκεκριμένης αὐτῆς μορφῆς πολιτικο-κοινωνικῆς ὀργανώσεως, δηλαδὴ τοῦ Κράτους-ἔθνους· καὶ εἰδικότερα, κάτι ποὺ ἀναφέρεται μονίμως στὴ διεκδίκηση, στοὺς κόλπους τοῦ κράτους αὐτοῦ καὶ μὲ τὴ μεσολάβησή του, τῆς ἀτομικῆς καὶ συλλογικῆς ἐλευθερίας ὡς κυρίας, ἂν ὄχι ἀποκλειστικῆς, κινητήριας δυνάμεως τῆς ἀνθρωπίνης προόδου καὶ εὐδαιμονίας.

Εἶναι ὁ λόγος γιὰ τὸν ὁποῖο, καίτοι ἀναγνωρίζοντας ταυτοχρόνως τὴν ποικιλία ἀπόψεων χάρη στὶς ὁποίες ἡ πολιτικὴ θεωρία μπορεῖ κατὰ τρόπο θεμιτὸ νὰ ἐμπλουτίσει τὶς παρατηρήσεις της —τόσο στὸ πλαίσιο τῶν εὐρωπαϊκῶν κοινωνιῶν ὅσο καὶ σὲ κάθε ἄλλο ἱστορικὸ περιβάλλον—, θελήσαμε ἰδίως νὰ ἐπικεντρώσουμε ἐδῶ τὴν προσοχή μας στὸν δεσμὸ ποὺ φέρνει, μέσα στὶς ὑπὸ διερεύνηση κοινωνίες, τὶς μὲν κοντὰ στὶς δέ, τὶς πλουραλιστικὲς ἰδεολογίες, ἀπὸ τὸ ἕνα μέρος, καί, ἀπὸ τὸ ἄλλο, τὴν ἀναζήτηση τοῦ πολιτικοῦ καθεστῶτος στὸ ὁποῖο ἀναφερόμαστε ἐφεξῆς, ὁλοένα καὶ περισσότερο στὸν σύγχρονο κόσμο, χρησιμοποιοῦντες τὸν ὅρο «Δημοκρατικὴ Κοινωνία».

***

Οἱ ὅροι Πλουραλισμὸς καὶ Δημοκρατικὴ Κοινωνία ἐπαναλαμβάνο-

2. Ἀπὸ τὴν πρόσφατη φιλολογία, βλ. Stanislav EHRLICH καὶ Graham WOOTON (Ed.): *Three Faces of Pluralism, Political, Ethic and Religious*, Gover, 1980. Βλ. ἐπίσης *Intern. Political Sc. Review*, t. V, n° 4, 1984, καὶ t. 6, n° 1, 1985, ἀφιερωμένα στὸ θέμα: «Pluralism and Federalism», καθὼς καὶ Léo HAMON, *Socialisme et Pluralités*, Paris, Gallimard, Idées, 1976.

νται συχνά, πράγματι, σήμερα στὴν ἐπιστημονικὴ ὁρολογία. Εὔλογα μποροῦμε νὰ ἀναρωτηθοῦμε μήπως ὑπάρχει μεταξύ τους ἕνας πολὺ στενότερος σύνδεσμος ἀπὸ ὅσο νομίζεται συνήθως.

Προτοῦ δοθεῖ μία ἀπάντηση στὸ ἐρώτημα αὐτό, θεωροῦμε χρήσιμο νὰ ἐπισημάνομε δυὸ τομεῖς, μέσα στοὺς ὁποίους ἡ χρήση τῶν ὅρων αὐτῶν ἔγινε ἰδιαίτερα συχνή.

Ἡ λέξη Πλουραλισμὸς χρησιμοποιεῖται κατὰ πρῶτο λόγο γιὰ νὰ ὑποδειχθεῖ τὸ πολιτικὸ καθεστώς, στοὺς κόλπους τοῦ ὁποίου ἡ συνταγματικὴ τάξη διασφαλίζεται βασικὰ χάρη στὴν ὕπαρξη καὶ τὴν ἐλεύθερη λειτουργία δύο ἢ περισσοτέρων πολιτικῶν κομμάτων καί, εἰδικότερα, ὅταν ἡ ἐναλλαγὴ τῶν κομμάτων στὴ διαχείριση τῆς κρατικῆς ἐξουσίας εἶναι ἀντικειμενικὰ ἐξασφαλισμένη[3].

Ὑπὸ τὸ φῶς ἑνὸς τέτοιου κριτηρίου καὶ μὲ τὴν ἐπιφύλαξη τῶν συνταγματικῶν ἀξιῶν πρὸς ἐξυπηρέτηση τῶν ὁποίων διασφαλίζεται ἡ ἐναλλαγὴ τῶν κομμάτων, ἡ λέξη πλουραλισμὸς φαίνεται νὰ σημαίνει περίπου τὸ ἴδιο πράγμα μὲ τὴν «πολιτικὴ δημοκρατία», ἀκριβέστερα τὴν «κομματικὴ δημοκρατία».

Λιγότερο συνήθως ἕως ἀρκετὰ πρόσφατα, τουλάχιστον στὴν παράδοση τοῦ εὐρωπαϊκοῦ ἠπειρωτικοῦ δημοσίου δικαίου, ὁ ὅρος Δημοκρατικὴ

---

3. Ἡ ἄποψη αὐτὴ ἐξετέθη κατὰ λαμπρὸ τρόπο ἀπὸ τὸν R.A. Dahl, σὲ πολλὰ ἀπὸ τὰ βιβλία του. Βλ. εἰδικότερα τὸ ἔργο του: *Qui Gouverne* (γαλλ. μετ. Paris, Colin, 1971). Ἡ ἔρευνα τοῦ συγγραφέα ξεκινᾶ ἀπὸ τὴν ἀκόλουθη ὑπόθεση: «ἂν, ἐπειδὴ εἶναι ἄνισοι ἐπὶ τῶν λοιπῶν ἐπιπέδων (πλούτου, ἐκπαιδεύσεως, κ.λπ.) οἱ πολίτες μιᾶς δημοκρατίας εἶναι ἐπίσης ἄνισοι καὶ ὅσον ἀφορᾶ στὴν ἱκανότητα νὰ ἐλέγχουν τὴν κυβέρνηση, ποιός κυβερνᾶ στὰ πράγματα;» ἤ, μὲ ἄλλα λόγια: «πῶς ἕνα δημοκρατικὸ σύστημα ἐνταγμένο μέσα σὲ μία τέτοια ἀνισότητα διαθεσίμων μέσων μπορεῖ νὰ κυβερνᾶ»; Ἀπάντηση: «συνίσταται στὸ νὰ λεχθεῖ ὅτι αὐτὸ γίνεται χάρη στὰ ἀντίπαλα πολιτικὰ κόμματα, τὰ ὁποῖα ὅμως ἐνεργοῦν μὲ τὴ συγκατάθεση τῶν ἐκλογέων, ποὺ ἐπιτυγχάνεται ἔπειτα ἀπὸ ἀνταγωνιστικὲς ἐκλογές».

Τὸ νέο στὴν ἔρευνα τοῦ Dahl εἶναι ὅτι αὐτὸς διευρύνει τὴν ἐφαρμογὴ τῆς ἀρχῆς τῆς διακρίσεως τῶν ἐξουσιῶν (πρβλ. κατωτέρω στὸ κείμενό μας), πέρα ἀπὸ τὰ ὄργανα τοῦ κράτους ὡς θεσμοῦ. Ξεπερνᾶ ἔτσι τὴν λίγο ἢ πολὺ στατικὴ ἄποψη τῶν μέχρι σήμερα ἑρμηνειῶν αὐτῆς τῆς ἀρχῆς, εἰσάγοντας τὴν ἐναλλαγὴ ὡς στοιχεῖο συστατικὸ τῆς δημοκρατικῆς διαδικασίας. Ὡστόσο, ὁ R. Dahl δὲν συνδέει παρὰ ἀτελῶς τὸ πραγματικὸ γεγονὸς τοῦ θεμελιώδους κοινωνικοῦ πλουραλισμοῦ μὲ τὴν πολλαπλότητα καὶ τὴν ἐναλλαγὴ τῶν πολιτικῶν κομμάτων. Ἡ συλλογιστική του ξεκινᾶ οὐσιαστικὰ ἀπὸ μία βασικῶς ἀτομιστικὴ ἀντίληψη τῆς κοινωνικῆς πραγματικότητας. Δεχόμενος, ἐξ ἄλλου, ὅτι τὸ ἀθροιστικὸ σύνολο τῶν ἐκλογέων ὑποβιβάζεται νοητικὰ στὸ ἐπίπεδο μιᾶς ἀνεπαρκῶς πληροφορημένης μάζας, ἀνάγει τελικὰ τὸ κριτήριο τῆς πλουραλιστικῆς πολιτικῆς δημοκρατίας στὶς «γνωστικὲς ἱκανότητες» τῆς «πολιτικῆς στωματώσεως» δηλαδὴ μιᾶς πολιτικῆς ἀριστοκρατίας (βλ. τὸ κεφάλαιο 28 τοῦ ἔργου). Ἔτσι πού, σὲ τελευταία ἀνάλυση, ἡ ὑπολανθάνουσα ἰδέα τῆς «ἀποδοχῆς» (*consensus*), τὴν ὁποία ἐπικαλεῖται γιὰ νὰ καλύψει τὴν ἀπουσία μιᾶς αὐθεντικῆς πολιτικῆς ἐκπροσωπήσεως, γίνεται ἡ ἴδια ἐντελῶς προβληματική.

Κοινωνία τείνει νὰ γίνει οἰκεῖος ἀπὸ τότε ποὺ ἡ Εὐρωπαϊκὴ Σύμβαση Ἀνθρωπίνων Δικαιωμάτων[4] τὸν ἀνήγαγε σὲ ἕνα ἀπὸ τοὺς ἀκρογωνιαίους λίθους τοῦ οἰκοδομήματος τῶν θεμελιωδῶν δικαιωμάτων καὶ τῆς ἑρμηνείας τους ἀπὸ τὸν δικαστὴ καὶ ἀπὸ τὰ πολιτικὰ καὶ διοικητικὰ ὄργανα τοῦ Συμβουλίου τῆς Εὐρώπης. Ὁ ὅρος αὐτὸς ἐπανέρχεται εἰδικότερα στὰ ἀρχικὰ κείμενα τῆς Συμβάσεως καὶ στὰ Πρωτόκολλα[5] κάθε φορὰ ποὺ χρειάζεται νὰ καθορισθεῖ κατὰ πόσο εἶναι ἢ δὲν εἶναι θεμιτοὶ ὁρισμένοι περιορισμοὶ ποὺ ἐπιβάλλονται ἀπὸ τὰ κράτη-μέλη τοῦ Συμβουλίου στὴν ἄσκηση τῶν δικαιωμάτων καὶ ἐλευθεριῶν.

Ἡ συχνὴ ἐπανάληψη τοῦ ὅρου Δημοκρατικὴ Κοινωνία δείχνει φανερὰ ὅτι, μέσα στὴ σκέψη τῶν συντακτῶν τῆς Συμβάσεως, τὸ περιεχόμενο τῆς ἐννοίας αὐτῆς εἶναι, κατὰ κάποιον τρόπο, δυνατὸν νὰ μετρηθεῖ ἀντικειμενικὰ καὶ δὲν μπορεῖ νὰ δώσει ἀφορμὴ σὲ καμία ἀμφισβήτηση. Ἐξ ἄλλου, ἐντύπωση προκαλεῖ τὸ γεγονὸς ὅτι ἡ Σύμβαση ἀποφεύγει νὰ ὁμιλεῖ —ὅπως συνηθιζόταν κατὰ τὸ παρελθόν— γιὰ «δημοκρατικὸ κράτος». Ἀντίθετα, γίνεται συχνὰ χρήση, ἰδιαίτερα στὸ Προοίμιο τοῦ Καταστατικοῦ Χάρτη τοῦ Συμβουλίου τῆς Εὐρώπης[6], τῶν ὅρων «ἀληθινὴ δημοκρα-

---

4. Ἀφοῦ ἐπεβεβαίωσαν ὅτι μόνον ὁ νομοθέτης εἶναι ἐξουσιοδοτημένος νὰ καθορίσει τὰ ὅρια τῶν δικαιωμάτων καὶ ἐλευθεριῶν, οἱ συντάκτες τῆς Παγκόσμιας Διακηρύξεως προσθέτουν (ἄρθρο 29, παρ. 2), ὅτι ὁ ἴδιος δὲν μπορεῖ ὁπωσδήποτε νὰ τὸ κάνει «παρὰ μὲ σεβασμὸ πρὸς τὸ ἄτομο καὶ σύμφωνα μὲ τὶς ἀπαιτήσεις τῆς ἠθικῆς, τῆς δημοσίας τάξεως καὶ τοῦ κοινοῦ ἀγαθοῦ μέσα σὲ μία δημοκρατικὴ κοινωνία». Οἱ συντάκτες τῆς Εὐρωπαϊκῆς Συμβάσεως ἐδανείσθησαν αὐτὴ τὴν ὁρολογία ἀπὸ τὸ ἐν λόγω κείμενο.

5. Διαβάζομε συγκεκριμένα στὸ ἄρθρο 6 παρ. 1 ὅτι ἡ δημοσιότητα τῶν συνεδριάσεων τῶν δικαστηρίων μπορεῖ νὰ ἀπαγορευθεῖ, ὁλικῶς ἢ μερικῶς, «πρὸς τὸ συμφέρον τῆς ἠθικῆς τῆς δημοσίας τάξεως ἢ τῆς ἐθνικῆς ἀσφαλείας *μέσα σὲ μία δημοκρατικὴ κοινωνία*, ὅταν...». Καὶ στὸ ἄρθρο 8 ποὺ προστατεύει τὸ δικαίωμα τῆς ἰδιωτικῆς ζωῆς καὶ τῆς ἀλληλογραφίας: «Δὲν ἐπιτρέπεται ἐπέμβαση... παρὰ μόνον ὅταν ἡ ἐπέμβαση αὐτὴ προβλέπεται ἀπὸ τὸ νόμο καὶ ἀποτελεῖ ἕνα μέτρο τὸ ὁποῖο, *μέσα σὲ μία δημοκρατικὴ κοινωνία*, εἶναι ἀναγκαῖο γιὰ τὴν ἐθνικὴ ἀσφάλεια...». Ἐπίσης, στὸ ἄρθρο 9 παρ. 2, διαβάζομε: «Ἡ ἐλευθερία ἐκδηλώσεως τῆς Θρησκείας καὶ τῶν πεποιθήσεων δὲν ἐπιτρέπεται νὰ γίνει ἀντικείμενο ἄλλων περιορισμῶν ἀπὸ ἐκεῖνες πού, προβλεπόμενες ἀπὸ τὸ νόμο, ἀποτελοῦν ἀναγκαῖα μέτρα, *μέσα σὲ μία δημοκρατικὴ κοινωνία*, στὴ δημόσια ἀσφάλεια...». Τὸ ἄρθρο 11 παρ. 2 προβλέπει ἀπὸ μέρους του, σὲ σχέση μὲ τὰ δικαιώματα συναθροίσεως καὶ συνεταιρισμοῦ: «ἡ ἄσκηση αὐτῶν τῶν δικαιωμάτων δὲν ἐπιτρέπεται νὰ γίνει ἀντικείμενο ἄλλων περιορισμῶν ἀπὸ ἐκεῖνες πού, προβλεπόμενες ἀπὸ τὸν νόμο, ἀποτελοῦν ἀναγκαῖα μέτρα, *μέσα σὲ μία δημοκρατικὴ κοινωνία*, γιὰ τὴν ἐθνικὴ ἀσφάλεια...». Τέλος, τὸ ὑπ' ἀριθ. 4 Πρωτόκολο ποὺ ἀναγνωρίζει ἄλλα δικαιώματα, ἐπὶ πλέον ἐκείνων ποὺ προβλέπονται στὸ ἀρχικὸ κείμενο τῆς συμβάσεως, προβλέπει, στὸ ἄρθρο 2 παρ. 3 καὶ 4, ὅτι «τὰ νέα δικαιώματα δὲν ἐπιδέχονται περιορισμοὺς ἄλλους ἀπὸ ἐκείνους, οἱ ὁποῖοι, προβλεπόμενοι ἀπὸ τὸ νόμο, ἀποτελοῦν ἀναγκαῖα μέτρα, *μέσα σὲ μία δημοκρατικὴ κοινωνία*, γιὰ τὴν ἐθνικὴ ἀσφάλεια...».

6. Στὴν Εὐρωπαϊκὴ Σύμβαση γίνεται χρήση τῆς ἐκφράσεως «ἀληθινὰ δημοκρατικὸ πολιτικὸ καθεστώς». Ἡ ἔκφραση αὐτή, ποὺ χρησιμοποιεῖται στὸ Προοίμιο φαίνεται νὰ

τία» καὶ «καθεστὼς ἀληθινὰ δημοκρατικό» — πληροφορούμεθα δὲ ὅτι τὸ κύριο γνώρισμα τοῦ τελευταίου ἔγκειται στὸ σεβασμὸ τῆς «πρωτοκαθεδρίας τοῦ Δικαίου»[7].

Μολονότι θὰ μποροῦσε νὰ ὑποψιασθεῖ κανεὶς ἐδῶ μιὰ καθαρὰ βρετανικὴ ἐπιρροὴ στὸ πεδίο τῆς ὁρολογίας[8], μιὰ τόσον οὐσιώδης μεταβολὴ στὴ διατύπωση δὲν εἶναι, στὴν πραγματικότητα, τυχαία. Παρὰ τὶς σημαντικὲς κοινωνικο-πολιτικὲς ἐξελίξεις ποὺ εἶχαν ἐπισημανθεῖ στὴν εὐρωπαϊκὴ ἤπειρο κατὰ τὶς πρῶτες δεκαετίες τοῦ 19ου αἰ., ἡ ἰδέα τῆς δημοκρατίας εἶχε —ὡς ἀρκετὰ πρόσφατα— ὡς ἐπίκεντρο τὸ θεσμὸ τοῦ κράτους, καθὼς καὶ τὶς νομικὰ ἐπεξεργασμένες ἔννοιες τῆς «δημοσίας ἐξουσίας» καὶ τῆς «πολιτικῆς ἐξουσίας»· ἔννοιες ἄρρηκτα συνδεδεμένες μὲ τὸ κράτος, ἀκριβέστερα δὲ μ' ἕνα Κράτος-ἔθνος καθοσιωμένο ἀπὸ τὸ Δημόσιο Δίκαιο καὶ ἀναβαπτισμένο ὡς «Κράτος Δικαίου». Ἡ πορεία πρὸς τὴ Δημοκρατία μποροῦσε νὰ ἀφορᾶ, κατὰ συνέπεια, στὶς μεταβολὲς ποὺ κρίνονταν ἀναγκαῖες (ὅπως, π.χ., ἡ διάκριση τῶν ἐξουσιῶν, τὰ ἀτομικὰ δικαιώματα καὶ ἐλευθερίες, ἡ καθολικὴ ψῆφος), ἔτσι ὥστε ὁ θεσμὸς τοῦ κράτους νὰ εἶναι σὲ θέση νὰ λειτουργήσει χάρη σὲ καταλλήλους νομικο-πολιτικοὺς θεσμούς, πρὸς ὄφελος τῶν περισσοτέρων.

Ἡ προσοχὴ τῶν νομικῶν καὶ τῶν πολιτειολόγων ἔδινε σταθερὰ τὸ προβάδισμα σ' αὐτὸ ποὺ ἀπεκλήθη ἀργότερα μὲ τὸν ὅρο «τυπικὴ δημοκρατία», ὅρο συνώνυμο, γιὰ ἕνα διάστημα, μ' ἐκεῖνον τοῦ «δημοκρατικοῦ κράτους».

Γίνεται εὔκολα κατανοητὸ σήμερα ὅτι, πίσω ἀπὸ ὅλες αὐτὲς τὶς ἐπίμοχθες προσπάθειες ποὺ ἀπέβλεπαν στὴν τυπικὴ δημοκρατία, ἐνυπῆρχε μονίμως ἡ πολὺ γνωστὴ διάκριση ἀνάμεσα στὴν ἰδιωτικὴ κοινωνία καὶ τὸ κράτος, διάκριση ποὺ εἶχε ἐπικρατήσει, ὅπως εἶναι γνωστό, παντοῦ στὴν Εὐρώπη ἀπὸ τὸν 18ο αἰ. Δυσκολότερο εἶναι νὰ ἐξηγήσει κανεὶς πῶς ἡ διάκριση αὐτή, καθὼς καὶ οἱ ἐπακόλουθοι θεσμοὶ τῆς τυπικῆς πολιτικῆς δημοκρατίας, κατορθώνουν σήμερα νὰ ἐπιβιώνουν ἢ νὰ μετασχηματίζονται ἁπλῶς, παρὰ τὶς ριζικὲς μεταβολὲς τὶς ὁποῖες ὑπέστησαν, κατὰ τὴ διάρκεια τοῦ αἰώνα μας, τόσον ἡ ἰδιωτικὴ κοινωνία ὅσον καὶ τὸ Κράτος-ἔθνος.

ὑποδεικνύει τὴν πολιτικὴ δημοκρατία ὑπὸ τὴν στενὴ σκοπιὰ τῶν πολιτικῶν θεσμῶν, ἐνῶ ὁ ὅρος Δημοκρατικὴ Κοινωνία ἐνέχει εὐρύτερη σημασία, ἀφοῦ ἀγκαλιάζει τὸ σύνολο τῶν κοινωνικῶν ἀξιῶν καὶ θεσμῶν.

7. Βλ. κατωτέρω στὸ κείμενο.

8. Θὰ μποροῦσε νὰ σκεφθεῖ κανεὶς τὴ συχνὴ χρήση τῶν ὅρων *civil society* καὶ *civil government*, ἐνῶ στὴν εὐρωπαϊκὴ ἤπειρο εἶχεν ἐπικρατήσει, σχεδὸν παντοῦ, ὁ ὅρος κράτος (Etat, Staat, κ.λπ.).

Ἡ ἀπάντηση στὸ ἐρώτημα αὐτὸ προϋποθέτει ὁρισμένες διασαφηνίσεις ποὺ ἀφοροῦν στὴν προέλευση καὶ τὴν μετέπειτα ἐξέλιξη τοῦ Κράτους-ἔθνους, δεδομένου ὅτι ἡ ἔννοια αὐτὴ εἶναι ἐκείνη ποὺ ὑπαγόρευσε, μέχρι σήμερα, τοὺς θεσμοὺς τοῦ «δημοκρατικοῦ κράτους».

Α. ΤΟ ΚΡΑΤΟΣ-ΕΘΝΟΣ ΚΑΙ ΟΙ ΜΕΤΑΜΟΡΦΩΣΕΙΣ ΤΟΥ

1. Ἀπὸ τὴν ὀρθολογιστικὴ ἀντίληψη ἕως τὴν ἱστορικὴ ἀντίληψη τοῦ Κράτους-ἔθνους

Δὲν χρειάζεται νὰ θυμίσουμε, ἐδῶ, λεπτομερῶς τὶς ἱστορικὲς συνθῆκες ποὺ εὐνόησαν τὴ δημιουργία τῶν ἐδαφικῶν κρατῶν τῆς δυτικῆς Εὐρώπης, στὴ θέση ποὺ κατεῖχαν οἱ περιπλεγμένες ἡγεμονίες τοῦ φεουδαρχικοῦ κόσμου: προοδευτικὴ ἀπελευθέρωση τῶν πνευμάτων ἀπὸ τὰ θεολογικὰ δεσμά, βελτίωση τῶν τεχνικῶν καὶ τῶν ἐπικοινωνιῶν, ἀνακάλυψη νέων περιοχῶν, θαλάσσιοι δρόμοι στὸν Ἀτλαντικὸ ποὺ ἔθεσαν τέρμα στὸν ἀποκλεισμὸ τῆς ἠπείρου ἀπὸ τὸ νότο καὶ ἐπέτρεψαν τὴν οἰκονομικὴ ἀνάπτυξη· μία ἀνάπτυξη ποὺ πρῶτες οἱ μοναρχίες τῆς Ἀγγλίας, τῆς Ἰσπανίας καὶ τῆς Γαλλίας στάθηκαν ἱκανὲς νὰ ἐκμεταλλευθοῦν, μὲ τὸν προσεταιρισμὸ τῶν πιὸ προωθημένων τμημάτων τῆς ἀστικῆς τάξεως. Αὐτοὶ εἶναι μερικοὶ ἀπὸ τοὺς κυρίους παράγοντες ποὺ συνέβαλαν στὸ νὰ ἀρχίσει ἡ ἐξέλιξη ἡ ὁποία ὁδήγησε στὴ δημιουργία τῶν νέων πολιτικῶν κοινωνιῶν, ποὺ θ' ἀποκληθοῦν ἀργότερα Κράτη-ἔθνη[9].

Ἐκεῖνο ποὺ διακρίνει τὴν ἐξέλιξη αὐτὴ εἶναι ὅτι δίνει τὸ προβάδισμα, ἔπειτα ἀπὸ πολλοὺς αἰῶνες κοινωνικῆς καὶ πολιτικῆς ζωῆς πειθαρχημένης καὶ ἱεραρχημένης μέσα σὲ «τάξεις» καὶ «κατηγορίες», στὸ ρόλο τοῦ ἀτόμου ὡς αὐθεντικοῦ, ἐφεξῆς κοινωνικοῦ μοχλοῦ. Ἡ φιλοσοφία τοῦ ἀτομισμοῦ, ἡ ὁποία ἀνεπτύχθη παράλληλα μὲ τὶς μεταβολὲς αὐτὲς καὶ ἐπεξετάθη προοδευτικὰ καὶ στὸ πεδίο τῶν ἐπιστημῶν τοῦ ἀνθρώπου, κατέληγε ἔτσι

---

9. Οἱ κοινωνικοί, ἐθνικοί, περιφερειακοὶ διαφορισμοὶ τῶν πολιτικῶν κοινωνιῶν ποὺ προηγήθησαν τοῦ Κράτους-ἔθνους, προσέδιδαν ἀναμφιβόλως σ' αὐτὲς τὶς κοινωνίες μία κατ' ἐπίφαση πλουραλιστικὴ ἐμφάνιση, ἰδιαίτερα κατὰ τὶς περιόδους ποὺ οἱ ὀργανωμένες κοινωνικὲς κατηγορίες (états, Stände) ἦσαν λίγο ἢ πολὺ ἐνεργές. Ἔλλειπαν ὡστόσο σ' αὐτὲς τὶς κοινωνίες τὰ οὐσιώδη χαρακτηριστικὰ τοῦ Πλουραλισμοῦ, ὅπως τὸν ἀντιλαμβανόμαστε σήμερα: ἰδιαίτερα ὁ νομικὸς ἰσοπεδωτισμός, τόσο στὸ ἐπίπεδο τῶν ἀτόμων ὅσο καὶ σ' ἐκεῖνο τῶν κοινωνικῶν κατηγοριῶν καὶ ὀργανώσεων, ὅπως ἐπίσης καὶ ἡ ἰδέα τῆς ἀπὸ κοινοῦ δράσεως μὲ ἔρεισμα τὴν ἀρχὴ τῆς αὐτονομίας τῶν συλλογικῶν ὁμάδων ποὺ συναπαρτίζουν τὴν ὁλότητα μὲ ἐσωτερικὴ συνοχή. Ὁ φεουδαρχικὸς δεσμὸς ἀποτελοῦσε ἀπὸ μόνος του ἕνα ἀνυπέρβλητο ἐμπόδιο γιὰ τὴ θεμελίωση μιᾶς πραγματικὰ πολυμεροῦς κοινωνίας.

στὸ νὰ ὁδηγήσει τὶς ἀρχές τους σὲ κατευθύνσεις ἀνάλογες μὲ ἐκεῖνες τῆς Φυσικῆς[10]. Τὸ κατ' ἐξοχὴν θέμα τοῦ πολιτικοῦ στοχασμοῦ, ὁ ὁποῖος εἶχε ἤδη σθεναρὰ κλονισθεῖ ἀπὸ τὸν ἄκρατο πραγματισμὸ τοῦ Νικολὸ Μακκιαβέλλι, περιοριζόταν συνεπῶς, στὴ διερεύνηση τῶν σχέσεων ἀνάμεσα στὴν κοινωνικὴ μονάδα, τὸ ἄτομο, καὶ τὴ συλλογικὴ ἰσχὺ ποὺ ἐνεσάρκωνε ὁ κυρίαρχος, στὴν πράξη ὁ μονάρχης.

Ἄτομο καὶ κυριαρχία θ' ἀποτελέσουν, πράγματι, ἀπὸ τὶς ἀπαρχὲς ἤδη τοῦ 16ου αἰ., τοὺς ὅρους γύρω ἀπὸ τοὺς ὁποίους θὰ ἔλθουν νὰ περιστραφοῦν οἱ δογματικὲς ἑρμηνεῖες τῶν νέων κοινωνικο-πολιτικῶν δεδομένων. Ὁ Jean Bodin ὑπῆρξε ἀναμφίβολα ὁ πρῶτος ποὺ τὸ διαισθάνθη, βαθιά[11]. Στους Thomas Hobbes καὶ Baruch Spinoza, ὡστόσο, ἔλαχε νὰ δώσουν στὶς καινούργιες αὐτὲς πραγματικότητες τὴ συνεκτικότερη καὶ συστηματικότερη διατύπωση. Θὰ ἦταν κάτι παραπάνω ἀπὸ χρήσιμο νὰ θυμίσουμε, ἐδῶ, τὴν οὐσία της, μιὰ καὶ ἡ διατύπωση αὐτή, ὅπως θὰ μᾶς δοθεῖ ἡ δυνατότητα νὰ τὸ ἀποδείξουμε σύντομα, ἐχρησίμευσε ὡς βάση, ἕως ἀρκετὰ πρόσφατα, στὸ Δημόσιο Δίκαιο καὶ τὴν Πολιτικὴ Ἐπιστήμη τῆς εὐρωπαϊκῆς ἠπείρου κατὰ τὴν ἐπεξεργασία τῆς ἐννοίας τοῦ «δημοκρατικοῦ κράτους».

Ἀφετηρία καὶ τῶν δυὸ μεγάλων ἐκπροσώπων τοῦ πολιτικοῦ ὀρθολογισμοῦ εἶναι τὸ αἴτημα μιᾶς αὐστηρῆς φυσικῆς νομιμότητας, σύμφωνα μὲ τὴν ὁποία κάθε ἄτομο εἶναι ἀπαρέγκλιτα προσκολλημένο στὴν αὐτοσυντήρησή του, στὸ *connatus in suo essere preservando*[12]. Καὶ κατὰ τέτοιο τρόπον, ὥστε, γιὰ νὰ ἐξηγηθεῖ τὸ γεγονὸς τῆς κοινωνίας, εἶναι ἀπόλυτα ἀναγκαῖο νὰ ἀνατρέξει κανεὶς στὴν ἰδέα μιᾶς ἀνώτερης καὶ συνθετικῆς δυνάμεως, ἱκανῆς νὰ ἐντάξει τὶς ἀτομικὲς ὑπάρξεις στὸ γενικὸ σχῆμα μιᾶς ἀδιαίρετης ὁλότητας, ἐπιφορτισμένης νὰ διασφαλίσει, κατὰ τρόπο μὴ ὑποκείμενο σὲ περιορισμούς, τὴν τάξη καὶ τὴν εἰρήνη.

Ἡ ἔννοια τῆς κυριαρχίας, συνδεδεμένη ἕως τότε μὲ μιὰ δυναστεία ἢ

---

10. Βλ. G.N. CLARK, *The Seventeenth Century*, Oxford, 1929, σσ. 209 κ.ἑξ.

11. Φερέφωνο τῆς κυρίαρχης ἰδεολογίας τῶν ἀστῶν στὰ Etats-Généraux (Συμβούλια τῶν ὀργανωμένων κοινωνικῶν κατηγοριῶν), τοῦ Blois κατὰ τὸ ἔτος 1576, ὁ Jean Bodin ἦταν ὁ πρῶτος ποὺ διετύπωσε μία θεωρία τῆς κυριαρχίας σύμμορφης μὲ τὴν ἰδέα τοῦ Κράτους-ἔθνους καὶ θεμελιωμένης στὸ διπλὸ αἴτημα τῆς μοναρχικῆς ἐξουσίας καὶ τῆς «ἀποδοχῆς» ἐκ μέρους τῶν ὑπηκόων.

12. Τόσον ὁ Hobbes ὅσο καὶ ὁ Spinoza ἐπικαλοῦνται αὐτὴ τὴν ἀρχὴ ὄχι μὲ πρόθεση νὰ καταδικάσουν τὸν ἀτομισμό, ἀλλὰ γιὰ νὰ τὸν χρησιμοποιήσουν ἀντιθέτως, ὡς ἔρεισμα μιᾶς νέας κοινωνικῆς τάξεως ποὺ ἐξοβελίζει τὶς φεουδαρχικὲς ἀνισότητες. Εἶναι, καὶ ὁ ἕνας καὶ ὁ ἄλλος, προφῆτες ἑνὸς ἐποικοδομητικοῦ ἰσοπεδωτισμοῦ, ὁ ὁποῖος κατατείνει νὰ ἀπελευθερώσει τὶς ἀτομικὲς ἐνέργειες στὸ πλαίσιο μιᾶς αὐστηρῆς νομιμότητας ποὺ στηρίζεται στὴν ἐνοποιητικὴ ἀποστολὴ τοῦ ἐδαφικοῦ κράτους.

μία ὑπερχήινη δύναμη, ἀποκτᾶ τώρα μιὰ ἐντελῶς καινούργια σημασία: ἡ κυριαρχία ἐπικαλύπτει κατὰ τρόπο ἄμεσο τὰ ἄτομα ὡς ὑπάρξεις ἐξ ὑπαρχῆς μεμονωμένες και διακεκριμένες, ἐγκατεστημένες σὲ ἕνα ἔδαφος ἀπαλλαγμένο ἀπὸ τὶς χρηστικές του ἰδιότητες καὶ ταυτισμένο μὲ ἕνα ἀφηρημένο διάστημα στὸ ἐσωτερικὸ τοῦ ὁποίου ἡ φυσικὴ αἰτιότητα —ὁ ἀγώνας τῶν αὐτεξουσίων ἀτομικῶν ὑπάρξεων— μεταβάλλεται σὲ θεμιτὴ ἀνθρώπινη νομιμότητα[13]. Μιὰ νομιμότητα ποὺ συνίσταται ἀκριβῶς στὴν κατὰ τρόπον ἄμεσο, δηλαδὴ χωρὶς τὴ μεσολάβηση ἐνδιαμέσων κοινωνικῶν ἐξουσιῶν, διασύνδεση τῶν ἀτόμων μὲ τὴν ὁλότητα[14], ποὺ ἐνσαρκώνεται στὴν κυρίαρχη ἐξουσία, τὸ κράτος, καὶ γίνεται ἔτσι ἀδιαίρετη.

Ἡ σημασία καὶ ἡ διάσταση τῆς νοηματικῆς αὐτῆς κατασκευῆς εἶναι ἀπόλυτα σαφεῖς: τὸ ἄτομο πάντοτε —καὶ ὄχι ἡ ὁμάδα, ἐθνική, κοινωνικο-οἰκονομικὴ ἢ πολιτισμική— εἶναι ἐκεῖνο ποὺ προβάλλει ἐφεξῆς ὡς βασικὸ δομικὸ στοιχεῖο τῆς θεσμοποιήσεως τῆς κρατικῆς ἐξουσίας. Καὶ ἡ θεμιτὴ νομιμότητα, ποὺ ἐγγυητής της εἶναι ἡ ἐξουσία, ἐμφανίζεται σ' αὐτὸ λιγότερο ὡς ἐκεῖνο ποὺ εἶναι μιὰ γιὰ πάντα δεδομένο στὰ τετελεσμένα γεγονότα τῆς συμβαντολογικῆς ἱστορίας, καὶ περισσότερο ὡς ἐκεῖνο ποὺ γεννᾶται ἀενάως ἀπὸ τὴν ἀλληλεπίδραση τῶν ἀξιοποιημένων μέσα στὸ πλαίσιο τῆς μιᾶς καὶ ἀδιαίρετης κυριαρχίας ἀτομικῶν μονάδων.

Τὸ φιλοσοφικὸ αὐτὸ κατασκεύασμα τοῦ Κράτους-ἔθνους θὰ χρησιμεύσει, ὅπως ξέρουμε, ὡς πρότυπο σὲ ὅλους τοὺς κυριοτέρους πολιτειολογικοὺς στοχασμοὺς τοῦ 17ου καὶ τοῦ 18ου αἰώνα[15]. Πρέπει, ὡστόσο, νὰ ὑπογραμμισθεῖ ἐδῶ ὅτι τὸ Κράτος-ἔθνος, σύμφωνα μ' αὐτὴ τὴν ἀντίληψη, δὲν ὁδηγεῖ ἀναγκαστικὰ στὶς φιλελεύθερες - φυσιοκρατικὲς ἑρμηνεῖες ποὺ θὰ τοῦ δοθοῦν μεταγενέστερα. Στὴ σκέψη τοῦ Hobbes εἰδικότερα ἡ ὑπόθεση τοῦ *connatus* ὁδηγεῖ μᾶλλον στὸ συμπέρασμα ὅτι ἀποτελεῖ καθῆκον τοῦ κυριάρχου νὰ διασφαλίζει σὲ κάθε ἄτομο, πέρα ἀπὸ τὴν τυπικὴ νομικὴ ἰσότητα, καὶ τὴν ὑλικὴ ἀσφάλεια ποὺ χρειάζεται γιὰ νὰ ἐπιβιώσει χωρὶς νὰ παρεμβαίνει στὸ πεδίο τῶν ἄλλων, ὅπως τὸ ἔνστικτο τῆς αὐτοσυντηρήσεως θὰ τὸ εἶχε ὑποχρεώσει νὰ τὸ πράξει[16].

---

13. Βλ. τὸ ἔργο μας *La Politique de Kant*, Paris, PUF, 1962, σσ. 225 κ.ἑξ., ὅπου προβάλλεται ἡ ἐπίμονη διατήρηση τῆς ἀτομικιστικῆς ἰδεολογίας στὴν Πολιτειολογία τοῦ 18ου αἰ.

14. Αὐτὴ ἡ ἰδέα εἶναι διάχυτη ἀκόμη καὶ σὲ συγγραφεῖς ὅπως ὁ Montesquieu, ὁ ὁποῖος, μολονότι εἶχε συνείδηση τοῦ γεγονότος τῆς πολυμεροῦς κοινωνίας, δὲν ἀνέχεται τελικὰ στὸ κράτος ποὺ κατασκευάζει παρὰ μόνο «ὑποκείμενες καὶ ἐξαρτημένες ἐξουσίες», προορισμένες ἀποκλειστικὰ νὰ χρησιμεύσουν ὡς ἕνα ἀνασχετικὸ μηχανισμὸ στὴ μοναρχικὴ ἐξουσία. Βλ. Georges G. VLACHOS, *La Politique de Montesquieu*, Paris, Montechrestien, 1974, σσ. 80 κ.ἑξ.

15. *La Politique de Kant*, *op.cit.* σσ. 202 κ.ἑξ.

16. Τὸ πολιτικὸ σύστημα τοῦ HOBBES (βλ. συγκεκριμένα *Les éléments du citoyen*, κεφ. VI,

Ὁ ἀνερχόμενος φιλελευθερισμὸς τῶν δύο ἑπομένων αἰώνων, ἐνῶ θὰ ἀφαιρέσει ἀπὸ τὸ χομπεσιανὸ πρότυπο τὶς παρεμβατιστικὲς καὶ πατερναλιστικές του ὄψεις, θὰ διατηρήσει ὡστόσο τὰ δυὸ οὐσιωδέστερα στοιχεῖα του: τὸν ἀτομισμὸ ὡς τρόπο ἐπεξηγήσεως τοῦ πολιτικοῦ φαινομένου, τὸν ἀδιαίρετο χαρακτήρα τῆς κρατικῆς κοινωνίας καὶ τὴν ἐκτόπιση, ποὺ συνεπάγεται, κάθε ἰδέας αὐτονομίας τῶν ὁμάδων καὶ τῶν ἐπὶ μέρους κοινωνικῶν ὀργανώσεων.

Οἱ φιλελεύθερες ἐπαναστάσεις τοῦ 18ου αἰ. δὲν προέβησαν, πράγματι, παρὰ μόνο στὸν ἰδεολογικὸ καὶ θεσμικὸ ἐπαναπροσδιορισμὸ τοῦ Κράτους-ἔθνους, ἔτσι ὅπως τὸν εἶχαν συλλάβει καὶ ἑρμηνεύσει ὁ Hobbes καὶ ὁ Spinoza – κι ὄχι τόσο, ὅπως θὰ μποροῦσε νὰ ὑποθέσει κανείς, στὴν ἐπεξεργασία μιᾶς ἀπόλυτα καινούργιας καὶ πρωτότυπης μορφῆς πολιτικῆς κοινωνίας. Ἐνῶ ἐπρέσβευαν τὴ μεταβίβαση τῆς ἀνωτάτης ἐξουσίας ἀπὸ τὸ μονάρχη στὸ λαό, καὶ μολονότι ἀνεγνώριζαν στὰ μέλη τοῦ τελευταίου συγκεκριμένες ἁρμοδιότητες ὑπὸ τὴ μορφὴ ἀναφαιρέτων φυσικῶν δικαιωμάτων, τόσον ἡ Γαλλικὴ Ἐπανάσταση ὅσο καὶ ἡ Ἀμερικανικὴ δὲν προσέφεραν, ἀληθινά, τίποτε τὸ ἀπολύτως καινούργιο ὅσον ἀφορᾶ στὸν τρόπο ἑρμηνείας τοῦ θεμελιώδους πολιτικοῦ δεσμοῦ. Πέρα ἀπὸ τὶς ἀξιόλογες ἰδεολογικὲς κατόψεις καὶ τὶς πολὺ σημαντικὲς πρακτικὲς συνέπειες ποὺ ἐπέσυρε στὸ πεδίο τῆς πολιτικῆς γεωγραφίας ἡ ἐπαναστατικὴ ἰδέα τοῦ Ἔθνους ποὺ διεμορφώθη ἐκείνη τὴν ἐποχή, ὁ καινούργιος ἰδεολογικὸς προσανατολισμὸς ἀπορρέει ἀκόμη, ὡς πρὸς τὸ βαθύτερο περιεχόμενό του, ἀπὸ τὴν ἴδια θεμελιακὴ πολιτικὴ λογική: ἡ οὐσία τῆς πολιτικῆς κοινωνίας ἀναλύεται πάντοτε ὡς μιὰ ἄμεση σχέση, μὲ μεσολαβητὴ τὸ νόμο —γενικὸ καὶ ἀπρόσωπο κανόνα—, ἀνάμεσα στὸν ἀτομικὸ ἄνθρωπο καὶ τὴν ἐξουσία τοῦ κράτους. Σχέση ἄμεση καὶ δίχως τὴν παραμικρὴ ἀναφορὰ σὲ «ἐνδιάμεσες ἐξουσίες», γεωγραφικῆς ἢ ἱστορικῆς, ἐθνικῆς ἢ κοινωνικῆς προελεύσεως, τὶς ὁποῖες, ὅπως γνωρίζουμε ἡ Γαλλικὴ Ἐπανάσταση ἐξοβέλισε, ἀποστερώντας τες ἀκόμη καὶ ἀπὸ τὴ δυνατότητα τυπικὰ νόμιμης ὑποστάσεως[17].

XII, XIII), *Leviathan*, κεφ. XXIV κ.ἑξ., περιλαμβάνει μέτρα οἰκονομικῆς φύσεως ποὺ ἐξασφαλίζουν τὸ *minimum* ὑλικῆς ἰσότητας, ἀναγκαίας στὴν ἐξασφάλιση τῆς τάξεως καὶ τῆς κοινωνικῆς εἰρήνης. Τὸ ἴδιο συμβαίνει καὶ μὲ τὸν Spinoza, τοῦ ὁποίου ἡ πολιτικὴ ἀπέβλεπε στὴν ὑλικὴ καὶ ἠθικὴ βελτίωση τοῦ συνόλου τῶν ἀτόμων ποὺ ἀποτελοῦν τὸ Κράτος-ἔθνος. Τὸ ἰδεῶδες τοῦ «ἐλευθέρου ἀνθρώπου» (*sui iuris*) πλησιάζει αὐτὸν τὸν τελευταῖο μὲ τὴ νεώτερη ἰδέα τῆς συναινετικῆς δημοκρατίας. Βλ. G. SOLARI, *Studi storici di Filosofia del Diritto*, Torino, 1949, σσ. 119 κ.ἑξ., καθὼς καὶ τὴ μελέτη τοῦ Adolf MENZEL, «Die Staatslehre Spinozas», *Beiträge zur Geschichte der Staatslehre*, Wien - Leipzig, 1929, σσ. 284 κ.ἑξ.

17. Loi Le Chapellier τοῦ 1791, ποὺ τιμωροῦσε κάθε ἀπόπειρα συνεταιρισμοῦ τῶν μισθωτῶν γιὰ τὴν προάσπιση τῶν συμφερόντων τους. Ἡ ἀπαγορευτικὴ νομοθεσία —ἀργότε-

Στὰ Κράτη-ἔθνη ποὺ σχηματίσθηκαν ἔπειτα ἀπὸ τὶς φιλελεύθερες ἐπαναστάσεις, λίγο ἀσχολοῦνται μὲ τὶς ἐπὶ μέρους κοινότητες ποὺ διεμορφώθησαν ἱστορικά, ἐνῶ προβάλλονται, ἀντιθέτως, σταθερὰ οἱ οἰκουμενικὲς ἀξίες τοῦ ἐλευθέρου ἀνθρώπου καὶ τοῦ πολίτη. Ὁ δημοκρατικὸς συγκεντρωτισμὸς διαδέχεται ἔτσι ἐντελῶς φυσιολογικὰ τὸν μοναρχικὸ συγκεντρωτισμό, συμπληρώνοντας καὶ τελειοποιώντας τὶς βασικὲς ἰδεολογικές του δομές. Σὲ τελευταία ἀνάλυση ἡ ἐπαναστατικὴ ἰδέα τοῦ ἔθνους δὲν κάνει τίποτε ἄλλο παρὰ νὰ ἐνδυναμώνει τὸν ἀτομικιστικὸ χαρακτήρα τοῦ κυριάρχου καὶ ἀδιαιρέτου Κράτους-ἔθνους ποὺ ἐχάλκευσε ὁ Ὀρθολογισμός. Συνέχεια ἡ ὁποία ἀντικατοπτρίζεται στὴν παράξενη ἐκείνη θεωρία περὶ τῶν «φυσικῶν δικαιωμάτων τῶν κρατῶν»[18], καθὼς καὶ στὴν ἐπακόλουθη μοναδολογικὴ ἀντίληψη τῆς διεθνοῦς κοινωνίας. Στὸ ἐσωτερικὸ ἀτομικιστικὸ καὶ συγκεντρωτικὸ σύστημα ἀντιστοιχεῖ, ὅπως εἶναι γνωστό, στὴν Εὐρώπη ἕνα σύστημα διακρίσεως καὶ ἰσορροπίας μεταξὺ κυριάρχων καὶ ἴσων σὲ δικαιώματα κρατῶν. Καὶ στὰ δυὸ πεδία, ἐσωτερικὸ καὶ διεθνές, ἡ ἰδέα τῆς κρατικῆς κυριαρχίας χρησιμεύει στὴ ριζικὴ ἐξουδετέρωση κάθε πολυκεντρικῆς δομῆς διὰ τῆς ἀντικαταστάσεως τῶν σχέσεων διασυλλογικῆς συνεργασίας μὲ σχέσεις ποὺ ἑδράζονται ἐπάνω στὴν ἔννοια τῆς Ἀρχῆς ὡς ἀπαραίτητης καὶ οἱονεὶ ἀποκλειστικῆς προϋποθέσεως τῆς νόμιμης καὶ θεμιτῆς ἐλευθερίας[19].

Εἶναι ἰδιαίτερα ἀξιοπρόσεκτο νὰ διαπιστώσει κανεὶς ὅτι τὸ ἀτομικιστικὸ πρότυπο τοῦ Κράτους-ἔθνους θὰ διατηρηθεῖ, τόσο στὸ δόγμα ὅσο καὶ στὰ γεγονότα, ὅταν, ἀργότερα, στὴν Ευρώπη, τὴ λιγότερο ἢ περισσότερο χρωματισμένη μὲ κοσμοπολιτισμὸ ὀρθολογιστικὴ ἀντίληψη τοῦ πολιτικοῦ δεσμοῦ θὰ ἔχει διαδεχθεῖ ἡ «ἀρχὴ τῶν ἐθνοτήτων».

Ἂν πράγματι ἐπαληθεύεται ὅτι, σύμφωνα μὲ αὐτὴν τὴν καινούργια ἀντίληψη, τὰ ἄτομα ποὺ καλοῦνται νὰ σχηματίσουν νέα, κυρίαρχα κράτη, θεωροῦνται ὅτι συνδέονται ἐκ τῶν προτέρων μὲ ἕνα ἀποδεδειγμένο ἀόρατο συμβόλαιο ἐπιμαρτυρούμενο —καθὼς τὸ εἶχε ἐννοήσει ὁ Edmund Burke[20]— ἀπὸ τὴν ἱστορία καὶ ἐπιβεβαιωμένο ἀπὸ πολλαπλὰ σύγχρονα

ρα περιοριστικὴ ἁπλῶς— δὲν κατηργήθη στὴ Γαλλία παρὰ μόνο μὲ ἕνα νόμο τῆς 21 Μαρτίου 1884.

18. Κριτικὴ περίληψη αὐτῆς τῆς ἀντιλήψεως στὸν Georges SEELLE, *Manuel Elémentaire de Droit International Public*, Paris, 1943, σσ. 87 κ.ἑξ.

19. Πράγμα ποὺ συμβαίνει, χωρὶς ἀμφιβολία, στὸ νὰ γίνουν πιὸ ἄκαμπτες οἱ συγκεντρωτικὲς δομὲς τῆς κρατικῆς ἐξουσίας. Ἡ πρὸς τὰ ἔξω κυριαρχία μετακενώνεται πράγματι σὲ ἀπαρέγκλητη ἐπιβολὴ ἀπέναντι τῶν ἀτόμων, περισσότερο «ὑπηκόων», ἀπὸ τὴν ἄποψη αὐτή, παρὰ «πολιτῶν», παρὰ τὶς Διακηρύξεις ποὺ ἐγγυῶνται ἀπέναντι σὲ ὅλους τὰ «φυσικὰ» δικαιώματά τους.

20. *Reflexions on the Revolution in France*, 1791. Πρβλ. M. GANZIN, *La Pensée politique d'Edmund Burke*, Paris, L.G.D.J., 1972, σσ. 148 κ.ἑξ.

γνωρίσματα: κοινότητα ἠθῶν καὶ ἐθίμων, θρησκείας, ἐνδεχομένως καὶ γλώσσας. Ἂν ἐπαληθεύεται, συνεπῶς, ὅτι τὸ Κράτος-ἔθνος μεταβάλλεται τώρα σὲ αὐθεντικὸ ἐθνικὸ κράτος προορισμένο νά ἀξιοποιήσει τὶς εἰδικὲς ἀρετὲς τοῦ τάδε ἢ τοῦ δεῖνα διαφορετικοῦ ἔθνους, δὲν παύει ὡστόσο νὰ ἰσχύει ὅτι τὸ αὐθεντικὸ αὐτὸ ἐθνικὸ κράτος ἐξακολουθεῖ νὰ λειτουργεῖ σύμφωνα μὲ τὰ κύρια γνωρίσματα τοῦ Κράτους-ἔθνους, ὅπως τὰ συνέλαβε ὁ Ὀρθολογισμὸς διὰ τῆς γραφίδας τοῦ Thomas Hobbes καὶ τοῦ Baruch Spinoza[21].

Ἡ ὄψη αὐτὴ τῶν θεσμῶν ἀπεμβλύνθη βέβαια αἰσθητά, ὅσον ἀφορᾶ τουλάχιστον σὲ ὁρισμένες κοινωνικὲς κατηγορίες, ὡς ἀποτέλεσμα τῆς στροφῆς τοῦ ἐγωκεντρικοῦ ἀτομισμοῦ πρὸς τὸν φιλελευθερισμό, ἰδίως μετὰ τὴ διάδοση τῶν φυσιοκρατικῶν ἰδεῶν στὴν οἰκονομία καὶ τὴν συνακόλουθη μετατροπὴ τοῦ *connatus* σὲ «ὠφελιμιστικὴ ἀρχὴ» ὁδηγοῦσα, κατὰ τὴν ἐπικρατοῦσα ἐφεξῆς ἀντίληψη, σὲ αὐθόρμητες συμφωνίες συναφθεῖσες μεταξὺ τῶν ἀτόμων, ἐπωφελεῖς γιὰ ὅλους καὶ γιὰ τὸν καθένα χωριστά, ἀποκλειομένης ὁποιας ἄμεσης παρεμβάσεως τῆς κυρίαρχης ἐξουσίας[22].

Ἀντίστροφα πρὸς τὶς πρακτικὲς τοῦ Μερκαντιλισμοῦ καὶ τὶς «ἰσοπεδωτικὲς» ροπὲς τοῦ Hobbes, ἡ ἐξουσία τοῦ κράτους εὑρέθη, ἔκτοτε, περιορισμένη μέσα στὰ αὐστηρὰ ὅρια ποὺ ὁ 19ος αἰώνας συνόψισε ὑπὸ τὴν γνωστὴ ἐπωνυμία τοῦ «κράτους-νυκτοφύλακα». Ὁ διαχωρισμός, δογματικὸς καὶ πρακτικός, μεταξὺ ἰδιωτικῆς κοινωνίας καὶ κράτους, ποὺ ἐπακολούθησε, εἶχε ὡς ἀποτέλεσμα τὴ μετατροπὴ τοῦ Κράτους-ἔθνους σὲ

---

21. Βλ. συγκεκριμένα τοὺς περιορισμοὺς ποὺ ἐπεβλήθησαν κατὰ τὴ διάρκεια τοῦ 19ου αἰώνα στὴν ἀπόλαυση τῶν δικαιωμάτων καὶ ἐλευθεριῶν, στὴ μελέτη τοῦ Georges C. VLACHOS, «La structure des Droits de l'Homme et le problème de leurs réglementation en régime pluraliste», *R.I.Dr. Comparé*, νο 2, σσ. 281 κ.ἑξ.

22. Ἡ ἐπέμβαση τοῦ κράτους ἐθεωρεῖτο, ἀντιθέτως, ἀπαραίτητη κάθε φορὰ ποὺ ἡ λειτουργία τῆς «αὐθόρμητης» φυσικῆς τάξεως ἐγινόταν ἀντικείμενο ἀμφισβητήσεως ἢ ἀπειλῆς ἀπὸ κάποια ἐνέργεια ἢ ἀκόμη καὶ ἀπὸ κάποια πράξη ἀντίθετη πρὸς τὴν ἰδέα μιᾶς τέτοιας τάξεως. Μὲ ἀφετηρία μία ἰδέα αὐτῆς τῆς μορφῆς περὶ τῆς θεμελιακῆς συνεχείας τοῦ φυσικοῦ νόμου καὶ τοῦ θετικοῦ νόμου —δηλαδὴ τοῦ νόμου ποὺ προέρχεται ἀπὸ ἕνα ἱστορικὸ νομοθέτη— ὁ συγγραφέας τοῦ *Πνεύματος τῶν Νόμων* (Β.XI, κεφ. VI) καταλήγει στὴ σκέψη ὅτι οἱ τρεῖς ἐξουσίες, μολονότι εἶναι διαχωρισμένες ἀπὸ τὴν εἰδικότητα τῆς λειτουργίας ποὺ ἐπιτελοῦν, τελικὰ «θὰ συγκλίνουν». Τοῦτο, οὐσιαστικά, ἐπειδὴ ὁ νόμος ποὺ υἱοθετεῖ ἡ νομοθετικὴ ἐξουσία καὶ τοῦ ὁποίου ἡ ἐκτέλεση ἔχει ἐμπιστευθεῖ στὶς δύο ἄλλες ἐξουσίες δὲν κάνει τίποτε ἄλλο ἀπὸ τὸ νὰ μεταφράζει τὶς ἐπιταγὲς ποὺ ἀπορρέουν ἀπὸ τὴν ἀναγκαία καὶ φυσικὴ τάξη τῶν κοινωνιῶν, στὴν ὁποία ὅλοι ὀφείλουν νὰ ὑπακούουν. Ἡ φιλοσοφία τοῦ φιλελευθέρου ἀντιπροσωπευτικοῦ συστήματος στηρίζεται ὁλόκληρη ἐπάνω σ' αὐτὴ τὴν τεκμαιρώμενη ταυτότητα τῆς φυσικῆς τάξεως καὶ τῆς θετικῆς τάξεως τοῦ κράτους ποὺ ἀνταποκρίνεται στὶς ἐπιταγὲς τοῦ Ὀρθοῦ Λόγου.

όλοένα καὶ πιὸ πειθήνιο ἐργαλεῖο στὰ χέρια τῶν κυριάρχων κοινωνικῶν στρωμάτων. Κατέληξε, ὅπως ξέρουμε, στὸ νὰ ἀποτυπώσει στὸν φιλελευθερισμὸ τὸν παραδόξως αἰσιόδοξο αὐτὸν χαρακτήρα, ποὺ διαβλέπουν σ' αὐτὸν οἱ ὀπαδοί του, καὶ ὁ ὁποῖος ἐπέτρεψε σὲ οἰκονομολόγους, ὅπως ὁ Bastiat, ἢ σὲ φιλοσόφους, ὅπως ὁ Jean-Marie Guyau, νὰ πιστέψουν ὅτι εἶχε πλέον σημάνει ἡ ὥρα ὅπου τὸ κράτος θὰ ἐξέλιπε[23].

*
**

Στὴν πραγματικότητα ὡστόσο, ἐνῶ περιοριζόταν στὴν ἄσκηση μερικῶν οὐσιωδῶν λειτουργιῶν καὶ μολονότι ἄφηνε ἐντελῶς ἐλεύθερη τὴν ἰδιωτικὴ πρωτοβουλία στὸν τομέα τῆς οἰκονομίας, τὸ φιλελεύθερο-ἀτομικιστικὸ Κράτος-ἔθνος δὲν ἔπαυσε καμιὰ στιγμὴ νὰ εἶναι ἐκεῖνο ποὺ ἦταν ἀνέκαθεν: μιὰ κυρίαρχη δύναμη διαθέτουσα καὶ ὑλοποιοῦσα τὸ μονοπώλιο τῆς καταστολῆς. Ἡ ἐξεζητημένη διάκριση ποὺ ἐπεχείρησαν οἱ θεωρητικοὶ τοῦ αἰώνα μας ἀνάμεσα στὴν «ἐθνικὴ κυριαρχία» (ἀνήκουσα σὲ ἕνα λαὸ προβιβαζόμενο σὲ κρατικοποιημένο ἔθνος) καὶ τὴ «δημοσία ἐξουσία» (ἀνήκουσα κατ' ἀποκλειστικότητα στὸ νομικὸ πρόσωπο τοῦ κράτους[24]), ὑπογραμμίζει ἐπαρκῶς τὴ διαβεβαίωση αὐτή.

---

23. Ἡ ἰδέα τοῦ ἀφανισμοῦ τοῦ κράτους, ἐπακόλουθη ἐκείνης τῆς «ἀτελεύτητης προόδου, κάτω ἀπὸ τοὺς εὐεργετικοὺς νόμους τῆς φύσεως», εἶχεν ἐπηρεάσει ἀκόμη καὶ τοὺς πιὸ ἀποφασιστικοὺς ἀντιπάλους τοῦ φιλελευθερισμοῦ, ἀπὸ τὸν J.-G. Fichte ὡς τοὺς ἱδρυτὲς τοῦ «ἐπιστημονικοῦ» σοσιαλισμοῦ. Βλ. σχετικὰ τὶς δημοσιευμένες στὰ *Archives de Philosophie du Droit*, nº 8, 1963, μελέτες.

24. Ὁ Georg JELLINEK, π.χ. ἐπιμένει ἐπὶ τοῦ γεγονότος, ὅτι «ὑπόβαθρο τῆς κυριαρχίας εἶναι τὸ κράτος καὶ κανένας ἄλλος». *Allgemeine Staatslehre*, 2η ἔκδ. 1920, σ. 552. «Ὑπὸ τὸ πρίσμα τοῦ νόμου, γράφει (σ. 182), τὸ κράτος ἀποτελεῖ μία ἐδαφικὴ ἕνωση ἀποτελούμενη ἀπὸ τὰ ἄτομα ποὺ περικλείει ὡς μέλη μιᾶς ἀδιαίρετης ὁλότητας». Ἡ κρατικὴ κυριαρχία συνεπάγεται, πράγματι, στὴ σκέψη του, μία ὁλικὴ μετατροπὴ τῶν φυσικῶν ἀτόμων (κατὰ τὸ πρότυπο τοῦ *Κοινωνικοῦ Συμβολαίου* τοῦ Rousseau). Ἔτσι ποὺ τὰ ἄτομα, χωρὶς καθόλου νὰ παύουν νὰ εἶναι μέλη του ἠθικοῦ προτύπου τοῦ κράτους, δὲν εἶναι λιγότερο «ὑπήκοοι» τῆς κυρίαρχης κρατικῆς τάξεως, καί, ἀπὸ αὐτὸ καὶ μόνο, ἐπίσης ἀντικείμενα τῆς δημοσίας δυνάμεως. Ὁ Carré de MALBERG, εἶναι ἀκόμη περισσότερο ρητὸς ἐπάνω σ' αὐτὸ τὸ σημεῖο, ὅταν γράφει: «Τὸ κράτος εἶναι ἀσφαλῶς ἕνα συλλογικὸ πρόσωπο, κατὰ τὸ μέτρο ποὺ εἶναι ἡ προσωποποίηση μιᾶς συλλογῆς ἀτόμων: ὅμως, ἀκριβῶς αὐτὴ ἡ κοινότητα δὲν γίνεται πρόσωπο παρὰ μόνο ἐπειδὴ ἑνοποιεῖται, ἐπειδὴ τὰ πολλαπλᾶ ἄτομα, ἀπὸ τὰ ὁποῖα ἀποτελεῖται, ἑνώνονται σὲ ἕνα συνολικὸ καὶ ἀδιαίρετο σῶμα, ποὺ νομικῶς παρουσιάζεται ὡς μία νέα ἀτομικότητα». *Théorie Générale de l'Etat*, τ. I, σσ. 47-48 μὲ παραπομπὲς στὸν Laband, τ. I, σσ. 141 κ.ἑξ. τῆς γαλλικῆς ἐκδόσεως τοῦ *Droit Public de l'Empire Allemand*. Ὁ Carré de MALBERG παρατηρεῖ παραπέρα (σσ. 67-68) ὅτι ἡ ἑνότητα τῆς ἐθνικῆς κοινότητας στηρίζεται «ὄχι σὲ ἕνα συνεταιρισμὸ μεταξὺ τῶν ἀτόμων, ἀλλὰ στὴν ἴδια τὴν κρατικὴ ὀργάνωση, ἡ ὁποία ἔχει ὡς ἀποτέλεσμα νὰ ἀγκαλιάζει καὶ νὰ προσδένει σφιχτὰ ὅλα τὰ ἀτομικὰ στοιχεῖα ἀπὸ τὰ

Κατὰ τὴ φιλελεύθερη περίοδο ἡ καταστολὴ συνίσταται κυρίως στὴν ἀποτροπὴ κάθε παρεμποδίσεως τῆς ἐλεύθερης λειτουργίας τῶν θεσμῶν τῆς ἰδιωτικῆς κοινωνίας, ποὺ θεωρεῖται ἀπολιτικὴ καὶ λειτουργεῖ στηριζόμενη στὴν ἐλευθερία συνάψεως συμβολαίων καὶ τὴν ἀτομικὴ ἰδιοκτησία (ἀστυνομία, δικαιοσύνη), καθὼς καὶ στὴν προστασία τῆς κοινωνίας αὐτῆς ἀπὸ τοὺς ἐξωτερικοὺς ἐχθρούς (στρατός). Καὶ τοῦτο κατὰ τέτοιον τρόπον ὥστε, τελικά, σὲ βαθμοὺς κυμαινομένους ἀπὸ χώρα σὲ χώρα, μέσα στὸ κλῖμα ποὺ δημιουργεῖται ἀπὸ τὸ θρίαμβο τοῦ φιλελευθέρου ἀτομισμοῦ, οἱ ποσοτικοὶ περιορισμοὶ ποὺ τίθενται στὴ δράση τοῦ κράτους νὰ μποροῦν ἀκόμη νὰ ἐναρμονισθοῦν πλήρως μὲ τὸν οὐσιωδῶς αὐταρχικό του χαρακτήρα. Ἕνα χαρακτήρα καθόλου ἢ ἐλάχιστα σχεδὸν ἀπαμβλυμένο, ἐξ ἄλλου, ἀπὸ τὶς διαδικασίες ἀναδείξεως τῶν ἐπιφορτισμένων μὲ τὴν ἐνάσκηση τῆς ἐξουσίας· ἰδιαίτερα ὅταν ξέρει κανεὶς ὅτι ὁ ἔλεγχος τῶν ἐκλογῶν εὑρισκόταν, τὶς περισσότερες φορές, ἀνάμεσα στὰ χέρια ἐκείνων πού, μέσα στὴν ἰδιωτικὴ κοινωνία, τὴ Διοίκηση καὶ τὴ Δικαιοσύνη, κρατοῦσαν σταθερὰ τὰ ἡνία της.

Ἐξεταζόμενο ἀπὸ τὴ βασικὴν αὐτὴ ἱστορικὴ ὀπτικὴ γωνία, τὸ Κράτος-ἔθνος, εἴτε πρόκειται γιὰ τὸ μοναρχικὸ κράτος, εἴτε πρόκειται γιὰ τὸ ἐπαναστατικὸ ἢ τὸ «ἐθνικὸ» —μὲ τὴν ὡς ἀνωτέρω ἔννοια— κράτος, χαρακτηρίζεται σταθερὰ μὲ τὰ γνωρίσματα ποὺ τὸ χαρακτήριζαν στὴν ἀρχική του προέλευση: τὴν προσέγγιση καὶ τὴ συγχώνευση μέσα σὲ μιὰ ἀδιαίρετη ὁλότητα τῶν ἀντιθετικῶν ἐννοιῶν τοῦ ἀτόμου καὶ τῆς κυρίαρχης ἐξουσίας, ὑπὸ τὸ προκάλυμμα μιᾶς γενικῆς θεωρίας τοῦ ἀτομισμοῦ, ἑνὸς ἀτομισμοῦ μὲ πολλαπλὲς προσόψεις, πότε προεχόντως ὀρθολογιστικές, πότε ἱστορικιστικές.

Ἐκεῖνο ποὺ ἔλειψε μόνιμα κατὰ τὸν πολύχρονο βίο τοῦ κράτους αὐτοῦ ὑπῆρξε πάντοτε ἡ ἀπουσία ἢ ὁ ἐκούσιος παραμερισμὸς ἀπὸ τὴν ἐπίσημη δημόσια σκηνὴ τῶν ἐνδιαμέσων κοινωνιῶν: μερικὲς κοινωνίες, ποικίλες ἑνώσεις ἢ ὀργανώσεις, γεωγραφικές, θρησκευτικὲς ἢ πολιτισμικὲς ἑνότητες, κοινωνικὲς κατηγορίες ἢ τάξεις. Ἡ προνομιοῦχος σχέση τῆς πολιτικῆς κοινωνίας σύμφωνα μὲ αὐτὴν τὴν ἀντίληψη καὶ πρακτική, ὑπῆρξε πάντοτε ἐκείνη ποὺ συνδέει τὸ ἄτομο —«ἰδιώτη» ἢ «πολίτη»— ὡς

ὁποῖα ἀποτελεῖται τὸ ἔθνος σὲ ἕνα ἐνιαῖο ἐθνικὸ σῶμα». Κάτω ἀπὸ αὐτὴ τὴ σκοπιὰ ἡ πολιτικὴ ἔννοια «λαὸς» ἀνάγεται τελικὰ σ' ἐκείνη τοῦ κρατικοποιημένου ἔθνους· καὶ τὸ ἄτομο, ὡς αὐτόνομη ὕπαρξη, δὲν διασώζει τὴν ἐλευθερία του παρὰ μόνο μὲ τὴ μεσολάβηση ἐκείνου ποὺ ἀπὸ καιρὸ ἔχουν ὀνομάσει τὸ «σόφισμα» τοῦ Rousseau: τὰ ἄτομα-πολίτες παραμένουν ἐλεύθερα κατὰ τὸ μέτρο ποὺ ὁ νόμος στὸν ὁποῖο ὀφείλουν νὰ ὑπακούουν εἶναι ὁ δικός τους νόμος (αὐτ., σσ. 244 κ.ἑξ.). Σὲ κάθε περίπτωση, δὲν γίνεται λόγος πουθενά, σὲ ὅλες αὐτὲς τὶς πολύμοχθες νομικο-φιλοσοφικὲς κατασκευὲς γιὰ λίγο ἢ πολὺ αὐτόνομες μερικὲς συλλογικὲς ἑνώσεις.

ἀφηρημένη μονάδα, μὲ τὴν κυρίαρχη ἐξουσία: στὴν προϋποτιθέμενη ὁμοιομορφία τῶν συστατικῶν θεμελιωδῶν ἑνοτήτων, δηλαδὴ τῶν ἀτόμων, ἀντιστοιχεῖ σταθερὰ καὶ πάντοτε ἡ ἑνότητα μιᾶς ἀνώτερης ἐξουσίας, καθιερωμένης ὡς προνομιοῦχο «νομικὸ πρόσωπο δημοσίου δικαίου».

Κατὰ τὴ διαδρομὴ τῆς ταραγμένης ἱστορίας τοῦ Κράτους-ἔθνους κατεβλήθη ἄλλωστε κάθε δυνατὴ προσπάθεια, ὥστε αὐτὸ νὰ μοιάζει μὲ τὸ εἰδωλό του, ὅπως τοῦτο εἶχε σχεδιασθεῖ ἀπὸ τοὺς θεωρητικοὺς τοῦ ἀτομικισμοῦ. Τὰ φιλελεύθερα ἀντιπροσωπευτικὰ συστήματα ποὺ εἶχαν διαμορωθεῖ ἔπειτα ἀπὸ τὶς πολιτικο-κοινωνικὲς μεταβολὲς τοῦ 19ου καὶ τῶν ἀπαρχῶν τοῦ 20οῦ αἰώνα εἶχαν ὡς στόχο, στὴν οὐσία, τὴν ὅσο τὸ δυνατὸν πιστότερη ἀναπαραγωγὴ τῶν χαρακτηριστικοτέρων γνωρισμάτων του[25].

Τὸ τελικὸ ἀποτέλεσμα ὑπῆρξε ἔτσι, γενικά, στὸ δόγμα ποὺ ἐπεκράτησε ἕως τὶς παραμονὲς τοῦ 2ου παγκοσμίου πολέμου ἡ συνταύτιση τῆς δημοκρατίας μὲ τὸ δημοκρατικὸ Κράτος-ἔθνος, ἐννοούμενο ὡς ἐδαφικὸ κράτος μέσα στοὺς κόλπους τοῦ ὁποίου τὰ δικαιώματα τοῦ ἀνθρώπου —«ἰδιώτη» ἢ «πολίτη»— καὶ ἡ διάκριση τῶν ἐξουσιῶν μέσα στὸ κράτος, τελοῦν ὑπὸ συνταγματικὴν ἐγγύηση[26], πρὸς ὄφελος ὅλων καὶ τοῦ καθενὸς χωριστά: ἀνεξάρτητα ἀπὸ τὴν εἰδικότερη θέση τὴν ὁποία κατέχει κάθε συγκεκριμένο ἄτομο στὸ ἐσωτερικὸ τοῦ δικτύου πολλαπλῶν καὶ περιπλόκων σχέσεων ποὺ συνθέτουν τὴν ἀληθινὴ κοινωνία.

2. Ὁ Ἄνθρωπος, ἡ Κοινωνία καὶ ἡ Κρατικὴ Ἐξουσία

Προτοῦ προχωρήσουμε περισσότερο στὴν ἀνάλυση τῶν συγχρόνων δεδομένων τοῦ προβλήματος ποὺ μᾶς ἀπασχολεῖ, μᾶς φαίνεται χρήσιμο νὰ παράσχομε ὁρισμένες συμπληρωματικὲς διασαφηνίσεις ὅσον ἀφορᾶ στὴ διασύνδεση ποὺ ἐγκαθιδρύθη, ἀπὸ ὁρισμένη χρονολογία κι ὕστερα, ἀνάμεσα στὸ κυρίαρχο ἐδαφικὸ κράτος ἀπὸ τὸ ἕνα μέρος καὶ τὴν ἔννοια τῆς ἀντιπροσωπευτικῆς δημοκρατίας, ἀπὸ τὸ ἄλλο· ἂν εἶναι ἀλήθεια, ὅπως νομίζομε, ὅτι ἡ μορφὴ αὐτὴ διακυβερνήσεως ἀποτελεῖ ἀκόμη σήμερα, ὅσο τουλάχιστον ἀφορᾶ στὴν δυτικὴ Εὐρώπη, ἀναπόσπαστο τμῆμα τοῦ συστήματος ποὺ ἐγκαθιδρύθη ἄλλοτε ἀπὸ τὴν μετριοπαθὴ μοναρχία καὶ ἔχει διαιωνισθεῖ ἕως τὴν σύγχρονη ἐποχή.

---

25. Βλ. τὴν προηγούμενη ὑποσημείωση.

26. Βλ. τὸ ἄρθρο 16 τῆς γαλλικῆς Διακηρύξεως τοῦ 1789: «Κάθε κοινωνία στὴν ὁποία ἡ ἐγγύηση τῶν δικαιωμάτων δὲν ἐξασφαλίζεται οὔτε καθορίζεται ἡ διάκριση τῶν ἐξουσιῶν, δὲν ἔχει Σύνταγμα».

Εἶναι ἐλάχιστα ἀναγκαῖο νὰ ὑπενθυμίσομε ὅτι ἡ δημοκρατία καὶ ἰδιαίτερα ἡ ἄμεση δημοκρατία συνεδέθη ἀπὸ τὴν ἀπαρχὴ ἤδη τῆς ἱστορίας της, μὲ τὴν ἰδέα τοῦ ἐλευθέρου ἀνθρώπου, τοῦ ἀτόμου δηλαδὴ τὸ ὁποῖο διαθέτει τὴν ὑλικὴ καὶ ἠθικὴ ἀνεξαρτησία ποὺ εἶναι ἀναγκαία γιὰ νὰ ἀσκήσει ἐνσυνείδητα τὰ καθήκοντά του ὡς πολίτης.

Ἐπεξεργασμένη καὶ ἐφαρμοσμένη ἀπὸ τοὺς Ἀθηναίους στὴν δημοκρατική τους πρακτικὴ[27] ἡ ἰδέα αὐτὴ υἱοθετήθη, ὡς γνωστόν, ἀπὸ τὸν J.-J. Rousseau κατὰ τὴ διαμόρφωση τῆς ἄμεσης πλειοψηφικῆς του δημοκρατίας[28]. Θὰ ἦταν ὡστόσο ἐπίσης χρήσιμο νὰ ὑπενθυμίσομε ὅτι ἡ ἔννοια αὐτὴ τοῦ ἐλευθέρου ἀνθρώπου ἀπετέλεσε καὶ τὴν κατὰ τὸν Ὀρθὸ Λόγο προϋπόθεση τῆς ἀντιπροσωπευτικῆς δημοκρατίας, ὅπως τὴν συνέλαβαν οἱ φιλελεύθερες ἐπαναστάσεις τοῦ 18ου αἰώνα, καὶ εἰδικότερα ἡ Γαλλικὴ Ἐπανάσταση. Πράγματι στὶς κυρίαρχες ἰδεολογίες τῶν ἐπαναστάσεων αὐτῶν ἡ ἔννοια τοῦ ἐλευθέρου ἀνθρώπου ἐμφανίζεται ὡσὰν νὰ ἦταν ταυτόσημη μὲ ἐκείνη τοῦ πολίτη. Καὶ ἡ συνταύτιση αὐτὴ ἐκφράζεται ὄχι μόνο μὲ τὴ δυναμικὴ διεκδίκηση τῆς «πραγματικῆς ἰσότητας», ἀλλὰ καὶ ἀπὸ τὸ γεγονὸς ὅτι τὰ «ἐξαρτώμενα πρόσωπα» (ὑπηρετικὸ προσωπικὸ κ.λπ.), βρίσκονται νομικῶς στερημένα τοῦ δικαιώματος συμμετοχῆς στὶς ἐκλογικὲς διαδικασίες[29]. Ὁ ἀποκλεισμὸς αὐτὸς βέβαια δὲν ἀφορᾶ παρὰ σ' ἕνα περιορισμένο ἀριθμὸ προσώπων, εὑρισκομένων σὲ μιὰ περιθωριακὴ κοινωνικὴ κατάσταση. Μέσα στὸ ἀνακαινισμένο σύμφωνα μὲ τὴν ἐπαναστατικὴ ἰδέα τοῦ ἔθνους Κράτος-ἔθνος ἡ οἰκουμενικὴ ψῆφος, καθὼς καὶ ἡ κατὰ τὸν Ὀρθὸ Λόγο προϋπόθεσή της, ἡ ἰδέα τοῦ ἐλευθέρου ἀνθρώπου, παραμένουν θεωρητικὰ ἀλώβητες παρὰ τὴν γενικευμένη περίπου ἀπόρριψη τῆς ἄμεσης δημοκρατίας.

Ἡ διαπίστωση αὐτὴ εἶναι, πιστεύουμε, ἰδιαίτερα σημαντική. Φανερώνει ὅτι στὴν ἀτομικιστικὴ φιλελεύθερη ἰδεολογία ποὺ διαμόρφωσε τὸ ἀντιπροσωπευτικὸ σύστημα ἡ ἔννοια τῆς κοινωνίας παραμένει, στὴ θεωρία τουλάχιστον, τὸ ἴδιο καθοριστικὴ γιὰ τὴ διαρρύθμιση τῶν πολιτικῶν θεσμῶν ὅσο καὶ στὴν ἄμεση λαϊκὴ δημοκρατία. Μὲ τὴν ἐξῆς διαφορὰ ὅτι, ὑπὸ τὴν καθοριστικὴ ἐπίδραση τῶν φυσιοκρατικῶν ἰδεῶν στὸ οἰκονομικὸ πεδίο, τὸ ἀξίωμα τῆς ταυτότητας ἐλευθέρου ἀνθρώπου καὶ ἐνεργοῦ πολίτη ἀφέθη μᾶλλον ἔρμαιο στὴν ἀγαθὴ διάθεση τῶν δῆθεν «φυσικῶν

---

27. ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΗΣ, *Πολιτικὰ* Α,7 1255 b 20: «ἡ κατὰ κυριολεξία πολιτικὴ ἐξουσία εἶναι μία διακυβέρνηση ἐλευθέρων καὶ ἴσων ἀνθρώπων».

28. Ἂς ὑπενθυμίσουμε ὅτι στὸ ἄρθρο τῆς *Encyclopédie* περὶ τῆς Πολιτικῆς Οἰκονομίας, ὁ Rousseau ἐπαναλαμβάνει τὴν χομπεσιακὴ ἰδέα τῆς ὑλικῆς ἀσφαλείας ὡς ἀναγκαίας προϋποθέσεως τῆς καλῆς λειτουργίας τοῦ κράτους.

29. Γαλλικὸ Σύνταγμα τῆς 3 Σεπτεμβρίου 1791, τίτλος ΙΙΙ, τμ. ΙΙ, ἄρ. 2.

νόμων». Οἱ μετέπειτα ἐξελίξεις τόσο στὸν κοινωνικὸ τομέα ὅσο καὶ στὸ πεδίο τῶν πολιτικῶν θεσμῶν θὰ μᾶς δείξουν μέχρι ποίου σημείου ἡ πραγματικότητα διέψευσε αὐτοῦ τοῦ εἴδους τὶς ὑποθέσεις.

Β. ΟΙ ΜΕΤΑΜΟΡΦΩΣΕΙΣ ΤΟΥ ΚΡΑΤΟΥΣ-ΕΘΝΟΥΣ ΚΑΙ Η ΚΡΙΣΗ ΤΗΣ ΑΝΤΙΠΡΟΣΩΠΕΥΤΙΚΗΣ ΔΗΜΟΚΡΑΤΙΑΣ

1. Νέα κοινωνία. Ἀνάδυση τοῦ κοινωνικοῦ πλουραλισμοῦ

Τὸ κυρίαρχο γεγονὸς τῆς μακρᾶς περιόδου ποὺ ἀρχίζει μὲ τὸ δημοκρατικὸ ἀντιπροσωπευτικὸ Κράτος-ἔθνος τοῦ 19ου αἰώνα καὶ τῶν ἀρχῶν τοῦ 20οῦ εἶναι, ὅπως τὸ ὑπενθυμίσαμε προηγουμένως, ὁ δογματικὸς διαχωρισμὸς τῆς κοινωνίας ἀπὸ τὸ κράτος· ἕνας διαχωρισμὸς ποὺ ἔχει ὡς θεωρητικὸ ὑπόβαθρο τὴν ἀτομικοποίηση τῆς πρώτης καὶ τὴν ἀναγωγὴ τῆς νομικῆς ἰσότητας καὶ τῆς δικαιοπρακτικῆς ἐλευθερίας σὲ θεμελιώδεις ἀρχὲς τῆς λειτουργίας της.

Ἡ ἀντιπροσωπευτικὴ δημοκρατία, ποὺ ἐκλήθη νὰ ὑποκαταστήσει τὸν ἀπολυταρχισμὸ στὸ πεδίο τῶν πολιτικῶν θεσμῶν, ἐλειτούργησε στὴν οὐσία ἐπάνω στὴν προέκταση τῆς ἁπλοϊκῆς αὐτῆς κοινωνικῆς φιλοσοφίας. Ἕως τὴν ἡμέρα κατὰ τὴν ὁποία οἱ εὐρωπαϊκὲς κοινωνίες, ἀνατρέποντας τὰ εὔθραυστα τείχη τοῦ πρωτοτύπου αὐτοῦ συνδυασμοῦ ἀτομισμοῦ καὶ δημοκρατίας, ἄφησαν νὰ διαφανεῖ καθαρὰ ἡ κρίση τῆς ἀντιπροσωπευτικῆς δημοκρατίας πρῶτα, ἡ κρίση τοῦ ἰδίου τοῦ Κράτους-ἔθνους στὴ συνέχεια. Στὴν πραγματικότητα οἱ κρίσεις αὐτὲς δὲν ἦσαν ἄσχετες μὲ ἀξιοσημείωτες διαστρεβλώσεις, ποὺ συνόδευσαν τὸ Κράτος-ἔθνος καθ' ὅλο τὸ μῆκος τῆς πορείας του.

Ἡ διαδρομὴ πρὸς τὴν νομικὴ ἰσότητα ὑπῆρξε ἀργὴ καὶ διέφερε ἀπὸ χώρα σὲ χώρα ἕως ἀρκετὰ πρόσφατα. Ἡ ἰσότητα τῶν φύλων ἀποτελεῖ ἀκόμα ἕνα καυτὸ ἐπίκαιρο ζήτημα. Ἡ ἀπελευθέρωση τῶν ἀγροτῶν ἀπὸ τὰ δεσμὰ τῆς δουλοπαροικίας δὲν ἐπέσυρεν αὐτομάτως τὴ βελτίωση τῆς ὑλικῆς καὶ ἠθικῆς τους καταστάσεως. Ἡ μετάβαση πρὸς τὴ βιομηχανικὴ κοινωνία ἐγέννησε μὲ τὴ σειρά της μιὰ νέα, τεράστια μάζα ἀποκλήρων. Ἐξ ἄλλου, ἡ δημιουργία, σχεδὸν παντοῦ στὰ παλαιότερα καὶ νεοσύστατα Κράτη-ἔθνη τῆς Εὐρώπης, λιγότερο ἢ περισσότερο ὁμοιομόρφων καὶ σὲ στενὴ ἐξάρτηση ἀπὸ τὸ κέντρο διοικητικῶν διαιρέσεων, εἶχε μόνο συγκαλύψει ἢ καταπνίξει —χωρὶς ὅμως νὰ ἐξαλείψει— τὴν ποικιλία τοῦ πληθυσμοῦ σὲ περιφερειακό, θρησκευτικό, πολιτισμικὸ ἢ ἐθνικὸ ἐπίπεδο. Τελικῶς, ἡ σχέση ἀτόμου - κυριαρχίας ποὺ ἐγκαθίδρυσεν ὁ Ὀρθολογισμός, ἀπέχοντας πολὺ ἀπὸ τὸ νὰ ὁδηγήσει στὴ δημιουργία ὁμοιογενῶν πολιτικῶν κοινωνιῶν, δὲν ἔκανε τίποτε ἄλλο παρὰ νὰ τοποθετήσει ἐπάνω σὲ μιὰ

παραδοσιακὴ βιο-κοινωνικὴ πραγματικότητα μιὰ καινούργια νομικὴ πραγματικότητα. Ἕως ὅτου ἡ κεφαλαιοκρατικὴ συσσώρευση, διογκούμενη πολλαπλασιαστικὰ ἀπὸ τὴν ἀποικιοκρατικὴ ἐπέκταση καὶ ἀπὸ τὴν σὲ παγκόσμια κλίμακα ἀνάπτυξη τοῦ ἐμπορίου, ἦλθε νὰ ἀναταράξει σὲ βάθος καὶ τὰ κατάλοιπα τῆς παλαιᾶς κοινωνίας καὶ τὰ κεκτημένα τῆς νέας ἐννόμου τάξεως.

Κατὰ τὴ διέλευση τῆς ταραγμένης αὐτῆς περιόδου, ποὺ ἐκτείνεται οὐσιαστικὰ ἀπὸ τὶς ἐπαναστάσεις τοῦ 1848 ἕως τὸν πρῶτο παγκόσμιο πόλεμο, ἐγεννήθηκαν ἐντελῶς νέες ἀλληλεγγύες δίπλα στὶς λησμονημένες ἢ καταπιεσμένες παλαιότερες. Τὸ ὅραμα μιᾶς κοινωνικῆς ὁμοιογενείας ἑδραζομένης ἐπάνω στὸ ἀξίωμα τῆς ἀτομικῆς αὐτονομίας ἀπέτυχε στὴν πλειονότητα τῶν περιπτώσεων. Εἴτε ἀνῆκαν σὲ κυρίαρχες, εἴτε σὲ καταδυναστευμένες κατηγορίες, τὰ ἄτομα, γιὰ νὰ προασπίσουν τὰ ζωτικά τους συμφέροντα, ὑπεχρεώθησαν ἔκτοτε νὰ καταφύγουν στοὺς κόλπους διαφόρων ὀργανώσεων, σωματείων, συλλόγων, λεσχῶν, πολιτικῶν κομμάτων, λειτουργούντων στὸ ἐσωτερικὸ τοῦ Κράτους-ἔθνους ἢ ἐπάνω ἀπὸ τὰ σύνορά του. Ὁ διαχωρισμὸς ἀνάμεσα στὴν ἰδιωτικὴ κοινωνία καὶ τὸ κράτος ὄχι μόνον δὲν ἀνεμόρφωσε τὴν κοινωνία πρὸς τὴν κατεύθυνση τῆς πλήρους ἀτομικῆς αὐτονομίας, ἀλλ' ἀντίθετα ἐπέτρεψε τὴ δημιουργία, ἐν μέσῳ συχνὰ σκληροτάτων κοινωνικῶν διαμαχῶν, μιᾶς πλειάδας ἐνδιαμέσων κοινωνικῶν σωμάτων: ἐκείνων ἀκριβῶς ποὺ οἱ φιλελεύθερες ἐπαναστάσεις εἶχαν νομίσει ὅτι θὰ ἐξετόπιζαν διὰ παντὸς ἀπὸ τὸν ἐδαφικό τους χῶρο.

Ὅπως ὄφειλε νὰ τὸ ἀναμένει κανείς, σχεδὸν παντοῦ, κατὰ τὸ ἴδιο αὐτὸ διάστημα, ἐγκαθιδρύονταν πολλαπλᾶ δίκτυα ἐπικοινωνίας ἀνάμεσα στὴν κρατικὴ ἐξουσία καὶ στὰ ἴδια αὐτὰ ἐνδιάμεσα σώματα, τὰ ὁποῖα κινοῦνταν ὡς ἐκπρόσωποι τῶν ἀτομικῶν τους μελῶν. Ἡ ἰδέα μιᾶς πολιτικῆς ἐξουσίας τοποθετημένης ἐπάνω ἀπὸ τὴν κοινωνία καὶ ἀπέχουσας ἀπὸ κάθε ἀνάμιξη στὶς ὑποθέσεις τῆς τελευταίας, ἀποδεικνυόταν μὲ τὸν τρόπον αὐτὸ κατὰ πολὺ ξεπερασμένη. Ἡ κρατικὴ ἐξουσία ἦταν στέρεα ἐγκατεστημένη μέσα στὴν κοινωνία ὡς ἀναγκαστικὸς συνεταῖρος[30]. Διαπίστωση ἡ ὁποία συνεπάγεται, ἐπίσης, ὅτι ἡ κοινωνία, ὀργανωμένη σὲ πολλαπλᾶ σώματα κινούμενα κατὰ τρόπο λιγότερο ἢ περισσότερο αὐτόνο-

30. Καὶ πολὺ συχνὰ κυρίαρχο, μὲ τὴν παρεμβολὴ ἑνὸς δημοσίου τομέα ὑπὸ μορφὴ μονοπωλίων, ἑταιρειῶν χρηματοδοτουμένων ἀπὸ τὸν δημόσιο προϋπολογισμό, ἐνῶ διὰ τῆς πιστωτικῆς πολιτικῆς, καθὼς ἐπίσης καὶ στὸ πλαίσιο δραστηριοτήτων ὑπὸ τὴν αἰγίδα τοῦ κοινωνικοῦ σχεδιασμοῦ, ἡ «ἰδιωτικὴ κοινωνία» στὸ σύνολό της μπορεῖ νὰ καταστεῖ ὁ πιστὸς ὑπηρέτης τῶν κυβερνητικῶν πολιτικῶν.

μο, μετέχει ἐφεξῆς ἡ ἴδια, ἄμεσα ἢ ἔμμεσα, στὴ διαμόρφωση τῶν πολιτικῶν ἀποφάσεων[30α].

2. Ἡ διεύρυνση τῆς ἐννοίας τῆς δημοκρατίας

Μὲ τὸ σύνολο τῶν μεταβολῶν αὐτῶν ὁ ἄνθρωπος, ὡς μέλος τῆς ἀτομικοποιημένης ἰδιωτικῆς κοινωνίας, καὶ ὁ πολίτης, ποὺ ὁ ρόλος του ἦταν νὰ χρησιμεύσει ὡς διαβιβαστὴς τῶν ἀναγκῶν καὶ φιλοδοξιῶν τῆς κοινωνίας αὐτῆς στὸ ἐπίπεδο τῶν ἀνηκόντων στὴν ἀποκλειστικὴ ἁρμοδιότητα τοῦ Κράτους καὶ τῶν ὀργάνων του πολιτικῶν ἀποφάσεων, εὑρισκόταν διασπασμένος ἀνάμεσα σὲ δυὸ διαφορετικὲς καὶ συχνὰ ἀλληλαντικρουόμενες πραγματικότητες. Μέσα στὴ διαμάχη τῶν ἰδεολογιῶν ἡ διάκριση ἀνάμεσα στὴν ἰδιωτικὴ κοινωνία καὶ τὸ κράτος ὑπερκεραζόταν ἀπὸ τὴν ὅλο καὶ πιὸ ἔκδηλη διάκριση ἀνάμεσα στὴν «τυπικὴ δημοκρατία» καὶ τὴν «οὐσιαστικὴ δημοκρατία».

Γινόταν φανερὸ ὅτι ἡ ἰδέα τῆς δημοκρατίας ἐπέβαλλεν ἐφεξῆς ὄχι μόνο τὸν ἐκδημοκρατισμὸ τοῦ κράτους ὡς θεσμοῦ, ἀλλ' ἐπίσης καὶ τὴ διάρθρωση καὶ τὴ δημοκρατικὴ λειτουργία τῆς ἰδίας τῆς ἰδιωτικῆς κοινωνίας. Καὶ τοῦτο, ὄχι μόνο διὰ τῆς γενικεύσεως τῆς ψήφου ἢ διὰ τῆς χορηγήσεως θετικῶν παροχῶν ἐκ μέρους τοῦ κράτους, ἀλλ' ἐπίσης διὰ τῆς ἀναγνωρίσεως καὶ τῆς πραγματικῆς ἐντάξεως μέσα στὸ κοινωνικοπολιτικὸ πλέγμα ποὺ ἐγέννησε ἡ κοινωνικὴ ἀνέλιξη τῶν παλαιοτέρων ἢ νεοσυστάτων συλλογικῶν μονάδων, στοὺς κόλπους τῶν ὁποίων ἀναπτύσσονται οἱ ἀτομικὲς δραστηριότητες[31].

Ὅλες αὐτὲς οἱ μεταβολὲς συνετελέσθησαν ὄχι μόνο ὑπὸ τὴ μορφὴ διευρύνσεως τοῦ «δημοκρατικοῦ κράτους» ἢ τῆς τυπικῆς πολιτικῆς δημοκρατίας, ἀλλά, μᾶλλον, ὡς μία οὐσιαστικὴ καὶ ἀναπότρεπτη ἀναθεώρηση τῆς ἀρχῆς τοῦ αὐστηροῦ διαχωρισμοῦ ἀνάμεσα στὴν ἰδιωτικὴ κοινωνία καὶ τὸ κράτος· ἀφοῦ ἡ τελευταία εἶχε παύσει νὰ ἀποτελεῖται ἐννοιολογικὰ ἀπὸ ἀφηρημένες καὶ ἐναλλάξιμες ἀτομικὲς μονάδες καὶ εἶχε γίνει ἀναπόσπαστο τμῆμα ἑνὸς ἑτεροκλήτου συνόλου ἀτομικῶν καὶ

30α. Οἱ κυβερνητικὲς ἀποφάσεις, περιλαμβανομένων καὶ τῶν ὑποβαλλομένων στὸ Κοινοβούλιο νομοσχεδίων, ὑπόκεινται πολὺ συχνὰ σὲ προηγούμενες διαπραγματεύσεις μὲ τὶς ἐνδιαφερόμενες κοινωνικὲς κατηγορίες. Ὁ νομοθέτης περιορίζεται τότε νὰ ἐπικυρώνει τὰ κατ' αὐτὸν τὸν τρόπο διαμορφούμενα κείμενα.

31. Ἡ ἀναγνώριση αὐτὴ φθάνει τώρα ὡς τὴν ἀναγνώριση γιὰ λογαριασμὸ τῶν νομικῶν προσώπων ὁρισμένων θεμελιωδῶν δικαιωμάτων ὡς σήμερα ἐπιφυλαγμένων σὲ μόνα τὰ ἄτομα. Βλ. τὴ μνημονευομένη ἀνωτέρω (ὑποσ. 21) μελέτη μας, εἰδικότερα σσ. 287 κ.ἑξ.

όμαδικῶν δραστηριοτήτων. Τὸ ἀποτέλεσμα εἶναι, ἀφενὸς νὰ μὴν ὑπάρχουν πλέον ἀδιαπέραστα φράγματα γιὰ τὶς ἄνωθεν παρεμβάσεις στὸ πεδίο τῶν πάσης φύσεως σχέσεων μεταξὺ ἀτόμων καὶ ὁμάδων· ἀφετέρου νὰ μετέχουν ἐφεξῆς τὰ ἄτομα, οἱ ὁμάδες καὶ οἱ κοινωνικὲς κατηγορίες στὴ διαμόρφωση τῶν πολιτικῶν ἀποφάσεων ὄχι μόνο διὰ τῆς ἐκλογῆς τῶν ἀντιπροσώπων τους στὰ ὄργανα τῆς κρατικῆς ἐξουσίας, ἀλλὰ καὶ μὲ ὁποιαδήποτε ἄλλη νόμιμη διαδικασία[32]. Ἡ δημοκρατία γίνεται συνεπῶς ὑπόθεση ὁλόκληρης τῆς κοινωνίας, στὸ ἐπίπεδο τοῦ ἔθνους ἢ ἀκόμα σὲ ἀνώτερα ἐπίπεδα διεθνοῦς συνεργασίας. Καὶ τοῦτο κατὰ τέτοιον τρόπον, ὥστε ἡ κοινωνία νὰ εἶναι ἐκείνη ποὺ συμπεριλαμβάνει τὸ κράτος ἀντὶ νὰ ἀποτελεῖ δικό του ἀποκλειστικὸ δημιούργημα, ὅπως εἶχε αὐτὸ συμβεῖ σύμφωνα μὲ τὴν ἰδέα τοῦ Κράτους-ἔθνους, ποὺ εἶχε κατεργαστεῖ ὁ ὀρθολογισμὸς καὶ ἡ ὁποία διαιωνίσθη, *mutatis mutandis*, κατὰ τὶς μετέπειτα φάσεις αὐτοῦ τοῦ κράτους. Κράτος καὶ κοινωνία πράγματι μετεξελίχθησαν ταυτόχρονα σὲ ἕνα σύνολο προγραμμάτων καὶ ἀποφάσεων προεχόντως συλλογικοῦ χαρακτήρα· προγραμμάτων καὶ ἀποφάσεων στοὺς κόλπους τῶν ὁποίων ἀναπτύσσονται ἀναγκαστικὰ οἱ ἀτομικὲς πρωτοβουλίες καὶ φιλοδοξίες. Ἐκεῖνο ποὺ ἀποκαλοῦμε, κατὰ συνέπεια, Κράτος-ἔθνος ἀπὸ μία περίοδο κι ὕστερα καὶ σ' ἕνα μεγάλο ἀριθμὸ ἀνεπτυγμένων χωρῶν εἶναι ἕνα σύνολο —ποικιλοτρόπως διαρρυθμισμένο σύμφωνα μὲ περιφερειακὲς ἢ ἐθνικὲς παραλλαγές— νομικῶν προσώπων δημοσίου καὶ ἰδιωτικοῦ δικαίου, δημοσίων ἢ δημοσίας ὠφελείας ἐπιχειρήσεων λειτουργουσῶν σύμφωνα μὲ τὶς διαδικασίες τοῦ ἰδιωτικοῦ δικαίου, ἐθνικοποιημένων ἢ ἡμικρατικοποιημένων συντεχνιῶν, ἐλευθέρων σωματείων καὶ συνεταιρισμῶν. Καὶ κατὰ τέτοιον τρόπον ὥστε, ἐὰν ἀφαιρεθοῦν οἱ ταμπέλες, δύσκολα πλέον μπορεῖ νὰ ξεχωρίσει κανεὶς ἐκεῖνο ποὺ ἀνήκει σὲ ἕναν αὐστηρὰ δημόσιο (κρατικό) τομέα, κι ἐκεῖνο ποὺ ἀνήκει σὲ ἕναν ἰδιωτικὸ τομέα λειτουργοῦντα κατὰ τρόπον ἀληθινὰ αὐτόνομο.

Οὕτως ἢ ἄλλως θὰ ἦταν ἐφεξῆς ἀδύνατο νὰ περιορισθεῖ τὸ πολιτικὸ φαινόμενο, ὅπως αὐτὸ συνέβαινε στὴν περίπτωση τοῦ Κράτους-ἔθνους, ἀπολυταρχικοῦ ἢ φιλελευθέρου, σὲ μία ἄμεση σχέση ἀνάμεσα στὰ ἄτομα (*ut singuli*) καὶ σὲ μία κρατικὴ ἐξουσία τοποθετημένη ἐπάνω ἀπὸ τὰ ἄτομα. Ἐκεῖνο ποὺ παρέμεινε ἕως σήμερα σὲ μεγάλο βαθμὸ[33] ἀδιαίρετο εἶναι ἡ κρατικὴ ἐξουσία ὡς δύναμη διαθέτουσα τὸ μονοπώλιο τοῦ νομίμου

32. Βλ. τὶς προηγούμενες ὑποσημειώσεις.

33. Δὲν πρέπει νὰ λησμονεῖται, ὅτι ἡ καταστολὴ προσλαμβάνει στὶς ἡμέρες μας ποικίλες μορφές, διαφορετικὲς ἀπὸ τὸν ποινικὸ κολασμὸ ἐκ μέρους τῆς κρατικῆς ἐξουσίας. Μπορεῖ νὰ προέρχεται ἀπὸ κέντρα ἀποφάσεων ποὺ λειτουργοῦν ἐντελῶς ἀνεξάρτητα ἀπὸ τὸ κράτος (ἑταιρεῖες, συνδικάτα, κ.λπ.).

καταναγκασμοῦ. Τὰ πάντα δὲν εἶναι ὅμως μέσα στὸ κράτος καταναγκασμὸς ἢ καταστολή. Καὶ παραμένει ἀληθὲς σὲ ὅλες τὶς περιπτώσεις ὅτι, γιὰ νὰ ἀναλύσει κανεὶς σήμερα τὴν ἔννοια μιᾶς δημοκρατικῆς κοινωνίας, θὰ πρέπει νὰ ἐπεκτείνει τὸ βλέμμα του πολὺ πιὸ πέρα ἀπὸ τὸν νόμιμο μηχανισμὸ καταστολῆς, μέσα στὸν πλατὺ ὁρίζοντα, ὅπου ἡ ζωὴ κάθε ἀνθρώπου βρίσκεται ἀναπόφευκτα ἐμπλεγμένη μέσα σὲ ἕνα σύνολο συλλογικῶν δραστηριοτήτων, ποὺ ὁ ἔλεγχός τους δὲν ἀνήκει οὔτε ἀποκλειστικὰ στὸν κυρίαρχο ἐξουσιαστή, οὔτε μόνο στὸ ἄτομο. Ἀντίθετα μ' αὐτὸ ποὺ συχνὰ νομίζει ἀκόμη σήμερα κανείς, ἂν περιορισθεῖ στὸ ἁπλουστευμένο σχῆμα ἑνὸς δογματικοῦ διαχωρισμοῦ ἀνάμεσα στὸ κράτος καὶ στὴν ἰδιωτικὴ κοινωνία, ἡ συναίνεση (*consensus*), ὄχι μόνο δὲν διαμορφώνεται ἁπλᾶ καὶ μόνο στὰ πλαίσια μιᾶς διαδικασίας τείνουσας νὰ νομιμοποιήσει ἕνα περιορισμένο ἀριθμὸ πολιτῶν ἐπιφορτισμένων μὲ τὴ διεύθυνση καὶ τὸν ἔλεγχο τοῦ κρατικοῦ θεσμοῦ, ἀλλ' ἀντίθετα ἀναπτύσσεται σὲ ὅλα τὰ ἐπίπεδα τοῦ κοινωνικοῦ βίου· τόσο στὸ ἐπίπεδο τοῦ «πολιτικοῦ», ὑπὸ τὴν στενὴν ἔννοια τοῦ ὅρου, ὅσο καὶ σ' ἐκεῖνο τῆς δράσεως τῶν πάσης φύσεως ὁμάδων καὶ ὀργανώσεων, καθὼς καὶ τῶν ἀμοιβαίων σχέσεων τῶν τελευταίων αὐτῶν, ὡς καὶ τῶν ἀτόμων ποὺ τὶς συνθέτουν, μὲ τὴν κρατικὴ ἐξουσία. Ἡ νομιμοποίηση σύμφωνα μὲ τὴν ἰδέα τοῦ Δικαίου δὲν ἀφήνει ἔξω ἀπὸ τὴν ἐπιρροή της παρὰ μόνο τὶς περιοχὲς τοῦ μὴ-Δικαίου, τὶς ἐπιφυλαγμένες στὴν αὐτονομία τῶν ἀτόμων καὶ τῶν ὁμάδων, χώρων ποὺ τὸ περίγραμμά τους ἐμπίπτει τὸ ἴδιο κάτω ἀπὸ τὸν ἔλεγχο τῆς κατὰ τὸν τρόπον αὐτὸν ἀνανεωμένης κοινωνικῆς καὶ πολιτικῆς ἠθικῆς.

Γ. ΠΡΟΣ ΕΝΑ ΠΡΟΣΦΟΡΟ ΟΡΙΣΜΟ ΤΗΣ ΠΟΛΙΤΙΚΗΣ ΔΗΜΟΚΡΑΤΙΑΣ ΣΕ ΕΝΑ ΠΛΟΥΡΑΛΙΣΤΙΚΟ ΚΑΘΕΣΤΩΣ

1. Ἡ Λαϊκὴ Κυριαρχία καὶ ὁ Πλουραλισμὸς

Ἡ αὐξημένη αὐτὴ πολυπλοκότητα τῶν ἀντικειμενικῶν δεδομένων τῆς ἱστορίας, οἰκονομικῶν, κοινωνικῶν καὶ πολιτισμικῶν, δὲν εἶναι δίχως ἄμεσες ἐπιπτώσεις στὸ πεδίο τῶν θεσμῶν καὶ τῶν πολιτικῶν ἰδεῶν, ἰδιαίτερα ὅσον ἀφορᾶ στὸν ὁρισμὸ τῆς πολιτικῆς δημοκρατίας.

Ἔγινε σύνηθες, πράγματι, ν' ἀποκαλεῖται δημοκρατία «ἡ διακυβέρνηση τοῦ λαοῦ ἀπὸ τὸ λαὸ καὶ γιὰ τὸ λαό». Τὸ διφορούμενο ἑνὸς ὁρισμοῦ, ὅπως αὐτός, ἔγκειται στὸ γεγονὸς ὅτι ἡ ἔννοια «λαὸς» δὲν γίνεται λειτουργικὴ παρὰ μόνο ἐφόσον διαχωρίζεται καὶ ἀντιπαραβάλλεται κατὰ κάποιον τρόπο πρὸς ἐκείνη τῆς «κοινωνίας». Μία κοινωνία εἶναι ἕνα σύνολο κάθε εἴδους σχέσεων ἐγκαθιδρυμένων μεταξὺ ἀτόμων, τὰ ὁποῖα

ἐνεργοῦν σύμφωνα μὲ ἀπεριόριστο ἀριθμὸ σκοπῶν καὶ πρὸς ὅλες τὶς δυνατὲς κατευθύνσεις. Ἡ ἔννοια «λαός», ἀντίθετα, ὑποδεικνύει μία ὁλότητα ἀτόμων συνδεδεμένων μεταξύ τους καθ' ὃ μέτρο καὶ μόνον ἀναφέρονται στὸ σύνολό τους σ' ἕνα μονοσήμαντο κέντρο ἐνδιαφερόντων, τὸ ὁποῖο, στὴν ἱστορία τῆς σκέψεως συνοψίζεται μὲ τοὺς ὅρους «γενικὸ συμφέρον» καὶ «κοινὸ ἀγαθό». Γιὰ νὰ ἀποτελέσει τμῆμα τοῦ λαοῦ τὸ ἄτομο, πράγματι, γίνεται ἀντιληπτὸ κάτω ἀπὸ μιὰ σχέση καινούργια καὶ ἀφηρημένη, ἐκείνη τοῦ «πολίτη».

Καὶ ὁ «λαὸς» θεωρεῖται, κατὰ συνέπεια, ὡς τὸ ἀριθμητικὸ σύνολο τῶν πολιτῶν, στὸ βαθμὸ ποὺ οἱ τελευταῖοι αὐτοὶ ἐνεργοῦν πρὸς τὴν προσημειωθεῖσα κατεύθυνση, ἀπὸ τὸν πλάγιο δρόμο ποὺ τοὺς συνδέει μ' ἕνα τέτοιο κέντρο ἐνδιαφερόντων.

Γιὰ νὰ καταστεῖ λειτουργικὴ μέσα στὴν πρακτικὴ τῆς ἀντιπροσωπευτικῆς διακυβερνήσεως, ἡ ἔννοια «λαὸς» εὑρῆκε ὡς ἐπίκουρο, ὅπως εἶναι γνωστό, κατὰ τὴν πάροδο τῆς ἱστορίας, τὴν πλειοψηφικὴ ἀρχή. Ὁ κανόνας τῆς πλειοψηφίας σημαίνει ἀκριβῶς ὅτι, ἀφοῦ τὸ σύνολο τῶν πολιτῶν ἀποτελεῖται ἀπὸ ἰσοδύναμες μονάδες, ἡ ἀπόφαση ἀνήκει στοὺς περισσοτέρους. Ἡ θεωρία αὐτὴ στηρίζεται, ἀπὸ τὴν ἐποχὴ τοῦ Ἀριστοτέλη[34], στὴν ἀντίληψη σύμφωνα μὲ τὴν ὁποία ἡ ἀπόφαση τῶν περισσοτέρων εἶναι ἡ καλύτερη. Αὐτὸ ὡστόσο δὲν θὰ ἦταν δυνατὸ νὰ ἰσχύσει παρὰ μόνο ὅσον ἀφορᾶ σὲ ἀποφάσεις ποὺ λαμβάνονται στοὺς κόλπους ἑνὸς σώματος πολιτῶν ἀποτελουμένου ἀπὸ ἀτομικὲς μονάδες ἀπαλλαγμένες ἀπὸ κάθε στενὴ ἐξάρτηση ἀπὸ διαφοροποιημένα συλλογικὰ συμφέροντα. Ἡ ἀντιπροσώπευση προσλαμβάνει μιὰ διαφορετικὴ σημασία κάθε φορὰ ποὺ μεταβαίνουμε ἀπὸ μιὰ ἀτομικοποιημένη κοινωνία σὲ μιὰ κοινωνία πολυμερικοῦ τύπου[35], ὅπως ἐκείνη τῶν συνθέτων πλουραλιστικῶν κοινωνιῶν τῆς ἐποχῆς μας.

---

34. *Πολιτικὰ* Γ, 11 1281 b 15-20. Ὁ Ἀριστοτέλης δὲν ἀποδίδει ὡστόσο παρὰ μία περιορισμένη ἀξία σ' αὐτὴ τὴν ὑπόθεση. Προσπαθεῖ κατὰ συνέπεια νὰ ἐκλογικεύσει τὴ σύνθεση τοῦ κυριάρχου σώματος. Βλ. τὴν μνημονευομένη στὴν ὑποσ. 1 μελέτη μας: «Τοὺς γὰρ πολλούς, ὧν ἕκαστός ἐστιν οὐ σπουδαῖος ἀνήρ, ὅμως ἐνδέχεται συνελθόντας εἶναι βελτίους ἐκείνων, οὐχ ὡς ἕκαστον ἀλλ' ὡς σύμπαντας, οἷον τὰ συμφορητὰ δεῖπνα τῶν ἐκ μιᾶς δαπάνης χορηγηθέντων· πολλῶν γὰρ ὄντων ἕκαστον μόριον ἔχειν ἀρετῆς καὶ φρονήσεως, καὶ γίγνεσθαι συνελθόντων ὥσπερ ἕνα ἄνθρωπον τὸ πλῆθος, πολύποδα καὶ πολύχειρα καὶ πολλὰς ἔχοντ' αἰσθήσεις, οὕτω καὶ περὶ τὰ ἤθη καὶ τὴν διάνοιαν. Διὸ καὶ κρίνουσιν ἄμεινον οἱ πολλοὶ καὶ τὰ τῆς μουσικῆς ἔργα καὶ τὰ τῶν ποιητῶν...». Πρέπει νὰ σημειωθεῖ, ὡστόσο, ὅτι ὁ Ἀριστοτέλης δὲν θεωρεῖ ἀπόλυτη αὐτὴ τὴν ἀρχὴ καὶ μνημονεύει στὴ συνέχεια ὡς ἐναλλακτικὸ τρόπο τὴν προσφυγὴ σὲ θεσμοὺς ἀντιπροσωπευτικῆς δημοκρατίας. *Αὐτ.* Γ, 11 1281 b 1-9.

35. Κατὰ τὴν ὁρολογία τοῦ Emile Durkheim.

Στὶς ἀνεπτυγμένες ἢ ἀναπτυσσόμενες εὐρωπαϊκὲς κοινωνίες, ἰδιαίτερα, ἡ λαϊκὴ κυριαρχία εἶναι πράγματι κατακερματισμένη σὲ τόσα τεμάχια ὅσες εἶναι καὶ οἱ κοινωνικὲς κατηγορίες καὶ ὀργανώσεις — ἀρχῆς γενομένης ἀπὸ τὶς ἐργατικὲς ἢ ἐργοδοτικὲς ὀργανώσεις, καθὼς καὶ ἀπὸ τὶς ἐθνικὲς καὶ περιφερειακὲς μειονότητες. Ἔτσι ποὺ τὸ Κράτος-ἔθνος τῆς ἐποχῆς μας νὰ μοιάζει μᾶλλον σὲ μιὰ Αὐτοκρατορία παρὰ σὲ μιὰ ἐδαφικὰ ἀδιαίρετη καὶ κοινωνικῶς ὁμοιογενὴ ἑνότητα, ὅπως ἐκείνη ποὺ ἴσως εἶχαν ὁραματισθεῖ στοχαστὲς ὅπως ὁ Hobbes ἢ ὁ Spinoza, ὁ Locke ἢ ὁ Rousseau. Ἕνα φαινόμενο, ὅπως αὐτό, λαμβάνει ἐξ ἄλλου ἀκόμη μεγαλύτερη ἔκταση, καθὼς ἡ σημερινὴ ἐπέκταση τῆς ἐπικοινωνίας, ἡ συντελεσθεῖσα σὲ παγκόσμια κλίμακα ἀνάπτυξη τοῦ ἐμπορίου, καὶ ἡ δημιουργία τῶν Κρατῶν-ἐθνῶν, σφυρηλατοῦν τώρα ἰσχυρὲς δι-εθνικὲς ἀλληλεγγύες ἀνάμεσα στὶς κοινωνικὲς κατηγορίες, τὶς ὀργανώσεις καὶ τὶς ὁμάδες συμφερόντων[36]. Ἀκόμη περισσότερο, ἐπειδὴ ἡ δια-κρατικὴ κοινωνία χάνει ὅλο καὶ περισσότερο τὸν ἄλλοτε μοναδολογικό της χαρακτήρα, τὸ Κράτος-ἔθνος ἀποβάλλει ἕναν ἀπὸ τοὺς οὐσιαστικοτέρους λόγους ὑπάρξεώς του: τὴν ἱκανότητα νὰ ἀμύνεται μὲ τὶς ἴδιες του δυνάμεις. Στὸν κοινωνικο-οἰκονομικὸ καὶ πολιτισμικὸ πολυκεντρισμὸ τοῦ ἐσωτερικοῦ, προστίθεται ἔτσι σὲ πολλαπλᾶ ἐπίπεδα ἡ διεθνὴς ὁμοσπονδοποίηση τῶν συλλογικῶν συμφερόντων. Ταυτόχρονα, ὁ πολιτικο-διοικητικὸς συγκεντρωτισμὸς ἀποστερεῖται πλέον ἀπὸ τὴν ὕστατη δικαιολόγησή του: ἡ περιφέρεια ἀναδεικνύεται ὡς προέχουσα ἔννοια τόσο στὸ ἐσωτερικὸ ὅσο καὶ στὸ ἐξωτερικὸ πεδίο[37]. Ἐπιδεινουμένη κατ' αὐτὸν τὸν τρόπο ἡ κρίση τῆς πλειοψηφικῆς δημοκρατίας μετατρέπεται σὲ βαθειὰ κρίση τοῦ ἰδίου τοῦ Κράτους-ἔθνους.

---

36. Γιὰ νὰ παραθέσομε ἕνα μόνο παράδειγμα, ἡ ἔνταξη τῆς Ἑλλάδας στὴν Ε.Ο.Κ., πρὸ μερικῶν ἐτῶν, ἐπέσυρε ἀρκετὰ γοργὰ ἀναδιαρθρώσεις βαθειὲς σὲ ὅλους τοὺς τομεῖς. Ὁδήγησε τὴν κυβέρνηση, καθὼς καὶ τὶς συνδικαλιστικὲς ὀργανώσεις, τὰ πολιτικὰ κόμματα καὶ τὶς ὁμάδες πιέσεως κάθε λογῆς σὲ τρόπους συμπεριφορᾶς ποὺ θὰ ἦσαν ἀδιανόητοι στὸ πλαίσιο ἑνὸς Κράτους-ἔθνους ποὺ θὰ λειτουργοῦσε στοὺς κόλπους τῆς μοναδολογικῆς διεθνοῦς κοινωνίας τῶν προηγουμένων ἐτῶν.

37. Ὁ προσανατολισμὸς αὐτὸς εἶναι πολὺ ὁρατὸς στὸ πλαίσιο τῆς Ε.Ο.Κ. Σὲ πολλὰ κράτη-μέλη τῶν Εὐρωπαϊκῶν Κοινοτήτων, ἡ ἀποκέντρωση στὸ ἐπίπεδο τῶν Περιφερειῶν ἔγινε σύμφωνα μὲ αὐτὸν τὸν συνολικὸ προσανατολισμὸ τῆς εὐρωπαϊκῆς Ὀργανώσεως. Βλ. γιὰ τὴν Ἑλλάδα, τὸ νόμο 1622/86 ὑπὸ τὸν τίτλο ἡ «Αὐτόνομη Τοπικὴ Διοίκηση, Περιφερειακὴ Ἀνάπτυξη καὶ Δημοκρατικὸς Προγραμματισμός», *Ἐφ. Κυβ.* ν° 92Α τῆς 14.7.1986. Γιὰ τὴν ἀνεπάρκεια ὡστόσο τῶν σχετικῶν ρυθμίσεων στὸν τόπο μας, βλ. τὶς μελέτες μας: «Διαλεκτικὴ τῆς ἀποκεντρώσεως καὶ τῆς αὐτοδιοικήσεως στὴν ὀργάνωση τοῦ Ἑλληνικοῦ κοινωνικο-πολιτικοῦ χώρου», καὶ «Τοπικὴ αὐτοδιοίκηση καὶ κοινωνικὴ ἀνάπτυξη», ἀναδημοσιευμένες στὸν τόμο: *Θεσμοὶ καὶ Προβλήματα τῆς σύγχρονης Δημοκρατίας, Μελέτες Ι*, Ἀθήνα ἐκδ. Α. Σάκκουλα, 1988.

2. Ἀπὸ τὸ «δημοκρατικὸ κράτος» στὴν «Δημοκρατικὴ Κοινωνία»

Θὰ ἦταν τώρα χρήσιμο νὰ ξαναδοῦμε τὶς διάφορες αὐτὲς μεταβολὲς ὑπὸ τὸ πρῖσμα τῆς Δημοκρατικῆς Κοινωνίας στὴν ὁποία ἀναφέρονται οἱ Διεθνεῖς Διακηρύξεις περὶ δικαιωμάτων καὶ ἐλευθεριῶν τῆς ἐποχῆς μας.

Ἂν ληφθοῦν ὑπόψη ὅσα ἐλέχθησαν προηγουμένως, γίνεται φανερὸ ὅτι τὸ οὐσιαστικὸ «δημοκρατία» δὲν εἶναι πλέον δυνατὸ νὰ ταυτίζεται σήμερα μὲ τὴν ἔννοια τοῦ «δημοκρατικοῦ κράτους» ἢ μ' ἐκείνη τῆς τυπικῆς πολιτικῆς δημοκρατίας. Εἶναι ἀληθές, βεβαίως, ὅτι οἱ ἔννοιες αὐτὲς λαμβάνονται ἐπίσης ὑπόψη ἀπὸ τὴν Εὐρωπαϊκὴ Σύμβαση Ἀνθρωπίνων Δικαιωμάτων, ὅταν αὐτὴ ἐκφράζεται ἐν ὀνόματι τῶν «κυβερνήσεων τῶν εὐρωπαϊκῶν κρατῶν ποὺ ἐμφοροῦνται ἀπὸ τὸ αὐτὸ πνεῦμα καὶ διαθέτουν μιὰ κοινὴ κληρονομία ἰδεώδους καὶ πολιτικῶν παραδόσεων, σεβασμοῦ τῆς ἐλευθερίας καὶ πρωτοκαθεδρίας τοῦ Δικαίου»[38]. Στὴν πραγματικότητα, ὅμως, στὴν Εὐρωπαϊκὴ Σύμβαση, Δημοκρατικὴ Κοινωνία σημαίνει κάτι ἐντελῶς διαφορετικὸ ἀπὸ ἐλευθερία γιὰ τὸ ἄτομο καὶ διὰ τοῦ ἀτόμου, καὶ Κράτος Δικαίου γιὰ ὅλους. Ἂν δώσει κανεὶς σ' αὐτὸ τὴ δέουσα προσοχή, ἀντιλαμβάνεται πλήρως ὅτι μὲ τὶς λέξεις «Δημοκρατικὴ Κοινωνία» λαμβάνονται ὑπόψη τόσον οἱ «ἐλευθερίες τοῦ ἀρνητικοῦ καταλόγου» ἢ τὰ κοινωνικὰ καὶ πολιτιστικὰ δικαιώματα ποὺ ἦλθαν νὰ προστεθοῦν μὲ τὸ χρόνο, ὑπὸ τὴν ἐπίδραση τοῦ κοινωνικο-οἰκονομικοῦ καὶ πολιτισμικοῦ

---

38. Βλ. συγκεκριμένα τὸ ἄρθρο 14 τῆς Εὐρωπαϊκῆς Συμβάσεως ποὺ ἀναδημοσιεύεται κατωτέρο στὸ κείμενο. Ἡ ἐξέλιξη αὐτὴ συμπορεύεται μὲ τὴν ὁλοένα μεγεθυνομένη ὑπεροχὴ τοῦ Διεθνοῦς Δικαίου. Ἡ νομολογιακὴ ἐπιβεβαίωση τῆς ὑπεροχῆς τοῦ Κοινοτικοῦ Δικαίου, διατυπωμένη ἀρχικὰ στὴν ἀπόφαση Costa v. Enel τῆς 15 Ἰουλίου 1964 εἶναι ἀξιοσημείωτη ἀπὸ αὐτὴ τὴ σκοπιά. Πρέπει νὰ σημειωθεῖ ἐπίσης ὅτι τὸ Δικαστήριο τῶν Κοινοτήτων, μολονότι ἡ Σύμβαση, ποὺ ἵδρυσε τὴν Ε.Ο.Κ., δὲν περιλαμβάνει μία Διακήρυξη θεμελιωδῶν δικαιωμάτων, ἐδέχθη ὡστόσο ὅτι «τὰ θεμελιώδη δικαιώματα ἀποτελοῦν συστατικὸ τμῆμα τῶν γενικῶν ἀρχῶν τοῦ Δικαίου τῶν ὁποίων διασφαλίζει τὸ σεβασμό». Ὑπόθεση Nold. v. Commission, C.J.C.E- τῆς 14.5.1974, *Recueil* 1974, σ. 491· ὑπόθεση Stander c. Ville d'Ulm. C.J.C.E. 12.11.1969, *Recueil* 1969, σσ. 419, 425. Ἐπὶ τοῦ συνόλου αὐτῶν τῶν ἐξελίξεων, βλ. τὴ λαμπρὴ ἔκθεση τοῦ Mauro Cappeletti στὸ Συμπόσιο τοῦ Aix-en Provence, κατωτ. ὑποσ. 57.

Κατὰ μία γνώμη (John KELLY, *Rapport présenté au 5e Coloque International* ἐπὶ τοῦ Ε.Δ.Δ.Α., Francfort, 9-12 Ἀπριλίου 1980), ἡ Δημοκρατικὴ Κοινωνία εἶναι «μία κοινωνία ἱκανὴ νὰ διατηρήσει μία δίκαιη ἀναλογία ἀνάμεσα στὸ γενικὸ συμφέρον καὶ τὰ μερικὰ συμφέροντα, χωρὶς νὰ μεταχειρίζεται προνομιακὰ τὸ πρῶτο παρὰ μόνο σὲ περίπτωση ἐπιτακτικῆς κοινωνικῆς ἀνάγκης, καὶ ἐπιδεικνύοντας, ὅταν αὐτὸ δὲν συμβαίνει, ἀνοχὴ καὶ πνεῦμα κατανοήσεως». Ἡ διατύπωση αὐτὴ θὰ μποροῦσε νὰ γίνει παραδεκτή, ὑπὸ τὸν ὅρο νὰ μὴν ἑρμηνεύεται κατὰ τὴν ἔννοια ἑνὸς φυσιοκρατικοῦ φιλελευθερισμοῦ ξεπερασμένου, ἀκριβῶς, ἀπὸ τὴν κοινωνικὴ ἠθικὴ τοῦ Πλουραλισμοῦ καὶ τῆς ἀναγκαίας προσδέσεως πρὸς μία καινούργια ἐπανεκτίμηση τοῦ ἀτόμου ὡς προσωπικότητας. Βλ. κατωτέρω, στὸ κείμενο.

πλουραλισμοῦ, στὸ συνταγματικὸ ὁπλοστάσιο προστασίας τῆς ἐλευθερίας, ὅσο καὶ τὸ ἴδιο τὸ γεγονὸς τοῦ Πλουραλισμοῦ ὡς ἀνεξαντλήτου γενεσιουργοῦ δυνάμεως νέων δικαιωμάτων καὶ ὑποχρεώσεων τῶν ἀτόμων, τῶν κοινωνικῶν ὁμάδων καὶ τῶν ἰδίων τῶν ἐπιφορτισμένων μὲ τὴν ἐξουσία προσώπων[39]. Μὲ περισσότερη ἀκριβολογία, κατ' ἀντίθεση πρὸς τὸ δόγμα τοῦ Φυσικοῦ Δικαίου τοῦ ἀτομισμοῦ, ποὺ εἶχε ὁραματισθεῖ ἕνα ὁριστικὸ καθεστὼς τῆς ἐλευθερίας τοῦ ἀτόμου χάρη σὲ μιὰ κανονιστικὴ καὶ τεχνικὴ ρύθμιση τῶν σχέσεών του μὲ τὸ κράτος (*nec plus ultra* ὅρια τῆς δράσεως τοῦ ἀτόμου μέσα στὸ κράτος καὶ διάκριση τῶν ἐξουσιῶν στοὺς κόλπους τοῦ τελευταίου), ὁ ὅρος Δημοκρατικὴ Κοινωνία συνεπάγεται ἐφεξῆς ὅτι, ἀφοῦ οἱ σχέσεις τοῦ ἀνθρώπου μὲ τοὺς ὁμοίους του σὲ ὅλα τὰ ἐπίπεδα τῶν δραστηριοτήτων του —τόσον ὡς πολίτη ὅσο καὶ ὡς ἰδιώτη— εἶναι ἀπεριόριστες, οἱ σχέσεις αὐτὲς ἀπαιτοῦν τὴν συνεχὴ ἐπαγρύπνηση ὅλων καὶ τοῦ καθενὸς χωριστά, ἔτσι ὥστε ἡ ἐλευθερία καὶ ἡ πρωτοκαθεδρία τοῦ Δικαίου νὰ εἶναι μόνιμα διασφαλισμένες. Στὴν κινητικότητα τῶν πολυμερῶν δομῶν τῆς τεχνολογικῆς περιόδου ποὺ διανύομε, ἀντιστοιχεῖ, ὄχι τὸ πρότυπο μιᾶς διὰ παντὸς τυποποιημένης δημοκρατίας —ὅπως ἦταν ἡ περίπτωση τῆς τυπικῆς δημοκρατίας τοῦ φιλελευθερισμοῦ—, ἀλλ' ἐκεῖνο μιᾶς συνεχῶς τελειοποιήσιμης πολιτικῆς κοινωνίας. Αὐτὸ ἀπορρέει ἄλλωστε ἀπὸ τὴν οἰκονομία τῆς ἴδιας τῆς Εὐρωπαϊκῆς Συμβάσεως, ἡ ὁποία μὲ τὸ χρόνο ἐμπλουτίζεται μὲ τὴν προσθήκη σημαντικοῦ ἀριθμοῦ Πρωτοκόλλων ἕως τὸ 1987, καθὼς καὶ μὲ τὴν υἱοθέτηση ἀπὸ τὴν κοινότητα τῶν κρατῶν ποὺ ἀπαρτίζουν τὸ Συμβούλιο τῆς Εὐρώπης ἑνὸς Κοινωνικοῦ Χάρτη (1965), ποὺ σκοπός του εἶναι νὰ καταστεῖ πρόδηλη ἡ ἀνάγκη διασυνδέσεως τῆς ἐλευθερίας, ἀτομικῆς καὶ συλλογικῆς, καὶ τῆς κοινωνικῆς ἀλληλεγγύης. Ἡ Δημοκρατικὴ Κοινωνία σημαίνει λοιπὸν ὅλα αὐτὰ καὶ σημαίνει ἐπίσης ὅτι ἡ κοινωνία, ἀφοῦ εἶναι ἕνα σύστημα ἀνοικτό —καὶ ὄχι κλειστό, ὅπως ἐκεῖνο τοῦ Κράτους-ἔθνους τῆς ἀτομιστικῆς περιόδου—, ἀλλ' ἐπίσης καὶ ἕνα σύστημα δυναμικὸ καὶ σὲ ἀδιάκοπη ἀνάπτυξη ὑπὸ τὴν ὤθηση τῶν κοινωνικῶν δυνάμεων, δὲν θὰ ἦταν δυνατὸν νὰ χαρακτηρισθεῖ ὡς «δημοκρατικὴ» παρὰ μόνον ἐφόσον τὸ σύνολο τῶν θεσμῶν, κοινωνικῶν

---

39. Ἡ εἰσοχή, γοργὴ καὶ πληθωρική, τῶν οἰκονομικῶν, κοινωνικῶν καὶ πολιτισμικῶν δικαιωμάτων στὸν Κατάλογο τῶν κλασσικῶν ἐλευθεριῶν, στὸ ἐπίπεδο τῶν κρατικῶν Συνταγμάτων ὅσον καὶ τῶν διεθνῶν Διακηρύξεων (Ο.Η.Ε., Συμβούλιο τῆς Εὐρώπης) ὑπῆρξαν ἀναμφιβόλως τὸ ἀποτέλεσμα τῶν βαθειῶν δομικῶν μεταβολῶν τῆς ἴδιας τῆς κοινωνίας. Ἡ τροποποίηση αὐτὴ ὁδήγησε σὲ μία ἐντελῶς ἀνανεωμένη ἀντίληψη τῶν ἐννοιῶν τοῦ δικαιώματος καὶ τῆς ὑποχρεώσεως, καθὼς καὶ τῆς ἀρχῆς τῆς ἰσότητας ἐπάνω στὴν ὁποία ἐστηρίχθη τὸ οἰκοδόμημα τοῦ Δικαίου τῆς φιλελεύθερης περιόδου. Βλ. τὴν ἤδη μνημονευθεῖσα μελέτη μας στὴν ὑποσ. 21, καθὼς καὶ Α. Σβωλου - Γ. Βλαχου, *Τὸ Σύνταγμα τῆς Ἑλλάδος*, τ. Α΄, Ἀθήνα 1954.

καὶ πολιτικῶν, θὰ θεωροῦνταν τὰ ἴδια ὄχι ὡς ἀμετακίνητα σχήματα τῆς φύσεως, ἀλλὰ ὡς ἀνθρώπινα δημιουργήματα εὑρισκόμενα σὲ συνεχὴ ἐξέλιξη σύμφωνα μὲ τὶς εὐμετάβλητες συνθῆκες καὶ περιστάσεις τοῦ ἱστορικοῦ γίγνεσθαι[40].

Ἡ ὕπαρξη τῆς πολιτιστικὰ καὶ τεχνολογικὰ ἀνεπτυγμένης καὶ πολυδιάστατης κοινωνίας ἐπιβάλλει ἐφεξῆς στοὺς ὑπευθύνους γιὰ τὴν λήψη ἀποφάσεων ὄχι μόνο νὰ λαμβάνουν ὑπόψη γνώμονες ποὺ ἀγνοοῦσε ἄλλοτε τὸ «δημοκρατικὸ κράτος» (περιβάλλον, ὑψηλὸ ἐπίπεδο ἐκπαιδεύσεως, στάθμιση ἀνταγωνιστικῶν κοινωνικῶν συμφερόντων, ἀνεργία, κ.λπ.) ἀλλ' ἐπίσης νὰ προσφεύγουν ἀκόμη καὶ σὲ ριζικὲς ἀναθεωρήσεις σὲ τομεῖς ποὺ ἄλλοτε θεωροῦνταν ὡς δεδομένοι καὶ μὴ ἀναθεωρήσιμοι.

Ἴσως αὐτὸ νὰ ἰσχύει καὶ γιὰ τὴν πλειοψηφικὴ ἀρχή, στὴν ὁποία ἀναφερθήκαμε προηγουμένως, καὶ ἡ ὁποία ἐμαγνήτισε τὸ νεώτερο πολιτικὸ στοχασμό, ἀπὸ τὸν Marsillus ὣς τὸν Rousseau. Εἶναι φανερὸ ὅτι ἡ ἀναθεωρησιμότητα τῆς ἀρχῆς αὐτῆς —ποὺ ἡ τεχνική της σημασία δὲν ἐπιδέχεται ἀμφισβήτηση[41]— συνδέεται στενὰ ὄχι μόνο μὲ τὴν περιστασιακὴ πολλαπλότητα τῶν ἀπόψεων μέσα στὸ χρόνο, ἀλλ' ἐπίσης καὶ κυρίως μὲ τὴ δομικὴ διαφοροποίηση τῶν κοινωνικῶν κατηγοριῶν καὶ ὁμάδων, καὶ μὲ τὴν ἀντίστοιχη διαμόρφωση ποσοτικῶς μειοψηφουσῶν ἀλλ' ἠθικὰ ἀποδεκτῶν ἀπόψεων — ἀπόψεων ποὺ δὲν εἶναι δυνατὸν νὰ μὴ ληφθοῦν ὑπόψη, ἐφόσον εἶναι ἐπιθυμητὴ ἡ διατήρηση τῆς κοινωνικῆς συνοχῆς χωρὶς νὰ κλονισθεῖ τὸ πλαίσιο τῆς νομιμότητας.

Τὰ διεθνῆ κείμενα, ποὺ καθιερώνουν τὶς ἀντιλήψεις αὐτές, εἶναι πολυάριθμα[42]. Ὅσον ἀφορᾶ στὴν Εὐρωπαϊκὴ Σύμβαση, ἐκείνη διατυπώ-

---

40. Ἀπὸ αὐτὸ προέρχεται ἡ οἱονεὶ ἀκατάπαυστη προσθήκη νέων δικαιωμάτων, γενικὰ ἀναφερομένων σὲ ὁμάδες. Βλ. τὴν Εὐρωπαϊκὴ Διακήρυξη, Πρωτόκολλα nos 1, 4, 6, 7).

41. Ὁ Karl DEUTSCH, *The Nerves of Goverment*, The Free Press, 1966, θεωρεῖ τὴν ἀρχὴ τῆς πλειοψηφίας ὡς μία ἀπὸ τὶς τρεῖς θεμελιώδεις ἀρχὲς τῆς δυτικῆς δημοκρατίας. Τοποθετεῖ ὅμως ἀμέσως πλάϊ σ' αὐτὴ τὴν ἀρχὴ τὴν προστασία τῶν μειονοτήτων καὶ τὴ θεσμοποίηση τῆς ἀμφισβητήσεως (σσ. 255-256). Πρᾶγμα ποὺ δείχνει ὅτι οἱ ἐν λόγω ἀρχές, λαμβανόμενες μαζί, ὁδηγοῦν σὲ πολὺ ἀπομακρυσμένα συμπεράσματα ἀπὸ ἐκεῖνα ποὺ θὰ συνεπαγόταν ὡς τώρα ἡ ἔννοια τῆς πλειοψηφικῆς δημοκρατίας.

42. Οἱ διεξαχθεῖσες στοὺς κόλπους τῶν Η.Ε. ἐργασίες μὲ ἀφετηρία ἀρχὲς ἤδη διακηρυγμένες στὸ τέλος τοῦ α΄ παγκοσμίου πολέμου, σχετικὰ μὲ τὴν προστασία τῶν ἐθνικῶν μειονοτήτων, ἀπέληξαν, ὅπως εἶναι γνωστό, ἀπὸ τὸ ἕνα μέρος στὸ Σύμφωνο γιὰ τὰ Οἰκονομικὰ καὶ Κοινωνικὰ Δικαιώματα (1966) καὶ ἀπὸ τὸ ἄλλο μέρος στὴ Σύμβαση γιὰ τὸν ἐξοβελισμὸ ὅλων τῶν μορφῶν φυλετικῶν διακηρύξεων (1965). Γιὰ τὴν τελευταία, βλ. εἰδικότερα τὸν σχολιασμὸ τοῦ Natan LERNER, *The U.N. Convention of the Elimination of all Forms of Racial Discrimination*, Leyden, Suthoff, 1970. Ἕνα ἀνάλογο πνεῦμα ἐμπνέει τὶς διατάξεις τοῦ Εὐρωπαϊκοῦ Κοινωνικοῦ Χάρτη, ποὺ ὑπεγράφη τὸ 1961 καὶ ἐτέθη σὲ ἐφαρμογὴ τὸ 1965. Πρβλ. τὶς διατάξεις τοῦ σχετικοῦ μὲ τὴν μή-διάκριση 1ου Πρωτοκόλλου ἐπὶ τῆς ἐκπαιδεύσεως, καθὼς καὶ τὸ μνημονευθὲν στὸ κείμενό μας ἄρθρο 14 τῆς Εὐρωπαϊκῆς

νει τὶς ἀκόλουθες ἀρχές: «Ἡ ἀπόλαυση τῶν δικαιωμάτων καὶ ἐλευθεριῶν ποὺ ἀναγνωρίζονται στὴν παροῦσα Σύμβαση πρέπει νὰ διασφαλίζεται δίχως καμμία ἐξαίρεση βασιζομένη ἰδιαίτερα στὸ φύλο, τὴν φυλή, τὸ χρῶμα, τὴ γλώσσα, τὴ θρησκεία, τὶς πολιτικὲς ἢ ὅποιες ἄλλες δοξασίες, τὴν ἐθνικὴ ἢ κοινωνικὴ καταγωγή, τὴ συμμετοχὴ σὲ μία ἐθνικὴ μειονότητα, τὴν περιουσία, τὴ γέννηση ἢ ὅποια ἄλλη κατάσταση» (ἄρθρο 14).

Ἡ διάταξη αὐτή, ποὺ ἐπιδιώκει νὰ ἐδραιώσει κατὰ τρόπον ἀπολύτως σαφὴ τὴν ἀρχὴ τῆς ἰσότητας καὶ τῆς μὴ διακρίσεως ἐπάνω σὲ μιὰ οἰκουμενικὴ καὶ πανανθρώπινη βάση, διατυπώνει ὅμως ταυτόχρονα κατὰ τρόπον ἔμμεσο, ἀλλ' ὄχι λιγότερο σαφή, τὸ αἴτημα μιᾶς κρατικῆς καὶ διακρατικῆς κοινωνίας ἀποτελουμένης ὄχι ἀπὸ ἁπλῶς ἐναλλάξιμα καὶ ἀφηρημένα ἄτομα, ἀλλ' ἀπὸ ἀνθρώπους συγκεκριμένα ἐμπλεγμένους σὲ πολλαπλὲς σχέσεις καὶ καταστάσεις, οἱ ὁποῖοι γίνονται, γιὰ τὸν λόγο αὐτὸν ἀκριβῶς, ἀντικείμενα νομικῆς προστασίας στὸ ὑψηλότερο ἐπίπεδο σημασίας τῆς ἐννοίας αὐτῆς, ἐκ τοῦ γεγονότος ὅτι τὸ ὁρίζει ἕνα κείμενο ἀδιαμφισβήτητης συνταγματικῆς σημασίας.

*
**

Οἱ ἁπλὲς αὐτὲς διαπιστώσεις συνεπάγονται ἀσφαλῶς θεσμικὲς ἀλλαγές, γιὰ τὶς ὁποῖες δὲν θὰ ἦταν δυνατὸν νὰ γίνει λόγος ἐδῶ, οἱ ὁποῖες ὅμως μποροῦν νὰ ἀναφέρονται εἴτε στὸ εὐρὺ φάσμα μεταρρυθμίσεων ποὺ θὰ ἔπρεπε νὰ συντελεσθοῦν πρὸς τὴν κατεύθυνση τῆς ἀποσυγκεντρώσεως καὶ τῆς ἀποκεντρώσεως[43], εἴτε στὶς διαδικασίες διαμορφώσεως τῶν κανόνων καὶ τῶν πολιτικῶν ἀποφάσεων μέσα στοὺς κόλπους τῶν ἀντιπροσωπευτικῶν συνελεύσεων καὶ τῶν κυβερνήσεων[44].

Συμβάσεως. Ἂν αὐτὲς οἱ διατάξεις ἀποβλέπουν γενικῶς νὰ καθιερώσουν κατὰ τρόπο ἐπιτακτικὸ τὴν ἰσότητα ἐπάνω σὲ μία οἰκονομικὴ βάση, ἀναγνωρίζουν ὡστόσο ταυτοχρόνως τὸ γεγονὸς μιᾶς κοινωνίας ποὺ ἀποτελεῖται ὄχι ἀπὸ ἀφηρημένα ἄτομα ἀλλὰ ἀπὸ ἀνθρώπινα ἄτομα ἐμπλεγμένα κατὰ τρόπο συγκεκριμένο σὲ πολυμερεῖς διασυλλογικὲς σχέσεις, σχέσεις ποὺ καθίστανται, ἀπὸ αὐτὸ τὸ γεγονός, ἀντικείμενο προνομιακῆς νομικῆς προστασίας. Γιὰ τὰ προαναφερθέντα Σύμφωνα, καθὼς καὶ γενικότερα τὶς σύγχρονες κατευθύνσεις τοῦ κοινωνικοῦ δικαίου στὸ πεδίο τῆς διεθνοῦς προστασίας βλ. τὸ ἐξαίρετο *Droit International du Travail* τοῦ Nicolas VALTICOS, Paris, Dalloz, 2e éd. 1983, passim καὶ ἰδιαίτερα σσ. 137 κ.ἑξ.

43. Ὀρθῶς ὁ Karl DEUTSCH, ἔ.ἀ., σ. 211, ὑπογραμμίζει τὴν ἀναποτελεσματικότητα τοῦ συγκεντρωτισμοῦ τόσο στὴν ἐσωτερικὴ ὅσο καὶ στὴ διεθνὴ πολιτική: «Ὅσο ὑψηλότερος εἶναι ὁ τωρινὸς βαθμὸς συγκεντρώσεως στὴ λήψη ἀποφάσεων, τόσο μεγαλύτερος μπορεῖ νὰ εἶναι ὁ βαθμὸς ἐλαττωματικότητας, καὶ ὅσο μεγαλύτερος ὁ ὑποτιθέμενος βαθμὸς μιᾶς τέτοιας συγκεντρώσεως, τόσο μεγαλύτερο μπορεῖ νὰ εἶναι τὸ γεγονὸς τῆς διαβρώσεως ἢ καταστροφῆς».

44. Στὶς τεχνικὲς τοῦ συγκριτικοῦ Συνταγματικοῦ Δικαίου τῆς ἀτομιστικῆς φιλελεύθερης περιόδου παρατηροῦνται μερικὲς ποικιλίες κατὰ τὴν ἐφαρμογὴ τῆς πλειοψηφικῆς ἀρχῆς,

Κατὰ γενικότερο τρόπο, θὰ ἔπρεπε, νομίζομε, νὰ σκεφθοῦμε ὅτι ἡ πολλαπλότητα τῶν δομῶν καὶ τῶν σημαντικοτέρων κοινωνικῶν ἀναγκῶν ὁδηγεῖ ὑποχρεωτικῶς σὲ μιὰ ἀναθεώρηση τῆς ἴδιας τῆς ἀρχῆς τῆς πολιτικῆς ἐκπροσωπήσεως· ἀρχῆς ποὺ ἐκλαμβάνεται, ὅπως ξέρουμε, ὡς ἡ μόνη δυνατὴ διέξοδος γιὰ νὰ καταστεῖ ἡ πολιτικὴ δημοκρατία ἐφαρμόσιμη σὲ κοινωνίες τοῦ τύπου Κράτους-ἔθνους. Ἀντίθετα μὲ ὅ,τι ἐνόμιζαν οἱ φιλελεύθεροι τοῦ 18ου αἰώνα ποὺ ἐπεξεργάσθησαν τὴ θεωρία τῆς ἀντιπροσωπευτικῆς δημοκρατίας[45] τὸ ἴδιο τὸ μέγεθος τῆς ἐκτάσεως τῶν κρατῶν καὶ τοῦ πληθυσμοῦ τους εἶναι ἐκεῖνο ποὺ καθιστᾶ ἐφεξῆς ἀναπόφευκτη —δεδομένης τῆς ποικιλίας τῶν δομῶν καὶ τῶν συμφερόντων ποὺ περικλείει καὶ λαμβάνοντας ὑπόψη τὶς ριζικὲς ἀλλαγὲς ποὺ ἐπραγματοποιήθησαν στὸ σύστημα ἐπικοινωνιῶν— τὴν προσφυγὴ σὲ διαδικασίες ἡμι-ἄμεσης δημοκρατίας[46], μὲ τὴν ὑλοποίηση σὲ ὅλα τὰ ἐπίπεδα θεσμῶν, ὅπως τὸ δημοψήφισμα καὶ ἡ λαϊκὴ πρωτοβουλία. Ἡ εὐρωπαϊκὴ πολιτικὴ τάξη δὲν ἔχει παρὰ νὰ μελετήσει ὅσα συμβαίνουν σήμερα στοὺς κόλπους κάθε Δημοκρατικῆς Κοινωνίας τῆς ἠπείρου, γιὰ νὰ ὑπολογίσει τὴν ἔκταση τῆς καθυστερήσεως ποὺ χαρακτηρίζει τὴν ἀνάπτυξη τῶν θεσμῶν τῆς συνολικῆς πολιτικῆς κοινωνίας σὲ σύγκριση μὲ τοὺς θεσμοὺς καὶ τὶς πρακτικὲς τῶν ἐπιμέρους κοινοτήτων ποὺ τὴν συνθέτουν. Οἱ μέθοδοι ἐκτεταμένης λαϊκῆς ἐτυμηγορίας, ποὺ ἐφαρμόζονται ὁλοένα καὶ ἐντατικότερα στὶς πάσης φύσεως ὀργανώσεις καὶ συντεχνίες, ἀποτελοῦν μιὰ περίεργη ὄντως παραφωνία ἐμπρὸς στὴν ἐπιμονή, μὲ τὴν ὁποία σὲ πολλὲς

ἀνάλογα συνήθως μὲ τὴν σπουδαιότητα τῶν ἀποφάσεων ποὺ πρόκειται νὰ ληφθοῦν (ἁπλὲς πλειοψηφίες, ἐπαυξημένες πλειοψηφίες). Ὑπεβλήθη πρόσφατα ἡ ἰδέα νὰ πολλαπλασιασθοῦν αὐτὲς οἱ ποικιλίες, ἐφαρμόζοντας, στὰ κράτη ποὺ ἀποτελοῦνται ἀπὸ διαφορετικὲς ἐθνικὲς ἢ θρησκευτικὲς κοινότητες, διαδικασίες ἐμπνεόμενες ἀπὸ τὶς πρακτικὲς τῶν ἀνωνύμων ἑταιρειῶν. Βλ. M.T. HADDEN, «Notes sur droits minoritaires-règle majoritaire», στὸ συμπόσιο *Démocratie et droits de l'Homme* τοῦ Συμβουλίου τῆς Εὐρώπης, Strasbourg 1987 [*H/Col* (87) 16]. Ὡστόσο εἶναι ἰδίως σὲ σχέση μὲ τὸν τρόπο συνθέσεως τῶν ἀντιπροσωπευτικῶν σωμάτων (μονοκαμερισμὸς - δικαμερισμός, ἀντιπροσωπεία τῶν συμφερόντων), ὅπως ἐπίσης καὶ ἀπὸ τὸν τρόπο ἐκλογῆς τῶν ἀντιπροσώπων (εὐρύτερες ἢ στενότερες ἐκλογικὲς περιφέρειες, σύστημα τῆς ἀναλογικῆς ἐκλογῆς) ποὺ θὰ ἦταν ἐφεξῆς δυνατὸ νὰ ἀναζητηθεῖ πῶς θὰ μποροῦσαν νὰ μειωθοῦν οἱ ἀκαμψίες τῆς πλειοψηφικῆς ἀρχῆς.

45. MONTESQUIEU, *De l'Esprit des Lois*, B.XI, Κεφ. VI: «...πρέπει ὁ λαὸς νὰ κάνει διὰ τῶν ἀντιπροσώπων του κάθε τι, ποὺ δὲν μπορεῖ νὰ κάνει ὁ ἴδιος». Πρβλ. Georges C. VLACHOS, *La Politique de Montesquieu*, σ. 103.

46. Ὁ A. SIEGFRIELD (*La Suisse, démocratie internationale*, Paris, La Baconnière, 1948) δικαίως θεωροῦσε τὴν Ἑλβετία ὡς μία «δημοκρατία δείκτη» (*démocratie témoin*). Οἱ πρακτικὲς τῆς ἡμι-ἄμεσης δημοκρατίας (συνταγματικὸ καὶ νομοθετικὸ δημοψήφισμα, τοπικὲς συνελεύσεις, τυπικὲς ἢ ἄτυπες) τείνουν σήμερα νὰ ἐφαρμοσθοῦν καὶ σὲ ἄλλες Χῶρες. Ἡ πρακτικὴ τῶν δημοσκοπήσεων προσφέρει, ἀπὸ τὴν πλευρά της, μία νέα διάσταση στὴ Δημοκρατικὴ Κοινωνία.

χῶρες ποὺ θεωροῦνται «δημοκρατικὲς» συνεχίζεται ἡ προσφυγὴ σὲ συχνὰ ἀπόκρυφες ἢ συνοπτικὲς μεθόδους ἐπεξεργασίας τοῦ νόμου, τῆς συμβάσεως ἢ τοῦ κανονισμοῦ, ἀκόμα καὶ ὅταν πρόκειται γιὰ ζητήματα ποὺ ἐνδιαφέρουν ἄμεσα πλατειὲς κατηγορίες τοῦ πληθυσμοῦ. Ἡ ἰδέα τῆς Δημοκρατικῆς Κοινωνίας ἀναμφίβολα προσβάλλεται βάναυσα, ὅταν κοινωνικὰ καὶ πολιτικὰ προβλήματα ὑψίστης σημασίας ἐπιλύονται μὲ πλειοψηφία μιᾶς ἢ δυὸ ψήφων, καὶ χωρὶς νὰ ἔχει ζητηθεῖ προηγουμένως —ἔστω συμβουλευτικά— ἡ γνώμη τοῦ «κυριάρχου λαοῦ»[47].

Ἡ ἐπέκταση τῆς ψήφου σὲ καινούργιες κατηγορίες (γυναῖκες, νέους, ἐνδεχομένως σὲ ἀλλοδαπούς) δὲν ὁδηγεῖ αὐτομάτως σὲ περισσότερη δημοκρατία, ἐὰν ὁ ρόλος τοῦ πολίτη συνίσταται στὴν ἀνακούφισή του ἀπὸ ὅλες τὶς ἔγνοιες ποὺ σχετίζονται μὲ τὶς τύχες τῆς κοινότητας διὰ τῆς σὲ τακτὰ διαστήματα τοποθετήσεως τοῦ ψηφοδελτίου μέσα στὴν κάλπη μὲ σκοπὸ τὴν ἐκλογὴ ἑνὸς δεσμίου σὲ κάποιο πολιτικὸ κόμμα ἀντιπροσώπου.

Εὐτυχῶς συμβαίνει ὅτι στὶς μέρες μας, ἡ πολιτικὴ αὐτὴ ὑποκρισία ἀποκαλύπτει τὸ πρόσωπό της χάρη στὴν ἀνάπτυξη πολλῶν παραλλήλων ἐνεργειῶν ποὺ ἐπιτρέπουν στὸν πολίτη-ἐκλογέα νὰ μετέχει ἀμεσότερα στὴ ζωὴ τῆς πόλεως[48]. Καὶ ἀσφαλῶς δὲν μαθαίνουμε τίποτε σὲ κανένα μὲ τὴν διαβεβαίωση ὅτι μιὰ νέα συμμετοχικὴ δημοκρατία ἐγκαθίσταται σιγὰ σιγὰ δίπλα στὴν ἀντιπροσωπευτικὴ δημοκρατία τῆς ἀτομικιστικῆς περιόδου.

Θὰ ἦταν ἀσφαλῶς ἀπατηλὸ νὰ προδικάσει κανεὶς μιὰ ὁλικὴ ὑποκατάσταση τῆς δεύτερης στὴν πρώτη. Θὰ γίνει ἀντιληπτὸ ὁπωσδήποτε ὅτι ἡ ἰδέα τῆς συμμετοχῆς μᾶς ὑποχρεώνει νὰ ἀναθεωρήσομε ριζικῶς τὴν ἔννοια καὶ τὶς διαδικασίες τῆς ἐκπροσωπήσεως, ἀφοῦ θὰ χρειαστεῖ ἀναπόφευκτα νὰ δεχθοῦμε ὅτι καὶ οἱ δύο θεσμοὶ εἶναι ἤδη ὑπαρκτοὶ καὶ ὀφείλουν νὰ συνεργάζονται ἐφεξῆς ἐπάνω στὸ ἴδιο ἔδαφος, τὸ ὁποῖο μὲ ὑπομονὴ καὶ γιὰ πολλὰ χρόνια ἐπεξεργάσθη ὁ εὐρύτερος κοινωνικὸς Πλουραλισμός.

3. Πολιτικὰ κόμματα, ἀντιπροσώπευση καὶ συμμετοχὴ

Ὅπως ἐσημειώθη προηγουμένως, ἡ ἀντιπροσωπευτικὴ ἰδέα, σύμφωνα μὲ τὴν ἐπικρατοῦσα ἄποψη περὶ ἀντιπροσωπευτικῆς ἐξουσιοδοτήσεως,

---

47. Ἡ ἀμφισβητούμενη ἐκλογή, τὸν Ἰούνιο τοῦ 1985, τοῦ Προέδρου τῆς Δημοκρατίας ἀπὸ τὰ μέλη τοῦ ἑλληνικοῦ Κοινοβουλίου μὲ τὴν πλειοψηφία μιᾶς ψήφου προσέλαβε τὶς διαστάσεις ἑνὸς συνταγματικοῦ σκανδάλου.

48. Μερικὲς φορὲς μὲ τρόπο παθητικό, μὲ τὴ βοήθεια τῶν *mass media*· ἐπίσης ὅμως μὲ ἐνέργειες κινητοποιήσεων ἀπὸ μέρους τῶν πολιτικῶν κομμάτων, τῶν ὀργανώσεων καὶ τῆς ἴδιας τῆς κυβερνήσεως, καθὼς καὶ τῶν περιφερειακῶν καὶ τῶν τοπικῶν Ἀρχῶν. Οἱ τεχνικὲς πρόοδοι στὸν τομέα τῆς ἐπικοινωνίας εὐνοοῦν φυσικὰ αὐτὴ τὴν ἐξέλιξη.

ἔτυχε ἐπεξεργασίας μέσα στὴ θαλπωρὴ τῆς ἀτομικιστικῆς καὶ φυσιοκρατικῆς σκέψεως μὲ σκοπὸ νὰ ὑπηρετήσει ἕνα σύστημα διακυβερνήσεως προορισμένο γιὰ μία οἰκονομικὴ κοινωνία διαχωρισμένη ἀπὸ τὸ κράτος. Θὰ ἦταν περιττὸ νὰ ἐξετάσει κανεὶς ἐδῶ σὲ ποιὸ βαθμὸ τὸ σύστημα αὐτὸ ὑπηρέτησε ὄντως τοὺς βαθειὰ ἐπεκτατικοὺς στόχους στοὺς ὁποίους ἀπέβλεπε ἡ κοινωνία αὐτή. Ἐκεῖνο ποὺ εἶναι βέβαιο εἶναι ὅτι ἀπὸ τὴ στιγμὴ κατὰ τὴν ὁποία τὸ πρότυπο μιᾶς κοινωνίας ἀποτελουμένης ἀπὸ ἀφηρημένα καὶ ἐναλλάξιμα ἄτομα ἔπαυσε νὰ ὑπάρχει, ἀπὸ τὴ στιγμὴ δηλαδὴ ποὺ ἐπρόβαλε ἡ ποικιλομορφία τῶν ἐπιμέρους κοινωνιῶν, τὸ ἰδεατὸ σχῆμα μιᾶς καθαρῆς διαπροσωπικῆς σχέσεως ἀνάμεσα στὸν ἐκπροσωπούμενο καὶ τὸν ἀντιπρόσωπο ἔπαυσε νὰ ὑπάρχει. Ἡ σύνθεση ἡ ἀναγκαία γιὰ τὴν ἐναρμόνιση τοῦ γενικοῦ συμφέροντος καὶ τῶν εἰδικοτέρων συμφερόντων ἀνετέθη συνεπῶς, δειλὰ στὴν ἀρχή, θορυβωδῶς ἔπειτα[49] σὲ ἐλεύθερες ἑνώσεις: τὰ πολιτικὰ κόμματα καὶ ἔκτοτε τὸ «δημοκρατικὸ Κράτος» δὲν ὑπῆρξε, παντοῦ στὴν Εὐρώπη, παρὰ μία «δημοκρατία τῶν κομμάτων». Ἀκόμη καὶ σήμερα, καὶ γιὰ ὅσο χρόνο θὰ ἐπικρατεῖ ἡ ἰδέα τῆς ἀντιπροσωπεύσεως καὶ ὄχι ἐκείνη τῆς συμμετοχῆς, τὰ πολιτικὰ κόμματα εἶναι προορισμένα νὰ χρησιμεύουν ὡς διαβιβαστικοὶ δίαυλοι ἀνάμεσα στὸν πολίτη-ἐκλογέα καὶ τὴν κρατικὴ ἐξουσία.

Ὁ ρόλος ποὺ ἐπωμίζονται ἔτσι τὰ πολιτικὰ κόμματα εἶναι ἀναμφιβόλως πρωταρχικῆς σημασίας. Καὶ ἀσφαλῶς ἀπολύτως δικαιολογημένα ἀποδίδεται σὲ ὅλο τὸ πλάτος τοῦ δυτικοῦ κόσμου τόση σημασία στὸν πλουραλισμὸ τῶν πολιτικῶν κομμάτων καὶ στὴν ἐναλλαγή τους στὴν διαχείριση τῆς ἐξουσίας ὡς ἔνδειξη ἐλευθερίας καὶ δημοκρατικοῦ πνεύματος[50]. Μποροῦμε νὰ ἀναρωτηθοῦμε ὡστόσο, ἐὰν ὁ ρόλος αὐτὸς ἐπαρκεῖ

---

49. Εἶναι γνωστὸ ὅτι τὰ πολιτικὰ κόμματα εἶχαν ἀρχικὰ μία ἀποκρυφικὴ ὑπόσταση, μολονότι ἡ ἐπενέργειά τους μποροῦσε νὰ εἶναι ἀποτελεσματικὴ ἀπὸ τὶς πρῶτες ἤδη φάσεις τοῦ ἀντιπροσωπευτικοῦ καθεστῶτος. Μετὰ τὴ συνταγματικὴ ἀναγνώρισή τους, ἐδῶ καὶ μερικὲς δεκαετίες, στὴν Εὐρώπη κανεὶς δὲν ἀμφιβάλλει πιὰ ὅτι ἐκεῖνο, ποὺ ἀποκαλοῦμε κυβέρνηση, σ' αὐτὸ τὸ καθεστώς, εἶναι στὴν πραγματικότητα μία ἐπιστροφὴ τοῦ κόμματος ἢ τῶν κομμάτων τῆς κυβερνητικῆς πλειοψηφίας.

50. Ἂς ὑπομνησθοῦν, ἐπ' αὐτοῦ, οἱ μελέτες ποὺ ἐδημοσίευσε, σ' αὐτὸν τὸν τομέα, ὁ R.A. Dahl (βλ. ἀνωτέρω, ὑποσ. 1). Ἡ ἔκταση τῆς ἀφιερωμένης στὰ πολιτικὰ κόμματα διεθνοῦς βιβλιογραφίας ὑπογραμμίζει τὴν ἀποφασιστική τους σπουδαιότητα κατὰ τὴ λειτουργία τῶν πολιτικῶν καθεστώτων τῆς Δύσεως. Εἶναι συγκεκριμένα στὸ ἐπίπεδο τῆς κομματικῆς δράσεως καὶ τῆς ἐμπιστοσύνης, ἡ ὁποία παρέχεται στὴν ἀπορρέουσα ἀπὸ τὸ κόμμα κυβέρνηση, ποὺ καταβάλλεται τὶς περισσότερες φορὲς προσπάθεια, ὅπως συναχθεῖ ὁ βαθμὸς λαϊκῆς συγκαταθέσεως ἀπέναντι στὸ καθεστώς. Θεωρούμενη ἐντούτοις ὑπὸ τὴ σκοπιὰ τοῦ Πλουραλισμοῦ καὶ τῆς ἰδέας τῆς Δημοκρατικῆς Κοινωνίας ἡ κατ' αὐτὸν τὸν τρόπο τεκμηριουμένη λαϊκὴ συγκατάθεση φαίνεται μᾶλλον ἐπισφαλής, ἂν ὄχι πλασματική: τὰ πολιτικὰ κόμματα προσφέρουν, γενικά, ἀπὸ τὴ φύση τους, μία εἰκόνα ὑπερβολικὰ συνοπτικὴ

ἀπὸ μόνος του γιὰ νὰ πληρωθεῖ τὸ κενὸ ποὺ χωρίζει στὸ πεδίο τῶν θεσμῶν τὴν ἰδέα τῆς συμμετοχῆς ἀπὸ τὴν ἰδέα τῆς ἀντιπροσωπεύσεως. Καὶ αὐτὸ ὄχι μόνο σὲ συνάρτηση μὲ τὴν ὀλιγαρχικὴ ὀργάνωση ποὺ καταλογίζεται παραδοσιακὰ στὰ κόμματα[51]. Ἐπειδή, καὶ ἂν ἀκόμη εἶχε ληφθεῖ μέριμνα γιὰ τὴν ἐκ μέρους τους συμμόρφωση σὲ ἀπολύτως συνεπεῖς καὶ ἔντιμες μεθόδους δράσεως, θὰ ἦταν ἐπίσης ἀναγκαῖο νὰ ἐξετασθεῖ κατὰ πόσον, λόγω τοῦ ἰδίου τοῦ μεσολαβητικοῦ τους ρόλου ἀνάμεσα στὸν πολίτη-ἐκλογέα καὶ τὴν κρατικὴ ἐξουσία δὲν φαλκιδεύεται συγχρόνως μαζὶ μὲ τὴν ἰδέα τῆς συμμετοχῆς καὶ ἡ ἰδέα τῆς ἀντιπροσωπεύσεως. Πρόβλημα ἀκόμη κρισιμότερο, ὅταν ξέρουμε ὅτι τὰ μειονεκτήματα τοῦ πλειοψηφικοῦ συστήματος, ὄχι μόνο δὲν ἀπαμβλύνονται, ἀλλ' ἀντίθετα, γίνονται οἱονεὶ ἀναπότρεπτα στὸ ἐπίπεδο τῶν κομματικῶν ἀγώνων γιὰ τὴν κατάκτηση καὶ τὴν κατοχὴ τῆς ἐξουσίας. Μακρὰν τοῦ νὰ ἐκφράζουν αὐθεντικὰ τὴ βούληση τῆς πλειοψηφίας τὰ πολιτικὰ κόμματα ἐμφανίζονται τότε ὡς ἕνα μόνιμο προπέτασμα ἀνάμεσα σὲ μιὰ ἰδεατὴ κυριαρχία ἀνήκουσα ἐξ ὁρισμοῦ στὸ λαὸ καὶ τὴν ἐλεγχόμενη ἀπὸ τὰ ἐξωτερικὰ «γρανάζια» τοῦ κόμματος κρατικὴ ἐξουσία[52]. Καὶ ἡ κατάσταση αὐτὴ εὑρίσκεται ἀναμφίβολα σὲ ἀντιπαράθεση τόσο μὲ τὴν κλασσικὴ περὶ ἀντιπροσωπεύσεως θεωρία, ἡ ὁποία στηρίζεται στὴν ἰδέα ἑνὸς πραγματικοῦ δεσμοῦ ἐμπιστοσύνης ἀνάμεσα στὸν ἐκλογέα καὶ τὸν ἐκλεγμένο, ὅσο καὶ μὲ τὶς πολυάριθμες μεταβολὲς ποὺ ὑπέστη ἡ θεωρία αὐτὴ κατόπιν τῆς ἀποδοχῆς ἀπὸ τὸ Δίκαιο γενικά, εἰδικότερα δὲ ἀπὸ τὸ Δημόσιο Δίκαιο, τῆς πολυμορφίας τῶν βασικῶν κοινωνικῶν δομῶν καὶ τῆς πολλαπλότητας τῶν συλλογικῶν συμφερόντων.

Θεώμενη ἀπὸ τὴν τελευταία αὐτὴ σκοπιά, ἡ ἔννοια τῆς Δημοκρατικῆς Κοινωνίας καθιστᾶ ἰδιαίτερα φανερὲς τὶς ἀτέλειες καὶ τὶς ἐλλείψεις τοῦ συστήματος. Ἡ γκωλλικὴ δημοκρατία ἤδη ἀποτελεῖ ἕνα ἐντυπωσιακὸ παράδειγμα ὑψηλοῦ ὕφους ἀποπείρας, ὅπως ὑπερπηδηθοῦν τὰ ἐμπόδια καὶ ἀποκατασταθεῖ σὲ ἕνα ὑπερκείμενο ἐπίπεδο, ἐκεῖνο τοῦ Προέδρου, ἡ ἐπικοινωνία μὲ τὸν κυρίαρχο λαό[53].

τῶν πραγματικῶν διαστάσεων τῆς πολιτικῆς κοινωνίας. Βλ. τὸ βιβλίο μου: *Πολιτική*, τ. Γ΄, 1981, σσ. 305 κ.ἑξ.

51. Μετὰ ἀπὸ τὶς ἐργασίες τοῦ Ostrogorski, τοῦ R. Michels κ.ἄ.

52. Σοφὰ διαρρυθμισμένα ἐκλογικὰ συστήματα, συνοδευόμενα ἀπὸ ψηφοδέλτια «λίστας», χωρὶς δυνατότητα ἐπιλογῆς ἐκ μέρους τοῦ ἐκλογέα, ἐξασφαλίζουν, μὲ μαθηματικὴ σχεδὸν ἀκρίβεια, τὴν τυφλὴ ὑπακοὴ τῶν ἀντιπροσώπων στὶς ἐπιταγὲς τῆς διευθύνσεως τοῦ κόμματος ποὺ ἀσκεῖ τὴν ἐξουσία. Αὐτὸ συμβαίνει στὴν Ἑλλάδα κατὰ τὰ τελευταῖα ἰδίως χρόνια.

53. Μὲ τὴ μεσολάβηση δημοψηφίσματος (ἄρ. 11 τοῦ Συντάγματος τῆς 5ης Γαλλικῆς Δημοκρατίας), ὅπως καὶ μὲ τὴν ἐκλογὴ τοῦ Προέδρου ἀπὸ τὸ λαὸ καὶ τὴν ἁρμοδιότητα διαλύσεως τῆς Βουλῆς ἀπὸ τὸν Πρόεδρο. *Αὐτ.* ἄρ. 12.

Πιθανὸν εἶναι, ὡστόσο, ὅτι θὰ διαπιστώνουμε ἐφεξῆς μία ὅλο καὶ πιεστικότερη διεκδίκηση ἐκλογικῶν συστημάτων, ποὺ τείνουν νὰ ἑδραιώσουν τὴν ἀποτελεσματικότητα τῆς δημοκρατικῆς διακυβερνήσεως, μὲ ἔρεισμα ὀλιγότερο τὴν ἀριθμητικὴ ὑπεροχὴ ἑνὸς πολιτικοῦ κόμματος στοὺς κόλπους τοῦ ἀντιπροσωπευτικοῦ συστήματος καὶ περισσότερο τὴν συναίνεση πολλῶν μειοψηφουσῶν ὁμάδων — ἂν ὄχι καὶ ὁμόφωνες γνῶμες ὑπαγορευόμενες ἀπὸ ἐπιτακτικὲς κοινωνικὲς ἀνάγκες[54]. Ἡ βαθμιαία πορεία τῆς Εὐρώπης πρὸς τὴν ὁμοσπονδιακή, οἰκονομική, πολιτικὴ καὶ πολιτιστικὴ ἕνωση, εἶναι ἱκανὴ ἀπὸ τὴ φύση της νὰ εὐνοήσει τέτοιου εἴδους προσανατολισμούς. Αὐτὸ ποὺ μπορεῖ σχετικῶς νὰ πεῖ κανεὶς μὲ βεβαιότητα σὲ κάθε περίπτωση εἶναι ὅτι τὸ πλειοψηφικὸ σύστημα, τόσο στὸ ἐπίπεδο τῶν ἐκλογέων ὅσο καὶ σὲ ἐκεῖνο τῶν ἐκπροσώπων, δύσκολα μπορεῖ νὰ συνυπάρξει μὲ τὸ οὐσιωδῶς πλουραλιστικό, ἰδεολογικὸ καὶ θεσμικό, ὑπόβαθρο τῶν συγχρόνων κοινωνιῶν.

*
**

Στὶς μεταβολὲς ποὺ ὑπέστη τὸ κοινωνικὸ ὑπόβαθρο τῶν ἀνεπτυγμένων εὐρωπαϊκῶν κοινωνιῶν ὀφείλονται οἱ σημερινὲς οὐσιώδεις μεταβολὲς ποὺ ὑφίστανται ἡ φιλοσοφία καὶ οἱ τεχνικὲς τοῦ ἀτομικιστικοῦ φιλελευθερισμοῦ σὲ δύο ἄλλα σημαντικὰ θέματα: τὸ θέμα τῶν θεμελιωδῶν δικαιωμάτων καὶ ἐκεῖνο τῆς διακρίσεως τῶν ἐξουσιῶν.

Ὅσον ἀφορᾶ στὸ πρῶτο ἀπὸ τὰ θέματα αὐτά, ἐδώσαμε προηγουμένως ὁρισμένα γενικὰ στοιχεῖα. Ἂς θυμίσουμε ὡστόσο τώρα ὅτι ἡ ἀναγνώριση ἀπὸ τὸ σύγχρονο Συνταγματικὸ δίκαιο τῶν θεμελιωδῶν δικαιωμάτων, ἐνεργητικῶν καὶ παθητικῶν, πρὸς ὄφελος τῶν ὁμάδων καὶ ὀργανώσεων —καὶ ὄχι πλέον πρὸς ὄφελος μόνο τῶν ἀτόμων[55]— ὑπογραμμίζει ἐπαρκῶς τὸ γεγονὸς ὅτι ἡ διαμάχη γιὰ τὴν ἐλευθερία δὲν συντελεῖται πλέον ἀποκλειστικὰ στὸ ἐπίπεδο τῶν σχέσεων τοῦ ἀτομικοῦ ὑποκειμένου καὶ τῆς κρατικῆς ἐξουσίας, ἀλλ' ἐπίσης καὶ στὰ κατώτερα ἐπίπεδα μιᾶς κοινωνίας ποὺ φιλοδοξεῖ νὰ εἶναι ἡ ἴδια δημοκρατική.

Μπορεῖ ἐπίσης νὰ διερωτηθεῖ κανεὶς τί ἀπομένει ἄθικτο ἀπὸ τὴν

---

54. Ὑπὸ τὴ διπλὴ ἐπενέργεια τῆς ἀλληλοεξαρτήσεως τοῦ «ἐσωτερικοῦ» καὶ τοῦ «ἐξωτερικοῦ», καὶ τοῦ πολλαπλασιασμοῦ τῶν ἐξω-κοινοβουλευτικῶν πιέσεων (συνδικαλιστικὴ δράση, κ.λπ.), ποὺ καθιστᾶ συχνὰ ἀναγκαῖο τὸ διάλογο καί, μερικὲς φορές, τὴ συνεργασία ἀνάμεσα σὲ περισσότερα ἀπὸ ἕνα συγγενῆ κόμματα.

55. Ἡ ἀναγνώριση τῶν νομικῶν προσώπων ὡς ὑποκειμένων, ἐνεργητικῶν καὶ παθητικῶν, ὁρισμένων θεμελιωδῶν δικαιωμάτων ὑπογραμμίζει ἀρκετὰ αὐτὴ τὴ μεταβολή. Βλ. τὴ μνημονευομένη στὴν ὑποσ. 21 μελέτη μας.

περιβλημένη μὲ ἱερότητα δεύτερη ἀρχὴ τῆς φιλελεύθερης-ἀτομιστικῆς κοινωνίας: τὴν ἀρχὴ τῆς διακρίσεως τῶν ἐξουσιῶν.

Ἐὰν μ' αὐτὴν ἐννοεῖται ἡ ἐφαρμογὴ μιᾶς γενικῆς ἀρχῆς «φρονήσεως», ὅπως τὴν εἶχε διατυπώσει ὁ Ἀριστοτέλης[56] πρὶν τὴν υἱοθετήσει γιὰ λογαριασμό του ὁ Montesquieu, ὅτι δηλαδὴ ἡ ἐλευθερία προστατεύεται καλύτερα, ὅταν οἱ δικαιοδοσίες γενικὰ εἶναι πλατύτερα ἐπιμερισμένες, καὶ ὅτι ἐπιπλέον οἱ ἐξουσίες, ποὺ ἀπονέμονται στοὺς κατόχους τους, ἐλέγχονται καὶ ἐξισορροποῦνται ἀμοιβαίως, εἶναι βέβαιον ὅτι μιὰ τέτοια ἀρχὴ ἀποκτᾶ ἀκόμη μεγαλύτερη ἀξία σήμερα ποὺ ἡ ἀνάδυση ποικίλων κοινωνικῶν ἐξουσιῶν (οἰκονομικῶν, κοινωνικῶν, κ.λπ.) καθιστᾶ ἀπαραίτητη μιὰν εὐρεία ἐφαρμογὴ ἀντιβάρων, ποὺ νὰ παρεμποδίζουν τὴν ἐνδεχομένη αὐθαιρεσία[57]. Εἶναι ὅμως ἐξαιρετικὰ ἀμφίβολο, ἐὰν καὶ κατὰ πόσον τὸ

---

56. Ἔπειτα ἀπὸ τὸν KANT (*Trias Politica!*) καὶ ἰδίως ἔπειτα ἀπὸ τὴ σκληρὴ κριτικὴ τοῦ HEGEL, ἔγινε συνήθεια νὰ συγχέεται ἡ ἀρχὴ τῆς διακρίσεως τῶν ἐξουσιῶν μὲ τὴ διάκριση τῶν τριῶν οὐσιωδῶν λειτουργιῶν κάθε κράτους: Νομοθεσία, Ἐκτέλεση, Δικαιοσύνη. Ὁποιαδήποτε καὶ ἂν εἶναι ἡ σπουδαιότητα τῆς λειτουργικῆς διακρίσεως κατὰ τὴν πρακτικὴ ἐφαρμογὴ τῆς ἀρχῆς, λησμονεῖται ὡστόσο, ὅτι, τόσον ὁ ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΗΣ (*Πολιτικὰ* ΣΤ, 4, 1318) ὅσο καὶ ὁ MONTESQUIEU (*Esprit des Lois*, B.X. κεφ. VI) ἀποδίδουν στὴν ἀρχὴ τῆς διακρίσεως μία ψυχολογική, ἠθικὴ καὶ πολιτικὴ σημασία πολὺ εὐρύτερη ἀπὸ τὸν διαχωρισμὸ τῶν λειτουργιῶν κατὰ τὸ ἀνωτέρω σχῆμα: ἡ ἐν λόγω ἀρχὴ ἀποβλέπει σὲ ἕνα ἀμοιβαῖο περιορισμὸ τῶν κρατικῶν ἁρμοδιοτήτων, ἔτσι ὥστε ἡ ἐλευθερία τοῦ καθενὸς καὶ ὅλων μαζὶ νὰ προστατεύεται ἀπὸ τὴν αὐθαιρεσία τῆς ὁποίας εἶναι ἱκανὸς κάθε κάτοχος ἐξουσιῶν. Ἡ ἀρχὴ αὐτή, κατὰ συνέπεια, εἶναι ἔγκυρη ἀνεξάρτητα ἀπὸ τὴν τριμερὴ διάκριση τῶν ἐξουσιῶν, μολονότι ἡ τελευταία αὐτὴ ἐμφανίζεται ὡς ἕνα προνομιοῦχο πεδίο μεθοδικῆς ἐφαρμογῆς ὑπὸ τὸ ἀντιπροσωπευτικὸ ἰδίως πολίτευμα τῆς ἐν γένει διακρίσεως τῶν ἐξουσιῶν.

57. Ὁ προληπτικὸς ἔλεγχος τῆς συνταγματικότητας, ὅπως αὐτὸς ἐτέθη σ' ἐφαρμογή, στὴ Γαλλία, ἀπὸ τὸ Σύνταγμα τῆς 5ης Γαλλικῆς Δημοκρατίας, θὰ μποροῦσε νὰ ἀποδειχθεῖ, ὑπὸ τὴν σκοπιὰ αὐτή, πολὺ ὠφέλιμος. Βλ. Louis LUCHAIRE, *Le Conseil Constitutionnel*, Paris, Economica, 1980, σσ. 99 κ.ἑξ., 145 κ.ἑξ. Ἡ ἵδρυση, ἐξ ἄλλου, Συνταγματικῶν Δικαστηρίων στὰ περισσότερα εὐρωπαϊκὰ κράτη (βλ. σχετικὰ *Actes* τοῦ Συμποσίου στὸ Aix-en-Provence τῆς 19-21 Φεβρ. 1981, ὑπὸ τὸν τίτλο: *Cours Constitutionnelles et Droits Fondamentaux*. Collection Droit, Public Positif, ὑπὸ τὴν διεύθυνση τοῦ Louis FAVOREU), ἐπιμαρτυρεῖ τὴν ἴδια ἔντονη φροντίδα παραφυλακῆς τῆς τάξεως καὶ τῆς προόδου τῆς Πλουραλιστικῆς Κοινωνίας ἐναντίον ἐνδεχομένης κρατικῆς αὐθαιρεσίας. Ὁ M. SHAPIRO (*Freedom of Speech: The Supreme Court and Justice Review*, Engelwood Cliffs, N.J. Prentice Hall, 1966, σσ. 24 κ.ἑξ.) ὑπογραμμίζει ἀπὸ τὴν πλευρά του τὴν ὠφελιμότητα τοῦ δικαστικοῦ ἐλέγχου τῆς συνταγματικῆς νομιμότητας, συνεπεία τῶν παρεμβάσεων ὁμάδων πιέσεως κατὰ τὴν ἐπεξεργασία τῶν ἀποφάσεων στοὺς κόλπους τῶν νομοθετικῶν σωμάτων καὶ τῆς Κυβερνήσεως. Ὁ R.A. DAHL παρατηρεῖ μὲ τὴ σειρά του ὅτι τὸ Ἀνώτατο Δικαστήριο, στὶς Ἡνωμένες Πολιτεῖες, λόγω τῆς μεταβαλλομένης συνθέσεώς του, δὲν σταματᾶ τὴν πορεία τῶν πολιτικῶν ἐξελίξεων (πρᾶγμα ποὺ ἐπιβεβαιώνει, χωρὶς ἀμφιβολία, πόσο θὰ ἦταν ἐσφαλμένο νὰ ἀποδίδεται στὸ δικαστικὸ σῶμα μία ὁλικὴ «ἰδεολογικὴ οὐδετερότητα»). Βλ. τὴ μελέτη του: «Decision making in a Democraty: The Supreme Court as a National Policy Maker», *Journal of Puclic Law*, 1957, σσ. 279-294.

δόγμα τῆς διακρίσεως τῶν ἐξουσιῶν, ποὺ διατυπώνεται στὸ βιβλίο XI, κεφάλαιο VI τοῦ *Πνεύματος τῶν Νόμων*, εἰδικὰ ὅσον ἀφορᾶ στὸ φιλελεύθερο-ἀτομικιστικὸ καθεστώς, εἶναι δυνατὸν νὰ ἐφαρμόζεται σήμερα ἐξίσου ἀποτελεσματικὰ καὶ ὅταν ἀκόμη τὸ ἀρχικὸ σχῆμα του ἐξακολουθεῖ νὰ ἀναπαράγεται, *mutatis mutandis*, στὰ διάφορα εὐρωπαϊκὰ Συντάγματα.

Ἡ ἰδέα μιᾶς Ἐκτελεστικῆς ἐξουσίας, ἀπομονωμένης καὶ διαχωρισμένης ἀπὸ τὴν Νομοθετική, προσκρούει τόσο στὴν ὅλο καὶ πιὸ προωθημένη ἐξάρτηση τῆς δεύτερης ἀπὸ τὴν πρώτη[58], ὅσο καὶ στὴν στενὴ ἐξάρτηση καὶ τῆς μιᾶς καὶ τῆς ἄλλης ἀπὸ τὸ κόμμα, τὸ ὁποῖο μέσα στὴν «δημοκρατία τῶν κομμάτων» εἶναι συγχρόνως μέσα στὸ κράτος καὶ ἔξω ἀπὸ τὸ κράτος. Ὅσο γιὰ τὴ δικαστικὴ ἐξουσία, δὲν εἶναι ἀσφαλῶς σήμερα τέτοια ποὺ τὴν εἶχαν φαντασθεῖ κατὰ τὸν 18ο καὶ τὸν 19ο αἰώνα. Καὶ τοῦτο ὄχι μόνο λόγω τῆς συνθέσεως καὶ τῶν ἐνδεχομένων ἐξαρτήσεων τοῦ προσωπικοῦ τῆς Δικαιοσύνης ἔναντι τῆς κυβερνήσεως, ἀλλ' ἐπίσης καὶ κυρίως λόγω τῶν μεταβολῶν ποὺ ἐμεσολάβησαν στὴν ἴδια τὴν ἔννοια τοῦ «νόμου», ὅπως ὁ Montesquieu καὶ μαζί του ὁλόκληρη ἡ παράδοση τοῦ «Κράτους Δικαίου» τὴν εἶχε συλλάβει: ὡς γενικοῦ καὶ ἀπροσώπου κανόνα ποὺ ἐπιβάλλει τὰ ἴδια δικαιώματα καὶ τὶς ἴδιες ὑποχρεώσεις σὲ ὅλους. Θεωρουμένη στὸ σύνολό της ἡ νομοθεσία, περισσότερο «κυβερνητικὴ» ἐφεξῆς παρὰ «κοινοβουλευτική», μεταφράζει στὴν πραγματικότητα μιὰ ὁλόκληρη κλίμακα συμβιβασμῶν ἀνάμεσα σὲ διαφοροποιημένα συλλογικὰ συμφέροντα· καὶ ὁ δικαστής, ὄχι μόνο δὲν εἶναι πλέον, ὅπως τὸ ἤθελε τὸ δόγμα τοῦ κοινωνικοῦ ἀτομισμοῦ, μία *viva vox legis*, ἀλλ' ἀντίθετα δὲν εἶναι πλέον παρὰ ἕνας ἐπίκουρος τῆς ἐκτελεστικῆς ἐξουσίας κατὰ τὴν ὑλοποίηση τῶν διαφόρων *πολιτικῶν:* ὁ συλλογισμός του συνίσταται πολὺ ὀλιγότερο στὴν ὑπαγωγὴ τῶν «εἰδικῶν περιπτώσεων» στὸν «γενικὸ καὶ ἀπρόσωπο κανόνα» (τὸ Νόμο!) καὶ πολὺ περισσότερο στὸ νὰ προσανατολίζει τὰ πνεύματα καὶ τὶς ἐνέργειες πρὸς τὴν κατεύθυνση αὐτῶν τῶν *πολιτικῶν*[59].

---

58. Ἀπὸ τὸ γεγονὸς ὄχι μόνο τῆς μαζικῆς μεταφορᾶς τῆς νομοθετικῆς πρωτοβουλίας ἀπὸ τὸ Κοινοβούλιο στὴν Κυβέρνηση, ἀλλ' ἐπίσης ἐκ τοῦ λόγου τοῦ παραμερισμοῦ, λιγότερο ἢ περισσότερο ἐκτεταμένων μορφῶν «κυβερνητικῆς νομοθεσίας» (νόμοι πλαίσια, νομοθετικὰ διατάγματα, πράξεις τοῦ Ὑπουργικοῦ Συμβουλίου, ἐγκύκλιοι κ.λπ.). Ἀκόμη καλύτερα· στὴν πράξη, κατόπιν τῆς οἱονεὶ ὁλοκληρωτικῆς ὑποταγῆς τῶν μελῶν τῆς πλειοψηφίας τῶν Βουλῶν στὴν κομματικὴ πειθαρχία.

59. Τάσεις ὅπως αὐτὲς ἔχουν γίνει ἀναπόφευκτες ἀπὸ τὸ γεγονὸς ὅτι τὰ δικαστήρια ὡς σύνολα καὶ οἱ δικαστὲς ὡς ἄτομα καλοῦνται νὰ συμμετάσχουν σὲ ἔργα τεχνικῆς ἢ κανονιστικῆς φύσεως, στοὺς κόλπους ἐπιτροπῶν ἐλεγχομένων ἀπὸ τὴν Κυβέρνηση· ἢ ἀκόμη νὰ ἐκφέρουν γνώμη ἐπὶ διαφορῶν πολιτικῶν ἢ πολιτικοποιημένων (ἀπεργίες, ἐθνικοποιήσεις, ἰδιωτικοποιήσεις, σκάνδαλα, κ.λπ.).

Ὁ δικαστὴς εὑρίσκεται ἔτσι ἐμπλεγμένος στὶς ὑποθέσεις τῆς κοινωνίας κατὰ τρόπον ἀρκετὰ διαφορετικὸ ἀπὸ ἐκεῖνον τῶν προκατόχων του τῆς ἀτομιστικῆς-φιλελεύθερης περιόδου. Τελικὰ θὰ ἦταν μεροληπτικὸ νὰ ἰσχυρισθεῖ κανεὶς σήμερα, ὅπως τὸ ἔπραξε ἄλλοτε ὁ Montesquieu[60], ὅτι ἡ ἐξουσία τοῦ δικαστῆ εἶναι «μηδενική». Ἡ δικαστικὴ ἐξουσία ὑπόκειται, συνεπῶς, στὴν ἰδία κριτικὴ μὲ ὅποια ἄλλη ἐξουσία, ὥστε νὰ εἶναι σὲ θέση νὰ ἱκανοποιεῖ τὶς ἀπαιτήσεις τῆς καινούργιας δημοκρατικῆς κοινωνίας.

Θεώμενη ἀπὸ τὸ ὕψος τῆς δικαστικῆς λειτουργίας ἡ «πρωτοκαθεδρία τοῦ δικαίου» ἀποκτᾶ, συνεπῶς μιὰ σημασία ποὺ ἀπέχει ἀρκετὰ ἀπὸ ἐκείνη ποὺ τῆς ἀπεδόθη ἴσως ὑπὸ τὴν αἰγίδα τῆς τριμεροῦς διακρίσεως τῶν ἐξουσιῶν στοὺς κόλπους τοῦ δημοκρατικοῦ Κράτους-ἔθνους. Αὐτὸ ποὺ προέχει ἀπ' ἐδῶ κι ἐμπρὸς εἶναι ὀλιγότερο ἡ ὀρθὴ ἐφαρμογὴ ἑνὸς κειμένου μὲ τὴν βοήθεια καταλλήλων ἑρμηνευτικῶν μέσων καὶ περισσότερο ἡ διαφύλαξη τῶν ἀρχῶν ποὺ διέπουν τὴν ἐλεύθερη λειτουργία μιᾶς πολύπλοκης καὶ σὲ διαρκὴ σχεδὸν μεταβολὴ πλουραλιστικῆς κοινωνίας. Ἡ ὅλο καὶ συχνότερη ἀναδρομὴ στὶς «γενικὲς ἀρχὲς τοῦ Δικαίου» —τόσο στὴν ἐσωτερικὴ ὅσο καὶ στὴ διεθνὴ νομολογία[61]— ὡς ἀπαραίτητου συμπληρώματος τῆς συνταγματικῆς τάξεως, ἀποκαλύπτει τὴν ἔκταση τῆς ἀλλαγῆς καὶ ὠθεῖ πρὸς μιὰ νέα στοχαστικὴ προσπάθεια καὶ στὸ πεδίο αὐτὸ ἐπίσης.

Τελικὲς παρατηρήσεις

Ἡ περίοδος, ποὺ προηγήθη τοῦ ἀτομισμοῦ καὶ τῆς κυρίας πολιτικοκοινωνικῆς του ἐκφράσεως, τοῦ Κράτους-ἔθνους, περιεῖχε, ὅπως εἶναι γνωστό, κοινωνικές, θεσμικὲς καὶ ἰδεολογικὲς ἐκφάνσεις, οἱ ὁποῖες περιελάμβαναν ἐξωτερικὲς ὄψεις ἀνάλογες, ἀπὸ ὁρισμένες πλευρές, μὲ ἐκεῖνες τῶν συγχρόνων πλουραλιστικῶν κοινωνιῶν. Στὸ ὁμοιογενὲς τῆς κρατικῆς ἐξουσίας ἀντετίθετο τότε στὶς κοινωνίες αὐτὲς κατὰ τρόπο

---

60. *De L'Esprit des Lois, l.c.*

61. Σὲ πολλὲς ἀποφάσεις του, τὸ Εὐρωπαϊκὸ Δικαστήριο ἐπεβεβαίωσε τὴν ἀρχὴ μιᾶς ἀνανεωμένης νομικῆς ἠθικῆς, ἐμπνεομένης ἀπὸ μία προεχόντως πλουραλιστικὴ ἀντίληψη τῆς πολιτικῆς κοινωνίας. Βλ. εἰδικότερα τὴν ἀπόφασή του τῆς 26 Ἀπριλίου 1979 στὴν ὑπόθεση Lawless. Σὲ μία ἀπὸ τὶς εἰσηγήσεις στὸ Συμπόσιο γιὰ τὴ Δημοκρατία (Strasbourg, 21-23 Μαρτίου 1983, *AS/Coll/Démocratie* 34, 3) ἡ ἠθικὴ αὐτὴ ὁρίζεται ὡς «ἡ ἐκδοχὴ ποὺ προκρίνει τὴν ἐποικοδομητικὴ συνύπαρξη τῶν διαφόρων τάσεων». Ἂν τὸ ἐπίθετο «ἐποικοδομητικὴ» ὑποδεικνύει τὴν ἀναγκαία ἐνσωμάτωση τῆς διαφορικότητας αὐτῆς γνωμῶν καὶ συμφερόντων μέσα σὲ μία διαδικασία ποὺ ἀγκαλιάζει τὴν καθόλου κινητικότητα τῆς κοινωνίας, ὁ ὁρισμὸς αὐτὸς δὲν εἶναι ἐσφαλμένος. Ὁ Πλουραλισμὸς προϋποθέτει καὶ συνεπάγεται ὁ ἴδιος τὴν κοινωνικὴ ἀλληλεγγύη ὅσο καὶ τὴν ἐλευθερία καὶ τὴν ἀνεκτικότητα.

μόνιμο ή πολυμέρεια τῶν δομῶν, ἐκκλησιαστικῶν ἢ λαϊκῶν, τοῦ φεουδαρχικοῦ κόσμου. Ἀπουσίαζε ὅμως ἀσφαλῶς ὡς χαρακτηριστικὸ στοιχεῖο τοῦ τρόπου αὐτοῦ συμβιώσεως ἡ ἀνάδυση τοῦ ἀτόμου ὡς μόνιμης ἑστίας καὶ ὡς ἀνεξάντλητης κινητήριας δυνάμεως τῆς ὅλης κοινωνικῆς ἐξελίξεως. Στοὺς κόλπους τῶν μεσαιωνικῶν κοινωνιῶν, ἀπὸ τὴν κορυφὴ ὡς τὴ βάση τῶν κοινωνικῶν ἱεραρχιῶν, τὸ ἄτομο εὑρισκόταν πράγματι ἐγκλωβισμένο μέσα σὲ μία κυψέλη ἢ σ' ἕνα σύνολο κυψελῶν ἱεραρχικῶς διατεταγμένων. Δὲν ἦταν δυνατὸν νὰ προσδιορισθεῖ ὡς μία αὐτόνομη κοινωνικὴ μονάδα καὶ ἐλάμβανε τὴν ταυτότητά του ἀπὸ τὸν κοινωνικὸ προορισμό, μὲ τὸν ὁποῖο ἦταν συνδεδεμένο περισσότερο ἀπὸ τὴν καταγωγή του παρὰ λόγω προσωπικῆς ἀρετῆς.

Ἀνατρέποντας τὸ σύστημα τῶν Τάξεων (*Ordres, Stände*) καὶ τῶν φεουδαρχικῶν ἱεραρχιῶν ἡ ἀτομικιστικὴ ἐπανάσταση διετήρησεν ἀπὸ τὸ παλαιὸ καθεστώς, ἀναπροσαρμόζοντάς την στοὺς δικούς του σκοπούς, τὴν ἰδέα τῆς τάξεως καὶ τῆς αὐστηρῆς νομιμότητας μὲ ἔρεισμα, ἀπ' ἐδῶ κι ἐμπρός, ὁρισμένον ἀριθμὸ «φυσικῶν» ἀτομικῶν δικαιωμάτων.

Οἱ ἐπαναστάσεις τοῦ 20οῦ αἰώνα ἀνέτρεψαν αὐτὸ τὸ οἰκοδόμημα ὠθώντας στὸ προσκήνιο τὶς «μερικὲς» κοινωνίες, ποὺ ἀπεχθανόταν ἄλλοτε ὁ ἀτομισμός, καὶ μετατρέποντας τὸ Κράτος σὲ ἕνα κατασκεύασμα, τὸ ὁποῖο οἱ πατέρες τοῦ φιλελευθερισμοῦ θὰ εἶχαν ἀσφαλῶς ἀπορρίψει ἀνεπιφύλακτα. Ἐστάθησαν ὅμως ἀδύναμες νὰ ἐξουδετερώσουν ἐκεῖνο ποὺ ἀπετέλεσε ἀκριβῶς τὴ δόξα τῶν τριῶν προηγουμένων αἰώνων: τὸ ἄτομο ὑπὸ τὴν ἰδιότητά του ὡς ἐλευθέρου ἀνθρώπου καὶ πολίτη, ποὺ ἐπάνω του βασίζεται ἀκόμη, σὲ τελευταία ἀνάλυση, ὁλόκληρο τὸ σύστημα τῶν ἀξιῶν τοῦ πολιτισμοῦ μας καὶ τῆς πνευματικῆς μας καλλιέργειας.

Μὲ τὴν κατάδυσή του ὡστόσο μέσα στὸν στρόβιλο τῆς νέας πολυμεροῦς κοινωνίας τὸ ἄτομο —πολίτης ἢ ἰδιώτης— μετεμορφώθη τὸ ἴδιο, γιὰ νὰ προσαρμοσθεῖ στὶς καινούργιες διαστάσεις τῆς πραγματικῆς καὶ τῆς νομικῆς τάξεως, τὶς ὁποῖες ἐγέννησεν ὁ Πλουραλισμός. Ὑπάρχει ἐκεῖ ἐπίσης μία ὄψη —ἴσως ἡ σημαντικότερη— ἐκείνου ποὺ μποροῦμε σήμερα νὰ ἀποκαλέσουμε Δημοκρατικὴ Κοινωνία.

Στηριζόμενες ἐπάνω στὶς ἀρχὲς τοῦ ἀτομισμοῦ καὶ ἐπάνω στὸ αἴτημα τῆς ἀντικειμενικῆς ἁρμονίας τῶν συμφερόντων οἱ φιλελεύθερες ἐπαναστάσεις —πρέπει νὰ τὸ ὑπενθυμίσομε— ἐξέλαβαν τὸ ἄτομο ὡς μία ἀφηρημένη ὀντότητα καταβυθισμένη μέσα στὴν ἀνώνυμη μάζα ἰσοτίμων μονάδων, ποὺ ἀποτελοῦσαν τὴν «ἰδιωτικὴ κοινωνία». Ἡ πρωτοτυπία τους συνίστατο στὴν διακήρυξη τῶν ἀναπαλλοτριώτων φυσικῶν δικαιωμάτων, δίχως ὅμως νὰ ληφθεῖ καμμία μέριμνα γιὰ τὴν ξεχωριστὴ μοίρα τοῦ καθενός· ἀφοῦ ἡ φροντίδα αὐτὴ εἶχε παραχωρηθεῖ ἐξ ὁλοκλήρου στοὺς εὐεργετικοὺς νόμους τῆς Φύσεως. Ἡ ἐλευθερία τοῦ ἀτόμου μποροῦσε ἀπὸ ἐκεῖ καὶ πέρα

νὰ χαρακτηρισθεῖ ἐπίσης ὡς μία «ἀγρία ἐλευθερία», ὅπως τὸ εἶχε βροντοφωνήσει στὴν ἐποχή του ὁ Johann Gotlieb Fichte[62].

Στοὺς κόλπους τῆς πολυμεροῦς κοινωνίας, ἀντίθετα, ὅπως τὴν ὑπονοεῖ ἡ ἔννοια τῆς Δημοκρατικῆς Κοινωνίας, τὸ ἄτομο ἀναγνωρίζεται καὶ προστατεύεται ὡς «πρόσωπο», χαρακτηρισμὸς ὁ ὁποῖος συμπεριλαμβάνει ἀδιακρίτως τὴ διπλὴ ὑπόσταση, βιολογικὴ καὶ ἠθική, τοῦ ἀτόμου γενικά.

Μιὰ τέτοια ἀλλαγὴ εἶναι ἀπὸ τὴ φύση της ἱκανὴ νὰ ἐπηρεάσει τὸ σύνολο τῶν πολιτικῶν καὶ κοινωνικῶν θεσμῶν. Τροποποιεῖ ριζικὰ τὶς σχέσεις ἀνάμεσα στὸ Δίκαιο καὶ τὴν Ἠθική· εἰσάγεται μ' αὐτὴ μέσα στὴ διαμόρφωση τῶν θεσμῶν μιὰ ποιοτικὴ ἄποψη, ποὺ τοὺς ἔλειπε πρὶν ἐξ αἰτίας τῆς διεισδύσεως τῆς φυσιοκρατικῆς σκέψεως μέσα στὶς κοινωνικὲς μετρήσεις.

Διακηρυγμένη στὰ περισσότερα μεταπολεμικὰ Συντάγματα ἡ ἔννοια τῆς προσωπικότητας, ἐνῶ ταυτόχρονα ἐπανεπιβεβαιώνει τὴν κληροδοτημένη ἀπὸ τὴν ἀρχαιότητα ἰδέα τοῦ ἐλευθέρου ἀνθρώπου, φανερώνει ἐπίσης ἐκεῖνο ποὺ ἐσυνηθίσαμε ν' ἀποκαλοῦμε «διαφορὰ» καὶ ποὺ θὰ ἔπρεπε μᾶλλον νὰ χαρακτηρίσουμε ὡς «πρωτοτυπία» τοῦ κάθε ἀτόμου. Μιὰ πρωτοτυπία ἡ ὁποία ἐπιβάλλει, κατ' ἀντιπαράθεση πρὸς τὸ χομπεσιανὸ *bellum omnium contra omnes* ἢ τὴν συναγωνιστικὴ ἀντιπαράθεση τῶν φιλελευθέρων, τόσο τὴν ἀνοχὴ ὅσο καὶ τὴν παραπληρωματικότητα τῶν καθηκόντων μέσα σὲ ἕνα κλῖμα ἐνεργοῦς κοινωνικῆς ἀλληλεγγύης.

Ἡ ἔννοια τοῦ προσώπου, ἔννοια καθοριστικὴ τῆς Δημοκρατικῆς Κοινωνίας[63], μᾶς βοηθεῖ ἀκριβῶς νὰ κατανοήσουμε ὅτι ὁ οὐσιώδης ρόλος τῶν ἐπιφορτισμένων μὲ τὴ διαχείριση τῆς συνολικῆς πολιτικῆς κοινωνίας ὀργάνων δὲν εἶναι νὰ συσπειρώνουν μὲ μιὰ ὑποθετικὴ ἀποδοχὴ τῆς ὑποταγῆς μεμονωμένα φυσικὰ ἄτομα. Ὁ ρόλος τους συνίσταται μᾶλλον στὴ διευκόλυνση μιᾶς ἤρεμης συμβιώσεως καὶ στὸ συντονισμὸ τῆς ἀλληλέγγυας δράσεως προσώπων ἐνσωματωμένων ὀργανικὰ ἀπὸ τὴν πρόοδο καὶ τὸν πολιτισμὸ μέσα σὲ κοινωνίες πολύπλοκες· κοινωνίες ποὺ ἡ ὕπαρξή τους γίνεται συγχρόνως ἔτσι προϋπόθεση γιὰ τὴ νομιμοποίηση τῆς

---

62. Στὸ εἰσαγωγικὸ μέρος τοῦ *Κλειστοῦ Ἐμπορικοῦ Κράτους* βλ. τὸ βιβλίο μου: *Rédéralisme et Raison d'Etat dans la pensée internationale de Fichte*, Paris, Pédone, 1948, σσ. 69 κ.ἑξ.

63. Τὸ «δικαίωμα στὴν ἀνθρώπινη ἀξιοπρέπεια», ποὺ διακηρύσσεται σὲ πολλὰ μεταπολεμικὰ Συντάγματα, ὑπογραμμίζει ἀρκετὰ τὸν ἔντονο διαχωρισμὸ τῆς σημερινῆς κοινωνίας ἀπὸ τὴν ποσοτικὴ - ὠφελιμιστικὴ ἔμπνευση τῆς φιλελεύθερης - φυσιοκρατικῆς κοινωνίας. Βλ., ἐκτὸς τοῦ Προοιμίου τῆς Παγκόσμιας Διακηρύξεως, τὰ μνημονευόμενα στὴν ὑποσ. 42 ἐθνικὰ κείμενα.

ἰδίας τῆς κρατικῆς ἐξουσίας [64]. Ὑπ' αὐτὸν τὸν ὅρο τὸ ἄτομο, ὀντότητα συγκεκριμένη, ἐμπλουτισμένη ἀπὸ τὴν πολλαπλότητα τῶν δεσμῶν του μὲ τὸ κοινωνικό του περιβάλλον καὶ μὲ τὴν συνολικὴ κοινωνία, κατορθώνει, ν' ἀναρριχηθεῖ στὴν ἐνατένιση τοῦ Κοινοῦ Ἀγαθοῦ: γίνεται ὁ ἐλεύθερος ἄνθρωπος καὶ ὁ πολίτης — ἔννοιες ταυτόσημες, ὅπως ὀρθότατα τὸ εἶχεν ἀντιληφθεῖ ὁ Ἀριστοτέλης[65].

Ἰδεῶδες ἴσως ἀκόμη πολὺ μακρυνό, ἀνάλογα μὲ τὴν πληρότητα τῶν ἐκφάνσεών της, ἡ πραγματικῶς Δημοκρατικὴ Κοινωνία, φαίνεται ὡστόσο νὰ εἶναι ἤδη ἐγγεγραμμένη μέσα στὰ γεγονότα τῆς ἱστορίας. Ὁ ἀργὸς θάνατος τοῦ Λεβιάθαν —*deus mortalis*—, καθὼς τὸ εἶχε προβλέψει ἡ ἀξεπέραστη μεγαλοφυΐα τοῦ Hobbes, εἶναι ἐδῶ παρὼν γιὰ νὰ τὸ ἐπιβεβαιώσει.

Γεώργιος ΒΛΑΧΟΣ
(Πρόεδρος τῆς Ἀκαδημίας Ἀθηνῶν)

---

64. Δὲν μποροῦμε συνεπῶς παρὰ νὰ προσυπογράψουμε τὰ συμπεράσματα ποὺ συνήγαγε ὁ Karl DEUTSCH στὸ μνημονευθὲν ἐξαίρετο σύγγραμμά του, στὸ ὁποῖο ὑπογραμμίζει συγκεκριμένα τὴν ἀλληλεξάρτηση τῆς ἀτομικῆς αὐτονομίας καὶ τοῦ κοινωνικο-πολιτικοῦ Πλουραλισμοῦ: «ἡ ἀνάπτυξη ἀνθρωπίνων ὀργανώσεων εἶναι πάντοτε ἀνάπτυξη πολλαπλῶν ἐπιπέδων αὐτονόμων συστημάτων καὶ ἡ αὐτόνομη ἀνάπτυξη καὶ ὁ ἐμφυλλοχωρῶν αὐτοπροσδιορισμὸς τῶν ἀτόμων εἶναι ἕνας ἀπὸ τοὺς θεμελιακοὺς λίθους ποὺ τὰ ὑποβαστάζουν...». Ἡ ἀνάπτυξη τοῦ καθόλου συστήματος ἀποφάσεων μπορεῖ λοιπὸν ἐπίσης νὰ «μετρᾶται» μὲ στοιχεῖα προοδευτικότητας στὴ διάρθρωση καὶ τὴν πολλαπλὴ αὐτονομία· καὶ ἔτσι ὡς πρόοδος νοεῖται ἐκεῖνο ποὺ μερικοὶ ψυχολόγοι ἀπεκάλεσαν «συμπεριφορὰ ἐντάξεως».

65. Βλ. ἀνωτέρω, ὑποσ. 27.

LA SOCIETE DEMOCRATIQUE DANS LE MONDE CONTEMPORAIN

Résumé

La théorie du pluralisme, résumée essentiellement dans le système, variable et complexe, des partis politiques, est proposée généralement comme un remède à la crise dont souffre le régime représentatif. Pluralisme et «république des partis» tendent ainsi à se confondre.

Cependant, à l'heure actuelle apparaît aussi de plus en plus la tendance de substituer à l'«Etat démocratique», ainsi conçu et interprété, le concept plus compréhensif de «société démocratique». Dans les documents internationaux les plus récents relatifs à la probation des droits fondamentaux cette nouvelle terminologie devient en quelque sorte usuelle.

Pour éclairer ce dermier concept la théorie traditionnelle du pluralisme politique au sens de la démocratie formelle et de la «république des partis» est tout à fait insuffisante et trompeuse. En vérité, la «société démocratique» renvoie à tout un ensemble de changements structuraux que la société moderne a subis tant aux niveaux des idéologies et des forces socio-politiques qu'à celui des institutions qui en servent de support. C'est donc par une analyse conjointe de tels changements et du concept cardinal de l'Etat-nation dans ses transformations successives au cours de l'histoire —notamment européenne— qu'il faudra avoir recours pour comprendre et la crise de la démocratie représentative et les institutions qui émergent, ici et là, pour assurer le passage aux institutions nouvelles que résument les termes de «société démocratique» et de pluralisme politique et social.

En proposant une explication génétique, l'auteur insiste, en particulier, sur l'émergence de l'individu en tant que force motrice prépondérante du changement. Il relie en conséquence l'idéologie de l'inidividualisme et celle de «société démocratique», en indiquant les tensions institutionnelles qui s'imposent pour rendre la démocratie représentative à la fois efficace et conforme aux reclassements sociaux intervenus sous l'action des forces nouvelles de la société post-industrielle.

G. C. VLACHOS
(Président de l'Académie d'Athènes)

ΠΡΑΓΜΑΤΑ ΚΑΙ ΑΓΑΘΑ ΣΤΟ ΣΥΣΤΗΜΑ ΤΟΥ ΔΙΚΑΙΟΥ*

Ἡ ἀποστολὴ τοῦ δικαίου ἀφορᾶ κυρίως στοὺς ἀνθρώπους. Ἡ ὕπαρξη ὅμως τῶν ἀνθρώπων δὲν εἶναι ἀνεξάρτητη ἀπὸ τὰ πράγματα[1], εἴτε ὡς ἀγαθὰ εἴτε ὡς στοιχεῖα κινδύνου. Ἀντικείμενο ἄρα τῶν ρυθμίσεων τοῦ δικαίου εἶναι ὄχι μόνο οἱ ἄνθρωποι, ἀλλὰ καὶ τὰ πράγματα. Καὶ διαπλέκονται ἄρα στὸ σύστημα τοῦ δικαίου οἱ ἄνθρωποι ὄχι μόνο μεταξύ τους, ἀλλὰ καὶ πρὸς τὰ πράγματα.

Ἐννοοῦμε τὸ σύστημα τοῦ δικαίου[2], ἀπὸ λογικὴ σκοπιά, ὑπεράνω τῆς ἀντιπαραβολῆς τοῦ θετικοῦ δικαίου πρὸς τὸ φυσικὸ δίκαιο, κατὰ συνδιανόηση, ἐξ ἄλλου τῆς διανθρώπινης ὑφῆς του καὶ τῆς πραξιολογικῆς δομῆς του, καθὼς καὶ μὲ προσπάθεια γιὰ σύλληψη τῶν ἔμμονων συστατικῶν του σὲ οἱαδήποτε ἀνθρώπινη κοινωνία[3]. Κατὰ προϋπόθεση τοῦ ἄρτιου αὐτοῦ συστήματος δικαίου γίνεται δυνατὴ καὶ ἡ ὀρθὴ κατανόηση τῶν ἀγαθῶν καὶ γενικὰ τῶν πραγμάτων ὡς στοιχείων τοῦ δικαίου, δίχως θεωρητικὰ ὀλισθήματα πρὸς ψευδοπροβλήματα[4].

---

* Ἡ μικρὴ αὐτὴ πραγματεία ἔχει ὡς ἀφετηρία τὴ θεωρία τοῦ δικαίου, τὴν ἀναπτυγμένη ὡς τμῆμα τοῦ ἔργου μας *Φιλοσοφία τοῦ δικαίου* (1954). Τὸ ἔργο αὐτὸ κατορθώθηκε ὡς προέκταση πρὸς ὁλοκλήρωση τῆς ὑφηγητικῆς διατριβῆς μας «Ἡ καθοριστικὴ λειτουργία τοῦ δικαίου», καὶ τῆς προγενέστερής της διδακτορικῆς διατριβῆς μας «Τὸ δικαίωμα ὡς διανόημα τοῦ νομοθέτου». Ἡ συγγραφὴ τῆς τελευταίας αὐτῆς ἐπιτεύχθηκε μεταξὺ 1937 καὶ 1939 μὲ ἀξιοποίηση τῆς μοναδικῆς στὴν Ἑλλάδα τότε βιβλιοθήκης φιλοσοφίας τοῦ δικαίου, ἰδιωτικῆς τοῦ Καθηγητοῦ Κωνσταντίνου Τσάτσου, κατὰ εὐγενικὴ παραχώρησή του. Βιβλιογραφία πλουσιώτατη, καὶ συγκεκριμένες παραπομπὲς σ' αὐτὴν, περιέχουν ἡ διδακτορικὴ διατριβὴ μας καὶ τὸ ἔργο μας *Φιλοσοφία τοῦ δικαίου*. Ἐδῶ τώρα παραπέμπομε στὰ ἰδικά μας ἔργα μόνο, γραμμένα ὅλα μὲ τὸ ἴδιο πνεῦμα.

1. Βλ. DESPOTOPOULOS, *Études sur la liberté*, 1974, σσ. 17-18.

2. Βλ. ΔΕΣΠΟΤΟΠΟΥΛΟΥ, *Φιλοσοφία τοῦ δικαίου*, 1954, σσ. 10-12, σσ. 145-335, DESPOTOPOULOS, *ὅπ. ἀν.*, σσ. 44-57.

3. Βλ. ΔΕΣΠΟΤΟΠΟΥΛΟΥ, *ὅπ. ἀν.*, σ. 10, DESPOTOPOULOS, *ὅπ. ἀν.*, σ. 40.

4. Βλ. ΔΕΣΠΟΤΟΠΟΥΛΟΥ, *ὅπ. ἀν. Εἰσαγωγή*, σ. γ.

1. Ἡ θέση τῶν ἀνθρώπων στὸ σύστημα τοῦ δικαίου

Ὁ κατὰ πραξιολογικὴ τάξη πρῶτος θεσμὸς δικαίου εἶναι ἡ *ἀσφάλεια*[5] τοῦ ἀνθρώπου στὴν κοινωνία, ἡ προστασία δηλαδὴ τοῦ κάθε ἀνθρώπου, ὥστε νὰ μὴ ὑπέχει τοὺς ἀπὸ ἀνθρώπινες πράξεις προερχόμενους κινδύνους τῆς ὑγείας, τῆς σωματικῆς ἀκεραιότητας καὶ τῆς ἴδιας τῆς ζωῆς του. Ἡ προστατευτικὴ αὐτὴ ἐξασφάλιση τοῦ κάθε ἀνθρώπου κατορθώνεται ἢ τουλάχιστον ἐπιδιώκεται δραστικὰ μὲ τὴ ριζικὴ ἀπαγόρευση τοῦ φόνου ἢ καὶ ὁποιας προσβολῆς τῆς σωματικῆς ἀκεραιότητας ἢ τῆς ὑγείας τοῦ ἀνθρώπου.

Ὁ δεύτερος κατὰ πραξιολογικὴ τάξη θεσμὸς δικαίου εἶναι ἡ *ἐλευθερία* ὡς δικαίωμα[6] βασικὸ βιοτικοῦ αὐτοκαθορισμοῦ, συγκροτημένο ἀπὸ τὸ Δίκαιο στὴ ρυθμιστικὴ τῆς κοινωνίας λειτουργία του καὶ χορηγημένο σὲ ἄνθρωπο, ἱκανὸ γιὰ ἔλλογη ἀπόφαση καὶ δράση, δηλαδὴ ὄχι καὶ στὰ βρέφη π.χ. ἢ στὰ μικρὰ παιδιά.

Ἀλλὰ οἱ δύο αὐτοί, θεμελιακοί, θεσμοὶ δικαίου, ἡ «ἀσφάλεια» καὶ τὸ δικαίωμα «ἐλευθερίας» δὲν ἐπαρκοῦν μόνοι γιὰ νὰ ἐκπληρώνουν σὲ ὅλες τὶς περιπτώσεις τὸν πραξιολογικὰ ὕπατο σκοπὸ τοῦ δικαίου: νὰ ἐξασφαλίζεται σὲ κάθε ἀνθρώπινο πλᾶσμα τὸ «ζῆν», ἢ καὶ νὰ παρέχονται σ' αὐτὸ οἱ προϋποθέσεις τοῦ «εὖ ζῆν». Ἔκδηλη εἶναι ἡ ἀνεπάρκειά τους γιὰ τὰ βρέφη καὶ τὰ μικρὰ παιδιά. Ἐξ ἄλλου, ἡ ἀνεπάρκειά τους[7], ἔστω καὶ μὲ διαφορετικὸ τρόπο, διαπιστώνεται καθημερινὰ καὶ ὡς πρὸς τοὺς ἐνήλικους ἀνθρώπους, μάλιστα ὡς εὐρύτερη καὶ ὡς ἐντονώτερη, ἀντίστοιχα πρὸς τὸν αὔξοντα βαθμὸ κοινωνικῆς πυκνότητας, προκλημένης ἀπὸ τὴ στενότητα διαθέσιμου γιὰ τὸν πληθυσμὸ χώρου εἴτε ἀπὸ τὴν σπάνι χρήσιμων ἢ καὶ ἀναγκαίων πραγμάτων, ἀλλὰ καὶ πρὸς τὸν περίπλοκο χαρακτήρα τῆς κοινωνικὰ ἐφαρμοσμένης τεχνικῆς[8].

Τὸ δίκαιο, γιὰ νὰ καλύψει τὸ μέγα κενό, τὸ ἀπότοκο τῆς λειτουργικῆς αὐτῆς ἀνεπάρκειάς του, καταφεύγει στὴν ἵδρυση καὶ χρήση τριῶν ἀκόμη θεσμῶν. Οἱ τρεῖς αὐτοί, συμπληρωτικοί του, θεσμοί, σύμφωνα μὲ τὴν

---

5. Βλ. *ὅπ. ἀν.*, σσ. 192-194.

6. Βλ. *ὅπ. ἀν.*, σσ. 194-197. Ἡ «ἐλευθερία» ὡς δικαίωμα δὲν ταυτίζεται, ἂν καὶ δὲν εἶναι ἄσχετη, πρὸς τὴν ἐλευθερία ὡς ὑπαρξιακὴ ἀρχὴ τοῦ ἀνθρώπου, καίρια διαχωριστική του ἀπὸ τὰ ζῶα καὶ ἀπαρχὴ ἢ μᾶλλον ρίζα τῆς Ἱστορίας καὶ τοῦ πολιτισμοῦ, ὅπως καὶ πηγὴ τῆς ἠθικῆς εὐθύνης καὶ μέριμνας. Πρβλ. DESPOTOPOULOS, *ὅπ. ἀν.*, σσ. 19-35, σσ. 57-71, καθὼς καὶ ΔΕΣΠΟΤΟΠΟΥΛΟΥ, *Μελετήματα Πολιτικῆς Φιλοσοφίας*, 1983[4], σσ. 75-80.

7. Βλ. ΔΕΣΠΟΤΟΠΟΥΛΟΥ, *Φιλοσοφία τοῦ δικαίου*, 1954, σσ. 197-200, *Δοκίμια*, 1986, σσ. 62-63.

8. Πρβλ. DESPOTOPOULOS, *ὅπ. ἀν.*, σσ. 72-73, ΔΕΣΠΟΤΟΠΟΥΛΟΥ, *Μελετήματα Πολιτικῆς Φιλοσοφίας*, 1983[4], σ. 82, *Δοκίμια*, 1986, σ. 67, *Ἐπίμαχοι Θεσμοὶ καὶ ἄλλα θέματα*, 1987, σ. 136.

πραξιολογικὴ ἄποψή τους, εἶναι: ἡ *νομοθεσία*, ἡ *διοίκηση*, ἐννοημένη εὐρύτατα, καὶ ἡ *συμφωνία*[9]. Οἱ τρεῖς αὐτοὶ θεσμοὶ συναποτελοῦν τὴν καθοριστικὴ λειτουργία τοῦ δικαίου ὅσο καὶ οἱ δύο βασικοὶ θεσμοί του, ἡ «ἀσφάλεια» καὶ ἡ «ἐλευθερία» ὡς δικαίωμα. Οἱ πέντε αὐτοὶ θεσμοὶ εἶναι στοιχεῖα συστατικὰ τοῦ δικαίου, πάντοτε καὶ παντοῦ, ὅποιο καὶ ἂν ἔχει καθεστὼς ἡ προκείμενη κοινωνία. Καὶ μόνο παραλλάσσει ἀπὸ καθεστὼς σὲ καθεστὼς ὁ βαθμὸς ἀποτελεσματικότητας, ἡ λειτουργικὴ ἔκταση καὶ τὸ ἐνεργὸ περιεχόμενο τοῦ ἑνὸς ἢ τοῦ ἄλλου ἀπὸ τοὺς πέντε αὐτοὺς θεσμοὺς δικαίου[10].

Ἡ κατάσταση, ἄρα, τοῦ ἀνθρώπου, ἡ προσδιορισμένη ἀπὸ τὸ σύστημα τοῦ δικαίου, εἶναι ἡ ἑξῆς: Κάθε ἀνθρώπινο πλάσμα, δηλαδὴ καὶ τὸ ἀνίκανο πρὸς αὐτοσυντήρηση τῆς ζωῆς του βρέφος καὶ ἀκόμη τὸ ἔμβρυο, βρίσκεται σὲ κατάσταση «ἀσφάλειας», δηλαδὴ προστασίας του ἀπὸ ἀνθρώπινες πράξεις ἐναντίον του. Ὁ ἄνθρωπος, ὁ ἱκανὸς γιὰ ἔλλογη συμπεριφορά, ὑπόκειται σὲ πλῆθος ἀπαγορεύσεις, ἀλλὰ προπάντων ἔχει τὸ βασικὸ δικαίωμα τῆς «ἐλευθερίας»· ἔχει ἐπίσης τὸ δικαίωμα νὰ ἐπιδιώκει σύναψη συμφωνίας καὶ γίνεται ὑποκείμενο δικαιωμάτων εἴτε ὑποχρεώσεων, διαπλασμένων ἀπὸ τὴ συμφωνία· καὶ ἀκόμη γίνεται κάποτε ὄργανο τῆς νομοθεσίας ἢ πιὸ συχνὰ τῆς διοικήσεως (καὶ οἱ γονεῖς εἶναι ὄργανα κάπως διοικήσεως, ὡς καταπιστευμένοι μὲ τὴ συντήρηση καὶ τὴν ἀνατροφὴ τῶν παιδιῶν), ἢ καὶ τῶν βοηθητικῶν λειτουργιῶν τοῦ δικαίου, ὅπως εἶναι ἡ κυρωτικὴ λειτουργία του καὶ ἡ δικαστικὴ λειτουργία, καὶ ὑπέχει ἄρα τὶς ἀντίστοιχες ὑποχρεώσεις καὶ διαθέτει ἐπίσης τὰ πρὸς ἐκπλήρωσή τους οἱονεὶ δικαιώματα[11]. Προπάντων, ὅμως, κάθε ἀνθρώπινο πλάσμα, εἶναι πάντοτε ἡ ὕπατη ἀξία τοῦ δικαίου.

2. Τὸ σύστημα τοῦ δικαίου καὶ τὰ πράγματα ὡς στοιχεῖα κινδύνου γιὰ τὸν ἄνθρωπο

Ἡ ἀπαγόρευση κάθε προσβολῆς τῆς ζωῆς ἢ τῆς σωματικῆς ἀκεραιότητας ἢ τῆς ὑγείας τοῦ ἀνθρώπου, ἡ συστατικὴ τῆς «ἀσφάλειας», τοῦ βασικοῦ αὐτοῦ θεσμοῦ τοῦ δικαίου, δὲν ἀφορᾶ κατ' ἀρχὴν στοὺς κινδύνους τοὺς προερχόμενους ἀπὸ καταστάσεις καὶ δυνάμεις, σύμφυτες

9. Βλ. ΔΕΣΠΟΤΟΠΟΥΛΟΥ, *Φιλοσοφία τοῦ δικαίου*, 1954, σσ. 201-214, DESPOTOPOULOS, *ὅπ. ἀν.*, σσ. 71-88.

10. Πρβλ. ΔΕΣΠΟΤΟΠΟΥΛΟΥ, *Μελετήματα Πολιτικῆς Φιλοσοφίας*, 1983[4], σσ. 82-83.

11. Βλ. DESPOTOPOULOS, *ὅπ. ἀν.*, σσ. 98-101.

μὲ πράγματα, εἴτε ὅπως ὑπάρχουν αὐτοὶ ἤδη στὴ Φύση[12] εἴτε ὅπως ἐπιγίνονται ἀπὸ τὸν λεγόμενο τεχνικὸ πολιτισμό. Ἐξ ἄλλου, οἱ ἀπὸ τὰ πράγματα κίνδυνοι τοῦ ἀνθρώπου δὲν εἶναι πάντοτε δεκτικοὶ νὰ διαπιστωθοῦν ἔγκαιρα καὶ νὰ ἀντιμετωπισθοῦν ἀποτελεσματικὰ μὲ τὴν ἄσκηση μόνο τῆς «ἐλευθερίας» ὡς βασικοῦ δικαιώματος, δηλαδὴ ἀπὸ τοὺς ἱκανοὺς γιὰ συμπεριφορὰ ἔλλογη ἀνθρώπους.

Ἡ διαπίστωση λοιπόν, καὶ ἡ ἀντιμετώπιση, ἔγκαιρα καὶ ἀποτελεσματικά, τῶν συχνὰ σπουδαίων αὐτῶν κινδύνων ἀνήκει ὡς καθῆκον στὴ νομοθεσία καὶ στὴ διοίκηση προπάντων[13], ἀφοῦ δὲν ἐπαρκοῦν καὶ ὅσο δὲν ἐπαρκοῦν ἡ θεσπισμένη ἁπλῶς «ἀσφάλεια» τοῦ ἀνθρώπινου πλάσματος, καὶ ἡ «ἐλευθερία» ὡς δικαίωμα τῶν ἀνθρώπων. Μὲ ὅ,τι ἄρα εἰδικώτερα θεσπίζουν γιὰ τὸ προκείμενο θέμα ἡ νομοθεσία καὶ ἡ διοίκηση, γίνονται ἀντικείμενα τοῦ δικαίου, ὥστε καὶ μὲ τὸν τρόπο αὐτὸ ἐνυπάρχουν στὸ σύστημα τοῦ δικαίου, τὰ πράγματα ὡς πηγὴ κινδύνου γιὰ τὴ ζωὴ ἢ τὴ σωματικὴ ἀκεραιότητα ἢ τὴν ὑγεία τῶν ἀνθρώπων. Τὰ πράγματα ὑπὸ τὴν ἄποψή τους αὐτὴ ἐνυπάρχουν ἄρα στὸ σύνολο τοῦ δικαίου, ὕστερα μόνο ἀπὸ νομοθετικοὺς εἴτε διοικητικοὺς κανόνες δικαίου, εἰδικὰ θεσπισμένους πρὸς ἐπέκταση καὶ συμπλήρωση τῆς «ἀσφάλειας», ὡς βασικοῦ ὑπὲρ τοῦ ἀνθρώπου θεσμοῦ τοῦ δικαίου.

3. Τὰ πράγματα ὡς ἀγαθὰ στὸ σύστημα τοῦ δικαίου καὶ τὸ δικαίωμα τῆς ἰδιοκτησίας

Στὸν κόσμο τῶν ἀνθρώπων καὶ τῶν πραγμάτων, ὅπως αὐτὸς ὑπάρχει στὴν ἱστορικὴ πραγματικότητα, ἡ «ἐλευθερία» ὡς δικαίωμα δὲν προσφέρεται πάντοτε γιὰ τὴν ἐκπλήρωση τῆς ἀποστολῆς της, ἀκόμη καὶ ὅσο ὑπάρχει πραγματικά, δηλαδὴ σὲ ἀνθρώπους ἱκανοὺς γιὰ ἔλλογη συμπεριφορά. Μόνη ἡ «ἐλευθερία» ὡς δικαίωμά τους δὲν ἐπαρκεῖ πάντοτε γιὰ τὸν βιοτικὸ αὐτοκαθορισμό τους, καὶ προπάντων γιὰ νὰ ἐπιτελεῖ τὶς πράξεις τὶς ἀπαραίτητες πρὸς συντήρηση καὶ πρὸς ἄξια τέλεση τῆς ζωῆς τους[14]. Συμβαίνει πράγματι νὰ ἐξαρτῶνται οἱ πράξεις αὐτὲς ἀπὸ διαθέσιμα στὸ ὑποκείμενό τους ὁρισμένα πράγματα ὡς ἀγαθά. Καὶ δὲν θὰ ὑπῆρχε καμιὰ

12. Πρβλ. ΔΕΣΠΟΤΟΠΟΥΛΟΥ, «Ἀνθρώπινα καὶ μὴ ἀνθρώπινα στοιχεῖα τῆς Ἱστορίας» (*Φιλοσοφία*, 1987-1988, σσ. 108 κ. ἑξ.).

13. Πρβλ. ΔΕΣΠΟΤΟΠΟΥΛΟΥ, *Φιλοσοφία τοῦ δικαίου*, 1954, σ. 209, DESPOTOPOULOS, *ὅπ. ἀν.*, σσ. 75-76.

14. Βλ. DESPOTOPOULOS, *ὅπ. ἀν.*, σσ. 103-106, ΔΕΣΠΟΤΟΠΟΥΛΟΥ, *Μελετήματα Πολιτικῆς Φιλοσοφίας*, 1983[4], σσ. 85-86.

δυσκολία, σχετικὴ μὲ αὐτές, ἂν τὰ πράγματα ὡς ἀγαθὰ ἦταν πάντοτε διαθέσιμα, ὥστε κάθε δικαιοῦχος τῆς «ἐλευθερίας» μὲ τὴν ἄμεση χρήση τους νὰ ἀσκοῦσε χωρὶς δυσκολία τὸ βασικὸ αὐτὸ δικαίωμά του. Ἀλλὰ στὸ πεδίο τῶν πραγμάτων ὡς ἀγαθῶν ἐπικρατεῖ μᾶλλον ἡ σπάνις καὶ ὄχι ἡ ἀφθονία. Καὶ ἡ σπάνις τῶν πραγμάτων ὡς ἀγαθῶν ἔχει συχνὰ ὡς συνέπεια τὴν ἀδυναμία τῶν δικαιούχων τῆς «ἐλευθερίας» νὰ ἀσκήσουν ἀποτελεσματικὰ τὸ βασικὸ αὐτὸ δικαίωμά τους, δηλαδὴ ἐπιφέρει τὴν ἀδυναμία καὶ τῶν ἱκανῶν γιὰ συμπεριφορὰ ἔλλογη ἀνθρώπων νὰ τελέσουν τὴ ζωή τους ἄξια ἢ καὶ ἁπλῶς νὰ τὴ συντηρήσουν[15].

Γιὰ νὰ διορθωθεῖ λοιπὸν ἡ κρίσιμη αὐτὴ ἀνεπάρκεια τῆς «ἐλευθερίας» ὡς «δικαιώματος», ἡ προερχόμενη ἀπὸ τὴν σπάνι τῶν πραγμάτων ὡς ἀγαθῶν, ἐπεμβαίνει τὸ δίκαιο εἴτε ὡς νομοθεσία καὶ διοίκηση, εἴτε ὡς συμφωνία, καὶ χορηγεῖ σὲ κάθε δικαιοῦχο τῆς «ἐλευθερίας» ὁρισμένη ποσότητα πραγμάτων ὡς ἀγαθῶν, δηλαδὴ παρέχει τὸ εἰδικὸ δικαίωμα σ' αὐτὸν γιὰ χρήση τους ἀποκλειστική, μάλιστα ὄχι μόνο στὸ παρόν, ἀλλὰ καὶ στὸ μέλλον. Μὲ τὸν τρόπο αὐτὸ —ἀπὸ σκοπιὰ πραξιολογική— ἔχει δημιουργηθεῖ τὸ δικαίωμα τῆς «ἰδιοκτησίας», ὡς θεσμὸς βοηθητικὸς τῆς «ἐλευθερίας», δηλαδὴ γιὰ νὰ καταστήσει δυνατὴ ἢ ἔστω εὔκολη τὴν ἄσκησή της. Καὶ μὲ τὸν τρόπο αὐτὸ κατ' ἐξοχήν, δηλαδὴ ὡς ἀντικείμενα ἰδιοκτησίας εἴτε ἄλλων «ἐμπραγμάτων δικαιωμάτων», ἐνυπάρχουν στὸ σύστημα τοῦ δικαίου τὰ πράγματα ὡς ἀγαθά, δηλαδὴ γιὰ τὴν ὑπηρεσία, τὴν ὄχι ἁπλῶς στιγμιαία, τῆς «ἐλευθερίας» ὡς δικαιώματος, ἀλλὰ πάντοτε γιὰ τὴν ὑπηρεσία της, καὶ ὄχι ἀνεξάρτητα εἴτε ἰσότιμα πρὸς αὐτήν[16].

4. Τὰ πράγματα ὡς ἀντικείμενα τεχνικοῦ δικαιώματος καὶ τὸ σύστημα τοῦ δικαίου

Ἄλλος τρόπος ἐνυπαρξίας τῶν πραγμάτων ὡς ἀγαθῶν στὸ σύστημα τοῦ δικαίου προκύπτει ἀπὸ τὶς ὑλικὲς ἀνάγκες γιὰ τὴν ἐπιτέλεση τῆς νομοθεσίας καὶ τῆς διοικήσεως, ἢ καὶ τῆς κυρωτικῆς λειτουργίας τοῦ δικαίου καὶ τῆς δικαστικῆς λειτουργίας. Πράγματι, δὲν εἶναι δυνατὸν νὰ προβαίνουν στὴν ὀφειλόμενη δράση τὰ ὄργανά τους, ἂν δὲν ἔχουν στὴ διάθεσή τους ὁρισμένα πράγματα ὡς ἀγαθά, ὅπως οἰκοδομήματα, ἐργαλεῖα, μηχανές, πρῶτες ὕλες κάποτε, ἀγροτικὰ εἴτε βιομηχανικὰ προϊόντα, ὅπλα, ἢ ὅ,τι ἄλλο ἀκόμη. Τὰ πράγματα, λοιπόν, αὐτὰ ὡς ἀγαθά, δηλαδὴ ὡς πράγματα εἰδικῆς χρησιμότητας, χαρακτηρίζονται ὡς *res publicae,* στὴν

15. Βλ. DESPOTOPOULOS, *ὅπ. ἀν.*, σ. 107.

16. Πρβλ. DESPOTOPOULOS, *ὅπ. ἀν.*, σ. 108, ΔΕΣΠΟΤΟΠΟΥΛΟΥ, *ὅπ. ἀν.*, σσ. 68-69, σ. 85.

ἐκφραστικὴ τῶν Ρωμαίων νομικῶν, δηλαδὴ γίνονται ἀντικείμενα οἱονεὶ δικαιώματος ἰδιοκτησίας τῶν ἀντιστοίχων δημοσίων ὑπηρεσιῶν, ὥστε νὰ ὑπάρχουν στὴ διάθεση μόνο τῶν ἁρμοδίων δημοσίων λειτουργῶν ὡς χρήσιμα γιὰ τὴν ἐκπλήρωση τῶν οἰκείων τους καθηκόντων.

Ἐξ ἄλλου, ὅμως, καθὼς ἐμεῖς θεωροῦμε ὡς οἱονεὶ μὲ διοικητικὸ ἔργο ἐπιφορτισμένους τοὺς γονεῖς, πρὸς τὰ μικρὰ παιδιά τους, ἢ καὶ τοὺς ἐνήλικους ἀνθρώπους ἐνδεχόμενα πρὸς τοὺς γηραιοὺς γονεῖς τους, θεωροῦμε ἀντίστοιχα τὰ περιορισμένα γιὰ τὴν ἐκπλήρωση τοῦ ἔργου αὐτοῦ πράγματα ὡς ἐνταγμένα μὲ τρόπο ἰδιαίτερο στὸ σύστημα τοῦ δικαίου, δηλαδὴ χωρὶς νὰ εἶναι *res publicae* οὔτε ἁπλῶς ἀντικείμενα ἰδιοκτησίας. Χαρακτηρίζομε τὰ προκείμενα πράγματα ὡς ἀντικείμενα εἰδικοῦ τεχνικοῦ δικαιώματος, ἐκπληρωτικοῦ ἁπλῶς τῶν πρὸς τὰ μικρὰ παιδιὰ ἢ τοὺς γηραιοὺς γονεῖς ὑποχρεώσεων[17]. Ἄλλωστε, καὶ ὅσα ὀνομάζονται *res publicae,* εἶναι ἀντικείμενα ἐπίσης τεχνικοῦ δικαιώματος, ἐκπληρωτικοῦ ἁπλῶς τῶν ἀντιστοίχων ὑποχρεώσεων τῶν ἁρμοδίων λειτουργῶν τῶν δημοσίων ὑπηρεσιῶν.

5. Τὸ ἐνεργὸ περιεχόμενο τῆς ἐλευθερίας ὡς δικαιώματος

Σπουδαῖος τρόπος ἐνυπαρξίας τῶν πραγμάτων, ὡς ἀγαθῶν ἰδιαίτερα, στὸ σύστημα τοῦ δικαίου, διαφαίνεται ὁλοένα καὶ διαυγέστερα, ὅσο κατορθώνεται νὰ ἀναλυθεῖ τὸ ἐνεργὸ περιεχόμενο τῆς «ἐλευθερίας» ὡς δικαιώματος.

Συμβαίνει, λοιπόν, τὸ ἐνεργὸ περιεχόμενο τῆς «ἐλευθερίας» ὡς δικαιώματος νὰ εἶναι σὲ κάθε ὑπαρξιακὴ στιγμὴ τοῦ δικαιούχου της κάτι σὰν ἀλγεβρικὸ ἄθροισμα δυνατοτήτων συμπεριφορᾶς, συνθεμένο ἀπὸ ὅλα τὰ εἰδικὰ δικαιώματα καὶ ὅλες τὶς ὑποχρεώσεις τοῦ ἀνθρώπου, ἀλλὰ ἐπίσης, πέραν εἴτε πρὶν ἀπὸ αὐτό, οἱ δυνατότητες, οἱ συστατικὲς τοῦ περιεχομένου τῆς ἐλευθερίας ὡς ὑπαρξιακῆς ἀρχῆς τοῦ ἀνθρώπου, διαχωριστικῆς του ἀπὸ τὰ ζῷα.

Τὸ περιεχόμενο τῆς «ἐλευθερίας» ὡς ὑπαρξιακῆς ἀρχῆς τοῦ ἀνθρώπου ἀπαρτίζεται ἀπὸ σύνολο δυνατοτήτων συμπεριφορᾶς, ὅσες ἀνακαλύπτει ὁ ἄνθρωπος γύρω του καὶ μέσα του. Πράγματι, ἄπειρες δυνατότητες

17. Γιὰ τὴν ἔννοια τοῦ ἁπλῶς τεχνικοῦ δικαιώματος σὲ ἀντιδιαστολὴ πρὸς τὴν ἔννοια τοῦ οὐσιαστικοῦ δικαιώματος, βλ. ΔΕΣΠΟΤΟΠΟΥΛΟΥ, *Φιλοσοφία τοῦ δικαίου*, 1954, σσ. 166-176 καὶ DESPOTOPOULOS *ὅπ. ἀν.*, σσ. 49-53. Στὰ δύο αὐτὰ ἔργα μας εἴχαμε ἀναπτύξει τὴν ἔννοια τοῦ ἁπλῶς τεχνικοῦ δικαιώματος, ὅπως τὴν εἴχαμε συλλάβει καὶ περιλάβει ἀπὸ τὸ 1939 ἤδη, στὴ διδακτορικὴ διατριβή μας.

συμπεριφορᾶς διανοίγονται γιὰ τὸν διορατικὸ ἄνθρωπο, σύμφυτες ἤδη στὴ γύρω του Φύση[18], ὡς διάστημα (γῆ, θάλασσα, ἀτμόσφαιρα ἢ καὶ στρατόσφαιρα), ὡς πηγὴ δυνάμεων καὶ ὑλῶν (ἀνόργανων, φυτικῶν, ζωικῶν), πολύτιμων γιὰ τὴν παραγωγικὴ ἢ καὶ δημιουργικὴ δράση του, ὡς ἀντικείμενο ἐπιστημονικῆς ἔρευνας[19] καὶ ὡς θησαυρὸ πολύτροπης ὀμορφιᾶς. Ἀναρίθμητες ἐπίσης δυνατότητες συμπεριφορᾶς γιὰ τὸν διορατικὸ ἄνθρωπο ἐνυπάρχουν στὴν γύρω του κοινωνία, διαθέτρια κάθε εἴδους ἀγαθῶν, συσσωρευμένων ἀπὸ τὴν εὑρετικότητα καὶ τὴν ἐργασία τῶν ἀνθρώπινων γενεῶν, καὶ χορηγὸ πολλαπλῶν ἐξυπηρετήσεων, ἔκγονων τῆς ἀδιάκοπης συνεργασίας τῶν ἀνθρώπων[20], καθὼς καὶ στοὺς διάφορους κλάδους τοῦ ὑφιστάμενου πολιτισμοῦ καὶ ἀκόμη στὴν συντελεσμένη Ἱστορία τῆς ἀνθρωπότητας, ὡς ἀντικείμενο μελέτης καὶ ὡς πηγὴ ἐμπνεύσεων. Ἐξ ἄλλου, δυνατότητες συμπεριφορᾶς ἄλλες ὑπάρχουν γιὰ τὸν αὐτοκυρίαρχο καὶ διορατικὸ ἄνθρωπο, δικαιοῦχο τῆς «ἐλευθερίας», σχετικὲς μὲ τὴ χρήση τῶν μελῶν τοῦ σώματος καὶ τὴ βίωση κάποιων σωματικῶν λειτουργιῶν του, καθὼς καὶ μὲ τὴν ἀξιοποίηση τῶν ψυχικῶν του δυνατοτήτων.

Ἡ σύνθεση τῶν δικαιωμάτων καὶ τῶν ὑποχρεώσεων τοῦ ἀνθρώπου ὡς δικαιούχου τῆς «ἐλευθερίας», ὑπέχει σὲ κάθε ὑπαρξιακὴ στιγμή του, σύγκραση μὲ τὸ ἀπειροδύναμο σύνολο δυνατοτήτων συμπεριφορᾶς, τὸ συστατικὸ τοῦ περιεχομένου τῆς ἐλευθερίας ὡς ὑπαρξιακῆς ἀρχῆς τοῦ ἀνθρώπου, τὸ καὶ ριζικὸ περιεχόμενο τῆς «ἐλευθερίας» ὡς περιεκτικώτατου καὶ βασικοῦ δικαιώματος. Ἡ σύγκραση αὐτὴ ἔχει διπλὸ ἀποτέλεσμα: τὸ ριζικὸ περιεχόμενο τῆς «ἐλευθερίας» ὡς βασικοῦ, ἀλλὰ καὶ ὁλικοῦ, δικαιώματος, δὲν περιορίζεται μόνο, ἀλλὰ καὶ πλουτίζεται[21]. Δὲν συμβαίνει, ὁ ἑτεροκαθορισμὸς στὸ δίκαιο νὰ ἐπιφέρει μόνο περιορισμὸ τοῦ αὐτοκαθορισμοῦ, ὅπως ἐπιπόλαια πιστεύεται.

Ὁ περιορισμὸς τοῦ περιεχομένου τῆς «ἐλευθερίας» ὡς δικαιώματος προέρχεται ἀπὸ τὶς ὑποχρεώσεις ὅσες ἔχει ὁ δικαιοῦχος της, δηλαδὴ κάθε ἄνθρωπος ἱκανὸς γιὰ ἔλλογη συμπεριφορά, σὲ κάθε ὑπαρξιακὴ στιγμή του. Οἱ ὑποχρεώσεις αὐτὲς εἶναι: ὁ σεβασμὸς τῆς ἀνθρώπινης ζωῆς, ἀλλὰ καὶ

---

18. Βλ. ΔΕΣΠΟΤΟΠΟΥΛΟΥ, «Ἀνθρώπινα καὶ μὴ ἀνθρώπινα στοιχεῖα τῆς Ἱστορίας» (*Φιλοσοφία*, 1987-1988, σσ. 115 κ. ἑπ.).

19. Ἂς μὴ λησμονεῖται ὅτι ἡ ἑλληνικὴ ἐπιστήμη γεννήθηκε τὸν ἕκτο π.Χ. αἰώνα στὴ Μίλητο μὲ ἀντικείμενο τὴ Φύση.

20. Βλ. DESPOTOPOULOS, *ὅπ. ἀν.*, σσ. 30-33, ΔΕΣΠΟΤΟΠΟΥΛΟΥ, *Μελετήματα Πολιτικῆς Φιλοσοφίας*, 1983[4], σσ. 29-32, σσ. 42-43, σ. 78.

21. Βλ. DESPOTOPOULOS, *ὅπ. ἀν.*, σσ. 88-93, ΔΕΣΠΟΤΟΠΟΥΛΟΥ, *Δοκίμια*, 1986, σσ. 65-66. *Ἐπίμαχοι Θεσμοὶ καὶ ἄλλα θέματα*, 1987, σσ. 138-140.

τῆς «ἐλευθερίας» ὡς δικαιώματος κάθε ἄλλου ἀνθρώπου, ἡ συμμόρφωση πρὸς τὶς ἀπαγορεύσεις, τὶς θεσπισμένες ἀπὸ τὴ νομοθεσία ἢ ἀπὸ τὴ διοίκηση γιὰ τὴν ἀπόκρουση τῶν κινδύνων τῆς ζωῆς τῶν ἀνθρώπων, ἡ τήρηση τῶν ὑποχρεώσεων, τῶν συνυφασμένων μὲ τὴν ἰδιότητα ὀργάνων τῆς νομοθεσίας ἢ τῆς διοικήσεως ἢ βοηθητικῆς λειτουργίας τοῦ δικαίου (κυρωτικῆς εἴτε δικαστικῆς), καθὼς καὶ τῶν ὑποχρεώσεων, τῶν ἐθελούσια παραδεγμένων μὲ σύναψη συμφωνίας ἢ καὶ μὲ ἄλλο τρόπο.

Ὁ πλουτισμὸς τοῦ περιεχομένου τῆς «ἐλευθερίας» ὡς δικαιώματος ἀποτελεῖται ἀπὸ τὰ διάφορα εἰδικὰ δικαιώματα, ὅσα ἔχει ὁ δικαιοῦχος της, δηλαδὴ κάθε ἄνθρωπος ἱκανὸς γιὰ ἔλλογη συμπεριφορά, σὲ κάθε ὑπαρξιακὴ στιγμή του, χορηγημένα σ' αὐτὸν ἀπὸ τὴ νομοθεσία καὶ τὴ διοίκηση ἢ ἀποκτημένα διαμέσου ὁρισμένης συμφωνίας —ὅπως εἶναι ἡ ἰδιοκτησία καὶ τὰ ἄλλα εἰδικὰ δικαιώματα, μεταξύ τους καὶ τὰ δικαιώματα γιὰ παροχὲς ἀπὸ τὴ διοίκηση ἢ γιὰ χρήση δημοσίων κτισμάτων καὶ ἄλλων δημοσίων ἀγαθῶν—, καὶ ἀκόμη τὸ δικαίωμα νὰ συνάπτει συμφωνία, καὶ ἄρα νὰ ἐπιχειρεῖ ἄνοιγμα πρὸς τὰ δικαιώματα κάποιου ἄλλου, ὥστε καὶ πρὸς τὰ περιεχόμενα σ' αὐτὰ ὑλικά, πνευματικὰ ἢ καὶ προσωπικὰ ἐπίσης, ἀγαθὰ τοῦ κάποιου ἄλλου αὐτοῦ ἀντισυμβαλλόμενου.

Τέτοια καθὼς εἶναι ἡ σύσταση τοῦ ἐνεργοῦ περιεχομένου τῆς «ἐλευθερίας» ὡς δικαιώματος, ἐνυπάρχει στὸ σύστημα τοῦ δικαίου ἄπειρο πλῆθος πραγμάτων ὡς ἀγαθῶν, διαμέσου τοῦ περιεκτικώτατου αὐτοῦ καὶ βασικοῦ δικαιώματος. Εἶναι ὅλα τὰ χρήσιμα στὸν ἄνθρωπο διάφορα πράγματα, εἴτε δηλαδὴ φυσικὸς χῶρος, εἴτε δυνάμεις ἢ στοιχεῖα τῆς Φύσεως, εἴτε προϊόντα ἐργασίας τῶν ἀνθρώπων στὴν κοινωνία, εἴτε κοινωνικὲς ὑπηρεσίες. Αὐτὰ ὅλα βρίσκονται σὲ οἱονεὶ κατάσταση ἀναμονῆς τῆς πρωτοβουλίας τοῦ συγκεκριμένου ἱκανοῦ γιὰ συμπεριφορὰ ἔλλογη ἀνθρώπου, ὥστε ἄμεσα νὰ τεθοῦν στὴ διάθεσή του, — ἐφόσον μόνο δὲν εἶναι ἤδη κατειλημμένα στὴν προκείμενη στιγμὴ ἢ μὲ τρόπο μόνιμο ἀπὸ κάποιον ἄλλο ἄνθρωπο, εἴτε δικαιοῦχο ἐπίσης «ἐλευθερίας» εἴτε ὄργανο τῆς διοικήσεως ἢ καὶ τῆς νομοθεσίας ἢ βοηθητικῆς λειτουργίας τοῦ δικαίου (κυρωτικῆς εἴτε δικαστικῆς). Εἶναι παρόμοιοι οἱ διάφοροι «τρόποι» τῆς πνευματικῆς δημιουργίας ἢ πνευματικῆς ἀπολαύσεως ἁπλῶς (μὲ «ἀξίες» ἐμπνευστικὲς τὴν ἀλήθεια καὶ τὴν ὁμορφιὰ προπάντων), καθὼς καὶ ἡ Φύση καὶ ἡ κοινωνία καθ' ἑαυτές, πηγὲς ἀνεξάντλητες γιὰ ἐπιστημονικὴ ἔρευνα καὶ γιὰ βιώσεις αἰσθητικές, καὶ πλάϊ τους ἡ Ἱστορία τῆς ἀνθρωπότητας. Εἶναι ἀκόμη οἱ σωματικές, ὅπως καὶ οἱ ψυχικὲς δεξιότητες, ὑπαρκτὲς ἔστω δυνάμει στὴ ζωὴ τοῦ ἀνθρώπου.

Τὸ δικαίωμα λοιπὸν τῆς «ἐλευθερίας», ἐννοημένο ἀφηρημένα, παρουσιάζει ἐνεργὸ περιεχόμενο ἀπειροδύναμο, καὶ χορηγεῖ στὸν ἄνθρωπο

ἀπειροδύναμο ἄνοιγμα πρὸς τὸν κόσμο[22]. Ἀλλὰ τὸ ἐξαίσιο αὐτὸ περιεχόμενο τῆς «ἐλευθερίας» προσδιορίζεται κάθε φορὰ στὴν ἱστορικὴ πραγματικότητα ἀπὸ τὴν ἰδιοσυστασία τοῦ συγκεκριμένου δικαιούχου της καὶ ἀπὸ τοὺς κοινωνικοὺς ὅρους ζωῆς του: ἀπὸ τὴν πρακτικὴ εὐφυία του, ἄρα καὶ τὴν παιδεία του, καὶ ἀπὸ τὴν ἀναλογία τῶν δικαιωμάτων πρὸς τὶς ὑποχρεώσεις του, δηλαδὴ τῆς ἰδιοκτησίας του κατ' ἐξοχὴν πρὸς τὸν ἐπιβλημένο ἀπὸ τὶς ἀνάγκες του χρόνο τῆς ἐργασίας του. Τὸ ἐνεργὸ περιεχόμενο τῆς «ἐλευθερίας» ὡς δικαιώματος ἐξαρτᾶται πράγματι σὲ μέγα βαθμὸ ἀπὸ τὸν ἐλεύθερο χρόνο τοῦ συγκεκριμένου ἀνθρώπου καὶ ἀπὸ τοὺς οἰκονομικοὺς πόρους του, ἀποφασιστικοὺς συχνὰ γιὰ τὴν ὕπαρξη ἐλεύθερου χρόνου καὶ γιὰ τὴ δυνατότητα πρὸς ἄριστη χρήση του. Ἡ θέση τῶν πράγματων, προπάντων ὡς ἀγαθῶν, στὸ σύστημα τοῦ δικαίου εἶναι δυναστικὴ[23] συχνὰ γιὰ τὸν ἄνθρωπο, ἂν καὶ ἀναγνωρισμένο πάντοτε ὡς ὕπατη ἀξία τοῦ δικαίου.

Κ. ΔΕΣΠΟΤΟΠΟΥΛΟΣ
(τῆς Ἀκαδημίας Ἀθηνῶν).

---

22. Ἐξ ἄλλου, μὲ βάση καὶ ἀφετηρία τὸ ἐνεργὸ περιεχόμενο τῆς «ἐλευθερίας» ὡς δικαιώματος ὑπάρχει ἀκέραιη καὶ ἡ ἠθικὴ στάση τοῦ ἀνθρώπου, ὡς εὐθύνη καὶ ὡς μέριμνα. Πρβλ. DESPOTOPOULOS, *ὅπ. ἀν.*, σ. 102.

23. Καὶ αὐτὸ συμβαίνει διττά: Ἡ ἄμετρη διόγκωση τῆς ἰδιοκτησίας ὁρισμένων ἀνθρώπων ἔχει ὡς συνέπεια νὰ ἰσχναίνεται μέχρις ὁλικῆς σχεδὸν ἀνυπαρξίας ἡ ἰδιοκτησία κάποιων ἄλλων ἀνθρώπων. Τότε ὁ θεσμὸς τῆς ἰδιοκτησίας συνεπάγεται, μὲ τὶς ἀρνητικὲς ἐπιπτώσεις του, καταπίεση τῶν ἄλλων αὐτῶν ἀνθρώπων ἕως τὴν ἐξουθένωση τῆς «ἐλευθερίας» τους ὡς δικαιώματος, μὲ τὴν ἔλλειψη ἀπὸ τὸ περιεχόμενό της ἀπαραίτητων ἀγαθῶν, δηλαδὴ ἀναγκαίων γιὰ τὴ ζωή τους πραγμάτων. Πρὸς ἀντίστροφη κατεύθυνση καὶ ἀπὸ ἄλλη ἄποψη βλαπτικὸς γίνεται συχνὰ ὁ θεσμὸς τῆς ἀπεριόριστης ἰδιοκτησίας, δηλαδὴ γιὰ τὸ ἴδιο τὸ ὑποκείμενό της. Κινδυνεύει, πράγματι, ὁ ἄνθρωπος ὑποκείμενο ἰδιοκτησίας δεκτικῆς πρὸς αὔξηση ἀπεριόριστη νὰ συρθεῖ βαθμιαῖα σὲ ἀπληστία γιὰ τὰ πράγματα ὡς ἀγαθά, σὲ οἱονεὶ εἰδωλολατρεία τοῦ «ἔχω», σὲ ὅ,τι ἔλεγαν ἄλλοτε *conversio ad creaturas*, — κάτι διαβρωτικὸ τῆς ἠθικῆς του προσωπικότητας, ὑπονομευτικὸ τῆς ἐλευθερίας του ὡς ὑπαρξιακῆς ἀρχῆς πρὸς ἐνάρετο βίο. Ὁ κίνδυνος ὅμως αὐτὸς δὲν εἶναι ἀφευκτος. Πρβλ. DESPOTOPOULOS, *ὅπ. ἀν.*, σ. 108.

LES CHOSES ET LES BIENS DANS LE SYSTÈME DU DROIT

Résumé

1. Le système du Droit et l'être humain. 2. Le système du Droit et les choses en tant que sources de danger pour l'être humain. 3. Les choses en tant que biens, dans le système du Droit, comme objets de propriété. 4. Les choses en tant que biens, dans le système du Droit, comme *res publicae* ou objets de droit-fonction. 5. Le contenu effectif du droit de liberté-autonomie et l'immensité des biens qui sont en puissance objets de ce droit foncier et global, décisif pour la qualité du système du Droit.

K. I. DESPOTOPOULOS
(Membre de l'Académie d'Athènes)

UNITÉ ET PLURALITÉ DE LA MÉTHODE

1. Préliminaires. Dans la première partie du *Discours de la méthode,* Descartes affirme que le sens commun est le bien le plus équitablement —nous dirions aujourd'hui volontiers «le plus démocratiquement»— dispensé aux hommes. Ajouter qu'il ne suffit pas de disposer d'une bonne pensée, mais qu'il faut également s'en servir à bon escient, équivaut à soulever, par ailleurs, l'important problème de la marche à suivre que la pensée s'impose en raison de la nature de son objet en général aussi bien que de ses propres possibilités. «Marche à suivre» serait la traduction en français la plus appropriée du sens originel que le terme de méthode aurait eu en grec; «chemin préalablement tracé à parcourir» et «conduite» constituant d'autres traductions possibles du terme, dont l'une est, certes, précise, mais pratiquement inutilisable, l'autre concise, mais trop imagée.

Si l'idée de méthode a fini par signifier la recherche organisée et contrôlée du vrai, elle a, par contre, été suggérée par la pratique des diverses techniques, et peut, de ce fait, être entendue comme une technique de combinaison de techniques ou comme une technique d'investigation nécessaire à l'exercice fructueux de cette pratique. Elle permet notamment de réduire au *minimum* l'utilisation des moyens prévus et, en même temps, d'obtenir le *maximum* du rendement escompté. Chez Aristote cependant, le terme de méthode l'a emporté sur celui de technique, peu usité en grec classique, et, en tout cas, désignant des activités subalternes bien que pouvant atteindre une extrême précision. Par contre, le terme de méthode, qui fait allusion à un certain itinéraire projeté, comporte à la fois une généralité et une imprécision.

Ainsi comprise, la méthode suppose une curieuse antinomie qui se résout par une dialectique interne, toute particulière à l'activité de la pensée. A l'intérieur du sens qui vient de lui être reconnu, la méthode désigne un programme d'action déjà établi selon un principe d'économie qui tient compte à la fois du besoin d'épargner à la pensée le luxe de tout risque d'erreur (en l'occurrence, d'errance), tout en prenant en considération la spécificité de chacune de tentatives visant à des buts semblables, mais non point identiques.

Dans ces conditions, l'antinomie et la dialectique interne, que je viens

de signaler, consistent respectivement d'une part dans la coexistence d'une nécessité irréductible d'établir les fondements inaltérables d'une perspective constante, et du respect d'une approche (souhaitée aussi adéquate que possible) de la particularité du dessein à accomplir, donc du but à atteindre; et, d'autre part, dans la flexibilité, voire la mobilité de fait du dispositif structurel constant mis en place à cet effet, de façon à être adaptable et applicable aux objets ou plutôt aux objectifs que la pensée s'assigne.

La méthode traduit une volonté de la conscience de poursuivre un cours établi en gros une fois pour toutes à partir d'une série de généralisations qu'une longue suite d'expériences répétées semble avoir rendues légitimes, tout en se permettant des déviations secondaires occasionnelles, mais aussi obligatoires de par l'existence de nouvelles expériences à propos desquelles cette méthode est mise à l'épreuve. Toute proportion gardée, on a à faire, dans ce cas, à un modèle épistémologique analogue, à plus d'un égard, au modèle musical du type «thème et variations». Ce modèle est reconnaissable non seulement sur le plan de l'existence d'une méthode bien définie, mais aussi sur le plan de l'existence de plusieurs méthodes différentes, voire radicalement opposées; de sorte que les diverses méthodes, tout comme les divers aspects d'une même méthode, se combinent et se complètent mutuellement.

Du coup, la méthode acquiert le sens d'une structure, d'une norme et d'une loi, notamment d'une «loi-cadre» qui, en raison des conditions générales de son application, entraîne toute une «jurisprudence» conformément à laquelle tous les cas particuliers d'actualisation pratique envisagés ou envisageables sont, tour à tour, discriminés et légitimés. La conformité de la pensée à cette structure, à cette norme et à cette loi n'impose nullement l'acceptation d'un conformisme quelconque au cours de son application. Un tel conformisme serait équivalent à une certaine sclérose de la pensée, entièrement contraire à la nature de son dynamisme; une sclérose qui s'avèrerait négative pour l'activité cognitive aussi bien que pour la survie de la conscience, partant de l'existence.

La méthode se présente comme l'explicitation de la réaction organisée de la conscience en quête d'une économie accomplie de son comportement vis-à-vis d'objectifs déterminés ayant trait à la poursuite d'une connaissance fragmentaire, diversifiée, voire disparate, de la part d'une pensée qui n'en aspire pas moins à une unité de vues et de conceptions, capable de lui assurer une consistance évidente et une primauté de valeur. Il ne s'agit pas de rechercher ici les critères selon lesquels les méthodes employées par chaque discipline particulière se diversifient en variant à l'infini les unes par rapport aux autres, mais bien d'établir les principes qui prédoninent au cours de

l'exercice d'une pensée avide d'assimiler tout objet de connaissance en prenant soin de s'y employer dans les conditions les plus favorables pour elle, et en essayant de s'y adapter de la façon la plus adéquate. C'est précisément à ce mode d'activité adaptative, consciente et intentionnelle que le nom de méthode est traditionnellement appliqué.

Le contexte comportementiel concrétisé par la dialectique des essais et des erreurs à un niveau à la fois biologique et existentiel est à la base des assises de l'activité méthodique de la pensée. L'expérience acquise exclut les récidives et assure d'une part une séparation et une division des domaines de la pensée, et une spécification, voire un émiettement, des formes de référence à ceux-ci; d'autre part, la répartition des centres d'intérêt de la conscience en zones homogènes, selon leurs caractères communs, ainsi que la supération et, à la limite, la suppression de toute différenciation et de toute différence dans la considération de champs respectifs à l'intérieur desquels elle permet de situer les centres d'intérêt en question. On assiste, pour ainsi dire, à la poursuite d'une double finalité, elle-même exprimée par une double série de mouvements tendant à l'établissement d'une continuité entre le particulier et le général, entre le spécifiant et l'unifiant.

2. Méthode et intentionnalité. Afin d'éviter toute analyse excessive annihilant les zones impliquées par la problématique envisagée, je m'en tiendrai à une division assez générale des domaines de référence de la pensée, et qui sont communs à l'attitude philosophique, scientifique et religieuse, à savoir l'homme, le monde et l'absolu. En fait, il s'agit de préciser l'optique selon laquelle chacun des trois objets en question est envisagé et abordé conformément à chacune des attitudes de la conscience énumérées. Il va de soi que toutes ces optiques se rapprochent en quelque sorte en raison de l'unité de la conscience autant que de l'unité de l'objet, tout comme elles divergent en raison de leur caractère spécifique. Au fond, elles convergent, comme elles divergent, puisqu'elles sont déterminées par des aspects complémentaires, bien que distincts, de la conscience autant que des objets eux-mêmes à l'approche desquels elles s'appliquent respectivement. Cette approche étant intentionnelle et non fortuite ou accidentelle, l'emploi du terme de méthode est justifié en l'occurrence: ce terme désigne, en effet, toute une programmation d'utilisation de moyens disposés de façon à concourir, lors d'une première phase, à la découverte de la vérité religieuse, scientifique et philosophique, et, à un stade ultérieur (mais intimement lié au fondement de cette découverte, donc au comportement méthodique de la pensée par rapport à l'idée de preuve), à l'imposition de cette vérité entendue comme unique et comme nécessaire dans chaque cas.

Retenons le caractère intentionnel de ce genre d'approche et de traitement de la vérité. La fortuité de sa découverte et le hasard de sa rencontre, pour certains qu'ils apparaissent pratiquement, n'en sont pas moins liés à l'attitude expectative de la conscience à l'égard de l'objectif qu'elle poursuit, et auquel elle ne saurait s'attacher que moyennant un dessein qu'elle élabore elle-même en fonction de ses propres possibilités, autant que de la nature de celui-ci: dessein interposé entre deux termes, l'un connaissant, l'autre à connaître, qui tiens des structures particulières de chacun d'entre eux, et qui sert même de moyen transformateur destiné à établir entre eux une continuité de structuration et de fonctionnalité. Seule cette réduction des deux termes en question, différents par leur nature et leur constitution, à un dénominateur commun rend possible leur mise en contact et, finalement, l'assimilation de l'un par l'autre. Intentionnalité ne signifierait nullement une simple ouverture de la conscience dans la direction de son objet, mais, au contraire, l'actualisation de l'une et de l'autre: de la première, comme étant portée de toute sa puissance vers ce qu'elle recherche ou auquel elle aspire; du second, comme étant réduit, du point de vue de sa temporalité concrète, à une extra-temporalité spécifique qui en souligne le caractère paradigmatique et instantané, mais en même temps durable, d'objet vécu d'avance et une fois pour toutes, donc actualisé par la conscience, en tant que représentatif de tout objet semblable.

Il est évident qu'ainsi comprise l'intentionnalité de la conscience appelle la «kairicité» de l'objet auquel celle-ci se réfère. Il s'ensuit que la réduction de la conscience et de son objet à un dénominateur épistémologique commun se ramène à plus qu'une simple assimilation mutuelle: à une véritable création commune. Au cours de cette création toute ligne de démarcation et toute barrière existant préalablement entre la conscience et son objet disparaissent au profit de la construction d'une nouvelle réalité. Cette réalité dépasse toute limite préexistante, et fait de l'objet un prolongement de la conscience, et de celle-ci, la condition et, en même temps, le niveau de jouissance de l'exaspération existentielle de l'objet mentionné, objet qui acquiert désormais un sens bien défini. Une telle actualisation ou «kairification» de l'objet par la conscience équivaut à une sorte d'«orgasme commun». En effet, lors de sa conception, l'objet s'affirme dans toute sa floraison, dans toute sa splendeur, à la conscience qui le «chante», cette dernière attestant, de son côté, une irritation qui la porte à se dépasser dans la direction de l'objet, cause de sa stimulation. Plus que d'assimilation, il peut être désormais question de tendance à une identification des deux termes de la connaissance, selon le mode (connaissance rationnelle, intuitive etc.) et le degré qu'elle peut atteindre.

De tous les modes de connaissance, le plus intentionnel, celui qui fait le plus appel à la notion de dessein, est la connaissance rationnelle à laquelle la notion de méthode s'applique également. On risque, certes, d'exclure, de la sorte, toute référence à quelques modes de connaissance adéquats à la nature de certains objets, tel le mode mystique, mode par excellence que la connaissance de l'absolu peut revêtir. Toutefois, mon propos étant d'analyser *la* méthode, ou tout au plus *des* méthodes, donc des moyens relatifs à un certain mode ou, mieux, à une certaine catégorie de modes de connaissance, et non point tous les modes de connaissance dénombrables, je porterai mon attention sur des ressemblances lointaines décelables sur les deux plans. C'est avec ces restrictions que je m'efforcerai de distinguer des similitudes et des différences, l'unicité et la pluralité de la méthode appliquée par la conscience à la recherche religieuse, scientifique et philosophique des trois objets de toute pensée, tels qu'ils ont été énumérés précédemment: l'homme, le monde et l'absolu. Si l'on combine les objets envisagés et les points de vue selon lesquels ils sont abordés, il faudra faire état de neuf possibilités d'approche méthodique des divers objets de la connaissance. Ce n'est que dans le prolongement de mon enquête qu'il y aurait lieu éventuellement de procéder à un élargissement des vues décrites en recourant à l'appréciation des possibilités d'approche non méthodique des mêmes objets. L'ordre que j'ai adopté comporte deux séries de références: (a) la religion, la science et la philosophie, selon un critère *grosso modo* historique; (b) l'homme, le monde et l'absolu, selon un critère fondé sur l'adage *ab interioribus ad exteriora,* lui-même adopté par la méthode dite psychologique, définie au cours du XIX^{e} siècle, mais qui reprend des conceptions déjà énoncées par le cartésianisme.

3. Le point de vue religieux. Examinons d'abord comment les trois objets de la pensée sont abordés par la religion. C'est sur ce plan que l'on constate une continuité parfaite entre l'homme, le monde et l'absolu. Lien entre les hommes, la religion relie notamment l'entité humaine à la transcendance qui la dépasse par définition. Dans le domaine des religions naturelles, l'homme se pose comme un centre de référence implicite auquel l'absolu est ramené moyennant toute une série d'entités intermédiaires. Cette «immanentisation» de ce qui, en raison de sa nature, demeure transcendant constitue un tour de force de la part de la conscience religieuse qui, en se réclamant, en réalité, d'une équivoque, réussit à saisir l'absolu simplement en tant que moins relatif qu'elle-même, tout en se posant comme un critère central, ne serait-ce que minime, auquel toute objectivité est finalement ramenée. On retrouvera le même modèle de multiplication des entités intermédiaires entre

l'homme et l'absolu aussi bien dans les conceptions religieuses qui se fondent sur la notion de *participation* (polythéismes africains, polythéisme grec) que dans celles qui sont édifiées sur la notion de *médiation* (néoplatonisme chrétien). Ici, l'idée sous-jacente est celle de relation établie entre deux êtres radicalement opposés en raison de leurs natures particulières, l'une dérivant de l'autre ou, en tout cas, se voulant en condition d'infériorité par rapport à elle, et cependant cherchant à y accéder soit ontologiquement, à travers une supération de son essence, soit pratiquement, à travers une emprise, même relative ou partielle, exercée sur l'activité de l'entité supérieure, qui en limiterait sinon l'autonomie, du moins les effets imprévisibles ou défavorables.

En définitive, c'est par l'observation empirique d'une causalité qui, aux termes de Lévy-Bruhl, s'inspirant de Hume, s'exprime selon le principe *post hoc, ergo propter hoc,* que la conscience humaine s'efforce d'établir des rapports précis entre causes et effets susceptibles d'être renversés par l'intervention de cette conscience même qui, à son tour, recourt à des actes précis tendant à annuler l'efficacité d'actes divins calqués sur des modèles de l'activité humaine. La mentalité religieuse, telle qu'elle est exprimée dans la mentalité primitive, rejette l'unique, l'insolite, l'inattendu, pour s'attacher à l'ordinaire, au répété ou, tout au plus, au prévisible, dans la mesure où une conception périodique, partant temporalisée, de la réalité autorise à réduire l'inconnu ou l'inconnaissable au déjà connu; l'invivable, au déjà vécu. Il va de soi que c'est à travers ce plan relatif que la conscience saisit ce qu'elle ne peut saisir d'emblée de la nature de l'absolu qui, temporalisé, réduit à des dimensions humaines, permet à l'homme de se connaître soi-même. Au demeurant, les dimensions en question sont essentiellement celles d'une activité pratique qui s'exerce dans le domaine de l'organisation du travail en fonction du temps, des diverses techniques et des relations humaines, autrement dit, des sociétés. C'est ici qu'intervient l'activité mythique cristallisatrice non seulement des rapports entre l'homme, la nature et le surnaturel, entre l'homme et son milieu social, entre l'homme et les manifestations objectivées de sa créativité, mais aussi de la temporalité, fondement de toute une mythologie qui rend compte de la condition présente de l'humanité comparée à son passé et à son avenir, autant dire qui exprime ses regrets et ses espérances respectifs.

Pour résumer, au niveau de la religion, la méthode, à la fois confuse et concrète, à laquelle la conscience a recours pour saisir la condition humaine, implique une référence à l'activité pratique de l'homme, elle-même entendue comme directement liée à son action sur le monde et, au-delà, sur les forces surnaturelles constituant l'absolu que le monde est supposé dissimuler. Il

s'agit, on le voit, d'une méthode *a priori,* mais qui n'hésite pas à recourir à une connaissance empirique permettant d'établir, par le truchement d'intermédiaires qui se réfèrent au monde autant qu'à l'absolu, des modèles d'explication de la présence, de la condition et de l'essence propre de l'homme. Cette structure tripartite demeure invariable et se trouve modifiée quant à son orientation dans les deux autres cas d'investigation sur le monde et sur l'absolu. Il s'agit, ici encore, d'une méthode *a priori* et, en même temps, empirique, fondée sur l'observation des diverses pratiques humaines. Par ailleurs, la connaissance du monde, ainsi assurée, loin d'être indépendante de toute intention d'exercice de quelque emprise sur lui, vise plutôt à le subjuguer, à le soumettre à des desseins pratiques. Elle impose la volonté non point directement à des causes secondes, elles-mêmes régies par un déterminisme implacable, mais à des causes premières dont le régime élastique admet décidément la poursuite, par l'homme, de l'unique, de l'insolite, de l'irréversible que lui-même abhorre tant qu'il situe sa cause et sa provenance dans le monde extérieur. En d'autres termes, loin de pouvoir demeurer détaché de son objet de référence, la conscience humaine s'empresse, à ce niveau, de l'aborder en s'y engageant directement tout entière.

Enfin, le même modèle, différemment orienté, s'applique à la connaissance de l'absolu. On constatera cependant sur ce point une progression certaine depuis les animismes primitifs jusqu'au christianisme philosophique des Pères de l'Eglise. Sur un plan strictement ontologique, non seulement une «archéologie» de l'être humain devient possible, mais aussi, à l'occasion, par exemple, de l'établissement d'une ontologie christologique, stimulée par les diverses hérésies, une «philosophisation» indubitable de l'idée d'absolu et de ses prolongements en direction du monde et de l'homme est désormais concevable. Mais ce n'est là qu'un aspect tout à fait à part de la pensée religieuse, et il semble normal de devoir s'en tenir à des formes épistémologiques de mythologie religieuse plus classiques, à savoir à la fois plus empiriques et plus rigoureusement aprioriques.

4. Le point de vue scientifique. A l'encontre de l'attitude religieuse qui est une attitude d'engagement et d'identification, en même temps que de distinction et de différenciation, l'attitude scientifique est fondamentalement une attitude de détachement et de distanciation. Ici, plus de mention d'activités vécues par le truchement desquelles il devient possible de saisir l'essence d'intermédiaires pratiques dans lesquels l'essence des réalités se reflète. Désormais, l'observation et l'analyse prévalent et conduisent à l'établissement et à l'énoncé de propositions synthétiques qui expriment sur

un plan idéel la façon compliquée et surtout mesurable selon laquelle les diverses parties de l'univers où l'homme se trouve être intégré s'agencent et fonctionnent, propositions synthétiques qui constituent des lois, donc des formulations de structures qui sont censées exister en soi et indépendamment de la conscience, mais qu'en réalité cette dernière invente pour expliquer d'une manière intégrale les résultats de ses observations. De plus, la commensurabilité des faits observés, donc leur respectivité par rapport aux principes qui régissent le fonctionnement de la conscience même, principes qui président à l'établissement des propositions en question, est, à son tour, exprimée à travers la réduction de ces dernières en formules mathématiques qui sont des créations exlusives de l'esprit.

Comparée à la religion qui est une approche totale de la réalité, la science se présente comme une approche de plus en plus compartimentée de celle-ci, en raison de la spécialisation extrême qu'elle exige. J'ai affirmé auparavant qu'il n'existait aucune distinction épistémologique entre les trois domaines de connaissance religieuse, et qu'en fait la conscience religieuse se mouvait aisément de l'un à l'autre. Il en est tout autrement au niveau de la science où, d'ailleurs, la notion de méthode acquiert une signification et une valeur exceptionnelles. Dans le domaine de la recherche des réalités humaines, les sciences de l'homme offrent à la conscience la possibilité d'une connaissance de soi, qui, loin d'être directe, suppose des distinctions méthodiques préalables. La distinction classique qui, en psychologie, par exemple, opposait méthode subjective et méthode objective n'a plus réellement cours depuis que la première est exercée avec les mêmes précautions et dans les mêmes conditions que la seconde, et qu'elle vise à l'établissement de lois comparables en tout à celles auxquelles l'exercice de la méthode objective aboutit à son tour. Méthodes empruntées aux sciences proprement dites, l'observation et l'expérimentation demeurent *mutandis mutatis* adaptables aux conditions de recherche des groupes et des sociétés humaines, sauf dans le cas où la reproduction «historique» d'un fait s'avère impossible en raison de l'unicité événementielle de celui-ci, qui entraîne une distortion et une altération de sa nature, et de la nature de toutes les autres données réelles auxquelles il se trouve lié. D'ailleurs, l'«interprétativité» de ce genre de phénomènes est autrement plus importante que celle que présentent les faits étudiés dans le domaine de la nature, par exemple.

Dans ce dernier domaine, l'observation et l'expérimentation trouvent leur champ d'application idéale non seulement parce que l'objet d'étude précis s'y prête le mieux, mais aussi parce que ces mêmes méthodes ont été établies, élaborées et développées au contact de cet objet, et uniquement en vue de l'aborder dans les conditions les plus authentiques et de la façon la

plus adéquate. L'étude des forces qui entourent l'être humain et auxquelles il est soumis, ainsi que celle des altérations possibles subies par son environnement, avec toutes leurs incidences sur lui, comme sur les autres formes de vie, sont au centre de l'activité scientifique qui s'applique de plus en plus grâce à des techniques sans cesse améliorées, à détecter le sens du monde et de la vie non pas à travers l'infiniment grand, mais à travers l'infiniment petit, en essayant d'établir des rapprochements et des équivalences entre ces deux plans. Une évolution analogue est même constatée en astronomie, domaine où la notion d'infiniment grand a trouvé traditionnellement son expression et son champ d'application les plus significatifs avec le développement spectaculaire de l'astrophysique par rapport au développement plus modéré de la mécanique céleste. Ce qui qualifie essentiellement toutes ces disciplines, c'est leur aptitude à se prêter à l'élaboration de modèles de plus en plus précis et exacts des structures et des fonctionnements de leurs objets.

Le postulat d'exactitude de ces modèles entraîne l'importance croissante des sciences mathématiques qui rendent exprimable la commensurabilité des structures en question ainsi que l'incommensurabilité du caractère infini du monde, en les rapprochant de la notion d'absolu. Dans les sciences, la nature acquiert une signification particulière: en fait, elle est «nominalisée» et «relativisée» du moment qu'elle se présente comme un simple critère (notion de «zéro absolu»), lui-même commensurable, définissable et exprimable en chiffres. Pour le reste, l'attitude scientifique de la conscience en regard de l'absolu est franchement une attitude d'indifférence résultant d'une «époché» fondamentale. Tout au plus, un grand nombre d'esprits, soucieux de concilier une conception religieuse avec une conception carrément scientifique de l'absolu, ont tenté de voir une série de manifestations de ce dernier dans la nature même du monde (notion d'énergie). Panthéiste ou panenthéiste, l'origine d'une telle conception me conduit à considérer désormais l'aspect spécifiquement philosophique de mon enquête. Comparée à l'attitude méthodique dynamique de la religion face à tout objet de connaissance, l'attitude méthodique de la science fait figure d'approche désespérément statique. Toutefois, les connaissances ainsi acquises attestent un caractère de solidité qui, même mis en doute, voire nettement ébranlé, ne s'efface que devant une solidité supérieure. Détaché, sous sa forme la plus authentique, de tout engagement extra-scientifique, le complexe des méthodes mises en œuvre par la science assure à la conscience un degré de liberté incontestable en comparaison des engagements pratiques dont elle fait preuve au niveau de l'utilisation du complexe des méthodes valables pour une «lecture» religieuse de l'univers et de ses incidences sur l'humain, «lecture» qui, par ailleurs, est

loin d'être privée de toute valeur, du moins dans la mesure où elle permet d'investir d'un sens utile, parce que précis, le *continuum* dont la conscience fait partie intégrante.

5. Le point de vue philosophique. La même série de problèmes, envisagée à partir d'un angle philosophique, réclame une approche méthodique entièrement différente. On ne peut passer ici sous silence l'objectif qu'Aristote assigne à la pensée philosophique ni le niveau auquel il la situe en tant que pensée d'une pensée, donc en tant que pensée qui se pense elle-même, en tant que pensée au second degré. Cet objectif et cette situation rendent compte de la condition privilégiée de la philosophie par rapport aux autres disciplines, mais aussi des difficultés méthodologiques qu'elle envisage au cours de l'approche de son objet. Le problème épistémologique est, pour ainsi dire, inexistant pour la religion, et presque sans valeur décisive pour la science. Au contraire, il est important pour le philosophe qui s'acharne à en définir les termes avant d'établir l'objet précis de son investigation et de mettre en cause les possibilités de son esprit: témoin la révolution kantienne qui a souligné la complexité du «problème préalable» de la philosophie, et dont l'influence s'exerce encore moyennant un logicisme analytique présent, sous toutes ses formes possibles, dans la pensée actuelle, logicisme qui, en raison de son importance à l'intérieur du contexte philosophique contemporain, enpêche cette pensée de se libérer de sa propre emprise en sortant de l'impasse où elle s'est elle-même engagée. Bergson avait bien signalé un danger analogue quand il se référait au piétinement philosophique qu'entraînait le rationalisme classique et traditionnel. Quelle condamnation du logicisme analytique, exaspération contemporaine du rationalisme, n'aurait-il pas proféré aujourd'hui! Et pourtant, consentir à un effort extrême pour éviter de voir dans ce logicisme la conséquence ultime de la conception de la «noêsis noêseôs», c'est accepter la difficulté presque insurmontable que la philosophie doit affronter d'emblée.

Cependant, une philosophie qui s'enliserait dans cette crise de conscience serait appelée à signer sa propre condamnation, ce à quoi manifestement aucune philosophie ne consentira jamais. Si, aux termes de l'aristotélisme, la philosophie n'est, dans l'ensemble, qu'une tentative de constitution d'une science de l'être, il va de soi que c'est en tant que tel qu'elle envisagera chacun des trois objets considérés déjà dans les optiques respectives religieuse et scientifique.

L'approche de l'homme par la philosophie est celle d'un être vécu par excellence. «Vécu» acquiert ici l'importance d'un caractère spécifique. En effet, comme je viens de le dire, la philosophie visant, du moins dans le

contexte de l'aristotélisme, à établir une science de l'être, elle révèle l'homme comme un être vécu capable de se vivre soi-même, comme un être qui se pense et qui s'affirme en prenant conscience de soi. En ce sens, la méthode philosophique la plus appropriée est celle qui, ainsi que Descartes l'a montré, consiste à identifier l'être au moi pensant, ou encore, ainsi que Parménide l'avait déjà exprimé, l'être et la pensée même. La seule difficulté qui surgit alors, c'est que «pensée» et «moi pensant» sont des éléments de référence de la connaissance philosophique, qui impliquent une vision par trop étroite, parce que trop rationnelle, de son objet, tandis que «vécu» implique un élargissement de cette vision du côté d'une conception plus directe de l'être, qu'il s'agisse d'intuition bergsonienne (psychologique) ou husserlienne (phénoménologique: «Wesenschau»). Le bergsonisme et la phénoménologie ont permis de rendre le processus philosophique de captation de l'être plus authentique. La mystique s'y était également appliquée, mais sans résultat valable sur le plan philosophique pur. Il est indicatif que l'intuitionisme bergsonien s'est exercé de la manière rationaliste la plus impeccable, au point de s'attirer des critiques quant à sa conséquence.

L'être traditionnel des philosophes est, il est vrai, un objet abstrait, dépouillé de tout sens et de toute signification. Ce n'est plus le cas aujourd'hui: l'être des philosophes du XX^{e} siècle est l'être humain précis. Il est tout simplement sous-entendu que le vocabulaire philosophique contemporain peut se passer de ce pléonasme, et que désormais la notion d'*être humain* peut être désignée par le terme d'être tout court. Une fois considéré comme vécu, l'être humain cesse d'être cet «animal à deux pattes» auquel l'Académie devait faire face, ou même uniquement cet «animal politique» disséqué par Aristote; il est désormais l'être conscient de son être entendu comme une condition dramatique. L'attitude philosophique adéquate dans ce cas consisterait à envisager l'homme en tant qu'être dont le statut lui permet, à la limite, de ne s'indentifier ni à sa vie ni à sa pensée, mais à sa propre conscience. C'est dans cet ordre d'idées qu'il est philosophiquement possible de parler de l'homme comme d'un être vécu par excellence.

La philosophie est apparue en Ionie en tant qu'interrogation sur le monde. Pendant longtemps, science et philosophie se sont appuyées mutuellement, quand elles ne se sont pas confondues: alliance possible dans l'antiquité, tolérable au moyen âge. Dès la renaissance cependant, quand la science s'est libérée de l'emprise de la pensée religieuse et philosophique, cette collaboration est devenue une véritable mésalliance, dangereuse pour les deux partis. «Technicien» qui, au moins une fois dans sa vie, ressent le besoin de s'interroger sur la valeur et la signification de ses découvertes, ainsi que sur l'importance de leur applicabilité, le scientifique peut encore se

permettre de tels rapprochements; mais le philosophe, lui, qui, comme Hegel, procède à des constructions aprioriques compliquées, finalement naïves, et qui élabore, par exemple, toute une philosophie de la nature pour n'illustrer qu'une thèse, voire qu'un schème ou qu'un modèle préconçu, ne formulera, comme Julian Huxley l'a montré, que des inepties. Le cas de Teilhard de Chardin qui cherche dans le monde, être contenant, le fond, l'*Umgreifendes* objectif d'où l'homme émerge, est un cas plus nuancé. En effet, Teilhard est lui-même un scientifique qui essaie d'accommoder la philosophie à la science, et qui n'y arrive qu'en renversant le modèle du discontinuisme néoplatonicien ou, mieux, qu'en insistant sur la phase de conversion et de purification après avoir supposé, puis mis entre parenthèses, celle de procession.

Le philosophe a immanquablement le droit de se questionner sur le sens et la signification du monde en se fondant sur les dernières données de la science, d'autant plus qu'au XIX^{e} siècle il a été, à mon sentiment, définitivement, bien que paradoxalement, en raison du scientisme de l'époque, établi que ce sens c'est l'homme même qui l'accorde au monde, afin de préciser la condition de l'être humain et les modalités de son intégration optimale dans l'univers comme conscience pure. Enfin, l'adoption, par le philosophe, de nouvelles idées scientifiques peut s'avérer enrichissante pour sa pensée. L'indéterminisme en physique, par exemple, illustré par les travaux de Heisenberg, aura été d'un secours inestimable à la pensée philosophique en quête d'un appui scientifique pour ses thèses sur la liberté. D'une manière générale, la science, scrupuleusement respectée, peut constituer le fondement valable d'une problématique philosophique acceptable du monde.

Comparée à la religion et à la science, la philosophie pose le problème de l'absolu de façon toute différente. Science générale et universelle, elle ne dédaigne pas de tenir compte des deux autres points de vue, mais, au contraire, s'en inspire dans son appréciation propre des données du problème. Religion et science ne peuvent se permettre un tel luxe, sous peine de se nier elles-mêmes. L'approche religieuse de l'absolu ne peut être, au fond, que mystique, mais revêt des apparences rationalistes quand elle se confond avec la recherche théologique qui adopte des méthodes scientifiques pour établir la supériorité d'une conception religieuse ou confessionnelle sur une autre (les Pères de l'Eglise n'ont pas hésité à recourir à une attitude sceptique pour combattre des hérésies). Il s'ensuit que le rationalisme n'est pas l'apanage de la philosophie et de la science proprement dite à l'égard du problème de l'absolu. Ce qui cependant différencie le rationalisme philosophique du rationalisme religieux (théologique) et scientifique dans ce

domaine, c'est qu'il s'affirme comme un rationalisme radical, comme une exigence *sine qua non* de la nature de la philosophie, alors que le rationalisme religieux est un rationalisme utilitaire, voire occasionnel, et le rationalisme scientifique, un rationalisme dérivé, le problème de l'absolu ne se posant sur le plan de la science que comme une sorte de complément au problème du monde. Pour la philosophie, au contraire, poser le problème de l'absolu équivaut à poser le problème de l'être par excellence, au sens de l'être parfait. Ceci ramène le problème de l'absolu au centre même des préoccupations du philosophe.

Je réduirai à deux les modèles philosophiques selon lesquels l'idée d'absolu est conçue en philosophie: un modèle que j'appellerai *idéal,* qui remonte à Platon, et qui préside lors de la constitution de l'argument «ontologique» illustré par saint Anselme et par Descartes; et un modèle *causal* qu'Aristote illustre à travers la doctrine du premier moteur. Ontologiques, les deux conceptions sont aussi logiques, et au même degré. Toutes les autres conceptions théistes du problème en dérivent d'une façon ou d'une autre. Il va de soi que la philosophie veille à envisager toutes les autres attitudes de l'esprit face au problème de l'être suprême: celles qui en font un non-être comme celles qui en font un devenir. Quelles soient cependant négatives ou mitigées, les réponses à la question d'absolu, pour être philosophiquement valables, doivent toutes se reporter à l'un de ces deux modèles qui sont, d'ailleurs, complémentaires. Il n'existe finalement, pour aborder le problème de l'absolu, qu'une seule méthode en philosophie; elle exige qu'il soit conçu non pas comme une réalité actuelle et accomplie, mais comme une potentialité en accomplissement éternel, sans quoi, tel Plotin, le philosophe d'aujourd'hui chercherait en vain à en définir les attributs, alors que ce qui importe c'est d'en saisir la nature par rapport à celle du monde et de l'homme, et, en dernière analyse, d'offrir à l'homme un modèle d'accomplissement de soi. Toute «autre» méthode n'en serait qu'une variante.

6. Conclusions. Il ressort des analyses qui précèdent que les diverses méthodes suivies par l'esprit humain en quête de solutions valables des grandes questions dont il répartit la problématique selon ses propres dispositions sont à la fois semblables et diverses, opposées, mais aussi moins souvent irréductibles les unes aux autres qu'on ne le croirait à première vue. Ayant les mêmes objets, partant les mêmes objectifs, religion, science et philosophie ne sauraient être des aspects étanches de la création cognitive humaine. Chacune des attitudes envisagées n'est pas constituée d'après un modèle précis à part; tout au contraire, elle *est* elle-même effectivement ce

modèle. Leurs façons diverses d'aborder chacun de ces objets ne fait qu'en enrichir les possibilités. L'enseignement que chacune d'elles peut tirer de l'activité et des méthodes des autres réside dans la meilleure conscience qu'elle peut prendre de ses propres limites.

Ni l'unité ni la pluralité des méthodes propres à l'esprit des trois conceptions et des voies d'approche de leurs objets respectifs n'est absolue. On a plutôt à faire à un jeu de combinaisons de méthodes. Pour reprendre une image qui m'est chère, les trois attitudes et les méthodes d'investigation qui leur correspondent forment un ensemble comparable à une pierre précieuse dont l'éclat et la valeur sont rehaussés au fur et à mesure qu'elle est travaillée et qu'elle acquiert un nombre accru de facettes. L'unité fondamentale du système total réside dans l'unité des diverses vues. Les aspects particuliers que celles-ci peuvent revêtir ne font qu'en augmenter la richesse et souligner la pluridimentionnalité de la conscience humaine même.

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

ΕΝΟΤΗΣ ΚΑΙ ΠΟΛΛΑΠΛΟΤΗΣ ΤΗΣ ΜΕΘΟΔΟΥ

Περίληψη

Οἱ παντοῖες μέθοδοι ποὺ τὸ ἀνθρώπινο πνεῦμα ἀκολούθησε ἀναζητώντας λύσεις ἀντάξιες τῶν μεγάλων ἐρωτημάτων τῶν ὁποίων κατανέμει τὴν προβληματικὴ ἀναλόγως τῶν ἰδικῶν του διαθέσεων εἶναι συγχρόνως ὅμοιες ὅσο καὶ διαφέρουσες· ἀντίθετες, ἀλλὰ καὶ λιγώτερο συχνὰ μὴ ἀναγώγιμες οἱ μὲν στὶς δέ, ἀπ' ὅσο θὰ πίστευε κανεὶς ἐκ πρώτης ὄψεως. Ἔχοντας τὰ ἴδια ἀντικείμενα καί, συνεπῶς τοὺς ἴδιους στόχους, θρησκεία, ἐπιστήμη καὶ φιλοσοφία δὲν εἶναι δυνατὸν ν' ἀποτελοῦν στεγανὰ διαμερίσματα τῆς ἀνθρώπινης γνωστικῆς δημιουργίας. Κάθε μιὰ ἀπὸ τὶς θεωρούμενες στάσεις, δὲν συγκροτεῖται συμφώνως πρὸς ἕνα ἐπὶ μέρους πρότυπο· ἀντιθέτως, ἀποτελεῖ ἡ ἴδια πραγματικὰ τὸ πρότυπο αὐτό. Οἱ διαφορετικοὶ τρόποι μὲ τοὺς ὁποίους αὐτὲς προσεγγίζουν καθέν' ἀπὸ τ' ἀντικειμενά τους ἁπλῶς ἐμπλουτίζει τὶς ἴδιες τους τὶς δυνατότητες. Τὸ δίδαγμα ποὺ καθεμιά τους εἶναι σὲ θέση νὰ προσπορισθεῖ ἀπὸ τὴν δραστηριότητα κι ἀπὸ τὶς μεθόδους τῶν ἄλλων συνίσταται στὴν ηὐξημένην συνείδηση τὴν ὁποίαν δύναται νὰ λάβει περὶ τῶν ἰδίων αὐτῆς ὁρίων.

Οὔτε ἡ ἑνότης οὔτε ἡ πολλαπλότης τῶν μεθόδων ποὺ προσιδιάζουν στὸ πνεῦμα τῶν τριῶν ἐννοιῶν καὶ τῶν ὁδῶν προσεγγίσεων τῶν ἀντιστοί-

χων ἀντικειμένων τους εἶναι ἀπόλυτες. Πρόκειται μᾶλλον περὶ παιδιᾶς συνδυασμῶν τῶν μεθόδων. Γιὰ νὰ χρησιμοποιήσει κανεὶς μιὰν οἰκείαν εἰκόνα, εἶναι δυνατὸν νὰ θεωρήσει πὼς οἱ τρεῖς ἀνωτέρω στάσεις καὶ οἱ ἀντίστοιχες μέθοδοι ἔρευνας συναπαρτίζουν ἕνα σύνολο ποὺ εἶναι δυνατὸν νὰ παραβληθεῖ πρὸς ἕναν πολύτιμο λίθο, τοῦ ὁποίου ἡ λάμψη καὶ ἡ ἀξία ἀναδεικνύονται ἀκατάπαυστα ὅσον περισσότερο αὐτὸς ὑφίσταται ἐπεξεργασία καὶ ὅσον ἀποκτᾶ ἕναν αὐξανόμενον ἀριθμὸ ἑδρῶν. Ἡ θεμελιώδης ἑνότης ὁλόκληρου τοῦ συστήματος ἔγκειται στὴν ἑνότητα τῶν διαφόρων θεωριῶν. Οἱ ἐπὶ μέρους ἀπόψεις ποὺ οἱ θεωρίες αὐτὲς μποροῦν νὰ καλύψουν δὲν συντελοῦν τίποτε ἄλλο παρὰ στὸ ν' αὐξήσουν τὸν πλοῦτο καὶ νὰ ὑπογραμμίσουν τὸ πολυδιάστατο τῆς ἴδιας τῆς ἀνθρώπινης συνειδήσεως.

Ε. ΜΟΥΤΣΟΠΟΥΛΟΣ
(τῆς Ἀκαδημίας Ἀθηνῶν)

VALEURS LITTÉRAIRES ET VALEURS SOCIALES

En guise de prologue, je dois remarquer que le sujet que je me propose de traiter ici est tellement vaste, et présente de si nombreuses dimensions qu'il m'a fallu recourir à une certaine schématisation des problèmes, en omettant de me référer de façon exhaustive à plusieurs de leurs aspects, et en touchant à peine à d'autres, par voie d'allusion.

I. Définitions et méthode. Avant d'entreprendre cette étude comparative, il est utile de procéder au préalable à l'examen sinon sémantique, du moins interprétatif des notions qu'elle implique, dans la mesure où il permet de préciser les domaines de référence respectifs. Dans l'ordre de l'importance qui leur est reconnu, et à l'intérieur de la réflexion concrète choisie, sinon d'une optique plus générale, mais cependant adéquate à la première, il est souhaitable d'envisager, d'abord, le terme «social», avant de passer à l'examen du terme «littéraire», et de clore l'enquête par l'examen, dans ce même contexte, de la portée du terme de «valeur».

Dans cette optique, on définira le social comme le domaine fondamental de la communauté des consciences, à l'intérieur duquel celles-ci s'interpénètrent et se dépassent dans leur propre affirmation: domaine qui, de ce fait, acquiert une spécificité propre, telle que Durkheim la lui reconnaissait déjà, et qui favorise, d'une certaine manière, l'éclosion et la structuration d'activités culturelles et autres se situant dans le prolongement des intérêts de groupes humains élargis, sans entraver pour autant celles qui ont trait à des dispositions libératrices, parce qu'assumptives, de l'entité de la personne.

Dans le même ordre d'idées, on définira le littéraire comme une spécification exaltée de l'artistique, partant de l'instauratif[1]; en d'autres termes, comme relatif à la libération créatrice réalisée à travers la création de formes uniques propres à exprimer authentiquement des vécus d'une conscience ou d'un groupe de consciences, et à en extérioriser explicitement la teneur, de manière à la rendre communicable et assimilable par les autres consciences, et ce par des moyens appropriés qui, s'ils ne sont pas toujours

1. Cf. E. MOUTSOPOULOS, Vers une phénoménologie de la création, *Rev. Philosophique*, 1961, pp. 263-291, notamment pp. 285 et suiv.

discursifs, n'en sont pas moins réductibles au langage oral ou écrit. Dans les deux domaines, celui du social et celui du littéraire, on constate l'existence d'un «lieu», c'est-à-dire d'un niveau commun de rencontre des consciences, explicité par les notions de communication, de participation[2] et de communion.

Enfin, on entendra par le terme de valeur, appliqué aux deux domaines qui viennent d'être définis, le produit d'une objectivation intentionnelle[3] réalisée par la mutation d'une catégorialité en appréciabilité, et *vice-versa*, selon l'attitude herméneutique adoptée. La valeur sera, dans le cas présent, comprise de la même façon que dans une perspective générale, à savoir comme une nuance réalisable en dehors de la conscience, parce que désirable à l'intérieur de celle-ci; comme une projection approchée de la conscience qui s'impose, parce qu'elle est *en* mouvement ou, mieux encore, parce qu'elle *est* mouvement: une nuance toutefois qui, dans un contexte donné, domine impérativement le champ opératif de la conscience dans la mesure où cette dernière ne l'accepte pas simplement, mais contribue aussi intentionnellement à sa création.

Il est évident que social et littéraire se rejoignent à propos de la communication des consciences, le littéraire portant l'artistique jusqu'à ses conséquences ultimes, puisqu'il se sert du langage par excellence comme d'un langage tout court, et qu'il délimite une région extrêmement favorable à cette communication envisagée à la fois comme claire, intense, poussée et, le cas échéant, comme totale. Il apparaît, dans ces conditions, que, lors d'états où la communication des consciences se trouve favorisée, il est davantage possible de déceler des affinités entre valeurs littéraires et valeurs sociales, au point que même leurs aspects distinctifs deviennent plus aisément isolables, plus distinctement analysables et plus subtilement appréciables.

Dans la perspective établie par la notion de communication, on est en mesure d'envisager le problème des relations positives ou négatives des valeurs littéraires par rapport aux valeurs sociales (et inversement), avant d'apprécier les moyens de mise en valeur de leur application avantageuse pour la promotion de la littérature autant que de la société. La méthode adoptée à cet effet consiste à rechercher les valeurs catégorielles ou plutôt les catégories précises représentatives auxquelles littéraire et social se réduisent respectivement. Cette réduction qui, opérée sur un plan phénoménologique,

---

2. Cf. IDEM, Sur la «participation» musicale chez Plotin, *Philosophia*, 1, 1971, pp. 379-388.

3. Cf. IDEM, L'objectivation de l'intentionnalité de la conscience. Vers une phénoménologie des valeurs, *Ann. Scient. de la Fac. de Philos, de l'Univ. d'Athènes*, 1967, pp. 461-539, notamment p. 471.

suppose notamment le renversement de l'ordre de procédure habituel permet d'éviter toute considération des faits seconds que constituent le littéraire et le social une fois organisés, et favorise l'étude des valeurs catégorielles qui en forment comme les fondements structurels qualitatifs, et comme les assises paramétriques essentielles, indissociables, certes, les unes des autres, mais néanmoins parfaitement distinctes dans leur fonctionnalité[4].

II. Authenticité théorique et falsifiabilité pratique des valeurs sociales. Dans le cadre décrit de précision et d'appréciation du social, il existe une marge d'interprétation assez ample pour permettre des écarts de validation en fonction non seulement des conditions dans lesquelles elle a lieu, mais aussi des intentions précises dont elle relève, et qui résultent d'une intentionnalité qui peut présenter telle ou telle coloration, ou même acquérir tel ou tel aspect très concret. Cette marge comporte, certes, un danger d'ambivalence pour l'interprétation qui, selon le cas, procède d'une argumentation authentique ou d'une sophistique[5]. Le problème consiste d'une part à discerner en l'occurrence des valeurs authentiques, parce que liées à des exigences de l'existence; d'autre part, à s'y référer de la manière la plus adéquate et la plus convenable, sinon la plus avantageuse pour le but recherché, puisqu'une telle qualité d'adaptation risquerait précisément de supposer ou même d'engendrer une tolérance mal comprise de certaines consciences, et, finalement, l'imposition, sur la totalité de celles-ci, de valeurs fausses, falsifiées ou contrefaites, ce qui, en altérant la qualité du processus de référence aux valeurs en question, le rendrait, du même coup, gravement dangereux.

Une fois ces observations préliminaires faites, et ces conditions de procédure établies, on accordera facilement que les valeurs sociales (au sens de stipulations qualitatives souhaitables) qui rassemblent généralement les suffrages et les préférences dans les sociétés les plus diverses, indépendamment du sens précis qui peut, selon le cas, leur être attribué, sont celles de liberté, de justice, de progrès et de continuité dans une cohérence organisée, toutes relatives à celle d'homme, valeur en soi, et de respect envers tout ce

---

4. Le recours, *mutandis mutatis*, à un renversement méthodique a, jadis, été jugé nécessaire à propos de l'étude de l'erreur; à l'analyse de cette dernière a été substituée celle de la catégorie fondamentale de l'erroné, lui-même valeur logique. Cf. E. MOUTSOPOULOS, *La pensée et l'erreur*, Athènes, 1961, pp. 136 et suiv.; cf. IDEM, Vers un élargissement du concept de vérité: le presque-vrai, *Annales de la Fac. des Lettres et Sciences Humaines d'Aix*, 40, 1966, pp. 189-196.

5. Cf. IDEM, Argumentation et sophistiques de la liberté humaine dans les sociétés contemporaines, *Persuasione e libertà nel mondo contemporaneo*, Palermo, Manfredi, 1979, pp. 11-17.

qui se rattache à son activité naturelle ou culturelle: d'où l'élaboration de dialectiques anthropocentriques extrêmement variées et variables, quand elles ne manquent pas de souplesse ou, à la limite, ne sont pas sclérosées. La mention de quelques valeurs sociales ne saurait être présentée comme une énumération exhaustive, mais simplement comme une désignation de certaines d'entre elles jugées comme fondamentales et comme indispensables, parce que représentant des droits inaliénables des personnes[6] et des sociétés, sans prétendre pour autant à quelque prépondérance. Il n'existe pas de valeurs dominantes ou dominatrices dans quelque sphère axiologique que ce soit, si l'on se maintient à un niveau d'appréciation libéral[7]; tout au contraire, ce sont les consciences qui, selon l'attitude interprétative qu'elles adoptent, déterminent des hiérarchies axiologiques précises.

Toutefois, les valeurs sociales qui viennent d'être indiquées comptent parmi celles qui sont universellement admises, sinon depuis toujours, du moins à notre époque, malgré les différences d'interprétation qu'elles admettent. Il va de soi que les valeurs sociales ne sauraient être envisagées comme étant opposées au groupe des valeurs qui sont rattachées à la valeur «personne humaine». L'homme fait partie intégrante de la société dont il participe. Respectée par lui en tant qu'elle reflète l'existence de chacun des membres qui la composent, elle est censée devoir lui rendre ce respect dans la mesure où elle voit en chaque homme sa propre condensation (et comme une réduction à l'unicité) de chacune de ses composantes. Cette dialectique entre l'individuel et le collectif, le personnel et le social, acquiert l'importance de la manifestation d'un «postulat catégorique» érigé, à son tour, en une valeur entendue comme s'affirmant au second degré, et engendrée par la nécessité d'harmonisation des valeurs primaires dont elle dérive par association. La spécificité des valeurs sociales réside, par conséquent, non seulement dans leur caractère de fonctions nécessaires au maintien et à la promotion des entités collectives organiques qu'elles représentent, qu'elles expriment et qu'elles confirment, mais aussi dans leur référence à la possibilité de réduction de la totalité des collectivités à l'unité, voire à l'unicité existentielle de chacun de leurs membres.

D'où l'importance axiologique négative qu'acquièrent les conceptions du social, qui dévient manifestement de cette attitude postulative, et qui, dégénérant en mythes, nécessitent une forme d'expression nettement

---

6. Cf. IDEM, Vers l'intégration ontologique: de l'individu à la personne, *Annuaire Scientif. de l'École des Hautes Études Politiques «Panteios»*, Athènes, 1973, pp. 179-191.

7. En esthétique, par ex.; cf. IDEM, *Les catégories esthétiques. Introduction à une axiologie de l'objet esthétique*, Athènes, Hermès, 1970, pp. 99-100.

sophistique et sophistiquée à la fois. Toutes les conceptions du social sont, à cet égard, susceptibles de se dégrader en s'enfermant dans des ensembles mythiques structurés selon des procédés qui tiennent de la contrefaçon, et qui s'ordonnent, conformément à un souci de vraisemblance, d'après des procédés de renversement (de type «contrapunctique»[8]) de formes réelles, pour en constituer des images apparentes mensongères[9]. Le mythe peut représenter la réalité aussi bien que son image négative, d'ailleurs aisément façonnée. A cet effet, il est souvent fait appel au littéraire en tant que véhicule de telles contrefaçons.

Derrière la jouissance artistique que l'œuvre littéraire instaurée est capable de procurer soit par des références ou allusions directes soit par des suggestions formellement implantées, se dissimule toute une intention d'impliquer une interprétation tendancieuse du fait social, mise à la disposition de groupes qui visent à des buts souvent inavouables et définis dans des conditions créées spécialement en vue de favoriser la supercherie poursuivie[10]. Tout est alors mis en œuvre pour faciliter l'élaboration de formes mythiques (sociales et autres) soutenues par des activités littéraires dont on prétend qu'elles renforcent des soi-disant réalités scientifiques, historiques, artistiques et, bien entendu, politiques, elles-mêmes inadmissibles en raison de leur inauthenticité. Ainsi, pour s'en tenir à l'un des mythes les plus communément acceptés, celui du progrès, on souligne souvent le caractère impérieux de ce processus après en avoir identifié le caractère postulatif de valeur à un prétendu caractère positif de réalité indubitable. Les diverses idéologies de droite ou de gauche ont, depuis longtemps, usé et abusé de ce recours à la puissance du fait littéraire pour illustrer et pour raffermir leurs positions théoriques.

Aberrances et aberrations ne sont toutefois qu'usages détournés de la possibilité de faire appel à des activités, par ailleurs licites, acceptables et utiles, d'intervention de l'esthéticité littéraire dans l'affirmation d'une certaine primauté du social à l'intérieur du champ d'appréciation de l'humain. Toute intentionnalité des consciences qui se proposent d'évaluer le social dans un cadre où le caractère primordial en est souligné, serait, à ce niveau, admise, même si elle se présentait comme tendancieuse. On ne saurait exiger d'un processus d'affirmation et d'appréciation axiologiques qu'il revête le caractère exact d'une précision scientifique: une telle

8. Cf. IDEM, Vers un élargissement du concept de vérité, *loc.cit.*

9. Cf. IDEM, Ignorance et préjugés (sous presse).

10. Cf. *Conformisme et déformation. Mythes conformistes et structures déformantes*, Paris, Vrin, 1978, pp. 75 et suiv.

soumission le priverait *ipso facto* de sa propre spécificité d'intentionnalité émotive préférentielle, en le réduisant à l'état de calcul implacable au service d'une finalité établie froidement et sans engagement en faveur de l'humain. Il s'ensuit que toute exagération, même extravagante, plus ou moins spontanée, n'est pas à ce propos intolérable pour autant (et une telle tolérance est elle-même admissible, à l'encontre de celle, «mal comprise», dont il vient d'être question), mais aussi que toute altération et toute déviation délibérées, au delà de certaines limites qui garantiraient la bonne foi de la conscience dont elles émanent, en font des produits de surestimations subrepticement fallacieuses et, partant, condamnables.

Il apparaît que la zone de démarcation entre mythes sociaux licites et illicites, acceptables ou inacceptables, se situe non point au niveau de l'intentionnalité qui les soutient, mais au niveau de la qualité de l'intention qui concrétise cette intentionnalité. Il apparaît également que le problème posé n'est nullement un problème rigoureusement moral, mais qu'il est relatif à l'authenticité des valeurs mêmes qui entrent en jeu, tout comme à l'authenticité de l'attitude de la conscience qui s'y engage. Liberté et contrainte, justice et respect, nécessité et utilité, progrès et approfondissement, évolution et traditionnalité, enrichissement et limitation, doute et acceptation, affectivité et intentionnalité, acquièrent ainsi le statut de valeurs sociales assemblées par couples, qui, loin de s'opposer irrévocablement, se complètent les unes les autres. Toutes peuvent être considérées positivement sans se contredire, pourvu que leur acceptation s'accomplisse à un niveau d'authenticité intentionnelle, et de respect du sens de leur éventuelle utilité généreusement envisagée. Il en résulte une possibilité et une obligation d'accepter directement la sincérité que les valeurs sociales expriment, comme d'en dénoncer le caractère falsifiant des mythes qui en sont les manifestations véhiculaires.

III. Structuralité esthétique et fonctionnalité sociale des valeurs littéraires. A l'encontre des valeurs sociales qui sont véhiculées, entre autres, par une «littérarité» mise au service d'intentions dont le caractère acceptable dépend de leur finalité et de leur authenticité, les valeurs littéraires, comme d'ailleurs toutes les valeurs esthétiques, se suffisent à elles-mêmes, dans la mesure où elles se posent comme autonomes à l'intérieur de l'activité instauratrice qu'elles desservent. Ces mêmes valeurs ne sont certes que graduellement dégagées des pratiques magico-religieuses[11] ou «laborati-

11. Cf. IDEM, Contemplation et création dans l'art religieux, *Primer Congreso de Filosofia Cristiana*, Córdoba (1979). Cf. déjà J. COMBARIEU, *La musique et la magie. Étude sur les origines populaires de l'art musical, son influence et ses fonctions dans les sociétés*, Paris, 1909.

ves»[12] qui visaient à des résultats concrets, et auxquelles elles étaient inhérentes à l'origine; mais le processus de désengagement, d'émancipation et de «purification» de ces valeurs s'est vite accéléré, pour leur permettre de s'affirmer comme indépendantes et comme exemptes de toute subordination à des exigences autres que celles d'une esthéticité souveraine.

Il est évident que les valeurs littéraires qui forment, d'ailleurs, une classe de valeurs esthétiques[13], se réclament des mêmes prérogatives que celles-ci dans leur ensemble. On admettra néanmoins que, plus que toutes les autres valeurs qui ont trait à l'art en général, celles qui se rattachent à l'activité littéraire se présentent comme étant, de toutes, celles qui se rapprochent le plus des valeurs sociales, en raison du fait qu'à l'encontre de toute autre activité artistique, l'activité littéraire ne constitue pas simplement un langage expressif, et ne poursuit pas uniquement la création d'un langage approprié capable d'en assurer l'efficacité communicative formelle, mais se sert, de manière particulière et tout à fait créative, d'un langage par excellence déjà existant dont la fonction première consiste à établir, à maintenir et à promouvoir le contact et la communication entre consciences non point sur le seul plan esthétique, mais aussi, et surtout, sur celui de la communicabilité et de l'harmonisation des idées aux niveaux de la contemplation et de l'action.

Or on sait que les fonctions du langage articulé dont il s'agit ici sont surtout relatives à l'établissement de liens non seulement entre des signifiés et des signifiants respectifs séparés et isolés les uns des autres, mais aussi entre des groupes de signifiés, organisés selon divers rapports dont celui de causalité, par exemple, qui en assure la continuité d'affirmation, n'est pas le plus négligeable. Loin de se ressembler au point d'être toujours identiques, ces rapports sont, en raison de leurs divergences dues à leurs particularités, sujets à des structurations extrêmement subtiles qui, pour être manifestées de façon adéquate, au niveau des formes signifiantes, nécessitent des moyens d'expression également subtiles. La correspondance établie entre la réalité et sa manifestation littéraire exige une finesse de présentation des faits capable d'en reproduire les aspects les plus délicatement nuancés.

Ainsi défini, le domaine du littéraire est associé non seulement à des valeurs esthétiques et artistiques générales auxquelles un sens nouveau, bien plus précis et bien plus spécifié, est conféré, puisque les arts littéraires constituent un groupe d'activités créatrices présentant des particularités qui les différencient des arts plastiques ou de la musique pure, entre autres, mais aussi de valeurs entièrement singulières, distinctives et typiques dont il

12. Cf. déjà K. BUCHER, *Arbeit und Rhythmus*, 3e éd., 1902.

13. Cf. E. MOUTSOPOULOS, *Les catégories esthétiques*, pp. 41 et suiv.

devient le véhicule exclusif, et ce aussi bien du point de vue technique qui a trait aux moyens d'expression dont disposent les arts littéraires, que du point de vue du degré de précision atteint lors de la reproduction signifiante des données réelles auxquelles la conscience artistique se réfère. De plus, si l'expression hautement littéraire des données réelles en question se fait moyennant recours au même instrument linguistique que son expression scientifique, par exemple, notamment une langue nationale de culture, il est, par ailleurs, indéniable que l'usage qui est fait de ce même instrument linguistique est entièrement différent dans chacun des cas envisagés, la langue en tant qu'instrument linguistique présentant autant d'aspects particuliers, et pouvant être décomposée, voire dédoublée, en langages spécialisés exclusivement véhiculaires de telle ou telle nuance référentielle.

Il est toutefois clair que le domaine du littéraire se rapproche davantage du domaine du social, car on y constate un usage plus direct de concepts ayant trait à la réalité collective, du moins dans le monde contemporain. Ce n'est que tout à fait symboliquement qu'un monument architectural archaïque ou une forme musicale primitive dénotent une correspondance avec quelque structure sociale (et, d'ailleurs, le souci d'une telle correspondance est abandonné de nos jours, sauf peut-être dans le cas de planification artistique officielle, elle-même fortement «littérarisée»); il en est tout autrement de l'activité littéraire propre: elle dispose d'un arsénal linguistique qui, du point de vue qualitatif, demeure très proche de celui qui est en usage en sociologie, si ce n'est au niveau même des idéologies. L'activité artistique littéraire puise son inspiration à la fois dans le «moi», dans le «tu», et dans le «nous». Dans ce dernier cas, elle devient particulièrement perméable à des considérations d'inspiration sociale, surtout si, de son côté, la collectivité (ou le groupe qui prétend la représenter dans son ensemble) encourage et favorise cette dernière dimension de l'inspiration littéraire, pour y trouver une confirmation de ses vues. Les autres activités artistiques peuvent jouer le même rôle. Seule la littérature offre cependant une aide aussi directe et aussi substantielle au secteur social envisagé.

Trois niveaux principaux de référence littéraire à la collectivité sont à distinguer, à savoir le niveau sociologique, le niveau idéologique et le niveau artistique proprement dit. A chacun de ces niveaux le littéraire se manifeste de manière différente. Signalons d'emblée, à ce propos, que les différents genres littéraires se prêtent plus ou moins au jeu qui en fait les formes véhiculaires de telle ou telle attitude devant le désir de promotion du fait social. La pensée *sociologique* nécessite une expression scientifique par excellence; mais, science humaine, la sociologie ne saurait en être réduite à utiliser un jargon uniquement mathématique: il lui faudra toujours non

seulement mesurer, mais aussi décrire, interpréter, apprécier et, de ce fait, elle ne pourra aucunement se passer de formulations spécifiques nuancées et raffinées pour exprimer de façon adéquate faits particuliers ou lois générales.

L'*idéologie* tient, quant à elle, à la fois du sociologique et du politique; elle garde du premier un semblant d'objectivité scientifique, mais s'alimente, de par ses rapports avec le deuxième, d'affectivité passionnée, et surtout d'une soif d'actualisation de ses préférences, érigées en buts à atteindre; d'où une confusion sur le plan des valeurs censées primer à cet effet: une partie de l'opinion publique, que représente une minorité de consciences pensantes, s'avise d'imposer par tous les moyens, donc en recourant également à l'activité littéraire, ce qu'elle croit lui convenir autant qu'à l'ensemble social. La confusion majeure consiste ici à assimiler et à identifier les intérêts de la partie à ceux de l'ensemble, du tout. Cette confusion est souvent volontairement entretenue, à l'usage des foules: elle suscite fanatisme et combativité mis au service des instances qui en favorisent la manifestation. L'art engagé, notamment la littérature engagée, n'est qu'une forme de soumission de la liberté de l'esprit à ce qui n'est souvent qu'utilité et profit pour un groupe restreint.

C'est au niveau purement *artistique* que l'activité littéraire atteint sa plénitude, et que les valeurs littéraires trouvent leur application la plus accomplie, au delà de toute considération rhétorique. Une telle considération convient, éventuellement à une optique postulative où l'idéologie s'accommode de l'apport d'une littérature engagée dont les soucis apodictiques, d'inspiration sophistique, recouvrent, dissimulent et altèrent sa vocation fondamentalement ou, du moins, initialement, instaurative. Plutôt que d'opter pour des valeurs surannées, mais qui sont jugées propres à un art littéraire qui convient à l'essence d'un art politique, lui-même associé à un régime despotique, même éclairé, telles les valeurs que conçoit le platonisme ou que l'on a vu renaître naguère, par exemple, sous la dénomination de «réalisme socialiste», on se tournera volontiers vers un pluralisme formel ordonné soumis au postulat de l'unité spécifique de l'œuvre, et qui est d'origine aristotélicienne. Ce libéralisme esthétique favorise l'éclosion et l'imposition de valeurs littéraires que la conscience de l'écrivain s'approprie en s'installant au cœur même de l'humain.

Au delà même des catégories esthétiques envisagées comme des qualités ou valeurs typiquement et spécifiquement littéraires, à savoir clarté, élégance, élévation, expressivité stylistique, poéticité ou spontanéité, on notera l'existence de valeurs ayant trait à des réalités, à des situations ou à des élans interhumains dont l'écrivain se fait l'écho, non pas au sens où le voudrait certaine idéologie qui, s'inspirant, en dernière analyse, d'un

néoplatonisme aussi bien proclusien que plotinien, conçoit l'artiste comme un miroir réfléchissant la réalité qui l'entoure, mais au sens d'une interprétation de l'univers des vécus humains à travers le tempérament d'une conscience qui se révèle à elle-même dans sa propre création. Liberté, équilibre, assimilation de l'existence dans la donation de la personne, tout ce qui se réclame d'une sensibilité devant le merveilleux, de la nostalgie de l'altérité, tout ce qui se réduit à la sincérité de l'inspiration et de l'authenticité de l'œuvre littéraire élaborée est susceptible de s'affirmer comme admettant une ouverture vers le social, ou comme en résultant. Néanmoins, le social n'est pas concevable uniquement dans une perspective idéologique qui favorise son expression sous un aspect sophistique, autant que dans une perspective d'authentique acceptation de l'humain. Ainsi s'établit un rapport mutuel et direct de débordement des consciences du créateur et des contemplateurs, de l'auteur et de son public: rapport intemporel, s'il en est, puisque le véritable écrivain s'adresse aux consciences de ses contemporains, mais plus encore, peut-être, à celles des générations futures. Sa vocation n'est pas restreinte à son entourage immédiat; elle embrasse l'homme universel.

L'authenticité des valeurs littéraires et, conséquemment, de la création poétique dans son acception la plus large, est compromise dès que cette création est mise «au service» d'une cause distincte de la cause humaniste, à savoir de celle qui fait de l'homme social le centre axiologique d'un cosmos qui, au lieu de l'opprimer, en assure la liberté fondamentale. Rares sont les poètes religieux, et plus rares encore les poètes patriotiques, par exemple, qui atteignent un ton de sincérité; inexistants, les vrais poètes qui cherchent leur inspiration en dehors de l'universel, ne serait-ce que suggéré par un détail. Par contre, les philosophes qui sont de grands stylistes sont également de grands penseurs, tels Platon ou Plotin, Schopenhauer ou Bergson.

IV. Conclusion: Dialectique du littéraire et du social. Les analyses qui précèdent permettent d'affirmer que les valeurs littéraires et les valeurs sociales sont respectivement réductibles à des domaines tout à fait spéciaux, et qu'il n'existe pas de marge dans les limites de laquelle elles puissent, sinon être réduites, du moins se superposer les unes aux autres sans risquer de s'altérer elles-mêmes. On constate toutefois que valeurs littéraires et valeurs sociales sont principalement relatives à la structure de l'œuvre ou de la société qu'elles qualifient, mais que ce n'est que d'une manière secondaire qu'elles se rapportent à sa teneur, donc à son rayonnement. Cette primauté formaliste est de caractère instauratif; c'est dire qu'elle exprime l'aspiration à une structure réalisable à partir d'une structure réelle ou irréelle, selon le cas.

De même, il est entendu que les unes et les autres se réfèrent à l'idée d'homme conçu comme entité à la fois unique et totale. C'est d'ailleurs la raison pour laquelle certaines idéologies, tels les divers marxismes, autant que certaines philosophies à manifestation littéraire, tels les divers existentialismes, prétendent être des «humanismes»[14], même s'il s'avère que la pratique puisse démentir les premiers. Il est, en tout cas, indéniable que valeurs littéraires et valeurs sociales ont trait au désir (sinon à la volonté) de construction d'univers à l'échelle de l'homme, pour que celui-ci y trouve un salut terrestre.

Mais, à part ce niveau où les deux classes de valeurs catégorielles se rencontrent de fait indiscutablement, elles se diversifient partout ailleurs l'une par rapport à l'autre: les buts auxiliaires déterminés, les traits distinctifs des objectifs particuliers à atteindre, les méthodes suivies et les dispositions à prendre à cet effet diffèrent radicalement dans chacun des cas. Une telle différenciation résulte directement de la spécificité de la nature et de la possibilité de réalisation des valeurs respectivement considérées. D'où la confusion, voulue ou involontaire, dans laquelle les consciences sont souvent plongées au sujet de la réductibilité des unes aux autres; d'où aussi l'aventure du postulat de sincérité et d'authenticité, maltraité toutes les fois que, d'un côté ou de l'autre, cette spécificité n'est pas respectée, et que l'on prétend valider les unes par les autres, instituant ainsi un cercle vicieux axiologique, ou plutôt appliquant au niveau de l'axiologie, des schèmes d'altération logique[15], avec des résultats fâcheux pour la validité des rapports engagés. Les postulats de sincérité et d'authenticité s'en trouvent eux-mêmes malmenés, mais n'en sont point détruits pour autant: leur vigueur demeure inviolée, parce qu'inviolable.

Enfin, «lieux» de l'humain, le littéraire et le social, s'ils ne s'identifient pas, s'interpénètrent et se complètent. La littérature est à même de véhiculer certains thèmes relatifs à des valeurs sociales, et ce de façon licite, voire souhaitable, pourvu que la sincérité des intentions des consciences respectivement engagées dans ce processus lui confère une authenticité indiscutable. Inversement, la société est en mesure de véhiculer les œuvres littéraires en même temps que de les consommer. Un échange durable et stable de produits et de créations s'instaure ainsi entre les deux domaines, qui, loin de les consumer, les nourrit et les promouvoit conjointement[16]. Tout revient aux postulats de sincérité et d'authenticité, à défaut de quoi les «sophistes» et

14. Cf. J.-P. SARTRE, *L'existentialisme est un humanisme*, Paris, Nagel, 1946.
15. Cf. E. MOUTSOPOULOS, *La pensée et l'erreur*, pp. 95 et suiv.
16. Cf. IDEM, Art et mythes artistiques, *Diotima*, 5, 1977, pp. 137-145.

les «charlatans» dont Platon dénonçait jadis l'activité sont vite démasqués, sinon encore par les esprits avides de vérité, du moins par d'autres sophistes ou charlatans qui leur succèdent provisoirement; au point que, désormais averties, elles se sentent capables de trancher entre le correct et le mensonger, l'erroné et l'absurde[17]. Par conséquent, loin d'être incompatibles entre elles, valeurs littéraires et valeurs sociales se présentent, dans des conditions strictement définissables, comme des aspects complémentaires de la même réalité à édifier: celle qui annonce le respect de plus en plus profond, de plus en plus universel, de l'humain.

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

17. Cf. IDEM, *La connaissance et la science*, Athènes, Éd. de l'Université, 1972, pp. 134 et suiv.

ΑΞΙΕΣ ΛΟΓΟΤΕΧΝΙΚΕΣ ΚΑΙ ΑΞΙΕΣ ΚΟΙΝΩΝΙΚΕΣ

Περίληψη

Ὁ χῶρος τοῦ ἀνθρωπίνου, τῆς λογοτεχνίας καὶ τῆς κοινωνίας, ἂν δὲν ταυτίζωνται, τουλάχιστον εἰσδύουν σὲ ἀλλήλους κι ἀλληλοσυμπληρώνονται. Ἡ λογοτεχνία εἶναι σὲ θέση νὰ γίνει φορεὺς ὡρισμένων θεμάτων τὰ ὁποῖα ἔχουν σχέση πρὸς κοινωνικὲς ἀξίες, κι αὐτὸ μὲ τρόπο θεμιτόν, καὶ μάλιστα εὐκταῖον, ἀρκεῖ ἡ εἰλικρίνεια τῶν προθέσεων τῶν συνειδήσεων ποὺ ἔχουν ἐμπλακεῖ ἀντιστοίχως σ' αὐτὴν τὴ διαδικασία νὰ τῆς παρέχουν μιὰν ἀναμφισβήτητην αὐθεντικότητα. Ἀντιστρόφως, ἡ κοινωνία εἶναι ἱκανὴ νὰ γίνει φορεὺς τῶν λογοτεχνικῶν ἔργων, καὶ συγχρόνως νὰ τὰ χρησιμοποιήσει. Ἔτσι, μεταξὺ τῶν δύο πεδίων ἐγκαθίσταται μιὰ διαρκὴς καὶ σταθερὴ ἀνταλλαγὴ προϊόντων καὶ δημιουργημάτων τὰ ὁποῖα, πέραν τοῦ νὰ ἀναλίσκει, τρέφει καὶ προάγει ἀπὸ κοινοῦ. Ὅλ' αὐτὰ ἀνάγονται στὰ ἀξιώματα τῆς εἰλικρίνειας καὶ τῆς αὐθεντικότητος, ὧν ἄνευ, οἱ «σοφισταὶ» καὶ οἱ «ἀγύρται» τῶν ὁποίων τὴν δραστηριότητα ἄλλοτε ὁ Πλάτων κατήγγελλε, εὐχερῶς, ἀποκαλύπτονται ἀπὸ τὰ φιλαλήθη πνεύματα ἢ, τουλάχιστον, ἀπὸ ἄλλους «σοφιστὰς» ἢ «ἀγύρτας» ποὺ τοὺς διαδέχονται προσωρινὰ σὲ σημεῖον ὥστε, στὸ ἑξῆς, οἱ συνειδήσεις, πληροφορημένες, νὰ αἰσθάνωνται ἱκανὲς νὰ διακρίνουν μεταξὺ τοῦ ὀρθοῦ καὶ τοῦ ψευδοῦς, τοῦ πεπλανημένου καὶ τοῦ παραλόγου. Συνεπῶς, πέραν τοῦ νὰ εἶναι ἀσυμβίβαστες μεταξύ τους, λογοτεχνικὲς καὶ κοινωνικὲς ἀξίες παρουσιάζονται, ὑπὸ αὐστηρῶς καθορίσιμες συνθῆκες, ὡς ὄψεις συμπληρωματικὲς τῆς ἴδιας πρὸς οἰκοδόμηση πραγματικότητος· ἐκείνης δηλαδὴ ἡ ὁποία προαναγγέλλει τὸν πιὸ βαθύ, τὸν πιὸ καθολικὸ σεβασμὸ τοῦ ἀνθρωπίνου.

Ε. ΜΟΥΤΣΟΠΟΥΛΟΣ
(τῆς Ἀκαδημίας Ἀθηνῶν)

HAT DIE SOZIOBIOLOGIE EINE BEDEUTUNG FÜR DIE ETHIK?

Die Soziobiologie, d.i. die Theorie der genetischen Grundlagen des Sozialverhaltens der Organismen, mutet, insofern sie den Menschen kurzerhand *als Tier* thematisiert, nahezu jeden seriösen Philosophen (der sich in Fragen der Moral als «Mann vom Fache» fühlt) wie eine extreme Krudität an, die näherer Betrachtung kaum wert erscheint; denn regen sich bei einem solchen anläßlich der in jener behandelten *zoologischen* Beispiele (etwa: «altruistischen» Verhaltens) zunächst nicht geringe Zweifel an der Erheblichkeit einer (sei's auch nur erklärenden) Theorie der Moral, deren Vertreter von Krebsen und Fröschen erzählen, weil sie, wie es scheint, von Menschen nichts verstehen, so vermeint er sodann, am *anthropologischen* Teil der Theorie —der sogenannten human sociobiology—, die Grenzen und, mehr noch: die *Bornierungen* des Ansatzes unzweideutig ablesen zu können. Nun überrascht es schwerlich, daß eine dergestalt objektivistische, hermeneutikfreie, quasibrutale Doktrin, wie die Soziobiologie des Menschen es ist, spezifische —und unspezifische— Aversionen auf sich zieht. Indessen ist der Umstand, daß diese Theorie nicht weiter reicht, als sie eben reicht, trivial. *Wie weit* sie reicht, scheint hingegen eine nichttriviale —und offene— Frage zu sein, deren Beantwortung von der Kenntnis ihrer Methoden bestimmt zu sein hätte, statt, wie gehabt, durch den notorisch argwöhnischen Verdacht auf ein Defizit der Theorie an —ausgerechnet:— *menschlicher Wärme* präjudiziert zu werden.

Der Frage, ob der Soziobiologie eine Bedeutung für die Ethik zukommt (und, wenn ja, welche), wird im folgenden anhand zweier zentraler Lehrstücke der Theorie nachgegangen: der Erklärung des «kin-directed altruism» (1.), sowie des «reciprocal altruism» (2.).

1.

Die neodarwinistische Ethologie lehrt, daß ein Verhalten, allgemein

gesprochen, genau dann (relativ zu einer gegebenen Umwelt) *adaptiver* ist als ein anderes, wenn es zu einer stärkeren genetischen Repräsentation seiner selbst in folgenden Generationen führt. Da das genetische Material eines Organismus in bestimmten Proportionen auch in den *Verwandten* des Individuums enthalten ist (die direkten Nachkommen sind in dieser Hinsicht nur ein Fall unter anderen), kann ein Lebewesen seine Erbanlagen (bzw. deren identische Repliken) verbreiten, indem es sich um seine Verwandten kümmert. Das Maß der (im Sinne maximaler Proliferation der Gene, nicht in irgendeinem moralischen Sinne) «angemessenen» Sorge liefert der *Verwandtschaftsgrad* R. Ein Gen wird genau dann erfolgreich im Genpool sein, wenn es seinen Träger zu einem *kin-directed altruist* macht, d.h. wenn es ihn dazu disponiert, seine Kräfte in den mathematischen Proportionen von R in andere Individuen zu investieren.

Obwohl die Soziobiologie bei Vermeidung naturalistischer Fehlschlüsse keine moralischen Vorschriften, sondern bloß Tatsachenfeststellungen enthielte, könnte sie im Widerspruch zu einer Moral stehen: insofern diese nämlich *Existenzbehauptungen* präsupponierte, welche sich im Prinzip explizieren lassen müßten. Daß dies für jede Moral gilt, rührt unter anderem, aber nicht nur, daher, daß *Sollen Können* voraussetzt. So steht etwa eine werturteilsfreie (d.h. von expliziten Werturteilen freie, — Wertfreiheit ist eine andere Sache) Naturwissenschaft vom Menschen in Form der *human sociobiology* im Widerspruch zu der von Karl-Otto Apel und Jürgen Habermas formulierten *Diskursethik*. Wenn die Theorie der «kin selection» stimmt und die Spezies Homo sapiens unter sie subsumiert werden kann —diese beiden Behauptungen machen den Kern der «Soziobiologie des Menschen» aus—, dann fordert das Universalisierungsprinzip (U) in der Fassung von Habermas[1] ein Handeln von dem feststeht, daß es sich evolutionär *nicht* stabilisieren kann. Man hätte in ihr eine Theorie (vom Status einer «hard science») des Inhalts, *daß U ein Sollen ist, dem kein Können entspricht.* Es gäbe keinen strikt unparteiischen Standpunkt, keinen «moral point of view»: ein Handeln, das die Interessen *aller* Betroffenen ohne Ansehung ihrer genetischen Ähnlichkeit mit dem handelnden Subjekt *gleichermaßen* berücksichtigte, müßte genau so (oder in etwa so — das ließe sich ausrechnen) instabil sein wie eine Strategie des völligen Verzichts auf die Berücksichtigung der Interessen anderer (also des totalen Egoismus). Das normativ Richtige, wie es die Diskursethik in Anknüpfung an Kant vorstellt, als dasjenige, was mit den Interessen aller Betroffenen gleichermaßen

1. J. HABERMAS: *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln,* Frankfurt a. M., 1983.

vereinbar ist, wäre (sofern die Soziobiologie des Menschen recht hätte) für Menschen, wie sie, dem naturwissenschaftlichen Befund nach, nun einmal sind, unerfüllbar. Die Theorie der Verwandtschaftsauslese impliziert, daß ein Handeln, das stets auf seine Vereinbarkeit mit den Interessen aller Betroffenen reflektierte (oder auch nicht reflektierte, aber mit jenen kompatibel wäre — *Resultate, nicht Absichten* sind hier relevant), kein «evolutionär stabiles» sein kann; zwar könnte es als abnorme Mutante hin und wieder einmal auftreten, müßte aber sogleich wieder verschwinden: die Konkurrenz, die die Interessen der anderen *nicht unparteiisch,* sondern *parteiisch,* nämlich *nach dem Grad der genetischen Verwandtschaft* abwägt, wird in der nächsten Generation stärker vertreten sein. (Daß, wie bemerkt, die Moral subjektive Absichten, die Biologie objektive Resultate thematisiert, heißt *nicht,* daß beide nebeneinander bestehen könnten: die Absichten sind schließlich auch Absichten *auf Resultate.*)

Die Verhaltensform, die sich in der Phylogenese langfristig durchsetzen müßte, wäre —um das oben Gesagte zu pointieren— eine objektiv familienegoistische, nepotistische und *rassistische* Strategie. Anders gewendet: die Soziobiologie sagt voraus, daß die allgemeine Einhaltung einer universalistischen Ethik, d.i. *vollständige Reziprozität, nur* in einer *vollständig klonierten* Population möglich wäre, d.h. in einer Gesellschaft, die ausschließlich aus genetisch identischen Organismen bestünde.

«Kin-directed altruism», so der Soziobiologe David P. Barash, impliziert «die Diskriminierung Außenstehender, zu denen keine verwandtschaftlichen Bande bestehen[2]». Nach dem Gesetz der Verwandtschaftsauslese sei zu erwarten, daß das «Auftauchen eines fremden Individuums» in einer Population «eine wesentliche Aggressionssteigerung» auslöse[3]. Vorurteile gegen fremde Rassen wären demzufolge *Vor*-Urteile in einem ganz anderen Sinne als dem geläufigen: sie wären synthetisch a priori, wenn auch, wie der Soziobiologe hinzuzufügen sich beeilt, selbstverständlich *nicht* a priori *gültig,* sondern lediglich *genetisch* a priori[4]. Indessen: wer, wie Barash, behauptet,

---

2. D. P. BARASH: *Soziobiologie und Verhalten,* Berlin - Hamburg, 1980, S. 93.

3. «Diese Vorhersage stimmt mit der Realität überein. *Mensch wie Tier* neigen dazu, Aggressionen am stärksten gegenüber Fremden zu entfalten». Ihr Auftreten wirke «vielfach stärker aggressionsfördernd als solche Störungen wie Massenansammlung oder Futterverknappung» (*ebd.,* S. 213).

4. «Natürlich wird mit dieser Vermutung über eine evolutionäre Grundlage für Rassenvorurteile nicht der Versuch unternommen, Rassenvorurteile zu *legitimieren,* vielmehr wird versucht, *aufzuzeigen, warum sie auftreten*» (*ebd.,* S. 298).

der Mensch sei *auch bloß* ein Stück *Natur*[5], kann in diesem Punkt nicht mehr so tun, als sei *von anderer Instanz* her noch eine *Kritik* der Legitimität zu erwarten: wenn menschliches Handeln restlos in Naturgesetzen aufgeht, dann *gibt es* schlicht und einfach keine normativen Fragen mehr. Der Vorbehalt, die Legitimität müßten *andere* als die Naturwissenschaftler prüfen, wäre in diesem Fall genauso sinnvoll wie die Klausel eines Astronomen, er habe nur die Länge der Mondumlaufbahn festgestellt, ihre moralische Vertretbarkeit müßten andere beurteilen. Um das «quid iuris?» noch *offenzuhalten,* wie Barash es offensichtlich will, darf man *schon keine naturalistische Anthropologie* vertreten. *Beschreibung schlägt um in De-Facto-Legitimation,* wenn das Beschriebene Ursachen zugeschrieben wird, an denen beim besten Willen nicht zu rütteln ist, — so in Dawkins' Analyse «der Ausbeutung des weiblichen Geschlechts»:

> «Das weibliche Geschlecht wird ausgebeutet, und die grundlegende evolutionäre Basis für diese Ausbeutung ist die Tatsache, *daß Eier größer sind als Samen*[6]».

Wenn *dies* die Ursache ist, und —was unbestreitbar sein dürfte— *niemand etwas daran ändern kann,* daß Eier größer sind als Samen, dann ist Ausbeutung ein *unaufhebbares* Geschick, mit dem sich «das weibliche Geschlecht» eben abfinden muß.

Dergestalt würde die neodarwinistische Ethologie, soweit sie die Anwendung auf den Menschen macht, zwar Rassismus und Sexismus nicht *unmittelbar* legitimieren —dazu ist Naturwissenschaft keinesfalls imstande— wohl aber jede moralische Kritik daran als Insistenz auf einem Sollen, dem, wie die Fakten liegen, kein Können zu entsprechen vermag, desavouieren[7]. Eher *uninteressant* ist in diesem Zusammenhang die Frage, ob irgendein Soziobiologe *persönlich* Rassist oder Frauenverächter ist; von Belang ist vielmehr, ob und welche (in einem weiten Sinne) *logischen* Beziehungen

---

5. *Ebd.,* S. 267.

6. R. DAWKINS: *Das egoistische Gen.* Berlin - Heidelberg - New York, 1978, S. 173.

7. Daß sie dafür *herhalten* muß, ist jedenfalls eine Tatsache: die in Frankreich ansässige «Neue Rechte» beruft sich in ihren Forderungen nach einem arisch-keltischen Großreich und ihrer Einstufung von Juden und Negern als Untermenschen seit Jahren auf die Soziobiologie (cf. D. E. ZIMMER: *Unsere erste Natur,* München, 1979, S. 300 sowie H. HEMMINGER: *Der Mensch - eine Marionette der Evolution?,* Frankfurt a. M., 1983, S. 117). Andere Vertreter der extremen Rechten haben unter anderem Theoreme von Dawkins, Maynard Smith, Jensen, Eysenck und Wilson für ihre Biopolitik benutzt; die erstgenannten vier distanzierten sich daraufhin nachdrücklich von der «National Front» (Nature 282/1979, S. 384; ebd. 274/1978, S. 738; *ebd.,* 289/1981, S. 528 u. 742).

zwischen naturwissenschaftlichen Aussagen einerseits, normativen (politischen und moralischen) andererseits bestehen könnten.

Gegen den Vorwurf, die Soziobiologie des Menschen verschaffe rassistischen und sexistischen Ideologien eine Scheinlegitimation, verwahrt sich der neodarwinistische Ethologe Robert L. Trivers mit der Feststellung, er selber sei *für Gleichheit,* da diese *am genetischen Material abgelesen* werden könne[8]. Nun mag eine derart egalitäre Soziobiologie *sympathischer* sein als eine faschistische, aber das macht nicht per se ihre Argumente besser. Zunächst läßt sich «der Menschennatur» *nach Belieben* beides entnehmen: Gleichheit und Ungleichheit, und von hier aus läßt sich, nicht ohne «naturalistic fallacy», wie billig, auf gleiche Rechte oder aufs Recht des Stärkeren schließen. Trivers, der die Gleichberechtigung *einfach netter* findet, nimmt es aus eben diesem Grunde mit dem Begriff der «genetischen Gleichheit» nicht so genau, wie ein Naturwissenschaftler es tun müßte und ein Sexist es in diesem Falle gern tun würde. Ein *Genetiker* dürfte allenfalls (obwohl selbst hier somatische Mutationen vorkommen) eineiigen Zwillingen «genetische Gleichheit» bescheinigen. Sind die Geschlechtschromosomen ungleich, so liegt keine genetische Gleichheit vor. Wenn aber genetische *Ähnlichkeit* ausreicht, dann kann man darauf hinweisen, daß (außer Monozygoten) jeder Mensch mit jedem Menschen *weniger* als 100%, und jeder Mensch mit jedem Schimpansen *mehr* als 99% seiner Gene gemeinsam hat[9] — und unter der Trivers'schen Prämisse (die den Schluß von genetischen Fakten auf Rechte gestattet) nicht einzusehen wäre, weshalb Affen die Bürgerrechte verweigert werden. Selbst Pilzen wäre der Status von Normsubjekten fürderhin nicht mehr vorzuenthalten[10].— Wenn in des *erstens* «politische» Fragen durch die Soziobiologie, «die Darwinsche Sozialtheorie» geklärt werden müssen und alle bisherige Gesellschaftstheorie irregeleitet war, «sich mit der Konstruktion einer vordarwinistischen und vormendelschen Auffassung der sozialen und psychologischen Welt» zu «beschäftigen», wenn *zweitens* «die Darwinsche Sozialtheorie» die *Auszeichnung* des

---

8. R. L. TRIVERS: Geleitwort zu R. DAWKINS (wie Anm. 6), S.V - VII, hier S. VI: «Die genetische Gleichheit der Geschlechter wurde zum ersten Male eindeutig von Fisher und Hamilton begründet».

9. M. C. KING / A. C. WILSON: «Evolution at Two Levels in Humans and Chimpanzees». *Science* 188, 1975, S. 107-116.

10. R. L. TRIVERS (wie Anm. 8), S. V: «Es gibt keinerlei objektive Grundlage, die es uns erlauben würde, eine Art höher als eine andere einzuschätzen. Schimpanse und Mensch, Eidechse und Pilz, alle haben sich in einem Zeitraum von etwa drei Milliarden Jahren in einem Prozeß entwickelt, den man natürliche Auslese nennt». — Die folgenden Zitate *ebd.*, S. VIII, V.

Menschen vor jedem Pilz als eines Subjekts von Rechten *nicht begründen kann*[11], und wenn *drittens* die Idee der Menschenrechte mit der Auszeichnung des Menschen als eines *Subjekts von Rechten* steht *und fällt,* so ergibt sich daraus ein Dilemma, dessen *beide* Alternativen mit Trivers' Thesen unvereinbar sind: *entweder* die Soziobiologie ist für die normativen Fragen des gesellschaftlichen Zusammenlebens *zuständig,* dann *fällt* die Idee der Menschenrechte, — *oder* die Soziobiologie ist hier *unzuständig,* dann ist die Begründung der Gleichberechtigung aller Menschen, welche eine Kritik der Forderung nach Vorrechten je nach Rasse oder Geschlecht *einerseits,* jeder Praxis, in der der Mensch wie ein Tier (oder wie ein Pilz) behandelt wird, *andererseits* in sich schließt, von einer *anderen* Instanz zu leisten.

Noch schwächer als die Trivers'sche ist die Argumentation des Soziobiologen Edward O. Wilson zu diesem Punkt. Dieser meint, «daß das Studium der Human-Soziobiologie durchaus nicht rassistische Auffassungen stützt, sondern vielmehr die Einheit der Menschheit betont, denn darin werden *die allgemeinsten* Merkmale des menschlichen Sozialverhaltens beschrieben und deren entwicklungsgeschichtliche genetische Ursprünge zu erklären versucht[12]». Träfe dies zu, so folgte aus der Soziobiologie nur aufgrund einer *methodischen Restriktion,* nämlich der Thematisierung lediglich von solchen Genen, die Angehörige verschiedener Rassen *teilen, kein* Rassismus. Desgleichen sitzt Barash weniger der Naivität der *beobachteten,* am empirischen Material *abgelesenen* Gleichheit als der Naivität der durch methodologischen Gewaltstreich (*allgemein zu bleiben und nicht speziell zu werden*) *hergestellten* Gleichheit auf[13].— Damit nun Barashs und Wilsons Argument, man sei *deshalb* kein Rassist, *weil* man *mehr* «die Einheit» betone und *weil* man nur «*die allgemeinsten* Merkmale» untersuche, Sinn machen kann, müßte qua Voraussetzung gelten, daß ein Biologe, der sich mit den *besonderen* Merkmalen *verschiedener* Rassen beschäftigte —daß solche Merkmale bestehen und die Fragestellung eine wissenschaftlich mögliche ist, liegt auf der Hand—, damit *per se* den Rassismus *rechtfertigen* würde. Wäre dem so, dann hätte der Rassismus, dem Wilson und Barash etwas entgegenzusetzen glauben, *gerade insofern* leichtes Spiel.

---

11. Wie aus dem TRIVERS-Zitat in Anm. 10 hervorgeht.

12. E. O. WILSON: *Biologie als Schicksal,* Frankfurt a. M., 1980, S. 7.

13. D. P. BARASH (wie Anm. 2), S. 268: «Man hat Bedenken geäußert, daß sich hinter einer Soziobiologie des Menschen eine Art Rassismus verbirgt. Dies muß jedoch entschieden verneint werden. Die Soziobiologie *beschäftigt sich* mit biologischen Aussagen *allgemeiner* Art, die auch dem menschlichen Sozialverhalten zugrunde liegen können, mit allgemeinen Aussagen, von denen angenommen wird, daß sie für alle Kulturen und damit auch für alle Rassen gelten. Welches bessere Mittel hätten wir denn gegen Rassismus».

2.

Mit dem Begriff *reziproker Altruismus* ist in der Soziobiologie, allgemein gesprochen, ein Verhalten gemeint, in dem der «Altruist» eine *Gegenleistung* von denjenigen erwarten kann, denen er hilft. Die Strategie der Gegenseitigkeit («reciprocity») kann auch dann selektionsbegünstigt sein, wenn zwischen Altruist und Nutznießer keinerlei genetische Verwandtschaft besteht — d.h. sogar, wenn diese verschiedenen Arten angehören. Allerdings ist sie nur dann attraktiv, wenn Leistung und Gegenleistung für den jeweils anderen in etwas besteht, das dieser *nicht* (oder nur mit höherem Aufwand) *für sich selber* leisten kann[14].

Gegenseitige Fellpflege beispielsweise kann sich *dann und nur dann* durchsetzen, wenn der individuelle Schaden durch Hautparasiten *größer* wäre als die Einbuße an Zeit und Energie, die man für die Pflege des oder der anderen hinnehmen muß (die Parasiten müssen z. B. an Körperstellen sitzen, die, wie bei manchen Tierarten Partien des Rückens, für ein von Parasiten betroffenes Tier selber unerreichbar, für andere aber an ihm leicht erreichbar sind).

Robert L. Trivers[15] war der erste Biologe, der die Entstehung eines derartigen Verhaltens ohne Zuhilfenahme der gruppenselektionistischen Hypothese oder des «Arterhaltungsinstinkts» plausibel machen konnte. Reziproker Altruismus läßt sich demnach durch Genselektion erklären, sofern bestimmte weitere Bedingungen erfüllt sind: die Mitglieder einer Population, in der sich Gegenseitigkeit stabilisieren kann, müssen einander kennen, sich ihre Schulden bei anderen und die Schulden anderer bei ihnen merken, und in der Lage sein, bei auf eine Leistung hin verweigerter Gegenleistung dem Betreffenden nun ihrerseits jede weitere Leistung zu versagen. Unter den Bedingungen der natürlichen Auslese kann sich «reciprocity» *nur* durchsetzen, wenn die Betrüger nicht bloß von Sanktionen *bedroht,* sondern *faktisch getroffen werden,* deren Nachteil den Nutzen des Betrugs überwiegt. Andernfalls wäre ein Individuum, das sich die Hilfe

---

14. D. P. Barash (wie Anm. 2), S. 99: «Grundsätzliche Bedingung für die Herausbildung von Altruismus, der auf gegenseitiger Hilfeleistung beruht (reziproker oder wechselseitiger Altruismus), ist, daß *der Altruist* aus seinem Verhalten einen *Eigengewinn* ziehen kann, der letztlich in Bezug auf seine Gesamt-Eignung *größer* ist als der Aufwand. Der Gewinn für den Altruisten muß also *größer* sein als die mit der altruistischen Anfangshandlung verbundene Minderung der Gesamt-Eignung».

15. R. L. Trivers: «The Evolution of Reciprocal Altruism», *Quarterly Review of Biology* 46, 1971, S. 35-57.

anderer zunutze machte, ohne selbst zu helfen, geeigneter als ein «reziproker Altruist».

Reziproker Altruismus ist *nur im Nahbereich* möglich. Wenn die Wahrscheinlichkeit, einen früheren Interaktionspartner wiederzutreffen, *unter* einen bestimmten Wert sinkt, dann ist die Reziprozität dem puren Egoismus (oder dem ausschließlich verwandtschaftsorientierten Altruismus) strategisch *unterlegen;* diese Wahrscheinlichkeit *sinkt* klarerweise mit der *Größe* der Population. Eine präzisere Fassung dieser Feststellung liefert das bekannte spieltheoretische Modell des *Prisoner's Dilemma*[16]. Jede Interaktion wird dann als eine Runde in diesem Spiel verstanden; dabei sind jedem Spieler zwei Züge möglich: *Kooperation* oder *Verweigerung*. Wenn ein Spieler kooperiert, aber sein Gegenspieler die Gegenleistung verweigert, ist der erstere «der Dumme» und erhält die Auszahlung «S» («the *s*ucker's payoff S»); sein Gegenspieler erhält die Auszahlung für den «Teufel» «D», («the *d*evil's payoff D»). Verweigern beide die Kooperation, so erhalten beide die Strafe «P» («the *p*unishment P»); kooperieren beide, so erhalten beide die Belohnung «R») («the *r*eward R»). Der Gewinn bei diesem Spiel sind also Auszahlungen, und zwar von der folgenden relativen Größe

$$D > R > P > S, \text{ wobei}$$
$$R > (S + D) / 2.$$

Wird das Spiel nur eine einzige Runde gespielt, so fährt jeder einzelne mit der Strategie der *Verweigerung* sowohl dann besser, wenn der andere kooperiert (denn D>R), wie auch dann, wenn der andere nicht kooperiert (denn P>S). Daraus folgt die eingangs aufgestellte These, die Etablierung von Kooperation setze voraus, daß sich Mitglieder einer Population erneut treffen und ihr Verhalten nach dem Verhalten ihrer Gegenspieler in früheren Runden variieren können. Die Strategie des reziproken Altruismus besagt: Kooperiere in der ersten Runde und tue in den folgenden Runden dem anderen das, was er dir in der früheren Runde getan hat (Kooperation für Kooperation, Verweigerung für Verweigerung). Damit diese Strategie sich auszahlt, muß die *Wahrscheinlichkeit der Wiederbegegnung* eines Spielers und eines Gegenspielers

$$\text{sowohl } \frac{(D - R)}{(D - P)} \text{ wie auch } \frac{(D - R)}{(R - S)} \text{ überschreiten.}$$

Gegen die hier vorgetragene Theorie der Genese einer etwas mißverständlich als «Altruismus» rubrizierten Form *rein strategischer* Interaktion

16. R. AXELROD / W. D. HAMILTON: «The Evolution of Cooperation», *Science* 211, 1981, S. 1390-1396.

scheinen *zwei* Einwände nahezuliegen. *Erstens:* In der Formel «Kooperiere in der ersten Runde... & c.» wird Tieren die Fähigkeit zu *regelgeleitetem* Verhalten zugeschrieben — und *nichts* spricht dafür, daß sie diese besitzen. Dieser Einwand ist fehlgeleitet durch die spieltheoretische *Terminologie*. Die von Trivers, Axelrod und Hamilton entwickelte Theorie unterstellt weder, daß Tiere Rechnungen über die Wahrscheinlichkeit von Wiederbegegnungen anstellen, noch daß sie Spielregeln befolgen. Sie unterstellt aber, daß in verschieden großen Gruppen *objektiv* verschieden hohe Wahrscheinlichkeiten für Wiederbegegnungen von Organismen bestehen, daß das Verhalten von Tieren bestimmte empirische Regel*mäßigkeiten* (dieser Begriff setzt den der Regel *nicht* voraus) aufweist, und daß manche dieser Regelmäßigkeiten *objektiv günstiger* für das Überleben sind als andere. Nicht *bewußte Strategien,* sondern *gengesteuerte Verhaltensprogramme* sind Gegenstand der Untersuchung, selbst wenn sie analysiert werden, als ob sie bewußte Strategien wären. «Kooperiere in der ersten Runde...» ist insofern so wenig eine Regel, wie das erste Keplersche Planetengesetz nicht in dem Sinne ein *Gesetz* ist, daß die Venus *sich bemühen* würde, die *Gebote* der Legislative *einzuhalten*. Die Spieltheorie steht in dieser naturwissenschaftlichen Adaption unter *Als-ob*-Vorbehalt. Selbst die «Erinnerung» an frühere Gegenspieler kann rein kausal vorgestellt werden: diese werden durch die Transpiration bestimmter chemischer Partikel objektiv identifiziert, was seinerseits eine bestimmte Verhaltensreaktion auslöst. Begleitende Emotionen wie Groll, Wut, Zorn werden in der hier zur Debatte stehenden Theorie nicht geleugnet, — aber die Erklärung gilt als durch die *nicht-subjektiven* Eigenschaften des Verhaltens *allein* geleistet.

Ein *zweiter* Einwand, den sich Hamilton und Axelrod selber machen, lautet folgendermaßen: es läßt sich leicht ausrechnen, daß sich Reziprozität nicht auszahlt, wenn nur ein *kleiner Anteil* einer Gruppe dieser Strategie folgt. (Dieser Einwand bezieht sich auf den Prozentsatz der reziproken Altruisten an der Gruppe —je *höher,* desto *rentabler* die Strategie—; dieser relative Zahlenwert ist scharf von der absoluten Gruppengröße, d.i. der Zahl ihrer Mitglieder zu unterscheiden: wenn diese letztere einen bestimmten Wert *über*schreitet, wird Reziprozität *unrentabel*.) Wenn dem aber so ist, dann kann nicht erklärt werden, wie sich reziproker Altruismus überhaupt erst einmal ausbreiten kann: die Strategie müßte im Keim erstickt werden. Diesem Einwand begegnen Axelrod und Hamilton mit dem Hinweis auf die Theorie der «kin selection»: die Frage nach dem Aufkommen von Kooperation «in the first place» sei ja durch den Nachweis von zunächst *verwandtschaftsorientiertem* Altruismus von vornherein positiv beantwortet. Von dieser Basis aus sei dann eine —nach dem oben über die *Gruppengröße*

gesagten— *begrenzte* Ausbreitung von Kooperation zu prognostizieren.

Die Etablierung und Stabilisierung der Strategie des «reciprocal altruism» beruht auf der Identifikation der «Teufel», die Leistungen in Anspruch nehmen, ohne sich zu revanchieren. Wenn eine Population *sehr groß* ist, könnte ein Teufel zeit seines Lebens mit jedem Altruisten nur *genau ein* Mal zusammenkommen und tatsächlich erfolgreich *stets nehmen, ohne zu geben.* Im spieltheoretischen Dilemma ist vorausgesetzt, daß jeder reziproke Altruist seine Entscheidung (Kooperation oder Verweigerung) ausschließlich von *seinen eigenen* Erfahrungen mit Spielern abhängig macht, sowie daß er, wenn keine *eigene* Erfahrung mit einem bestimmten Spieler vorausgegangen ist (also bei jedem ersten Zusammentreffen), stets kooperiert. Da —pointiert gesagt— das Verhalten andernfalls kaum fürs Computerprogramm (in dem die verschiedenen Strategien simuliert und aufeinander losgelassen werden sollen) codiert werden könnte, stellt sich der Spieltheoretiker jeweils zwei Aktoren in völliger Isolation von ihrem sozialen Kontext vor: Beim ersten Zusammentreffen wissen beide Spieler *nichts* voneinander, bei allen weiteren *nur das,* was sie aus unmittelbarer Erfahrung im Umgang miteinander wissen. Diese Annahmen sind aber spätestens dann hochgradig unrealistisch, wenn es um Menschen geht. Durch Institutionen wie den «schlechten Ruf» und den Klatsch sind «Teufel» in der Regel (wenn auch nicht gerade zuverlässig) identifiziert, bevor man sie zu Gesicht bekommt. (Diese These, obwohl sie nicht Teil des nach Trivers auch für Homo sapiens plausiblen ethologischen Modells ist, tut ihm nicht gerade Abbruch, verweist aber auf seine Ergänzungsbedürftigkeit: *bloß* als Biologie läßt sich eine Soziologie des menschlichen Gruppenverhaltens schwerlich konzipieren.)

Mit der soziobiologischen Rede von «Reziprozität» und «Gegenseitigkeit» —die Titel sind, wie bemerkt, durchaus irreführend— ist *keinesfalls* eingeräumt, daß es so etwas wie einen «moral point of view» geben könne. Ein System reziproken Altruismus' funktioniert *nicht* auf der Basis der Anerkennung von Normen und Regeln, auch nicht auf der einer instinktiven Orientierung an der Erhaltung der Art (Lorenz) oder Gruppe (Wynne-Edwards), sondern *ausschließlich* aufgrund von egoistischer Nutzenmaximierung. Daß auf eine Leistung hin eine Gegenleistung erbracht wird, darf in diesem Modell *nicht* mit Gruppenauslese, Arterhaltungsinstinkt oder prämoralischen Empfindungen wie *Dankbarkeit* erklärt werden — von der Orientierung an einem normativen Prinzip ganz zu schweigen. Es zählt *nichts als* der *eigene Vorteil,* und das heißt: eine Strategie, die den Empfang von Leistungen mit der Verweigerung von Gegenleistungen verbindet —eine nicht-reziproke Betrüger-Strategie— ist solange optimal, wie die Verweigerung von Gegenleistungen keine eignungsmindernden Konsequenzen hat

(solange —um es menschlich zu sagen— *keine Polizei an der Ecke steht*). Wenn die Soziobiologie Recht hat, muß sich *jedes beliebige* Verhalten —solches, das die Überlebenschancen des Individuums steigert («individueller Egoismus») wie solches, das seine Überlebenschancen zugunsten anderer senkt («individueller Altruismus»)— «durch das fundamentale Gesetz» des «Gen-Egoismus [...] erklären lassen[17]». Deshalb müssen *sowohl* die Verwandschaftsorientierung *wie auch* die Reziprozität auf der genetischen Ebene als *selfish* beschrieben werden können; beide sind «Altruismen» dann und *nur* dann, wenn die Ebene der *Individuen* thematisiert wird. Die Beschreibung auf der fundamentaleren Ebene —der des Gens— liefert zugleich die kausale Erklärung für ihr Entstehen und ihre Stabilisierung.— Welche (teils dubiosen) Konsequenzen aus diesem Ansatz moraltheoretisch, d.h. mit Blick auf den Menschen gezogen worden sind, sei im folgenden an Thesen Michael T. Ghiselins, Neil Tennants und John L. Mackies dargestellt und sodann kritisch erörtert.

Nach Ghiselin ist soziale Entwicklung *ausschließlich* als Resultat egoistischen Konkurrenzverhaltens zu analysieren[18]; der *strategische* Altruismus etwa eines Aktors, der einem anderen helfe, um Dritte zu schädigen und so sich selber Vorteile zu verschaffen, sei der einzige, der empirisch auftrete — wer anderes behaupte sei ein Heuchler («hypocrite»); es gebe *kein* Motiv, das irgendeinen zurückhalte, andere zu ermorden oder zu verstümmeln, außer dem (sei's genetisch objektivierten, sei's subjektiv vollzogenen) *klugen strategischen Kalkül* («expediency»), daß derlei ja auch Zeit und Anstrengung koste und am Ende vielleicht nur Ärger einbringe[19].

Tennant vertritt die These, daß menschliche Gesellschaften mit den beiden auf genetischen Egoismus reduziblen Formen der Kooperation —der Bevorzugung nach dem Grad der Verwandtschaft und der strategischen

---

17. R. DAWKINS (wie Anm. 6), S. 7 f.

18. M. T. GHISELIN: *The Economy of Nature and the Evolution of Sex*, Berkeley, 1974, S. 247: «What passes for cooperation turns out to be a mixture of opportunism and exploitation».

19. «The evolution of society fits the Darwinian paradigm in its *most individualistic* form. The economy of nature is *competitive from beginning to end.* Understand that economy, and how it works, and the underlying reasons for social phenomena are manifest. They are the means by which one organism *gains some advantage to the detriment of the rest.* Where it is in *his own* interest, every organism may reasonably be expected to aid his fellows. Where he has no alternative, he submits to the yoke of servitude. Yet, given a full chance to act in his own interest, *nothing but expediency* will restrain him from brutalizing, from maiming, from murdering his brother, his mate, his parent, or his child. Scratch an "altruist" and watch a "hypocrite" bleed» (*ebd.*).

Unterstützung anderer um größerer Vorteile willen— auskommen[20]; das «added extra» eines genuin moralischen «disinterested altruism», der nicht in der biologischen Funktion der Fitnessmaximierung aufginge, gilt ihm als Produkt schieren Wunschdenkens.

Auch Mackie sieht in der Moral nichts weiter als «kin-directed» und «reciprocal altruism». Nächstenliebe oder dergleichen sei niemals in nennenswertem Maße praktiziert worden[21]. In einer Replik auf Mary Midgley[22], die dem ausschließlich strategischen Konzept freilich auch nur jene sympathetischen *sentiments* entgegenzusetzen hat, die die schottische Moralphilosophie in liebenswerter Naivität als zulängliche Grundlegung der Ethik betrachtete, kontert Mackie, die spieltheoretisch analysierte Reziprozität sei *nicht* lediglich ein Inkasso für die kooperierenden Organismen, sondern selber spontaner Ausfluß einer der gegen sie in Anschlag gebrachten moralisch respektablen Empfindungen: der «gratitude»[23]. Diese Antwort ist indes durchaus verfehlt. Es ist geradezu das konzeptuelle Apriori des Ansatzes der ökonomischen Spieltheorie, der dem von Mackie adaptierten Trivers'schen Modell zugrunde liegt, daß sich nur diejenige Strategie durchsetzen kann, die *effektiv ein gutes Geschäft* —eben «a bargain»— ist. Auf eine Leistung folgt in einer reziprok altruistischen Interaktion *nur deshalb* eine Gegenleistung, weil darauf eine Gegengegenleistung folgen kann, *die nicht zu erhalten fitnessmindernd wäre* — für ein Handeln *aus* Dankbarkeit ist hier kein Platz. Dankbare Gefühle sind im soziobiologischen Konzept *niemals* ein *Grund* dafür, daß so und nicht anders gehandelt wird: sie sind lediglich begleitende Lustempfindungen, die sich —wie der Orgasmus— zeitgleich mit fitness steigernden Praktiken einstellen. Wenn sich Dankbarkeit während einer reziprok altruistischen Interaktion einstellt, dann nur, weil die letztere im allgemeinen die «inclusive fitness» steigert. Das «schöne Gefühl», jemandem geholfen zu haben, hat sich, wie der

---

20. N. TENNANT: «Evolutionary v. Evolved Ethics», *Philosophy* 58, 1983, S. 288-302, hier S. 297: «[I]n so far as etablished traits in a population are concerned, *no one* has yet provided a convincing argument that the types of altruism that could evolve through gene-selection (namely *kin-directed* and *reciprocal* altruism) do not exhaust those to be found in *our* species».

21. J. L. MACKIE: «The Law of the Jungle», *Philosophy* 53, 1978, S. 455-464, hier S. 464: «After two thousand years of contrary moral teaching reciprocal altruism is still dominant in all human societies».

22. M. MIDGLEY: «Gene-juggling», *Philosophy* 54, 1979, S. 439-458.

23. J. L. MACKIE: «Genes and Egoisme», *Philosophy* 56, 1981, S. 553-555, hier S. 553 f.: «In my article I stressed reciprocal altruism. Midgley thinks that this is "*not altruism at all but a bargain*" (p. 440). But she is wrong. Reciprocal altruism is shown *in gratitude* for benefits and further benefits in response to gratitude».

sexuelle Höhepunkt im Koitus, als emotionale «response» einzig deshalb durchgesetzt, weil in einem System mit ausgebildeter «reciprocity» Leistungen sich in der Regel via Gegenleistungen, und Gegenleistungen via Gegengegenleistungen *auszahlen*.

Mackie stellt mit Befriedigung fest, ein reziproker Altruist sei ein Tier ganz von der Sorte «wie du und ich[24]». Träfe dies zu, so dürfte es *nicht einmal* die erbärmlich geringen Fortschritte im Menschenbenehmen geben, die bislang erreicht worden sind. Zu einer Praxis des «reciprocal altruism» würde beispielsweise gehören, alle Behinderten verhungern zu lassen, denn die sogenannte Reziprozität des «reciprocal altruism» besteht nur zwischen gleich *Mächtigen*. Wer *zu schwach* ist, zu helfen, dem wird hier auch keiner helfen: denen Leistungen zu erbringen, die nicht zur Gegenleistung *fähig* sind, ist keine «evolutionär stabile Strategie» (*ESS*). Die moralische Idee, daß die Verpflichtung zu helfen mit dem eigenen Vermögen zur Hilfe und dem Angewiesensein des anderen auf Hilfe wächst, hat in einer *ESS* keinen Platz. Das Ausbleiben von Gegenleistungen wird nach den Prämissen des Trivers'schen Modells weder auf seine Motive noch auf seine Ursachen hin angesehen. Ob sich jemand nicht revanchiert, weil er sich nicht revanchieren *will*, oder: weil er sich nicht revanchieren *kann*, ist hier vollkommen irrelevant (und es wäre in der Tat eine absurd unrealistische Annahme, daß Tiere diese Frage stellen). Diese Nichtberücksichtigung der Motive und Ursachen ist nun *kein Mangel*, sondern ein *essentieller Bestandteil* der Strategie: denn im Kalkül der Fitness- Steigerung oder- Minderung zählt ausschließlich, *was* jemand für mich oder gegen mich tut — *nicht, warum* er es tut. Ob jemand nicht hilft, weil er nicht helfen *möchte*, oder weil er nicht zu helfen *vermag:* der *Effekt* (daß nicht geholfen wird) *ist ja in der Tat exakt der gleiche*. Ein gegenüber Un*willen* und Nicht*können indifferentes*, ausschließlich an *maximalen Effekten* zugunsten der eigenen Genproliferation ausgerichtetes Verhalten würde in jeder folgenden Generation genetisch stärker repräsentiert sein als eines, das den hilfe*unfähigen* Hilfebedürftigen Rücksicht angedeihen ließe. Das letztere müßte daher tendenziell aus dem Genpool verschwinden.

Nun steht aber fest, daß Menschen die Frage, ob jemand sich für eine Leistung bloß nicht revanchieren *will* oder ob er sich für eine Leistung nicht revanchieren *kann, stellen* und ihr Handeln an der Antwort auf sie ausrichten — indem sie den einen Vorwürfe machen und den anderen, selbst unheilbar Kranken, die sich niemals werden revanchieren können, weiterhin helfen. Es dürfte wohl kaum eine menschliche Gesellschaft geben, deren Mitglieder in

---

24. J. L. MACKIE (wie Anm. 21), S. 460: «rather like you and me».

ihren Reaktionen auf die Handlungen anderer (Lob, Verzeihung, Empörung usw.) *vollständig indifferent* gegenüber dem Unterschied zwischen Un*willen* und Un*vermögen* sind. Das aber deutet darauf hin, daß menschliche Gesellschaften anders aussähen, wen wie Mackie behauptet — das Sozialverhalten «in all human societies» unter «reciprocal altruism» subsumiert werden könnte[25]. Die Tatsache, daß in diesen vielmehr fast durchweg der Hinweis auf ein Nicht-*Können* oder einen physischen Zwang als (mindestens partielle) Entschuldigung zählt, bleibt unter soziobiologischen Prämissen nicht nur unerklärt, sondern *unerklärbar*. Diesen zufolge wäre nämlich *gerade das Umgekehrte* zu erwarten: daß *eher noch dem Unwilligen als dem Unfähigen* geholfen wird: denn Absichten ändern sich leichter als physische Fertigkeiten, so daß von einem zunächst Unlustigen eher noch eine Gegenleistung zu erhoffen wäre, als von einem unheilbar Kranken.

Die Thesen von Tennant und Mackie oszillieren zwischen dem Anspruch, Moralität erklären zu können, und der Behauptung, daß es, genaugenommen, keine (oder: keine genuine) Moralität gebe, ohne daß deutlich würde, ob jener Anspruch dieser Behauptung widerspricht, ihr gegenüber indifferent ist, oder sie gar zur Voraussetzung hat. Unhaltbar scheint freilich der Glaube, alle je ausgesprochenen Imperative könnten auf sei es «kin-directed altruism», sei es «reciprocal altruism» zurückgeführt und insofern «erklärt» werden; das Gebot der Feindesliebe etwa, oder der Kategorische Imperativ, sind mindestens in einigen Fällen ihrer möglichen Anwendung mit beiden inkompatibel. Zur Verhandlung stände demnach nicht, ob (a) alle Moralität biologisch erklärt werden kann, sondern ob es (b) überhaupt genuine Moralität *als in nennenswertem Maße praktizierte* gibt, oder ob eher (c) illusionslos die durchschlagende Wirkungslosigkeit aller moralischen Antriebe wider die biologischen eingestanden werden muß; jene verhielten sich zu diesen dann jedenfalls nicht wie explanandum zu explanans (a), sondern wie eine sei's wirksame (b), sei's wirkungslose (c), bloß als Ideal hochgehaltene Alternative. Und, wie bemerkt: Indizien für die Hypothese (b) lassen sich auftreiben, wenn auch zugestandenermaßen nicht eben in Fülle.

Vorsichtiger als Mackie, Tennant und Ghiselin versteht John Rawls soziales Handeln nicht unmittelbar *als* genstrategisches Verhalten — und er macht sich auch *nicht* der Naivität schuldig, zu glauben, daß mit der Zugabe sympathetischer Gefühle *auszukommen* sei. Gleichwohl fühlt sich Rawls berechtigt, «justice as fairness» in Analogie zu der von Trivers analysierten

25. *Ebd.*, S. 464.

Strategie des «reciprocal altruism» zu konzipieren[26], — und er stimmt Trivers, auf den er sich in seiner «Theorie der Gerechtigkeit» ausdrücklich bezieht, zu, daß die Intentionalität, die *bewußt geübte Moralität* von dem *objektiv beobachtbaren Verhaltenstypus* des *reciprocal altruism* unterscheidet, *funktional* (als Stabilisator der neurogenetischen Prozesse) zu *erklären* ist[27].

Indessen: können die Prinzipien eines strategischen Verhaltens wirklich «die Prinzipien der Gerechtigkeit» («the principles of justice[27]») sein? Der soziobiologischen Theorie liegt der Versuch einer Reduktion von Moralität auf strategische Rationalität zugrunde, auch wenn diese in ihr nicht, wie in der ökonomischen Spieltheorie, als subjektive Handlungsrationalität eines bewußten, zurechnungsfähigen, kalkulierenden Aktors begriffen, sondern als objektives Merkmal des Verhaltens von Organismen gefaßt wird. Es ist jedoch schwer zu übersehen, daß Moralität, um sich dieser Reduktion zu fügen, theoretisch erst derart zugerichtet werden muß, daß Skepsis gegen das Projekt als ganzes eher herausgefordert als beschwichtigt wird. Gerade Rawls, dessen Werk es doch an vielen Stellen besser weiß, scheint in seiner Berufung auf die Soziobiologie zu verkennen, daß die strategisch konzipierte Reziprozität nicht zur Erklärung von Moralität taugt, sondern die von Ghiselin unverhohlen artikulierte, für die «theory of justice» jedoch desaströse Konsequenz provozieren würde, es gebe, genaugenommen, gar keine Moralität.

A. DORSCHEL
(Wiesbaden)

26. J. RAWLS: *A Theory of Justice,* Oxford, 1972, S. 503: «The latter is the biological analogue of the cooperative virtues of fairness and good faith».

27. «We can also see how a system of moral feelings might evolve as inclinations supporting the natural duties and as stabilizing mechanisms for just schemes. If this is correct, then once again the principles of justice are more securely based» (*ebd.*, S. 504).

ΕΧΕΙ Η ΚΟΙΝΩΝΙΟΒΙΟΛΟΓΙΑ ΜΙΑ ΣΗΜΑΣΙΑ ΓΙΑ ΤΗΝ ΗΘΙΚΗ;

Περίληψη

Ὅτι ἡ Κοινωνιολογία, ἤτοι ἡ θεωρία τῶν γενετικῶν προϋποθέσεων τῆς κοινωνικῆς συμπεριφορᾶς τῶν ἐμψύχων ὄντων, ἔχει σχέση μὲ τὴν Ἠθική, πρέπει νὰ θεωρηθεῖ ἀναμφισβήτητο. Ἀληθεύει βεβαίως ὅτι αὐτὴ ἡ βιολογικὴ θεωρία, ἀποφεύγοντας ἐσφαλμένους φυσιολογικοὺς συλλογισμούς, δὲν περιέχει ἠθικὰ παραγγέλματα ἀλλὰ ἁπλῶς διαπιστώσεις γεγονότων. Ἐντούτοις δὲν βρίσκεται σὲ ἀντίφαση πρὸς μιὰ Ἠθική: καθόσον αὐτὴ δηλαδὴ θὰ προϋπόθετε ὑπαρξιακοὺς ἰσχυρισμούς, οἱ ὁποῖοι κατ' ἀρχὴν θὰ ἔπρεπε νὰ ἐξηγοῦνται. Ὅτι αὐτὸ ἰσχύει γιὰ κάθε Ἠθικὴ προέρχεται κυρίως ἀπὸ τὸ γεγονὸς ὅτι τὸ *πρέπει* προηγεῖται ἀπὸ τὸ *δύνασθαι*. Μὲ βάση δύο κεντρικὲς θέσεις, ἤτοι τῆς ἐξήγησης τοῦ ἀλτρουισμοῦ μὲ συγγενειακὴ ἀναφορὰ καὶ τοῦ ἀλτρουισμοῦ τῆς ἀμοιβαιότητας, ἀποδεικνύεται πραγματικὰ ὅτι μιὰ ἐλεύθερη φυσικὴ ἐπιστήμη (ἐλεύθερη δηλαδὴ ἀπὸ ἐκφρασμένες ἤδη ἀξιολογικὲς κρίσεις — ἐλεύθερη ἀξιολογία εἶναι ἄλλο πράγμα) τοῦ ἀνθρώπου τοῦ τύπου τῆς «ἀνθρώπινης κοινωνιοβιολογίας» ἀντιφάσκει τόσο σὲ μιὰ καθολικίζουσα Ἠθικὴ σὰν ἐκείνη τοῦ Kant καὶ τοῦ Apel ὅσο καὶ στὶς θεμελιώδεις ἐνοράσεις τῆς ἀπροκατάληπτης ἠθικῆς συνείδησης. Μπορεῖ κανεὶς τουλάχιστον νὰ ὑποθέσει ὅτι αὐτὸ εἶναι χειρότερο γιὰ τὴν πρώτη περίπτωση καὶ ὄχι γιὰ τὴ δεύτερη, καθόσον ἡ καθολικίζουσα Ἠθικὴ παρουσιάζεται ὡς ἑρμηνευτικὴ θεωρία τῆς ἠθικότητας. Εἶναι δηλαδὴ δύσκολο νὰ παραβλέψει κανεὶς τὸ γεγονὸς ὅτι ἡ ἠθικότητα, γιὰ νὰ τὴν περιορίσουμε κάπως, πρέπει νὰ κατοχυρωθεῖ θεωρητικά, ἔτσι ὥστε ἡ ἀμφιβολία ἐνάντια στὴν ὅλη προσπάθεια μᾶλλον νὰ προωθεῖται καὶ ὄχι νὰ καταστέλλεται.

Μετάφραση: Δ. ΠΑΠΑΔΗΣ

ΑΛΗΘΕΙΑ ΚΑΙ ΔΟΜΗ ΤΩΝ ΕΠΙΣΤΗΜΟΝΙΚΩΝ ΘΕΩΡΙΩΝ

1. Εἰσαγωγή.

Ἡ ἐπιστημονικὴ θεωρία εἶναι μιὰ συμβολικὴ μορφὴ τῆς ἐμπειρίας, ὅπως διατυπώνεται σὲ σειρὰ ἀπαγωγικὰ σχετιζομένων ἐμπειρικῶν γενικεύσεων, νομοφανῶν στὸ περιεχόμενό τους καὶ ὑποκειμένων σὲ ἔλεγχο, δηλαδὴ στὴν δυνατότητα διαψεύσεώς τους ἀπὸ τὴν μελλοντικὴ ἐπιστημονικὴ ἔρευνα. Μὲ ἄλλα λόγια ἡ ἐπιστημονικὴ θεωρία συνίσταται ἀπὸ σειρὰ ἀπαγωγικῶν-ὑποθετικῶν προτάσεων ποὺ περιεχόμενό τους δὲν εἶναι ἡ διαδοχὴ ἁπλῶν συμβάντων ἢ ἡ κατανόηση ἁπλῶν γεγονότων, ἀλλὰ ἕνα σύνολο ἔμπλεων νοήματος γεγονότων, τόσο καθεαυτὰ ὅσο καὶ ὡς μορφὲς τῆς ἐμπειρίας. Ἰδεῶδες τῆς ἐπιστήμης εἶναι νὰ προσφέρει μιὰ ὀργανωμένη ἀποτίμηση τοῦ σύμπαντος —τόσο τοῦ φυσικοῦ σύμπαντος ὅσο κι ἐκείνου τῆς κοινωνικῆς δράσης ἢ τῆς ἱστορικῆς ζωῆς— συνθέτοντας τὶς προτάσεις ποὺ περιλαμβάνουν τὴν κατακτημένη γνώση. Ὡς ἀπαγωγικὸ-ὑποθετικὸ σύστημα ἡ ἐπιστημονικὴ θεωρία διατυπώνει ἀπαγωγικοὺς συσχετισμοὺς μεταξὺ ὑποθέσεων.

Ἐν τούτοις ἡ ἐπιστημονικὴ θεωρία δὲν εἶναι ἁπλῶς ἕνα σύνολο νόμων, ἀλλὰ εἶναι ἀκριβῶς ὁ σύνδεσμος τῶν νόμων. Μὲ ἄλλα λόγια ἡ θεωρία εἶναι ἕνα εὕρημα γιὰ τὴν ἑρμηνεία καὶ τὴν τυποποίηση ἀποδειγμένων νόμων· ἡ ἴδια ἐξηγεῖ τοὺς νόμους αὐτούς, ὄχι σὰν κάτι ἐκτὸς ἀπὸ αὐτήν, ἀλλὰ προσδίδοντας στοὺς νόμους τὴν ἰσχὺ καὶ τὸν σκοπὸ ποὺ συνάγει ἀπὸ τοὺς ἄλλους νόμους της· μὲ τὴν ἴδια ἀναλογία, ἕνας νόμος ἐξηγεῖ κάποιο γεγονὸς συσχετίζοντάς το μὲ ἄλλους νόμους κι ὄχι μὲ ἀφηρημένες ὀντότητες· αὐτὸ ποὺ διέπει τὸ μερικὸ εἶναι ἀκριβῶς ἡ σχέση του μὲ τὰ ἄλλα μερικά. Ἡ ὀργάνωση αὐτὴ τῶν ἐπιστημονικῶν προτάσεων ἀποτελεῖ ἀναγκαῖο ὅρο γιὰ τὴν ἐπίτευξη τῶν σκοπῶν τῆς ἐπιστήμης, δηλαδὴ τὴν ἑρμηνεία καὶ τὴν πρόβλεψη ἑνὸς φαινομένου. Ὡς ἐκ τούτου, ἡ σχέση τῶν προτάσεων τῶν ἐπιστημονικῶν θεωριῶν εἶναι σχέση ἀπαγωγῆς.

Ἡ ἔμφαση ἐν τούτοις στὸν ἀπαγωγικὸ χαρακτήρα τῶν ἐπιστημονικῶν θεωριῶν ἀπαιτεῖ μιὰ διευκρίνιση κρίσιμη, ἰδιαίτερα στὴν ἀντιπαράθεσή τους μὲ τὴν ἴδια τὴν βάση τῆς ἐπιστήμης ποὺ παραμένει ἡ διαδικασία τῆς ἐπαγωγῆς. Σὲ ἀντίθεση πρὸς τὴν λογικὴ καὶ τὰ μαθηματικὰ ποὺ εἶναι

καθαρὰ ἀπαγωγικὲς ἐπιστῆμες, ἄλλες ἐπιστῆμες, ὅπως ἐκεῖνες τῆς βιολογίας καὶ τῆς φυσικῆς, θεωροῦνται συνήθως ὡς ἐπιστῆμες βασιζόμενες στὴν ἐπαγωγικὴ μέθοδο. Ἂν ἐξετάσουμε ὅμως τὶς παραδοχὲς τῆς φαινομενικὰ πειστικῆς αὐτῆς διακρίσεως, διαπιστώνουμε ὅτι ἡ ἀπαγωγικὴ θεωρία εἶναι ἰσχυρὰ ἀκόμη καὶ στὰ βιολογικὰ ἢ στὰ φυσικὰ φαινόμενα ἢ τὶς ἄλλες ἐμπειρικὲς ἐπιστῆμες. Τὰ ἀξιώματα τῆς εὐκλείδειας γεωμετρίας π.χ. φαίνεται ὅτι ἐπελέγησαν, ἐπειδὴ οἱ συνέπειές τους συμφωνοῦν μὲ τὶς ἀντιλήψεις καὶ τὶς ἐπίνοιές μας γιὰ τὸν χῶρο· διαφορετικὰ ὅμως ἀξιώματα ὁδηγοῦν σὲ ἄλλα συστήματα. Στὸν βαθμὸ ποὺ οἱ λεγόμενες ἐπαγωγικὲς ἐπιστῆμες φαίνεται ὅτι χρησιμοποιοῦν ὅλες τὶς ἀπαγωγικὲς διαδικασίες, ὅπως π.χ. ἐκείνη τῶν ἀξιωματικῶν συστημάτων —ἔστω καὶ σὲ ποικίλο βαθμὸ σαφήνειας καὶ ἐκτάσεως— δὲν φαίνεται νὰ ὑπάρχει σαφὴς διαχωρισμὸς τῶν ἐπαγωγικῶν ἐπιστημῶν ἀπὸ τὶς ἐπιστῆμες ἐκεῖνες ποὺ βασίζονται στὴν μέθοδο τῆς ἀπαγωγῆς. Ἀπὸ τὴν ἄλλη μεριά, ἡ ἀπαγωγικὴ μέθοδος φαίνεται ν' ἀποτελεῖ ἕνα προηγμένο στάδιο συστηματοποιήσεως τῶν γνώσεων ποὺ ἔχουν προεχόντως κατακτηθεῖ μὲ τὴν λογικὴ διαδικασία τῆς ἐπαγωγῆς στὰ διάφορα ἐπίπεδα ἐμπειρίας.

Ὅσο εὐρύτερη εἶναι μιὰ θεωρία, τόσο περισσότερο περιεκτικὴ εἶναι καὶ τόσο περισσότερο ἑνώνει τὰ φαινόμενα ποὺ ἐμπεριέχονται στὸ εὖρος της, ἀποκαλύπτοντας φαινομενικῶς διαφορετικὰ στοιχεῖα ὡς ποικίλες περιπτώσεις τῆς ἴδιας καταστάσεως πραγμάτων. Π.χ. ἀπὸ τὴ νευτώνεια, περὶ βαρύτητος, θεωρία κατέστη δυνατὸ νὰ συναχθοῦν οἱ νόμοι τοῦ Γαλιλαίου γιὰ τὴν ἐλεύθερη πτώση τῶν σωμάτων στὴ γῆ, ὅπως καὶ οἱ νόμοι τοῦ Κέπλερ γιὰ τὴν κίνηση τῶν πλανητῶν γύρω ἀπὸ τὸν ἥλιο, ἀλλὰ καὶ νὰ ἑρμηνευθεῖ ἕνα ὁλόκληρο σύνολο γνωστῶν προγενεστέρων, ἐν τούτοις διεσπαρμένων φυσικῶν φαινομένων. Ἡ θεωρία τοῦ Νεύτωνος, πέρα ἀπὸ τὴν ἐξήγηση ποὺ ἔδωσε σ' ὅλα τὰ φαινόμενα αὐτά, προέβλεψε καὶ νέους νόμους, ἄγνωστους προηγουμένως.

Ἡ θεωρία, ὡς ἕνα εὕρημα γιὰ τὴν ἑρμηνεία, περιλαμβάνει τὴν κριτικὴ καὶ τὴν τυποποίηση ἀποδειγμένων νόμων, ποὺ ἐνίοτε τοὺς τροποποιεῖ γιὰ νὰ ἐξασφαλίσει τὴν προσαρμογή τους σὲ δεδομένα ποὺ δὲν εἶχαν προβλεφθεῖ κατὰ τὴν διατύπωση τῶν νόμων αὐτῶν, ἀλλὰ ἐπίσης ὁδηγεῖ στὴν ἀνακάλυψη νέων καὶ περισσότερο ἐγκύρων γενικεύσεων. Ἡ θεωρία, ὡς θεώρηση ἑνὸς γεγονότος, εἶναι κάτι διαφορετικὸ ἀπὸ τὴν πράξη. Ἐν τούτοις ἡ θεωρία ἀναφέρεται στὴν πραγματικότητα καὶ ἰσχύει ἢ ἀπορρίπτεται, ὅταν καθορίζονται μὲ σαφήνεια οἱ τρόποι καὶ οἱ ὅροι ἐφαρμογῆς της. Ὡς συμβολικὴ παράσταση τῆς ἐμπειρίας ἡ θεωρία ἀποτελεῖ ἕνα γεγονὸς πνευματικό, ἕνα δεδομένο τῆς ἱστορίας τῶν ἰδεῶν καὶ τῆς κοινωνιολογίας τῆς γνώσεως. Ἀπὸ τὴν ἄλλη μεριὰ ἡ θεωρία πρέπει νὰ ἐπιβεβαιώνεται καὶ νὰ ἐπικυρώνεται περισσότερο ἀπ' ὅ,τι ἀπαιτεῖται γιὰ

τὶς ἐμπειρικὲς γενικεύσεις ἢ τὶς προτάσεις ποὺ ἀναφέρονται σὲ εἰδικὰ γεγονότα.

Θεωρητικὸ σημαίνει ἀφηρημένο, καὶ κατὰ τοῦτο ἡ θεωρία εἶναι μιὰ ἀφαίρεση, δηλαδὴ μιὰ ἐπιλογὴ ἀπὸ τὴν ροὴ τῆς ἐμπειρίας, μιὰ κατασκευὴ ἀπὸ τὸ ἐπιλεγόμενο ὑλικὸ ποὺ ἔχει ἐν τούτοις ἀντίκρυσμα στὴν ἐμπειρία. Οἱ θεωρητικοὶ νόμοι διαμεσιτεύονται ἀπὸ τὶς ἐμπειρικὲς γενικεύσεις ποὺ εὐθέως σχετίζονται μὲ τὰ γεγονότα. Ἡ θεωρία ὅμως εἶναι σ' ἕνα ἐπίπεδο ἀφαιρέσεως ὑψηλότερο ἀπὸ ἐκεῖνο τῶν ἐμπειρικῶν γενικεύσεων καὶ καταπιάνεται μὲ ἀφηρημένες ὀντότητες παρὰ μὲ ἄτομα, μὲ θεωρητικὲς ἔννοιες παρὰ μὲ γεγονότα ὑποκείμενα σὲ παρατήρηση, ἐνῶ ἀκόμη παρέχει ἑρμηνεῖες καὶ προβλέψεις γιὰ τὴν ἀλήθεια ὁρισμένων περιγραφῶν. Μιὰ ἐπιστημονικὴ θεωρία ἀξιώνει τοὺς ἴδιους της τοὺς ὅρους, ὅπως καὶ τοὺς γενικοὺς νόμους, ἐνῶ μὲ τὴν πρόοδο τῆς ἐπιστήμης οἱ παλαιότερες ἔννοιες ἀνασυντίθενται καὶ οἱ παλαιοὶ νόμοι μιᾶς θεωρίας παίρνουν νέο νόημα. Ἡ ἀξίωση ἐν τούτοις μιᾶς ἐπιστημονικῆς θεωρίας γιὰ τὴν ἀλήθεια διατυπώνεται ἐν ὄψει ἀβεβαιότητας.

Ἐνῶ οἱ ἔννοιες μιᾶς θεωρίας εἶναι ἀπαραίτητες, εἶναι κάποτε δύσκολη ἡ ἀνεύρεση ἀντίστοιχων παρατηρήσεων. Ἐν τούτοις, γιὰ νὰ εἶναι χρήσιμη μιὰ θεωρία πρέπει νὰ εἶναι ἀρκετὰ εἰδική, ὥστε νὰ μπορεῖ νὰ διαψευσθεῖ, κι ἀκόμη πρέπει νὰ διατυπώνει προτάσεις γιὰ τὸν πραγματικὸ κόσμο καὶ τὰ πραγματικὰ γεγονότα. Ἡ θεωρία ἐμπεριέχει προτάσεις γιὰ τὸν τρόπο ἐκδηλώσεως τῶν δυνάμεων αἰτιότητας στὸν πραγματικὸ κόσμο, ἐνῶ τὸ ἐπίπεδο μιᾶς θεωρίας ἐξαρτᾶται ἀπὸ τὸ μῆκος τῶν ἀπαγωγῶν της, δηλαδὴ τὰ βήματα μεταξὺ τῶν πρώτων ἀρχῶν καὶ τῶν νόμων διὰ τῶν ὁποίων οἱ θεωρητικὲς αὐτὲς ἀρχὲς ἐφαρμόζονται στὸν πραγματικὸ κόσμο. Ἡ θεωρία θέτει σὲ σύστημα γνωστὰ πράγματα καὶ ἀποτελεῖ βοήθημα σημαντικὸ γιὰ τὴν διερεύνηση τῆς ἀλήθειας ποὺ ἐμπεριέχεται στὶς θεωρητικὲς ὑποθέσεις. Μιὰ ὑπόθεση μπορεῖ νὰ ἐπιβεβαιωθεῖ ὅταν προσαρμοσθεῖ σὲ μιὰ θεωρία ἢ ὅταν προσαρμοσθεῖ σὲ γεγονότα, συσχετιζόμενη μὲ τὶς ἄλλες ὑποθέσεις τῆς θεωρίας. Ὅπως ἕνας νόμος ὄχι μόνο ἐπιβεβαιώνεται ἀπὸ τὰ πραγματικὰ περιστατικὰ ἀλλὰ ἐπίσης τείνει νὰ προσδώσει νόημα στὰ στοιχεῖα μιᾶς καταστάσεως-πραγματικότητας, τὸ ἴδιο καὶ μιὰ θεωρία, ὄχι μόνο ὑποστηρίζεται ἀπὸ καθιερωμένους νόμους ἀλλὰ ἐπίσης διαδραματίζει κάποιο ρόλο στὴν ἴδια τους τὴν ἀπόδειξη. Π.χ. ἡ ψυχαναλυτικὴ θεωρία ὑποστηρίζεται ἀπὸ τὴν συμβολικὴ πλήρωση τῶν ἐπιθυμιῶν καὶ τῶν ὀνείρων, ἀλλὰ παρέχει καὶ βάση ἑρμηνείας τῶν ὀνείρων ὡς πλήρωση ἐπιθυμιῶν.

Εἶναι ἀσυνήθης ἡ ἀνακάλυψη ἑνὸς νέου νόμου διὰ πειραμάτων καὶ παρατηρήσεων, ἐνῶ σχεδὸν κάθε πρόοδος στὴ διατύπωση νέων νόμων ἐξαρτᾶται ἀπὸ τὴν δύναμη μιᾶς θεωρίας νὰ ἑρμηνεύει τοὺς παλαιούς. Ἡ

ἱστορία τῆς ἐπιστήμης ἀποδεικνύει ἀναμφίβολα ὅτι ἡ πραγματικὴ ἐπαναστατικὴ πρόοδος δὲν προέρχεται τόσο ἀπὸ τὸν ἐμπειρισμό, ἀλλὰ ἀπὸ τὴν σύλληψη νέων θεωριῶν. Ἡ θεωρία ὀργανώνει τὴν γνώση καὶ ἐπεξεργάζεται τὸ περιεχόμενό της, ὄχι μόνο τὴ μορφή της, ἐνῶ ἀπὸ τὴν ἄλλη μεριὰ ὁ ρεαλισμός της δίδει μεγάλη ἔμφαση στοὺς ἐμπειρικοὺς συντελεστὲς τῆς θεωρίας. Σύμφωνα μὲ τὴν μπεϊκώνεια ἐπαγωγὴ ἐπισκοποῦμε τὰ «γεγονότα», μέχρις ὅτου βροῦμε τοὺς νόμους ποὺ τὰ διέπουν, καὶ ὕστερα συνδυάζονται οἱ νόμοι σὲ μιὰ θεωρία. Ἡ θεωρία δηλαδὴ δὲν ἀνακαλύπτει ἁπλῶς ἕνα κρυμμένο γεγονός, ἀλλὰ εἶναι ὁ τρόπος ποὺ κυττάζομε τὴν πραγματικότητα, τὴν ὀργανώνουμε καὶ τὴν παριστάνουμε· ἡ θεωρία εἶναι οὐσιαστικὰ μιὰ παράσταση τῆς πραγματικότητας.

2. Ἡ μορφολογία τῶν ἐπιστημονικῶν θεωριῶν.

α. Ἡ θεωρία τῆς ἀλληλουχίας.

Θεωρία τῆς ἀλληλουχίας εἶναι ἐκείνη, τῆς ὁποίας οἱ συστατικοὶ νόμοι εἰσέρχονται σ' ἕνα δίκτυο σχέσεων, ὥστε νὰ συγκροτοῦν ἕνα χαρακτηριστικὸ καὶ καθορισμένο μόρφωμα. Οἱ νόμοι τῶν θεωριῶν αὐτῶν, περισσότερο τυπικά, τείνουν νὰ συγκλίνουν σὲ κάποιο κεντρικὸ σημεῖο, ἐνῶ ὁ καθένας ἀπὸ τοὺς νόμους αὐτοὺς ἐξετάζει κάποιον ἀπὸ τοὺς συντελεστὲς τοῦ φαινομένου ποὺ ἐξηγεῖται ἀπὸ τὴν θεωρία. Ἡ θεωρία ἀλληλουχίας *συνίσταται* μὲ ἄλλα λόγια *ἀπὸ* προτάσεις τάσεων ποὺ ἐπιτυγχάνουν κλείσιμο μὲ τὴν συνδυασμένη ἐφαρμογή τους. Ἕνας νόμος ἢ ἕνα γεγονὸς ἑρμηνεύεται ἀπὸ τὴν θεωρία ἀλληλουχίας, ὅταν γίνεται ἔκδηλη ἡ θέση του στὸ μόρφωμα. Θεωρίες ἀλληλουχίας εἶναι μεταξὺ ἄλλων ἡ κοσμολογικὴ θεωρία, ἡ θεωρία τῆς ἐξελίξεως, ἡ ψυχαναλυτικὴ θεωρία τῆς νευρώσεως κ.λπ.

β. Ἱεραρχικὴ θεωρία.

Ἱεραρχικὴ θεωρία εἶναι ἐκείνη, τῆς ὁποίας οἱ συστατικοὶ νόμοι παρουσιάζονται ὡς ἀπαγωγὲς ἀπὸ μιὰ μικρότερη σειρὰ βασικῶν ἀρχῶν. Στὴν περίπτωση τῶν θεωριῶν αὐτῶν ὁ νόμος ἐξηγεῖται ἀπὸ τὴν ἀπόδειξη ὡς λογικὴ συνέπεια τῶν ἀρχῶν αὐτῶν, ἐνῶ ἕνα γεγονὸς ἑρμηνεύεται, ὅταν ἀποδειχθεῖ ὅτι καλύπτεται ἀπὸ τοὺς νόμους αὐτοὺς κάτω ἀπὸ ὁρισμένους ἀρχικοὺς ὅρους. Ἡ ἱεραρχία εἶναι μιὰ ἐπαγωγικὴ πυραμίδα, στὴν ὁποία εἰσερχόμεθα μὲ ὅλο καὶ λιγότερους καὶ πιὸ γενικοὺς νόμους, καθὼς κινούμεθα ἀπὸ τὰ συμπεράσματα στὰ ἀξιώματα ποὺ τοὺς ἐμπεριέχουν, μιὰ κίνηση ποὺ εὐνοεῖ τὴν τυποποίηση ἢ τὴν συστηματοποίηση τῶν θεωριῶν

αὐτῶν. Ἡ ἱεραρχικὴ θεωρία μπορεῖ νὰ εἶναι (1) ἕνας λογισμός (calculus), οἱ προτάσεις τοῦ ὁποίου ἐμπεριέχουν νόηματα γιὰ τὶς θεωρητικὲς ὀντότητες, ἐνῶ ὑπάρχουν προσδιορισμοὶ γιὰ τὸ νόημα τῶν ὀντοτήτων αὐτῶν, (2) μιὰ σειρὰ «συντονιστικῶν ὁρισμῶν», ποὺ δίνουν στὴν ὀντότητα ἕνα κάθετο προσδιορισμὸ καὶ (3) ἕνα ἑρμηνευτικὸ μοντέλο, δηλαδὴ ἕνα σύστημα νόμων, τοῦ ὁποίου τὰ ἀξιώματα εἶναι ἀληθῆ, ὅταν ἑρμηνεύονται, ὅπως ὁρίσθηκαν. Περιπτώσεις ἱεραρχικῶν θεωριῶν ἀποτελοῦν, μεταξὺ ἄλλων, ἡ θεωρία τῆς σχετικότητας, ἡ μεντελιανὴ γενετικὴ θεωρία, ἡ κεϋνσιανὴ οἰκονομικὴ θεωρία κ.λπ.

γ. Ἡ δημιουργικὴ θεωρία καὶ ἡ θεωρία ἀρχῆς.

Ἡ δημιουργικὴ θεωρία ἐπιχειρεῖ νὰ οἰκοδομήσει μιὰ εἰκόνα περισσότερων περίπλοκων φαινομένων ἀπὸ τὴν ὕλη τῶν ἁπλούστερων συστημάτων, ἀπὸ τὰ ὁποῖα ἡ θεωρία προέρχεται, ἐνῶ ὡς κύρια πλεονεκτήματά της ἐμφανίζονται μεταξὺ ἄλλων ἡ πληρότητα, ἡ ἱκανότητα προσαρμογῆς καὶ ἡ σαφήνεια στὶς προβλέψεις καὶ ἑρμηνεῖες της. Ἡ θεωρία ἀρχῆς ἀπὸ τὴν ἄλλη μεριὰ —πού, ὅπως καὶ οἱ προηγούμενες, ἔχει ἰδιαίτερη σπουδαιότητα στὶς φυσικὲς ἐπιστῆμες— χρησιμοποιεῖ τὴν ἀναλυτικὴ καὶ ὄχι τὴν συνθετικὴ μέθοδο, μὲ τὴν καντιανὴ ἔννοια, ὡς κύριο σημεῖο ἀφετηρίας τους. Τὰ στοιχεῖα, εἰδικότερα, ποὺ ἀποτελοῦν καὶ τὴν βάση τῶν θεωριῶν αὐτῶν δὲν κατασκευάζονται ὑποθετικά, ἀλλὰ ἀνακαλύπτονται ἐμπειρικά. Ἀπὸ τὴν ἄλλη μεριά, οἱ γενικοὶ χαρακτηρισμοὶ ὑποθετικῶν φυσικῶν διεργασιῶν ἀποτελοῦν ἀρχὲς καθοδηγητικὲς σὲ μαθηματικῶς διατυπωμένα κριτήρια, ποὺ διαχωρίζουν τὶς διεργασίες ἢ τὶς θεωρητικὲς παραστάσεις, ποὺ πρέπει νὰ καθορίζονται. Μεταξὺ τῶν κυριοτέρων πλεονεκτημάτων τῶν θεωριῶν αὐτῶν προέχει ἡ λογικὴ τελειότητα καὶ ἡ βεβαιότητα τῆς θεμελιώσεως.

δ. Μακρο-θεωρίες καὶ μικρο-θεωρίες.

Οἱ ἐπιστημονικὲς θεωρίες διακρίνονται ἐπίσης ἀπὸ τὸ περιεχόμενό τους κι ὄχι μόνο ἀπὸ τὴν μορφή τους. Ὑποστηρίζεται ἡ ἄποψη ὅτι μόνο ἡ ἀνακάλυψη μικρο-θεωριῶν ἐγγυᾶται τὴν ἱκανοποιητικὴ ἐπιστημονικὴ κατανόηση κάθε τύπου φαινομένων, ἐπειδὴ μᾶς βοηθᾶ νὰ ὑπεισέλθομε στὸν ἐσώτερο μηχανισμό του. Πρόκειται γιὰ ἀρχὴ τυπικοῦ προσδιορισμοῦ. Ὅταν ἀπαιτοῦνται στατιστικὲς θεωρίες, τὸ ἑρμηνευτικὸ κέλυφος δὲν μπορεῖ νὰ εἶναι μικρότερο ἀπὸ αὐτὸ ποὺ ἐπιτρέπεται σ' ἕνα στατιστικὰ σταθερὸ πληθυσμό. Μεταξὺ τῶν θεωριῶν αὐτῶν σημαντικὲς ἐμφανίζονται οἱ μακρο-οικονομικὲς καὶ οἱ μικρο-οικονομικὲς θεωρίες.

ε. Θεωρίες πεδίου καὶ μοναδολογικὲς θεωρίες.

Ἡ θεωρία πεδίου περιλαμβάνει ἕνα θεμελιῶδες σύστημα σχέσεων μεταξὺ ὁρισμένων στοιχείων καὶ ἐξηγεῖ τὰ στοιχεῖα αὐτὰ σὲ συνάρτηση μὲ αὐτὲς τὶς σχέσεις, ἢ προσδίδοντας προτεραιότητα στὸ σχετικό ἑρμηνεύει τὶς σχέσεις αὐτὲς σὲ ἀναφορὰ πρὸς τὰ κατηγορήματα τῶν στοιχείων, ποὺ συσχετίζονται. Κατὰ τὸν τρόπο αὐτὸ μιὰ ἐπιστημονικὴ θεωρία γιὰ τὴν προσωπικότητα σὲ σχέση μὲ τοὺς ρόλους ἐνδέχεται ν' ἀντιπαραβληθεῖ μὲ μιὰ θεωρία, ὅπου οἱ ρόλοι ἀναφέρονται σὲ σειρὰ ἀναγκῶν τῶν ἀτομικῶν προσωπικοτήτων, ποὺ συμμετέχουν στὶς κοινωνικὲς διεργασίες. Ἀπὸ τὴν ἄλλη μεριὰ ἡ μοναδολογία τοῦ Λάϊμπνιτς εἶναι ἡ πιὸ αὐστηρὰ καὶ ἀκραία ἀντίθεση τῶν θεωριῶν πεδίου, ἐπειδὴ ἀπορρίπτει προτάσεις συσχετίσεως στὸ σύνολό τους· σύμφωνα μὲ τὴν θεωρία αὐτὴ κάθε μονάδα ἀντικαθρεπτίζει ὁλόκληρο τὸ σύμπαν. Ἡ ἀντίληψη ὅτι οἱ θεωρίες πεδίου εἶναι περισσότερο πειστικὲς ἀπὸ τὶς μοναδολογικὲς θεωρίες ἀποτελεῖ δόγμα ἐστερημένο μεθοδολογικῆς ἀναγκαιότητας, στὸ μέτρο ποὺ ὁ διαχωρισμὸς αὐτὸς τίθεται ἀνεξάρτητα ἀπὸ τὴν μεταφυσική. Στὴν φυσικὴ ἐν τούτοις ἐπιστήμη οἱ θεωρίες πεδίου φαίνεται νὰ κερδίζουν ὑπεροχή, ἐνῶ σημαντικὴ ἐπίσης εἶναι ἡ θεωρία πεδίου στὴν σφαίρα τῆς ψυχολογίας τοῦ Λιούιν.

ζ. Τυπολογίες.

Τὰ τυπολογικὰ συστήματα τέλος ἐμπεριέχουν μεταξὺ ἄλλων τοὺς ἑξῆς χαρακτῆρες: (1) μιὰ ἔννοια ποὺ καθορίζει τὸ εὖρος τῆς τυπολογίας, (2) σχέσεις ποὺ καθορίζουν τὴν διάταξη μεταξὺ τῶν στοιχείων τῆς ἔννοιας, (3) προτάσεις ὅτι ὁρισμένοι χαρακτῆρες (π.χ. μεταβατικότητα) προσδιορίζουν τὶς σχέσεις (ἂν οἱ προτάσεις εἶναι ἀναλυτικές, ἂν ἡ τυπολογία ἀποτελεῖ μιὰ μὴ-θεωρητικὴ διατύπωση· ἂν ὁρισμένες ἀπὸ αὐτὲς εἶναι ὑποθετικές, ἂν ἡ τυπολογία εἶναι θεωρητική), (4) μιὰ σειρὰ ἐννοιῶν «πολωτικῆς μορφῆς» ἢ «ἀντιθέτων ἄκρων» ποὺ συνήθως περιγράφουν ὁρισμένα εἰδικὰ μέρη τῆς ἔννοιας ὅτι τελοῦν σὲ «ἀπόσταση» μεταξύ τους ἢ σὲ ἄκρα ἀντίθεση. Π.χ. οἱ τυπολογίες τῆς Gemeinschaft καὶ Gesellschaft, τοῦ τέλειου ἀνταγωνισμοῦ καὶ τοῦ μονοπωλείου κ.λπ. ἀποτελοῦν περιπτώσεις ἐπιστημονικῶν τυπολογιῶν.

3. Ἡ τυποποίηση καὶ ἡ συστηματοποίηση τῶν θεωριῶν.

Στὴν ἔκταση ποὺ μιὰ θεωρία ἔχει πλήρως διαρθρωθεῖ θὰ φθάσει σὲ ἀπαγωγικὴ ἀνάπτυξη καὶ διασυσχέτιση τῶν ἐμπειρικῶν της προτάσεων. Ὁ ὅρος «πλήρης τυποποίηση» ἀναφέρεται σὲ θεωρίες ποὺ ἔχουν διατυπω-

θεῖ ὡς πλήρως διαρθρωμένα ἀπαγωγικὰ συστήματα. Μόνο λίγες θεωρίες ἔχουν ἐπιτύχει πλήρη τυποποίηση, ἐνῶ τὰ μὴ ἑρμηνευτικὰ συστήματα —ποὺ ἀποτελοῦν χαρακτήρα τῶν πλήρως τυποποιημένων συστημάτων— εἶναι τὰ συστήματα ἐκεῖνα στὰ στοιχεῖα τῶν ὁποίων δὲν ἔχει προσδοθεῖ νόημα. Ἀπὸ τὴν ἄποψη αὐτὴ ὁ λογισμὸς (calculus) ἀποτελεῖ ἕνα καθαρὰ τυπικὸ καὶ μὴ ὑποκείμενο σὲ ἑρμηνεία σύστημα. Π.χ. ἡ ἀφηρημένη μπουλιανὴ ἄλγεβρα ἀποτελεῖ περίπτωση πλήρους τυποποιημένου συστήματος:

(1) $$X + (Y \quad Z) = (X \quad Y) + Z$$

Ἡ ἑρμηνεία ἑνὸς καθαρὰ τυπικοῦ συστήματος ἢ λογισμοῦ, πραγματοποιουμένη διὰ τῆς ὑποκαταστάσεως τῶν συντακτικῶν κανόνων του μὲ κανόνες σημαντικούς, εἶναι ἀνεπαρκὴς νὰ προσδώσει τὶς ἔννοιες ποὺ ἀπαιτοῦνται γιὰ τὴν πλήρη διευκρίνιση τῆς ἀπαγωγικῆς δομῆς μιᾶς ἐπιστημονικῆς θεωρίας. Ὁ λογισμὸς δὲν ἀποτελεῖ ἀπαγωγικὸ σύστημα οὔτε αὐτόματα γίνεται ἀπαγωγικός, ὅταν ὑποβάλλεται σὲ ἑρμηνεία, ἀλλὰ γιὰ τὸν σκοπὸ αὐτὸ θ' ἀπαιτηθεῖ ἡ ἱκανοποίηση ὁρισμένων ὅρων. Στὴν περίπτωση αὐτὴ γιὰ κάθε δυνατὴ ἑρμηνεία τοῦ λογισμοῦ, ποὺ καθιστᾶ τὰ ἀξιώματα ἀληθῆ, κάθε θεώρημα εἶναι ἐπίσης ἀληθές. Βεβαίως, ἡ ἔννοια τοῦ λογισμοῦ ἀναφέρεται σὲ ἀξιωματικὰ συστήματα μὴ ἐπιδεκτικὰ ἑρμηνείας, ἐνῶ τὸ ἀπαγωγικὸ σύστημα ἐπιφυλάσσεται γιὰ τὴν ἑρμηνεία τοῦ λογισμοῦ ποὺ ἱκανοποιεῖ τὸν ἀνωτέρω ὅρο. Γενικῶς, ὁ ὅρος «καθαρὰ τυπικὸ σύστημα» ἐπιφυλάσσεται μόνο γιὰ θεωρητικὰ συστήματα μὴ ἐπιδεκτικὰ ἑρμηνείας.

Ἀπὸ τὴν ἄλλη μεριὰ ἡ ἑρμηνεία καὶ ἡ πρόβλεψη ἑνὸς γεγονότος ἢ φαινομένου —ποὺ ἀποτελεῖ καὶ τὸν σκοπὸ τῆς ἐπιστήμης— ἔχουν τὸν ἴδιο λογικὸ χαρακτήρα, παραδέχονται δηλαδὴ ὅτι τὸ ἐξεταζόμενο γεγονὸς μπορεῖ νὰ συναχθεῖ ἀπὸ ὁρισμένα ἄλλα γεγονότα μέσω γενικῶν νόμων. Στὴν ἁπλούστερη περίπτωσή ὁ τύπος αὐτὸς ἐπιχειρήματος μπορεῖ σχηματικὰ νὰ παρασταθεῖ δι' ἑνὸς ἀπαγωγικοῦ συμπερασματισμοῦ. Ἐνῶ ὅμως ἡ ἑρμηνεία καὶ ἡ πρόβλεψη ἔχουν τὸν ἴδιο λογικὸ χαρακτήρα, διαφέρουν ἀπὸ ὁρισμένες ἄλλες πλευρές· π.χ. ἕνα ἐπιχείρημα τοῦ τύπου

(2)
K1, K2.....Ku
N1, N2.....NR

E

ἰσχύει ὡς πρόβλεψη ἂν τὸ E ἀναφέρεται σ' ἕνα συμβὰν μεταγενέστερο ἐκείνου, ποὺ προσφέρεται στὸ ἐπιχείρημα. Ὁ τύπος αὐτὸς ἐπιστημονικῆς διαδικασίας ἀποκαλεῖται *ἀπαγωγικὴ συστηματοποίηση*. Ὑπάρχουν ὅμως

περιπτώσεις, ὅπου ἡ ἐπιστημονικὴ ἑρμηνεία καὶ ἡ πρόβλεψη ἑνὸς γεγονότος δὲν ἐμπίπτουν στὸ αὐστηρὰ ἀπαγωγικὸ σχῆμα. Π.χ. γενικεύσεις, ποὺ θεωροῦνται ὅτι ἀποδεικνύουν σὲ λίγο ἢ πολὺ ὑψηλὸ ἐπίπεδο πιθανότητας τὴν ἐμφάνιση κάποιου γεγονότος, δὲν τείνουν ν' ἀποτελοῦν ἔκφραση κανονικοτήτων μὴ ἐπιδεκτικῶν ἐξαιρέσεων. Προτάσεις αὐστηρῆς καθολικῆς μορφῆς τοῦ τύπου «Ὅλα τὰ Α εἶναι Β» συνιστοῦν διαβεβαίωση —ποὺ μπορεῖ νὰ εἶναι ψευδὴς ἢ ἀληθής— ὅτι ὅλες οἱ περιπτώσεις ποὺ ἱκανοποιοῦν ὁρισμένους ὅρους, χωρὶς ἐξαίρεση, θὰ παρουσιάζουν ἕνα συγκεκριμένο χαρακτήρα.

Ἀπὸ τὴν ἄλλη μεριὰ ὑπάρχουν τὰ ἐπιχειρήματα στατιστικῆς μορφῆς. Πρόκειται γιὰ στατιστικὲς προτάσεις πιθανότητας ἐμπεριέχουσες τὴν διαβεβαίωση —ποὺ μπορεῖ νὰ εἶναι ψευδὴς ἢ ἀληθής— ὅτι ὁρισμένες περιπτώσεις ποὺ ἀνταποκρίνονται σὲ ὁρισμένους ὅρους ἔχουν ἕνα ὁρισμένο ὕψος πιθανότητας νὰ παρουσιάσουν συγκεκριμένους χαρακτῆρες. Ἡ διάκριση ἀφορᾶ ἀποκλειστικὰ στὴν μορφὴ τῶν προτάσεων ποὺ ἐξετάζομε κι ὄχι στὴν ἀλήθεια τους οὔτε καὶ στὴν ἔκταση ποὺ οἱ προτάσεις αὐτὲς στηρίζονται ἀπὸ τὶς ἐμπειρικὲς ἀποδείξεις. Ἂν π.χ. εἶχε ἀποδειχθεῖ ὅτι ὄχι ὅλα τὰ Α εἶναι Β, ἀλλὰ μόνο τὸ 80% τῶν Α εἶναι Β, πρόκειται γιὰ ψευδὴ πρόταση καθολικῆς μορφῆς καὶ ὄχι γιὰ πρόταση πιθανότητας. Ἡ πιθανότητα γιὰ ἕνα Α νὰ εἶναι Β (ποὺ εἶναι .8) εἶναι ἐν τούτοις ἀληθὴς πρόταση στατιστικῆς μορφῆς.

Μὲ ἄλλα λόγια μιὰ σὐστηρὰ καθολικὴ πρόταση στὴν ἁπλούστερη μορφή της εἶναι «ὅλες οἱ περιπτώσεις Β», ἐνῶ μιὰ στατιστικὴ πρόταση πιθανότητας στὴν ἁπλούστερη μορφή της εἶναι «ἡ πιθανότητα γιὰ μιὰ περίπτωση Α νὰ εἶναι καὶ περίπτωση Β εἶναι R». Ἐνῶ ἡ πρώτη πρόταση ἐμπεριέχει μιὰ διαβεβαίωση γιὰ κάθε ἐπιμέρους περίπτωση τοῦ Α —ὅτι εἶναι δηλαδὴ καὶ περίπτωση τοῦ Β— ἡ στατιστικὴ πρόταση δὲν παρέχει ἀνάλογη διαβεβαίωση γιὰ μιὰ ἰδιαίτερη περίπτωση Β, οὔτε καὶ γιὰ μιὰ πεπερασμένη σειρὰ παρόμοιων περιπτώσεων.

Ἡ ἐπεξηγηματικὴ καὶ ἡ προβλεπτικὴ χρήση τῶν στατιστικῶν νόμων ἀποτελεῖ ἴσως καὶ τὸν σημαντικότερο τύπο τῆς *ἐπαγωγικῆς συστηματοποιήσεως*. Ἡ παρουσία στατιστικῶν νόμων μεταξὺ τῶν ἀξιωμάτων μιᾶς θεωρίας δὲν ἀπαιτεῖται ἀπὸ τὴν γενικὴ ἔννοια τῆς ἐπαγωγικῆς συστηματοποιήσεως. Προγνώσεις ἐπαγωγικοῦ χαρακτήρα, ἀποκλειστικὰ μὲ βάση τὶς πληροφορίες γιὰ πεπερασμένη σειρὰ ἐπιμέρους περιπτώσεων, χωρὶς τὴν μεσολάβηση ὁποιουδήποτε νόμου, εἶναι δυνατές. Ἐν τούτοις, εἶναι ἐπισφαλὲς νὰ βασίζεται ἡ ἐπαγωγικὴ συστηματοποίηση σὲ σειρὰ ἀξιωμάτων ποὺ περιλαμβάνουν μία ἢ περισσότερες αὐστηρὰ καθολικὲς προτάσεις, ἀλλ' ὄχι στατιστικοὺς νόμους.

Μὲ τὴν παραδοχὴ ὅτι οἱ ἐπεξηγηματικὲς προτάσεις εἶναι ἀληθεῖς,

εἶναι πολὺ πιθανό, ἀλλ' ὄχι βέβαιο, ὅτι τὸ Ε θὰ εἶναι ἐπίσης ἀληθές. Πρόκειται γιὰ ἕνα ἐπαγωγικὸ ἐπιχείρημα, περισσότερο παρὰ γιὰ ἀπαγωγικό, στὸ μέτρο ποὺ προσφέρει τὸ συμπέρασμα Ε μὲ βάση ἄλλες προτάσεις, συγκροτοῦσες ὑψηλὰ ἀποδεικτικοὺς λόγους. Ὑποθέτομε ἰδιαίτερα στὴν περίπτωση τῆς ἐπαγωγικῆς συστηματοποιήσεως ὅτι τὸ συμπέρασμα δὲν ἐμπεριέχεται λογικὰ στὰ ἀξιώματα.

Ὅλες οἱ περιπτώσεις τῶν ἐπιστημονικῶν συστηματοποιήσεων διέπονται ἀπὸ τὴν ἴδια ἀρχή: κάνουν χρήση γενικῶν νόμων ἢ γενικῶν ἀρχῶν εἴτε αὐστηρὰ καθολικῆς εἴτε αὐστηρὰ στατιστικῆς μορφῆς, οἱ ὁποῖοι ἔχουν ὡς λειτουργία τὴν καθιέρωση συστηματικῶν συσχετίσεων μεταξὺ ἐμπειρικῶν γεγονότων, κατὰ τρόπο ὥστε μὲ τὴν βοήθεια τῶν νόμων αὐτῶν μποροῦν νὰ συναχθοῦν ὁρισμένες ἐμπειρικὲς κανονικότητες γιὰ τὴν ἐξήγηση καὶ τὴν πρόβλεψη ἑνὸς γεγονότος ἀπὸ ἄλλες κανονικότητες. Οἱ γενικοὶ αὐτοὶ νόμοι καθιστοῦν τὸ Κ1, Κ2.... Κκ σχετικὸ μὲ τὸ Ε, ἐφόσον εἶναι δεδομένη ἡ ἀλήθεια τοῦ προηγουμένου. Ἡ ἀλήθεια τοῦ τελευταίου εἶναι εἴτε βέβαιη (στὴν περίπτωση τῆς ἀπαγωγικῆς συστηματοποιήσεως) εἴτε πιθανή (στὴν περίπτωση τῆς ἐπαγωγικῆς συστηματοποιήσεως). Γιὰ τοῦτο ἡ καθιέρωση γενικῶν νόμων εἶναι κρίσιμης σπουδαιότητας στὶς ἐμπειρικὲς ἐπιστῆμες.

Ἡ ἰσχυρὴ ἀποτελεσματικότητα τῶν περισσοτέρων μαθηματικῶν μοντέλων προέρχεται ἀπὸ τὸ γεγονὸς ὅτι ἕνας μεγαλύτερος ἀριθμὸς μαθηματικῶν θεωριῶν ἔφθασαν ἤδη σὲ σημαντικὴ ἀπαγωγικὴ ἐπεξεργασία. Στὴν περίπτωση αὐτὴ τὰ συστήματα ὁρισμῶν δὲν ἐμπεριέχουν προτάσεις (ποὺ μπορεῖ νὰ εἶναι ψευδεῖς ἢ ἀληθεῖς), ἐνῶ ἀντίθετα τὰ ἐννοιολογικὰ συστήματα ἐμπεριέχουν τουλάχιστον μιὰ πρόταση ποὺ μπορεῖ νὰ εἶναι ἀληθής· τέλος στὰ συστήματα ταξινομήσεως ἕνας ὅρος εἶναι ἀναγκαῖος καὶ ἐπαρκὴς γιὰ τὴν κατάταξη, ἔστω κι ἂν ὑπάρχει μόνο σὲ ὁρισμένες προτάσεις τῆς κατατάξεως, ὅπως ἐμπεριέχονται στὶς τυπολογίες.

Ἡ ἐπιστημονικὴ συστηματοποίηση στοχεύει τέλος στὴν ἀποκατάσταση τῆς ἑρμηνευτικῆς καὶ τῆς προβλεπτικῆς τάξεως περιπλόκων δεδομένων τῆς ἐμπειρίας, φαινομένων ποὺ εὐθέως μποροῦμε νὰ παρατηρήσουμε. Μεγάλη πρόοδος στὴν ἐπιστημονικὴ συστηματοποίηση δὲν ἔχει γίνει μὲ νόμους ποὺ ἀποκλειστικὰ ἀναφέρονται σὲ σειρὰ παρατηρήσιμων γεγονότων ἢ ἀντικειμένων, δηλαδὴ σὲ πράγματα ἢ σὲ γεγονότα ποὺ διαπιστώνουμε τὴν ὕπαρξή τους μὲ τὴν ἄμεση παρατήρηση, ἀλλὰ κυρίως μεταξὺ νόμων ἀναφερομένων σὲ ποικίλες ὑποθετικὲς ἢ θεωρητικὲς ὀντότητες· οἱ ὀντότητες αὐτὲς εἶναι γεγονότα καὶ κατηγορήματα ποὺ δὲν μποροῦμε εὐθέως νὰ ἀποδείξουμε, ἀλλ' ἀποτελοῦν παράγωγα εἰκασίας. Στὸ μέτρο ποὺ ἡ κλασικὴ ἀντίληψη περὶ αἰτιότητας δεσμεύεται μὲ τὴν ἰδέα τῶν αὐστηρὰ καθολικῶν νόμων, ποὺ συνδέουν αἰτία καὶ ἀποτέλεσμα, ἐπιφυλάσσομε

συνήθως τὸν ὅρο «αἰτιώδης ἑρμηνεία» σὲ ὁρισμένα ἀπὸ τὰ ἐπεξηγηματικὰ ἐπιχειρήματα, ὅπου ὅλοι οἱ νόμοι ποὺ ἐπικαλούμεθα εἶναι νόμοι καθολικῆς μορφῆς τοῦ τύπου «ὅλα τὰ Α εἶναι Β σὲ ὅλες τὶς περιστάσεις».

Ἀπὸ τὴν ἄλλη μεριὰ τὸ μοντέλο μιᾶς θεωρίας ἀποτελεῖ διαζευκτικὴ ἑρμηνεία τοῦ ἴδιου τοῦ λογισμοῦ, τὸν ὁποῖο καὶ ἡ θεωρία ἑρμηνεύει. Ὁ λογισμὸς ὑπόκειται σὲ ἀναλυτικὴ ἑρμηνεία (ὅταν ὅλα τὰ ἀξιώματά του εἶναι λογικὲς ἢ μαθηματικὲς ἀλήθειες τῆς ἑρμηνείας αὐτῆς), ἀλλὰ καὶ σὲ ἐμπειρικὴ ἑρμηνεία (ἂν τουλάχιστον ἕνα ἀπὸ τὰ ἀξιώματα τοῦ λογισμοῦ εἶναι μὴ ἀναλυτικό — δηλαδὴ ἐμπειρικὰ μπορεῖ ν' ἀπορριφθεῖ). Κατὰ συνέπεια μία ἐμπειρικὴ θεωρία μπορεῖ νὰ ἔχει ἕνα μαθηματικο-λογικὸ μοντέλο ἢ ἕνα ἐμπειρικὸ μοντέλο, τοῦ ὁποίου ἡ εὑρητικὴ ἀποτελεσματικότητα προέρχεται ἀναμφίβολα ἀπὸ τὴν μεγαλύτερη ἐξοικείωσή του μὲ τὰ θέματα τῆς θεωρίας.

4. Ἡ ἐσωτερικὴ δομὴ τῶν θεωριῶν.

Ἡ πλέον ἱκανοποιητικὴ δομὴ μιᾶς θεωρίας εἶναι ἡ ἀξιωματικὴ θεωρία ἢ ἡ θεωρία ἀπαγωγικοῦ τύπου, τὰ κυριότερα στοιχεῖα τῆς ὁποίας εἶναι τὰ ἑξῆς: (1) μιὰ σειρὰ πρωτογενῶν ἢ βασικῶν ἐννοιῶν, οἱ ὁποῖες δὲν προσδιορίζονται (π.χ. σημεῖο, ἐπίπεδο κ.λπ.) ἢ ἐκφράζουν μιὰ παραδοχὴ γιὰ τὴν χρήση ὁρισμένων λέξεων κατὰ τρόπο συγκεκριμένο· (2) οἱ παράγωγες ἔννοιες, ποὺ συνάγονται ἀπὸ τὶς βασικὲς ἔννοιες διὰ συνδυασμοῦ τῶν ἐννοιῶν αὐτῶν. Τόσο οἱ πρωτογενεῖς ὅσο καὶ οἱ παράγωγες ἔννοιες ἀποκαλοῦνται συνήθως «νομιναλιστικοὶ ὁρισμοὶ» μιᾶς θεωρίας· (3) ἡ διατύπωση τῶν ὑποθέσεων τῆς θεωρίας, οἱ ὁποῖες δὲν ἐμπεριέχουν ἄλλες ἔννοιες πέραν τῶν νομιναλιστικῶν ἐννοιῶν καὶ (4) ἀπὸ τὶς ὑποθέσεις αὐτὲς ἐπιλέγονται ὁρισμένες οἱ ὁποῖες ἀποκαλοῦνται θεωρήματα τῆς θεωρίας. Γιὰ τὴν ἀκριβέστερη διατύπωση μιᾶς θεωρίας ἀπαιτεῖται συνήθως καὶ ὁ καθορισμὸς τῶν ὅρων τοῦ λεξιλογίου τῆς θεωρίας γιὰ τὶς ἀπαγωγὲς αὐτές.

Ἡ ἔννοια εἶναι μιὰ ὑπόθεση ὅτι ἕνα γεγονὸς προκαλεῖ ἄλλα φαινόμενα, ποὺ κάπως γνωρίζομε ὅτι παράγονται ἀπὸ μιὰ σειρὰ προτέρων νόμων (π.χ. ἡ βαρύτητα, ἡ ἀνταγωνιστικὴ συμπεριφορά, ὁ ἐγκληματικὸς ὑποπολιτισμός). Μὲ ἄλλα λόγια ἡ ἔννοια εἶναι μιὰ ὑπόθεση ὅτι ὁρισμένα φαινόμενα καὶ ὄχι ἄλλα σὲ ὁρισμένες περιπτώσεις λειτουργοῦν αἰτιωδῶς. Μιὰ ἔννοια μπορεῖ νὰ εἰσαχθεῖ σὲ μιὰ θεωρία εἴτε (1) ἐξ ὁρισμοῦ, δηλαδὴ ὁρίζοντας τὴν νέα ἔννοια μὲ ὅρους ποὺ ἤδη ὑπάρχουν στὴν θεωρία, εἴτε (2) προσθέτοντας τὴν νέα ἔννοια ὡς πρωτογενὴ στὴν σειρὰ τῶν πρωτογενῶν ὅρων τῆς θεωρίας. Ἡ πρώτη μέθοδος ἀποβλέπει ὄχι στὴν διεύρυνση τῆς

θεωρίας, ἀλλὰ στὴν ὑποκατάστασή της ἀπὸ μιὰ νέα. Ἡ σειρὰ τῶν πρωτογενῶν ὅρων προσδίδει τὴν ταυτότητα σὲ μιὰ θεωρία μὲ τὴν ἔννοια ὅτι δύο θεωρίες δὲν μποροῦν νὰ εἶναι ταυτόσημες, ἂν (1) οἱ πρωτογενεῖς ὅροι τῆς πρώτης εἶναι ἀπόλυτα ἀνεξάρτητοι, δὲν ὑπάρχει δηλαδὴ ἐπικάλυψη στοὺς ὅρους ἀναφορᾶς, καὶ (2) ἡ σειρὰ τῶν πρωτογενῶν ὅρων τῆς πρώτης θεωρίας διαφέρει ἀπὸ ἐκείνους τῆς δεύτερης, ἔστω κι ἂν περιέχουν ἕνα πρωτογενὴ ὅρο ὀλιγότερο. Τὸ *definiens* (τὸ προσδιορίζον) εἶναι ἕνας πρωτογενὴς ὅρος ἢ ἕνας ὅρος ποὺ μπορεῖ ἔσχατα νὰ προσδιορισθεῖ ἀπὸ πρωτογενεῖς ὅρους μὲ ἁλυσίδα ὁρισμῶν. Τὸ γεγονὸς ὅτι κάποιος ὅρος εἶναι ἐξ ὁρισμοῦ ἰσότιμος μὲ κάποιον ἄλλο ὁρισμὸ σημαίνει τουλάχιστον ὅτι τὸ *definiendum* (τὸ προσδιοριστέον) καὶ τὸ *definiens* εἶναι ἀμοιβαίως ὑποκαταστάσιμα σὲ κάθε πρόταση τῆς θεωρίας, χωρὶς νὰ μεταβάλλεται ἡ ἀλήθεια τῆς προτάσεως αὐτῆς. Ἐὰν μιὰ πρόταση εἶναι ἀληθής, θὰ παραμείνει ἀληθής, ἂν οἱ ὅροι ποὺ ἐμπεριέχονται σ' αὐτὴν ὑποκατασταθοῦν ἐξ ὁρισμοῦ μὲ ἰσότιμους ὅρους. Τὸ ἴδιο ἰσχύει, *mutatis mutandis,* καὶ γιὰ μιὰ ψευδὴ πρόταση. Τὸ γεγονὸς ὅτι ἕνας ὁρισμὸς δὲν εἶναι ἀναγκαῖο νὰ μεταφέρει κάποιο νόημα καταδεικνύεται ἀπὸ τὴν ὕπαρξη ἑνὸς μεγάλου ἀριθμοῦ ὁρισμῶν στὴν καθαρὰ τυπικὴ λογικὴ καὶ στὰ μαθηματικὰ ποὺ δὲν ἐμπεριέχουν νοήματα καὶ εἰσάγονται μόνο γιὰ νὰ ἐξυπηρετήσουν τὸν σκοπὸ τῆς σημειωτικῆς. Ἔστω ὅμως κι ἂν ὁ ὁρισμὸς δὲν ἀπαιτεῖται νὰ ἐκφράζει τὰ νοήματα τῶν *definienda,* εἶναι παράδοξο ὅτι σὲ ὁρισμένες περιπτώσεις τὸ πράττουν καὶ συχνὰ κατασκευάζονται γιὰ τὸν λόγο αὐτό.

Τὸ κρίσιμο ἐρώτημα σὲ σχέση μὲ τὴν ἐπιλογὴ τῶν πρωτογενῶν ἐννοιῶν στὴν ἐπιστημονικὴ συστηματοποιημένη θεωρία ἀναφέρεται σὲ μιὰ σειρὰ κριτηρίων, στὴν βάση τῶν ὁποίων θὰ ἐπιλεγοῦν οἱ ἐξωλογικὲς (περιγραφικές) αὐτὲς ἔννοιες. Οἱ σειρὲς τῶν πρωτογενῶν αὐτῶν ἐννοιῶν πρέπει νὰ συνίστανται ἀπὸ ὅρους παρατηρήσιμους ἢ πειραματικούς. Μὲ ἄλλα λόγια ἡ ἐπιλογὴ μιᾶς ἔννοιας στὴν θεωρία γίνεται διὰ ὁρισμοῦ πρωτογενῶν ἐννοιῶν ποὺ καθεαυτὲς εἶναι γνωστὲς ὅτι ἔχουν πειραματικὰ ἐλεγχόμενη βάση ἀναφορᾶς. Ἡ προϋπόθεση ἱκανοποιήσεως τοῦ κριτηρίου τοῦ πειραματικοῦ ἐλέγχου ἢ ἐκείνου τοῦ παρατηρήσιμου τῶν ἐξωλογικῶν πρωτογενῶν ἐννοιῶν μιᾶς θεωρίας ἀποτελεῖ ἕνα νόμιμο κληροδότημα τῆς κλασικῆς ἐμπειρικῆς φιλοσοφίας καὶ συνδέεται μὲ τὴν ἄνοδο τῆς σύγχρονης ἐπιστήμης.

Εἰδικότερα ὑπάρχουν δύο εἴδη ἐννοιῶν: (1) οἱ ἔννοιες διαθέσεως καὶ (2) οἱ θεωρητικὲς ἔννοιες. Οἱ ἔννοιες διαθέσεως ἐμπεριέχουν τὴν ἀξίωση ὅτι μιὰ συγκεκριμένη ὀντότητα ἐνδέχεται νὰ ἐκδηλώσει κάποια διάθεση ἢ ἰδιότητα, καὶ διαφέρει ἀπὸ τὴν δυνατότητα πραγματικῆς ἐκδηλώσεως τῆς διαθέσεως αὐτῆς (π.χ. ἕνα σπίτι εἶναι καύσιμο) δὲν εἶναι τὸ ἴδιο μὲ τὸ «ἕνα

σπίτι καίγεται». Δηλαδὴ οἱ ἔννοιες διαθέσεως ἀναφέρονται σὲ ὀντότητες ποὺ ἐνδέχεται νὰ παρουσιάσουν ὁρισμένες ἰδιότητες ἢ νὰ μὴ τὶς παρουσιάσουν ποτέ. Καμιὰ μεθοδολογία δὲν μπορεῖ νὰ διασφαλίσει τὸν ἐπαρκὴ προσδιορισμὸ τῆς δυνατότητας αὐτῆς μὲ πρωτογενῆ ὑποκείμενα σὲ παρατήρηση. Ἀπὸ τὴν ἄλλη μεριὰ τὸ νόημα ὁρισμένων ὅρων διαθέσεως τείνει νὰ συμπίπτει μὲ τὸ νόημα τῶν ὅρων ἄμεσης παρατηρήσεως. Οἱ ὅροι διαθέσεως τείνουν νὰ διακρίνονται ἀπὸ τοὺς θεωρητικοὺς ἐκείνους ὅρους, στὸ μέτρο ποὺ ἀναφέρονται σὲ σταθερὲς περιπτώσεις μὴ παρατηρήσιμων ὀντοτήτων ἢ χαρακτηριστικῶν τῶν μὴ παρατηρήσιμων ὀντοτήτων ποὺ δὲν ἐκδηλώνονται (π.χ. τὸ ὑπερεγώ, τὸ ἠλεκτρόνιο κ.λπ.). Οἱ θεωρητικὲς ἔννοιες ἐξετάζονται σὲ συνδυασμὸ μὲ τὰ δύο ἐπίπεδα ἐπιστημονικῆς συστηματοποιήσεως (1) τὸ ἐπίπεδο τῶν ἐμπειρικῶν γενικεύσεων καὶ (2) τὸ ἐπίπεδο τῆς κατασκευῆς θεωρίας. Τὸ πρῶτο ἀναφέρεται στὸ στάδιο ἐκεῖνο τῆς ἐπιστημονικῆς διαδικασίας ποὺ χαρακτηρίζεται ἀπὸ τὴν ἀναζήτηση νόμων (καθολικῆς ἢ στατιστικῆς μορφῆς) γιὰ τὴν καθιέρωση συσχετίσεων μεταξὺ τῶν ἀμέσως παρατηρήσιμων πλευρῶν τοῦ φαινομένου, ἐνῶ στὸ δεύτερο στάδιο —ποὺ εἶναι καὶ τὸ πιὸ προηγμένο— ἡ ἔρευνα ἀποβλέπει στὴν συγκρότηση νόμων σὲ σχέση μὲ ὑποθετικὲς ὀντότητες γιὰ τὴν ἐξήγηση τῶν κανονικοτήτων ποὺ ἀναφέρθηκαν. Οἱ ὅροι παρατηρήσεως ἀποφασίζονται διὰ ἀμέσου παρατηρήσεως, ἡ ὁποία ἐν εὐρείᾳ ἐννοίᾳ περιλαμβάνει τὴν ἀντίληψη, τὴν αἴσθηση, τὴν ἐνδοστρέφεια κ.λπ., ἐνῶ ἀπὸ τὴν ἄλλη μεριὰ οἱ μὴ παρατηρήσιμοι ἢ οἱ ὑποθετικοὶ ὅροι ἢ οἱ θεωρητικὲς ἔννοιες δὲν ἀναφέρονται σὲ ἀμέσως παρατηρήσιμες ὀντότητες καὶ στὸν χαρακτήρα τους, ἀλλὰ ἐνσωματώνονται στὴν ἐπιστημονικὴ θεωρία γιὰ τὴν ἑρμηνεία τῶν ἐμπειρικῶν γενικεύσεων. Ἐν τούτοις δὲν ὑπάρχει ἀκριβὲς κριτήριο, διὰ τοῦ ὁποίου ἕνας ἐπιστημονικὸς ὅρος ἀνέκκλητα ταξινομεῖται ὡς παρατηρήσιμος ἢ ὡς ὑποθετικός.

Γιατί ὅμως ἡ ἐπιστήμη καταφεύγει στὴν παραδοχὴ ὑποθετικῶν ὀντοτήτων, ὅταν ἐνδιαφέρεται γιὰ τὴν καθιέρωση συνδυασμῶν προβλέψεως καὶ ἑρμηνείας μεταξὺ παρατηρήσιμων ὀντοτήτων; Ἡ παραδοχὴ τῶν μὴ παρατηρήσιμων ὀντοτήτων ὑπηρετεῖ τὸν σκοπὸ τῆς συστηματοποιήσεως στὸ μέτρο ποὺ παρέχει συνδέσμους μεταξὺ παρατηρήσιμων μὲ τὴν μορφὴ νόμων ἐμπεριεχόντων θεωρητικοὺς ὅρους, ἐνῶ ἀπὸ τὴν ἄλλη μεριά ἡ διαδρομὴ αὐτὴ μέσω τῆς σφαίρας τῶν ὑποθετικῶν ὀντοτήτων προσφέρει ὁρισμένα πλεονεκτήματα. Στὴν συστηματοποίηση τῶν γνώσεων μέσω τῶν γενικῶν ἀρχῶν ἐμπεριέχονται συνήθως θεωρητικοὶ ὅροι καὶ στὸ μέτρο αὐτὸ μπορεῖ νὰ ἐπαναληφθεῖ ἡ σχέση μέσω τῶν γενικῶν προτάσεων μὲ ἀποκλειστικὰ παρατηρήσιμους ὅρους.

Ἡ ἐπιστημονικὴ θεωρία εἶναι μιὰ σειρὰ προτάσεων διατυπωμένων σὲ σχέση μ' ἕνα εἰδικὸ λεξιλόγιο. Τὸ λεξιλόγιο Λθ μιᾶς θεωρίας Θ συνίσταται

ἀπὸ τοὺς ἐξωλογικούς, πρωτογενεῖς ὅρους τῆς Θ, δηλαδὴ ἐκείνους τοὺς ὅρους ποὺ δὲν ἀνήκουν στὸ λεξιλόγιο τῆς καθαρῆς λογικῆς. Συνήθως ὁρισμένοι ἀπὸ τοὺς ὅρους τῆς Λθ προσδιορίζονται σὲ σχέση μὲ ἄλλους ὅρους της, χωρὶς ὅμως ὁ προσδιορισμὸς αὐτὸς τῶν ὅρων νὰ φθάνει στὴν ἄπειρη παλινδρόμηση. Ἀπὸ τὴν ἄλλη μεριὰ πολλὲς ἀπὸ τὶς προτάσεις μιᾶς θεωρίας συνάγονται ἐπαγωγικά, ὄχι ὅμως ὅλες οἱ προτάσεις. Σὲ μιὰ θεωρία ἀξιωματικῶν συστημάτων π.χ. καταγράφεται συνήθως, πέρα ἀπὸ τὶς πρωτογενεῖς προτάσεις καὶ τὶς παράγωγες ἔννοιες, ἕνα λεξιλογικὸ πλαίσιο σαφῶς προσδιορισμένης λογικῆς δομῆς ποὺ κανονίζει ἰδιαίτερα τοὺς κανόνες τῶν ἀπαγωγικῶν συμπερασμάτων.

Ἐν τούτοις γιὰ τὴν ἀπαγωγικὴ ἀνάπτυξη ἑνὸς ἀξιωματικοῦ συστήματος δὲν ἀπαιτεῖται νὰ προσδίδονται νοήματα, πρωτογενῆ ἢ παράγωγα σ' ὅλες τὶς ἐκφράσεις του. Ἕνα ἀπαγωγικὸ σύστημα λειτουργεῖ ὡς θεωρία στὴν ἐμπειρικὴ ἐπιστήμη, ἂν μπορεῖ νὰ ἑρμηνευθεῖ σὲ σχέση μὲ φαινόμενα ἐμπειρικά, ἐνῶ ἡ ἑρμηνεία αὐτὴ γίνεται διὰ σειρᾶς ἑρμηνευτικῶν προτάσεων ποὺ συνδέουν ὁρισμένους ὅρους τοῦ θεωρητικοῦ λεξιλογίου μὲ παρατηρήσιμους ὅρους. Στὴν περίπτωση ποὺ οἱ ὑποθετικὲς προτάσεις ὡς καὶ οἱ νόμοι ποὺ ἐπιβεβαιώνονται ἀπὸ τὴν θεωρία ἔχουν τὴν μορφὴ ἐξισώσεων συνδεουσῶν ὁρισμένες ἐκφράσεις μὲ θεωρητικὲς ἢ μὲ παρατηρήσιμες ποιότητες (δηλαδὴ ἂν ὑπάρχει μιὰ βέβαιη σύνδεση ἐξισώσεων ἀπὸ τοὺς πρότερους παρατηρήσιμους ὅρους μὲ τοὺς ἐπακόλουθους παρατηρήσιμους ὅρους), γιατί νὰ χρησιμοποιοῦνται σειρὲς ἐξισώσεων, κι ὄχι μιὰ μόνο ἐξίσωση; Ὅταν ὁ πρῶτος σύνδεσμος (ποὺ ἀφορᾶ σ' ἕνα παρατηρήσιμο καὶ ἐλεγχόμενο γεγονός) συνδέεται μ' ἕνα τελικὸ «τρίτο» γεγονὸς τοῦ ἰδίου εἴδους δι' ἑνὸς μεσολαβοῦντος συνδέσμου (ποὺ συνήθως δὲν ὑπόκειται σὲ παρατήρηση καὶ σὲ ἔλεγχο), ἂν δὲν ὑπάρχει κάποια ἀδυναμία στὴν ἁλυσίδα αἰτιότητας, ὥστε ὁ δεύτερος σύνδεσμος νὰ μὴ καθορίζεται ἐννόμως ἀπὸ τὸν πρῶτο, οὔτε ὁ τρίτος σύνδεσμος ἀπὸ τὸν δεύτερο, τότε ὁ πρῶτος καὶ ὁ τρίτος σύνδεσμος πρέπει ἐννόμως νὰ συνδέονται. Ἐφόσον οἱ ὅροι ἢ οἱ γενικὲς ἀρχὲς μιᾶς θεωρίας καθιερώνουν συνδέσμους μεταξὺ παρατηρήσιμων δεδομένων, τότε δὲν μποροῦν νὰ ὑποκατασταθοῦν, ἀφοῦ κάθε ἁλυσίδα νόμων καὶ ἑρμηνευτικῶν προτάσεων, ποὺ καθιερώνει τὸν σύνδεσμο αὐτό, θὰ πρέπει ἐπίσης νὰ ὑποκατασταθεῖ δι' ἑνὸς νόμου, ποὺ ἐπίσης συνδέει παρατηρήσιμα πρότερα μὲ παρατηρήσιμα ἐπακόλουθα.

Ἡ ἑρμηνευτικὴ πρόταση ἀποτελεῖ σαφὴ ὁρισμὸ μιᾶς θεωρητικῆς ἐκφράσεως σὲ σχέση μὲ παρατηρήσιμες περιγραφές, ὅπου ὁ θεωρητικὸς ὅρος δὲν εἶναι ἀπαραίτητος, μὲ τὴν ἔννοια ὅτι μποροῦμε πάντα νὰ παρακάμψουμε τὸ *definiens* μὲ μία παρατηρήσιμη περιγραφή. Ἂν ὅλα τὰ πρωτογενῆ μιᾶς θεωρίας προσδιορίζονται κατὰ τὸν τρόπο αὐτό, σαφῶς ἡ

θεωρία μπορεῖ νὰ διατυπωθεῖ μὲ παρατηρήσιμους ὅρους, ἐνῶ ὅλες οἱ γενικὲς ἀρχές της μπορεῖ νὰ εἶναι νόμοι ποὺ εὐθέως συνδέουν παρατηρήσιμα μὲ μὴ παρατηρήσιμα γεγονότα. Ὅταν ὁ ὅρος σὲ μιὰ θεωρία εἰσάγεται δι' ἑνὸς σαφοῦς προσδιορισμοῦ (μὲ μιὰ παρατηρήσιμη ἀπάντηση τῆς ὁποίας ἡ ἐμφάνιση εἶναι ἀναγκαία καὶ ἐπαρκὴς κάτω ἀπὸ συγκεκριμένες καταστάσεις ἐλέγχου γιὰ τὴν ἐφαρμογὴ τοῦ ἐν λόγω ὅρου), τὸ *definiens* εἶναι ψευδές, ἂν μόνο τὰ πρότερά του εἶναι ἀληθῆ, ἐνῶ οἱ συνέπειές του εἶναι ἐσφαλμένες ἀπὸ τὴν ἄλλη μεριά, σ' ἕνα ἀντικείμενο ποὺ δὲν ἱκανοποιεῖ τοὺς ὅρους ἐλέγχου, ἐνῶ τὸ πρότερο τοῦ *definiens* εἶναι ψευδές, τὸ *definiens* στὸ σύνολό του εἶναι ἀληθές. Γενικότερα οἱ προτάσεις ἀναγωγῆς ἐκφράζουν τὴν πρόθεση τοῦ ἐμπειρικοῦ προσδιορισμοῦ. Ἐφόσον ὁ προσδιορισμὸς τοῦ νοήματος εἶναι μερικός, ἡ πρόβλεψη μιᾶς σειρᾶς διαφόρων καὶ ἀμοιβαίως συμπληρωματικῶν προτάσεων ἀναγωγῆς γιὰ ἕνα ὅρο ἀξιώνει, γιὰ τοὺς πλείστους θεωρητικοὺς ὅρους, διάφορα ἐμπειρικὰ κριτήρια ἐφαρμογῆς ποὺ ἀναφέρονται σὲ διαφορετικὰ πλαίσια. Ἐνῶ ἡ ἀνάλυση τῶν προτάσεων ἀναγωγῆς ἀντιμετωπίζει τοὺς θεωρητικοὺς ὅρους ὡς μὴ πλήρως καθορισμένους σὲ σχέση μὲ παρατηρήσιμα γεγονότα, ἐν τούτοις δὲν μπορεῖ ν' ἀποδείξει ὅτι ἕνας πλήρης καὶ σαφὴς προσδιορισμὸς μὲ παρατηρήσιμους ὅρους εἶναι ἀνεπίτευκτος στὶς θεωρητικὲς προτάσεις. Συχνά, γιὰ νὰ γίνει περισσότερο κατανοητὴ ἡ ἐπιστημονικὴ γνώση, οἱ ἀναγκαῖοι καὶ οἱ ἐπαρκεῖς ὅροι τῶν γεγονότων —στὶς προτάσεις ἀναγωγῆς— συνάγονται ἀπὸ ἄλλους ποὺ ἐνδεχομένως ἔχουν ἤδη προσδιορισθεῖ, κυρίως ὅταν οἱ ὅροι τῆς ψυχολογίας συνάγονται ἀπὸ ἐκείνους τῆς βιολογίας, καὶ ἐκεῖνοι μὲ τὴν σειρά τους ἀπὸ τοὺς ὅρους τῆς χημείας. Τὸ γεγονὸς ὅτι ὅλες οἱ ἀπαιτούμενες σὲ μιὰ θεωρία προτάσεις ὁρισμοῦ —ἀκόμη καὶ μὲ μιὰ ἐξωλογικὴ (πρωτογενή) ἔννοια— δὲν μποροῦν νὰ συναχθοῦν ἀπὸ τὶς ἀρχὲς τῆς ψυχολογίας κ.λπ. φαίνεται σαφές, ἀφοῦ ὁ θεωρητικὸς ὅρος ἐγείρει δύο ἀξιώσεις: (1) ἡ διευκρίνιση τοῦ ὅρου δὲν μπορεῖ ἀόριστα ν' ἀφεθεῖ στὴν ἀνάπτυξη τῆς ἐπιστήμης καὶ (2) οἱ γενικοὶ νόμοι, ποὺ καθιερώνουν τοὺς ἀναγκαίους καὶ ἐπαρκεῖς ὅρους, θ' ἀποτελέσουν παρατηρήσιμους ὅρους γιὰ τὴν ἐφαρμογὴ τοῦ ἐν λόγω θεωρητικοῦ ὅρου.

Κανεὶς σαφὴς κανόνας σὲ σχέση μὲ τὸ λεξιλόγιο μιᾶς θεωρίας δὲν μπορεῖ νὰ παράσχει ἀποδεκτὴ μέθοδο εἰσαγωγῆς νέων ὅρων στὴν γλώσσα τῆς ἐπιστήμης, ἐνῶ εἶναι σημαντικὴ ἡ διευκρίνιση τῶν ἐννοιῶν τῆς ἐπιστήμης διὰ τῆς ἀναδιατυπώσεώς τους σὲ γλώσσα σαφὴ καὶ μὲ ἁπλὴ λογικὴ δομή. Οἱ ἐπιστημονικὲς θεωρίες καθεαυτὲς ἀλλὰ καὶ ὁ τρόπος ποὺ λειτουργοῦν παρουσιάζουν ὁρισμένους λογικοὺς καὶ μεθοδολογικοὺς χαρακτῆρες, ἀνεξάρτητα ἀπὸ τὶς μεταβολὲς στὶς ἐπιστημονικὲς γνώσεις μὲ τὴν ἐπιστημονικὴ πρόοδο, χωρὶς νὰ ἐξετάζονται ὅλες οἱ προτάσεις, ποὺ

γίνονται ἀποδεκτὲς ἀπὸ τὴν ἐπιστήμη ἢ ἀναμένονται, γιὰ τὴν ἀποδοχή τους, τ' ἀποτελέσματα τῆς ἔρευνας.

Ἡ ἄμεση ἑρμηνεία παρατηρήσεως γιὰ ἕνα θεωρητικὸ ὅρο ἐμπεριέχει πάντα τὴν σαφὴ κατανόηση ὅτι ἡ ἐμφάνιση ἢ ἡ ἀπουσία τῆς ἀπαιτούμενης παρατηρήσιμης ἀπαντήσεως στὴν καθορισθεῖσα κατάσταση ἐλέγχου ὑπηρετεῖ ὡς κριτήριο εἰσαγωγῆς του στὴν θεωρία, μόνο ἂν δὲν ὑπάρχουν παρενοχλητικοὶ παράγοντες, ποὺ νὰ ἀλλοτριώνουν τὴν σχέση ἢ ἐφόσον τὸ περιβάλλον εἶναι σὲ κατάσταση φυσιολογική. Οἱ θεωρητικοὶ ὅροι τῆς ἐπιστήμης δὲν μποροῦν νὰ συλληφθοῦν ὡς ὅροι διαθέσεως ἀκόμη κι ἂν μὲ τὴν χρήση νομολογικῶν τάσεων θὰ μποροῦσε νὰ διευκολυνθεῖ ἡ εἰσαγωγή τους· ἡ μέθοδος αὐτὴ εἶναι ἀπορριπτέα. Οἱ θεωρητικοὶ ὅροι δὲν μποροῦν νὰ καθορισθοῦν σὲ σχέση μὲ παρατηρήσιμα γεγονότα.

Ἂν ἡ πρόταση τοῦ Κάρναπ (στὴν περίπτωση ποὺ ὁ ἐπιστήμων ἀπεφάσισε νὰ χρησιμοποιήσει ἕνα ὅρο Μ, κατὰ τρόπο ὥστε γιὰ ὁρισμένες προτάσεις μὲ τὸ Μ ὅλα τὰ δυνατὰ παρατηρήσιμα ἀποτελέσματα δὲν ἀποτελοῦν συμπερασματικὲς ἀποδείξεις, ἀλλὰ στὴν καλλίτερη περίπτωση τὴν βάση ὅπου στηρίζεται μιὰ ὑψηλὴ πιθανότητα, τότε ἡ θέση τοῦ Μ εἶναι στὸ θεωρητικὸ λεξιλόγιο) γίνει ἀποδεκτή, τότε πολλοὶ ὅροι, ποὺ μποροῦν σαφῶς νὰ καθορισθοῦν ἀπὸ τὸ λεξιλόγιο τῶν παρατηρήσιμων, πρέπει νὰ ἐκληφθοῦν ὡς θεωρητικοί. Ἂς ὑποθέσουμε ὅτι τὸ παρατηρήσιμο λεξιλόγιο ἐμπεριέχει, πέρα ἀπὸ τὰ ἀτομικὰ ὀνόματα γιὰ παρατηρήσιμα ἀντικείμενα, πρώτης τάξεως διαβεβαιώσεις ὁποιουδήποτε βαθμοῦ, ἀναφερόμενες σὲ κατηγορήματα (δηλαδὴ ἰδιότητες ἢ σχέσεις) ποὺ εἶναι παρατηρήσιμα (μὲ τὴν ἔννοια ὅτι ἐπαρκεῖ ἕνας μικρὸς ἀριθμὸς ἀμέσων παρατηρήσεων, κάτω ἀπὸ κατάλληλες συνθῆκες, γιὰ τὴν διαβεβαίωση ὅτι ἕνα ἀντικείμενο ἢ μιὰ ὁμάδα ἀντικειμένων παρουσιάζει τὸ ἐν λόγω κατηγόρημα), εἶναι δυνατὸν (μὲ ὁρισμένες εὔλογες παραδοχὲς τοῦ παρατηρήσιμου λεξιλογίου) ν' ἀποδειχθεῖ ὅτι οἱ ἐπιστημονικοὶ ὅροι ὅλοι δὲν μποροῦν νὰ προσδιορισθοῦν μὲ περιορισμένα κριτήρια ἐφαρμογῆς τους. Θὰ παραδεχθοῦμε κατ' ἀνάγκη ὅτι τὸ παρατηρήσιμο λεξιλόγιο, ὅπως ἐμπεριέχει ἀτομικὰ ὀνόματα καὶ περιγράφει παρατηρήσιμα ἀντικείμενα, εἶναι πεπερασμένο. Ἂν ὑποθέσουμε ὅτι ἕνας ποιοτικὸς ὅρος μπορεῖ νὰ πάρει μόνο ἕνα πεπερασμένο ἀριθμὸ διαφόρων τιμῶν —σὲ ἀντιδιαστολὴ μὲ θεωρητικοὺς ὅρους ἐκφράζοντες τὶς ποσοτικὲς πλευρὲς παρατηρήσιμων ἀντικειμένων— διατυπώνομε τὴν παραδοχὴ ὅτι μόνο ἕνας πεπερασμένος ἀριθμὸς διαφόρων τιμῶν μπορεῖ νὰ ἐπιβεβαιωθεῖ καὶ νὰ διακριθεῖ μὲ τὴν ἄμεση παρατήρηση. Εἶναι ἄραγε δυνατὸν νὰ προσδιορισθοῦν μεσολαβοῦσες μεταβλητὲς ποὺ διασφαλίζουν ἕνα βέβαιο σύνδεσμο μεταξὺ πρότερων καὶ ἐπακόλουθων παρατηρήσιμων ὅρων; Ἡ μαθηματικὴ συνάρτηση ποὺ ἀπαιτεῖται γιὰ νὰ ἐκφράσει τὸν σύνδεσμο αὐτὸ εἶναι τόσο περίπλοκη, ὥστε ἡ ἄμεση σύλληψή της εἶναι

σχεδὸν ἀδύνατη· ἀντίθετα, μποροῦμε νὰ φθάσουμε σ' ἕνα λεξιλογικὸ σύνδεσμο ποὺ εὐθέως συνδέει πρότερα καὶ ἐπακόλουθα διασπώντας τὴν συνάρτηση αὐτὴ σὲ μιὰ σειρὰ ἁπλούστερων συναρτησιακῶν συσχετίσεων μέσω τῶν μεσολαβουσῶν μεταβλητῶν. Τὸ ἐπιχείρημα αὐτὸ ἀποδίδει στὴν εἰσαγωγὴ μὴ παρατηρήσιμων θεωρητικῶν ὀντοτήτων ἕνα σημαντικὸ πρακτικὸ ρόλο στὸ πλαίσιο τῆς ἀποκαλύψεως διασυσχετίσεων μεταξὺ παρατηρήσιμων γεγονότων, καὶ πιθανῶς στὸ πλαίσιο τῶν ὑπολογισμῶν ποὺ ἀπαιτοῦνται γιὰ τὴν ἑρμηνεία καὶ τὴν πρόβλεψη ὁρισμένων συμβάντων μὲ βάση τὶς διασυσχετίσεις αὐτές.

Ὁ ἀσυνεχὴς καὶ ἱστορικὸς χαρακτήρας τῆς κοινωνικῆς δράσεως (σὲ μιὰ χωροχρονικὴ ἀπόσταση) τοῦ φαινομενολογικὰ περιορισμένου ὑποχωρεῖ καὶ ὑποκαθίσταται ἀπὸ χωρο-χρονικὰ συνεχεῖς καὶ νομολογικὰ συμπαγεῖς διατυπώσεις στὸ ἐπίπεδο διατυπώσεως ὑποθέσεων. Οἱ χωροχρονικὲς αὐτὲς συμπαγεῖς θεωρίες προτιμοῦνται γιὰ δύο λόγους: (1) διαθέτουν μιὰ τυπικὴ ἁπλότητα ποὺ ἐπὶ τοῦ παρόντος δὲν μπορεῖ νὰ χαρακτηρισθεῖ μὲ ἀριθμητικοὺς ὅρους· ἐν τούτοις ἡ ἁπλότητα αὐτὴ ἀντανακλᾶται στὴν δυνατότητα χρησιμοποιήσεως ἰσχυρῶν καὶ λεπτῶν μαθηματικῶν μέσων (ὅπως ἐκεῖνο τοῦ λογισμοῦ) γιὰ τὴν ἀπαγωγή, ἀπὸ τὰ ἀξιώματα τῆς θεωρίας, ἑρμηνευτικῶν καὶ προβλεπτικῶν συσχετίσεων μεταξὺ ἰδιαιτέρων φαινομένων· (2) ἡ ἀνάπτυξη τῆς ἐμπειρικῆς ἐπιστήμης φαίνεται νὰ δέχεται ὅτι οἱ ἐξηγηματικὲς καὶ προβλεπτικὲς ἀρχὲς ποὺ διαβεβαιώνουν ἀσυνεχεῖς συνδυασμοὺς μεταξὺ χωροχρονικῶν παρατηρήσιμων γεγονότων ἔχουν περιορισμένο εὖρος καὶ ποικίλες ἐξαιρέσεις. Οἱ ἐπιστημονικὲς θεωρίες σὲ σχέση μὲ ὑποθετικὲς ὀντότητες συχνὰ καθιστοῦν δυνατὲς τέτοιες ἐξαιρέσεις μὲ κατάλληλες παραδοχές, ἐνῶ οἱ θεωρητικοὶ ὅροι μποροῦν νὰ προσδιορισθοῦν σὲ σχέση μὲ παρατηρήσιμες ὀντότητες, ὑπὸ τὸν ὅρο ὅμως ὅτι δὲν μποροῦν νὰ προσαρμοσθοῦν στὶς νέες καταστάσεις.

Μιὰ θεωρία μπορεῖ νὰ ἐπεκταθεῖ στὸ μέλλον, γιὰ νὰ ἐξηγήσει περισσότερα ἢ καὶ νέα γεγονότα καὶ κατὰ τοῦτο τὸ εὖρος μιᾶς θεωρίας πρέπει νὰ δίνει ἐλευθερία στοὺς θεωρητικοὺς ὅρους της μεγαλύτερη ἀπ' ὅ,τι θὰ ἔδινε, ἂν ἦταν λογικὰ κατασκευασμένη ἀπὸ ἐμπειρικὲς ὀντότητες. Δὲν εἶναι λογικὰ ἐσφαλμένη ἡ ἐπέκταση μιᾶς θεωρίας διὰ τῆς μεταβολῆς ὁρισμένων θεωρητικῶν ὅρων, ἐνῶ ἀντίθετα ὁ ἐπιστήμων πρέπει νὰ ἐπιτρέπει τὴν δυνατότητα προσθήκης στὴν θεωρία του περαιτέρω προτάσεων, ποὺ θὰ μποροῦσαν νὰ ὁδηγήσουν σὲ νέους ἑρμηνευτικοὺς συνδυασμοὺς μεταξὺ τῶν θεωρητικῶν καὶ τῶν παρατηρήσιμων ὅρων. Πρόκειται γιὰ πρόσθετες παραδοχὲς γιὰ τὶς ἴδιες ὑποθετικὲς ὀντότητες, στὶς ὁποῖες ἀναφέρονται οἱ θεωρητικοὶ ὅροι πρὶν τὴν ἐπέκταση.

Δὲν ὑπάρχει συμπερασματικὸ ἐπιχείρημα γιὰ τὴν δυνατότητα σαφοῦς

προσδιορισμοῦ ὅλων τῶν θεωρητικῶν ὅρων τῶν ἐμπειρικῶν ἐπιστημῶν μὲ καθαρὰ παρατηρήσιμα γεγονότα. Εἶναι δυνατὸν ἐν τούτοις νὰ διατυπωθοῦν παρατηρήσιμα *definienda* ὅλων τῶν θεωρητικῶν ὅρων, ὥστε νὰ καταστοῦν οἱ ὅροι αὐτοὶ μὴ ἀναγκαῖοι. Οἱ πλεῖστοι ἄλλωστε θεωρητικοὶ ὅροι χρησιμοποιοῦνται στὴν ἐπιστήμη μὲ βάση μόνο μερικὲς ἐμπειρικὲς ἑρμηνεῖες.

Ἡ θεωρία τοῦ Κάρναπ γιὰ τὶς προτάσεις ἀναγωγῆς εἶναι ἡ πρώτη συστηματικὴ σπουδὴ τῆς λογικῆς τῶν μερικῶν ὁρισμῶν. Ἡ εἰσαγωγὴ ἑνὸς ὅρου μέσω ἀλυσίδας προτάσεων ἀναγωγῆς διαφέρει κατὰ δύο σημαντικὲς ἀπόψεις ἀπὸ τὴν χρήση ἀλυσίδας ὁρισμῶν: (1) καθορίζει τὴν ἔννοια τοῦ ὅρου μόνο μερικῶς χωρὶς νὰ παρέχει τρόπο περιορισμοῦ τοῦ ὅρου ἀπ' ὅλα τὰ πλαίσια ὅπου ἐμφανίζεται καὶ (2) ἐμπεριέχει ἐμπειρικὲς διαβεβαιώσεις. Ἂν εἰσαχθεῖ ὁ ὅρος «Q» ἀπὸ δύο προτάσεις ἀναγωγῆς:

$$(3) \qquad \begin{array}{c} C_{1x} \supset (Q_x = E_{1x}) \\ C_{2x} \supset (Q_x = E_{2x}) \end{array}$$

τότε διαβεβαιώνεται ὁ ἀκόλουθος ἐμπειρικὸς νόμος:

$$(4) \qquad {}_{(x)}\,[(C_{1x} \cdot E_{1x}) \supset (C_{2x} \supset E_{2x})]$$

Δηλαδὴ κάθε ἀντικείμενο μὲ θετικὴ ἀπάντηση στὴν πρώτη κατάσταση ἐλέγχου θὰ παρουσιάσει θετικὴ ἀπάντηση καὶ στὴν δεύτερη κατάσταση ἐλέγχου.

Ἡ πρόταση αὐτὴ ὑπόκειται σὲ περιορισμοὺς λογικῆς μορφῆς, ἐν τούτοις ἀνεπαρκεῖς γιὰ νὰ δώσουν ἱκανοποιητικὸ λογικὸ σχῆμα στὶς μερικὲς ἑρμηνεῖες τῶν θεωρητικῶν ὅρων. Τὸ λεξιλόγιο τοῦ Κάμπελ διαφέρει, διότι ὑποτίθεται ὅτι ἐμπεριέχει ὄχι προσδιορισμοὺς τῶν θεωρητικῶν ὅρων, ἀλλὰ προτάσεις ὅπου μία θεωρητικὴ πρόταση κάποιου εἴδους εἶναι ἀληθὴς «ἂν, καὶ μόνο ἂν», μιὰ ἀντίστοιχη ἐμπειρικὴ πρόταση εἶναι ἀληθής. Ἡ πρόταση τοῦ Κάμπελ δὲν ἔχει τὸν χαρακτήρα τῶν προτάσεων ἀναγωγῆς, ἐνῶ μπορεῖ νὰ διατυπωθεῖ ὡς διυποθετικὴ πρόταση, ὅπου μία πρόταση συνδέεται μὲ τὴν ρήτρα «ἂν, καὶ μόνο ἂν», μὲ μία πρόταση παρατηρήσιμων ὅρων.

Τέλος, ἕνα ἑρμηνευτικὸ σχῆμα δὲν χρειάζεται νὰ παρέχει ἑρμηνεία —πλήρη ἢ ἀτελή— γιὰ κάθε ὅρο ἀτομικά. Ἀπὸ τὴν ἄποψη αὐτὴ τὸ ἑρμηνευτικὸ σχῆμα διαφέρει ἀπὸ τὴν σειρὰ ὁρισμῶν ποὺ καθορίζει γιὰ τὸν καθένα ἕνα ἀναγκαῖο καὶ ἐπαρκὴ ὅρο, ἀλλὰ καὶ ἀπὸ μιὰ σειρὰ προτάσεων ἀναγωγῆς, ποὺ παρέχουν γιὰ κάθε ὁρισμὸ ἕνα ἀναγκαῖο καὶ —συνήθως διαφορετικό— ἐπαρκὴ ὅρο.

5. Ἡ περίπτωση τῶν κοινωνιολογικῶν θεωριῶν.

Ὁ Αἰμίλιος Ντύρκχαϊμ καὶ ὁ Μὰξ Βέμπερ ἐπεξεργάσθησαν ἑρμηνεῖες καὶ ὄχι τόσο θεωρίες σχετικὰ μὲ τὴν ἀνάπτυξη τοῦ καπιταλισμοῦ, ἢ γιὰ κοινωνικὰ φαινόμενα, ὅπως ἡ αὐτοκτονία, μὲ ποικίλες θεωρητικὲς μεθόδους. Οἱ παραδοχὲς τῶν θεωριῶν αὐτῶν ἀποτελοῦν ἐμπειρικὲς ὑποθέσεις γιὰ τὴν ἑρμηνεία τῶν γενικεύσεων ποὺ ἐμπεριέχουν.

Εἰδικότερα ὁ Ντύρκχαϊμ ἐπεδίωξε νὰ ἑρμηνεύσει, μεταξὺ ἄλλων, τὴν καταπληκτικὴ συσχέτιση μεταξὺ τῆς θρησκευτικῆς πίστης καὶ τοῦ ποσοστοῦ αὐτοκτονίας, πού, ὅπως ἔδειξε ἀποτελεῖ ἀπαγωγικὴ συνέπεια ὑποθέσεων τοῦ βαθμοῦ συνοχῆς μιᾶς κοινωνικῆς ὁμάδας καὶ τῆς ἐπιδράσεώς της. Ἐν τούτοις ὁρισμένοι ἀπὸ τοὺς ὅρους ποὺ ἐμφανίζονται στα ἀξιώματα τῆς θεωρίας του, ὅπως ἡ «κοινωνικὴ συνοχή», δὲν φαίνεται νὰ συντρέχουν στὴν κανονικότητα ἐκείνη ποὺ ἡ θεωρία ἐπιδιώκει νὰ ἐξηγήσει.

Ὁ Τσέτερμπεργκ, στὴν προσπάθειά του νὰ δώσει ἀξιωματικὴ μορφὴ στὴν περὶ τοῦ καταμερισμοῦ τῆς ἐργασίας θεωρία τοῦ Ντύρκχαϊμ, ξεκίνησε ἀπὸ τὴν παραδοχὴ ὅτι οἱ βασικὲς ἔννοιές της «ἀλληλεγγύης» καὶ «ἐκτάσεως τοῦ καταμερισμοῦ τῆς ἐργασίας» (οἱ ὁποῖες δὲν ἀντιφάσκουν μεταξύ τους, ἐνῶ οὔτε ἡ μία εἶναι συνέπεια τῆς ἄλλης) καὶ τὰ θεωρήματα μιᾶς ἀξιωματικῆς θεωρίας μποροῦν νὰ προσφέρουν φειδωλὴ περίληψη ὅλων τῶν προβλεπομένων εὑρημάτων. Τὸ ἀξιωματικὸ σύστημα τοῦ Τσέτερμπεργκ ἔχει τὴν ἑξῆς μορφή:

1. Ὅσο μεγαλύτερος ὁ καταμερισμὸς τῆς ἐργασίας, τόσο μεγαλύτερη ἡ ὁμοιομορφία.
2. Ὅσο μεγαλύτερη ἡ ἀλληλεγγύη, τόσο μεγαλύτερος ὁ ἀριθμὸς τῶν μελῶν.
3. Ὅσο μεγαλύτερος ὁ ἀριθμὸς τῶν μελῶν, τόσο μικρότερη ἡ ἐκτροπή.
4. Ὅσο μεγαλύτερος ὁ καταμερισμὸς τῆς ἐργασίας, τόσο μεγαλύτερη ἡ ἀλληλεγγύη.
5. Ὅσο μεγαλύτερη ἡ ὁμοιομορφία, τόσο μικρότερη ἡ ἀπόρριψη τῶν ἐκτρεπομένων.
6. Ὅσο μεγαλύτερος ὁ ἀριθμὸς τῶν μελῶν, τόσο μικρότερη ἡ ἀπόρριψη τῶν ἐκτρεπομένων.
7. Ὅσο μεγαλύτερη ἡ ἀλληλεγύη, τόσο μεγαλύτερη ἡ ὁμοιομορφία.
8. Ὅσο μεγαλύτερος ὁ ἀριθμὸς τῶν μελῶν, τόσο μεγαλύτερος ὁ καταμερισμὸς ἐργασίας.
9. Ὅσο μικρότερη ἡ ἐκτροπή, τόσο μικρότερη ἡ ἀπόρριψη τῶν ἐκτρεπομένων.

10. Ὅσο μεγαλύτερος ὁ καταμερισμὸς ἐργασίας, τόσο μικρότερη ἡ ἀπόκλιση.
11. Ὅσο μεγαλύτερη ἡ ἀλληλεγγύη, τόσο μικρότερη ἡ ἀπόρριψη ἐκτρεπομένων.
12. Ὅσο μεγαλύτερος ὁ ἀριθμὸς τῶν μελῶν, τόσο μεγαλύτερη ἡ ὁμοιομορφία.
13. Ὅσο μεγαλύτερος ὁ καταμερισμὸς ἐργασίας, τόσο μικρότερη ἡ ἀπόρριψη ἐκτρεπομένων.
14. Ὅσο μεγαλύτερη ἡ ἀλληλεγγύη, τόσο μικρότερη ἡ ἀπόρριψη τῶν ἐκτρεπομένων (sic).

Βασικὲς ἢ πρωτογενεῖς ἔννοιες τοῦ μοντέλου αὐτοῦ ἀξιωματικῆς θεωρίας τῆς περὶ καταμερισμοῦ τῆς ἐργασίας πραγματείας τοῦ Ντύρκχαϊμ εἶναι: ἡ συμπεριφορά, τὸ μέλος μιᾶς ὁμάδας, ἡ ὁμάδα, ὁ κανόνας, ἡ ἀλληλεγγύη, ὁ καταμερισμὸς ἐργασίας, καὶ ἡ ἀπόρριψη. Παράγωγες ἔννοιες, ἀπὸ τὴν ἄλλη μεριά, εἶναι ἡ «ὁμοιομορφία», ὡς ἀναλογία τῶν μελῶν, ἡ συμπεριφορὰ τῶν ὁποίων ἀποτελεῖ κανόνα τῆς ὁμάδας, «ἡ ἐκτροπὴ» ὡς ἀναλογία τῶν μελῶν, τῶν ὁποίων ἡ συμπεριφορὰ δὲν ἀποτελεῖ κανόνα τῆς ὁμάδας, καὶ «ὁ ἐκτρεπόμενος», τὸ ἄτομο τοῦ ὁποίου ἡ συμπεριφορὰ δὲν ἀποτελεῖ κανόνα τῆς ὁμάδας. Τέλος ὡς ἀξιώματα μποροῦν νὰ ἐπιλεγοῦν τὰ εὑρήματα 5, 7, 8, καὶ 14. Δηλαδή:

1. Ὅσο μεγαλύτερος ὁ καταμερισμὸς τῆς ἐργασίας, τόσο μεγαλύτερη ἡ ἀλληλεγγύη.
2. Ὅσο μεγαλύτερη ἡ ἀλληλεγγύη, τόσο μεγαλύτερη ἡ ὁμοιομορφία.
3. Ὅσο μεγαλύτερος ὁ ἀριθμὸς τῶν μελῶν, τόσο μεγαλύτερος ὁ καταμερισμὸς ἐργασίας.
4. Ὅσο μεγαλύτερη ἡ ἀλληλεγγύη, τόσο μικρότερη ἡ ἀπόρριψη ἐκτρεπομένων.

Ὁρισμένες βέβαια προτάσεις τοῦ Ντύρκχαϊμ εἶναι ἀμφίβολες. Π.χ. ἡ ὀργανικὴ ἀλληλεγγύη, προερχόμενη ἀπὸ αὐξημένο καταμερισμὸ ἐργασίας, δὲν βασίζεται στὴν ὁμοιομορφία ἀλλὰ στὴν διαφοροποίηση. Τὸ πρόβλημα δὲν διαφωτίζει μόνο τὴ λογικὴ σχέση στὴ δομὴ τοῦ τυπικοῦ συστήματος, ἀλλὰ καὶ τὴν δυσχέρεια τῆς πιθανότητας πλάνης, ὅταν τὸ μοντέλο μεταβληθεῖ σὲ πρόταση τοῦ τυπικοῦ συστήματος. Στὸ σχῆμα τοῦ Τσέτερμπεργκ, οἱ κοινωνιολογικὲς ὑποθέσεις τείνουν νὰ ἐγγράφονται ὡς μαθηματικὲς συναρτήσεις, ὁπότε καὶ νόμοι μαθηματικοὶ συνθέτουν τοὺς κανόνες ἀπαγωγῆς. Οἱ ἀνωτέρω προτάσεις μποροῦν νὰ ἑρμηνευθοῦν ὡς ἕνα τυπικὸ σύστημα ἀπὸ τὴν περὶ καταμερισμοῦ τῆς ἐργασίας πραγματεία τοῦ Ντύρκχαϊμ.

Σὲ ἄλλες περιπτώσεις τῆς κοινωνιολογικῆς ἔρευνας, ἡ ἑρμηνεία ἑνὸς φαινομένου ἀξιώνει τὴν ἀπόδειξη ὅτι τὸ φαινόμενο αὐτὸ ἀποτελεῖ εἰδικὴ περίπτωση διαφόρων καὶ γενικότερων χαρακτηριστικῶν. Ὁ χαρακτήρας αὐτὸς τῶν θεωριῶν εἶναι ἐκεῖνος ποὺ τοὺς προσδίδει εὖρος, δηλαδὴ τὴν ἱκανότητά τους νὰ ἐξηγοῦν καὶ νὰ προβλέπουν ἄλλα φαινόμενα.

Ἡ περὶ ἰδεατῶν τύπων μέθοδος τοῦ Μὰξ Βέμπερ σχετίζεται στενὰ μὲ τὸ πρόβλημα τῆς κατασκευῆς ἐπιστημονικῶν θεωριῶν. Ἀτυχῶς, ἡ ἀκριβὴς φύση τῆς σχέσεως αὐτῆς —ὅπως τὴν ἀντελήφθη ὁ Βέμπερ— εἶναι συχνὰ ἀπατηλὴ καθὼς ἐξαρτᾶται ἀπὸ τὴν εἰδικὴ ἔμφαση ποὺ ἔδωσε στὴν ἔννοια τῆς «συγκεκριμένης πραγματικότητας» καὶ στὴ συγκεκριμένη αἰτιώδη σχέση. Ἐν τούτοις ὁ ἰδεατὸς τύπος δὲν ἀποτελεῖ θεωρία, ἀλλὰ μιὰ εὑρητικὴ ἔνδειξη ποὺ ὠθεῖ τὴν ἔρευνα στὴν αἰτιώδη ἑρμηνεία. Ἡ συλλογικὴ ἔννοια ποὺ θεωρεῖται ὡς ἰδεατὸς τύπος δὲν εἶναι ἐν τούτοις ἁπλῶς περιγραφική. Πρόκειται —σύμφωνα μὲ τὸν Βέμπερ— γιὰ μιὰ «γενετικὴ» ἔννοια κι ὄχι γιὰ μιὰ «ἔννοια γένους». Μὲ ἄλλα λόγια, δὲν ἀποτελεῖ ἁπλὴ ἔννοια ἀλλὰ σειρὰ γενικεύσεων ποὺ συνδυάζουν περιπτώσεις δύο ἢ περισσοτέρων ἐννοιῶν. Οἱ γενικεύσεις αὐτὲς ἀπαιτοῦνται γιὰ τὴν ἑρμηνεία γεγονότων τοῦ «γένους» ποὺ ἀναφέρεται στὸν ἰδεατὸ τύπο. Π.χ. συνδυάζοντας τοὺς ὅρους ἀνταλλαγῆς μὲ τὴν ἰδέα τῆς ὁριακῆς χρησιμότητας, ὁ ἰδεατὸς τύπος μπορεῖ νὰ προβλέψει τὴν συμπεριφορὰ τοῦ καταναλωτοῦ ὑπὸ ὁρισμένους ὅρους ἢ νὰ ἐκφράσει μιὰ ἀναπτυξιακὴ γενίκευση γιὰ τὰ στάδια τῆς κοινωνίας. Μὲ τὴν ἔννοια αὐτὴ μιὰ ἰδεατὴ κοινωνία, ποὺ στηρίζεται στὴν χειροποίητη παραγωγή, μπορεῖ, κάτω ἀπὸ ὁρισμένους ὅρους, νὰ ἀναπτυχθεῖ σὲ καπιταλιστικὴ κοινωνία. Ὁ ἰδεατὸς τύπος συνίσταται ἀπὸ εὔλογες ἢ κατανοητὲς ὑποθέσεις στηριζόμενες στὴν ἐμπειρία καὶ στὴν παρελθούσα γνώση.

Ὁ ἰδεατὸς τύπος ἐμφανίζεται ὡς προτεινόμενη θεωρία γιὰ πολιτισμιακὰ φαινόμενα, ὑποκείμενη σὲ ἔλεγχο ἀπὸ τὴν ἐμπειρία καὶ τὰ γεγονότα τῆς ἱστορίας. Ἐν τούτοις σύμφωνα μὲ τὸν Μὰξ Βέμπερ, μιὰ ἀποτυχία στὴν πρόβλεψη δὲν ἀπορρίπτει τὸν ἰδεατὸ τύπο, πού, ὡς ἰδεατὸς τύπος, εἶναι ψευδὴς στὶς παραδοχές του, στὸν βαθμὸ ποὺ οἱ πρωτογενεῖς παραδοχές του δὲν ἀπαντῶνται ποτὲ στὴν πραγματικότητα· κάθε συγκεκριμένη ἰδεατοτυπικὴ κατασκευὴ ἔχει τὸν χαρακτήρα τῆς τυχαιότητας ἢ εἶναι περιστασιακή. Κατὰ τὸν ἴδιο λόγο οἱ ἐπακόλουθοι ὅροι τοῦ ἰδεατοῦ τύπου δὲν περιγράφουν ποτὲ μὲ ἀκρίβεια μιὰ πραγματικὴ κατάσταση, ἐνῶ οἱ χαρακτηρισμοί, ὅπως «αὐστηρὰ καπιταλιστικὴ οἰκονομία», ἀποτελοῦν ἀφαιρέσεις ἀπὸ τὸ συγκεκριμένο καὶ κατὰ τοῦτο ἀποτελοῦν ψευδὴ πραγματικότητα.

Οἱ προβλέψεις τοῦ ἰδεατοῦ τύπου μποροῦν ν' ἀποδειχθοῦν ψευδεῖς ἀπὸ τὴν ἄποψη αὐτή, ἐπειδὴ ἡ πραγματικότητα εἶναι πλουσιότερη ἀπὸ

κάθε ἀφαίρεση τοῦ ἰδεατοῦ τύπου. Στὴν ἰδεατοτυπικὴ πρόταση, «ἂν ἰδεατὴ-Κ, τότε ἰδεατὸ-Α», ἡ ἀποτυχία στὴν πρόβλεψη δὲν διαψεύδει τὴν ὑπόθεση ἀλλ' ἀντίθετα ἀποκαλύπτει ὅτι ἡ παραδοχὴ «μιὰ ἰδεατὴ-Κ» ἦταν ἐσφαλμένη. Ἡ μεσαιωνικὴ περίοδος δὲν ἀποτελοῦσε κοινωνία μὲ «αὐστηρὰ» χειροποιητικὴ οἰκονομία, ἐν τούτοις τείνει νὰ προσεγγίζει τὸν ὅρο αὐτό, ἐνῶ οἱ τρόποι ἀποκλίσεως ἀπὸ τὸν ἰδεατὸ τύπο ἀποτελοῦν κατὰ συνέπεια τὶς συγκεκριμένες αἰτίες τῆς διαφορᾶς μεταξὺ τῆς πραγματικῆς πορείας τῆς ἐξελίξεως καὶ τοῦ «ἰδεατοῦ-Α». Μὲ ἄλλα λόγια μὲ τὴν μέθοδο τῆς διαφορᾶς ὁ ἰδεατὸς τύπος ὁδηγεῖ στὶς αἰτίες. Πῶς ὅμως γνωρίζομε ὅτι «ἰδεατὴ-Κ ὁδηγεῖ στὸ ἰδεατὸ-Α», ἐφόσον ἀπαντοῦμε περιπτώσεις, ὅπου ἡ πρόβλεψη δὲν πραγματοποιεῖται; Ἀκόμη κι ἂν ὑπάρχει ἐπαρκὴς γνώση, ὥστε νὰ θεωρηθεῖ εὔλογη ἡ ὑπόθεση ἑνὸς ἰδεατοῦ τύπου, σὲ ποιόν ἀπὸ τοὺς διαφόρους τρόπους κατὰ τοὺς ὁποίους τὸ πραγματικὸ Α διαφέρει ἀπὸ τὴν ἰδεατὴ-Κ εἶναι ἡ αἰτία πολλῶν διαφορῶν μεταξὺ τῆς ἰδεατῆς-Κ καὶ τοῦ ἰδεατοῦ-Α; Ἀκόμη κι ἂν ὑπάρχει μόνο ἕνας ἀτομικὸς χαρακτήρας ἀποκλίσεως, θὰ ἀπαιτεῖτο ἀνεξάρτητη γνώση ὁρισμένων κανονικοτήτων ἢ νόμων ποὺ θὰ μποροῦσαν νὰ δικαιολογήσουν τὴν αἰτιώδη ἀποτελεσματικότητα στὴν διαφορὰ αὐτὴ ἀπὸ τὸ πραγματικό.

Στὴν κατασκευὴ τοῦ ἰδεατοῦ τύπου καταβάλλεται προσπάθεια γιὰ μικρότερη κατὰ τὸ δυνατὸ διαφορὰ ἀπὸ τὸ πραγματικὸ μὲ τὴν μέθοδο τῶν διαδοχικῶν προσεγγίσεων σὲ θεωρία ὑποκειμένη σὲ ἔλεγχο καὶ σὲ ἀπόρριψη. Ἡ διαφορὰ μεταξὺ ἀφαιρέσεως καὶ παραποιήσεως γίνεται σημαντικὴ στὸ μέτρο ποὺ μιὰ γενίκευση ἀναφέρεται σ' ἐκεῖνα μόνο τὰ στοιχεῖα μιᾶς καταστάσεως, ποὺ θεωροῦνται σημαντικά, δηλαδὴ συνδέονται ἐννόμως μὲ ἄλλα στοιχεῖα. Κάθε πραγματικὴ κατάσταση ἔχει πολλὰ χαρακτηριστικά, ποὺ ἐξ ὑποθέσεως εἶναι ἄσχετα γιὰ τ' ἀποτελέσματα ποὺ διατυπώνονται. Εἰδικότερα ἐξετάζεται, ἂν ἡ γενίκευση εἶναι πράγματι ἀληθὴς γιὰ χαρακτῆρες ποὺ ἀναφέρονται καὶ συνάγονται συμπεράσματα ἀπὸ τὴν γενίκευση αὐτή. Ἂν αὐτὸ ἀποδειχθεῖ ἐσφαλμένο γιὰ μιὰ κατάσταση ποὺ διαθέτει —μεταξὺ ἄλλων— τὰ στοιχεῖα αὐτά, τότε ἡ γενίκευση ἀπορρίπτεται.

Ἀφαιρώντας ὅμως τὸν μανδύα τοῦ «συγκεκριμένου» ἀπὸ τὸ δόγμα τοῦ ἰδεατοῦ τύπου τοῦ Μὰξ Βέμπερ εἶναι δυνατὴ ἡ ἐκτίμηση τῆς ἀληθοῦς ἀξίας του ὡς εὑρητικῆς ἐπινόησης γιὰ τὴν κατασκευὴ ἐπιστημονικῶν θεωριῶν. Σύμφωνα μὲ τὸν Μὰξ Βέμπερ ὑπάρχουν μακροσκοπικοὶ νόμοι τῶν κοινωνικῶν διεργασιῶν, δηλαδὴ νόμοι ποὺ δὲν ἀπαιτεῖται ν' ἀναφέρονται στὶς πράξεις καὶ στὰ κίνητρα ὁρισμένων ἀτόμων, φαινόμενο ποὺ γενικότερα χαρακτηρίζεται ὡς κοινωνικὸς ντετερμινισμὸς καὶ ποὺ ὁ Βέμπερ τὸν θεωρεῖ ὡς φυσιοκρατικὴ προκατάληψη. Ἡ ἀπόρριψη τοῦ κοινωνικοῦ ντετερμινισμοῦ φαίνεται ὅτι ἐνίσχυσε τὴν πίστη τοῦ Βέμπερ

ὅτι οἱ ἰδεατοτυπικοὶ νόμοι εἶναι «ψευδεῖς πραγματικότητες». Ἐφόσον ὁ κοινωνικὸς ντετερμινισμὸς εἶναι ἐσφαλμένος, τότε οἱ γενικεύσεις γιὰ τὰ συλλογικὰ φαινόμενα μποροῦν νὰ ὁδηγήσουν σὲ ἀτελὴ γνώση, ἰδιαίτερα ὅταν τὸ εὖρος τῶν γενικεύσεων περιορίζεται στὰ γεγονότα ἐκεῖνα ποὺ δὲν θεωροῦνται ὅτι ἐπηρεάζονται ἀπὸ τὴν παρουσία τοῦ ἀτόμου. Γενικεύσεις ὅμως περιορισμένου εὔρους ἐνδέχεται νὰ εἶναι ἀπόλυτα ἀληθεῖς, ἔστω κι ἂν δὲν ἀποτελοῦν τὴν πλήρη ἀλήθεια.

6. Ὁ ἔλεγχος τῶν ἐπιστημονικῶν θεωριῶν.

Ὑπάρχουν ἄραγε ὅροι ἀνεξάρτητοι γιὰ τὸν καθορισμὸ τοῦ «ρεαλισμοῦ» τῶν παραδοχῶν μιᾶς θεωρίας, ὥστε νὰ γίνει αὐτὴ ἀποδεκτή; Ὁ ἔλεγχος μιᾶς θεωρίας ἀπὸ τὶς παραδοχές της ἀποτελεῖ σημαντικὸ σημεῖο τῆς ἀποδεικτικῆς διαδικασίας, ἐνῶ σὲ τελευταία ἀνάλυση ἡ ἀποδοχὴ τῆς θεωρίας εἶναι συνάρτηση τῆς ἱκανότητάς της νὰ ἐξηγεῖ καὶ νὰ προβλέπει φαινόμενα. Ἀκόμη καὶ ἡ ἔμμεση ἐπιβεβαίωση τῆς θεωρίας εἶναι σημαντική, ὅπως ὅταν ἐνθαρρύνεται ὁ ἔλεγχος τῶν ἰδίων της τῶν ἀξιωμάτων, ἐνῶ μιὰ σειρὰ μοντέλων ἢ διαδοχικῶν προσεγγίσεων, φαίνεται νὰ ἐγγυᾶται ἐπαρκέστερες θεωρίες.

Οἱ ὅροι, κάτω ἀπὸ τοὺς ὁποίους μιὰ ὑπόθεση ἰσχύει, δὲν μποροῦν νὰ διακριθοῦν ἀπὸ τὴν ἴδια τὴν ὑπόθεση, στὸν βαθμὸ ποὺ κάθε νόμος ἐμπεριέχει καὶ μία πρόταση γιὰ τοὺς ὅρους του, ἔστω κι ἂν οἱ ὅροι αὐτοὶ εἶναι ἄδηλοι καὶ ἀποτελοῦν μέρος τοῦ «κρυμμένου κειμένου» τοῦ νόμου ποὺ δὲν διατυπώνεται σαφῶς. Αὐτὸ ποὺ δὲν ἀναφέρεται σὲ μιὰ ὑπόθεση διαπιστώνεται, ὅταν δὲν προκαλεῖ διαφορὲς σ' αὐτὸ ποὺ ἀναφέρεται. Κατὰ συνέπεια δὲν ἐλέγχομε τοὺς ὅρους κάτω ἀπὸ τοὺς ὁποίους ἰσχύει ἕνας νόμος, ἐπειδὴ ὁ ὅρος αὐτὸς ἀποτελεῖ μέρος τοῦ νόμου. Ἐνῶ μιὰ γενίκευση διαβεβαιώνει ὅτι κάτω ἀπὸ ὁρισμένους ὅρους, ὁρισμένα πράγματα εἶναι ἀληθῆ, μιὰ πρόταση νόμου ποὺ παραλείπει τοὺς περιοριστικοὺς ὅρους εἶναι ψευδής, διότι δὲν ὑπάρχει νόμος ἀληθὴς μὲ ἐξαιρέσεις. Π.χ., ὁ περιοριστικὸς ὅρος ὅτι ἡ ἀπόσταση ἀπὸ τὴν ὁποία πέφτει ἕνα σῶμα δὲν πρέπει νὰ εἶναι τόσο μεγάλη, ὥστε ἡ ἀντίσταση τοῦ ἀέρα νὰ ἐπηρεάζει τὴν ἐπιτάχυνσή του, ἀποτελεῖ κατὰ τὸν ἴδιο λόγο μέρος τοῦ νόμου τοῦ Γαλιλαίου $S = 1/2\ gt^2$, ὅπως καὶ οἱ ὁρισμοὶ τοῦ G τοῦ S καὶ τοῦ Γ. Κατὰ συνέπεια ἐλέγχοντας μιὰ ὑπόθεση ἐλέγχομε καὶ τὶς παραδοχὲς γιὰ τὶς συνέπειες τῆς ἀντιστάσεως τοῦ ἀέρα, ἐνῶ δὲν μποροῦμε νὰ ἐλέγξομε τὶς παραδοχὲς τῆς ὑποθέσεως ἀνεξάρτητα ἀπὸ τὸν ἔλεγχο τῆς ἴδιας τῆς ὑποθέσεως. Ἂν ὑπάρχουν ἐξαιρέσεις σ' ἕνα νόμο, ὁ νόμος αὐτὸς εἶναι ψευδής.

Πρέπει ἀκόμη νὰ διακριθεῖ ὁ ἔλεγχος μιᾶς γενικῆς ὑποθέσεως (συμπεριλαμβανομένων καὶ τῶν ὅρων της) ἀπὸ τὸν ἔλεγχο τῶν ἀξιωμάτων μιᾶς θεωρίας, ἀπὸ τὴν ὁποία ἡ ὑπόθεση αὐτὴ μπορεῖ νὰ συναχθεῖ. Μιὰ γενικὴ ὑπόθεση Υ διαβεβαιώνει ὅτι, ἂν «K_1....K_v, τότε Α». Δὲν μπορεῖ νὰ ἐλεγχθεῖ ἡ ἀλήθεια τῆς Υ ἀνεξάρτητα ἀπὸ τὸν ἔλεγχο τῆς ἐμφανίσεως ὅλων τῶν προγενεστέρων ὅρων της. Ἐν τούτοις, ἂν ἡ Υ μπορεῖ νὰ ἐξαχθεῖ ἀπὸ τὰ ἀξιώματα μιᾶς θεωρίας, τὰ ἀξιώματα αὐτὰ δὲν ἀποτελοῦν μέρος τῶν ὅρων τῆς Υ. Ἡ θεωρία διαβεβαιώνει ὅτι ὁρισμένες ἐμπειρικὲς γενικεύσεις $Γ_1$, $Γ_2$... $Γ_v$ ἐμπεριέχουν λογικὰ τὴν ἀλήθεια τῆς Υ, ἀλλὰ ἡ ὑπόθεση Υ ἐνδέχεται νὰ εἶναι ἀληθὴς καὶ τὰ ἀξιώματα ψευδῆ. Μὲ ἄλλα λόγια μολονότι ἡ ὑπόθεση Υ δὲν μπορεῖ νὰ ἐλεγχθεῖ ἀνεξάρτητα ἀπὸ τὸν ἔλεγχο τῶν ὅρων της, μπορεῖ ἐν τούτοις νὰ ἐλεγχθεῖ ἀνεξάρτητα ἀπὸ τὸν ἔλεγχο τῶν ἀξιωμάτων της ποὺ λογικὰ ἐμπεριέχονται. Τὰ ἀξιώματα μιᾶς θεωρίας δὲν ἀποτελοῦν μέρος τῶν ὅρων ποὺ διατυπώνονται σὲ μιὰ ἐμπειρικὴ ὑπόθεση Υ, ποὺ ἡ θεωρία ἐμπεριέχει, ἐνῶ ἡ ἐπιβεβαίωση τῆς Υ παρέχει ἔμμεση ἐπιβεβαίωση τῶν ἀξιωμάτων, ἀπὸ τὰ ὁποῖα προέρχεται. Πρέπει ἐπίσης νὰ ἐπιβεβαιωθοῦν καὶ τὰ διαζευκτικὰ ἀξιώματα, ἂν ὑπάρχουν, ἐνῶ ἡ ἐπιλογὴ μεταξὺ τούτων ἐξαρτᾶται ἀπὸ διάφορες ἐκτιμήσεις· δὲν ὑπάρχει τίποτε τὸ ἀπόλυτο γιὰ τὰ ἀξιώματα. Σὲ μιὰ ἀξιωματικὴ θεωρία, ποὺ εἶναι ἀπαγωγικὰ ὀργανωμένη, εἶναι δυνατὴ ἡ ὑποκατάσταση ἑνὸς τῶν ἀξιωμάτων μ' ἕνα ἀπὸ τὰ θεωρήματα, οὕτως ὥστε τὸ θεώρημα νὰ προέρχεται ἀπὸ μιὰ νέα σειρὰ ἀξιωμάτων, ὥστε αὐτὸ ποὺ προηγουμένως μόνο ἔμμεσα μποροῦσε νὰ ἐπιβεβαιωθεῖ ἀπὸ τὰ θεωρήματα, ἐλέγχεται τώρα, ὅπως κάθε ἄλλη γενικὴ ὑπόθεση, ἐνῶ ἡ συμφωνία γιὰ τὶς σχετικὲς μεταβλητὲς ἀποτελεῖ συνέπεια ἀτελοῦς γνώσεως καὶ τοῦ καταμερισμοῦ τῶν ἐπιστημῶν.

Τὰ ἀξιώματα μιᾶς θεωρίας ἐπιβεβαιώνονται ἀποδεικνύοντας τὴν ἀλήθεια τῶν γενικεύσεων, δηλαδὴ τῶν θεωρημάτων ποὺ συνάγονται ἀπὸ αὐτά. Ἡ ἀπόδειξη αὐτὴ τῶν ἀξιωμάτων εἶναι μόνο ἔμμεση, ἐπειδή, μολονότι ἡ ἀλήθεια τῶν ἀξιωμάτων ἐμπεριέχει λογικὰ τὴν ἀλήθεια τῶν θεωρημάτων, τὸ ἀντίστροφο δὲν ἰσχύει. Τὰ θεωρήματα ἐνδέχεται νὰ εἶναι ἀληθῆ καὶ τὰ ἀξιώματα ψευδῆ, καὶ γι' αὐτὸ προτείνονται συχνὰ διαζευτικὲς ἑρμηνεῖες τῶν ἴδιων κανονικοτήτων, ἐνῶ ἀκόμη διάφορες θεωρίες μποροῦν νὰ ἐγκαταλειφθοῦν ὑπὲρ ἄλλων θεωριῶν. Τὰ ἀξιώματα ἀποτελοῦν ἐμπειρικὲς γενικεύσεις ἐπίσης καὶ μποροῦν κατ' ἀρχὴν εὐθέως νὰ ἐλεγχθοῦν. Ἐν τούτοις οἱ ὅροι τῶν ἀξιωμάτων μιᾶς περιεκτικότερης θεωρίας προσδιορίζονται κατὰ τρόπο ἄσχετο ἀπὸ τὴν ἄμεση ἐμπειρία, ὥστε πρακτικὰ μόνο ἡ ἔμμεση ἐπιβεβαίωση εἶναι δυνατή. Μιὰ ἐσφαλμένη πρόβλεψη ἀπορρίπτει τὴν θεωρία, ἐπειδὴ ἀληθῆ ἀξιώματα δὲν ἐμπεριέχουν ψευδεῖς συνέπειες. Ὑποθέτοντας ὅτι τοῦτο δὲν συμβαίνει, ἡ ἐμπιστοσύνη σὲ μιὰν ἀπομονωμένη κανονικότητα ἐνισχύεται μὲ τὴν σειρά

της, ἐφόσον μπορεῖ νὰ συναχθεῖ ἀπὸ μιὰ θεωρία, διότι γίνεται σαφὲς γιὰ ποιὸ λόγο ἰσχύει ὁ παρατηρηθεὶς συσχετισμός. Γνωρίζομε ὅτι ὄχι μόνο τὸ Α συνδέεται μὲ τὸ Β, ἀλλὰ λόγω τῆς ἐπαγωγῆς, ποὺ ἐξηγεῖ τὴν ὁμοιομορφία, κάθε φορὰ ποὺ ἔχομε Α θὰ ἔχομε καὶ Β. Ὅταν μιὰ γενίκευση προβλέπει ἢ προβλέπεται ἀπὸ ἄλλες, τότε ἡ ἀπόδειξη τοῦ γεγονότος αὐτοῦ εἶναι κάτι περισσότερο ἀπὸ τὸν σύνδεσμο τῶν παρατηρηθέντων περιπτώσεων. Ὁ ὅρος «νόμος» ἐπιφυλάσσεται συχνὰ σὲ γενικεύσεις ποὺ κατὰ τὸν τρόπο αὐτὸ συντρέχουν στὶς θεωρίες. Ἡ διαφορὰ μεταξὺ νόμων καὶ ἁπλῆς ἐμπειρικῆς κανονικότητας δὲν ἀπαντᾶται στὶς ἴδιες τὶς γενικεύσεις, ἀλλὰ στὰ πλαίσια τῶν βασικῶν γνώσεων, ὅπου ἀνήκει ἡ διαφορά. Οἱ ἐπαρκεῖς γενικεύσεις χαρακτηρίζονται ὡς νόμοι ποὺ δικαιώνουν τοὺς περὶ αἰτιότητας ὅρους, ἐνῶ ἡ βασικὴ γνώση τῆς ἐπεξηγηματικῆς θεωρίας, ἀκόμη κι ἂν εἶναι σαφής, τείνει νὰ ὑποστηρίζει τὸ συμπέρασμα ἀπὸ τὴν αἰτία στὸ ἀποτέλεσμα.

Ἡ θεωρητικὴ πρόταση λογικὰ ἐμπεριέχει καὶ τὴν ἐμπειρικὴ πρόταση· μετὰ τὴν λογικὴ ἀπαγωγὴ τῶν ἐμπειρικῶν προτάσεων εἶναι δυνατὸς ὁ ἔλεγχος τῆς ἀλήθειας τῶν ἐμπειρικῶν προτάσεων (τὸ διπλὸ βέλος ⇒ σημαίνει: «ἐμπεριέχει»)

(5)

Περίπτωση Α	Περίπτωση Β	Περίπτωση Γ	Περίπτωση Δ
$A \Rightarrow B$	$A \Rightarrow B$	$A \Rightarrow B_1, B_2, B_3$	$A \Rightarrow B_1, B_2, B_3$
Β ψευδὲς	Β ἀληθὲς	B_1, B_2, B_3 ὅμοια	B_1, B_2, B_3 διαφορετικὰ
Α ψευδὲς	Α πειστικότερο	Α σημαντικὰ πειστικότερο	Α ἐξαιρετικὰ πολὺ πειστικὸ

Τὸ οἰκοδόμημα τῶν ἐπιστημονικῶν διαπιστώσεων περιγράφεται στὸ «Β» ἢ ὅπως ἀποκαλεῖται «ἐπιβεβαίωση τοῦ ἀκολουθοῦντος». Μποροῦμε νὰ διατυπώσουμε τὴν λογικὴ ἔλλειψη πληρότητας τοῦ Β, ὑποθέτοντας ὅτι ὑπάρχουν καὶ ἄλλες δυνατὲς ἑρμηνεῖες τοῦ Β. Στὶς περιπτώσεις Γ καὶ Δ ὁ πλήρης ἔλεγχος μιᾶς θεωρίας εἶναι κάτι περισσότερο ἀπὸ τὸν ἁπλὸ ἔλεγχο, καθὼς τῆς δίνουμε περισσότερες εὐκαιρίες ν' ἀπορριφθεῖ, ἐνῶ ἡ θεωρία ἀντιστέκεται.

Ὁ λογικὸς ρόλος τῶν στατιστικῶν συμπερασμάτων ἐκφράζεται μὲ δύο διαφορετικὲς θεωρίες, ποὺ γίνονται ἀποδεκτὲς ὡς δυνατὲς ἑρμηνεῖες κάθε σειρᾶς παρατηρήσεων, ποὺ ἄμεσα ὁδηγοῦν σὲ τυχαῖες κατανομὲς τῶν παρατηρήσεων: (α) ὅτι ἡ παρατήρηση ἔγινε ἀπὸ τὸ ἐπιλεγὲν δεῖγμα παρατηρήσεων (τοῦ πληθυσμοῦ ἢ τοῦ στατιστικοῦ σύμπαντος) καὶ (β) δεχόμεθα μία εὐρεία σειρὰ μικρῶν ἐπιρροῶν ποὺ ἐπενεργοῦν σὲ διαφορετικὲς κατευθύνσεις, χωρὶς ἐσώτερη ὀργάνωση καὶ μορφή. Ἡ θεωρία τοῦ δείγματος καὶ ἡ θεωρία τοῦ μεγάλου ἀριθμοῦ αἰτιῶν ἰσχύουν γιὰ πολλὰ

φαινόμενα, ἐὰν ἐμπεριέχουν τὶς παρατηρήσεις μας, καὶ ἐφόσον ἡ θεωρία τὶς ἐμπεριέχει, τότε αὐτὴ γίνεται περισσότερο ἀποδεκτή· καὶ οἱ δυὸ αὐτὲς θεωρίες ἔχουν ἐπιτύχει ὑψηλὸ βαθμὸ μαθηματικῆς ἀναπτύξεως. Περιορίζοντας τὶς πιθανότερες διαζευκτικὲς θεωρίες ἀποδεικνύομε τὴν ἀξιοπιστία τῆς θεωρίας περισσότερο ἀπ' ὅ,τι θὰ τὸ ἐπιτυγχάναμε ἐλέγχοντας τὶς συνέπειές της.

Ἡ ἀπόδειξη τῆς αἰτιώδους σχέσεως περιλαμβάνει εἰδικότερα τὰ ἑξῆς σ' ἕνα διμεταβλητικὸ μοντέλο:

α. Υπάρχει συσχέτιση μεταξὺ τῶν μεταβλητῶν Χ (ἀνεξάρτητη) καὶ Υ (ἐξηρτημένη).
β. Παραγωγὴ ἀποτελέσματος.
γ. Ὄχι μεταβολὲς σὲ ἄλλες μεταβλητές.
δ. Ὑπάρχουν περιβάλλοντα ὅπου ὁ νόμος δὲν λειτουργεῖ.
ε. Ὁ νόμος ἔχει διαφορετικὲς τάξεις μεταβλητῶν διχοτομημένες ἢ συνεχεῖς.
στ. Ὑπάρχουν καὶ ἄλλες θεωρητικὲς προτάσεις, ὅπως συστήματα ταυτοχρονικῶν ἐξισώσεων, χωρὶς ἐξωγενεῖς μεταβλητές, ἢ ὁ νόμος τῆς ἀμοιβαίας ἐξαρτήσεως χωρὶς αἰτιώδη προτεραιότητα.
ζ. Διακυμάνσεις καὶ σὲ ἄλλες μεταβλητὲς μποροῦν νὰ προκαλέσουν διακυμάνσεις στὴν αἰτιώδη μεταβλητὴ χωρὶς νὰ διαψεύδουν τὸν αἰτιώδη νόμο.

Ἀκόμη κι ἂν γνωρίζομε τὸν αἰτιώδη νόμο ΧΥ, δὲν γνωρίζομε κατ' ἀνάγκη ὅτι μιὰ δεδομένη μεταβολὴ στὸ Υ προκαλεῖται πράγματι ἀπὸ μιὰ διακύμανση στὸ Χ, διότι εἶναι δυνατὸ τὸ Χ νὰ μὴ διακυμαίνεται στὸ περιβάλλον ποὺ ἐρευνᾶται ἢ ὅτι οἱ διακυμάνσεις τοῦ Υ, ποὺ προκαλοῦνται ἀπὸ διακυμάνσεις στὸ Χ, εἶναι σχετικὰ μικρές, σὲ σύγκριση μὲ τὶς διακυμάνσεις ποὺ προκαλοῦνται ἀπὸ ἄλλες μεταβλητές. Γιὰ κάθε αἰτιώδη θεωρία ἀπαιτεῖται ἡ συναγωγὴ ἐμπειρικῶν προτάσεων ποὺ ἀποδεικνύουν τὴν συνδιακύμανση, τὴν αἰτιώδη κατεύθυνση, ἀλλὰ καὶ τὴν κίβδηλη διακύμανση.

7. Τὸ νόημα τῆς ἀλήθειας στὶς ἐπιστημονικὲς θεωρίες.

Ἂν οἱ προτάσεις τῆς ἐπιστήμης συμμερίζονται μιὰ κοινὴ κατασκευὴ λογικῶν ἐκφράσεων, πρέπει νὰ στραφοῦμε στὴν δομικὴ ἁπλότητα τῶν ἐξωλογικῶν (τῶν πρωτογενῶν) ἐκφράσεων καὶ σ' ἐκείνη τῶν ἀξιωμάτων, γιὰ τὴν διευκρίνιση τῆς διαφορᾶς στὴν ἁπλότητα μεταξὺ τῶν ἐπιστημονικῶν διατυπώσεων. Ὅταν ὁ ὅρος «ἁπλότητα» μιᾶς θεωρίας ἀναφέρεται στὸ

σύμπαν τῶν φαινομένων, ἀνεξάρτητα ἀπὸ τὴν ἀντίληψή μας γι' αὐτό, ἡ ἁπλότητα αὐτὴ θεωρεῖται ὡς ἀντικειμενική-ὀντολογική, ἐνῶ, ἂν ἡ «ἁπλότητα» τῆς θεωρίας λαμβάνεται ὡς κατηγόρημα τῶν πρωτογενῶν ἀπαντήσεων στὸ πρωτογενὲς σύμπαν τῶν φαινομένων, θεωρεῖται ὡς ὑποκειμενική-ὀντολογικὴ ἁπλότητα.

Ὁ Γκούτμαν κατασκεύασε ἕνα σύστημα μετρήσεως γιὰ τὴν ἐκτίμηση τῆς ἁπλότητας τῶν ἀξιωματικῶν βάσεων πλήρως ἀπομονωμένων συστημάτων προσδίδοντας τιμὲς ἁπλότητας στὰ ἐξωλογικὰ πρωτογενῆ ἀξιώματα ἑνὸς συστήματος (δυνάμει τῶν λογικῶν ἰδιοτήτων τους: ἀντανακλαστικότητα ἢ συμμετρία) καὶ ἐν συνεχεία ὀργανώνοντας τὶς ὀντότητες ποὺ ἐμπεριέχονται στὴν συνολικὴ ἔκταση τοῦ συστήματος. Μολονότι εἶναι προβληματικὴ ἡ πρόθεση αὐτή, στὴν περίπτωση τῆς μερικῆς συστηματοποιήσεως ἢ τυποποιήσεως (σὲ θεωρητικὲς καὶ σὲ μὴ θεωρητικὲς διατυπώσεις) γίνεται συνήθως ἀναφορὰ σὲ ἀμελῶς τυποποιημένα συστήματα ποὺ παρουσιάζουν ὑποθετικό-ἀπαγωγικὸ σύνδεσμο μεταξὺ τῶν προτάσεών τους ἢ καθορίζουν σαφῶς τὴν χρήση ἑνὸς τουλάχιστον συστατικοῦ στοιχείου.

Ἂν κατασκευάσουμε τοὺς θεωρητικοὺς ὅρους μιᾶς θεωρίας ὡς ἐξωλογικὰ (πρωτογενῆ) συνεχῆ (γιὰ τὰ ὁποῖα τὸ σύστημα J παρέχει μόνο μερικὴ ἑρμηνεία σὲ σχέση μὲ τὸ πρότερο λεξιλόγιο Λβ) μποροῦν νὰ διατυπωθοῦν προτάσεις διὰ τοῦ θεωρητικοῦ λεξιλογίου ποὺ θὰ μποροῦσαν νὰ θεωρηθοῦν ὡς προτάσεις ἔμπλεες νοήματος, τῶν ὁποίων οἱ διαβεβαιώσεις μπορεῖ νὰ εἶναι ψευδεῖς ἢ ἀληθεῖς. Ἡ σημαντικὴ δὲν μᾶς διευκολύνει ν' ἀποφασίσουμε, ἂν οἱ θεωρητικοὶ ὅροι ἑνὸς συστήματος Τ ἔχουν ἢ δὲν ἔχουν σημαντική, πραγματική, ἢ ὀντολογικὴ ἀναφορά. Τί ἄραγε σημαίνει ἐπαρκὴς ἐξήγηση; Ἡ ἀπάντηση ἐξαρτᾶται ἀπὸ τὶς φιλοσοφικὲς πίστεις τοῦ ἐρευνητῆ. Ὁ διάκονος τῆς λογικῆς καὶ ὁ ἐπιστημολόγος ἐνδέχεται νὰ θεωρήσουν ὡς λογικὸ αὐτὸ ποὺ σαφῶς διατυπώνεται μὲ τοὺς ὅρους τοῦ θεωρητικοῦ λεξιλογίου, εἶναι ὅμως ἐνδεχόμενο νὰ ἐπιβληθοῦν ὁρισμένοι περιορισμοὶ —ἀπὸ νομιναλιστικὴ ἄποψη— στὴν λογικὴ κατασκευὴ γιὰ τὴν διατύπωση τῶν ὁρισμῶν. Πλεονέκτημα τοῦ ὁρισμοῦ κρίσιμο εἶναι ὅτι διασφαλίζει τὴν δυνατότητα ἰσοδύναμης ἐπανατοποθέτησης κάθε θεωρητικῆς πρότασης. Ἡ μερικὴ βέβαια ἑρμηνεία δὲν ἐγγυᾶται τὴν δυνατότητα αὐτὴ καὶ δὲν προσφέρεται γιὰ κάθε πρόταση ποὺ διατυπώνεται μὲ θεωρητικοὺς ὅρους ἀναγκαίους καὶ ἐπαρκεῖς γιὰ τὴν ἀλήθεια. Ἡ διαβεβαίωση ἀπὸ τὴν ἄλλη μεριὰ ὅτι οἱ ὅροι μιᾶς θεωρίας ἔχουν πραγματικὴ ἀναφορὰ (δηλαδὴ οἱ ἀναφερόμενες ὀντότητες πράγματι ὑπάρχουν) εἶναι ἰσοδύναμη μὲ τὴν διαβεβαίωση ὅτι ἡ θεωρία λέγει τὴν ἀλήθεια.

Σκοπὸς μιᾶς ἐπιστημονικῆς θεωρίας εἶναι ἡ καθιέρωση ἀπαγωγικῶν

συνδέσμων μεταξὺ προτάσεων γιὰ παρατηρήσιμες ὀντότητες, ὁπότε οἱ θεωρητικοὶ ὅροι φαίνονται περιττοί. Ἀναγνωρίζεται ἐπίσης ὅτι μιὰ ἱκανοποιητικὴ θεωρία θὰ πρέπει νὰ προσφέρει δυνατότητες γιὰ ἐπαγωγικὴ ἑρμηνεία καὶ προβλεπτικὴ χρήση, καθὼς καὶ νὰ παρουσιάζει συστηματικὴ οἰκονομία ἢ εὑρητικὴ γονιμότητα. Γίνεται σαφὲς ὅτι οἱ θεωρητικὲς διατυπώσεις δὲν μποροῦν ν' ἀντικατασταθοῦν ἀπὸ ἐκφράσεις σὲ σχέση μὲ παρατηρήσιμα μόνο. Τὸ δίλημμα τοῦ θεωρητικοῦ γιὰ τὸ ἀντίθετο, ὡς συμπέρασμα, φαίνεται νὰ βασίζεται σὲ ψευδῆ ἀξιώματα.

Ἡ ἁπλότητα δὲν ἀφορᾶ μόνο στὴ θεωρία, ἀλλὰ καὶ σ' ὅλο τὸ πλαίσιο της, ὅπου ἡ θεωρία διατυπώνεται (ὄχι μόνο στὶς ἐξισώσεις ἀλλὰ καὶ στὸ κείμενο), ἐνῶ ἡ ἴδια ἡ ἁπλότητα σχετίζεται μὲ τὴ δομὴ τῆς συνολικῆς γλώσσας ποὺ ἡ πρόταση διατυπώνεται. Ἐν τούτοις ἡ πρόοδος τῆς ἐπιστήμης δὲν εἶναι πάντα πρὸς τὴν κατεύθυνση τῆς ἁπλότητας ἢ ὁρισμένες φορὲς ἡ ἁπλότητα κρύβεται πίσω ἀπὸ περίπλοκες ἐμφανίσεις ἢ καταστάσεις, ἀκόμη κι ἂν εἶναι σαφής. Δὲν καταδικάζεται ἡ ἁπλότητα ἀλλὰ ἁπλῶς ἐπιβάλλεται σ' αὐτὴν τὸ βάρος τῆς ἀποδείξεώς της. Παραδείγματος χάριν, ὅταν εἰσάγομε στὴ θεωρία ἕνα περίπλοκο συντελεστή, τὸ πράττομε φοβούμενοι τὴν διάπραξη σφάλματος ἀπὸ τὴν παράλειψή του, κι ὄχι ἐπειδὴ ἀναμένουμε πλάνη ἀπὸ τὴν ἁπλούστερη διαπραγμάτευση. Ἄλλωστε, ὅσο πιὸ περίπλοκη εἶναι ἡ θεωρία τόσο ὀλιγότερα λέγει, διότι εἶναι δύσκολο ν' ἀποδειχθεῖ ψευδής, ἢ ὅταν κάτι στὴ θεωρία νὰ φαίνεται ἄσχετο ἐπειδὴ δὲν ἱκανοποιοῦνται ὁρισμένοι ὅροι ἐπανερμηνεύεται γιὰ νὰ μὴν ἀπέχει ἀπὸ τὴν θεωρητικὴ διατύπωση. Οἱ ἁπλούστερες θεωρίες λέγουν περισσότερα καὶ ἐλέγχονται εὐκολώτερα. Μιὰ ὄψη τῆς ἁπλότητας εἶναι ἡ αἰσθητική· π.χ. τὸ θεώρημα τοῦ Euler, $E^{LX} + 1 = 0$, εἶναι αἰσθητικὰ ὡραῖο, ἐπειδὴ συνδέει πέντε θεμελιώδη μαθηματικὰ συνεχὴ μὲ τὴν πιὸ βασικὴ πράξη· μιὰ ὡραία ἀνακάλυψη ποὺ χαράχτηκε στὸν τάφο του. Ἀπὸ τὴν ἄλλη μεριὰ ὁρισμένες ἐξισώσεις ποὺ ἀφοροῦν ἐμπειρικὲς σχέσεις στὴν σύγχρονη φυσικὴ ἔχουν ἀνάλογη ὁμορφιά· ἐνῶ προάγεται ἡ γνώση τῆς φύσεως, ἀποκαλύπτεται ὅλο καὶ περισσότερο ἡ πίστη ὅτι ὁ Θεὸς εἶναι καλλιτέχνης, μαθηματικὸς καὶ μηχανικός. Ὁ ἐπιστήμων χρειάζεται τὸ κουράγιο ὄχι μόνο τῶν πεποιθήσεών του ἀλλὰ καὶ τῆς αἰσθητικῆς του εὐαισθησίας.

Ἡ πραγματικὴ ἐφαρμογὴ τῆς θεωρίας δὲν ἀποτελεῖ ἀναγκαῖο καὶ ἐπαρκὴ ὅρο γιὰ τὴν ἐπικύρωσή της, ἐνῶ ἐνίοτε ἡ ἐπικύρωση αὐτὴ μπορεῖ νὰ γίνει γιὰ λόγους ἀνεξάρτητους ἀπὸ τὴν θεωρία ἢ ἐξωτερικοὺς πρὸς τὴν θεωρία. Σημαντικὴ εἶναι ἡ συμβολὴ τῆς θεωρίας στὴν ἴδια τὴν ἐπιστημονικὴ πρόοδο.

Ὑπάρχουν δύο εἰδῶν πλάνες σὲ σχέση μὲ τὴν συμβολὴ αὐτὴ τῆς θεωρίας: (α) ἡ πρώτη εἶναι ὁ ἡ οὐσιαστικοποίηση (δηλαδὴ ἡ ἀναζήτηση

ὀντοτήτων καὶ δομῶν κι ὄχι διεργασιῶν καὶ λειτουργιῶν). Ὅταν τοῦτο ἀπαιτεῖται, ἡ ἀντίθετη θεωρία διαπράττει τὴν πλάνη τῆς ἐσφαλμένης ἐκτοπίσεως τοῦ συγκεκριμένου, ὅταν ἐπιτρέπει στοὺς θεωρητικοὺς ὅρους νὰ ἑρμηνευθοῦν ὡς ἔσχατα παρατηρήσιμοι ὅροι (τὰ ἀνεπαρκὴ σύνολα σὲ σχέση μὲ τὸ συστημικὸ νόημα δὲν εἶναι ἐπιστημονικά)· (β) ἡ πλάνη τῆς φυσιοκρατίας (δηλαδὴ ἡ πίεση διατυπώσεως νόμων σὲ ἐγγύτητα πρὸς τὶς φυσικὲς ἐπιστῆμες). Δὲν ὑπάρχει θεωρία πεδίου ἁπλῶς μὲ τὸν συνδυασμὸ μιᾶς πολλαπλότητας συντελεστῶν, ἀλλ' ἀπαιτοῦνται συνδυασμοὶ καὶ συσχετίσεις τῶν συντελεστῶν αὐτῶν, ἀφοῦ τὸ πεδίο δὲν προσδιορίζεται μόνο ἀπὸ τὸν ἀριθμὸ τῶν συντελεστῶν, ἀλλὰ κυρίως ἀπὸ τὴν ἀλληλοδράση τους. Οἱ κανόνες ἐπικυρώσεως τῆς ἐπιστημονικῆς θεωρίας κατατάσσονται σύμφωνα μὲ τρεῖς φιλοσοφικὲς ἀντιλήψεις γιὰ τὴν ἀλήθεια: (α) τὴν ἀνταπόκριση (ὁ σημαντικὸς κανόνας), (β) τὴν συνοχὴ (ὁ συντακτικὸς κανόνας) καὶ (γ) τὴν πραγματικότητα (ὁ λειτουργικὸς κανόνας).

Ἡ ἐπιστήμη κατ' ἀρχὴν διέπεται ἀπὸ τὴν ἀρχὴ τῆς πραγματικότητας. Ὡς πρὸς τὴν ἀνταπόκριση θὰ μποροῦσε νὰ ὑποστηριχθεῖ ὅτι ἡ ἴδια ἡ ἀλήθεια παίζει ὄχι ἕνα τόσο χρήσιμο ρόλο ὡς κριτήριο ἀποδοχῆς μιᾶς θεωρίας. Μιὰ θεωρία εἶναι ἀληθής, ἂν προσαρμόζεται στὰ γεγονότα, ἂν ἱκανοποιοῦνται οἱ προβλέψεις της. Π.χ. ἡ θεωρία τῆς μαγείας εἶναι παράλογη, ὄχι ἐπειδὴ ἔπαιρνε ὡς δεδομένη τὴν ὕπαρξη τῶν γεγονότων ποὺ ἤθελε νὰ ἑρμηνεύσει, ἀλλὰ ἐπειδὴ προσέφερε πενιχρὰ ἑρμηνεία τῶν ἴδιων τῶν γεγονότων ποὺ τὴν στήριζαν. Ὡς πρὸς τὸ δεύτερο κριτήριο, τὴν συνοχή, μποροῦμε νὰ ὑποστηρίξουμε ὅτι τὸ γεγονὸς ἐπικυρώσεως μιᾶς θεωρίας ἐπισημαίνει ὅτι ἡ θεωρία αὐτὴ εἶναι περισσότερο πιθανὴ ἀπὸ ἄλλες καὶ θεωρεῖται ἤδη ὡς κατακτημένη γνώση, ἐνῶ σημαντικότερος κανόνας τῆς ἀλήθειας εἶναι ἡ ἁπλότητα. Ἡ περιγραφικὴ ἁπλότητα ἀναφέρεται στὴν ἴδια τὴν περιγραφή, ἐνῶ ἡ ἀπαγωγικὴ ἁπλότητα ἀναφέρεται σ' αὐτὸ ποὺ περιγράφεται. Ἡ περιγραφικὴ ἁπλότητα εἶναι ἕνα *desideratum* τῆς θεωρίας, ἐνῶ ἀπὸ τὸ γεγονὸς ὅτι δύο περιγραφὲς εἶναι ἰσοδύναμες σὲ περιεχόμενο δὲν εἶναι πάντα εὔκολο ν' ἀναγνωρισθεῖ ὅτι οἱ δύο αὐτὲς δυνατότητες ἐμπεριέχουν μία καὶ τὴν αὐτὴ θεωρία.

Μ. ΜΑΡΚΑΚΗΣ
Ἀθήνα

TRUTH AND STRUCTURE OF SCIENTIFIC THEORIES

Summary

Scientific theory is a symbolic representation of experience, as it is formulated in an integrated set of inductively related empirical generalisations, lawful ones in their content, and whose validity level is subjected to control and verification, i.e. in the possibility of their rejection by the scientific research. The relationship of scientific statements among themselves is a relationship of induction. In the extent to which a theory has been fully formalized in a completely articulated inductive system (such as calculus) no specific meanings are being attached to its definitions and its terms. On the other hand, inductive formalization and deductive (or statistical) formalization represent the two major processes to express the predictive and explanatory power of the theory. In the axiomatic theory (or the theory of the inductive type) definiens (which is a primitive term) and definiendum could be mutually substituted without the truth of the terms to be changed. On the other hand, a vocabulary context of a clearly defined logical structure describes, in particular, the rules of the inductive conclusion. There is no scientific rule pertaining in particular to the vocabulary of a theory which could provide an acceptable introduction method of the new terms in the scientific language. In the domain of social sciences, the attempt to axiomatize the theory of Durkheim is being subjected to examination, while, on the other hand, Max Weber's ideal-typical interpretation of culture presents serious limitations, especially in terms of its causal efficacy to predict and explain events. The theoretical statement does include the empirical proposition, while with the logical induction of empirical propositions the control of truth is possible. By providing to the theory more chances to be rejected, and the theory resists, the predictive power of the theory and its truth increases. Simplicity and aesthetic form are predicatives of a theory, while, on the other hand, the pragmatical application of a theory is neither a necessary nor a sufficient condition for its approval which can take place for grounds independent from the theory itself. On the other hand, truth itself does not play a crucial role as a condition of theory's acceptance. Generally speaking, a theory is true if it corresponds to reality, while the theory itself must present a degree of cohesion with the universe of knowledge. Descriptive simplicity refers to the description itself, while inductive simplicity refers to that which is being described.

M. MARKAKIS
(Athens)

POST-SCRIPTUM A «QU'EST-CE QUE LE PSYCHIQUE?»[1]

Jacques Jouanna a publié le résultat de sa recherche sur ψύχω + dérivés et composés, «souffler», «aérer», secondairement «faire sécher» (ψυχὴ = «souffle vital», «âme») et ψύχω + composés et dérivés = «refroidir», «rafraîchir», secondairement «réconforter» (ψυχρὸς = «froid»)[2].

Sa démonstration est absolument convaincante. J'en reproduis le résumé[3]:

"Le réexamen des emplois des termes de la famille de ψύχω depuis Homère jusqu'à Hippocrate montre que la distinction faite depuis Benveniste entre deux valeurs appartenant à deux racines différentes (ψύχω 1 «refroidir» - ψύχω 2 «souffler») aboutit à scinder artificiellement les emplois de ψύχω et de ses composés à l'intérieur de l'*Iliade* et à masquer la continuité entre les emplois homériques et certains emplois techniques de l'époque classique. L'idée de «souffler» est primordiale dans les emplois anciens et elle s'est maintenue plus souvent que ne le pensent les interprètes modernes. Il s'est produit une évolution du sens premier de «souffler» à celui de «refroidir» que l'on peut comprendre notamment par l'évolution des contextes d'emploi du composé ἀναψύχω".

E. Benveniste[4], pour qui «sans l'homonymie, on eût reconnu qu'il n'y a pas plus de rapport entre ψυχὴ et ψῦχος que entre *anima* et *frigus*», souligne que «les sens restent distincts là même où les formes sont associées» et cite Eschyle, *Prométhée* 691: ...ψύχειν ψυχὰν ἐμάν = «...à glacer ma vie», «mon cœur».

Or dans ce vers d'Eschyle, il s'agit moins de deux sens distincts, indépendants l'un de l'autre, que d'un rapport de sens antithétique entre deux mots dont nous savons maintenant qu'ils appartiennent à la même racine. Un véritable *Gegensinn*, mis en valeur par le poète.

---

1. *Φιλοσοφία*, 15-16, 1985-6, pp. 286-292.

2. Le souffle, la vie et le froid: remarques sur la famille de ψύχω d'Homère à Hippocrate, *Revue des Etudes Grecques* t. C, n^os^ 477-479, Juillet-Décembre 1987, pp. 203-224.

3. *Ibid.*, p. 559.

4. Grec ψυχή, *Bulletin de la Société de Linguistique de Paris*, t. XXXIII, 1932, pp. 165-168.

Il va de soi que nous ne retenons que cette notion de *Gegensinn* de toute la théorisation de Karl Abel[5]. E. Benveniste[6] a pulvérisé ses prétentions d'interprétation du mécanisme sémantique du langage primitif; et il est plus que jamais clair et certain que le *Gegensinn* ψύχειν ψυχὰν ne révèle pas le sens d'un *Urwort* mais repose sur deux sens (en principe nullement contradictoires) apparus successivement, par un glissement sémantique, dans l'évolution d'une famille de mots: ici ψυχὰν témoigne du sens premier, «souffler», et ψύχειν a le sens de «refroidir». Mais comme le souffle vital est chaud et que glacer la vie c'est la tuer, le rapprochement des deux sens se fait contradictoire et manifeste la dramaticité de la situation et la violence de l'émoi. Ainsi que le dit bien Benveniste, le phénomène auquel nous avons affaire est un effet de style.

La spécialisation de ψυχρὸς au sens de «froid» s'est faite très tôt; et dès Héraclite (frg. B 126), comme le remarque J. Jouanna, le verbe ψύχομαι a rejoint dans l'évolution sémantique l'adjectif ψυχρὸς avec lequel il entretient un lien aussi étroit que celui qui existe entre θέρομαι et θερμός. L'expression aristotélicienne ψυχικὸν θερμὸν n'est pas un *oxymoron*, parce que dans l'adjectif ψυχικός, dérivé de ψυχή, il n'y a aucune ambiguïté souffle-froid. Le couple antithétique chaud-froid a ce caractère dramatique parce qu'il évoque nécessairement l'opposition vie-mort; (cependant, un excès de chaleur peut mettre la vie en danger).

En faisant du couple antithétique chaud-froid l'objet de considérations cosmologiques, les Ioniens se sont donné le moyen d'une réflexion détachée de ce caractère dramatique immédiat, sereine, ample et systématique. Les médecins ont pris la relève apportant à ces théorisations la technicité et le sang-froid de leur métier.

La physiologie d'Aristote, centrée sur la notion de «chaleur psychique», n'est naïve qu'en apparence. Aristote a multiplié les observations et l'information, il a complexifié la réflexion en soumettant tout au contrôle d'un raisonnement visant à la vérité dans la synthèse[7].

Pour finir je me suis demandé s'il ne serait pas licite de situer dans le prolongement de la théorie aristotélicienne du sperme (dépense du plus pur de la chaleur psychique de l'homme), la conception aristotélicienne de la

---

5. V. S. FREUD, Sur les sens opposés dans les mots primitifs, 1910, rapport sur une brochure de K. Abel datée de 1884 et portant le même titre, *Essais de psychanalyse appliquée*, Gallimard, 1933, pp. 59-67.

6. Remarques sur la fonction du langage dans la découverte freudienne, 1956, *Problèmes de linguistique générale*, t. I, pp. 75-87.

7. Cf. François DAGOGNET, *Le vivant*, Paris, Bordas, 1988, pp. 7-16.

philia paternelle: attachement suprême de l'homme à son œuvre, à l'enfant auquel il a accordé le plus grand des bienfaits, l'existence, *philia* paternelle qui est le fondement de toute *philia* familiale. Mais l'examen des textes[8] montre que la pensée aristotélicienne dérive dans le sens inverse: l'attachement de la mère à sa progéniture est encore plus grand que celui du père; c'est sans doute indistinctement la *philia* parentale qui fonde toute *philia* familiale. Et c'est parce que la famille est patrilinéaire et que le père exerce une autorité de bienfaiteur divin —deux faits indissociables de son dévouement à ses enfants et en particulier à son enfant mâle— que l'homme est considéré par Aristote comme détenant (et dépensant) une chaleur psychique plus pure que celle de la femme.

Hélène IOANNIDI
(Paris)

ΤΟ ΕΠΙΘΕΤΟ «ΨΥΧΙΚΟΣ» - ΥΣΤΕΡΟΓΡΑΦΟ

Περίληψη

Ὁ Jacques Jouanna πέτυχε, ἀναλύοντας τὰ κείμενα ἀπὸ τὸν Ὅμηρο ὡς τὸν Ἱπποκράτη, ν' ἀποδείξει ὅτι εἶχε ἄδικο ὁ Émile Benveniste ποὺ πίστευε ὅτι τὸ ρῆμα ψύχω = φυσῶ (παράγωγο: ψυχή) καὶ τὸ ρῆμα ψύχω = κρυώνω (μεταβατικό), παγώνω, δροσίζω (παράγωγο: ψυχρός) εἶναι δυὸ ρήματα ἐτυμολογικὰ καὶ σημασιολογικὰ ἄσχετα μεταξύ τους. Ἡ μελέτη τοῦ J. Jouanna μᾶς ἐπιτρέπει νὰ ξαναεξετάσουμε τὴν ἔκφραση τοῦ Αἰσχύλου *ψύχειν ψυχὰν ἐμάν*, ὅπου δυὸ λέξεις ποὺ ἀνήκουν στὴν ἴδια ρίζα, μαρτυροῦν ὅμως δυὸ νοήματα ποὺ ἡ ρίζα αὐτὴ πῆρε διαδοχικά, ἀποχτοῦν μὲ τὴ γειτνίασή τους τὴ δραματικὴ δύναμη μιᾶς ἀντιθετικῆς ἐννοιολογικῆς σχέσης.

Ἡ ἀντίθεση θερμοῦ καὶ ψυχροῦ εἶναι φυσικὰ δραματική, γιατὶ ἰσοδυναμεῖ μὲ τὴν ἀντίθεση ζωῆς καὶ θανάτου.

Ἐντάσσοντας τὴν ἀντίθεση θερμοῦ καὶ ψυχροῦ στὶς κοσμολογικές τους θεωρίες, οἱ Προσωκρατικοὶ τὴν ἀποσποῦν ἀπὸ αὐτὴ τὴν ἄμεση δραματικότητα. Οἱ συγγραφεῖς ἰατρικῶν πραγματειῶν συμβάλλουν, μὲ τὸν τεχνικὸ χαρακτήρα καὶ τὴν ψυχραιμία τοῦ ἐπαγγέλματός τους, στὴν

8. Entre autres, *Ethique à Nicomaque* VIII, XI, 1161 a 16; VIII, XII, 1161 b 17; *Ethique à Eudème* X, 1242 a 32.

ἀπελευθέρωση τῆς θεωρητικῆς σκέψης. Ἡ ἀριστοτελικὴ ἀντίληψη γιὰ τὸ «ψυχικὸν θερμόν», ἂν καὶ φαινομενικὰ χαρακτηρίζεται ἀπὸ ἀφέλεια, εἶναι τὸ κέντρο μιᾶς φυσιολογίας πολύπλοκης καὶ αὐστηρὰ λογικῆς, ποὺ ἀποσκοπεῖ στὴ συνθετικὴ ἀλήθεια.

Ὡστόσο ἡ ἀντίληψη τοῦ Ἀριστοτέλη γιὰ τὴν πατρικὴ φιλία δὲν ἐπιτρέπεται νὰ τοποθετηθεῖ στὴν προέκταση τῆς ἀντίληψής του γιὰ τὸ σπέρμα (ἀνάλωση τῆς καθαρότατης ψυχικῆς θερμότητας). Ἀντίθετα, τὸ γεγονὸς ὅτι ἡ οἰκογένεια εἶναι πατρογονικὴ κι ὅτι ὁ πατέρας ἀσκεῖ τὴν ὑπέρτατη ἐξουσία στὴν οἰκία, ἄρρηκτα δεμένος μὲ τὴ στοργή του πρὸς τὰ παιδιά του καὶ ἰδιαίτερα τὸ γιό, εἶναι τὸ στοιχεῖο ἀπ' ὅπου πηγάζει ἡ ἀριστοτελικὴ πεποίθηση ὅτι τὸ «ψυχικὸν θερμὸν» εἶναι καθαρότερο στὸν ἄντρα παρὰ στὴ γυναίκα.

Ἑλένη Γ. ΙΩΑΝΝΙΔΗ
(Παρίσι)

Η ΕΝΝΟΙΑ ΤΗΣ ΔΗΜΟΚΡΑΤΙΑΣ ΣΤΟΝ ΠΡΩΤΑΓΟΡΑ ΚΑΙ ΤΟΝ ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΗ

Ἡ δημοκρατία ἀποτελεῖ ἀναμφισβήτητα μέγα θέμα ὄχι μόνο γιὰ τὴν πολιτικὴ φιλοσοφία καὶ τὶς πολιτικὲς καὶ κοινωνικὲς ἐπιστῆμες ἀλλὰ καὶ γενικότερα γιὰ τὴ ζωὴ τοῦ ἀνθρώπου ὡς «ζώου πολιτικοῦ», δηλαδὴ κοινωνικοῦ.

Ὅταν λέμε δημοκρατία, ἐννοοῦμε, κατὰ μία γενικὴ καὶ τυπικὴ προσέγγιση τῆς ἔννοιας, τὸ πολίτευμα ἐκεῖνο ὅπου κυρίαρχος εἶναι ὁ λαὸς καὶ αὐτὸς εἶναι ἡ πρώτη πηγὴ ἐξουσίας καὶ τὸ ἀνώτατο ὄργανο ἄσκησής της. «Εἶναι χαρακτηριστικὸ ὅτι εἶναι σπάνια τὰ πολιτεύματα καὶ τὰ συντάγματα ποὺ δὲν αὐτοχαρακτηρίζονται ὡς δημοκρατικὰ καὶ ποὺ ἡ μελέτη τους ὅμως ὁδηγεῖ σὲ τελείως ἄλλες διαπιστώσεις καὶ ἀξιολογήσεις. Τὸ μόνο λοιπὸν κοινὸ γνώρισμα ὅλων τῶν δημοκρατικῶν πολιτευμάτων εἶναι ἡ *ἐπίκληση* τοῦ λαοῦ ὡς πηγῆς ἢ νομιμοποιητικοῦ παράγοντα τῆς ἐξουσίας[1]».

«Ἡ πρώτη θεωρητικὴ προσπάθεια γιὰ τὴν ἀναγωγὴ τοῦ λαοῦ, ὡς *συνόλου* τῶν ἀνθρώπων ποὺ ζοῦν στὴν πολιτεία, σὲ παράγοντα νομιμοποιητικὸ τῆς ἐξουσίας, βρίσκεται στὴ *θεωρία τοῦ κοινωνικοῦ συμβολαίου*[2]» ποὺ τὴν πρωτοδιατυπώνει ὁ Thomas Hobbes (1588-1679) καὶ τὴν προωθοῦν, μὲ παραλλαγὲς βέβαια, ὁ John Locke (1632-1704) καὶ ὁ J. J. Rousseau (1712-1778). Ἡ θεωρία τοῦ κοινωνικοῦ συμβολαίου ἀποσκοπεῖ στὸν παραμερισμὸ τοῦ κράτους τῆς καταπίεσης καὶ στὴν ἐγκαθίδρυση μιᾶς δημοκρατικῆς πολιτείας ποὺ θὰ στηρίζεται στὸν ἀπόλυτο αὐτοκαθορισμὸ τῶν μελῶν της. Εἶναι φανερὸ ὅτι πρόκειται γιὰ ἕνα σχῆμα ἰδεατό. Πάντως τὸ ἔργο τοῦ Rousseau καὶ τῶν ἄλλων ἦταν πολιτικὰ καθοριστικὸ γιὰ τὸ δημοκρατικὸ κίνημα τῆς Εὐρώπης μὲ ἀφετηρία τὴ Γαλλικὴ Ἐπανάσταση.

Σχετικὰ μὲ τὴν ἔννοια τῆς δημοκρατίας γενικὰ πρέπει νὰ λεχθεῖ ὅτι ἡ ἀρχὴ τῆς λαϊκῆς κυριαρχίας στὴν πρακτική της ἐφαρμογὴ δὲ σημαίνει ταύτιση κυβερνώντων καὶ κυβερνωμένων ἀλλὰ σημαίνει υἱοθέτηση τῆς ἀρχῆς τῆς πλειοψηφίας καὶ τῆς ἀντιπροσώπευσης.

---

1. Δ.Θ. Τσατσου, *Συνταγματικὸ δίκαιο*, Ἀθήνα, 1985, σ. 190.
2. Δ.Θ. Τσατσου, *ἔνθ. ἀν.*, σ. 191.

Πρέπει ἀκόμη νὰ λεχθεῖ ὅτι ἡ λέξη δημοκρατία εἶναι πολυσήμαντη. Μὲ αὐτὴν χαρακτηρίζονται διαφορετικὰ καὶ ἀλληλοαναιρούμενα κοινωνικο-πολιτικὰ συστήματα. Ἐμᾶς θὰ μᾶς ἀπασχολήσει ἡ ἀρχαία ἑλληνικὴ δημοκρατία καὶ πιὸ συγκεκριμένα ἡ ἔννοιά της στὸν Πρωταγόρα καὶ τὸν Ἀριστοτέλη.

Πρὶν ἔρθω στὴν ἀνάλυση τῆς ἔννοιας τῆς δημοκρατίας στὸν Πρωταγόρα καὶ τὸν Ἀριστοτέλη, θὰ ἤθελα νὰ ἀναφέρω ἁπλῶς ὅτι ἡ σύγχρονη μορφὴ δημοκρατίας εἶναι ἡ κοινοβουλευτικὴ δημοκρατία, προεδρευομένη ἢ βασιλευομένη μὲ διάφορες παραλλαγές, κυρίως ὡς πρὸς τὶς ἁρμοδιότητες τῶν δύο κύριων πολιτειακῶν παραγόντων, τοῦ προέδρου καὶ τοῦ βασιλιᾶ ἀντίστοιχα. Βασικὲς εἶναι βέβαια οἱ διαφορὲς ἀνάμεσα στὶς δημοκρατίες δυτικοῦ καὶ ἀνατολικοῦ τύπου. Πάντως ἡ πιὸ μεγάλη διαφορὰ ἀνάμεσα στὶς σύγχρονες καὶ τὶς ἀρχαῖες ἑλληνικὲς δημοκρατίες ἔγκειται στὸ γεγονὸς ὅτι οἱ σύγχρονες εἶναι ὅλες ἀντιπροσωπευτικές, ἐνῶ ἐκεῖνες τῆς ἀρχαίας Ἑλλάδος ἦταν ἄμεσες.

Ἂς ἔρθουμε ὅμως στὴν ἔννοια τῆς δημοκρατίας στὸν Πρωταγόρα. Ἡ ἐμφάνιση τῶν σοφιστῶν στὸ στίβο τῆς φιλοσοφικῆς καὶ πολιτικῆς σκέψης συνδέεται στενὰ μὲ τὴν ἐπικράτηση τῆς δημοκρατίας. Οἱ στοχαστὲς αὐτοὶ εἶναι κατὰ κάποιο τρόπο δημιουργήματα τοῦ δημοκρατικοῦ πολιτεύματος τῆς *πόλεως*-πολιτείας —καὶ ὄχι τῆς *πόλεως*-κράτους[3], ὅπως ἀνεπιτυχῶς χαρακτηρίζεται ἡ ἀρχαία ἑλληνικὴ *πόλις*— καὶ συγχρόνως εἶναι δημιουργοί του ἀπὸ τὴν πλευρά τους. Εἶναι ἐκφραστὲς καὶ συντελεστὲς τῆς ἀνάπτυξης καὶ τοῦ βαθμοῦ τελειότητας ποὺ γνώρισε τὸ πολιτικὸ αὐτὸ καθεστὼς στοὺς κλασικοὺς χρόνους.

Ὁ σπουδαιότερος σοφιστὴς ἀπὸ τὴ σκοπιὰ ποὺ ἐδῶ μᾶς ἐνδιαφέρει, ὡς θεωρητικὸς δηλαδὴ τῆς δημοκρατίας, εἶναι ἀναμφισβήτητα ὁ Πρωταγόρας. Ὁ σημαντικὸς αὐτὸς πολιτικὸς στοχαστὴς ἀφιέρωσε στὸ πολιτειακὸ ζήτημα ἕνα ἀπὸ τὰ σπουδαιότερα ἔργα του, τὸ *Περὶ πολιτείας,* τὸ ὁποῖο βέβαια, ὅπως καὶ τὰ ἄλλα, δὲ σώζεται.

Ὁ Πρωταγόρας ἀνήκει στοὺς ἀντιτεχνοκρατικοὺς[4] πολιτικοὺς φιλοσόφους καὶ στοχαστές, ἀφοῦ σύμφωνα μὲ τὸν πολιτιστικὸ μύθο του, ποὺ μᾶς παραδίδει ὁ Πλάτων στὸν διάλογο ποὺ φέρει τὸ ὄνομα τοῦ μεγάλου

---

3. Ἡ ἔννοια τῆς ἑλληνικῆς *πόλεως*-πολιτείας διαφέρει ριζικὰ ἀπὸ τὴ μεταγενέστερη καὶ τὴ σύγχρονη περὶ κράτους ἀντίληψη, ὅπου τὸ κράτος εἶναι λίγο ἢ πολὺ ἕνα ἀντίπαλο μέγεθος σὲ σχέση μὲ τὸν πολίτη, ἐνῶ στὴν ἀρχαία Ἑλλάδα ἀπουσιάζει αὐτὴ ἡ ἔννοια τῆς ἀντιπαλότητας, ἀφοῦ τὸ «κράτος» δὲν εἶναι παρὰ ἕνα ὀργανωμένο καὶ αὐτοδιοικούμενο σύνολο πολιτῶν, ὅπου ἄρχοντες καὶ ἀρχόμενοι ἐναλλάσσονται στὴν ἐξουσία, ὥστε ἀνάμεσά τους νὰ γεννιέται μιὰ σχέση ἀλληλεγγύης καὶ ταυτότητας.

4. Βλ. Θανάση ΠΑΠΑΔΟΠΟΥΛΟΥ, *Ἰδεολογία καὶ φιλοσοφία τῆς δημοκρατίας στὴν ἀρχαία Ἑλλάδα*, Ἀθήνα, Κέδρος, 1978, σ. 240.

αὐτοῦ δημοκράτη σοφιστῆ, ὅλοι οἱ ἄνθρωποι μποροῦν καὶ πρέπει νὰ ἔχουν τὸ δικαίωμα νὰ ἀσκοῦν ἢ ἔστω νὰ συμμετέχουν ἐνεργὰ στὴν ἄσκηση τῆς πολιτικῆς τέχνης: «οὐ γὰρ ἂν γένοιντο πόλεις, εἰ ὀλίγοι αὐτῶν μετέχοιεν ὥσπερ ἄλλων τεχνῶν· καὶ νόμον γε θὲς παρ' ἐμοῦ τὸν μὴ δυνάμενον αἰδοῦς καὶ δίκης μετέχειν κτείνειν ὡς νόσον πόλεως[5]». Σύμφωνα δηλαδὴ μὲ τὴν (πολιτική) διδασκαλία τοῦ Πρωταγόρα ἡ πολιτικὴ τέχνη καὶ ἀρετὴ ἀνήκουν στὴν ἴδια τὴ φύση τοῦ ἀνθρώπου, εἶναι ἀνθρωπολογικὰ γνωρίσματά του. Εἶναι κατὰ συνέπεια ὁ Πρωταγόρας ριζικὰ ἀντίθετος πρὸς τὴν τεχνοκρατικὴ ἢ ἀριστοκρατικὴ περὶ τῆς πολιτικῆς τέχνης ἀντίληψη καὶ θεωρία, σύμφωνα μὲ τὴν ὁποία ἡ πολιτικὴ τέχνη καὶ ἐπιστήμη εἶναι ἱκανότητες ποὺ τὶς ἔχουν ἀπὸ τὴ φύση τους ἢ μποροῦν νὰ τὶς ἀποκτήσουν μόνο λίγοι, καὶ αὐτοὶ μόνο πρέπει νὰ τὶς ἀσκοῦν[6].

Τὴ δημοκρατικὴ αὐτὴ ἀντίληψη τοῦ Πρωταγόρα ἐκφράζει καὶ ἡ περίφημη πρότασή του, ἡ γνωστὴ καὶ ὡς *Homo-Mensura:* «Πάντων χρημάτων μέτρον ἐστὶν ἄνθρωπος, τῶν μὲν ὄντων ὡς ἔστιν, τῶν δὲ οὐκ ὄντων ὡς οὐκ ἔστιν[7]». Σύμφωνα μὲ τὴ φράση αὐτὴ τοῦ Πρωταγόρα ὁ ἄνθρωπος εἶναι τὸ κριτήριο γιὰ τὸ τί εἶναι καὶ δὲν εἶναι ὅλα τὰ πράγματα· αὐτὸς ἀποφαίνεται καταφατικὰ γι' αὐτὰ ποὺ —κατὰ τὴ γνώμη του πάντοτε— ὑπάρχουν καὶ ἀποφατικὰ γι' αὐτὰ ποὺ δὲν ὑπάρχουν. Ὁ ἄνθρωπος εἶναι τὸ κριτήριο, ὁ φορέας τῆς ἀλήθειας.

Ἡ ἔννοια τῶν λέξεων *μέτρον* καὶ *χρήματα* δὲν δημιουργεῖ ἰδιαίτερα προβλήματα. Ὅπως μᾶς βεβαιώνει καὶ ὁ Σέξτος ὁ Ἐμπειρικός, ὁ ὁποῖος διασώζει τὸ ἀπόσπασμα σὲ δύο ἔργα του[8], *μέτρον* σημαίνει ἐδῶ κριτήριο καὶ *χρήματα* σημαίνουν πράγματα. Καὶ εἶναι τὰ πρωταγόρεια *χρήματα* «φυσικά» (ὅλα τὰ φυσικὰ ὄντα, φαινόμενα καὶ πράγματα γενικά), «ἀνθρώπινα» (κοινωνικές, πολιτικὲς καὶ ἠθικὲς ἀξίες καὶ γενικὰ ὅλα τὰ ἀνθρώπινα ἐπιτεύγματα, ὅλη ἡ πολιτιστική του παρουσία)[9] καὶ τέλος μεταφυσικά (τὸ περιεχόμενο τῆς πίστης τοῦ ἀνθρώπου σὲ ὄντα μεταφυσικά, ὑπερβατικά). Καὶ βέβαια τὰ πρωταγόρεια *χρήματα* δὲν εἶναι μόνο τὰ

---

5. Πλατωνος, *Πρωταγόρας* 322 d.

6. Αὐτὴ εἶναι, ὡς γνωστόν, ἡ γνώμη τοῦ Ἡρακλείτου, τοῦ Σωκράτη, τοῦ Πλάτωνος καὶ ὅλων τῶν ὀπαδῶν μιᾶς ἀριστοκρατικῆς ἰδεολογίας.

7. Σέξτου Εμπειρικου, *Κατὰ τῶν μαθηματικῶν* VII 60. Πβ. Πλατωνος, *Θεαίτητος* 152 a, Αριστοτελους, *Τῶν μετὰ τὰ φυσικὰ* 1062 b 13-14, κ.ἀ.

Σχετικὰ μὲ τὸ νόημα τῆς περίφημης αὐτῆς ρήσης τοῦ Πρωταγόρα ἔχουν γραφεῖ πολλά. Γιὰ τὴ σχετικὴ βιλιογραφία, κυρίως εἶναι ξένη, βλέπε Βασ. Α. Κυρκου, *Ἀρχαῖος ἑλληνικὸς διαφωτισμὸς καὶ Σοφιστική*, Ἰωάννινα, 1986, σ. 116 ὑποσ. 18.

8. *Πυρρώνειοι ὑποτυπώσεις* I 216 καὶ *Κατὰ τῶν μαθηματικῶν* VII 60.

9. Γιὰ τὴν ἔννοια τῶν χρημάτων ὡς «φυσικῶν» καὶ «ἀνθρώπινων» πραγμάτων σημαντικὴ εἶναι ἡ μαρτυρία τοῦ Πλάτωνος καὶ τοῦ Ἀριστοτέλη. Βλ. σχετικὰ τὴ δ. διατριβὴ τῆς Γρ. Αλατζογλου-Θεμελη, *Πάντων χρημάτων μέτρον ἄνθρωπος*, Ἀθήνα, 1976, σσ. 31-52.

ὄντα καὶ φαινόμενα καθ' ἑαυτὰ ὅλων αὐτῶν τῶν κατηγοριῶν ἀλλὰ καὶ οἱ μεταξύ τους σχέσεις.

Σοβαρὰ ἐντούτοις προβλήματα δημιουργεῖ ἡ ἔννοια τῆς λέξης *ἄνθρωπος*. Διότι εἶναι δυνατὸν νὰ σημαίνει τὸν κάθε ἄνθρωπο ὡς ἄτομο, ἀλλὰ καὶ τὸν ἄνθρωπο ὡς ἄνθρωπο, δηλαδὴ ὡς εἶδος.

Βέβαιο εἶναι πάντως ὅτι ὁ Πρωταγόρας μὲ τὴν περίφημη αὐτὴ φράση του ἀπορρίπτει τὰ μεταφυσικὰ κριτήρια καὶ μέτρα θεώρησης καὶ ἀποτίμησης τοῦ Κόσμου καὶ προβάλλει τὸν ἄνθρωπο, τὸν ἀνθρώπινο λόγο, ὡς τὸ μοναδικὸ ὄργανο καὶ κριτήριο γνωσιακῆς προσπέλασης τοῦ Κόσμου. Καὶ ἔτσι ἡ γνώση καὶ ἡ ἀλήθεια τοῦ Κόσμου γίνεται κατόρθωμα ἀποκλειστικὰ τοῦ ἀνθρώπου, ὁ ὁποῖος «καλεῖται νὰ ἀναλάβει τὴν εὐθύνη τῆς δικῆς του ἑρμηνείας τοῦ κόσμου, χωρὶς τὴ συνδρομὴ μεταφυσικῶν ἐρεισμάτων[10]».

Μὲ τὴν πρόταση αὐτὴ τοῦ Πρωταγόρα καθιερώνεται θεωρητικὰ ἡ ἰσοτιμία τῶν ἀνθρώπων καὶ ἡ ἀνθρωποκεντρικὴ θεώρηση τοῦ Κόσμου. Πράγματι μὲ τὴ Σοφιστικὴ καὶ τὸν Σωκράτη σημειώνεται μιὰ ριζικὴ μετάβαση ἀπὸ τὴν προσωκρατικὴ φυσιοκεντρικὴ θεώρηση τῶν κοινωνικοπολιτικῶν πραγμάτων στὴ δημοκρατική. Ἔχουμε δηλαδὴ τὴ μετάβαση ἀπὸ τὸ ἡρακλείτειο κριτήριο τῶν ἀρίστων ὡς μέτρου καὶ κριτηρίου ὅλων τῶν πραγμάτων (κυρίως ὅμως τῶν ἀνθρώπινων) στὸ πρωταγόρειο κριτήριο τοῦ ἀνθρώπου, τοῦ κάθε ἀνθρώπου, ὡς μέτρου «πάντων χρημάτων».

Τὴν ἀνθρωποκεντρικὴ αὐτὴ θεώρηση καὶ ἑρμηνεία τοῦ Κόσμου θὰ προσπαθήσει νὰ τὴν ἀναιρέσει ὁ Πλάτων προβάλλοντας στὴ θέση τοῦ ἀνθρώπου τὸ Θεὸ ὡς «πάντων χρημάτων μέτρον[11]» στὰ πλαίσια μιᾶς μεταφυσικῆς ἑρμηνείας τοῦ Κόσμου, βαδίζοντας στὰ ἴχνη τοῦ Παρμενίδη.

Ἂς ἐπιστρέψουμε ὅμως στὸ ἐρώτημά μας: ποιά εἶναι ἡ ἔννοια τοῦ ἀνθρώπου στὸ ἐνλόγω ἀπόσπασμα τοῦ Πρωταγόρα; Τὸ ἐρώτημα αὐτὸ διχάζει τοὺς μελετητές. Ἄλλοι δέχονται ὅτι πρόκειτια γιὰ τὸν ἄνθρωπο ὡς ἄτομο καὶ ἄλλοι γιὰ τὸν ἄνθρωπο ὡς εἶδος[12]. Πάντως μὲ βάση τὸ ὅλο πνεῦμα τῆς Σοφιστικῆς, τὸ ὁποῖο χαρακτηρίζεται ἀπὸ τὴν ἀναγνώριση καὶ ἔξαρση τῆς ἀξίας καὶ τῶν δικαιωμάτων τοῦ ἀνθρώπου-ἀτόμου (ἀτομικισμός), καὶ τὴ σαφὴ μαρτυρία τοῦ Πλάτωνος καὶ τοῦ Ἀριστοτέλη[13], σύμφωνα μὲ τὴν ὁποία κριτήριο γιὰ τὴν ἀλήθεια ὅλων τῶν πραγμάτων εἶναι κατὰ τὴ γνώμη τοῦ Πρωταγόρα ὁ κάθε ἄνθρωπος, ἀφοῦ ὁ καθένας

---

10. Βασ. Α. Κυρκου, *ἔνθ. ἀν.*, σ. 119.

11. Πλατωνος, *Νόμοι* 716 c.

12. Πβ. Βασ. Α. Κυρκου, *ἔνθ. ἀν.*, σ. 121.

13. Πβ. Πλατωνος, *Θεαίτητος* 152 a, c, 160 c, 161 c, 166 d κ.ἀ., *Κρατύλος* 386 acd,καὶ Αριστοτελους, *Τῶν μετὰ τὰ φυσικὰ* 1062 b 12-19 κ.ἀ. Περισσότερα ἐπ' αὐτοῦ βλ. Γρ. Αλατζογλου-Θεμελη, *ἔνθ. ἀν.*, σσ. 28-31, καὶ «Γνωσιολογικὲς ἀπόψεις τῶν Σοφιστῶν», *Φιλοσοφία* 10-11, 1980-1981, σσ. 244-245.

ἔχει τὸ δικαίωμα τῆς προσωπικῆς του γνώμης καὶ τὸ δικαίωμα νὰ τὴν προβάλλει ὡς ἀληθινή, πρέπει μᾶλλον νὰ δεχθοῦμε ὅτι μὲ τὴν ἀποφθεγματικὴ αὐτὴ πρόταση τοῦ Πρωταγόρα προβάλλεται ὁ κάθε ἄνθρωπος ὡς κριτήριο ὅλων τῶν πραγμάτων, χωρὶς αὐτὸ νὰ σημαίνει ἀσφαλῶς ὅτι κάθε ἄνθρωπος ἀποτελεῖ αὐτομάτως πηγὴ καὶ αὐθεντικὸ κριτήριο τῆς ἀλήθειας ἐπὶ παντὸς ἐπιστητοῦ: «μέτρον πάντων χρημάτων». Διότι μιὰ τέτοια ἑρμηνεία ἀντιστρατεύεται εὐθέως στὸ πνεῦμα τὸν Πρωταγόρα, ὁ ὁποῖος δὲν ἐπιδιώκει στὴ θέση τῆς αὐθεντίας τῶν ὀλίγων νὰ θέσει τὴν αὐθεντία ὅλων ἀνεξαιρέτως τῶν ἀνθρώπων, ἀλλὰ νὰ ἀμφισβητήσει ριζικὰ κάθε αὐθεντία προβάλλοντας ἀκριβῶς τὸ δικαίωμα τοῦ κάθε ἀνθρώπου νὰ ἔχει τὴ δική του γνώμη γιὰ ὅλα τὰ πράγματα γενικά. Αὐτομάτως ὅμως ἀπὸ τὴν ἔννοια τοῦ κάθε ἀνθρώπου (ἀνεξαιρέτως) ὁδηγούμαστε στὴν ἔννοια τοῦ ἀνθρώπου ὡς ἀνθρώπου, τοῦ ἀνθρώπου ἐνγένει, τοῦ ἀνθρώπου ὡς εἴδους, ἡ ὁποία (ἄλλωστε) στερεῖται αὐτοδύναμης ὀντολογικῆς ὕπαρξης, καθόσον ἡ ὕπαρξή της ἀνάγεται ἀναγκαῖα στοὺς ἐπιμέρους συγκεκριμένους ἀνθρώπους, οἱ ὁποῖοι αὐτοὶ μόνοι ὑπάρχουν ὡς ὀντολογικὰ αὐτοδύναμες καὶ —ὅπως θὰ ἔλεγε ὁ Ἀριστοτέλης— *πρῶτες οὐσίες*, οὐσίες καθ' ἑαυτές. Ἄρα τὸ πρόβλημα ποὺ ἐτέθη εἶναι σχεδὸν ψευδοπρόβλημα. Διότι κάθε ἄνθρωπος σημαίνει τελικὰ ὅλοι οἱ ἄνθρωποι καὶ ἄρα ὁ ἄνθρωπος ὡς εἶδος, ἀφοῦ δὲν ὑπάρχει ὁ ἄνθρωπος καθ' ἑαυτὸν εἰμὴ ὡς φορέας τῆς «ἀνθρωπότητάς» του (des Mensch-seins). Βέβαια *κάθε* ἄνθρωπος δὲν εἶναι *τὸ καθόλου* ἐνγένει ἀλλὰ εἶναι τὸ μέρος ὡς φορέας *τοῦ καθόλου*. Παρότι ὅμως *τὸ καθόλου* δὲν ἔχει ὀντολογικὴ αὐτοτέλεια, ἀφοῦ πρόκειται γιὰ γενικὴ ἔννοια (πβ. Universalia) στὴν ὁποία ἀπὸ τὰ *καθ' ἕκαστα* ὄντα ἀναγόμαστε ἀφαιρετικά, ἐντούτοις ἀποτελεῖ *γιὰ ἐμᾶς* τὴν λογικὴ καὶ γνωσιοθεωρητικὴ προϋπόθεση τῆς εἰδολογικῆς ταυτότητας τῶν ἐπιμέρους ὄντων. Διότι *τὰ καθ' ἕκαστα* δὲν ὑπάρχουν *ὡς τοιαῦτα* χωριστὰ καὶ ἀνεξάρτητα ἀπὸ τὴν ἔννοια *τοῦ καθόλου*, τὴν ὁποία καὶ ἐνσαρκώνουν ὀντολογικὰ ὡς τὰ μόνα αὐτοτελὴ ὀντολογικὰ ὄντα. Ἔτσι, *τὸ καθόλου* ὡς ὅρος τῆς εἰδολογικῆς ταυτότητας *τῶν καθ' ἕκαστα*, τὰ ὁποῖα ὡς πρὸς ἐμᾶς ὑπάρχουν μόνο μέσα ἀπὸ τὴν ἔννοια τοῦ *καθόλου*, προσλαμβάνει, πέραν τῆς λογικῆς καὶ γνωσιοθεωρητικῆς ἀξίας του, καὶ μία τρόπον τινὰ ὀντολογικὴ ἀξία. Στὸ σημεῖο αὐτὸ ἀξίζει νὰ θυμηθοῦμε τὴν ἀξιολογικὴ προτερότητα τοῦ ὅλου ἔναντι τοῦ μέρους, τῆς *πόλεως*-πολιτείας ἔναντι τῆς οἰκογένειας καὶ τοῦ ἀτόμου σύμφωνα μὲ τὴ διδασκαλία τῶν *Πολιτικῶν* τοῦ Ἀριστοτέλη: «πρότερον δὲ τῇ φύσει πόλις ἢ οἰκία καὶ ἕκαστος ἡμῶν ἐστιν. Τὸ γὰρ ὅλον πρότερον ἀναγκαῖον εἶναι τοῦ μέρους[14]».

14. 1253 a 20.

Σύμφωνα λοιπὸν μὲ τὸν Πρωταγόρα ὁ ἄνθρωπος ὡς ἄνθρωπος, δηλαδὴ ὡς εἶδος, δὲν ἐκφράζεται ποτὲ ἀποκλειστικὰ ἀπὸ τὸ συγκεκριμένο ἄνθρωπο Α ἢ Β ἢ Γ, καὶ ἂν ἀκόμη πρόκειται γιὰ τοὺς σοφούς, τοὺς φιλόσοφους, τοὺς ρήτορες ἢ τοὺς σοφιστές, ἀλλὰ ἀπὸ τὸν *κάθε* ἄνθρωπο καὶ κατὰ συνέπεια ἀπὸ ὅλους τοὺς ἀνθρώπους, ἢ, μὲ ἄλλα λόγια, ἀπὸ τὸ ἀνθρώπινο εἶδος, τὸ ὁποῖο ἄλλωστε δὲ μπορεῖ νὰ ἐκφραστεῖ μὲ ἄλλο τρόπο παρὰ μέσα ἀπὸ τὸν *κάθε* ἄνθρωπο, ἀφοῦ τὸ ἴδιο στερεῖται ὀντολογικῆς ὑπόστασης. Ὅταν λοιπὸν *μέτρον πάντων χρημάτων* εἶναι ὁ *κάθε* ἄνθρωπος ὡς ἄνθρωπος καὶ ὄχι ἐκλεκτικὰ ὁ Σωκράτης ἢ ὁ Πρωταγόρας κ.ο.κ. ὡς ἄριστοι, τότε αὐτομάτως μέτρον εἶναι, σὲ μιὰ γενικευτικὴ καὶ ἀφηρημένη, ὄχι ὅμως καὶ ἀόριστη ἔννοια, ὁ ἄνθρωπος ἐνγένει, δηλαδὴ τὸ εἶδος ἄνθρωπος. Βέβαια ὁ σοφὸς ἔχει ἕνα προβάδισμα ἔναντι τῶν ἄλλων ἀνθρώπων, μόνον ἐπειδὴ καὶ ἐφόσον ἐκφράζει καὶ διερμηνεύει ἀντιπροσωπευτικὰ καὶ πειστικὰ τὴ γνώμη τῶν πολλῶν, τὸ λεγόμενο «κοινῇ δόξαν», καὶ γι' αὐτὸ ἀκριβῶς καὶ ἀναγνωρίζεται ἀπὸ τοὺς πολλούς, ἀπὸ τὴν κοινότητα, ὡς σοφός, ἐπειδὴ δηλαδή, μὲ βάση τὴν ἐμπειρία του καὶ τὸν ἔξοχο πνευματικό του προικισμό, τοὺς ἐκφράζει. Ἀποτελεῖ ἔτσι ὁ σοφὸς ὡς ἔγκυρος διερμηνευτὴς τῆς κοινῆς γνώμης τὴν ἐγγύηση τῆς ἀντικειμενικῆς ἀλήθειας, τὴν ὁποία ἀκριβῶς ὁ Πρωταγόρας δὲν ἀρνεῖται· αὐτὸ ποὺ ἀρνεῖται εἶναι οἱ ἀπόλυτες καὶ αἰώνιες ἀλήθειες[15]. Ἡ ἀντικειμενικὴ ἀλήθεια τοῦ Πρωταγόρα καὶ τῶν σοφιστῶν γενικότερα, εἴτε εἶναι ἀλήθεια ἀτομικὴ εἴτε εἶναι ἀλήθεια συλλογική, παραμένει πάντοτε ἀλήθεια σχετική, ἤτοι ἱστορικὰ προσδιορισμένη καὶ σηματοδοτημένη καὶ ἄρα ἀναθεωρήσιμη[16] —πράγμα ποὺ ἐπιβεβαιώνεται συνεχῶς μέσα ἀπὸ τὴν ἐξέλιξη τῶν ἐπιστημῶν—, βρίσκεται ἀνάμεσα στὸν ἄκρατο Σχετικισμὸ (Relativismus) ἢ Ὑποκειμενισμὸ καὶ τὸ Δογματισμὸ μὲ τὴν ἔννοια τῆς πίστης σὲ ἀπόλυτες καὶ αἰώνιες ἀλήθειες. Καὶ ὁ Σχετικισμὸς ὅμως τοῦ Πρωταγόρα καὶ κάθε ἄλλος ποὺ δέχεται ὅτι ἡ ἀλήθεια, καθὼς καὶ κάθε ἄλλη ἀξία, εἶναι πράγματα σχετικὰ ἐμπεριέχουν μιὰ ἀντίφαση, ἢ μᾶλλον αὐτοαναιροῦνται, ἀφοῦ, ἂν ὅλα εἶναι σχετικά, τότε καὶ ἡ ἴδια ἡ θέση τοῦ Σχετικισμοῦ πρέπει κατανάγκην νὰ εἶναι σχετική, νὰ μὴν ἰσχύει δηλαδὴ ἀπόλυτα, καὶ ἄρα ἡ ἀποδοχὴ ἀπόλυτων ἀληθειῶν εἶναι κάλλιστα θεμιτή!

Πάντως εἴτε εἶναι «μέτρον πάντων χρημάτων» ὁ ἄνθρωπος ὡς ἄτομο εἴτε ὁ ἄνθρωπος ὡς ἄνθρωπος, δύο ἀπόψεις ποὺ τελικά, ὅπως ἤδη σημείωσα, συναιροῦνται σὲ μία, αὐτὸ ποὺ ἔχει σημασία εἶναι ἡ ἀνθρώπινη

---

15. Πβ. Θ. Παπαδοπουλου, *ἔνθ. ἀν.*, σ. 254.

16. Πβ. Γ. Αλατζογλου-Θεμελη, «Οἱ ἀντικειμενικοὶ λόγοι τοῦ Πρωταγόρα: Ἕνα ἀδιέξοδο καὶ ἡ λύση του» στό: *Ἡ ἀρχαία Σοφιστική* (ἔκδ. τῆς Ἑλληνικῆς Φιλοσοφικῆς Ἑταιρείας), Ἀθήνα, 1984, σ. 70.

διάσταση τῆς ἀλήθειας, καὶ ὄχι ἡ μεταφυσική. Καὶ στὸ σημεῖο αὐτὸ πρέπει νὰ τονιστεῖ ὅτι κακῶς διαφοροποιεῖται συχνὰ ἡ θέση αὐτὴ τοῦ Πρωταγόρα ἀπὸ ἐκείνη τοῦ Παρμενίδη καὶ τῶν Ἐλεατῶν γενικά, διότι σὲ κάθε περίπτωση ἡ γνώση τοῦ ἀνθρώπου εἶναι σχετική. Ἐντούτοις, ἐνῶ γιὰ τὸν Πρωταγόρα καὶ τοὺς σοφιστὲς γενικὰ ἡ γνώση (ἀλήθεια) εἶναι σχετικὴ καὶ ἀποκλειτικὰ ἀνθρώπινη ὑπόθεση, γιὰ τὸν Παρμενίδη καὶ τοὺς Ἐλεᾶτες γενικὰ ὑπάρχει πέρα ἀπὸ τὴ σχετικὴ γνώση τοῦ ἀνθρώπου ἡ ἀπόλυτη γνώση (ἀλήθεια), ποὺ εἶναι γνώση μεταφυσική, ἀφοῦ πρόκειται γιὰ ἀποκλειστικὸ προνόμιο τοῦ Θεοῦ. Εἶναι ἡ γνώση τοῦ ὄντος καὶ τοῦ μὴ ὄντος, καὶ ὄχι τῶν φαινομένων, στὴ γνώση τῶν ὁποίων περιορίζεται ἡ γνώση (δόξα) τῶν ἀνθρώπων.

Ἡ συνέπεια τοῦ Σχετικισμοῦ τοῦ Πρωταγόρα στὸ πολιτικὸ ἐπίπεδο εἶναι ἡ ἀπαίτηση γιὰ δημοκρατία. Διότι, ἂν ὁ ἄνθρωπος εἶναι τὸ μέτρο ὅλων τῶν πραγμάτων, τότε δικαιοῦται νὰ προβάλλει τὴν ἀξίωση νὰ εἶναι ὁ ρυθμιστὴς τῆς πολιτείας, τῆς ὁποίας συμβαίνει νὰ εἶναι μέλος. Καὶ ἐπειδὴ κανεὶς ἄνθρωπος δὲν εἶναι περισσότερο ἄνθρωπος ἀπὸ τοὺς ἄλλους, δικαιοῦνται ὅλοι ἴση συμμετοχὴ στὴ ρύθμιση τῶν κοινῶν. Στὸ συλλογισμὸ αὐτὸ θεμελιώνεται ἡ πολιτικὴ καὶ ἠθικὴ ἐπιταγὴ καὶ ἀναγκαιότητα τῆς πλειοψηφίας ποὺ ἀποτελεῖ τὴ θεμελιώδη προϋπόθεση καὶ ἀρχὴ τῆς δημοκρατίας.

Ἡ ἀρχὴ τῆς πλειοψηφίας δὲν εἶναι σημαντική, μόνο ἐπειδὴ ἀποτελεῖ ὅρο «ἐκ τῶν ὧν οὐκ ἄνευ» τῆς δημοκρατίας, ἀλλὰ καὶ ἐπειδὴ μετριάζει τὸν Ὑποκειμενισμὸ καὶ τὸ Σχετικισμὸ τῶν Σοφιστῶν, ἀφοῦ θέτει αὐτομάτως ἕνα πρακτικὰ πολὺ χρήσιμο κριτήριο καὶ μέσο μετριασμοῦ τοῦ ἀπόλυτου Ὑποκειμενισμοῦ καὶ Σχετικισμοῦ. Διότι στὸ ἐπίπεδο τὸ κοινωνικό, τὸ πολιτικὸ καὶ τὸ ἠθικὸ ὁ ἀκραῖος Ὑποκειμενισμὸς καὶ Σχετικισμὸς θὰ συνεπαγόταν τὸ χάος, δηλαδὴ κάτι ἐντελῶς ἀντίθετο πρὸς τὰ κοινωνικὰ καὶ πολιτικὰ ἐνδιαφέροντα τοῦ Πρωταγόρα.

Δὲν εἶναι ἄρα ὀρθὸ νὰ θεωρήσουμε τὸν Πρωταγόρα κήρυκα ἑνὸς ἄκριτου καὶ ἄκρατου Ὑποκειμενισμοῦ καὶ Σχετικισμοῦ, ὅπως συμβαίνει νὰ δέχονται οἱ περισσότεροι μελετητὲς τοῦ Πρωταγόρα καὶ τῶν σοφιστῶν παρασυρμένοι ἴσως ἀπὸ τὴ γνώμη τοῦ Πλάτωνος καὶ τοῦ Ἀριστοτέλη[17]. Διότι ἀποτελεῖ προφανὴ παραλογισμὸ νὰ δεχθοῦμε ὅτι τὰ πράγματα εἶναι ἔτσι, ὅπως φαίνονται στὸν κάθε ἄνθρωπο χωριστά. Κάθε πράγμα δὲν μπορεῖ παρὰ νὰ ἔχει μία ταυτότητα καὶ ὄχι τόσες ὅσες θέλουν τὰ ὑποκείμενα ποὺ στέκονται ἀπέναντί του. Κάτι τέτοιο θὰ ἀποτελοῦσε ἀφελὴ καὶ χονδροειδὴ βιασμὸ τῆς πραγματικότητας.

---

17. Πβ. Γ. Αλατζογλου-Θεμελη, Πάντων χρημάτων μέτρον ἄνθρωπος, *ἔνθ. ἀν.*, σ. 3 ὑποσ. 13.

Ὁ Πρωταγόρας μὲ τὴν *Homo-Mensura* πρότασή του δὲν διδάσκει ὅτι ὁ κάθε ἄνθρωπος χωριστὰ ἀποτελεῖ αὐθεντικὸ κριτήριο τῆς ἀλήθειας τῶν πραγμάτων, ἀλλὰ προσπαθεῖ νὰ κατοχυρώσει τὶς ἀτομικὲς —θὰ λέγαμε στὴ σημερινή μας γλώσσα— ἐλευθερίες καὶ γενικὰ τὰ ἀτομικὰ δικαιώματα τοῦ ἀνθρώπου, ὥστε νὰ ἐξισώσει τοὺς ἀδύναμους μὲ τοὺς ἰσχυροὺς θεμελιώνοντας τὶς ἀρχὲς τῆς ἰσονομίας καὶ τῆς ἰσηγορίας μὲ βάση τὴν «ἀνθρωπότητα» τοῦ ἀνθρώπου, μὲ βάση δηλαδὴ τὸ φυσικὸ δίκαιο καὶ ἔτσι νὰ στηρίξει τὴ δημοκρατία. Δικαίως λοιπὸν θεωρεῖται ὁ πιὸ παλιὸς θεωρητικὸς τῆς δημοκρατίας[18].

Δὲ θὰ ἐπιμείνω ἄλλο στὴ *Homo-Mensura* πρόταση τοῦ Πρωταγόρα, ἡ ὁποία ἄλλωστε ἐπιδέχεται πολλὲς ἑρμηνεῖες. Περιορίζομαι νὰ πῶ μόνο ὅτι ἀποτελεῖ τὴ βάση τῆς λεγομένης ἀθροιστικῆς θεωρίας τοῦ Ἀριστοτέλη, μὲ τὴν ὁποία προσπαθεῖ ὁ Σταγιρίτης σοφὸς νὰ θεμελιώσει θεωρητικὰ τὸ πολίτευμα τῆς δημοκρατίας.

Γιὰ τὸν Πρωταγόρα λοιπὸν δὲν ὑπάρχουν ἀπόλυτες ἀλήθειες, ὑπάρχουν ὅμως σχετικὰ ἀντικειμενικὲς ἀλήθειες ποὺ στηρίζονται στὸ «κοινῇ δόξαν», στὴ συναίνεση δηλαδὴ τῆς πλειοψηφίας, στὸν κοινὸ ὀρθὸ λόγο καὶ τελικὰ στὸ λεγόμενο φυσικὸ δίκαιο. Τὸ φυσικὸ δίκαιο ἀποτελεῖ κεντρικὴ ἔννοια καὶ ἀξία στὴν κοσμοθεωρία τοῦ Πρωταγόρα καὶ τῶν σοφιστῶν γενικότερα. Χαρακτηριστικὸς καὶ πολὺ ἀποκαλυπτικὸς στὸ σημεῖο αὐτὸ εἶναι ὁ λεγόμενος μύθος τοῦ Πρωταγόρα ἢ πολιτιστικὸς μύθος[19], ἀπὸ τὸν ὁποῖο ἐξάγεται τὸ φυσικὸ δίκαιο ὡς ἡ κοινὴ φύση, ὁ κοινὸς φυσικὸς προικισμὸς καὶ ἡ κοινὴ μοίρα τῶν ἀνθρώπων ἐπὶ τῶν ὁποίων ἑδράζεται ἡ εὔλογη καὶ προφανὴς ἀξίωση γιὰ ἰσονομία καὶ ἄρα γιὰ δημοκρατία, ἀφοῦ ἡ πρώτη εἶναι θεμελιωτικὴ καὶ οὐσιαστικὴ ἀρχὴ τῆς δεύτερης. Ὁ Πρωταγόρας διδάσκει ὅτι ὅλοι οἱ ἄνθρωποι, ἀνεξάρτητα φυσικὰ ἀπὸ τὶς συμπτώσεις τῆς γέννησης καὶ τῆς καταγωγῆς τους κατέχουν τὶς προϋποθέσεις γιὰ νὰ ἀνταποκριθοῦν στὶς ἀπαιτήσεις τῆς κοινωνικῆς ζωῆς, γιατὶ ὅλοι οἱ ἄνθρωποι, σύμφωνα πάντοτε μὲ τὸ μύθο, εἶναι προικισμένοι ἐξίσου μὲ καταβολὲς καὶ δυνάμεις-ἐφόδια ποὺ καθιστοῦν δυνατὴ τὴν κοινωνικο-πολιτική τους ζωή. Οἱ δυνάμεις αὐτὲς εἶναι ἡ αἰδὼς καὶ ἡ δίκη. Ἡ αἰδὼς καὶ ἡ δίκη ἀποτελοῦν, ὡς κοινὸς προικισμὸς ὅλων τῶν πολιτῶν, τὸ θεμέλιο τῆς συγκατάθεσης, τῆς κοινῆς γνώμης· θεμελιώνουν δηλαδὴ τὸ λεγόμενο «κοινῇ δόξαν» ποὺ ἐκφράζει τὴν κοινὴ βούληση, ὅπως αὐτὴ συνοψίζεται

---

18. Πβ. A. MENZEL, Protagoras, «der älteste Theoretiker der Demokratie», *Hellenica, Gesammelte Kleine Schriften*, Baden, 1938, σσ. 90 κ.ἑξ. καὶ Ιω. Σ. ΤΟΥΛΟΥΜΑΚΟΥ, *Ἡ θεωρητικὴ θεμελίωση τῆς δημοκρατίας στὴν κλασσικὴ Ἑλλάδα*, Ἀθήνα 1979, σ. 3 κ.ἑξ. καὶ 65 κ.ἑξ.

19. Βλ. ΠΛΑΤΩΝΟΣ, *Πρωταγόρας* 320 d - 322 d.

στοὺς νόμους, οἱ ὁποῖοι ἰσχύουν ὅσο χρόνο ἡ πλειοψηφία τῶν ἐλεύθερων πολιτῶν θεωρεῖ σκόπιμο.

Τὸ σημαντικὸ καὶ θεμελιωτικὸ τῆς δημοκρατίας στοιχεῖο εἶναι ἀκριβῶς αὐτὴ ἡ ἀδιαφοροποίητη διανομὴ τῆς αἰδοῦς καὶ τῆς δίκης σὲ ὅλους ἀνεξαιρέτως τοὺς ἀνθρώπους. Ἀντίθετα δηλαδὴ πρὸς ὅ,τι συμβαίνει μὲ ὅλες τὶς ἄλλες τέχνες πλὴν τῆς πολιτικῆς, οἱ δύο αὐτὲς ριζικὲς ἠθικὲς καὶ κοινωνικο-πολιτικὲς δυνάμεις-ἕξεις, δυνάμεις δηλαδὴ τῆς πολιτικῆς τέχνης, ἀπαραίτητες γιὰ τὴ θεμελίωση καὶ περαιτέρω ὕπαρξη τῆς κοινωνίας καὶ γιὰ τὸν ἐξανθρωπισμὸ τοῦ ἀνθρώπου, δόθηκαν, σύμφωνα μὲ τὸν ὡραῖο καὶ πολὺ διδακτικὸ αὐτὸ πολιτιστικὸ μύθο τοῦ Πρωταγόρα, σὲ ὅλους τοὺς ἀνθρώπους. Ἡ αἰδὼς εἶναι ἀπαραίτητη γιὰ τὴν κόσμια συμπεριφορὰ τῶν πολιτῶν (αὐτονομία), ὥστε νὰ ὑπάρχει αὐτόδοτη ἁρμονία τῆς πολιτείας, καὶ ἡ δίκη εἶναι ἀπαραίτητη, διότι συντελεῖ στὴ δέσμευση τῆς συμπεριφορᾶς τῶν πολιτῶν (ἑτερονομία), ὥστε νὰ ὑπάρχει ἐπιβλητὴ συνοχὴ τῆς πολιτείας. Καὶ οἱ δύο αὐτὲς ἠθικὲς καὶ κοινωνικὲς ἀξίες συντελοῦν στὴ φιλία, δηλαδὴ στὴ σύμπνοια καὶ ὁμόνοια τῶν πολιτῶν, καὶ τελικὰ ἀποτελοῦν τὸ ἠθικὸ καὶ ἰδεολογικὸ θεμέλιο τῆς δημοκρατίας. Τὰ στοιχεῖα αὐτὰ θὰ ἀποτελέσουν ὡς σωφροσύνη καὶ δικαιοσύνη βασικὲς ἀξίες καὶ γιὰ τὸν Πλάτωνα, θεμελιωτικὲς ἄλλωστε τῆς πολιτείας του[20]. Ἀλλὰ καὶ κάθε πολιτείας ἀποτελοῦν οἱ ἀξίες αὐτὲς συστατικὰ στοιχεῖα.

Καιρὸς ὅμως νὰ ἔρθουμε στὴν ἔννοια τῆς δημοκρατίας κατ' Ἀριστοτέλη. Παρὰ τὴν πλουσιότατη βιβλιογραφία σχετικὰ μὲ τὴν ἀριστοτελικὴ θεωρία τῆς δημοκρατίας δὲν ἔχουν συσχετισθεῖ συστηματικὰ οἱ διάφοροι ὁρισμοὶ τῆς δημοκρατίας, καθὼς καὶ οἱ ποικίλες ἀναφορὲς σ' αὐτήν. Γι' αὐτὸ θὰ ἐπιχειρήσω μιὰ σύντομη συστηματικὴ ἀνάλυση τῶν σχετικῶν ὁρισμῶν ποὺ μᾶς παρέχουν *τὰ Πολιτικά*, ὥστε νὰ προκύψει συνθετικά, κατόπιν, ἡ ἔννοια τῆς δημοκρατίας. Τὴν ἔννοια αὐτὴ θὰ τὴ δοῦμε μέσα ἀπὸ τὶς κατηγορίες τῆς ποιότητας καὶ τῆς ποσότητας. Ποιότητα θεωρεῖ ὁ Ἀριστοτέλης τὴν ἐλευθερία, τὸν πλοῦτο, τὴν παιδεία καὶ τὴν εὐγένεια τῆς καταγωγῆς, ἐνῶ ποσότητα θεωρεῖ τὴν ὑπεροχὴ τοῦ πλήθους, δηλαδὴ τὴν ἀριθμητικὴ ὑπεροχή, τὸ πλῆθος[21].

Παρὰ τὶς συνταγματικὲς καὶ ἄλλες διαφορὲς ὡς πρὸς τὴν ἀντίληψη τῆς ἔννοιας τῆς δημοκρατίας, ἐννοεῖ κανεὶς μὲ τὸν ὅρο δημοκρατία τὴ λαϊκὴ κυριαρχία, τὸ ὅτι δηλαδὴ ἡ ἐξουσία πηγάζει ἀπὸ τὸ λαό.

Ὁ Ἀριστοτέλης ὁρίζει τὴ δημοκρατία ὡς τὸ πολίτευμα ἐκεῖνο ὅπου

---

20. Βλ. Κ.Ι. ΔΕΣΠΟΤΟΠΟΥΛΟΥ, *Πολιτικὴ φιλοσοφία τοῦ Πλάτωνος*, Ἀθῆναι, 1980, ἔκδ. Β΄, σ. 30.

21. Βλ. ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΟΥΣ, *Πολιτικὰ* 1296 b 17-19.

κυβερνοῦν οἱ φτωχοὶ καὶ ὄχι οἱ πλούσιοι[22]. Σ' αὐτὴν τὴν ποιοτικὴ ἀντίληψη τῆς δημοκρατίας ἀποφασιστικὸς δὲν εἶναι ὁ ἀριθμὸς τῶν πολιτῶν ἀλλὰ ἡ οἰκονομικὴ κατάστασή τους. Ὁ πλοῦτος καὶ ἡ φτώχεια, λέγει ὁ Ἀριστοτέλης, καὶ ὄχι ὁ ἀριθμὸς τῶν πολιτῶν ποὺ μοιράζονται τὴν ἐξουσία, παρέχουν τὸ κριτήριο γιὰ τὴν ὀλιγαρχία καὶ τὴ δημοκρατία, καὶ μάλιστα ἀνεξάρτητα ἀπὸ τὸ γεγονός, ἂν οἱ πλούσιοι εἶναι λίγοι καὶ οἱ φτωχοὶ πολλοί. Ξέρει βέβαια ὁ Ἀριστοτέλης ὅτι στὴν πραγματικότητα καὶ κατὰ κανόνα —ἂν ὄχι πάντοτε— οἱ πλούσιοι εἶναι ὀλιγάριθμοι, ἐνῶ οἱ φτωχοὶ πολλοί[23].

Ἐνῶ ὅμως ὁ Ἀριστοτέλης τὴν κύρια διαφορὰ ἀνάμεσα στὴ δημοκρατία καὶ τὴν ὀλιγαρχία τὴν ἀνάγει στὴ φτώχεια καὶ τὸν πλοῦτο, μεταβαίνει ξαφνικὰ στὴν ἔννοια τῆς ἐλευθερίας. Προφανῶς θέλει μὲ τὸν τρόπο αὐτὸ νὰ ὑπογραμμίσει ὅτι, ἐνῶ σὲ ὅλα τὰ πολιτεύματα ἡ ἐλευθερία ἐξασφαλίζει ἁπλῶς τὸ δικαίωμα τοῦ πολίτη, στὸ δημοκρατικὸ πολίτευμα ἀρκεῖ αὐτὴ καὶ μόνο, γιὰ νὰ ἐξασφαλίσει στὸν πολίτη τὸ δικαίωμα συμμετοχῆς του σὲ ὅλα σχεδὸν τὰ ἀξιώματα. Ἀντίθετα στὸ ὀλιγαρχικὸ πολίτευμα γιὰ μιὰ τέτοια συμμετοχὴ εἶναι ἀπαραίτητη ἐκτὸς ἀπὸ τὴν ἐλευθερία καὶ μιὰ ὁρισμένη οἰκονομικὴ κατάσταση, περιουσία. Καὶ καταλήγει ὁ Ἀριστοτέλης στὸ συμπέρασμα ὅτι δημοκρατία ἔχουμε ἐκεῖ ὅπου κυβερνοῦν οἱ ἐλεύθεροι πολίτες καὶ ὀλιγαρχία ἐκεῖ ὅπου κυβερνοῦν οἱ πλούσιοι. Καὶ συμβαίνει οἱ πρῶτοι νὰ εἶναι πολλοὶ (πλειοψηφία) καὶ οἱ δεύτεροι ὀλίγοι (μειοψηφία)[24]. Πρόκειται γιὰ μιὰ κοινὴ ἐμπειρικὴ διαπίστωση.

Καὶ στὶς δύο περιπτώσεις, καὶ στὴν περίπτωση δηλαδὴ τοῦ δημοκρατικοῦ καὶ στὴν περίπτωση τοῦ ὀλιγαρχικοῦ πολιτεύματος ἡ ἐξουσία ἀνήκει στοὺς ἐλεύθερους, διότι μόνο αὐτοὶ εἶναι πολίτες. Στὴν πρώτη βέβαια περίπτωση στὴν ἐξουσία βρίσκονται οἱ ἐλεύθεροι ὡς ἐλεύθεροι, χωρὶς δηλαδὴ νὰ συμβαίνει νὰ εἶναι καὶ πλούσιοι, ἐνῶ στὴ δεύτερη περίπτωση τὴν ἐξουσία κατέχουν οἱ ἐλεύθεροι πολίτες, οἱ ὁποῖοι συμβαίνει νὰ εἶναι συγχρόνως καὶ πλούσιοι.

Ἀπὸ αὐτὴ τὴ θεώρηση τῆς δημοκρατίας προκύπτει ὅτι τρία εἶναι τὰ βασικὰ στοιχεῖα τῆς δημοκρατίας: ἡ ἐλευθερία, ἡ φτώχεια καὶ ἡ πλειοψηφία τῶν κυβερνώντων. Αὐτὴ ἡ ἀντίληψη περὶ δημοκρατίας εἶναι προφανῶς τελειότερη ἀπὸ τὶς προηγούμενες ἀναφορὲς τοῦ Ἀριστοτέλη στὴ δημοκρατία. Ἀξιοσημείωτο στὴν προκειμένη περίπτωση εἶναι τὸ γεγονὸς ὅτι τὰ ποιοτικὰ στοιχεῖα τῆς ἐλευθερίας καὶ τῆς φτώχειας τίθενται στὴν ἴδια μοίρα μὲ τὸ ποσοτικὸ στοιχεῖο, δηλαδὴ τὸ πολυάριθμον ἢ ὀλιγάριθμον

22. Βλ. ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΟΥΣ, *Πολιτικὰ* 1279 b 18-19.
23. Βλ. ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΟΥΣ, *Πολιτικὰ* 1279 b 39 - 1280 a 4.
24. Βλ. ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΟΥΣ, *Πολιτικὰ* 1279 b 1-3.

τῶν μετόχων τῆς ἐξουσίας, ἐνῶ στὶς προηγούμενες σχετικὲς ἀναφορὲς τοῦ Ἀριστοτέλη τὸ ποσοτικὸ στοιχεῖο ἀντιμετωπίζεται ὡς ἕνα συμβατικὸ στοιχεῖο τῆς δημοκρατίας. Καὶ πρέπει ἐδῶ νὰ σημειωθεῖ ὅτι ὁ Ἀριστοτέλης τελικὰ δὲ θεωρεῖ καθόλου συμβατικὸ καὶ δευτερεῦον τὸ γεγονὸς ὅτι στὰ δημοκρατικὰ πολιτεύματα κυβερνοῦν οἱ πολλοί, ἀλλὰ ἀντίθετα τὸ θεωρεῖ συστατικὸ στοιχεῖο τῆς δημοκρατίας. Διότι ἕνας δημοκρατικὸς λαὸς δὲ μπορεῖ ποτὲ νὰ ἀποτελεῖ μειοψηφία. Σὲ μιὰ τέτοια περίπτωση θὰ εἴχαμε μιὰ πτωχοκρατικὴ ὀλιγαρχία! Γι' αὐτὸ βλέπουμε σ' αὐτὴν τὴν ἀντίληψη περὶ δημοκρατίας τὴν παρουσίαση τοῦ πράγματος ὡς τὸ ἀποκορύφωμα μιᾶς ἐσωτερικῆς διαλεκτικῆς, ἤτοι μιὰ ὁριστικὴ σύλληψη τῆς ἔννοιας τῆς δημοκρατίας, μὲ τὴν ὁποία σιωπηρὰ αἴρεται ἢ καλύτερα τροποποιεῖται ἡ προηγούμενη ἄποψή του περὶ δημοκρατίας.

Τελικὰ μπορεῖ κανεὶς νὰ πεῖ ὅτι οἱ πολλοὶ μὲ τὴν ἔννοια τῆς πλειοψηφίας ἀποτελοῦν τὸ ἀποφασιστικὸ στοιχεῖο τῆς δημοκρατίας. Διότι τὸ ποσοτικὸ στοιχεῖο τῆς δημοκρατίας παραμένει κυρίαρχο πάνω ἀπὸ ὅλα τὰ ποιοτικὰ στοιχεῖα της. Πρέπει ὅμως ἐδῶ νὰ σημειωθεῖ ὅτι ἡ διάκριση αὐτὴ τῶν συστατικῶν στοιχείων τῆς δημοκρατίας σὲ ποιοτικὰ καὶ ποσοτικὰ εἶναι ἐντελῶς συμβατικὴ καὶ σχηματική, διότι ἡ ποσοτικὴ μονάδα τῆς δημοκρατίας ποὺ εἶναι ὁ κάθε πολίτης-μέλος τῆς δημοκρατικῆς *πόλεως*-πολιτείας εἶναι συγχρόνως καὶ τὸ κατεξοχὴν ποιοτικὸ συστατικὸ στοιχεῖο τοῦ δημοκρατικοῦ πολιτεύματος, καθότι εἶναι ὁ φορέας ὅλων τῶν ποιοτήτων καὶ ἀξιῶν. Πάντως, ἔστω συμβατικά, ἡ ἀρχὴ τῆς πλειοψηφίας εἶναι τὸ κύριο συστατικὸ στοιχεῖο τοῦ δημοκρατικοῦ πολιτεύματος[25]. Διότι αὐτὸ εἶναι τὸ στοιχεῖο ποὺ δηλώνει τὴν ἀντιπαράθεση τῶν πολλῶν στὴν ἀπόλυτη ἐξουσία ἢ καὶ στὴν αὐθαιρεσία τοῦ ἑνὸς ἢ τῶν ὀλίγων. Ἡ νέα καθοριστικὴ ἀρχὴ εἶναι πλέον ὁ ἄνθρωπος ὡς ἄνθρωπος καὶ ὄχι ὁ ἄνθρωπος ὡς φορέας ὁποιωνδήποτε ὑλικῶν ἢ ἄλλων ἰδιοτήτων καὶ ἀξιῶν. Αὐτὴ ἡ νέα ἀρχὴ διατυπώθηκε πολὺ εὔστοχα καὶ μὲ ἐντυπωσιακὴ πυκνότητα στὴν *Homo-Mensura* πρόταση τοῦ Πρωταγόρα: «Πάντων χρημάτων μέτρον ἄνθρωπος», ἡ ὁποία καὶ συνέβαλε ἀποφασιστικὰ στὴν κατίσχυση τῆς θεμελιώδους δημοκρατικῆς ἀρχῆς τῆς πλειοψηφίας.

Ἡ ἀρχὴ ὅμως αὐτὴ τῆς δημοκρατίας βρίσκεται σὲ ἀναγκαία ἑνότητα μὲ τὴν ἐλευθερία καὶ τὴ φτώχεια. Διότι ἡ πλειοψηφία ποὺ βρίσκεται στὴν ἐξουσία εἶναι πλειοψηφία ἐλεύθερων πολιτῶν, λίγο ἢ πολὺ φτωχῶν. Εἶναι λοιπὸν καὶ ἡ ἐλευθερία θεμελιώδης ἀρχὴ τῆς δημοκρατίας, τοῦ δημοκρατικοῦ πολιτεύματος, ὅταν ἡ δημοκρατία ὁρίζεται ὡς ἡ κυριαρχία ὅλων ὡς ἐλευθέρων[26]. Εἶναι τόσο θεμελιώδης ὅσο καὶ ὁ πλοῦτος γιὰ τὸ ὀλιγαρχικὸ

25. Βλ. ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΟΥΣ, *Πολιτικὰ* 1296 b 24-27.
26. Βλ. ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΟΥΣ, *Πολιτικὰ* 1280 a 2-5.

πολίτευμα. Καὶ εἶναι ἀξιοσημείωτο τὸ γεγονὸς ὅτι ὁ Ἀριστοτέλης νοεῖ σχεδὸν πάντοτε τὴν ἔννοια τῆς δημοκρατίας σὲ σχέση καὶ ἀντιπαράθεση μὲ τὴν ὀλιγαρχία. Δημοκρατία καὶ ὀλιγαρχία εἶναι τὰ δύο ἀλληλοσυμπληρούμενα συστατικὰ στοιχεῖα τῆς ἀριστοτελικῆς *πολιτείας*, ὅπως ὀνομάζει ὁ Ἀριστοτέλης τὴ γνήσια καὶ ὀρθὴ πολιτειακὴ μορφὴ τῆς δημοκρατίας.

Ὁ Ἀριστοτέλης δὲν ἐπιδοκιμάζει ἀνεπιφύλακτα τὴν πολιτικὴ ἐλευθερία ἀλλὰ οὔτε πάλι εἶναι τόσο ἀρνητικὸς ἢ ἀκόμη καὶ εἰρωνικὸς ὅσο ὁ δάσκαλός του ὁ Πλάτων[27]. Ὁ νηφάλιος φιλόσοφος τῆς χρυσῆς μεσότητας δὲ θέλει οὔτε ἐδῶ νὰ ὑπερβάλει. Θέλει ἁπλῶς νὰ προστατεύσει τὴ δημοκρατία ἀπὸ τοὺς ἐγγενεῖς κινδύνους της. Γι' αὐτὸ θεωρεῖ ἐσφαλμένο καὶ ἐπικίνδυνο νὰ ζεῖ κανείς, ὅπως θέλει καὶ νὰ κάνει ὅ,τι θέλει[28], ἐνῶ ὁ Περικλῆς ἦταν, ὡς γνωστόν, περήφανος γι' αὐτὸν τὸν τρόπο ζωῆς τῶν Ἀθηναίων. Ἀντίθετα ὁ Ἀριστοτέλης νομίζει ὅτι αὐτὸς ὁ τρόπος ζωῆς ὁδηγεῖ τὰ δημοκρατικὰ πολιτεύματα στὴν κατάρρευση καὶ στὴν τυραννία[29]. Γι' αὐτὸ ἀκριβῶς ὁ Ἀριστοτέλης ὑπεραμύνεται τοῦ σεβασμοῦ τῶν νόμων καὶ τοῦ συντάγματος καὶ ἄρα τῶν δικαιωμάτων τῶν ἄλλων, δηλαδὴ τῆς μειοψηφίας. Συχνά, λέγει ο Ἀριστοτέλης, ὑπερτιμοῦν οἱ ἄνθρωποι τῆς δημοκρατικῆς πολιτείας, τὴν ἐλευθερία[30], γιατὶ λησμονοῦν ὅτι ἡ ἐλευθερία δὲν εἶναι αὐτοσκοπὸς τῆς πολιτείας ἀλλὰ μέσο γιὰ τὴν κατάκτηση τῆς ἀρετῆς καὶ τῆς τέλειας ζωῆς, στὴν ὁποία ὅλα τὰ ἄλλα πρέπει νὰ ὑποτάσσονται. Διέγνωσε δηλαδὴ ὁ Ἀριστοτέλης μὲ τὴν ρεαλιστικὴ ὀξυδέρκειά του τὴ μέγιστη ἀξία τῆς ἐλευθερίας ἀλλὰ καὶ τοὺς κινδύνους ποὺ συνεπάγεται, ὅταν καθίσταται αὐτοσκοπός. Ἡ ἀριστοτελικὴ ἐλευθερία ὡς συστατικὸ στοιχεῖο τῆς δημοκρατίας δὲν ἔχει μόνο βαθιὰ ἠθικὸ καὶ ἀνθρωπολογικὸ χαρακτήρα ἀλλὰ ἐξίσου καὶ κοινωνικό. Γι' αὐτὸ καὶ συνάπτεται ἄριστα μὲ τὸ σεβασμὸ τῶν νόμων, ὑπὸ τὴ ρητὴ προϋπόθεση ὅτι οἱ νόμοι εἶναι ὀρθοί. Διότι οἱ νόμοι χαράσσουν τὰ ὅρια ἀνάμεσα στὴν ἀτομικὴ καὶ τὴν κοινωνικὴ ἐλευθερία καὶ ἔτσι ἐξασφαλίζουν τὴν ἐλευθερία στὸ σύνολό της. Ἡ ἀριστοτελικὴ ἐλευθερία εἶναι ἕνα ἠθικο-πολιτικὸ μέγεθος ποὺ κατορθώνεται μὲ διαρκὴ ἀγώνα καὶ διατηρεῖται μὲ συνεχὴ ἐπαγρύπνηση. Πάνω ἀπὸ τὴν κοινωνικὴ καὶ πολιτικὴ ἐλευθερία ὡς συνισταμένη ὅλων τῶν δικαιωμάτων ὑπάρχει ἡ ἐλευθερία ὡς δυνατότητα αὐτοπραγμάτωσης τοῦ ἀνθρώπου πρὸς τὴν κατεύθυνση μιᾶς τέλειας ζωῆς τοῦ ἀνθρώπου (εὐδαιμονία), τὴν ὁποία ὀφείλει ἡ *πόλις* νὰ ὑπηρετεῖ.

Αὐτὴ ἡ ἐλευθερία νοεῖται ἀπὸ τὸν Ἀριστοτέλη ὡς θεμέλιο μιᾶς

---

27. Βλ. *Πολιτεία* 557 b-d.
28. Βλ. ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΟΥΣ, *Πολιτικὰ* 1310 a 31-34.
29. Βλ. ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΟΥΣ, *Πολιτικὰ* Ε 5.
30. Βλ. *Πολιτικὰ* 1280 a 24 κ.ἑξ.

δίκαιης ἰσότητας. Μ' αὐτὴν τὴν ἰσότητα δὲ νοεῖται παρὰ ἡ *κατ' ἀρχὴν* ἰσότητα ὅλων τῶν ἐλεύθερων μελῶν τῆς πολιτικῆς κοινωνίας ὡς πρὸς τὴ δυνατότητα συμμετοχῆς τους σὲ ὅλα τὰ πολιτικὰ ἀξιώματα. Πρέπει ὅμως ἐδῶ νὰ τονιστεῖ ὅτι αὐτὸ δὲν ἀφορᾶ ὅλες τὶς μορφὲς δημοκρατικῆς πολιτείας —ποὺ εἶναι γιὰ τὸν Ἀριστοτέλη οὐσιαστικὰ τέσσερις— ἀλλὰ μόνο τὴν πρώτη μορφή, ἡ ὁποία εἶναι ἐκείνη τῆς λεγομένης *πολιτείας*, μιᾶς σύνθεσης τελικὰ δημοκρατικοῦ καὶ ὀλιγαρχικοῦ πολιτεύματος. Διότι μόνο σ' αὐτὴν τὴν πολιτειακὴ μορφὴ δὲν ἔχουν προνόμια οὔτε οἱ πλούσιοι οὔτε οἱ φτωχοί. Σ' αὐτὴν κανένα μέρος δὲν κυβερνᾶ εἰς βάρος τοῦ ἄλλου· καὶ τὰ δύο μέρη ἔχουν βασικὰ ἴσα δικαιώματα.

Αὐτὴ ἡ ἰσότητα, ἡ ὁποία πηγάζει ἀπὸ τὸ δικαίωμα τοῦ πολίτη καὶ μόνο, περιορίζεται στὴν ἰσότητα ἐνώπιον τοῦ νόμου σχετικὰ μὲ τὶς ἰδιωτικὲς ὑποθέσεις καὶ διαφορές, ὅπως προκύπτει ἀπὸ τὸν περίφημο ἐπιτάφιο τοῦ Περικλῆ. Μὲ ἄλλα λόγια αὐτὴ ἡ ἰσότητα δὲν παρέχει τὸ δικαίωμα γιὰ ἀπαίτηση ἴσης συμμετοχῆς στὰ διάφορα ἀξιώματα. Ἡ κατάληψη τῶν ἀξιωμάτων καὶ κυρίως τῶν πιὸ σημαντικῶν προϋποθέτει ὁρισμένα προσόντα καὶ συγκεκριμένες ἐπιδόσεις καὶ δὲ γίνεται μὲ βάση τὴν καταγωγὴ καὶ τὴν κοινωνικὴ θέση τοῦ πολίτη, καθὼς πληροφορούμεθα ἀπὸ τὸν ἐπιτάφιο τοῦ Περικλῆ. Εἶναι φανερὸ ὅτι ἡ ἰδανικὴ δημοκρατικὴ πολιτεία τοῦ Ἀριστοτέλη περιλαμβάνει καὶ στοιχεῖα ὀλιγαρχικὰ καὶ ἀριστοκρατικά.

Αὐτὴ ἡ ποιοτικὴ ἔννοια τῆς ἰσότητας ἐκφράζει καὶ τὴ θέση τοῦ Ἀριστοτέλη. Γι' αὐτὸν ἀποτελεῖ ἠθικὸ καὶ πολιτικὸ ἀξίωμα ἡ πρόταση: Σὲ ἴσους ἀνήκουν ἴσα καὶ σὲ ἄνισους ἄνισα. Μὲ ἄλλα λόγια σὲ ἄνισους δὲν πρέπει νὰ ἀπονέμονται ἴσα[31]. Δίκαιο εἶναι λοιπὸν γιὰ τὸν Ἀριστοτέλη νὰ ἐπικρατεῖ ἰσότητα μεταξὺ ἴσων καὶ ἀνισότητα μεταξὺ ἀνίσων. Αὐτὸ σημαίνει στὴν πολιτικὴ καὶ κοινωνικὴ πρακτικὴ ὅτι ἡ συμμετοχὴ σὲ πολιτικὰ ἀξιώματα πρέπει νὰ ἀντιστοιχεῖ στὴν ἠθικὴ τελειότητα τῶν πολιτῶν[32]. Γι' αὐτὸ ἀκριβῶς καὶ δὲν εἶναι ὀρθὴ ἡ ἐπὶ τῇ βάσει τῆς ἐλευθερίας ὑπερτίμηση τῆς ἰσότητας ποὺ παρατηρεῖται στὰ καταχρηστικὰ δημοκρατικὰ πολιτεύματα (παρεκβάσεις τῆς *πολιτείας*), οὔτε ἐπίσης εἶναι ὀρθὴ ἡ ἐπὶ τῇ βάσει τῆς περιουσίας ὑπερτίμηση τῆς ἀνισότητας ποὺ παρατηρεῖται στὰ ὀλιγαρχικὰ πολιτεύματα[33]. Σ' αὐτὰ τὰ πλαίσια πρέπει νὰ κατανοηθεῖ καὶ ἡ ἀπὸ μέρους τοῦ Πλάτωνος εἰρωνικὴ ἀντιμετώπιση τῆς ἀπαίτησης τοῦ δήμου γιὰ ἰσότητα[34]. Ἀντίθετα ὁ Ἀριστοτέλης δὲν ἀνήκει

---

31. Βλ. ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΟΥΣ, *Πολιτικὰ* 1280 a 11-13. Πβ. O. GIGON, *Aristoteles: Politik*, München (dtv), 1976², σσ. 305-306.

32. Βλ. ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΟΥΣ, *Πολιτικὰ* 1281 a 4-8.

33. Βλ. ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΟΥΣ, *Πολιτικὰ* 1280 a 22-25.

34. Βλ. ΠΛΑΤΩΝΟΣ, *Πολιτεία* 558 e, 561 e καὶ *Μενέξενος* 238 e - 239 a.

οὔτε στοὺς ἐχθροὺς τοῦ δημοκρατικοῦ πολιτεύματος οὔτε ὅμως καὶ στοὺς ἐνθουσιώδεις ὀπαδούς του. Εἶναι πάντως ἀρκετὰ ρεαλιστὴς καὶ ὀξυδερκής, ὥστε νὰ ἀντιληφθεῖ ὅτι τὸ πολιτικὸ μέλλον ἀνήκει ὁπωσδήποτε στὴ δημοκρατία.

Ἡ σχέση ἀνάμεσα στὴν ἐλευθερία καὶ τὴν ἰσότητα εἶναι πολὺ ἀξιοσημείωτη, ἐπειδὴ ἀφενὸς ἡ ἰσότητα προϋποθέτει τὴν ἐλευθερία καὶ ἀφετέρου ἀπὸ τὴν ἴδια τὴν ἐλευθερία γεννιέται ἀνισότητα, καθότι ὁ ἐλεύθερος πολίτης ἔχει τὴ δυνατότητα νὰ κάμει ἢ νὰ μὴν κάμει χρήση τῶν δικαιωμάτων του. Γιὰ τὸν Ἀριστοτέλη ἡ ἰσότητα νοουμένη διαλεκτικὰ εἶναι ἡ θεμελιωτικὴ ἀρχὴ τῆς πολιτείας, καθόσον ἐμπερικλείει ἀλλὰ καὶ συγχρόνως αἴρει τὶς ἀντιθέσεις[35].

Ἀξίζει τέλος νὰ σημειωθεῖ ὅτι ὅσο διαφορετικὲς κι ἂν εἶναι οἱ σύγχρονες πολιτικὲς ἔννοιες καὶ συνθῆκες ἀπὸ ἐκεῖνες τῆς ἀρχαίας Ἑλλάδος, εἶναι πολὺ χρήσιμη ἡ μελέτη τῆς ἀρχαίας ἑλληνικῆς πολιτικῆς φιλοσοφίας. Ἡ μελέτη της βέβαια δὲν πρέπει ἀλλὰ οὔτε καὶ μπορεῖ νὰ ἀποσκοπεῖ στὴν ἀνασύσταση τοῦ ἀρχαιοελληνικοῦ κοινωνικοπολιτικοῦ μοντέλου, οὔτε ὅμως καὶ πρέπει νὰ μελετᾶται, ἁπλῶς καὶ μόνο ἐπειδὴ πρόκειται γιὰ μιὰ χρήσιμη διδακτικὴ μέθοδο τοῦ πρακτικοῦ λόγου[36], ἀλλὰ ἐπειδὴ μᾶς παρέχει ἀναμφισβήτητα χρήσιμα ἐρεθίσματα γιὰ γόνιμη θεώρηση ἢ ἀναθεώρηση τῆς σύγχρονης κοινωνικῆς καὶ πολιτικῆς πραγματικότητας. Πολλὲς σύγχρονες πολιτικὲς δομὲς βρίσκονται σπερματικὰ ἢ καὶ ἀναπτυγμένες στὴν ἀρχαία ἑλληνικὴ πολιτικὴ σκέψη[37], πράγμα ποὺ συχνὰ εἴτε ἀγνοοῦμε εἴτε καὶ παραγνωρίζουμε.

Πάντως εἶναι χωρὶς ἀμφιβολία ὑπερβολικὸ νὰ ἰσχυρίζεται κανείς, ὅπως ὁ Jurgen Habermas, ὅτι ἡ μοντέρνα πολιτικὴ σκέψη δὲν ἔχει σχεδὸν τίποτε κοινὸ μὲ τὴν ἀρχαία παρὰ μόνο τὸ ὄνομά της.

Θὰ ἤθελα τέλος νὰ ὑπογραμμίσω ὅτι ἡ μεγάλη ἐλπίδα τοῦ σημερινοῦ ἀνθρώπου μπορεῖ νὰ προέλθει μόνο ἀπὸ τὴν ἐπανασύνδεση ἠθικῆς καὶ πολιτικῆς, ἀνθρώπου καὶ πολίτη σύμφωνα μὲ τὸ πλατωνικὸ καὶ ἀριστοτελικὸ πρότυπο, καὶ τὴν κατηγορηματικὴ καταδίκη τοῦ πολιτικοῦ ἀμοραλισμοῦ ποὺ προέκυψε ἀκριβῶς ἀπὸ τὴν ἀποσύνδεση ἠθικῆς καὶ πολιτικῆς, χωρὶς νὰ ληφθοῦν σοβαρὰ ὑπόψη οἱ τεράστιες συνέπειες αὐτῆς τῆς ἀποσύνδεσης.

Δημήτρης Ἰω. ΠΑΠΑΔΗΣ
(Ἀθήνα)

---

35. Βλ. ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΟΥΣ, *Πολιτικὰ* 1261 a 30-31.

36. Πβ. G. BIEN, *Die Grundlegung der politischen Philosophie bei Aristoteles*, Freiburg - München 1973, σ. 366.

37. Πβ. π.χ. τὴ διάκριση τῶν ἐξουσιῶν, τὴν ἀτομικὴ ἐλευθερία, τὴν ἀπαίτηση γιὰ κυριαρχία τοῦ νόμου πάνω ἀπὸ τὴν προσωπικὴ βούληση τῶν πολιτικῶν ἡγετῶν κ.λπ.

DER BEGRIFF DER DEMOKRATIE BEI PROTAGORAS UND ARITOTELES

Zusammenfassung

In diesem Aufsatz wird der Begriff der Demokratie bei Protagoras, der als der erste Theoretiker der Demokratie gilt, und bei Aristoteles, der als der erste Systematiker dieses vieldeutigen Begriffs gilt, herausgestellt.

Nach Protagoras, der ja zu den antitechnokratischen Denkern gehört, müssen *alle* Menschen das Recht zur politischen Tätigkeit haben. Denn seinem gleichnamigen Mythos gemäß gehören die politische Kunst und Tugend zur Natur des Menschen als Menschen. Diese demokratische Grundansicht des Protagoras drückt auch sein bekannter *Homo-Mensura* Satz aus: «πάντων χρημάτων μέτρον ἐστὶν ἄνθρωπος», dem gemäß der Mensch Träger und Maßstab der Wahrheit über alles ist. Aber wie ist der *Mensch* hier zu verstehen? Das bleibt immer noch ein offenes Problem in der Forschung. Unter *Mensch* ist jede einzelne Person zu verstehen, meinen die meisten; Andere aber verstehen unter *Mensch* den Menschen als Art und Gattung (εἶδος).

Eines ist aber für Protagoras sicher, daß nämlich der Mensch allein und nicht die Götter bzw. andere übermenschliche Kräfte, wie gesagt, Träger und Maßstab der Welterkenntnis und der Wahrheit überhaupt sein können.

Was den genaueren Begriff des Menschen betrifft, wird hier die These vertreten, daß es sich um den je einzelnen Menschen handelt, in dem Sinne, daß *jeder* Mensch das Recht hat, seine eigene Meinung über alles zu haben und sie als wahr vorzubringen. Dies bedeutet keineswegs, daß Protagoras sich für die Autorität des je einzelnen Menschen einsetzt. Im Gegenteil bestreitet er jede Art von Autorität bis auf diejenige seines *Homo-Mensura* Satzes. Es sei hier aber angemerkt, daß der Begriff des je einzelnen Menschen (ausnahmslos) automatisch zu dem Begriff des Menschen als Menschen, des Menschen als Gattung, führt, welche allerdings keine ontologische Realität ist. Jeder Mensch meint also, letzten Endes, alle Menschen und somit den Menschen als Gattung.

Die Konsequenz des Subjektivismus bzw. der Relativität des Protagoras ist auf der Ebene der Politik als Forderung nach Demokratie zu verstehen. Denn, wenn der Mensch der Maßstab aller Dinge ist, so steht es ihm zu, bei der Gestaltung des sozialpolitischen Realität mitzuwirken. Und da niemand mehr Mensch ist als der andere, ergibt sich die Gleichberechtigung aller Menschen bei der Regelung des Gemeinwesens. Dies bringt mit sich die politische und moralische Forderung nach dem Mehrheitsprinzip, welches

das Grundmoment der Demokratie ausmacht. Das Mehrheitsprinzip geht nun auf die Natur des Merschen selbst, d.h., mit anderen Worten, auf das sogenannte Naturrecht (Vgl. αἰδὼς und δίκη) zurück.

Nun zum Demokratie-Begriff bei Aritoteles. Dieser Begriff wird von Aristoteles unter dem Gesichtspunkt der Kategorien von Qualität und Quantität durchgedacht. Unter Qualität versteht Aristoteles Freiheit, Reichtum, Bildung und Adel, und unter Quantität die Menge der Bürger. Aristoteles bestimmt die Demokratie als diejenige Verfassungsform, in der nicht die Reichen, sondern die Armen regieren. Maßgebend bei dieser qualitativen Auffassung der Demokratie ist nicht die Zahl der Bürger, sondern eine soziale Qualität, nämlich die Tatsache ob sie viel oder wenig besitzen.

Während aber Aristoteles den markanten Unterschied zwischen Demokratie und Oligarchie, auf Armut und Reichtum zurückführt (und zwar ganz unabhängig davon, ob die Reichen bzw. die Armen viele oder wenige sind), geht er überraschend zum Begriff der Freiheit über. Anscheinend will er damit unterstreichen, daß die Freiheit allein in der Demokratie —im Unterschied zu allen anderen Verfassungsformen— die ausreichende Qualifikation zur Teilnahme an fast allen Ämtern des Staates bildet. Zusammenfassend kommt Aristoteles zu dem Schluß, dass Demokratie dort herrscht, wo die freigeborenen als solche regieren, Oligarchie dort, wo die freigeborenen, die zugleich reich sind, regieren, wobei zufällig die einen viele und die anderen wenige sind. Das ist eine empirische Feststellung.

Aus diesem Verständnis des Demokratie-Begriffs ergibt sich zunächst, daß die wesentlichen Momente einer Demokratie dreierlei sind: 1. die Freiheit, 2. die Armut und 3. die Mehrzahl der Regierenden. Diese synthetische Auffassung der Demokratie ist offensichtlich vollkommener als die früheren Stellungnahmen des Aristoteles zu dem Thema. Bemerkenswert ist dabei die Gleichstellung des quantitativen mit den qualitativen Faktoren der Demokratie. Der quantitative Faktor ist nämlich nicht mehr eine bloß akzidentelle Begleiterscheinung der Demokratie, sondern eines ihrer konstitutiven Momente. In dieser letzteren Auffassung von Demokratie sehen wir die Darlegung der Sache als den Höhepunkt einer inneren Dialektik, eine endgültige Formulierung nämlich, in der seine vorherige Ansicht von Demokratie stillschweigend aufgehoben, oder besser gesagt modifiziert wird.

Letzten Endes kann man sogar sagen, daß «die Vielen» im Sinne des Mehrheitsprinzips das entscheidende Wesensmoment der Demokratie ausmacht. Denn das hier vorliegende Autoritätsprinzip ist der Mensch als Mensch und nicht der Mensch in seiner konkreten sozial-politischen Funktion, als Träger nämlich irgend eines Amtes. Diese Auffassung des

Menschen weist auf die protagoreische Auffassung des Menschen hin.

Auch für diesen Begriff der Demokratie bleibt die Freiheit fundamental. Der politischen Freiheit gegenüber ist aber Aristoteles nicht uneingeschränkt zustimmend. So setzt er sich sehr für die Achtung der Gesetze und der Verfassung und somit auch der Rechte der Minderheit ein. Die Freiheit ist kein Selbstzweck der Polis, sondern Mittel zur Erlangung der Selbstverwirklichung des Menschen und somit der Eudaimonia. Die aristoteliche Freiheit soll die unentbehrliche Grundlage einer gerechten Gleichheit aller Bürger sein. Für eine solche Gleichheit gilt der Grundsatz: Gleichen gebührt Gleiches, Ungleichen Ungleiches. Auf der einen Seite serzt die Gleichheit die Freiheit voraus und auf der anderen Seite entsteht aus der Freiheit selbst Ungleichheit. Es handelt sich hier um ein sehr bemerkenswertes Verhältnis. Für Aristoteles ist die Gleichheit —dialektisch verstanden— das staatsbewahrende Prinzip, indem sie den Gegensatz in sich enthält und zugleich aufhebt (siehe Aristoteles, *Politik* 1261 a 23-31).

Dimitris PAPADIS
(Athen)

DER LOGOS GEDANKE BEI DEN ATOMISTEN. NATURNOTWENDIGKEIT-WESENSFREIHEIT

Bei den Atomisten, wie bei den meisten Vorsokratikern, der angenommene Logos ist dasjenige, was die Kontinuität des Seins bildet, das was ein mögliches Chaos des Nebeneinanders der Atome zu einem sinnvollen Gefüge, zu einem Kosmos macht, denn es heisst in dem einzigen überlieferten Fragment des Leukipps: «Nichts geschieht zufällig, sondern alles aus einem Grund (Logos) und mit Notwendigkeit». Weder Leukipp noch Demokrit haben allerdings den Grund, nach welchem alles geschieht, näher bestimmt[1].

Auch Demokrit soll, nach dem Bericht des Aristoteles an dem Gedanken der Notwendigkeit festgehalten[2] und mit ihr als Gewähr den Zufall heftig bekämpft haben.

Einige Interpreten setzten die atomistische Notwendigkeit mit der Kreisbewegung der Atome gleich[3]. Das ist aber nur teilweise richtig, denn diese ist nur eine Phase der Notwendigkeit, durch die die Natur durchgehen muss, um bestimmte Formen, wie in diesem Falle den Weltzustand, zu erreichen, und ist letzten Endes, wie auch Zeller[4] zeigt, auf die ursprüngliche Fallbewegung der Atome zuruckzuführen. Zeller selbst sieht dennoch das Wesen der demokritischen Notwendigkeit nicht weiter als bis zur ἀντιτυπίαν, φορὰν und πληγὴν der Materie[5]. Da aber alle diese drei auf den

---

1. ARISTOTELES, *Gen. anim.* V 8, 789 b 2, (bei ZELLER): «Δημόκριτος δὲ *τὸ οὗ ἕνεκα ἀφεὶς λέγειν*, πάντα ἀνάγει εἰς ἀνάγκην...» *Gen. anim.* II 6, 742 b 17: «οὐ καλῶς δὲ λέγουσιν *οὐδὲ τοῦ διά τι τὴν* ἀνάγκην...» *Diog. Laertius* IX 33 von LEUKIPP: «Εἶναι δ' ὥσπερ γενέσεις κόσμον οὕτω και αὐξήσεις καὶ φθίσεις καὶ φθορὰς κατά τινα ἀνάγκην, *ἣν ὁποία ἐστὶν οὐ διασαφεῖ*».

2. ARISTOTELES, *Phys.* B 4, 195 b 36: «...οὐδὲν γὰρ δὴ γίνεσθαι ἀπὸ τύχης φασίν, ἀλλὰ πάντων εἶναι τι αἴτιον ὡρισμένον ὅσα λέγομεν ἀπὸ ταυτομάτου γίγνεσθαι ἢ τύχης». Vgl. zu 196 b 14 Simpl. p. 330, 14: «τὸ δὲ "καθάπερ ὁ παλαιὸς λόγος (bei DIELS, S. 364, 68) ὁ ἀναιρῶν τὴν τύχην" πρὸς Δημόκριτον ἔοικεν εἰρῆσθαι».

3. Auch Fr. 119: «Die Menschen haben sich ein Idol des Zufalls gebildet zur Beschönigung ihrer eigenen Ratlosigkeit», DIELS, *Fragmente der Vorsokratiker, Diog.* IX, 45: «πάντα τε κατ' ἀνάγκην γίνεσθαι, τῆς *δίνης* αἰτίας οὔσης τῆς γενέσεως πάντων, ἣν *ἀνάγκην* λέγει».

4. E. ZELLER, *Philosophie der Griechen,* S. 872-876.

5. E. ZELLER, S. 871, I

Eigenschaften der Atome beruhen[6], muss auch das Wesen der Notwendigkeit eigentlich nur bei den Atomen allein gesucht und damit die Wesenheit der Atome als eine entelechiale angesehen werden, da sie das Prinzip der bestimmten Entfaltung der Natur in sich trägt.

Dieser Annahme gegenüber (welche sowohl durch Aristoteles' Angabe, Demokrit habe die Notwendigkeit als «καὶ ταύτην εἶναι... ἀρχὴν ἐν αὐτοῖς[7]» angedeutet, als auch durch das im demokritischen Fragment[8] dem Zufall entgegengestellten «Auf sich selbst Ruhen der Natur» Unterstützung findet) kann freilich der Einwand von A. Lange[9] erhoben werden, dass «der atomistische Grund (Logos) nichts als das mathematisch-mechanische Gesetz sei, welchem die Atome in ihrer Bewegung mit unbedingter Notwendigkeit folgen», was von ihm als Zurückweisung sogar aller Teleologie betrachtet wird.

Obwohl Lange mit seinen Bemerkungen nur die Abwertung des Logos bei den Atomisten sehen möchte, ergibt sich aus seiner Gleichsetzung des Logos mit mathematische-mechanischem Gesetz nur das Gegenteil des Erwünschten. Denn, wie auch schon Heinze sagt[10], *Logos* bedeutet nicht das Wort sondern den Satz, oder die aus Sätzen bestehende Rede. Dazu wäre aber wichtig noch zu ergänzen, dass im Gegensatz zur willkürlichen Anhäufung von Worten das Wesen des Logos gerade in der nach bestimmten syntaktischen Gesetzen *sinnvollen* Anordnung von Worten und Sätzen liegt. Im übertragenen Sinne kann daher der Logos auch das Gesetz überhaupt, aus dem das Sinnvolle entstehen könne, bedeuten. Da aber die mathematischen Gesetze sogar die Geltung des Sinnvollen, des logischen bedeuten können, dürfte die Gleichsetzung des demokritischen Logos mit den mathematischen Gesetzen nicht als Abwertung von Logos angesehen werden.

Die Bedeutung des Logos als Gesetz[11], treffen wir vor allem schon bei Heraklit, wenn er sagt: «diese Weltordnung, dieselbe für alle Wesen, hat kein Gott und kein Mensch geschaffen, sondern sie war immer da und ist und wird sein ewig lebendiges Feuer, nach Massen erglimmend und nach Massen verlöschend». Dieses «nach Massen» will eben die Gesetzlichkeit des Logos

---

6. A. POTAGA, *Zur Philosophie Demokrits*, Innsbruck, 1961 (Diss.),. S. 94.

7. ARISTOTELES, *Gen. anim.* II, 6 742 b 17.

8. DEMOKRIT, Fr. 176: «Zufall ist freigebig, aber unzuverlässig, Natur dagegen auf sich selbst ruhend...», DIELS, *Fragmente der Vorsokratiker.*

9. F. A. LANGE, *Geschichte des Materialismus*, S. 39.

10. Max HEINZE, *Die Lehre vom Logos in der griech. Philosophie*, S. 54.

11. Siehe «Anzeiger fur die Altertumswissenschaft», VII, Band 2, Heft. Wien, Juni 1954 Der Forschungsbericht *Heraklitos* von Robert MUTH, Innsbruck.

nach dem alles geschieht, wie es auch die Meinung von Heinze ist, ausdrücken.

Wenn aber auch der Logos sich «nach Massen» kündet, ist er nichts destoweniger göttlich und sinnvoll sowohl für Heraklit, aus dessen Fragmenten dies klar hervorgeht[12], als auch für die Atomisten.

Zwar ist dies in Bezug auf die Atomisten nicht ausser Zweifel, da in ihren wenigen überlieferten Fragmenten keine weitere Erklärung ihres Logos dargeboten wird. Ausserdem haben die unglückliche scheinbare Übereinstimmung mit dem neuzeitlichen Materialismus und die Betrachtung ihrer Lehre aus den Prismen der neueren Philosophie überhaupt Vorurteile gebildet, die dazu führen, dass ihrer Philosophie der Logos-Gedanke abgesprochen wird.

Selbst Heinze, der sonst ein objektiver Kritiker ist, glaubt eine Begründung seiner Behauptung, dass die Atomistik keinen Logos im Sinne des Heraklit angenommen habe, in folgendem zu finden:

«Es könnte freilich erscheinen, als ob sogar Leukipp, oder wohl richtiger Demokrit in seinem Werke *peri Nou* den Logos als weltbewegendes Prinzip annähme, wenn es daselbst heisst: «οὐδὲν χρῆμα μάτην γίνεται ἀλλὰ πάντα ἐκ λόγου καὶ ὑπ' ἀνάγκης[13]».

Allein aus der ganzen atomistischen Anschauung und besonders aus der Gegenüberstellung von μάτην geht hervor, dass unter Logos nicht eine vernünftige Kraft oder ein Vernünftiges Gesetz zu verstehen ist, sondern nur ein Grund, ohne den nichts geschieht, im Gegensatz zu dem Zufall, der von Demokrit geleugnet wurde[14]».

Abgesehen davon, dass ein der Materie innewohnender Logos nicht mit der ganzen atomistischen Anschauung unvereinbar ist, wie Heinze meint, kann seiner zitierten Kritik: «...aus der Gegenüberstellung von μάτην geht hervor, dass unter Logos nicht eine vernünftige Kraft oder ein vernünftiges Gesetz zu verstehen ist» entgegengehalten werden, dass:

1. dies nicht selbstverständlich ist, denn selbst Aristoteles hat das Wort μάτην der von ihm angenommenen vernünftigen Zweckmässigkeit der Natur entgegengestellt[15], und

2. Demokrit hätte die Begriffe Logos-Notwendigkeit nicht übernommen und in seine Philosophie eingeführt, wenn er mit der Bedeutung, die sie in

---

12. HERAKLIT, Fr. 32: «Eins das allein Weise, will nicht und will doch mit dem Namen des Zeus benannt werden».

13. Die Thematik des «Logos» ist heute sehr ausgedehnt. Vgl. M. HEIDEGGER: *Vorträge und Aufsätze*, 2. Auflage, 1959, S. 207.

14. M. HEINZE, S. 58.

15. *De coelo*, B 2, 991 b 13: «ἡ δὲ φύσις οὐθὲν ἀλόγως — *οὐθὲν μάτην ποιεῖ*».

der Lehre von Heraklit, welche er gut kannte, hatten, nicht einverstanden gewesen wäre. Hätte er sie in anderer Bedeutung gebraucht, so hätte er als exakter Denker sie neu definiert ind die ältere Bedeutung sogar bestritten, was er in Bezug auf den «Geist» des Anaxagoras getan zu haben scheint. Eine so wichtige Tatsache, eine Umwandlung eines Begriffes hätte aber Aristoteles sicher nicht verschweigen können und statt dessen uns berichten, dass: «εἰσὶ δέ τινες οἷς δοκεῖ εἶναι μὲν αἰτία ἡ τύχη, ἄδηλος δὲ ἀνθρωπίνῃ διανοίᾳ ὡς θεῖόν τε οὖσα καὶ δαιμονιώτερον» welches beide, Diels und Zeller[16], auf *Demokrit* beziehen, da von der Leugnung des Zufalls die Rede ist.

Daher ist also der Logos auch bei den Atomisten nicht allein ein Grund, sondern etwas «θεῖόν τε καὶ δαιμονιώτερον». Ausserdem zeigen die ethischen Fragmente Demokrits, die mit denen des Heraklit übereinstimmen, den Einfluss, den Demokrit von Heraklit erfahren hat. Dies noch veranlasst zu der Annahme, dass der genannte und nicht definierte Logos und Notwendigkeit des Demokrit und Leukipp in der selben Richtung ging.

Wenn aber für Heraklit der Logos nicht vom Feuer zu trennen ist, sondern vielmehr die Gesetze seiner eigenen Wesenheit, nach denen sie sich entfaltet, bedeutet, ist die Behauptung, dass der Logos der Atomisten bei den Atomen gesucht werden sollte, nicht sonderbar. Während aber bei Heraklit der Logos in der Entfaltung des Feuers sich ausdrücken kann, bleibt den Atomisten nur die Gestalt übrig, um den in der Materie immanenten Logos zu verkünden.

Von hier aus wäre auch zu verstehen wieso Aristoteles zu dem Gedanken gekommen ist, die Form als Entelechie zu verstehen. Nur dass Aristoteles die Form zu einem selbstständigen Prinzip macht, nach welchem die Materie sich richten muss, und dagegen die Atomisten als echte Hylozoisten die Materie sich nicht nach etwas richten lassen, sondern die Form als eben den Ausdruck der Wesenheit der Materie betrachten.

Auf die Frage nun, ob der Logos der Atomisten als «Zurückweisung aller Teleologie» betrachtet werden dürfte, gibt Dyroff eine treffliche Antwort:

«Dem gegenüber muss hervorgehoben werden, dass die Stellen, in welchen jener Grundsatz[17] ausgesprochen ist, nichts von einem Kampfe gegen die Zweckursache wissen. Die Behauptung alles geschehe "infolge eines vernünftigen Grundes" konnte sogar als die teleologische Auffassung

16. DIELS, S. 363, 70, ZELLER, S. 871, 1, ARISTOTELES, *Phys.* B 4, 196 b 5.

17.«Kein Ding wird umsonst, sondern alle werden aus einem Grunde und unter dem Zwange einer Notwendigkeit».

mit einschliessend ausgelegt werden. Die Psychologie des Demokrit, welche die Seele höher stellt als den Leib, würde eine teleologische Betrachtung nicht unmöglich machen[18]».

Indessen kann bei den Atomisten, wie überhaupt bei den Vorsokratikern, mit Ausnahme des Anaxagoras, nicht von einer bewussten Zweckursache gesprochen werden. Bei ihnen, im Gegensatz zu Anaxagoras und Aristoteles, ist der Logos kein aussenstehendes bewusstes Subject, das in die Natur einen Zweck hineinlegt, dadurch, dass es sich als ἐρώμενον darstellt, sondern es ist selbst die Wesenheit der Natur, welche zu einer Harmonie drängt, indem sie Schritt für Schritt ihre Gesetze manifestiert, d.h. indem die Atome den Gesetzen ihrer Wesenheit folgend sich in einer bestimmten Weise bewegen und dadurch ein harmonisches Ganzes bilden; oder anders gesagt, indem die Wesenheit des Einzelnen zu seiner Anordnung in der Ganzheit drängt, in der auch ein bewusstes Denken möglich wird.

Dieselbe unbewusste Entwicklung der Natur finden wir auch bei Heraklit, denn obwohl das Feuer das «Weise» und das «Lenkende» und «alles Wissende»[19] genannt wird, «kommt doch seine Weisheit zur Darstellung in der Weltentwicklung und seine Vernunft arbeitet sich aus sich selbst heraus in ureigener Bewegung[20]», wie Heinze es schön formuliert. Also nicht bewusst planvoll, sondern aus der Notwendigkeit seines Wesens. Es «hat nicht das Wissen der Dinge, wie Anaxagoras' Geist, sondern ist die Weisheit selbst».

Eine Spaltung des Urwesens der Vorsokratiker, im Sinne Subjekt - Objekt[21], d.h., dass das Subjekt sich selbst zum Objekt macht, ist dieser Zeit fremd, sodass es nicht möglich wäre, dass dieses Urwesen als Subjekt sich selbst einen Plan hätte vorlegen können, dem es folgen sollte. Ausserdem hat, selbst in den Zeiten, da es zu einer Subjekt-Objekt-Spaltung gekommen war, kein Philosoph oder Theologe seinem sich selbst denkenden Gott deswegen einen Plan vorgelegt, sondern wenn es einen Plan geben musste, dann nur für die von Ihm verschiedene Welt.

---

18. A. DYROFF, *Demokritstudien*, 1899, Leipzig, S. 167-168.

19. Fr. HERAKLIT, 64, 114.

20. HEINZE, S. 37.

21. Das metaphysische Problem der Subjekt-Objekt-Spaltung, welches bei Anaxagoras'. Nous schon erkennbar ist, wird bei Aristoteles' «Νόησις-Νοήσεως» sehr deutlich. Seitdem zieht es sich durch die ganze abendländische Philosophie, bald als theologische, bald als anthropologische Vorstellung. Auf seinen Höhepunkt gelangt es in die Philosophie des deutschen Idealismus. Kant's diesbezügliche Not und Schwierigkeit zeigt sich in der Trennung zwischen theoretischer und praktischer Vernunft. Eine geniale Lösung erfährt das Problem der Subjekt-Objekt-Spaltung in Schellings Identitätslehre, eben aus dem kühnen Versuch, zwei Welten zu verbinden, vorsokratische und christliche Welt, entspringt.

Der Logos der Atomisten könnte allerdings unter bestimmten Voraussetzungen sich auch als bewusster Geist zeigen. So sehen wir bei der Atomistik die runden feinen Atome den menschlichen Leib anzutreiben und ihn bewusst zu regieren, wie man aus Berichten des Aristoteles[22] erfährt und aus Fragmenten des Demokrit selbst, wo er die Seele für die Schäden des Leibes verantwortlich macht[23].

Demokrit folgt auch hier Heraklit, der, obwohl er eine einzige Substanz angenommen hat, doch die Seele aus der besten und reinsten Qualität des Feuers, nämlich «der trockenen Dünste», bestehen liess[24], ohne hier damit einen eigentlichen Dualismus auszusprechen. So scheint im Sinne beider nur eine Wertstufung des Seins vorzuliegen.

Diese besonderen Seelenatome, die Demokrit auch Nous nennt, gibt es auch ausserhalb des menschlichen Leibes und vor allem in grösster Zahl in der Luft, welche deshalb als ὅσω ἐμψυχότερος (ὁ ἀήρ) bezeichnet wird[25], denn aus ihr wird durch die Einatmung die menschliche Seele ernährt[26], genau wie bei Heraklit[27]. Nach einigen Berichten hat er überhaupt allen Wesen, selbst den Leichnamen[28] und sogar den Steinen[29] eine gewisse Art von Seele zugeschrieben.

Durch die Beseelung aller Dinge wollte aber Demokrit sicher nicht den Dingen ein Bewusstsein beilegen —denn bewusstes Denken war nicht einmal im ganzen menschlichen Leibe vorhanden, obwohl in ihm überal Seelenato-

---

22. *De anima* A 3, 406 b 15: «Ἔνιοι δὲ καὶ κινεῖν φασι τὴν ψυχὴν τὸ σῶμα ἐν ᾧ ἐστιν, ὡς αὐτὴ κινεῖται... καὶ Δ. λέγει· κινουμένας γάρ φησι τὰς ἀδιαιρέτους σφαίρας, διὰ τὸ πεφυκέναι μηδέποτε μένειν, συνεφέλκειν καὶ κινεῖν τὸ σῶμα πᾶν».

23. Fr. 159: «Wenn der Leib gegen sie (die Seele) einen Prozess bekäme wegen der Schmerzen und Misshandlungen, die er von ihr während des ganzen Lebens erfahre, und er selbst (Demokrit) Richter über die Anklage würde, so würde er gern die Seele verurteillen... etwa wie er einen rücksichtslosen Benutzer eines Instrumentes oder Geräts verantwortlich machen würde, wenn es in schlechtem Zustande wäre...»

24. ARISTOTELES, *De an.* I 2, 405 a 25.

25. THEOPHRASTOS, *De sensu* 53 (bei ZELLER, S. 908, I).

26. ARISTOTELES, *De resprir.* 4: «... λέγει δ' ὡς ἡ ψυχὴ καὶ τὸ θερμὸν ταυτὸν τὰ πρῶτα σχήματα τῶν σφαιροειδῶν, συγκρινομένων οὖν αὐτῶν ὑπὸ τοῦ περιέχοντος ἐκθλίβοντος, βοήθειαν γίνεσθαι τὴν *ἀναπνοήν* φησιν. Ἐν γὰρ τῷ ἀέρι πολὺν ἀριθμὸν εἶναι τῶν τοιούτων, ἃ καλεῖ ἐκεῖνος νοῦν καὶ ψυχήν· *ἀναπνέοντος οὖν καὶ εἰσιόντος τοῦ ἀέρος συνεισιόντα ταῦτα, καὶ ἀνείργοντα τὴν θλίψιν, κωλύειν τὴν ἐνοῦσαν ἐν τοῖς ζώοις διιέναι ψυχήν. Καὶ διὰ τοῦτο ἐν τῷ ἀναπνεῖν καὶ ἐκπνεῖν εἶναι τὸ ζῆν καὶ ἀποθνήσκειν*».

27. SEXTUS, *Adv. math.* VII 126 ff (129) (bei DIELS, S. 60).

28. AETIUS, IV 4, 7 (D 390) (bei DIELS, S. 371, 117): «Ὁ δὲ Δ. πάντα μετέχειν φησὶ ψυχῆς ποιᾶς, καὶ τὰ νεκρὰ τῶν σωμάτων».

29. ALBERTUS. Magnus De lapid. i I. 4, D. A. 164.

me verteilt waren[30], sogar eins zwischen je zwei Körperatome[31], sondern nur im Gehirn oder nach anderen im Herzen[32], wo die Zahl und die Bewegung für das Denken günstig war—, sondern er drückte vielmehr damit seine Überzeugung aus, dass in allen Dingen das göttliche, wie er die Seelenatome mit ihrer Tätigkeit genannt zu haben scheint[33], beiwohne.

Wenn aber die Seelenatome bei allen anderen Wesen, ganz gleich welche Seelentätigkeit sie hervorbringen, nur *einen* Weg, den natürlichen Weg kennen, von dem sie keineswegs abweichen können, so «steigt die Natur erst im Menschen empor» selbst im atomistischen System, denn auch hier wird dem Menschen die Fähigkeit zugeschrieben auch anders, auch gegen die Natur handeln zu können und anders zu wollen, sonst wäre die Ethik Demokrits überflüssig gewesen.

Wie kann aber die Notwendigkeit, die mit der Verkettung der Bewegung der Atome das atomistische All gebunden hält, so wie in allen vorsokratischen Systemen, plötzlich unterbrochen werden? Es ist allerdings sonderbar, dass man ein Wollen und Sollen erhebt, wenngleich das Denken, von dem das Sollen ausgerichtet wird, von den Seelenatomen abhängig ist. Demokrit selbst scheint doch gesagt zu haben, dass richtiges Denken von der Temperatur, in die die Seelenatome durch ihre Bewegung versetzt sind, abhängig ist[34]. Werden sie übermässig erhitzt oder abgekühlt, so ist das Denken unrichtig und krankhaft[35], welches freilich zur Folge hat, dass auch das Sollen einem krankhaften Denken gemäss wird, also kein objektives, sondern ein Sollen, welches von dem jeweiligen Zustand unseres Denkorgans veränderlich ist. Wozu aber eine Ethik für alle aufstellen, wenn man nicht selbst für den Zustand seines Denkens verantwortlich ist?[36] Demokrit jedoch glitt über diese Schwierigkeit nicht hinweg. Durch sein Fragment 175 entbindet er die Natur von der Verantwortung, dem Menschen unrichtiges Denken oder Bedingungen für ein solches gegeben zu haben. Die Natur mit Zuversicht erblickend glaubt er: «Die Götter aber geben den Menschen alles

---

30. ARISTOTELES, *De an.* I 3, 406 c 5; «εἴπερ γάρ ἐστιν ἡ ψυχὴ ἐν παντὶ τῷ αἰσθανομένῳ σώματι».

31. LUCREZ, III, 370 (ZELLER, S. 903, 2).

32. PLAC. IV 4, 6: «Δημόκριτος, Ἐπίκουρος διμερῆ τὴν ψυχήν, τὸ μὲν λογικὸν ἔχουσαν ἐν τῷ θώρακι καθιδρυμένον». THEODORET, *Cur. gr. aff.* V 22, S. 73 (ZELLER, S. 904, I) «Ἱπποκράτης μὲν γὰρ καὶ Δημόκριτος καὶ Πλάτων ἐν ἐγκεφάλῳ τοῦτο (τὸ ἡγεμονικόν) ἱδρύσθαι εἰρήκασιν».

33. AETIUS, I 7, 16 (D. 302) (bei DIELS, S. 365, 74): «Δ. νοῦν τὸν Θεὸν ἐν πυρὶ σφαιροειδεῖ». Fr. 37: «Wer die Güter der Seele wählt, wählt die göttlicheren,...».

34. THEOPHRASTOS, aa. O 53 (bei ZELLER, S. 916, 1).

35. ZELLER, S. 916.

36. E. SCHRÖDINGERR, *Die Natur und die Griechen,* S. 137.

Gute, jetzt und ehedem. Nur alles, was schlimm, schädlich und unnütz ist, das schenken die Götter weder jetzt noch ehedem den Menschen, sondern sie selbst tappen hinein infolge ihrer Sinnesverblendung und Torheit».

Also gibt die Natur den Menschen die richtige Temperatur, um gesund denken zu können, worin Demokrit dem Heraklit[37] zustimmt. Anstatt aber das Denken in seinen natürlichen Verlauf weiter zu entwickeln, zieht die Allmacht des natürlichen Gesetzes sich zurück, um die Fäden seines Geschicks in die Hände dieses Zusammengesetzten, des Menschen mit seiner sonderbaren Autonomie zu übergeben, welches sie bis zur Selbstvernichtung ziehen kann. Denn durch die Verschiedenheit der Objekte, hat man die Möglichkeit dieses Erbe der Natur, das gesunde Denken, auf Gegensätzlichkeiten zu richten und dadurch «Erregungen in der Seele zu verursachen[38]», welche eben die Verwirrungen des Geistes bedeuten.

Ist aber diese Autonomie des Menschen nicht ein Widerspruch gegen die Allmacht des Naturgesetzes? Wäre es tatsächlich allmächtig gewesen, könnte sein Schwung, sein Lauf nicht von einer zweiten Autorität, dem Menschen, aufgehalten werden. Wäre das Naturgesetz allmächtig und gleichzeitig vernünftig gewesen, dürfte es nicht ein Wesen hervorgebracht haben, das zwar vernünftig ist, aber doch unvernünftig handeln kann. Diese Kritik, welche immerhin berechtigt erhoben werden könnte, bettifft nicht nur Demokrit allein, sondern alle Vorsokratiker, und überhaupt alle Philosophen, sowohl Theisten als auch Pantheisten, die eine Ethik aufgestellt haben oder einer solchen auf den Spuren waren[39].

Schon Anaximander spricht von einer Schuldigkeit der Dinge, obwohl allein das allmächtige Apeiron alles regiert[40]. Auch Heraklit, nach dem «Alles eins sei[41], welches nach seinen eigenen Massen erglimmt und nach seinen Massen erlöscht[42]», und dazu noch auch das *Weise*[43] genannt wird,

---

37. HERAKLIT, Fr. 116: «Den Menschen ist allen zuteil geworden, sich selbst zu erkennen und *gesund zu denken*».

38. Fr. 191: «Wohlgemutheit erringen sich die Menschen durch Mässigung der Lust und Harmonie des Lebens. Mangel und Überfluss aber pflegt umzuschlagen und grosse Erregungen in der Seel zu verursachen. Die in starken Gegensätzen sich aufregenden Seelen sind weder beständig noch wohlgemut...». Fr. 72: «Die auf irgend ein Ziel heftig gerichteten Begierden verblenden die Seele gegen alles übrige».

39. Vgl. dazu Lebensphilosophie: L. KLAGES - F. NIETZSCHE und modern philosophische Anthropologie: P. WUST - G. MARCEL.

40. ANAXIMANDER, Fr. 1.

41. HERAKLIT, Fr. 50.

42. HERAKLIT, Fr. 30.

43. HERAKLIT, Fr. 32.

stellt eine Ethik auf, als ob nicht alles von «dem Blitz gesteuert wäre[44]», und fordert von den Menschen «nach der Natur zu handeln, auf sie hinhörend[45]».

Wenn aber das Problem tiefer untersucht wird, zeigt sich, dass hier kein eigentlicher Widerspruch vorliegt. Denn es ist die Natur selbst, die den Menschen auf einen Kreuzweg stellt, d.i. den Gegensatz zwischen dem Denken, welches uns bis auf die Wirklichkeit, das wahrhaft Seiende (Atome) und das Nichtseiende führt, und die Sinne[46], die uns nur Oberflächliches liefern und zu sterblichen Lüsten hintreiben[47], verstrickt, gerade um des Erkennens willen[48]. Wäre aber der menschliche Geist nur im richtigen Denken, ohne die Möglichkeit des *Irrtums*[49] gewesen, hätte dieses Denken kein eigentliches Erkennen sein können, sondern bloss ein Miterleben, wie bei allen anderen Wesen der Natur. An dieser Zwiespältigkeit des Menschen, die alle Vorsokratiker gelehrt haben, indem sie die Sinne als Irrtumsquelle betrachteten, zeigt sich wie früh schon die Griechen die dialektischen Wege des Geistes erkannt haben[50]. Diese seine zwiegespaltene Natur, der der griechische Mensch seine Selbständigkeit verdankt, führte ihn bis auf die Höhe eines Olymps. Denn gewiss ist es nicht die unmoralische Mentalität der Griechen, welche um der Vergöttlichung des Bösen willen die Schandtaten der Menschen auf ihre Götter übertragen hat. Die Erklärung dafür liegt vielmehr in der Betrachtung der menschlichen Freiheit als der Möglichkeit der Verwandlung der Naturnotwendigkeit in eine Wesensfreiheit, welche nach dem griechischen Rationalismus eben nur in der Erkennung des Logos der Natur vom menschlichen Geiste erreicht werden konnte, und deswegen auch vergöttlicht wurde.

So sieht auch Demokrit den Menschen als das einzige Wesen mit der Möglichkeit zum Bösen, das ja für sich keine Existenz hat, um des Erkennens und freien bewussten Hingabe an die Natur willen. Denn allein «den Menschen erwächst Schlimmes aus Gutem, wenn man das Gute nicht zu lenken und wohl zu tragen versteht[51]».

Wenn aber der Mensch in seiner Zwiespältigkeit «Gefahr läuft», in der Grösse seiner Selbstständigkeit, so wie «im tiefen Wasser, welches vielem

---

44. HERAKLIT, Fr. 64.

45. HERAKLIT, Fr. 112.

46. DEMOKRIT, Fr. 11.

47. DEMOKRIT, Fr. 191, Fr. 189.

48. Vgl. Entsprechendes Problem bei SCHOPENHAUER: «Die Welt als Wille und Vorstellung»: Der Wille treibt die Erkenntnis hervor.

49. Vgl. FICHTES Wissenschaftslehre: Die Freiheit im Denken ermöglicht den Irrtum.

50. Vgl. R. HEISS: *Wesen und Formen der Dialektik*, Köln - Berlin, 1959.

51. Fr. 173: im Gegensatz z. Tier Fr. 198: «Τὸ χρῄζον οἶδεν ὁκόσον χρῄζει, ὁ δὲ χρῄζων οὐ γιγνώσκει».

nütz, aber auch wieder schädlich ist, darin zu ertrinken», hat wieder das gesunde Denken «ein Mittel dagegen erfunden: *Schwimmunterricht*[52]». Ein Wort, welches wunderbar den Sinn der Erziehung darstellt. Kein künstliches Mittel also dagegen, sondern das mitgegebene auf's natürlichste bewusst gelenkt. Diese Lenkung bedarf aber der Übung, denn: «Mehr Leute werden durch Übung tüchtig (gut) als durch Anlage[53]». Was aber nicht so ausgelegt werden darf, dass die Übung etwa ein Gegensatz zur Natur sei, da der Ausdruck «ἐξ ἀσκήσεως» (durch Übung), schon etwas gegebenes voraussetzt, welches ausgeübt werden müsste und keineswegs das von aussen Hineingelegte bedeutet. Das wird noch klarer in Fragment 33, wo Natur und Erziehung nicht gegen einander, sondern neben einander gesetzt werden: «denn die Erziehung formt den Menschen um, dadurch aber macht sie den Menschen natürlicher[54]», indem sie ihn Denken und Einsehen lehrt[55], wodurch man Verfehlungen vermeiden kann[56], denn «aus der Klugheit», die Demokrit deshalb mit Athena die Tritogenia (Dreigeborene) gleichsetzt, entsteht das dreifache: «Wohl denken, wohl reden und tun, was Pflicht ist»[57].

Ausserdem wird die Objektivität des Guten und Wahren, «welches für alle Menschen dasselbe ist[58]» wieder von der Natur in der menschlichen Seele durch Lust und Unlust gewahrt[59], denn «der Wohlgemute fühlt sich stets zu gerechten und gesetzlichen Handlungen hingetrieben und ist darum Tag und Nacht heiter und stark und unbekümmert. Doch wer der Gerechtigkeit spottet und seine Pflichten nicht erfüllt, dem wird das alles zur Unlust, wenn er sich an irgendein Vergehen erinnert, und er befindet sich in steter Angst und Selbstpeinigung[60]».

Also bewacht die Seele, indem «sie der Wohnort der Seligkeit und Unseligkeit ist[61]», die Übereinstimmung des menschlichen Verhaltens mit der natürlichen Ordnung. Denn was Demokrit mit *Nicht Sterbliche*[62] meint,

---

52. Fr. 172.

53. Fr. 242.

54. Fr. 33: «ἡ διδαχὴ μεταρυσμοῖ τὸν ἄνθρωπον μεταρυσμοῦσα δὲ φυσιοποιεῖ».

55. Fr. 181. *Fr. 183.*

56. Fr. 83: «Der Verfehlung Ursache ist die Unkenntnis des Besseren».

57. Fr. 2.

58. Fr. 69: «Für alle Menschen ist dasselbe gut und wahr: angenehm freilich ist dem einen dies, dem anderen das».

59. Fr. 4. Fr. 188.

60. Fr. 174.

61. Fr. 170, 171.

62. Fr. 189: «Das Beste für den Menschen ist, sein Leben soviel wie möglich wohlgemut und so wenig wie möglich missmutig zu verbringen. Dies wird aber dann der Fall sein, wenn man *nicht am Sterblichen seine Lust findet*».

kann nichts anderes sein als die ewige Natur mit ihrer Ordnung, im Gegensatz zu der menschlichen, welche durch die Verblendung der Sinne von der natürlichen Ordnung abweicht[63].

Indessen darf man von jenen ethischen Fragmenten Demokrits, in denen die leiblichen Güter verachtet werden und von den Menschen gefordert wird, die Güter der Seele, auch göttlich genannt, zu wählen[64], als auch von den verschiedenen Soll-Aussprüchen[65] nicht irregeführt werden und sie als auf ein Leben nach dem Tode verweisend betrachten, da Demokrit selbst ausdrücklich von der Auflösung der menschlichen Natur spricht. Hiermit wird auch noch klar, dass der Eudaimonismus Demokrits nichts mit einer Ethik zu tun hat, die ein Sollen um der Lust willen aufstellt. Weder die Angst vor einer Strafe noch die Hoffnung auf eine Belohnung im Hades ist es, was das Sollen in Demokrits Ethik ernährt; denn es wird ein Hades als Fabel abgelehnt und die Auflösung der menschlichen Natur behauptet[66].

Das Sollen des Menschen, d.i. mit Einsicht der Natur folgen, welches als höchstes Sittengesetz für die Griechen gilt[67], ist das eigentliche Leben, das Geschick des menschlichen Geschlechtes, im Gegensatz zum «bösen, unverständigen, unkeuschen und unheiligen Leben, *welches nicht ein böses Leben ist, sondern ein langwieriges Sterben*[68]». Die Eudaimonie kommt dazu als Bestätigung der Erfüllung der hohen menschlichen Aufgabe: die Natur durch sein Erkennen zu heiligen und deswegen von den Menschen als Wegweiser gesucht[69].

Dass eine Unsterblichkeit der individuellen Seele nicht von Demokrit gelehrt wurde, ist begreiflich, ebensogut wie für seine Vorgänger, denn das Los des Menschen ist eben das Erkennen. Da aber, wie gezeigt, ein Erkennen nur auf dialektischem Wege auch den Griechen möglich ist, hätte ein Leben der individuellen Seele nach dem Tode, d.h. ohne den Weg des Leibes, keinen Sinn mehr, da es dem Erkennen nicht mehr dienen könnte,

---

63. Fr. 191.

64. Fr. 37: «Wer die Güter der Seele wählt, wählt die göttlicheren, wer die des Leibes, die menschlichen».

65. Fr. 39, 42, 62, 65, 112, 207.

66. Fr. 41: «Nicht aus Furcht, sondern aus Pflicht soll man von fehlerhaften Handlungen fernhalten». Fr. 297: «Manche Leute, die von der Auflösung der menschlichen Natur nichts wissen aber im Bewusstsein ihrer schlechten Handlungsweise im Leben sind, mühen sich ihre Lebenszeit in Unruhen und Ängsten ab, indem sie erlogene Fabeln über die Zeit nach dem Ende erdichten».

67. ZELLER, S. 128, I

68. Fr. 160.

69. Fr. 189.

und statt dessen nur die Einheit des ewigen Ganzen stören würde, was eben für die Griechen unerträglich gewesen wäre.

Allgemeine Ewigkeit der Seele ist freilich bei atomistischem System selbstverständlich, indem die Seelenatome nach dem Tode des Menschen zurück zur Luft kehren, wie auch die Ewigkeit der Körperatome. Den Menschen aber in dieser seiner Eigenart, der Zwiespältigkeit seiner Natur, Seele und Leib, hat weder das atomistische System noch ein anderes philosophisches oder theologisches System unsterblich machen können. So haben doch die Vorsokratiker recht, wenn sie das Ganze verewigt und vergöttlicht haben.

«In der Ethik», schreibt Ernst Hoffman, «wo Demokrit die Qualitäten gut und schlecht, gerecht und ungerecht, selig und unselig selber verwendet, basiert sie auf einem Dualismus der feinen, ruhigen, und der grossen gewaltsamen Bewegungen» und betrachtet es als «Missbrauch des mechanistischen Prinzips. Atome, leerer Raum und mechanische Bewegung sind alle in gleicher Weise qualitätslos, aus ihnen kann Gutes und Böses nicht abgeleitet werden. Gut und Schlecht sind Wertbestimmungen, aber mechanische Akte als solche sind wertfrei». Wie kann werthaftes auf wertfreies zuruckgeführt werden? fragt sich der Kritiker, der zugleich mit seiner Verwunderung und seinen Behauptungen nichts anderes tut als Kunde zu geben von der 2000-jährigen Entfernung von jener Zeit, welche ihre gesamte Ethik auf das «Naturgemäss» aufbauen konnte und das Gute vom Natürlichen, wie Bewegungen und Materie, (die die einzigen Wege der Natur jetzt und ehedem sind), nicht auseinander trennen konnte, da diese Natur als das Göttliche noch gegolten hat. Dies ist auch der Grund für die glückliche Einheit, in der Naturwissenschaften, Theologie und Philosophie gebunden waren, im Gegensatz zu der unüberbrückbaren Kluft, die sie heute auseinanderhält.

Dass Demokrit die Weisheit der Seele von der Bewegung abhängig macht, ist keine Neuheit fur die vorsokratische Philosophie, denn auch Heraklit tut das gleiche, wenn er die weiseste und beste Seele mit der trockenen gleichsetzt[70]. Was sie beide damit tun ist eben das, was sie von den Materialisten der Neuzeit unterscheidet: Die Erhebung des Physischen zum Metaphysischen.

Anna POTAGA

---

70. HERAKLIT, Fr. 177-178: Selbst Plato verknüpft die Kreisbewegung mit der Vernunft (*Timaios*).

Η ΕΝΝΟΙΑ ΤΟΥ ΛΟΓΟΥ ΣΤΗΝ ΑΡΧΑΙΑ ΑΤΟΜΙΚΗ ΘΕΩΡΙΑ

Περίληψη

Στοὺς Ἀτομικοὺς ὅπως καὶ στοὺς περισσότερους προσωκρατικοὺς φιλοσόφους ἡ ἔννοια τοῦ Λόγου κατέχει κεντρικὴ θέση. Ἀντιπροσωπεύει τὴ δύναμη, τὴ φυσικὴ νομοτέλεια, τὴ φυσικὴ ἀναγκαιότητα ποὺ ἡ Φύση ἀκολουθεῖ στὴν ἀέναη πορεία της. Μὲ τὴν ἔννοια τοῦ Λόγου ἀντέκρουσαν ὁ Λεύκιππος καὶ ὁ Δημόκριτος τὴν ἔννοια τῆς Τύχης.

Στὴ συζήτηση γιὰ τὴ φύση τοῦ Λόγου στοὺς Ἀτομικοὺς προβάλλονται ἐπιχειρήματα καὶ ἀντιρρήσεις κλασσικῶν μελετητῶν τῆς ἀρχαίας ἀτομικῆς θεωρίας ὡς ἀντιπροσωπευτικὰ τῶν μελετητῶν της ὅλων τῶν ἐποχῶν. Ἡ συζήτηση καταλήγει στὸ κρίσιμο κλασσικὸ φιλοσοφικὸ πρόβλημα Φυσικὴ Ἀναγκαιότητα - Ἀνθρώπινη Αὐτονομία, καὶ στὸν τρόπο ἀντιμετώπισής του ἀπὸ τὸν Δημόκριτο.

Ἄννα Κ. Ποταγα
δ. φ.

LIEUX ET TEMPS RHÉTORIQUES CHEZ ALCIDAMAS

Dans la concurrence qui oppose les écoles de rhétorique issues des pratiques oratoires de Gorgias et qui s'engage entre les tenants d'une rhétorique orale traditionnelle et les partisans des techniques nouvelles de l'écriture[1], Alcidamas, quand il prend parti pour l'improvisation orale contre l'éloquence apprêtée par écrit, fait figure, à l'instar de son maître Gorgias, d'avocat des causes perdues. En effet, non seulement c'est le style de son adversaire Isocrate qui va devenir dominant dans la prose d'art, mais, qui plus est, Alcidamas, cultivant l'art du paradoxe, se propose de défendre l'art de l'improvisation dans et par un discours écrit. Ainsi, dans la droite ligne des discours épidictiques de Gorgias, dans la droite ligne de l'*Éloge d'Hélène* et de la *Défense de Palamède*, le *Περὶ τῶν τοὺς γραπτοὺς λόγους γραφόντων ἢ περὶ σοφιστῶν, Sur ceux qui composent les discours par écrit ou sur les sophistes*[2], se présente-t-il d'emblée comme l'éloge paradoxal, par écrit, de l'αὐτοσχεδιάζειν, de l'art d'improviser.

Cet écrit ne se borne cependant pas à être une simple réponse au *Contre les sophistes* d'Isocrate, et Alcidamas organise sa défense de l'improvisation autour d'une théorisation, peut-être philosophiquement la première[3], d'une

---

1. Célèbre pour savoir improviser aussi bien que composer de longs discours écrits (cf. PLATON, *Gorgias*, 449 b-c), GORGIAS aurait donné naissance à deux écoles concurrentes dont Alcidamas et Isocrate représenteraient les deux branches. Cette opinion généralement admise (cf. La Rue van HOOK, «Alcidamas versus Isocrates; the spoken versus the written word», *The Classical Weekly* XII, 1919, 89-94; W.K.C. GUTHRIE, *Les sophistes*, trad. fr. J.-P. COTTEREAU, Paris, 1976, p. 316) doit cependant être nuancée puisque chacun des deux disciples reconnaît, dans ses écrits, la valeur des assertions soutenues par l'autre.

2. Il n'existe de traduction française, pour cet écrit, que la «belle infidèle» de 1781: *Œuvres complètes d'Isocrate, auxquelles on a joint quelques Discours analogues à ceux de cet Orateur, tirés de (...) Alcidamas*, traduites en français par M. l'Abbé AUGER, Paris, 1781, t. I, pp. 313-324. Nous utilisons l'édition récente des œuvres d'Alcidamas: ALCIDAMANTE, *Orazioni e frammenti*. Testo, introduzione, traduzione e note a cura di Guido AVEZZÙ, («Università di Padova. Bollettino dell'Istituto di Filologia Greca». *Supplemento* 6), Roma, «L'Erma» di Bretschneider, 1982.

3. Aux dires de Denys d'Halicarnasse, GORGIAS aurait écrit un traité *Περὶ τοῦ Καιροῦ* sans réussir pour autant à définir la notion. Mais cette carence tient au statut même du καιρός. Il ne saurait y avoir de définition de ce qui n'est pas un «quelque chose» relevant de la signification, se présente comme la rencontre avec une situation et dont la caractéristique relève de l'inédit et du tempestif (cf. P. AUBENQUE, *La prudence chez Aristote*, Paris, 1976², pp. 95-105).

notion clé, la notion de καιρός. En effet, dans ce discours, Alcidamas se propose d'élaborer une théorie générale de l'argumentation[4], dans laquelle la notion de καιρὸς joue un rôle central puisqu'elle permet d'articuler l'espace où se déroule le discours et le temps de l'argumentation.

Les dix occurrences du terme καιρὸς ou de ses composés dans le *Sur les sophistes*, ainsi que celle qui se trouve au début de l'*'Οδυσσεύς*[5], apparaissent dans des contextes concernant d'une part l'espace politique tel qu'il s'ouvre dans l'assemblée et le tribunal, et, d'autre part, l'espace de l'exhibition artistique tel qu'il se donne dans le spectacle. Aussi le rôle assigné par Alcidamas au rhéteur n'apparaît-il pleinement que dans l'analyse de ce rapport de l'espace du discours et du temps de l'argumentation que seule la notion de καιρὸς permet de dégager pour déterminer ce qu'il en est d'une pratique oratoire correcte. En effet, l'opposition entre les deux écoles de rhétorique, celle qui prône l'improvisation et celle qui soutient la composition préalable des discours écrits, tient essentiellement à deux manières de comprendre le temps qui agissent simultanément dans le domaine rhétorique et dont nous trouvons trace, au carrefour de l'élaboration orale improvisée et de l'organisation apprêtée par écrit, aussi bien dans Platon[6], lorsqu'il condamne l'écriture ou se propose de substituer la dialectique, conçue comme «bonne rhétorique», à la mauvaise rhétorique des orateurs, que dans Aristote[7], lorsqu'il consigne parmi les productions littéraires de l'Athènes contemporaine la présence d'une *léxis graphikḗ* aux côtés d'une *léxis agōnistikḗ* qui fait tenir ensemble geste et discours, action produite et parole dite dans l'espace de la performance et de l'exploit oratoire[8].

La séparation nette du discours improvisé et du discours écrit récité permet à Alcidamas de dégager trois sphères dans l'espace et dans le temps.

---

4. Cf. M. J. MILNE, *A Study in Alcidamas and his Relation to the Contemporary Sophistic*, Diss. (Bryn Mawr), Bryn Mawr, Pennsylvania, 1924, pp. 50-51. Sur l'importance des enthymèmes (le terme revient au moins douze fois dans le discours, toujours au pluriel, pour désigner des blocs argumentatifs) dans l'élaboration de la rhétorique d'Alcidamas, cf. M. VALLOZZA, «Alcidamante e i gradi della memoria (*Sugli autori di discorsi scritti* 18)» *Quaderni Urbinati* 56, 1987, 93-96, spécialement, p. 95, note 11. De nombreux témoignages antiques attestent, par ailleurs, de l'importance de la rhétorique d'Alcidamas que Denys d'Halicarnasse range parmi ceux dont la philosophie aristotélicienne ne doit pas faire oublier les apports rhétoriques et que Cicéron qualifie de *rhetor antiquus in primis nobilis*.

5. *Περὶ Σοφιστῶν* 3, 9 (2fois), 10 (2 fois), 22, 28, 31, 33, 34; *'Οδυσσεὺς* 1.

6. *Lettre* VII, 341 b - 344 e; *Phèdre*, 266 d - 274 b; 276 a.

7. *Rhétorique*, III 12, 1413 b 8-22.

8. Sur ce point, cf. S. GASTALDI, «La retorica del IV secolo tra oralità e scrittura: *Sugli scrittori di discorsi* di Alcidamante», *Quaderni di storia* 14, 1981, 189-225, spécialement, p. 206.

Dans l'espace, le lieu où on parle sera l'assemblée, le tribunal ou le théâtre; et l'orateur, tenu de ne pas se tromper de καιρός (§ 22), parlant selon le lieu, déterminera ce dont il parle selon le temps: le futur à l'assemblée, le passé au tribunal, le présent au spectacle. Et, comme le public n'est pas le même dans ces trois lieux et selon ces trois temps, il devra également prendre en compte l'auditoire, en sorte que ces différences s'imbriquent dans une nouvelle série qui distingue celui qui dit, ce qu'il dit et à qui il le dit: le locuteur, l'auditeur et le *lógos* lui-même. Ces trois éléments qui répartissent la rhétorique en délibérative, judiciaire et épidictique, la classent à la fois selon le lieu où est prononcé le discours, selon le temps sur lequel il porte et selon la position de celui qui parle ou écoute. L'approche théorétique des discours improvisés et des discours écrits dans le *Sur les sophistes* dégage donc trois niveaux d'articulation: l'articulation de la philosophie avec la poésie et la rhétorique en prose; celle de la rhétorique orale avec les pratiques politiques; celle, enfin, de l'espace social avec le temps de l'argumentation.

Au discours écrit revient l'espace clos des compositions rédigées à l'école, au terme d'un temps plus ou moins long mais toujours quantifiable[9]. Circonscrites dans cet espace privé, les techniques d'élaboration des discours écrits ne sont délivrées que devant un public restreint, choisi et de qualité et ne sauraient s'adresser à l'ensemble de la communauté politique. Les subtilités et la précision du style écrit sont étrangères à la sphère du δεινὸς ῥήτωρ et de tels orateurs «qu'on appelle sophistes» doivent bien plutôt être appelés «faiseurs d'écrits», c'est-à-dire *poètes* (§ 1-2). Mais le plaisir que procure la représentation artistique ne saurait en aucune manière se substituer à l'utilité (le texte revient inlassablement sur ce thème) qui préside aux discours politiques et judiciaires[10] et c'est au discours improvisé et à l'orateur que revient l'espace ouvert de la scène politique: l'assemblée et le tribunal. C'est donc dans ce cadre que, lorsqu'Alcidamas tente de dégager les lignes générales de la genèse d'un texte en prose élaboré oralement, il organise sa théorie de l'argumentation autour de la notion de καιρός, qui, comme on le sait, couvre dès l'origine un large domaine sémantique, d'où on peut prélever essentiellement trois sens: un sens local, un sens objectif et un sens temporel qui s'articulent autour des concepts de décision et de décisif[11].

---

9. Ainsi, Isocrate met une dizaine d'années à composer le *Panégyrique* (cf. *Quintilien*, 10, 4.4). Il fait d'ailleurs souvent allusion au temps qu'il a mis à mettre au point ses discours (cf. *Pan.*, 14; *Phil.*, 84).

10. Cf. S. GASTALDI, *op.cit.*, p. 194.

11. Sur la notion de *kairós*, cf. W. SUESS, *Ethos*, Leipzig, 1910; M. UNTERSTEINER, *La formazione poetica di Pindaro*, Messine / Firenze, 1951; *I sofisti*, Milan, 1967[2]; P.-M. SCHUHL, «De l'instant propice», *Revue philosophique* CLII, 1962, 69-72; P. KUCHARSKI, «Sur la notion

Dans le *Sur les sophistes*, la fréquence quasi obsessionnelle du terme souligne à chaque fois l'opportunité concrète et temporelle, sophistique en quelque sorte, le moment décisif où le rhéteur est tenu d'intervenir. La notion de καιρὸς apparaît en effet dans chaque partie du discours pour mettre en relation le lieu où le discours est prononcé, le moment où il est tenu et l'auditoire auquel il s'adresse.

*
**

Après avoir distingué le poète de l'orateur, Alcidamas définit son propos: justifier son point de vue concernant la supériorité de l'improvisation et montrer qu'écrire est plus aisé que parler. Dans ce cadre, le καιρὸς apparaît comme un trait caractéristique de la rhétorique d'Alcidamas. En effet, il n'appartient pas à n'importe qui de parler sur tout sujet de manière appropriée et sur le champ, embrassant d'un seul coup d'œil les opportunités des évènements (τῷ καιρῷ τῶν πραγμάτων) et les désirs du public tout en prononçant le discours qui convient (§ 3). Dans ce passage, l'utilité de l'improvisation ne désigne que le critère minimal du savoir parler qui caractérise tout citoyen s'adressant à d'autres citoyens puisque tout citoyen est, dans la cité, destiné à devenir orateur. L'essentiel réside donc dans cette capacité d'élocution, rappelée à de nombreuses reprises (§§ 1, 10, 15), au point que le § 17 jusqu'à dire que les écrits font obstacle à «tout écoulement facile» des discours improvisés. Pour le sophiste Alcidamas, comme pour son maître Gorgias, pour lequel celui qui dit dit un λόγος non un πρᾶγμα (cf. *MXG*, 980 b 1-5), il faut éviter de se retrouver à court de mots, de rester sans voix (§ 15), et, perdant la face et l'intelligence (γνώμη: § 16), de sombrer dans le ridicule (§ 11). De ce point de vue, le discours écrit et minutieusement préparé n'aura pas de prise sur les évènements[12] et ne pourra

---

pythagoricienne de *kairós*», *Revue philosophique* CLIII, 1963, 141-169; P. AUBENQUE, *La prudence chez Aristote*, Paris, 1976², pp. 95-105; R. VITALI, *Gorgia. Retorica e filosofia*, Urbino, 1971, pp. 197-226; M. KERKHOFF, «Zum antiken Begriff des *Kairós*», *Zeitschrift für philosophische Forschung* XXVII, 1973, 256-274; V. JANKELEVITCH, *Le je-ne-sais-quoi et le Presque-rien*, t. I, Paris, 1980², pp. 113-147; J. R. WILSON, «καιρὸς as *Due Measure*», *Glotta* LVIII, 1980, 177-204; «*Kairós* as *Profit*», *The Classical Quartely* 31, 1981, 418-420; W. H. RACE, «The Word *Kairós* in Greek Drama», *Transactions of the American Philological Association* 111, 1981, 197-213; M. TREDE, «*Kairós*: problèmes d'étymologie», *Revue des Études Grecques* XCVII (1984) XI-XVI; A. TORDESILLAS, «L'instance temporelle dans l'argumentation de la première et de la seconde sophistique: la notion de *kairós*», in *Le plaisir de parler* (Actes du Colloque de Cerisy-la-Salle, 7-17 septembre 1984), sous la direction de B. CASSIN, Paris, 1986, pp. 31-61.

12. Il n'est pas possible, dans le cadre de cet article, d'analyser le rapport entre le statut de

conjoindre parole et action dans une éthique de la situation. A l'immobilité et au caractère figé de l'écriture doit donc s'opposer, dans la sphère de la citoyenneté, une pratique ductile, métastable, incisive, instantanée et concrète, qui désigne, par l'expression «saisir le *kairos*», la mesure de son intervention, eu égard aux exigences des évènements et du public sans renvoyer pour autant à quelque référent préalable dont l'écrit est à la fois le modèle et le miroir (§§ 6, 32).

Aussi la justification de la fonction négative du discours écrit et de son échec en tant que technique rhétorique s'élabore-t-elle sur un fond politique qui rejette l'écriture dans la mesure où celle-ci est un obstacle, non pas tant à l'art d'improviser, comme pourraient le laisser croire les § § 14 sqq., qu'au libre échange des arguments tel qu'il émerge dans l'*agôn* qui règle les débats entre les hommes. L'adoption de cette position fait que la technique de l'improvisation reporte sur le citoyen la maîtrise directe du *lógos* et a pour conséquence l'exaltation de la parole dite par rapport à l'action produite. A cet égard, les trois occurrences de la notion de καιρὸς dans cette première partie justificative du *Sur les sophistes* dégagent l'espace politique où joue le discours kairique et improvisé[13].

Au § 9, lorsqu'Alcidamas oppose l'utilité du savoir parler à la rare eukairie du savoir écrire, il désigne clairement les lieux du discours improvisé: assemblées, tribunaux, échanges privés[14]. Dans ces lieux, «parler sur le champ fait nécessité (...) et souvent surviennent des évènements décisifs imprévus (ἀπροσδοκήτως καιροὶ πραγμάτων) dans lesquels ceux qui se taisent (c'est-à-dire les «faiseurs d'écrits», qui n'ont rien préparé sur le sujet) font figure indigne, alors que ceux qui parlent, nous les voyons honorés des autres comme ayant une γνώμη similidivine». Ici encore le seul fait de savoir parler suffit à mettre en évidence ce caractère minimal de la citoyenneté qui s'exerce différemment dans des lieux différents et se manifeste éminemment dans l'attitude des maîtres de rhétorique, qui doit être en relation avec des occasions déterminées réclamant des prestations

---

la vérité chez Alcidamas et sa manière de traiter les évènements. Qu'il suffise de remarquer ici la proximité entre le καιρῷ τῶν πραγμάτων du § 3 et le statut du καιρὸς historique chez Thucydide. On notera également le rapprochement terminologique de ἱστορίας et de παιδείας dès la première ligne du *Sur les sophistes*.

13. Subsidiairement, elles précisent les lieux de naissance de la rhétorique orale, puisque, dans l'espace de l'assemblée comme dans celui du tribunal, le débat oral est objet de prédilection. Sur l'origine judiciaire ou politique de la rhétorique, on peut consulter: S. GASTALDI, *op.cit.*, p. 190 et p. 209, note 3, qui rappelle l'état de la question; voir également, R. BARTHES, «L'ancienne rhétorique. Aide-mémoire», *Communications* 16, 1970, 172-229.

14. On retrouve cette même tripartition dans PLATON, *Phèdre* 261 a-b.

oratoires immédiates. A ce niveau, le καιρὸς intervient deux fois: dans le moment décisif qui réclame la prouesse de l'improvisation, et dans l'instant même de cette prouesse, dans la rencontre avec l'auditoire qui permet l'obtention du consensus du public.

Le relevé des effets du discours, qui intervient au § 10 (admoneste ceux qui faillissent, consoler les infortunés, apaiser les courroucés, détruire dans l'instant des accusations imprévues), écho des effets du discours que Gorgias énonce au § 8 de l'*Éloge d'Hélène*, ne fait que souligner la puissance du dire (§ 15) et affirmer une fois encore, si besoin en était, l'insuffisance d'une rhétorique écrite qui exige un temps d'élaboration trop long par rapport au temps imparti et qui, trop lente, reste, du même coup, en retrait par rapport à l'opportunité, en sorte qu'aucun homme sensé ne s'empresse d'acquérir cette technique, dès lors qu'il sait à quel point elle faut aux moments décisifs (§ 10).

Cette position d'Alcidamas résulte de la permanence de l'enseignement sophistique dont l'exaltation du *lógos* et la valeur d'exploit de la prestation oratoire se donnent comme le moment de la consolidation du consentement politique, ainsi que le signale l'importance de l'auditoire relevée dans la deuxième série d'occurrences où se présente le terme καιρός (§§ 22, 27), qui marque bien ce moment de l'accord politique qui ne peut se produire qu'à l'instant précis de la performance de l'orateur par l'acclamation de l'auditoire. Le corps social se noue alors dans une psalmodie où ce qui importe est l'harmonie de la communauté des chanteurs, «de telle sorte que, sur tous les sujets, on puisse obtenir l'assentiment d'une assemblée nombreuse (...) en la persuadant[15]», et où la force de persuasion se mesure au consentement de l'auditoire[16]. Et comme, pour obtenir ce consentement, l'orateur n'a à sa disposition, dans l'exercice de la rapidité de sa *diánoia* par rapport à la *gnṓmē* de ses auditeurs, que la seule persuasion face à des citoyens participant tous du droit à l'*agoreúein*, ceux-ci sont seuls juges de la correction de ses enthymèmes[17].

---

15. PLATON, *Gorgias* 458 e.

16. «La dialectique est la force de ce qui est crédible» dit le frag. 13.

17. Sur ce point, cf. G. MAZZARA, «La rhétorique éléatico-gorgienne d'Alcidamas chez Diogène Laërce IX, 54: sur les quatre fonctions du langage», in *Actes du Colloque de la Société d'Histoire de la Rhétorique*, Tours, 15-20 juillet 1987. Dans la section intitulée *ἐρώτησις / προσαγόρευσις: la rhétorique de l'improvisation*, l'auteur souligne que «ce n'est pas par hasard que les traductions qui sont données d'habitude du terme προσαγόρευσις (prière, allocution, invocation) rappellent l'idée que la réponse du public au discours de l'orateur se joue toute entière dans la force de persuation de ce que l'orateur lui présente comme crédible»; raison pour quoi Alcidamas présente la dialectique comme «la force de ce qui est crédible» (cf. *supra*, note 16).

L'opposition des deux pratiques oratoires sur le plan de l'utilité publique revient donc à se traduire dans les termes d'un rapport kairique (§§ 27, 28), voué à l'échec, à de rares exceptions près, pour ce qui concerne la rhétorique écrite, labile, plastique et efficace dans le cas de la rhétorique orale[18]. C'est en effet dans l'argumentation que réside la puissance rhétorique capable d'unir la communauté politique en produisant des discours qui sont autant de leurres sur lesquels l'auditoire s'accorde à chaque instant de la décision pour maintenir sa cohésion sociale.

L'exemple paradoxal de la cité tyrannique (§ 11) est, à cet égard, instructif. Le paradoxe y joue comme un ressort de l'argumentation suffisant à mettre en échec la thèse défendue. En effet, seule la cité tyrannique est à même de donner quelque force aux arguments en faveur des discours écrits, puisque seul le tyran dispose du pouvoir nécessaire pour s'accorder le temps de composer son *lógos* en privé avant de convoquer tribunaux ou assemblées[19] et de l'exposer non à des citoyens mais à des sujets spoliés de tout pouvoir de décision. Dans l'assemblée d'une cité non tyrannique, répondre à l'appel du héraut («Lequel parmi les citoyens veut parler?», § 11)[20] signifie au contraire exposer son propre *lógos* à l'argumentation publique, débattre sur ses opinions et, éventuellement, se laisser persuader[21] par le caractère plausible d'autres argumentations et non par la violence, caractère intrinsèque des assemblées réunies par convocation tyrannique[22]. Il en va de même dans les tribunaux, où les discours écrits suscitent la défiance des juges et où l'orateur doit désarmer la haine et l'envie du public (§§ 12-13; 22-23; 24; 33-34)[23].

---

18. Cf. M. VALLOZZA, «*Kairós* nella retorica di Alcidamante e di Isocrate ovvero nell' oratoria orale e scritta», *Quaderni Urbinati* 50, 1985, 119-123; voir spécialement p. 120.

19. On remarquera qu'assemblée et tribunal sont, dans ce paragraphe, donnés dans l'ordre inverse du § 9.

20. Le recours à cet exemple repose lui aussi sur le ressort rhétorique d'un paradoxe basé sur l'exhibition du ridicule. Dans ce passage, en effet, la désignation de l'espace social du discours (tribunal, assemblée) converge avec l'expression du temps dans lequel est prononcé le discours. Le § 11 relève comment le ridicule le plus haut frappe l'orateur qui, devant se présenter à la tribune, se pétrifie en logographe, et se retire, au moment de parler, pour consigner par écrit son intervention sur ces tablettes dont il ne se sépare jamais.

21. Cf. *Gorgias*, frag. 82 B 23 Unt. (= M. UNTERSTEINER, *Sofisiti. Testimonianze e frammenti*, fasc. II, Firenze, 1961[2]).

22. On sait que le thème de l'opposition persuasion / violence a également été traité par GORGIAS dans l'*Éloge d'Hélène* et ans la *Défense de Palamède*; on le retrouve encore dans PLATON, comme un thème typiquement gorgien, dans le *Philèbe*, 58 b («l'art de persuader asservit tout à son empire par consentement et non par force»).

23. D'ailleurs l'idée que les juges et l'auditoire sont suspicieux à l'égard des discours achevés et que la bienveillance de l'auditoire doit être gagnée par les discours des orateurs est si

Le modèle de cité prôné par Alcidamas se fonde, quant à lui, sur l'échange libre du *lógos* parmi les citoyens sans une intervention destinée à immobiliser l'intrinsèque fluidité d'une vie politique qui s'écoule librement comme le *lógos* lui-même et tient dans l'orbe de la suspicion tout ce qui n'est pas soumis au contrôle et à la réciprocité de la communauté politique[24]. On voit que cette affirmation de la *dēmēgoría* va au-delà d'une opposition entre deux techniques rhétoriques et que s'y joue l'image même du citoyen. La perpétuation du réquisit de l'improvisation, qu'elle soit véritable ou fictive, répond à cette définition d'un citoyen libre d'exercer son *lógos*[25] et s'explique par l'importance que les sophistes accordent à ce *lógos*, conçu, non comme ce qui dit la vérité, mais comme ce qui a la charge de la persuasion[26]. Cette importance tient au lien que le *lógos* entretient avec le temps, dont il tire sa puissance, comme le rappelle allusivement Alcidamas dans une résurgence de l'*Hélène* de Gorgias[27].

*
**

C'est cette puissance du discours analysée sous son aspect d'improvisation qui fait l'objet de la deuxième série de justifications reliées au καιρός. Au § 22, se référant à la manière de composer de ses adversaires, qui rédigent leurs écrits bien avant l'*agôn*, Alcidamas affirme que, parfois, ils «Faillissent aux καιροί» (τῶν καιρῶν ἁμαρτάνουσιν). Le contexte immédiat de l'expression et le contexte général de cette partie du discours montrent que, loin de désigner simplement l'absence de saisie de l'occasion qui se présente[28], la notion de καιρὸς prend ici un sens beaucoup plus technique.

---

fréquente dans l'antiquité qu'il existe un terme technique, προσπαρασκευή (cf. QUINTILIEN IV, 1, 62, 72; 2, 26; VII, 10, 12) pour désigner les tentatives des orateurs pour rendre juges et auditeurs favorables à leur égard. Cf. H.L. BROWN, *Extemporary Speech in Antiquity*, Diss. (Chicago), Menasha, 1914, pp. 39-41, et *ibid.*, note 153.

24. S. GASTALDI, *op.cit.*, p. 196 et p. 211, note 11, observe que «traditionnellement, en effet, les opposants à l'aspect démocratique de la cité, les oligarques, exclus du débat de l'assemblée, utilisent le discours écrit, sous forme d'opuscules, pour divulguer leurs positions politiques, particulièrement au sein de l'hétairie».

25. Le caractère fictif de ce réquisit est mis en lumière par S. GASTALDI, *op.cit.*, p. 212, note 12, et par H. L. HUDSON-WILLIAMS, «Political Speeches in Athens», *Classical Quarterly* N.S. 1, 1951, 68-73.

26. Sur la rhétorique définie comme «ouvrière de persuasion», cf. ALCIDAMAS, frag. 13, 18, 29, et PLATON, *Gorgias*, 452 e, 453 a, 454 e, 456 a.

27. Comparer *Sur les sophistes* 23 et *Éloge d'Hélène* 11.

28. C'est ainsi que G. AVEZZÙ, *op.cit.*, p. 17 et J.R. WILSON, 1980, *op.cit.*, p. 199 comprennent l'expression du § 22. Voir la discussion de cette position dans M. VALLOZZA, 1985, *op.cit.*, pp. 121-122.

Elle désigne cette opportunité dont le manquement se traduirait par une démesure ou une anomalie dans l'extension même des parties du discours. Il s'agit en effet d'élaborer un discours adéquat au sujet en usant du réquisit du καιρὸς comme d'un critère de sélection des *idéai*, des éléments constitutifs du discours[29], commandant l'*hermēneía*[30] et veillant à l'adaptation des enthymèmes[31] à la situation et des longueurs à l'attente de l'auditoire, ce qui préside à la *symmetría* du discours[32]. Tels sont en effet les critères minimaux de l'argumentation rhétorique tels qu'ils se résument au § 15 dans l'expression: τοῦ δὲ λέγειν μηδὲ μικρὰν δύναμιν. L'important n'est pas en effet dans ce qu'on dit, et c'est parce qu'il y va de la possibilité minimale d'être homme que les sophistes libèrent les mots de toute obligation sémantique et font de cette liberté la fonction fondamentale du langage[33].

Le critère en deçà duquel un discours n'est pas possible étant posé, la *léxis*, et l'auditoire déterminé, la masse des citoyens qui composent indistinctement tribunaux et assemblées, les conséquences suivent d'elles-mêmes: les discours écrits utilisés dans les débats constituant l'*agōn* public se trouveraient dépourvus d'effet, ou, plutôt, produiraient cet effet d'inadéquation que repère Aristote[34], en raison de leur caractère étriqué, qui tient à leurs artifices techniques dont la subtilité est perdue d'avance devant cet ὄχλος. Le καιρός, au contraire, peut assumer son rôle dans l'improvisation puisque la force du discours se dispense de la concision[35] et que le discours oral se suffit d'un fil conducteur[36]. L'orateur reproduit ainsi, dans sa geste,

---

29. Il s'agit aussi bien des parties du discours, des procédés employés, de l'étude des modes de raisonnement, des figures de style. Cf. O. NAVARRE, *Essai sur la rhétorique grecque avant Aristote*, Paris, 1900, pp. 189 sqq.; M. TREDE, *Kairós: l'à propos et l'occasion. Le mot et la notion d'Homère à la fin du IVème siècle avant J.-C.*, (Diss.) Paris, 1986, cf. spécialement p. 438 et note 61.

30. *Περὶ Σοφιστῶν* 13, 16, 20, 25.

31. *Ibid.*, 3, 4, 18, 19 (deux fois), 20 (deux fois), 25 (deux fois), 33.

32. La proximité sémantique de καιρὸς et de συμμετρία est bien connue (pour l'état de la question, cf. M. TREDE, 1986, *op.cit.*). Il y a dans le *Sur les sophistes* une triple proportionnalité: du *lógow* à la situation, du *lógos* à lui-même, de la *gnṓmē* des auditeurs à la *diánoia* des orateurs (cf. G. MAZZARA, *op.cit.*).

33. Alcidamas insiste sur la nécessité de ne pas perdre la parole, de ne pas tomber en aphonie. L'importance de ce thème est relevée par Platon lorsque, dans le *Banquet* (198 c), Socrate, par paronomase, fait de Gorgias une Gorgone de rhétorique: «j'étais terrifié à l'idée qu'en conclusion Agathon ne lançât dans son discours, sur mon propre discours, la tête de Gorgias (Γοργίου κεφαλήν), le redoutable orateur, et, me rendant aphone, ne me prétrifiât».

34. *Rhétorique*, III 12, 1413 b 3-22.

35. Cf. S. GASTALDI, *op.cit.*, pp. 206-207.

36. Cf. *Περὶ Σοφιστῶν* 18. On observera qu'Alcidamas ne rejette pas pour autant les procédés techniques qui sont usuellement ceux de la poésie. Et lors même qu'il souligne

l'excellence du discours lui-même: la libre fluence du discours improvisé (§ 17). La *dēmēgoría*, extrême pointe de la disponibilité du discours oral improvisé, doit être en mesure, face à l'évaluation de la foule, d'offrir une vision d'ensemble sans se perdre dans les détails[37]. Un tel discours est le lieu de la liberté politique, comme la *léxis* est le lieu de la liberté du dire[38].

Les §§ 18-21 développent cette théorie de l'exposition des arguments sous leur seul rapport au temps du discours. L'argumentation est tributaire de celui qui argumente, de l'auditeur, de l'opportunité, du moment. Elle doit être accordée à l'orateur et à sa réputation, produite à propos, sur mesure pour celui qui écoute, et s'adapter au lieu et au moment. C'est cette labilité qui lui confère sa force co-active et sa métastabilité est permise par une certaine appréhension et utilisation de la temporalité qui constitue un des points centraux de la doctrine sophistique à cet égard[39]. La démarche générale suivie par une argumentation réside dans l'énoncé d'une assertion qui est le résultat d'une série d'assertions placées dans un certain ordre, déclarées selon une certaine succession temporelle qui a égard aux situations, aux circonstances et aux moments. Analysé sous ce rapport à la temporalité, l'ordre des arguments est tel que non seulement ce qui est dit en premier sert à établir la suite, mais encore que la formulation d'un argument dépasse le présent qui apparaît comme l'axe de partage entre le passé et le futur, en sorte qu'au fur et à mesure que se déroule le discours, celui-ci se modifie et se modifie aussi la démarche générale de l'argumentation (cf. § 20). La nature de l'argumentation dépend donc des arguments déjà utilisés. Ceux-ci altèrent, par leur succession même, le sens, sans que cette altération soit prévisible. Il faut choisir les arguments les plus pertinents ou les plus efficaces ou les plus opportuns. Il peut y avoir une conjoncture discursive qui ne se reproduira plus et dans laquelle le discours doit insérer un argument. Ainsi, l'appréhension de la temporalité conduit à hiérarchiser et à remanier les

---

l'insuffisance des compositions écrites, il signale que l'adéquation du discours au sujet peut s'accompagner d'un réquisit rythmique (§§ 16-17) et musical (§ 31) qui se manifeste principalement dans l'improvisation où le choix des mots donne au discours la bigarrure qui pourrait lui manquer du fait qu'il n'est pas écrit et répond ainsi techniquement à la préoccupation formelle de la proportionnalité du discours dans son ensemble à chacune de ses parties. Dans l'improvisation, la bigarrure du style est le répondant de l'éloge de la contingence. Sur la relation entre le thème de la *poikilía* et celui du *kairós*, cf. M. VALLOZZA, 1985, *op.cit.*, p. 123, note 16, qui met celle-ci particulièrement en évidence en comparant le *Sur le sophistes* d'ALCIDAMAS et PINDARE, *Pyth.*, 9, 77 sqq.

37. Cf. ARISTOTE, *Rhétorique*, III 12, 1414 a 8-10.

38. Cf. *Περὶ Σοφιστῶν* 20.

39. *Ibid.*, 20-21.

concepts dans la mesure où l'importance de la temporalité réside en ce que les modifications qui s'introduisent sont à la fois inéluctables et imprévisibles et ne sauraient être décrites avec le vocabulaire utilisé jusqu'alors. Analysées sous le rapport de la temporalité, les assertions sont susceptibles d'inverser ou de modifier les arguments[40]. Dans les termes du débat d'assemblée, l'exercice du discours délibératif repose sur cette appréhension du futur qui ne relève ni du nécessaire ni du hasardeux, et son rôle politique revient à peser sur des possibles au nom du principe du meilleur. Ouverte à l'exposition des raisons, dans la vivacité du discours, susceptible de modifications continuelles, la liberté du choix se réfracte parmi tous ces futurs contingents. Les modifications qui s'y produisent ne sont possibles qu'en fonction d'un partage du passé et du futur qui laisse ouverte la dimension de la liberté entre deux séquences diachroniques. Ce départage s'effectue, dans l'improvisation, à partir d'un maintenant de l'élocution que les Grecs nomment du beau nom de καιρός[41].

Alcidamas recueille cette pointe comme une notion essentielle de l'analyse temporelle du discours rhétorique, à la fois moment décisif et fugitif qui donne lieu à la performance oratoire, et régulateur interne qui gouverne le déroulement du discours. Καιρὸς en vient alors à faire partie d'une terminologie relevant de la technique rhétorique, critère à la fois externe et interne du discours, point de rencontre entre l'orateur qui l'exerce et des évènements qui adviennent dans un flux discontinu et atomique, dont certains justifient ou requièrent l'action d'éclat qu'est la prestation oratoire. Par là se trouve peut-être réalisée la première élaboration théorique de la notion de καιρὸς en son sens temporel au sein d'une théorie générale de l'argumentation dans l'héritage sophistique de Gorgias dont Denys d'Halicarnasse déplorait qu'il n'eût rien écrit de décisif sur le καιρός, bien qu'il fût le premier à écrire sur le sujet[42].

*
**

Mais c'est précisément de ce même tronc sophistique que proviennent aussi les défenseurs des discours écrits. En effet l'importance accordée au rythme et à la musique, qui apparente le discours écrit davantage à la poésie

40. Pour une analyse des procédures de l'argumentation, cf. Ch. PERELMAN et L. OLBRECHTSTYTECA, *Traité de l'argumentation. Nouvelle rhétorique*, Bruxelles, 1970[2].

41. Pour l'analyse de ce «régulateur discursif» et de son rapport à la contingence, cf. A. TORDESILLAS, *op.cit.*, pp. 31-37.

42. *De compositione verborum*, 45, 12 Us.-Raderm. (= 82 B 13 DK).

qu'à la prose, est encore héritage des sophistes[43]. Aussi Alcidamas accepte-t-il cette deuxième filiation, et, loin de s'en tenir au seul domaine de l'improvisation, il rend également compte de l'écriture, ouvrant pour elle un espace possible quoique décentré par rapport à l'espace politique. La *graphikḗ* émerge dans une dimension secondaire, accessoire et ludique. Elle est un jeu (παιδία: § 34), un παίγνιον aurait dit Gorgias (*Hél.*, 21), qui n'entame en rien la supériorité de l'improvisation mais qui, consignant en clair les procédures propres à ce type d'argumentation, met en évidence la démarche générale d'une argumentation qui prend en compte l'usage de la temporalité pensée comme καιρός. Aussi est-ce dans les paragraphes où il est traité thématiquement du troisième genre de discours, le discours épidictique, que nous retrouvons une dernière série d'occurrences concernant le καιρός (§§ 31, 33, 34). Dans le domaine rhétorique, le καιρὸς apparaît comme le principe qui gouverne le choix d'une argumentation, des moyens adaptés pour persuader, du style même, et où discours écrit et discours improvisé sont l'un et l'autre pertinents selon le moment. L'argumentation d'Alcidamas, dans le *Sur les sophistes*, en faveur d'une opposition entre l'improvisation et la rhétorique écrite, est elle-même rhétorique et manifeste clairement qu'en matière de discours il n'est d'autre droit que la force des arguments mis en jeu au moment présent, et que ce qui vaut dans l'ordre politique et judiciaire ne vaut pas nécessairement dans le domaine épidictique. En matière de discours, en effet, il n'y a pas de système préordonné et préétabli, mais le seul ordre est celui de la succession des cas et de l'inachèvement dont le délibératif et le judiciaire offrent un modèle[44] que l'épidictique tente de reproduire. Ce qui fait qu'aux yeux d'Alcidamas l'improvisation l'emporte sur le discours écrit, c'est que ce qui renverse un argument ce n'est point une démonstration scientifique mais l'échéance temporelle de l'ici et du maintenant de l'énoncé, qui dénonce toujours la croyance en un référent idéal extérieur. Aussi n'y-a-t-il pas lieu de refuser l'intervention de l'écriture, mais de circonscrire le lieu et le temps de son utilité dans l'analyse globale d'une théorie de l'argumentation, et le § 30 se garde-t-il de dénigrer la puissance de l'écriture lorsqu'il exalte le soin que l'on doit apporter à l'apprentissage de la capacité de parler; il s'emploie au

43. Cf. *Περὶ Σοφιστῶν* 16, 17, 20 ainsi que la définition gorgienne de la poésie comme «*lógos* ayant du mètre» (*Hél.* 8) et de la rhétorique comme étant de la poésie à laquelle on a soustrait le chant, le rythme et le mètre (PLATON, *Gorgias*, 502 c-d).

44. Comme dans le cas de la célèbre controverse entre Protagoras et Euathlos sur une affaire de paiement d'honoraires que rapporte, avec luxe détails, Aulu GELLE, *Nuits Attiques*, V, 10.

contraire à circonscrire son usage dans la sphère de l'épidictique. Raison pour quoi, en dernière analyse, la rhétorique se doit de ne pas abandonner ce registre. En effet, le discours d'apparat, qui traite du beau et du laid, de l'éloge et du blâme, etc. s'occupe principalement de reconnaître des valeurs; à ce titre, il constitue «une partie centrale de l'art de persuader et l'incompréhension manifestée à son égard résulte d'une fausse conception des effets de l'argumentation[45]». L'importance de l'épidictique tient dans la valeur propre de la fiction qu'il produit autour d'un thème. Et comme l'efficacité d'un discours est toujours aléatoire, l'adhésion qu'il provoque doit être renforcée en augmentant la disposition à l'action par l'exaltation des valeurs qu'il prône. Or, la valeur qu'il exalte, avant même l'objet propre du discours proposé, c'est l'efficace du discours lui-même: «le *lógos* est un grand potentat qui, avec le plus tenu et imperceptible des corps, accomplit des œuvres tout à fait divines[46]»; c'est en ce sens que la théorie de l'argumentation permet de substituer à la violence des faits la persuasion des paroles[47]. De ce fait, l'épidictique converge avec les discours délibératifs et judiciaires. En effet, dans ces domaines, les décisions ne relèvent pas de la compétence légitime de spécialistes, mais des citoyens à l'assemblée, des juges au tribunal, des auditeurs au spectacle, c'est-à-dire du δῆμος, et s'appliquent dans chacun de ces cas à des fictions[48], qui permettent de préserver la cohésion sociale à partir d'*éndoxai*, de conventions, qui, dans le cas du délibératif et du judiciaire sont, la plupart du temps, le produit de controverses. Ainsi, au tribunal, au-delà de ce qui s'est effectivement passé, cas pour lequel on n'a nul besoin des voix plurielles du δῆμος, les juges doivent, pour rendre leur jugement, mesurer, à partir d'un futur fictif, la cohésion sociale présente, comme c'est également le cas dans les exhibitions artistiques. Les discours rhétoriques, qu'ils soient délibératifs, judiciaires ou épidictiques, ne dégagent donc pas une vérité ou une valeur en soi, mais produisent des opinions, dont la valeur se mesure à l'utilité pour la communauté politique, en sorte que transformer le faux en vrai, l'ignorant en savant, «n'est à faire, ni faisable», mais ce qu'il faut faire c'est «une inversion des états», permettant de passer «d'une disposition à la disposition qui vaut mieux[49]», et cette amélioration se produit, dans ce cas, à partir du «futur

45. Ch. PERELMAN, *op.cit.*, p. 64.
46. *Éloge d'Hélène* 8.
47. Cf. supra, note 22.
48. *Περὶ Σοφιστῶν* 12, 23.
49. PLATON, *Théétète*, 166 e - 167 a.

effet persuasif sur chacun de nous dans le tribunal[50]», et dans le cadre général de ce qu'on pourrait appeler une «éthique de la situation».

⁂

Improvisation et rédaction écrite n'ont donc pas à être opposées, mais ont une coexistence pacifique, en des temps et des lieux différents. L'espace de la cité ne peut être marqué que du flux de la *léxis* et sa constitution rend l'écrit aphone; mais, hors de ses institutions les plus fortes —le tribunal, l'assemblée—, il laisse la place pour une dimension écrite qui ne souffre pas de limitation dans sa puissance (§ 30), circonscrite qu'elle est dans le domaine du *paígnion*, qui, loin des clameurs de l'*agón* politique ne lui en demeure pas moins très proche. En résumé, avec Alcidamas se précisent clairement et le lieu et le temps et le genre et l'auditoire des discours. Délibératifs, judiciaires ou épidictiques, ceux-ci se déroulent à l'assemblée, au tribunal ou au théâtre, devant des citoyens, des juges ou des spectateurs. Développant une théorie générale de l'argumentation, il assigne aux deux premiers espaces un temps kairique, cependant qu'il réserve l'écrit a-kairique au genre épidictique et aux spectacles poétiques. D'un point de vue physique, il s'agit de ne pas perdre la face en perdant la parole devant une demande quelconque; d'un point de vue logique, il s'agit de ne pas perdre le fil de la réponse, en organisant la longueur des parties du discours par rapport à son ensemble; d'un point de vue épidictique, il s'agit de ne pas perdre l'auditoire, en accomplissant un exploit oratoire. Bien qu'il considère l'improvisation comme supérieure à l'écriture, l'opposition est moins nette que ne semblent le dire les commentateurs et Alcidamas semble prendre le parti de l'une ou de l'autre selon la situation. Au προβάλλετε, que Gorgias lançait aux Athéniens[51], répond le «sois, toujours et partout, en mesure de parler» d'Alcidamas, et il appartient à la «rhétorique philosophante», selon la belle expression de Philostrate[52], de raccorder dans le consentement général les exigences particulières ou collectives des situations, à partir de paramètres théoriques auxquels se rapporte le rhétorique dialectique d'Alcidamas, comme le confirment les vv. 16-17 du *Certamen Homeri et Hesiodi*, dans lesquels Homère décrit la sagesse comme la connaissance avec rectitude du présent accompagnée de l'aptitude à suivre le *kairós*, en écho au § 34 du *Sur les sophistes* qui revendique pour l'orateur habile la seule

50. *Ibid.*, 178 e.
51. PHILOSTRATE, *Vie des sophistes*, 1, 482.
52. *Ibid.*, 1, 480.

capacité de faire bel et bon usage du *kairós*. *Kairós* revient certes à l'improvisation, *akribeía* à l'écriture, mais la notion de *kairós* ressortit tant à l'ici et au maintenant du discours improvisé qu'à la temporalité interne du discours écrit, même si la manière, dont le *kairós* sert de régulateur pour le discours écrit et agence sa structure, n'est pas développée par Alcidamas et qu'il revienne à Isocrate et aux rhéteurs ultérieurs de la théoriser.

A. TORDESILLAS
(C.N.R.S., Paris)

ΡΗΤΟΡΙΚΟΣ ΧΩΡΟΣ ΚΑΙ ΧΡΟΝΟΣ ΣΤΟΝ ΑΛΚΙΔΑΜΑΝΤΑ

Περίληψη

Μαθητὴς τοῦ Γοργία, ὁ Ἀλκιδάμας τὸν διαδέχεται ἐπικεφαλῆς τῆς Σχολῆς καὶ συνεχίζει τόσο θεωρητικὰ ὅσο καὶ πρακτικὰ τὶς σοφιστικὲς ἔρευνες τοῦ Δασκάλου του μὲ προοπτικὴ ἕνα γενικὸ στοχασμὸ πάνω στὴ ρητορική.

Ἡ μελέτη αὐτὴ ἀφορᾶ τὸ λόγο τοῦ Ἀλκιδάμαντα *Περὶ τῶν τοὺς γραπτοὺς λόγους γραφόντων ἢ περὶ Σοφιστῶν*. Σ' αὐτὸν τὸν ἐπιδεικτικὸ λόγο, ποὺ παίρνει τὴ μορφὴ ὑπεράσπισης τοῦ αὐτοσχέδιου λόγου ἐνάντια σ' ἐκείνους οἱ ὁποῖοι συντάσσουν τοὺς λόγους τους καὶ ἔχει κυρίως στόχο τὸν Ἰσοκράτη, ὁ Ἀλκιδάμας ἐπιχειρεῖ μία γενικὴ θεωρία τῆς ἐπιχειρηματολογίας ἡ ὁποία λαμβάνει ὑπόψη της καὶ συνταιριάζει τὸ χῶρο καὶ τὸ χρόνο ἐκφώνησης τοῦ λόγου καθὼς καὶ τοὺς ἀκροατὲς στοὺς ὁποίους ἀπευθύνεται. Γιὰ τὸ σκοπὸ αὐτὸν ὁ Ἀλκιδάμας θεωρητικοποιεῖ μία βασικὴ ρητορικὴ ἔννοια, τὴν ἔννοια τοῦ *καιροῦ*.

Ὁ στόχος τῆς ἔρευνας εἶναι νὰ ἀναλύσει τὴ δομὴ αὐτοῦ τοῦ ρητορικοῦ χώρου καὶ χρόνου κάτω ἀπὸ τὸ φῶς τῆς ἔννοιας τοῦ *καιροῦ* ἡ ὁποία παρουσιάζει πολλὰ ἐπίπεδα σύζευξης. Ἡ διερεύνηση ἀκριβῶς αὐτὴ τῆς ἔννοιας τοῦ καιροῦ ἀποσκοπεῖ στὸν καθορισμὸ τῆς σύζευξης τῆς φιλοσοφίας μὲ τὴ ρητορική· τῆς σύζευξης τῆς ρητορικῆς μὲ τὶς πολιτικὲς πρακτικές· τέλος, τῆς σύζευξης τοῦ κοινωνικοῦ χώρου μὲ τὸ χρόνο τῆς ἐπιχειρηματολογίας. Ἀπὸ τὴν ἀνάλυση αὐτὴ προκύπτουν δύο θέματα: τῆς *ἀκρίβειας*, ποὺ εἰσχωρεῖ στὸ γραπτὸ λόγο, καθὼς καὶ τοῦ *καιροῦ*, ποὺ προορίζεται γιὰ τὸν αὐτοσχέδιο λόγο. Ἡ διάκριση αὐτὴ ἐπιτρέπει στὸν Ἀλκιδάμαντα νὰ καθορίσει τὸ χῶρο, τὸ χρόνο καὶ τὸ εἶδος τῶν λόγων καθὼς καὶ τὸ ἀκροατήριο. Οἱ λόγοι αὐτοὶ θὰ εἶναι βουλευτικοί, δικανικοὶ

ἢ ἐπιδεικτικοί, θὰ ἐκφωνοῦνται στὴ Βουλή, τὸ δικαστήριο ἢ τὸ θέατρο καὶ θὰ ἀπευθύνονται στοὺς πολίτες, τοὺς δικαστές, τοὺς θεατές. Μέσα στὴ γενικὴ θεωρία του ὁ Ἀλκιδάμας ἀποδίδει τὸν *καιρικὸ* χρόνο στοὺς δύο πρώτους χώρους, ἐνῶ κρατεῖ τὸ *ἀ-καιρικὸ* γραπτὸ στὸ εἶδος τῶν ἐπιδεικτικῶν λόγων.

Τὸ *Περὶ Σοφιστῶν* μπορεῖ νὰ θεωρηθεῖ ὄχι τόσο ὡς κριτικὴ ποὺ ἀπευθύνεται σὲ συγγραφεῖς γραπτῶν λόγων, ὅσο ὡς ἰδιαίτερη συμβολὴ τοῦ Ἀλκιδάμαντα στὴν ἐπεξεργασία —στὸ πλαίσιο μιᾶς γενικῆς θεωρίας ἐπιχειρηματολογίας— ἐννοιῶν καὶ κατηγοριῶν ποὺ εἰσάγονται στὴ σοφιστικὴ σκέψη μιᾶς «περιστασιακῆς ἠθικῆς».

Μετάφραση: Α. ΑΡΑΒΑΝΤΙΝΟΥ

ΠΛΑΤΩΝΙΚΗ ΔΙΚΑΙΟΣΥΝΗ ΚΑΙ ΤΙΜΩΡΙΑ*

Εἶναι γνωστὸ ὅτι ἡ πλατωνικὴ φιλοσοφία εἶναι ἀδιάλειπτη ἀναζήτηση μέσων γιὰ τὴ βελτίωση τῆς ζωῆς καὶ ὅτι αὐτὴ ἀκριβῶς ἡ ἀξία τῆς γνώσης συνδέει τὴ μεταφυσικὴ μὲ τὴν πολιτειολογία καὶ τὸ νομικὸ στοχασμὸ τοῦ Πλάτωνος. Αὐτὸ μπορεῖ νὰ ἑλκύει καὶ σήμερα ἐκείνους ποὺ ἡ σχέση τους μὲ τὸ πνευματικὸ παρελθὸν δὲν εἶναι ἁπλῶς ἀρχαιογνωστικὴ καὶ ἡ σχέση μὲ τὸ πνευματικὸ παρὸν δὲν εἶναι μονοδιάστατη, ἀλλὰ διαλεκτικὴ ἤ, ὅπως θὰ ἔλεγε ὁ Πλάτων, συνοπτική.

Τὸ καλλίτερο παράδειγμα γι' αὐτὴ τὴ γενικὴ εἰσαγωγὴ εἶναι ἡ ἀρχὴ τοῦ Ε΄ βιβλίου τῶν *Νόμων*[1]. Τὸ μέρος αὐτὸ ἐκπληκτικὰ συνοψίζει τὶς ὀντολογικὲς προϋποθέσεις τῆς τιμωρίας στὸν Πλάτωνα καὶ τὶς βασικὲς συνιστῶσες τῆς πλατωνικῆς ἀνθρωπολογίας. Ἀρχίζω λοιπὸν ἀπὸ κεῖ ἀπὸ ὅπου θὰ μποροῦσα νὰ τελειώσω, ἂν ἤθελα νὰ δώσω «ὡς εἰπεῖν συλλήβδην» τὰ κύρια σημεῖα καὶ τοὺς βασικοὺς προβληματισμοὺς ποὺ θέτει ἡ πλατωνικὴ θεωρία γιὰ τὴ σχέση δικαιοσύνης καὶ τιμωρίας.

Στὸ τέλος τοῦ τέταρτου βιβλίου ὁ Πλάτων ἔχει κιόλας διαβεβαιώσει μὲ τὸ στόμα τοῦ Ἀθηναίου, ὅτι ἡ ὅλη συζήτηση —ἡ ὁποία κράτησε ἀπὸ τὴν αὐγὴ ὡς τὸ μεσημέρι— ἦταν «προοίμια νόμων» (722 b), προοίμια ὅπως στὴ μουσική, μεθοδικὲς δηλαδὴ προσεγγίσεις. Ὅπως στὴν ἰατρικὴ ὑπάρχουν οἱ γιατροὶ τῶν ἐλεύθερων ἀνθρώπων, οἱ γιατροὶ ποὺ διδάσκουν «τὸν ἀσθενοῦντα» καὶ πείθοντάς τον τὸν ὁδηγοῦν στὴν ὑγεία, κι οἱ ἐμπειρικοὶ γιατροί, οἱ γιατροὶ τῶν σκλάβων, πού, ἀδιαφορώντας γιὰ τὴν ἰδιαιτερότητα τῶν περιπτώσεων, ἐνεργοῦν ἐπιτάσσοντας τὴν ἀγωγὴ ὡς τύραννοι, ἔτσι καὶ στὴν περίπτωση τῆς σχέσης μὲ τὸ νόμο ὑπάρχει ἡ διπλὴ δυνατότητα, ἡ πειθὼ καὶ ἡ βία. Ὁ Πλάτων, γνήσια διαλεκτικός, δὲν διαλέγει ἀνάμεσα σὲ δυὸ τὸ ἕνα, ἀλλὰ προτείνει ἀξιολογικὲς προσεγγίσεις ἢ συνθέσεις: Τὸ πνεῦμα ποὺ συνέχει τὴ σχέση ἄκρατου νόμου - ἐπιβολῆς καὶ πειθοῦς διαφαίνεται καὶ στὸ σημαντικὸ προοίμιο τοῦ πέμπτου βιβλίου τῶν *Νόμων*.

Τὸ βιβλίο ἀρχίζει μὲ τὴν ἰδέα τῆς ἀξιακῆς προτεραιότητας τῆς ψυχῆς·

---

* Τὸ κείμενο αὐτὸ σὲ ἐκτενέστερη μορφὴ καὶ διαφορετικὴ δομὴ παρουσιάστηκε στὸ Université de Paris II, Colloque de Philosophie pénale, ἀπρίλιος 1988.

1. Βλ. καὶ τὴν ἀνακοίνωσή μου, Justice, loi et science chez Platon, *Φιλοσοφία* 17-18 1987-1988, 481-491.

ἡ ἰδέα ὅτι ἡ ψυχὴ εἶναι τὸ εἰδητικὸ γνώρισμα τοῦ ἀνθρώπου ἔχει κιόλας διατυπωθεῖ στὸν *Ἀλκιβιάδη* (130 c), στὸν *Φαίδωνα* (115 c-d), στὴν *Πολιτεία* (469 d). Μὲ τὴν προτεραιότητα αὐτὴ συνέχεται ἡ δεύτερη ἰδέα, ὅπου πάλι ἡ ἀντίθεση δεσπότης - δοῦλος ἔχει ἠθικὴ κι ὄχι πολιτικὴ σημασία. Ὑπάρχουν δύο εἰδῶν ἀγαθὰ γιὰ τὸν ἄνθρωπο: τὰ δεσπόζοντα, τὰ ὁποῖα εἶναι «κρείττω» καὶ «ἀμείνω» καὶ τὰ δοῦλα, τὰ «ἥττω» καὶ «χείρω». Ἡ τιμὴ στὰ πρῶτα εἶναι ἡ τιμὴ στὴν ψυχή. Οἱ ἄνθρωποι δὲν τιμοῦν τὴν ψυχή τους, ἀλλὰ τὴν βλάπτουν μὲ τὶς πράξεις τους ὅσες φορὲς δὲν ἐνεργοῦν μὲ στόχο τὴν αὐτοβελτίωσή τους· ὅσες φορές, σὲ κάθε ἀδίκημα ποὺ διαπράττουν, δὲν ἀναγνωρίζουν ὅτι εἶναι οἱ ἴδιοι γι' αὐτὸ ὑπεύθυνοι, ἀλλ' ἐπιρρίπτουν σὲ ἄλλους τὴν εὐθύνη, ἢ αὐτοθεωροῦνται ἀναίτιοι· ὅταν χαρίζονται στὶς ἡδονὲς ἐνάντια στοὺς νόμους· ὅταν θεωροῦν τὴ ζωή, ὅποια καὶ νάναι (*πάντως*) ἀγαθό —ἰδέα ποὺ ἀπαντᾶ καὶ στὸν *Γοργία*—, καὶ νομίζουν κακὸ ὅ,τι ὑπάρχει στὴν ἄλλη, μετὰ τὸ θάνατο διάσταση. Γιὰ τὸν Πλάτωνα οἱ στάσεις αὐτὲς εἶναι ψεῦδος, ἐσφαλμένη προ-τίμηση τοῦ σώματος ἀντὶ τῆς ψυχῆς: «ψυχῆς σῶμα ἐντιμώτερον οὗτος ὁ λόγος φησὶν εἶναι ψευδόμενος». Ἀπὸ τὴ θέση αὐτὴ συνάγεται ἡ τρίτη ἰδέα: ὅποιος δὲν συναινεῖ στὴν ἀποχὴ μὲ κάθε τρόπο ἀπὸ τὴ διάπραξη ὅσων ὁ νομοθέτης τάσσει ὡς αἰσχρὰ καὶ κακὰ καὶ δὲν ἐπιμένει στὴν ἐπιτέλεση τοῦ ἀγαθοῦ διατίθεται ἀτιμότατα ὡς πρὸς τὴν ψυχή του. Ἡ λεγόμενη «δίκη τῆς κακουργίας» εἶναι πρῶτα ἀπ' ὅλα ἡ ὁμοίωση καὶ συναναστροφὴ μὲ τοὺς κακοὺς καὶ ἡ ἀποφυγὴ τῶν ἀγαθῶν στὶς κοινωνικὲς συναναστροφές. Ὁ οἰκεῖος στὴν πλατωνικὴ φιλοσοφία γνωρίζει τὸ πολυεπίπεδο τῆς ἔννοιας τῆς ὁμοίωσης. Ὅπως γνωρίζει ὅτι σὲ ὅποιο ἐπίπεδο κι ἂν κινεῖται ὁ Πλάτων δραματοποιεῖ τὶς ἰδέες παριστάνοντάς τες μὲ δρῶντα πρόσωπα. Στὸ χωρίο ποὺ μᾶς ἀπασχολεῖ ὁ λόγος κορυφώνεται μὲ τὴν κατηγορηματικὴ αὐτὴ φράση: «Τοῦτο... τὸ πάθος δίκη μὲν οὐκ ἔστιν —καλὸν γὰρ τό γε δίκαιον καὶ ἡ δίκη— τιμωρία δέ, ἀδικίας ἀκόλουθος πάθη, ἧς ὅ τε τυχὼν καὶ μὴ τυγχάνων ἄθλιος, ὁ μὲν οὐκ ἰατρευόμενος, ὁ δέ, ἵνα ἕτεροι πολλοὶ σῴζωνται, ἀπολλύμενος. Τιμὴ δ' ἐστὶν ἡμῖν... τοῖς μὲν ἀμείνοσιν ἕπεσθαι, τὰ δὲ χείρονα, γενέσθαι δὲ βελτίω δυνατά, τοῦτ' αὐτὸ ὡς ἄριστα ἀποτελεῖν» (728 c). Ἡ τιμωρία ἔρχεται ὡς συνέπεια τῆς ἀδικίας (*ἀκόλουθος*), εἶναι ἡ *πάθη*, (ὁ ὅρος *πάθη* ἀπαντᾶ καὶ στὸ 903 b «πάθης καὶ πράξεως»). Ἐδῶ ὑπάρχει ἕνα χιαστὸ σχῆμα ποὺ ἐκφράζει τὶς δύο ἀθλιότητες τῆς ἀδικίας: εἴτε ὁ ἀδικῶν ὑφίσταται τὴν τιμωρία, καταδικάζεται σὲ θάνατο καὶ γίνεται παράδειγμα στοὺς ἄλλους, εἴτε διαφεύγει τὴν τιμωρία, ἀλλὰ παραμένει ἀθεράπευτος καὶ ἄθλιος.

Στὸ μέρος αὐτὸ ἀπαντοῦν ὅλες οἱ ἔννοιες οἱ ὁποῖες θὰ μᾶς ἀπασχολήσουν διεξοδικότερα: ψυχή, ἐπιμέλεια τῆς ἀρετῆς, ἀτομικὴ εὐθύνη, δικαιοσύνη, ἀδικία, τιμωρία. Τὸ ἄλλο σημαντικὸ τοῦ μέρους αὐτοῦ εἶναι ὅτι ἡ

θεώρηση τῆς τιμωρίας εἶναι ἡ ἴδια ὅπως καὶ στὸ διάλογο *Γοργίας*, (εἰδικὰ στὸ χωρίο 525 b-c) δηλαδὴ σ' ἕνα ἀπὸ τὰ ἔργα τῆς σωκρατικῆς λεγομένης περιόδου τῆς πλατωνικῆς φιλοσοφίας. Ὡς τὸ τελευταῖο του ἔργο ὁ Πλάτων παραμένει δάσκαλος ἑνὸς παιδαγωγικοῦ ἀνθρωπισμοῦ, ἰδεαλιστὴς —ἀλλά, ἂς μὴ τὸ ξεχνοῦμε, ὁ πιὸ ριζοσπαστικὸς εἶναι συχνὰ ὁ ἰδεαλιστής— καὶ ἀγωνιστικὰ αἰσιόδοξος. Ἡ τιμὴ τοῦ καλοῦ καὶ τοῦ δίκαιου καὶ ἡ προσπάθεια τῆς βελτίωσης κατὰ τὸ δυνατὸ εἶναι οἱ μέγιστοι σκοποὶ τῆς ζωῆς στὸ ἀτομικὸ καὶ πολιτειακὸ ἐπίπεδο. Τοὺς ἴδιους σκοποὺς ἔχει ἡ τιμωρία: οἱ κυρώσεις δικαίου ἐπιβάλλονται εἴτε μὲ στόχο τὴ βελτίωση τοῦ ἐνόχου εἴτε πρὸς παραδειγματισμὸ τῶν ἄλλων, περιορισμὸ τῶν κακουργικῶν τάσεων κι ἔτσι τὴ βελτίωση τῆς κοινωνίας, τὴν ἀπελευθέρωση τοῦ μέλλοντος ἀπ' τὸ κακό.

Στὴν ἀνάπτυξη ποὺ ἀκολουθεῖ θὰ ἀποφύγω κατὰ τὸ δυνατὸ νὰ ὀνομάσω τὰ θέματα εἴτε μὲ σύγχρονη ὁρολογία εἴτε μὲ χαρακτηρισμοὺς ποὺ δὲν ἀπαντοῦν στὰ πλατωνικὰ κείμενα. Ὅπως πολὺ σωστὰ παρατηρεῖ ὁ Vullierme οἱ φιλόσοφοι δὲν συνηθίζουν νὰ κρατοῦν προσεκτικὰ ἕνα λεξικὸ ὅρων κι αὐτὸ εἶναι ἔνδειξη φρόνησης, γιατὶ γι' αὐτοὺς σημασία ἔχει νὰ σκέπτονται τὸ δάσος, ὄχι τὰ ὀνόματα ποὺ δίνονται στὰ δέντρα ποὺ τὸ συνθέτουν[2]. Θὰ θυμίσω ὅτι ὁ Πλάτων ὁ ἴδιος λέει χαρακτηριστικά: «Ἡμῖν οὐκ ἔστιν τὰ νῦν ὀνομάτων πέρι δύσερις λόγος» (*Νόμοι*, 863 d).

Τὰ προηγούμενα βοηθοῦν νὰ καταλάβουμε ὁρισμένες χαρακτηριστικὲς θέσεις τοῦ ποινικοῦ δικαίου τοῦ Πλάτωνος: ἀναφέρω ἐνδεικτικὰ ὅτι ἡ ποινὴ τοῦ θανάτου, ποὺ ἐφαρμόζεται π.χ. στοὺς ἱερόσυλους, στοὺς πατροκτόνους ἢ μητροκτόνους, τοὺς ἐνόχους γιὰ ἐγκλήματα «κατάλυσης τῆς πολιτείας» (856 b) καί, πράγμα ποὺ μᾶς ἐνδιαφέρει ἰδιαίτερα ἐδῶ, σὲ ὅσους ἐπιχειροῦν νὰ ψευδομαρτυρήσουν μετὰ ἀπὸ τρεῖς καταδικαστικὲς ἀποφάσεις γιὰ ψευδομαρτυρία, λειτουργεῖ ὡς μέσο κοινωνικῆς ἐξυγίανσης (937 c). «Δίκη δὲ τούτῳ θάνατος, ἐλάχιστον τῶν κακῶν, τοὺς δὲ ἄλλους παράδειγμα ὀνήσει γενόμενος» (Θ 855 a). Ὅταν ἀποφαίνεται γιὰ τὴν παραδειγματικὴ αὐτὴ ἐσχάτη τῶν ποινῶν, ὁ Πλάτων δὲν ἐπιτρέπει τὴ δήμευση τῆς περιουσίας τῶν καταδικασθέντων κι ἐπιτάσσει τὸ σεβασμὸ τῶν συγγενῶν, ἐφόσον αὐτοὶ ἀποφεύγουν νὰ μιμηθοῦν τὰ «πατρῶα ἤθη». Καὶ βέβαια λέει ὁ Πλάτων ὅτι στὴν πολιτεία πρέπει νὰ μὴ διαταράσσεται ἡ περιουσιακὴ κατάσταση τῶν πολιτῶν, νὰ διατηρεῖται ἡ ἰσότητα τῶν κλήρων: «τοὺς αὐτοὺς ἀεὶ καὶ ἴσους ὄντας διατελεῖν κλήρους» (855 a). Δὲν νομίζω ὅμως ὅτι ἐδῶ πρέπει νὰ δώσουμε προτεραιότητα στὴν πολιτικὴ σκοπιμότητα, ὅπως ἔκανε π.χ. ὁ Gernet στὸν Πρόλογο τῆς γαλλικῆς

2. La fin de la justice pénale, *Archive de la Philosophie du droit*, 28, 160.

ἔκδοσης τῶν *Νόμων*[3]. Ἐκτὸς ἀπὸ τὸ γεγονὸς τῆς ἀξιακῆς προτεραιότητας τῶν ἀγαθῶν τῆς ψυχῆς, δὲν πρέπει νὰ ξεχνοῦμε ὅτι ὁ Πλάτων, ἐνῶ ἀπαγορεύει τὴ δήμευση τῆς περιουσίας τῶν ἀνίατων ἱερόσυλων, τὴν προβλέπει πρὸς ὄφελος τῆς πολιτείας στὴν περίπτωση ὑπερπλουτισμοῦ (745 a), γιὰ ἠθικοὺς δηλ. λόγους: μεγάλη ἀρετὴ καὶ μέγας πλοῦτος εἶναι ἀσυμβίβαστα («πλούσιους γὰρ σφόδρα καὶ ἀγαθοὺς ἀδύνατον» 742 e). Στὴν πολιτεία τῶν *Νόμων* ὁ Πλάτων ἀπαγορεύει τὸν χρυσὸ καὶ τὸν ἄργυρον: ἡ *ὑπόθεσις* (θεμελιακὴ ἰδέα) τῶν *Νόμων* εἶναι ἡ διασφάλιση τῆς κατάστασης ὅπου οἱ πολίτες εἶναι εὐδαιμονέστατοι καὶ φίλοι μεταξύ τους. Φίλοι ὅμως δὲν θάναι ὅταν γίνονται πολλὲς δίκες γιὰ διαφορὲς καὶ πολλὲς ἀδικίες. Ὁ χρηματισμὸς παρεμποδίζει τὴν ἐπιμέλεια τῆς ψυχῆς (743 b). Ἔτσι συγκροτεῖται ἡ θεμελιακὴ ἰδέα τῆς διάκρισης «κράτους» ἐσωτερικοῦ καὶ ἀμετρίας - ἀκρασίας. Ἀπὸ αὐτὰ διαφαίνεται ὅτι ἡ τιμωρία στοχεύει στὴ βελτίωση τοῦ ἀτόμου ὡς συστατικοῦ τῆς πολιτείας σ' ὅ,τι ἀκριβῶς συνιστᾶ τὴν ὀντολογική του ταυτότητα.

Οἱ ἀναλύσεις ποὺ ἀκολουθοῦν δὲν ἀντιμετωπίζουν ὁρισμένα παράδοξα τοῦ ποινικοῦ δικαίου τοῦ Πλάτωνος, ὅπως τὴ θεωρία ποὺ διατυπώνεται μὲ τὴν ἀπόφανση: «οὐδεὶς ἑκὼν κακός», ἄποψη ποὺ ἀποδίδει ὁ Πλάτων στὸ Σωκράτη καὶ ἡ ὁποία ἀποτελεῖ καὶ τὴ βάση τοῦ ποινικοῦ συστήματος τῶν *Νόμων*. Ὁ L. Gernet παρατηρεῖ ὅτι αὐτὴ ἡ θεμελίωση, ἐξηγήσιμη ἀπὸ μεταφυσικὴ καὶ ἠθικὴ ἄποψη, εἶναι μιὰ προαπόφαση ποὺ κάνει τὰ πράγματα περίπλοκα[3α]. Τὸ νομικὸ περιεχόμενο τῆς θεωρίας πρέπει νὰ κατανοηθεῖ μὲ βάση τὴν ἰδέα τῆς ἐπιβίωσης μιᾶς ἔννοιας τοῦ ἀδικήματος ὡς «ἀντικειμενικοῦ κακοῦ»: καὶ ἂν τὸ «ἑκούσιον» εἶναι ὅρος (condition) τοῦ ἀδικήματος, δὲν ἀρκεῖ γιὰ νὰ προσδιορίσει τὸ ἀδίκημα καὶ νὰ παράσχει στὴν ποινὴ τὸ σημεῖο ἐφαρμογῆς της[4].

Στὸ ἔνατο βιβλίο τῶν *Νόμων* ὁ Πλάτων λέει: «Ὁ ἄδικος εἶναι σίγουρα κακός, ἀλλὰ ὁ κακὸς εἶναι ἄδικος παρὰ τὴ θέλησή του» (*ἄκων*, 860 c). Καὶ στὴ συνέχεια θέτει τὴ διάκριση ἀδικίας καὶ βλάβης, ἐννοιῶν θεμελιακῶν, ἑνός, ὅπως θὰ μπορούσαμε νὰ ποῦμε, ἀντίστοιχα κατασταλτικοῦ (*ἀδικία*) καὶ ἑνὸς ἐπανορθωτικοῦ (*βλάβη*), ἢ ἀποκαταστατικοῦ (κατὰ τὸν Ἀκ. Κωνσταντίνο Δεσποτόπουλο) δικαίου. Ἀναφορικὰ μὲ τὴν ἔννοια τῆς βλάβης παρατηρήθηκε πολὺ σωστὰ[5] ὅτι: «τὶς πράξεις ποὺ συνιστοῦν

3. Belles Lettres, 1951.

3α. Γιὰ τὸ θέμα βλ. καὶ Tr. J. SAUNDERS, «Protagoras and Platon on Punishment, The Sophists and their Legacy», *Hermes*, Einzelschrifften 44, Wiesbaden, 1981, ἐκδ. G. Kerferd, 129-142, 137.

4. *Ὅ.π.* CLXXXVIII.

5. Βλ. L. GERNET, *ὅ.π.* CLXXIV.

καθαυτὸ ἀδικήματα, καὶ οἱ ὁποῖες ἀπαιτοῦσαν ἀκόμη τότε μιὰ ἰδιωτικῆς μορφῆς ἐπανόρθωση, ὁ Πλάτων τὶς ἐντάσσει σ' ἕνα ποινικὸ δίκαιο δημόσιου χαρακτήρα, π.χ. ἡ κλοπή, ἡ προσβολὴ (ἐξύβριση)... Ἡ τάση αὐτὴ καθαυτὴ δὲν εἶναι ξένη στὸ ἀθηναϊκὸ δίκαιο. Ὑπάρχει μιὰ ἄλλη ποὺ θεμελιώνεται ἀκόμη καλλίτερα στὸ νομικὸ καθεστὼς αὐτῆς τῆς ἐποχῆς: πρόκειται γιὰ τὴν τάση ὑπέρβασης τῶν ἐννοιῶν τῆς vindicta καὶ poena, τάση ποὺ ἀναγνωρίζει ἕνα γενικὸ δίκαιο ἐπανόρθωσης (indemnité) κάθε βλαπτικῆς ἐνέργειας (lésion). Ἡ νομικὴ σκέψη δείχνεται προσανατολισμένη στὴν ἰδέα τοῦ δημόσιου ἀδικήματος: ἐδῶ ἀνευρίσκεται ἡ πολύμορφη ἔννοια τῆς βλάβης, κοινὴ στὸ ἀθηναϊκὸ δίκαιο καὶ στὸ πλατωνικό». Ἀλλ' ἂς ἀκούσουμε τὸν ἴδιο τὸν Πλάτωνα: «Οὐ γὰρ φημί... εἴ τίς τινά τι πημαίνει μὴ βουλόμενος ἀλλ' ἄκων, ἀδικεῖν μέν, ἄκοντα μήν, καὶ ταύτῃ μὲν δὴ νομοθετήσω, τοῦτο ὡς ἀκούσιον ἀδίκημα νομοθετῶν, ἀλλ' οὐδὲ ἀδικίαν τὸ παράπαν θήσω τὴν τοιαύτην βλάβην, οὔτε ἂν μείζων οὔτε ἂν ἐλάττων τῳ γίγνηται· πολλάκις δὲ ὠφελίαν οὐκ ὀρθὴν γενομένην τὸν τῆς ὠφελίας αἴτιον ἀδικεῖν φήσομεν, ἐὰν ἥ γ' ἐμὴ νικᾷ. Σχεδὸν γάρ ... οὔτ' εἴ τίς τῳ δίδωσίν τι τῶν ὄντων οὔτ' εἰ τοὐναντίον ἀφαιρεῖται, δίκαιον ἁπλῶς ἢ ἄδικον χρὴ τὸ τοιοῦτον οὕτω λέγειν, ἀλλ' ἐὰν ἦθει καὶ δικαίῳ τρόπῳ[6] χρώμενός τις ὠφελῇ τινά τι καὶ βλάπτῃ, τοῦτό ἐστιν τῷ νομοθέτῃ θεατέον... καὶ τὸ μὲν βλαβὲν ἀβλαβὲς τοῖς νόμοις εἰς τὸ δυνατὸν ποιητέον, τό τε ἀπολόμενον σῴζοντα καὶ τὸ πεσὸν ὑπό του πάλιν ἐξορθοῦντα, καὶ τὸ θανατωθὲν ἢ τρωθὲν ὑγιὲς τὸ δὲ ἀποίνοις ἐξιλασθὲν τοῖς δρῶσι καὶ πάσχουσιν, ἑκάστας τῶν βλάψεων, ἐκ διαφορᾶς εἰς φιλίαν πειρατέον ἀεὶ καθιστάναι τοῖς νόμοις» (862 b-c).

Ὅ,τι ἐνδιαφέρει ἐδῶ δὲν εἶναι νὰ λυθεῖ τὸ πλατωνικὸ παράδοξο, ἄλυτο ἄλλωστε ἀπὸ νομικὴ ἄποψη, ἀλλὰ νὰ καταδειχθοῦν οἱ ἠθικὲς δεσπόζουσες τῆς πλατωνικῆς πραξιολογίας: ἡ πράξη μετρᾶται ἀπὸ τὸ ἦθος καὶ τὸν δίκαιο τρόπο τοῦ πράττοντος. Τὸ ἴδιο τὸ ποινικὸ δίκαιο, στοὺς *Νόμους*, τὸ νομοθετικὸ δίκαιο —οἱ συνήθειες δὲν προσμετροῦνται παρὰ ὡς συμπληρώματα θρησκευτικοῦ χαρακτήρα, π.χ. τελετὲς προγαμιαῖες (774 e - 775 a)— εἶναι δίκαιο τῆς ἄρσης τοῦ ἀνταγωνισμοῦ, στὸ ἀτομικὸ καὶ στὸ κοινωνικὸ ἐπίπεδο. Εἶναι τὸ δίκαιο ἑνὸς κόσμου βασισμένου στὴν ἱεράρχηση τῶν ἀξιῶν· ἂς μὴν ξεχνοῦμε ἄλλωστε ὅτι γιὰ τὸν Πλάτωνα ἡ τάξη τῆς ψυχῆς καὶ τῆς πολιτείας εἶναι *οἰκειοπραγία*: «ἡ τοῦ οἰκείου καὶ ἑαυτοῦ ἕξις καὶ πρᾶξις δικαιοσύνη» (*Πολιτεία*, 434 a). «Ἡ τριῶν ἄρα...

---

6. Γι' αὐτὸ τὸ θέμα τῆς πρόθεσης, ὅπως καὶ γιὰ ἄλλα σχετικὰ παραπέμπω στὸ πολὺ ἐνδιαφέρον βιβλίο τῆς Mary Margaret MACKENZIE, *Plato on punishment*, Univ. of California Press, Λονδῖνο, 1981 (βλ. καὶ τὴν παρουσίασή της ἀπὸ τὸν καθ. T. SAUNDERS, *Journal of Hellenic Studies*, 1983.

ὄντων γενῶν πολυπραγμοσύνη καὶ μεταβολὴ εἰς ἄλληλα μεγίστη τε βλάβη τῇ πόλει καὶ ὀρθότατ' ἂν προσαγορεύοιτο μάλιστα κακουργία» (434 b).

Μ' αὐτὲς τὶς προσλαμβάνουσες θὰ ἐξετάσω τώρα τὴν πλατωνικὴ θεώρηση τῆς τιμωρίας σὲ τρεῖς συλλήψεις της: α) ὡς ἐκδίκησης, β) ὡς ποινικῆς κύρωσης γιὰ τὰ ἀδικήματα μὲ στόχο τὴ βελτίωση τοῦ δράστη κι ὄχι ὡς ἐκδήλωσης ἀποδοκιμασίας κατὰ τοῦ ἐνόχου, γ) στὶς ἀνίατες περιπτώσεις ὡς μέσου παραδειγματισμοῦ τῶν ἄλλων πολιτῶν. Στὴ συνέχεια θὰ ἐξετάσω τὴν παράδοξη θεωρία τῆς εὐτυχίας στὸν πλατωνικὸ *Γοργία* καὶ θὰ κλείσω μὲ τὴν πλατωνικὴ θεωρία τῆς δίκαιης δικαιοσύνης.

Στὸν προφιλοσοφικὸ ἑλληνικὸ στοχασμό, στὸν Ὅμηρο εἰδικά, ἀπαντᾶ συχνὰ ἡ μορφὴ τῆς τιμωρίας ὡς ἐκδίκησης, ἀποκαλύπτοντας ἔτσι «μιὰν ἀνταγωνιστικὴ κοινωνία, ὅπου ἡ ἰδιωτικὴ ἐκδίκηση συλλαμβάνεται ὡς ἐπιβεβλημένο γιὰ τὴν ἀνάκτηση τῆς τιμῆς κοινωνικὸ καθῆκον[7]».

Στὸν Πλάτωνα ἡ μορφὴ τῆς τιμωρίας ὡς ἐκδίκησης, διατηρεῖται, ἂν καὶ σπάνια, σὲ κείμενα θρησκευτικοῦ χαρακτήρα, ὅπου βέβαια πρόκειται γιὰ σχέση πιστότητας στὴν παραδοσιακὴ θεώρηση τῆς δικαιοσύνης (*δίκης*). Νομίζω ὅμως ὅτι ἡ διατήρηση τῶν παραδοσιακῶν θρησκευτικῶν ἀντιλήψεων, θεός-τιμωρὸς (ἐτυμολογικὰ ὁ θεὸς ποὺ ἀγρυπνεῖ γιὰ τὴν τιμή)[8], ἐκδικητὴς τῶν παραβάσεων τοῦ θείου νόμου, θεός-τιμωρός, ὑποστηρικτὴς τοῦ δίκαιου τῆς φιλοξενίας (*Νόμοι*, 729 e - 730 a), ὅπως στὴν ὁμηρικὴ καὶ ἡσιόδεια παράδοση, ἀποκαλύπτει βέβαια μιὰ θρησκευτικὴ συνείδηση, ἀλλ' εἶναι καὶ χαρακτηριστικὸ τῆς μεθοδολογίας τοῦ Πλάτωνος: ἡ ἀναφορὰ στοὺς λόγους τῶν παλαιῶν σκοπὸ ἔχει τὴν ἐπικύρωση μὲ τὴν παλαιότητα τῶν φιλοσοφικῶν πλατωνικῶν συλλήψεων. Ὅπως δηλαδὴ γενικὰ ὁ Πλάτων δὲν κάνει δοξογραφία, στὴν παράδοση τῆς ποινῆς ὡς ἐκδίκησης στηρίζει ἠθικὲς ἀντιλήψεις του[9]. Ἡ Δίκη εἶναι τιμωρὸς τῶν ἀσεβῶν (*Νόμοι*, 716 a, *Ἐπινομίς*, 988 b), ἡ δίκαιη ζωὴ ἐπιτάσσει τὴ δίκαιη τιμωρία: στὴν *Ἀπολογία* καὶ στὸ *Φαῖδρο* λέγεται ὅτι ἡ τιμωρία τοῦ Ἕκτορα ἀπὸ τὸν Ἀχιλλέα γιὰ τὸ θάνατο τοῦ φίλου του Πατρόκλου ἐπιβάλλεται στὸν Ἀχιλλέα ἀπὸ τὴ θεὰ Θέτιδα. Ἀκόμη, στὴν *Ἀπολογία* ὁ φυλακισμένος Σωκράτης προβλέπει τὸν τελικὸ θρίαμβο τῆς δικαιοσύνης μὲ τὴν τιμωρία, ποὺ θὰ ἔλθει ἀναπόφευκτα μιὰ μέρα στοὺς ἄδικους κριτές του («τιμωρίαν ἥξει»). Παλαιοὶ καὶ ἱεροὶ λόγοι βεβαιώνουν ὅτι *δίκη* (κρίση) καὶ τιμωρία (μαρτύρια) περιμένουν τοὺς ἐγκληματίες πατροκτόνους ἢ

7. Βλ. καὶ Georges PIERI, «Remarques sur la peine dans la mythologie grecque», *Archive de Philosophie du droit*, τ. 28, ἔκδ. Siren, 1983, 68.

8. Πβ. L. GERNET, *Recherches sur le développement de la pensée juridique et morale en Grèce*, Paris 1917.

9. Γιὰ τὴν ἐκδίκηση στὸν Ἀριστοτέλη καὶ στὸ Σενέκα, μὲ ἀναφορὰ καὶ στὸν Πλάτωνα βλ. G. COURTOIS, «La vengeance chez Aristote et Sénèque», *Archive*... 28, 28 κ.μ.

τύραννους στὴν κόλαση τῆς ἄλλης ζωῆς (ἐσχατολογικὸς μύθος τῆς *Πολιτείας*, 579 a, 616 a, *7η Ἐπιστολή*, 335 a).

Ἐνδιαφέρον γιὰ μᾶς παρουσιάζουν οἱ περιπτώσεις τῆς τιμωρίας ὡς ἐκδίκησης σὲ κείμενα μὲ περισσότερο νομικὸ χαρακτήρα. Τὰ κείμενα αὐτὰ ἀφοροῦν τὴν ἀνθρωποκτονία. Κι ἐδῶ διαπιστώνουμε πόσο ὁ Πλάτων δὲν ἐγκλωβίζεται σὲ μία θεώρηση, ἀλλὰ προχωρεῖ ἀπὸ τὴ μιὰν ὀπτικὴ στὴν ἄλλη, ἐδῶ ἀπὸ τὸ ἰδιωτικὸ δίκαιο στὸ δημόσιο. (Νὰ θυμίσω ὅτι καὶ παραπτώματα, ὅπως ἡ κλοπὴ καὶ ἡ προσβολὴ ποὺ σύμφωνα μὲ τὸ δίκαιο τῆς Ἀθήνας ἐκείνης τῆς ἐποχῆς ἐπιδέχονταν καὶ ἰδιωτικὴ ἀποκατάσταση, ἐντάσσονται ἀπὸ τὸν Πλάτωνα στὸ δημόσιο ποινικὸ δίκαιο[10]).

Ἡ ἀνθρωποκτονία ὄχι μόνο στὸν Πλάτωνα ἀλλὰ καὶ στὴν Ἀθήνα τοῦ καιροῦ του θεωρεῖται ἀπὸ μιὰν ἄποψη ὡς οἰκογενειακὴ ὑπόθεση: ἡ οἰκογένεια διώκει τὸ δράστη τοῦ φόνου, ἔχοντας τὸ προνόμιο ἢ καὶ τὴν ὑποχρέωση νὰ τὸν τιμωρήσει. Ἡ οἰκογένεια ἀπαγορεύει στὸ δράστη τοῦ φόνου τὴν εἴσοδο στὰ ἱερὰ καὶ στοὺς δημόσιους χώρους, ἀγορά, λιμάνια, τόπους συγκέντρωσης. Σὲ ἀντίθετη περίπτωση παίρνει ἐπάνω της τὸ μίασμα καὶ τὴν ἔχθρα τῶν θεῶν (*Νόμοι*, 871 b). Ὁ πιὸ κοντινὸς στὸ θύμα συγγενὴς δίνει ἄφεση (*συγγνώμην*) στὸν ἔνοχο, ὅταν ὁ τελευταῖος ἔχει συμπληρώσει τὸ χρόνο τῆς ἐξορίας του (866 a). Ἂν ὁ ἔνοχος διαφύγει καὶ δὲν δικαστεῖ, στὴν περίπτωση ποὺ βρεθεῖ στὸν τόπο τοῦ θύματός του, ὁ πρῶτος ἀπὸ τοὺς συγγενεῖς ποὺ θὰ τὸν συναντήσει, ἢ ὁ πρῶτος ἀπὸ τοὺς πολίτες θὰ τὸν φονεύσει ἀτιμώρητα («ἀνατὶ ἀποτινάτω», 871 d) ἢ θὰ τὸν παραδώσει δεμένο στοὺς δικαστές του γιὰ νὰ θανατωθεῖ. Ὅταν ὁ φόνος γίνεται ἀπὸ ἕνα σκλάβο, δηλαδὴ τὸ κτῆμα τῆς οἰκογένειας, πάνω στὸ θυμό του, οἱ συγγενεῖς τοῦ θύματος μποροῦν κατὰ πῶς θέλουν νὰ ἐκδικηθοῦν, ἀρκεῖ νὰ μὴν ἀφήσουν τὸ δράστη ζωντανό, γιὰ ν' ἀπαλλαγοῦν ἀπὸ τὸ μίασμα. Ὅσο γιὰ τὸ σκλάβο ποὺ σκοτώνει στὸ θυμό του ἕνα ἄλλο ἐλεύθερο, ὄχι τὸ δεσπότη του, παραδίνεται ἀπὸ τὸ δεσπότη του καὶ ἐκτελεῖται ἀπὸ τοὺς συγγενεῖς τοῦ θύματος (868 c - 879 a). Ὁ φόνος ὅμως εἶναι καὶ δημόσιο ἔγκλημα, γιὰ τοῦτο ἡ τιμωρία-ἐκδίκηση εἶναι καὶ ὑπόθεση τῆς πολιτείας: Ὁ Πλάτων διακρίνει τὸν *μετ' ἐπιβουλῆς*, ἐκ προθέσεως καὶ *ἀπροβουλίᾳ* φόνο ποὺ διαπράττει κάποιος πάνω στὸ θυμό του, κι ἀφοῦ βεβαιώσει ὅτι εἶναι δύσκολο νὰ καθοριστεῖ, ἂν πρέπει νὰ γίνει νομοθετικὰ διάκριση ἀκούσιου καὶ ἑκούσιου, ὁρίζει ὅτι σημασία ἔχει νὰ προσεχθεῖ ἂν εἶναι ἐκ προθέσεως ἢ ἐξ ἀμελείας (παρουσία ἢ ἀπουσία πρόθεσης): στὴν πρώτη περίπτωση ἀκολουθεῖ ἡ αὐστηρότερη ἀπὸ τὸ νόμο προβλεπόμενη ποινή (ὁ θάνατος), στὴ δεύτερη ἐλαφρότερη ποινή:

10. Πβ. L. GERNET, *ὅ.π.* CLXXIV.

«τοῖς μετ' ἐπιβουλῆς τε καὶ ὀργῇ κτείνασιν τὰς τιμωρίας χαλεπωτέρας, τοῖς δὲ ἀπροβουλεύτως καὶ ἐξαίφνης πραοτέρας» (867 b).

Ὁ Πλάτων ἀρχαΐζει, ἀλλὰ γιὰ νὰ στηρίξει τὴν κοινωνική του μεταρρύθμιση, ὅταν στὸ ἕνατο βιβλίο τῶν *Νόμων* νομοθετεῖ τὴν ποινὴ τοῦ θανάτου, ὡς ἀνταπόδοση τοῦ φόνου συγγενῶν, «συγγενῶν αὐτόχειρας φόνους ἢ δι' ἐπιβουλεύσεως γενομένους, ἑκουσίους τε καὶ ἀδίκους πάντως» (872 d). Προηγουμένως θυμίζει ὅτι σύμφωνα μὲ τοὺς λόγους τῶν παλαιῶν ἱερέων, ἡ Δίκη, «τῶν συγγενῶν αἱμάτων τιμωρός», ἐκδικήτρια τοῦ συγγενικοῦ αἵματος τάσσει νὰ πάθει ὁ δράστης ὅ,τι ἀκριβῶς ὁ ἴδιος διέπραξε: ὁ πατροκτόνος θὰ τιμωρηθεῖ μιὰ μέρα μὲ θάνατο ἀπὸ τὸ χέρι τῶν παιδιῶν του, τὸ ἴδιο ὁ μητροκτόνος, γιατὶ γιὰ τὸ αἷμα ποὺ χύθηκε δὲν ὑπάρχει ἄλλη κάθαρση «πρὶν φόνον φόνῳ ὁμοίῳ ὅμοιον ἡ δράσασα ψυχὴ τίσῃ καὶ πάσης τῆς συγγενείας τὸν θυμὸν ἀφιλασαμένη κοιμίσῃ» (873 a).

Ὁ φόβος γιὰ τέτοιες τιμωρίες θὰ ἔπρεπε νὰ συγκρατεῖ τοὺς ἀνθρώπους. Ὁ Πλάτων συνεχίζει ἐκθέτοντας τὸ νόμο γιὰ τὸν «ἐκ προνοίας ἑκούσιον» φόνο συγγενοῦς — πατέρα, μητέρας, παιδιῶν, ἀδελφῶν: οἱ δράστες θὰ τιμωροῦνται μὲ θάνατο ἀπὸ τοὺς ὑπηρέτες τῶν δικαστῶν καὶ τοὺς ἄρχοντες, θὰ ρίχνονται γυμνοὶ σὲ μιὰ τρίοδο ἔξω ἀπὸ τὴν πόλη, «αἱ δὲ ἀρχαὶ πᾶσαι ὑπὲρ ὅλης τῆς πόλεως» θὰ ρίξουν λίθο στὸ κεφάλι τοῦ νεκροῦ, γιὰ νὰ καθαρθεῖ ἡ πόλη ὁλόκληρη καὶ τὸ πτῶμα θὰ μεταφερθεῖ ἔξω ἀπὸ τὰ ὅρια τῆς χώρας καὶ θὰ παραμείνει σύμφωνα μὲ νόμο ἄταφο (873 c). Τὸ παραδοσιακὸ μαγικο-θρησκευτικὸ τελετουργικὸ τῆς ἐξιλέωσης ποὺ σχετίζεται μὲ τὴ θεώρηση τοῦ ἀδικήματος ὡς θρησκευτικοῦ ἐγκλήματος καὶ τῆς τιμωρίας ὡς μαρτυρίου ἐντάσσεται τώρα σὲ μιὰ ποινικὴ ρύθμιση ποὺ περιλαμβάνει: τὴ θανατικὴ ἐκτέλεση, τὴν ἔκθεση καὶ τὸ λιθοβολισμὸ τοῦ νεκροῦ δράστη τοῦ φόνου, τὴν ἐξολόθρευσή του καὶ τὴ στέρηση τῆς ταφῆς. Ὅμως τὸ σημαντικὸ ἐδῶ εἶναι ἡ δημοσιοποίηση τῆς ἐπιβολῆς τῆς ποινῆς. Ἡ ὑπόθεση τῆς τιμωρίας δὲν εἶναι ἱκανοποίηση ποὺ ἀφορᾶ μόνο τὰ μέλη τῆς οἰκογένειας καὶ τὸ γένος τοῦ θύματος· ἀλληλέγγυοι στὴν ἐκδίκηση, γιὰ τὴν ἐξάλειψη τοῦ δράστη εἶναι ὅλοι οἱ πολίτες. Ἡ παρουσία τῆς πολιτείας, ὅπως παρατηρεῖ ὁ H. Joly, μέσω τῶν ἀρχόντων «βεβαιώνει ὅτι στὴν ἐκδίκηση τοῦ οἰκογενειακοῦ αἵματος ὑπερτίθεται ἡ δικαιοσύνη τῆς πολιτείας...[11]».

Ἀξίζει νὰ θυμίσω ὅτι ὁ Πλάτων καινοτομεῖ ὅταν στὴ δικαστικὴ ὀργάνωση τῶν *Νόμων* σκέπτεται μιὰ στιγμὴ νὰ προτείνει τὴ συμμετοχὴ τοῦ λαοῦ στὴν κρίση γιὰ τὰ δημόσια ἐγκλήματα (ΣΤ΄ 768 a: «Οἱ γὰρ ἀδικούμενοι πάντες εἰσίν, ὁπόταν τις τὴν πόλιν ἀδικῇ»... «ἀρχήν τε εἶναι χρὴ τῆς τοιαύτης δίκης καὶ τελευτὴν εἰς τὸν δῆμον ἀποδιδομένην, τὴν δὲ

11. Βλ. *Le Renversement platonicien. Logos, Epistémé, Polis,* Vrin, 1981, 93.

βάσανον (ἀνάκριση) ἐν ταῖς μεγίσταις ἀρχαῖς τρισίν». Ὁ λόγος εἶναι ὅτι οἱ πολίτες δίκαια θὰ αἰσθάνονταν δυσαρεστημένοι, ἂν τοὺς κρατοῦσαν μακρυὰ ἀπὸ ἀποφάσεις αὐτοῦ τοῦ εἴδους. Κατόπιν, βέβαια, ὅταν ἀναφέρεται σὲ πράξεις ἱεροσυλίας, προδοσίας, ἀνθρωποκτονίας ὁ Πλάτων κάνει λόγο γιὰ δικαστήρια ποὺ ἀπαρτίζονται ἀπὸ τοὺς ἄρχοντες. Ὅμως δὲν παραλείπει νὰ δείξει ὅτι θὰ σκεπτόταν τὴ συμμετοχὴ τοῦ δήμου καὶ σὲ περιπτώσεις «ἰδίων δικῶν».

Ἡ συνέχεια τῆς διερεύνησης τῆς σχέσης δικαιοσύνης καὶ τιμωρίας βασισμένη στὸν *Γοργία* καὶ στοὺς *Νόμους* θὰ δείξει ὅτι ἡ πλατωνικὴ ἠθικὴ φιλοσοφία καὶ ἡ πλατωνικὴ νομικὴ σκέψη ποὺ κατευθύνεται ἀπ' αὐτήν, ὅπως γενικὰ ἡ πλατωνικὴ ἀνθρωπολογία συνενώνουν σὲ μιὰ προβληματικὴ τὸ ἄτομο καὶ τὴν κοινωνία.

Ἡ κόλασις

Ἡ ποινὴ στὸν Πλάτωνα ἀποδίδεται, ἐκτὸς ἀπὸ τὸν ὅρο *τιμωρία*, ποὺ σημαίνει ἐκδίκηση, κόλαση ὅπως καὶ στὰ νέα ἑλληνικά, καὶ μὲ ἄλλους ὅρους, ὅπως *δικαίωμα* (ἀπόδοση τῆς δικαιοσύνης Θ΄ 864 e) προκειμένου γιὰ ἐγκλήματα ἀπὸ τρέλλα, ἀρρώστια, γηρατιὰ κ.ἄ.) *τίσις, δίκη, κόλασις*. Ὁ Ἀριστοτέλης, ὅπως εἶναι γνωστό, διακρίνει στὴ *Ρητορικὴ* (1369 b 12) τοὺς ὅρους *κόλασις* καὶ *τιμωρία*: «ἡ μὲν γὰρ κόλασις τοῦ πάσχοντος ἕνεκά ἐστιν, ἡ δὲ τιμωρία τοῦ ποιοῦντος, ἵνα ἀποπληρωθῇ»· τιμωρία εἶναι ἡ ἐκδίκηση ποὺ ἀσκεῖται γιὰ νὰ «ἀποπληρωθεῖ», νὰ ἱκανοποιηθεῖ ὁ προσβεβλημένος —ὅπως ἡ ὁμηρικὴ «ποινή»—, κόλασις ἡ τιμωρία ποὺ ἀφορᾶ τὸν ἔνοχο. Ὁ ὅρος *κόλασις* στὸν Πλάτωνα χρησιμοποιεῖται γιὰ νὰ δηλώσει τὴν ποινὴ ποὺ ἐπιβάλλεται μετὰ τὴν ἀποτυχία ἄλλων διευθετήσεων ἢ μὲ στόχο τὴ βελτίωση τοῦ δράστη —συνήθως σὲ συνδυασμὸ μὲ τὴν ἔκφραση *βελτίω ποιεῖν* ἢ τὸ ρῆμα *κατευθύνειν*— καὶ τὴν ἀποκατάσταση τῶν ἀξιῶν ποὺ ἐξασφαλίζουν τὴν τάξη τῆς ψυχῆς καὶ τῆς πολιτείας. Οἱ ἀξίες αὐτές, στὸ σημεῖο ποὺ μᾶς ἐνδιαφέρει ἐδῶ εἶναι: τὸ μέτρο, ἡ ὑπακοὴ στοὺς νόμους, ὁ σεβασμὸς στοὺς γονεῖς. Ἐπιλεκτικὰ θὰ ἀναφερθῶ σ' ἕνα χωρίο τῶν *Νόμων*, ὅπου ὁ Πλάτων προβλέπει ποινὲς γιὰ κείνους ποὺ ξοδεύουν ὑπέρμετρα στὶς τελετὲς τοῦ γάμου, τὴ στιγμὴ δηλαδὴ ποὺ γίνεται μιὰ μεγάλη ἀλλαγὴ στὴ ζωή τους· καὶ ὁ λόγος εἶναι ὅτι οἱ ἄνθρωποι ποὺ σμίγουν στὴ ζωὴ μὲ τὸ γάμο πρέπει, γιὰ τὸ καλὸ τῶν παιδιῶν ποὺ θὰ ἀποκτήσουν, νὰ εἶναι συνετοί: «τὸν ἀπειθοῦντα κολαζόντων οἱ νομοφύλακες... ἅμα δὲ καὶ τὸ γεννώμενον ἐξ ἐμφρόνων ἀεὶ γίγνηται» (775 c).

Τὸ ἴδιο πνεῦμα συνέχει τὸν κανόνα ποὺ τάσσει ὁ Πλάτων γιὰ τὰ ἐπαγγέλματα στὴν πολιτεία τῶν *Νόμων*, ἀναφορικὰ δηλαδὴ μὲ τοὺς

ἀσκοῦντες μιὰ τέχνη. Οἱ ἀστυνόμοι μὲ νόμο ἐπαγρυπνοῦν ἐνάντια στὴ διπλοτεχνία. Ὁ μεταλλουργὸς δὲν ἐπιτρέπεται νὰ εἶναι καὶ ξυλουργὸς κι ἀντίστροφα. «Εἷς μίαν ἕκαστος τέχνην ἐν πόλει κεκτημένος ἀπὸ ταύτης ἅμα καὶ τὸ ζῆν κτάσθω» (847 a), κι ἂν ἕνας ἐπιχώριος ἀπασχολεῖται μὲ μιὰ τέχνη, κι ὄχι μὲ τὴν ἐπιμέλεια τῆς ἀρετῆς οἱ ἀστυνόμοι θὰ τὸν τιμωρήσουν («κολαζόντων») μὲ ὀνειδισμοὺς καὶ ἀτιμίες «μέχριπερ ἂν κατευθύνωσιν εἰς τὸν αὑτοῦ δρόμον»· ἂν ἕνας ἀπὸ τοὺς ξένους ἀσκεῖ δύο ἐπαγγέλματα θὰ τιμωρηθεῖ μὲ φυλάκιση, χρηματικὲς ποινές, διωγμὸ ἀπὸ τὴν πόλη: «κολάζοντες, ἀναγκαζόντων ἕνα μόνον εἶναι ἀλλὰ μὴ πολλοὺς εἶναι». Ἡ διατήρηση τῆς προσωπικότητας, ὅπως καὶ στὸ πέμπτο βιβλίο τῶν *Νόμων* ἡ διατήρηση τῆς περιουσίας σύμφωνα μὲ τοὺς κλήρους εἶναι γιὰ τὸν Πλάτωνα ἠθικὲς ἀρχὲς καὶ κάθε παράβαση κολάζεται (741 d).

Ἡ ἑπόμενη περίπτωση τῆς πλατωνικῆς ὑπεράσπισης τῆς ἀρετῆς, ποὺ θὰ ἀναφέρω, εἶναι ἰδιαίτερα σημαντικὴ γιατὶ συνενώνει τὰ ἠθικὰ καὶ θρησκευτικὰ μὲ τὰ νομικὰ καὶ πολιτικὰ ἰδεώδη τοῦ Πλάτωνος. Ἐδῶ, ὅπως καὶ προηγουμένως, πίσω ἀπὸ τὶς πλατωνικὲς νομοθετικὲς ρυθμίσεις διαφαίνεται ἡ βαθιὰ κοινωνικὴ κρίση τῆς ἐποχῆς κι αὐτὴν ἔρχεται νὰ ἀντιμετωπίσει τὸ πλατωνικὸ ποινικὸ δίκαιο, ἕνα δίκαιο αὐστηρό, γιατὶ ἡ κρίση εἶναι μεγάλη, ποὺ φέρνει τὸν Πλάτωνα, καθὼς εἶναι τὸ ἴδιο μεγάλη ἡ μεταρρυθμιστική του ὁρμή, πιὸ πέρα ἀπὸ τὸ θετικὸ δίκαιο τῆς Ἀθήνας τοῦ 4ου αἰώνα.

Τὸ «γονέων ἀμελεῖν» ἀντιμετωπίζεται στοὺς πλατωνικοὺς *Νόμους* ὡς ἀσέβεια καὶ ἀφροσύνη (930 e). Οἱ ποινὲς ποικίλλουν ἀνάλογα μὲ τὸ ἂν πρόκειται γιὰ πατροκτονία ἢ μητροκτονία, κτυπήματα (*τύπτειν*, 869 b - 881 b), κακὴ μεταχείριση. Ὁ ἀκρατὴς θυμοῦ πατροκτόνος τιμωρεῖται μὲ τὶς αὐστηρότερες ποινὲς —«δίκαις ταῖς ἐσχάταις»—, ὅπως ὁ ἀσεβὴς ἱερόσυλος («δικαιότατον θανάτων πολλῶν [ὧν] τυγχάνειν»). Οὔτε τὸ ἐλαφρυντικὸ τῆς ἄμυνας δὲν ἀναγνωρίζει ὁ νόμος, γιατὶ οἱ γονεῖς εἶναι δωρητὲς τῆς ζωῆς (γιὰ τ' ἀδέλφια π.χ. ἢ γιὰ τοὺς ξένους ἢ ξένους καὶ πολίτες ἢ δούλους καὶ δούλους, ποὺ φονεύουν ἀντίστοιχα ἀδελφό, ξένο, πολίτη, δοῦλο σὲ μιὰ στάση, ὁ φόνος θεωρεῖται νόμιμη ἄμυνα (869 b). (Ὁ δοῦλος, ἂν φονεύσει ἀμυνόμενος ἕνα ἐλεύθερο, ἡ πράξη ποινικὰ εἶναι ἰσότιμη μὲ τὴν πατροκτονία). Ἂν ὑπάρξει ἄφεση ἀπὸ τὸ θύμα ἡ δράση θεωρεῖται ἀκούσια καὶ ὁ δράστης ὑποχρεώνεται σὲ καθαρμοὺς καὶ ἐνιαύσια ἐκδημία (869 b).

Αὐτὲς οἱ διακρίσεις φόνου τῶν γονέων ἀπὸ ὀργὴ καὶ ἄφεσης ἢ μὴ ἀπὸ τὴ μεριὰ τοῦ θύματος, ἡ συνάρτηση κυρώσεων καὶ περιστάσεων τέλεσης τῆς πράξης δείχνουν ὅτι ὁ Πλάτων ἀποσκοπεῖ στὸ νὰ προσδιορίσει νομοθετικὰ τοὺς βαθμοὺς τῆς ἐνοχῆς. Αὐτὸ εἶναι σημαντικὸ ἀπὸ τὴ σκοπιὰ τοῦ δικαίου, γιατὶ ἔτσι ἐμφανίζεται τὸ ἄτομο στὴ λειτουργικότητά του, ὡς ὑπεύθυνο γιὰ τὶς πράξεις του: Ἡ ὑποκειμενικὴ εὐθύνη ἀντικαθιστᾶ τὴ

σύλληψη τοῦ ἀδικήματος ὡς ἀντικειμενικοῦ κακοῦ, πράγμα ποὺ συνιστᾶ τὴ μετάβαση ἀπὸ τὸ μύθο στὴ φιλοσοφικὴ ἀνθρωπολογία.

Ἐκτὸς ἀπὸ τὴ λεπτομερὴ ἔκθεση τῶν ποινῶν, ὁ Πλάτων ἀναφέρεται διεξοδικὰ καὶ στὴν ποικιλία τῶν μηνύσεων γιὰ ἀμέλεια πρὸς τοὺς γονεῖς. Οἱ μηνύσεις γίνονται ἀπὸ τοὺς ἴδιους τοὺς «πάσχοντας» ἢ μὲ ἀποσταλμένους στοὺς νομοφύλακες ἢ στὶς γυναῖκες ποὺ ἐπιμελοῦνται τὰ τοῦ γάμου (οἱ τιμωρίες εἶναι ξυλοδαρμὸς ἢ φυλακή) ἢ ὑποχρεωτικὰ ἀπὸ τοὺς πολίτες. Ἀκόμη καὶ οἱ σκλάβοι ἔχουν δικαίωμα νὰ καταγγείλουν κακοποιήσεις γονιῶν μὲ ἀνταμοιβὴ μάλιστα τὴν ἐλευθερία τους (932 d). Ἂν εἶναι σκλάβοι τῶν ἐνόχων ἢ τῶν θυμάτων κακοποίησης (*κακουμένων*) ἀπελευθερώνονται ἀπὸ τοὺς ἄρχοντες. Ἂν εἶναι σκλάβοι ἄλλου τὸ δημόσιο πληρώνει στὸ δεσπότη τὸ ἀντίτιμο, κι οἱ ἄρχοντες φροντίζουν νὰ μὴν ἀδικήσει κανεὶς τὸ σκλάβο ἐκδικούμενος γιὰ τὴ μήνυση: «μή τις ἀδικῇ τὸν τοιοῦτον τιμωρούμενος τῆς μηνύσεως ἕνεκα» (932 d). Ἀνάφερα τὸ χωρίο, γιατὶ τὸ θεωρῶ σημαντικὸ γιὰ τὴ σχέση πλατωνικῆς δικαιοσύνης καὶ τιμωρίας. Ὁ Πλάτων δὲν διστάζει —καὶ θὰ δοῦμε σὲ λίγο μιὰ ἄλλη παρόμοια περίπτωση— νὰ «ἐξισώσει», ἂν μπορῶ νὰ τὸ πῶ ἔτσι, πρὸς στιγμὴν τὸ σκλάβο καὶ τὸν ἐλεύθερο: ἡ στιγμὴ αὐτὴ εἶναι μιὰ σκηνὴ τοῦ δράματος τῆς δικαιοσύνης, ποὺ γιὰ νὰ λειτουργήσει σωστά, ξεπερνᾶ κάποτε —ὅπως καὶ στὴν Ἀθήνα τοῦ 4ου αἰώνα— τὶς κοινωνικὲς διακρίσεις (βέβαια πάντα στὸ πλαίσιο τῆς ἠθικῆς τῆς κοινωνικῆς τάξης, ὅπου ὁ σκλάβος παραμένει δίχως δικαιώματα οἰκογένειας, εἶναι ὑπηρέτης τοῦ ἀτόμου - πολίτη κ.λπ.).

Εὐτυχία καὶ τιμωρία

Τὴ σχέση δικαιοσύνης καὶ τιμωρίας στὸν Πλάτωνα μποροῦμε νὰ τὴν καταλάβουμε καὶ μέσα ἀπὸ ἕνα ἄλλο θέμα, ἀπὸ τὴν παράδοξη θεωρία τῆς εὐτυχίας ποὺ ἐκθέτει ὁ πλατωνικὸς Σωκράτης στὸν διάλογο *Γοργίας*[12]. Ὁ Σωκράτης ρωτᾶ: «Ὁ ἀδικῶν εἶναι εὐδαίμων, ὅταν τιμωρεῖται, ἀφοῦ δικαστεῖ («ἂν τυγχάνει δίκης τε καὶ τιμωρίας»; 472 d); Ὁ Πῶλος —ποὺ ἐνσαρκώνει τὸν λαϊκὸ ρήτορα— ἀπαντᾶ βέβαια στὸν φιλόσοφο πὼς ἔτσι ὁ

12. Παράδοξη γιὰ τὴν κοινὴ γνώμη βέβαια καὶ γιὰ τοὺς ἀμοραλιστὲς —τότε καὶ τώρα— ποὺ δὲν μποροῦν νὰ δεχθοῦν τὴν ταύτιση τοῦ πόνου τῆς τιμωρίας μὲ τὴν εὐτυχία. Ὅτι ὅμως τὸ θέμα μπορεῖ νὰ παραμένει πάντα ἀνοιχτό, φαίνεται κι ἀπὸ τὸ γεγονὸς ὅτι μᾶς ἀπασχολεῖ καὶ σήμερα. Κι ἐδῶ παραπέμπω στὴ θαυμάσια μελέτη τῆς J. PARAIN-VIAL, «La souffrance infligée par la peine juridique peut-elle être juste?» (*Archive*, 141 κ.μ.). Καὶ στὴ μελέτη τοῦ Michel VILLEY, «Des délits et peines dans la philosophie du droit naturel classique» (*ὅ.π.*, 197).

ἔνοχος εἶναι ὁ πιὸ δυστυχής, καὶ τότε ὁ συνομιλητής του τοῦ λέει κατηγορηματικὰ πὼς ὁ ἔνοχος —καὶ ὁ ἄδικος— εἶναι σὲ κάθε περίπτωση δυστυχής, μὰ πιὸ δυστυχὴς εἶναι ὅταν δὲν τιμωρεῖται ἀπὸ τοὺς θεοὺς καὶ τοὺς ἀνθρώπους. Ἄλλη στιγμὴ ὁ Σωκράτης ἔχει ν' ἀντιμετωπίσει τὸν ἀμοραλισμὸ τοῦ Καλλικλῆ, ποὺ ὑποστηρίζει τὴν πολιτικὴ τῶν ἰσχυρῶν καὶ πρεσβεύει τὸ «κατὰ φύσιν καλὸν καὶ δίκαιον», τὴν ἐλεύθερη κατὰ τὶς ἐπιθυμίες ζωὴ κι ὄχι τὸν κολασμὸ τῶν παθῶν. Γιὰ τὸν Καλλικλὴ τὸ θετικὸ δίκαιο εἶναι ἀντίθετο στοὺς νόμους τῆς φύσης — εἶναι τὸ ἄλλοθι τῆς ἀνανδρίας τοῦ πλήθους, ποὺ καθὼς δὲν μπορεῖ νὰ προσποριστεῖ ὅσα ἐπιθυμεῖ ὀνομάζει αἰσχρὸ τὴν ἀκολασία (592 b). Καὶ ὁ Σωκράτης, μὲ τὴ γνωστὴ ἀγωνιστικότητά του, τὴν εἰρωνεία καὶ τὴ λεκτική του δεινότητα, ἀποκρίνεται διαλέγοντας τὸ ἄμεινον, ποὺ εἶναι στὴν περίπτωση τῆς ἀδικίας ἡ τιμωρία — καὶ ἀπορρίπτοντας τὸ κακὸ ποὺ εἶναι ἡ ἀκολασία. Ἡ ἀκολασία εἶναι δίσημη ἔννοια: στὴν ἠθική της σημασία εἶναι ὅ,τι ἡ ἀφροσύνη καὶ ἀμετρία, στὴ νομικὴ ὅ,τι ἡ ἀτιμωρησία (493 c: «ἀντὶ τοῦ ἁπλήστως καὶ ἀκολάστως ἔχοντος βίου», *Νόμοι*, 734 b: «ἀκολάστως ζῆν», 793 e: «ἀκολάστους», «ἀτιμώρητους δούλους»). «Τὸ κολάζεσθαι... τῇ ψυχῇ ἄμεινόν ἐστιν ἢ ἡ ἀκολασία», (*Γοργίας* 505 b). Ξαναβρίσκουμε ἐδῶ δύο στοιχεῖα ποὺ μᾶς ἐνδιαφέρουν: τὴν ψυχολογικὴ προϋπόθεση τοῦ σφάλματος ἢ ἀδικήματος καὶ τὸν ἠθικο-παιδαγωγικὸ στόχο τῆς τιμωρίας.

Στὸν *Γοργία* ὁ Πλάτων στηρίζει μὲ διττὸ τρόπο τὴν παράδοξη θεωρία τῆς τιμωρίας-εὐτυχίας: α) θρησκευτικά, μὲ τὸν ἐσχατολογικὸ μύθο τοῦ προορισμοῦ τῶν ψυχῶν καὶ τοῦ θεϊκοῦ δικαστηρίου· ὁ ἄδικος δὲν εἶναι ὡς τὸ τέλος εὐτυχής (πρόκειται γιὰ τὴν παραδοσιακὴ —ἀπὸ τὸν Σόλωνα— ἀντίληψη ὅτι ἡ Δίκη ἔρχεται στὸ τέλος, ποὺ ἀπαντᾶ καὶ στοὺς *Νόμους*, 904 e)· β) μὲ τὴ γνωστή του τέχνη τῶν παραλληλισμῶν: ἡ τιμωρία λειτουργεῖ ὅπως ἡ ἰατρική: ἡ δεύτερη ἀπελευθερώνει ἀπὸ τὴν ἀρρώστια, ἡ πρώτη ἀπὸ τὴν ἀκρασία καὶ τὴν ἀδικία. Στὸ χωρίο 480 c ὁ ἔνοχος παραλληλίζεται μὲ τὸν ἄρρωστο, ὁ ὁποῖος «ὡσπερανεὶ παῖς» φοβᾶται τὴ θεραπεία ὡς ἀλγεινὴ καὶ δὲν ἀναθέτει στὸ γιατρὸ τὴ θεραπεία τῆς νόσου. Ὁ ἔνοχος, τυφλὸς ὡς πρὸς τὸ ὠφέλιμο γι' αὐτόν, φοβᾶται τὸν πόνο τῆς ποινῆς, ἀγνοεῖ πόσο πιὸ ἄθλιο εἶναι νὰ κατοικεῖ τὸ σῶμα του σὲ μιὰν ἄδικη ψυχὴ καὶ προσπαθεῖ μὲ χρήματα, φίλους καὶ ρητορικὲς δεξιότητες νὰ ἀποφύγει τὴν τιμωρία. Ἡ πραγματικὴ χρησιμότητα τῆς ρητορικῆς συνίσταται γιὰ τὸν Σωκράτη στὴν μὴ ἀπόκρυψη τοῦ ἀδικήματος, στὸ νὰ μπορεῖ ὁ ρητορικὸς λόγος «εἰς τὸ φανερὸν ἄγειν τὸ ἀδίκημα». Μὲ ἀνοδικὸ δραματικὸ τρόπο, τόσο συνήθη στὴν ἔκφραση τῆς σκέψης του, ὁ Πλάτων συνενώνει τὴν ἀτομικὴ μὲ τὴ συλλογικὴ εὐθύνη καὶ διατυπώνει τὴν κατηγορικὴ προσταγὴ τῆς πράξης γιὰ τὸν ἀδικοῦντα: καὶ ὁ ἀδικῶν πρέπει νὰ ἀναγκάσει τὸν ἑαυτό του καὶ ὁ καθένας νὰ ἀναγκάσει τὸν ἀδικοῦντα νὰ μὴ δειλιάσει νὰ προσφύγει στοὺς

δικαστὲς μὲ ἀνδρεία, μὲ κλειστὰ τὰ μάτια, ὅπως στὸ χειρουργικὸ νυστέρι, κι ἂν τὸ ἀδίκημα ἀξίζει ξυλοδαρμό, φυλακή, ἐξορία, θάνατο, νὰ ἀποδεχθεῖ τὶς ἀντίστοιχες τιμωρίες. Μετατρέποντας τὴν ὁμηρικὴ προστα-γὴ τῆς ὑπεροχῆς (Z 208) σὲ ἠθικὸ σθένος ἀποδοχῆς τῆς δίκαιης ποινῆς λέει ὁ Πλάτων: «αὐτὸν πρῶτον ὄντα κατήγορον αὑτοῦ καὶ τῶν ἄλλων οἰκείων».

Μὲ τὴ βασικὴ θέση τοῦ *Γοργία* —ἀποκαλυπτικὴ μιᾶς αὐστηρῆς ἠθικότητας— νομίζω ὅτι μποροῦμε νὰ καταλάβουμε ἕνα παράδοξο τοῦ ποινικοῦ δικαίου τῶν *Νόμων* ποὺ ἀφορᾶ τοὺς σκλάβους καὶ τὴν ἀνθρωποκτονία. Ἐνῶ γενικὰ στὸν Πλάτωνα ὁ σκλάβος δὲν δικαιοῦται νὰ ἐνάγει, ἐνῶ δηλ., ὅπως χαρακτηριστικὰ λέει ὁ Gernet, «τὸ νὰ εἶναι ἕνας σκλάβος αἰτία γιὰ τὴν ἐπιβολὴ ποινῆς εἶναι γι' αὐτὸν ἕνας λόγος ὕπαρξης», εἴδαμε ὅτι ὁ φιλόσοφος δίνει στὸ σκλάβο καὶ τὴ δυνατότητα νὰ καταθέτει στὸ δικαστήριο σὲ περίπτωση ἀνθρωποκτονίας — ὑπὸ τὸν ὅρο νὰ ὑπάρξει ἐγγύηση ὅτι δὲν θὰ ψευδομαρτυρήσει[13] (937 b). Ἀπὸ τὴν ἄλλη εἶναι γνωστὴ ἡ διττὴ στάση τοῦ Πλάτωνος ἀπέναντι στὸ σκλάβο: ὁ δεσπότης ποὺ φονεύει τὸ σκλάβο του ὑποχρεώνεται σὲ καθαρμό. Ὅποιος φονεύει σὲ κατάσταση θυμοῦ τὸ σκλάβο ἄλλου πληρώνει στὸν ἀφέντη τοῦ σκλάβου τὸ διπλὸ τῆς βλάβης (868 a). Ὁ δεσπότης ὅμως ποὺ φονεύει τὸν «μηδὲν ἀδικοῦντα» σκλάβο του ἀπὸ φόβο νὰ μὴ γίνει αὐτὸς *μηνυτὴς*[14] τῆς δικῆς του κακουργίας, ὑπέχει δίκην φόνου, ὅπως ἂν εἶχε φονεύσει πολίτη (872 c). Ἡ ποινὴ ποὺ προτείνει στὴν περίπτωση αὐτὴ ὁ Πλάτων, ἡ θανατικὴ ποινή, εἶναι πολὺ πιὸ αὐστηρὴ ἀπὸ τὴν προβλεπόμενη ἀπὸ τὴν Ἀθήνα τῆς ἐποχῆς του[15]. Μελετητὲς τῶν πλατωνικῶν *Νόμων*, ὅπως ὁ Diès καὶ ὁ Gernet θεωροῦν ὅτι ἡ στάση αὐτὴ δὲν ὑπαγορεύεται ἀπὸ ἀνθρωπιστικὰ αἰσθήματα, ἀλλὰ διερμηνεύει τὴ θέληση γιὰ τὴ διάσωση τοῦ ὀργάνου μιᾶς πολιτείας, ὅπου οἱ καταθέσεις στὸ δικαστήριο εὐνοοῦνται ἰδιαίτερα ὡς μέσο διακυβέρνησης καὶ δικαιοσύνης. Ὁ Gernet γενικὰ γιὰ τὴ μαρτυρία ὑποστηρίζει ὅτι δὲν ἔχουμε ἐδῶ ἔνδειξη μέριμνας γιὰ ἀντικειμενικὴ ἀλήθεια, ἀλλὰ ἕνα δεῖγμα ἀρχαϊσμοῦ τοῦ Πλάτωνος: ἡ μαρτυρία εἶναι ἀνάμνηση τοῦ τελετουργικοῦ τῆς *ἀρᾶς* – μαγικῆς προσευχῆς γιὰ τὴν ἀπομάκρυνση τοῦ κακοῦ πνεύματος.

Εἴδαμε ἤδη ὅτι ὁ Πλάτων χρησιμοποιεῖ τὴν παράδοση γιὰ νὰ στηρίξει τὶς δικές του δεσπόζουσες. Καὶ εἶναι εὔλογο νὰ τὸν καταλάβουμε μέσα ἀπὸ αὐτές: ὁ σκλάβος-μηνυτὴς τῶν ἀδικημάτων τοῦ δεσπότη του εἶναι ἕνα ἀπὸ τὰ τόσα πρόσωπα ποὺ εἶναι δυνατὸ νὰ συντελέσουν ὥστε νὰ πραγματο-ποιηθεῖ ἡ ἐπιταγὴ τοῦ πλατωνικοῦ Σωκράτη στὸν *Γοργία*: «εἰς τὸ φανερὸν

13. Αὐτὸ μόνο κι ὄχι ἡ συνήθης στὴν ἐποχὴ τοῦ Πλάτωνος ἐγγύηση.
14. Ὁ ὅρος εἶναι πλατωνικός.
15. Βλ. M. VANHOUTTE, *La Philosophie politique de Platon dans les Lois*, 1954.

ἄγειν τὸ ἀδίκημα». Ὁ *Γοργίας* διδάσκει ὅτι ἡ θεληματικὴ ἀπόκρυψη τῆς ἀλήθειας γιὰ τὴν κακουργία ἀντιτίθεται στὴν ἰδέα τῆς τόλμης ποὺ ὁ Πλάτων ἀπαιτεῖ ἀπὸ τὸν ἔνοχο καὶ ποὺ συνίσταται στὴ θαρραλέα προσέλευσή του στοὺς δικαστές. Μ' ἄλλα λόγια ὁ σκλάβος τῶν πλατωνικῶν *Νόμων* εἶναι κι αὐτὸς ὑπηρέτης τῆς δικαιοσύνης, τῆς ἀρετῆς γενικότερα, ὅπως ἐκεῖνος ὁ ἄλλος σκλάβος, ὁ δοῦλος τοῦ διαλόγου *Μένων* —διαλόγου «περὶ ἀρετῆς»— πού, ἐνῶ δὲν ἔχει καθόλου δική του προσωπικότητα, χρησιμεύει στὸν πλατωνικὸ Σωκράτη ὡς μέσο γιὰ τὴν ἐπαλήθευση μιᾶς φιλοσοφικῆς θεωρίας, τῆς θεωρίας τῆς ἀνάμνησης. Φυσικὰ ἐδῶ μποροῦμε πάλι νὰ σκεφθοῦμε ὅτι ὁ Πλάτων, κι ἂν δὲν ἐνδιαφέρεται νὰ προστατεύσει τὸ σκλάβο, ὑπηρετεῖ τὴν ἰδέα τῆς δικαιοσύνης ἐμποδίζοντας τοὺς πολίτες νὰ ἐξαφανίσουν ἕνα μάρτυρα ποὺ θὰ βοηθοῦσε στὴν ὑπόθεση τῆς δίκης. Κι ἂν ὑπάρχουν ἐπιφυλάξεις γιὰ τὰ ἀνθρωπιστικὰ αἰσθήματα τοῦ Πλάτωνος ἀπέναντι στοὺς σκλάβους, δὲν πρέπει νὰ ξεχνοῦμε ὅτι καὶ αὐτοὺς θέλει νὰ τοὺς βελτιώσει μὲ τὴν τιμωρία —πῶς αὐτὸ μπορεῖ νὰ συμβαίνει, ἂν δὲν τοὺς ὑπολογίζει ὡς ἀνθρώπινα ὄντα, ὅταν π.χ. στὶς τιμωρίες (στιγματισμό, μαστίγωμα) γιὰ τοὺς σκλάβους καὶ τοὺς ξένους ποὺ συλλαμβάνονται συλοῦντες τὰ ἱερὰ δὲν παραλείπει νὰ παρατηρήσει: «τἄχ' ἂν δοὺς ταύτην τὴν δίκην γένοιτ' ἂν βελτίων σωφρονισθείς» (854 d);

Ἀλλὰ σ' αὐτὴν εἰδικὰ τὴ σκοπιμότητα τῆς ποινῆς θὰ χρειαστεῖ νὰ ἐπιμείνουμε. Στὸ προηγούμενο χωρίο γιὰ τοὺς ἱερόσυλους διατυπώνεται ἡ ἰδέα τῆς εἰδικῆς πρόληψης ὡς σκοποῦ τῆς ποινῆς: «Οὐ γὰρ ἐπὶ κακῷ δίκη γίγνεται οὐδεμία γενομένη κατὰ νόμον· δυοῖν δὲ θάτερον ἀπεργάζεται σχεδόν· ἢ γὰρ βελτίονα ἢ μοχθηρότερον ἧττον ἐξηργάσατο τὸν τὴν δίκην παρασχόντα» (854 e). Τὸ κείμενο ποὺ πρέπει ἐπίσης νὰ προσέξουμε εἶναι τὸ χωρίο 933 e - 934 a-b τοῦ ἐνδέκατου βιβλίου τῶν *Νόμων*, ὅπου προτείνεται ἡ σύνθετη θεώρηση τῆς ποινῆς ὡς εἰδικῆς καὶ γενικῆς πρόληψης. Ὁ Πλάτων ἀναφέρεται ἐδῶ σὲ ἀδικήματα κλοπῆς ἢ βίας («ὅσα τις ἂν... ἄλλον πημήνῃ κλέπτων ἢ βιασάμενος») καὶ ὁρίζει ἰσότιμες μὲ τὶς βλάβες ἀποζημιώσεις. Ἡ διαφοροποίηση τῆς ποινῆς ἀφορᾶ συμπληρωματικὴ ἀποζημίωση γιὰ τὸ σωφρονισμὸ τοῦ ἐνόχου, ὅταν ἡ βλάβη ὀφείλεται σὲ παραφορά, «ἀκράτειαν ἡδονῶν καὶ λυπῶν», «σωφρονιστύος ἕνεκα». Ὁ Πλάτων λέει κατηγορηματικά: «οὐχ ἕνεκα τοῦ κακουργήματος διδοὺς τὴν δίκην —οὐ γὰρ τὸ γεγονὸς ἀγένητον ἔσται ποτέ— τοῦ δ' εἰς τὸν αὖθις ἕνεκα χρόνον ἢ τὸ παράπαν μισῆσαι τὴν ἀδικίαν αὐτόν τε καὶ τοῦ ἰδόντας αὐτὸν δικαιούμενον, ἢ λωφῆσαι μέρη πολλὰ τῆς τοιαύτης συμφορᾶς. Ὧν δὴ πάντων ἕνεκα χρὴ καὶ πρὸς πάντα τὰ τοιαῦτα βλέποντας τοὺς νόμους τοξότου μὴ κακοῦ στοχάζεσθαι δίκην τοῦ τε μεγέθους τῆς κολάσεως ἑκάστων ἕνεκα καὶ παντελῶς τῆς ἀξίας· ταὐτὸν δ' ἔργον δρῶντα συνυπηρε-

τεῖν δεῖ τῷ νομοθέτῃ τὸν δικαστήν, ὅταν αὐτῷ τις νόμος ἐπιτρέπῃ τιμᾶν ὅ,τι χρὴ πάσχειν τὸν κρινόμενον ἢ ἀποτίνειν, τὸν δέ, καθάπερ ζωγράφον, ὑπογράφειν ἔργα ἑπόμενα τῇ γραφῇ» (934 b-c). Οἱ κύριες ἰδέες τοῦ χωρίου εἶναι: οἱ βαρύτερες ποινὲς δὲν ἐπιβάλλονται ἕνεκα τοῦ ἐγκλήματος, γιατὶ ὅ,τι γίνεται εἶναι πιὰ γεγονός, ἀλλὰ πρὸς χάριν τοῦ μέλλοντος· γιὰ νὰ μὴ ξαναγίνει τὸ ἀδίκημα, ὥστε καὶ ὁ ἔνοχος νὰ μισήσει τὴν ἀδικία καὶ ὅσοι τὸν βλέπουν τιμωρούμενο, γιὰ ν' ἀπαλλαγοῦν ἔτσι ἀπὸ τὸ βάρος αὐτῆς τῆς ἀθλιότητας. Γι' αὐτοὺς τοὺς λόγους καὶ στόχους οἱ νόμοι, ὡς καλὸς τοξότης ἀποσκοποῦν σὲ ποινὲς ποὺ εἶναι ἐπανορθώσεις, κάθε φορὰ ἀνάλογα μὲ τὸ ἀδίκημα καὶ «παντελῶς τῆς ἀξίας». Τὸ ἴδιο καθῆκον ὑπάρχει γιὰ τὸ δικαστὴ ποὺ ὀφείλει νὰ συνυπηρετήσει στὴν ὑπόθεση τῆς δικαιοσύνης μὲ τὸ νομοθέτη, ὅταν ὁ νόμος τοῦ ἐπιτρέπει νὰ ἐπιβάλει στὸν κρινόμενο ποινὴ ἢ τίμημα. Κι ὁ νομοθέτης ἐνεργεῖ ὡς ζωγράφος, δηλ. προσχεδιάζει αὐτὰ ποὺ πρέπει νὰ γίνουν σύμφωνα μὲ τὸν γραπτὸ νόμο.

Τὸ 1929 δημοσιεύτηκε στὸ *Ἀρχεῖον Φιλοσοφίας καὶ Θεωρίας τῶν Ἐπιστημῶν* μιὰ μελέτη τοῦ Καθηγ. Χαρ. Τζωρτζοπούλου μὲ τίτλο «Ἡ ποινὴ κατὰ Πλάτωνα». Ὁ Χαρ. Τζωρτζόπουλος ἑρμηνεύοντας τὸ παραπάνω χωρίο κατέληγε στὸ συμπέρασμα ὅτι ὁ Πλάτων εἶναι ὑποστηρικτὴς τῆς ἀπόλυτης θεωρίας τοῦ ποινικοῦ κολασμοῦ: «Ἐκ τῆς ἀναπτύξεως δύναται, νομίζομεν νὰ συναχθῇ ὅτι ἡ ποινὴ κατὰ Πλάτωνα εἶναι δικαία ἀνταπόδοσις, παρακόλουθον δὲ τῆς δικαίας ἀνταποδόσεως βελτίωσις τοῦ ἀδικήσαντος καὶ ἐκφόβησις τῶν ἄλλων, οἵτινες βλέπουν τὸν ἀδικήσαντα δικαίως πάσχοντα. Οὐδεὶς συνεπῶς δύναται νὰ ἐπικαλεσθῇ τὸν Πλάτωνα ὅπως στηρίξῃ "σχετικὴν θεωρίαν". Ἡ ποινὴ κατὰ Πλάτωνα δὲν δύναται νὰ ἐπιβληθῇ "παρὰ τὴν ἀξίαν", "οὐχὶ ὀρθῶς", "ἀδίκως" πρὸς τὸν σκοπὸν βελτιώσεως ἢ ἐκφοβίσεως. Ἡ βελτίωσις καὶ ἡ ἐκφόβησις ἀπορρέουν κατ' ἀνάγκην ἐκ τῆς δικαίας ποινῆς[16]».

Ὁ Τζωρτζόπουλος ἄρχιζε τὴν ἀνάπτυξη τοῦ θέματος ἀναφέροντας τὴ ρήση τοῦ Σενέκα, γιὰ νὰ τὴν ἀπορρίψει, «Nemo prudens punitur quia peccatum est, sed ne peccetur». Ἀντλώντας ἀπὸ τοὺς διαλόγους *Θεαίτητος, Γοργίας, Πολιτεία* καὶ *Φίληβος* ὁ Τζωρτζόπουλος ὑποστήριζε ὅτι ἡ ποινὴ ὡς ἀνταπόδοση «θεωρεῖται ὡς τι αὐτονοούμενον, ὅτι δικαία ποινὴ εἶναι ἡ κατὰ τὴν ἀξίαν». Αὐτὸ ἀποδείχνεται, π.χ., ἀπὸ τὸν *Γοργία* (480 c), ὅπου ὁ Πλάτων λέει «ὅτι ὁ ἄξια πληγῶν ἀδικήσας δέον νὰ παρέχῃ ἑαυτὸν τύπτειν» κ.λπ. «Δὲν ὑπάρχει χωρίον», βεβαίωνε ὁ συγγραφέας, στὸν Πλάτωνα ὅπου θυσιάζεται ἡ δικαία ἀνταπόδοσις. «Οὔτε ἐν *Γοργίᾳ* 525 b οὔτε ἐν τῷ χωρίῳ τῶν *Νόμων* 934 a, ὁπόθεν ἤντλησεν ὁ Σενέκας. Διότι καὶ ἐν τῷ τελευταίῳ χωρίῳ ἀμέσως κατωτέρω 934 b λέγεται»: «ὧν δὴ πάντων

16. Τεῦχος 4, 421-439, 439.

ἕνεκα χρὴ καὶ πρὸς πάντα τὰ τοιαῦτα βλέποντας τοὺς νόμους τοξότου μὴ κακοῦ στοχάζεσθαι δίκην τοῦ τε μεγέθους τῆς κολάσεως ἑκάστων ἕνεκα καὶ παντελῶς τῆς ἀξίας[17]».

Ὅτι ὁ Πλάτων στὸ ἴδιο ἐπίμαχο χωρίο λέει κατηγορηματικὰ «οὐχ ἕνεκα τοῦ κακουργήματος διδοὺς τὴν δίκην» δὲν σημαίνει κατὰ τὸν Τζωρτζόπουλο, ὅτι ἡ δίκαιη ποινὴ δὲν εἶναι παρακόλουθο τοῦ ἀδικήματος. Αὐτὸ γιὰ τὸν συγγραφέα βεβαιώνεται καὶ ἀπὸ τὸ ὅτι, προηγουμένως, στοὺς *Νόμους* (905 d) λέγεται ὅτι οἱ θεοὶ δὲν εἶναι *παραιτητοί*, δὲν κάμπτονται ἀπὸ τὶς προσευχές, δὲν ἀμνηστεύουν τὰ ἀδικήματα δεχόμενοι δῶρα καὶ ἀπὸ τὸ ὅτι στὸ 909 προτείνεται νὰ μὴν ἐπιτρέπονται ἱερὰ σὲ ἰδιωτικοὺς χώρους, γιὰ νὰ μὴ νομίζουν οἱ ἀδικοῦντες ὅτι μὲ θυσίες στοὺς θεοὺς θὰ πετύχουν ἄφεση. Ἐξ ἄλλου, πάντα κατὰ τὸν συγγραφέα, καὶ στὸν *Γοργία* 525 c λέγεται: «ὁρῶντας αὐτοὺς» (τοὺς ἀνίατους ἐγκληματίες ποὺ τιμωροῦνται στὸν Ἅδη) αἰώνια «πάσχοντας διὰ τὰς ἁμαρτίας».

Ἐνῶ ὅλα ὅσα ὡς τώρα διατύπωσα στὴν ἀνάπτυξη τοῦ θέματός μου δείχνουν ἀκριβῶς τὴν πολυσημία τῆς ποινῆς στὸν Πλάτωνα, θὰ μείνω λίγο στὸ τελευταῖο σημεῖο. Τὸ νὰ πληρώνει κανεὶς γιὰ τὶς ἀδικίες του πῶς βεβαιώνει ὅτι ἡ τιμωρία εἶναι μόνο δίκαιη ἀνταπόδοση; ἀρκεῖ νὰ θυμίσω ἐκεῖνο τὸ καταπληκτικὸ χωρίο τῆς *Πολιτείας*, ὅπου ὁ Πλάτων βάζει στὸ στόμα τοῦ Γλαύκωνος τοὺς λόγους αὐτῶν ποὺ προτιμοῦν τὴν ἀδικία ἀπὸ τὴ δικαιοσύνη, γιατὶ γνωρίζουν πὼς σ' ἕνα ἄδικο κράτος «ὁ δίκαιος μαστιγώσεται, στρεβλώσεται, δεδήσεται, ἐκκαυθήσεται τὠφθαλμῷ, τελευτῶν πάντα κακὰ παθὼν ἀναισχινδυλευθήσεται καὶ γνώσεται ὅτι οὐκ εἶναι δίκαιον ἀλλὰ δοκεῖν δεῖ ἐθέλειν» (326 a). Ἀπὸ αὐτὴ τὴν ἰδέα τῆς τιμωρίας ξεκινᾶ ὁ Πλάτων τὴν ἐξέταση τῆς δικαιοσύνης στὸ ἄτομο καὶ στὴν κοινωνία, γιὰ ν' ἀρνηθεῖ θεωρίες ὅπως τοῦ Θρασυμάχου καὶ τῶν πολλῶν οἱ ὁποῖοι, ὅπως θὰ πεῖ καὶ στοὺς *Νόμους* (707 d) νομίζουν «τιμιώτερον» τὴ διάσωση τῆς ζωῆς ἀπὸ τὸ «ὡς βελτίστους γίγνεσθαί τε καὶ εἶναι τοσοῦτον χρόνον ὅσον ἂν ὦσιν».

Τὴν ἐπιταγὴ *βελτίω ποιεῖν* καὶ *κατευθύνειν* τὴν εἴδαμε στὴν ἀνάλυση τῆς τιμωρίας ὡς κολάσεως (π.χ. ποινὲς γιὰ ὅσους σπαταλοῦν ὑπέρμετρα ἢ τοὺς διπλοεπαγγελματίες). Εἴδαμε ἐξ ἄλλου ὅτι ἡ τιμωρία εἶναι ἀγαθό, γιατὶ περιστέλλει τὴν ἀμετρία-ἀκολασία. Καὶ στὸ χωρίο 933 e - 934 a ὁ Πλάτων λέει κατηγορηματικά: «δίκην σωφρονιστύος ἕνεκα συνεπομένην» (933 e). Ὅπως εἴδαμε ὅτι προηγουμένως, στὸ ἕνατο βιβλίο ὁ Πλάτων ὁρίζει ὅτι ἡ κατὰ νόμον ἐπιβαλλόμενη τιμωρία «δυοῖν θάτερον ἀπεργάζε-

17. *Ὅ.π.* 438.

ται»: ἢ βελτιώνει τὸν ὑφιστάμενο τὴν ποινὴ ἢ τὸν καθιστᾶ λιγότερο «μοχθηρό» (854 d)[18].

Ὁ διάλογος *Γοργίας* περιέχει, σὲ μιὰ ἀφοριστικὴ διατύπωση, καὶ μιὰ ἄλλη διττὴ διάκριση τῶν στόχων δικαιοσύνης καὶ τιμωρίας (ὅπου ὁ προηγούμενος διττὸς στόχος ἐμφανίζεται ὡς ἕνας): «Προσήκει δὲ παντὶ τῷ ἐν τιμωρίᾳ ὄντι, ὑπ' ἄλλου ὀρθῶς τιμωρουμένῳ ἢ βελτίονι γίγνεσθαι καὶ ὀνίσασθαι ἢ παραδείγματι τοῖς ἄλλοις γίγνεσθαι, ἵνα ἄλλοι ὁρῶντες πάσχοντα ὃ ἂν πάσχῃ φοβούμενοι βελτίους γίγνωνται» (525 b). Ἡ θεώρηση εἶναι ἠθικὴ καὶ ἐσχατολογική· ἡ ἰατρικὴ προσφέρει τὸν παραλληλισμὸ ἰάσιμων ἀδικούντων καὶ ἀνιάτων: γιὰ τὰ ἰάσιμα ἁμαρτήματα, ἡ ὠφέλεια εἶναι ἐπακόλουθο τῆς τιμωρίας. Οἱ ἀνίατοι, αὐτοὶ ποὺ διαπράττουν ἔσχατα ἀδικήματα, οἱ ἴδιοι μὲν δὲν ὠφελοῦνται χρησιμεύουν ὅμως γιὰ τὸν παραδειγματισμὸ τῶν ἄλλων. Κι ἐδῶ ὁ Πλάτων, ὄχι πιὰ σὰν γιατρός, ἀλλὰ σὰν ζωγράφος περιγράφει τὰ πάθη τῶν ἀδίκων στὸν Ἅδη, τυράννων, βασιλέων καὶ δυναστῶν, οἱ ὁποῖοι ἀπὸ τὴν παντοδυναμία τους —*διὰ τὴν ἐξουσίαν*— «μέγιστα καὶ ἀνοσιώτατα ἁμαρτάνουσιν» (525 d).

Ἡ νομικὴ θεώρηση τοῦ ἴδιου θέματος ἀπαντᾶ στὸ ἔνατο βιβλίο τῶν *Νόμων* (854 e - 855 a καὶ 862 d), στὸ λόγο γιὰ τὸν νόμο περὶ τῶν ἱεροσύλων. Ἀνίατοι ἐδῶ εἶναι οἱ πολίτες, πού, παρὰ τὴν παιδεία τους, διαπράττουν μεγάλες ἀδικίες, ἔργα τὰ ὁποῖα λίγο πρὶν ἔχει χαρακτηρίσει ὁ Πλάτων ὡς «ἀνόσια καὶ πολιτοφθόρα». Ἡ ποινὴ εἶναι θάνατος, ἐλάχιστο τῶν κακῶν γιὰ τοὺς ἴδιους τοὺς ἐνόχους, παράδειγμα ὅμως γιὰ τοὺς ἄλλους (855 a). Καὶ εἴδαμε ὅτι γιὰ τὸ ἴδιο ἀδίκημα οἱ σκλάβοι, οἱ ξένοι[19] τιμωροῦνται διαφορετικὰ —μὲ μαστίγωμα, σημάδεμα στὸ μέτωπο καὶ στὰ χέρια— ἢ ἐκβάλλονται γυμνοὶ ἔξω ἀπὸ τὴν πόλη μὲ τὴν ἐλπίδα ὅτι ἔτσι, τιμωρούμενοι θὰ διορθωθοῦν καὶ θὰ γίνουν καλλίτεροι («τάχ' ἂν δοὺς ταύτην τὴν δίκην σωφρονισθείς»). Καὶ στὸ χωρίο 862 d, μιλώντας γενικὰ γιὰ τοὺς ἀνίατους ὁ Πλάτων λέει ὅτι ὁ νομοθέτης θέτει μὲ νόμο γι' αὐτοὺς τὴν ποινὴ τοῦ θανάτου. Ἔτσι διπλᾶ χρησιμεύουν στοὺς ἄλλους: ἐξαφανιζόμενοι ἀδειάζουν τὴν πόλη ἀπὸ τοὺς κακοὺς καὶ γίνονται παράδειγμα «τοῦ μὴ ἀδικεῖν». Καὶ εἶναι γνωστὸ ὅτι στὴν *Πολιτεία* (410 a) ὁ Πλάτων προτείνει τὴ νομοθέτηση ἰατρικῆς καὶ δικαστικῆς ποὺ θὰ θεραπεύουν μόνο ἐκείνους ποὺ ἔχουν ἀπὸ φυσικοῦ τους γερὰ σώματα καὶ ψυχές, ἐνῶ τοὺς ἄλλους θὰ τοὺς ἀφήνουν νὰ πεθαίνουν, θὰ καταδικάζουν σὲ θάνατο τοὺς «κατὰ τὴν ψυχὴν κακοφυεῖς καὶ ἀνιάτους». Ὅσο σκληρὴ καὶ νὰ μᾶς φαίνεται αὐτὴ ἡ

---

18. Πρβλ. Tr. SAUNDERS, «Penology and eschatology in Plato's *Timaeus* and *Laws*», *Classical Quaterly* 2-3, 1973, 231-245, 235.

19. Αὐτοί, ὡς λιγότερο ἐνσωματωμένοι στὴ δημόσια ζωή, εἶναι περισσότερο δικαιολογήσιμοι.

συμπεριφορά, γιὰ τὸν Πλάτωνα εἶναι ὅ,τι θεωρεῖται καλλίτερο γιὰ τοὺς ἀρρώστους καὶ γιὰ τὴν πολιτεία. Ὁ θάνατος, ποὺ γιὰ τὴν ἠθικὴ καὶ μεταφυσικὴ τοῦ διαλόγου *Φαίδων*, εἶναι τὸ ἀγαθὸ στὸ ὁποῖο τείνουν οἱ ὀρθῶς φιλοσοφοῦντες (83 a, 84 de), γιατὶ ἐλευθερώνει τὴν ἀτομικὴ ψυχὴ ἀπὸ τὸ κακὸ —πάθη, ἐπιθυμίες κ.λπ.— εἶναι καὶ πολιτειακὸ ἀγαθό, γιατὶ ἀπαλλάσσει τὴν πολιτεία ἀπὸ τοὺς κακούς.

Θὰ κλείσω τὴν ἐξέταση τοῦ προβλήματος μὲ μιὰ ἐνδιαφέρουσα παρατήρηση τοῦ Gernet ποὺ ἀφορᾶ γενικὰ τὸ ποινικὸ δίκαιο στὸν Πλάτωνα: «Ἡ θεωρία τῆς ἀκούσιας ἀδικίας εἶναι ἀξεχώριστη ἀπὸ τὴ θεωρία γιὰ τὴν ποινή, ἡ ὁποία, μὲ τὴ σειρά της προϋποθέτει μιὰ οὐσιαστικὰ ψυχολογικὴ αἰτία τοῦ ἀδικήματος. Αὐτὴ ἡ ἀρχὴ ἐξασφαλίζει τὴν ἑνότητα τοῦ ποινικοῦ δικαίου τῶν *Νόμων*. Ὁ Πλάτων βρίσκεται ἔτσι στὴ γραμμὴ τοῦ θετικοῦ δικαίου τῆς ἐποχῆς του, ἢ ἀκριβέστερα ἡ ἀρχὴ αὐτὴ παρουσιάζει τὸν Πλάτωνα νὰ συμφωνεῖ μὲ μιὰ ἀπὸ τὶς βασικὲς τάσεις τοῦ θετικοῦ δικαίου. Γιατὶ κατὰ βάθος σὲ κάθε ποινικὸ δίκαιο ὑπάρχει ἕνας δυϊσμός: τὸ δίκαιο εἶναι προσανατολισμένο καὶ πρὸς τὸ ἀδίκημα, ποὺ θέλει ὁπωσδήποτε νὰ καταστείλει, καὶ πρὸς τὸ δράστη. Αὐτὸς ὁ δυϊσμὸς ἐκφράζεται μὲ τὴ διάκριση *ἀδικίας* καὶ *βλάβης*. Ἀναμφίβολα σὲ κάθε δίκαιο ὑπάρχει συμβιβασμός (compromis). Καὶ ἡ ἀπόλυτη διάκριση δὲν ἀπαντᾶ οὔτε στοὺς *Νόμους*, ὅπου π.χ. ἡ ἀπόπειρα τοῦ φόνου τιμωρεῖται μὲ ἐλαφρότερη ποινὴ ἀπ' ὅ,τι ὁ διαπραχθεὶς φόνος, μ' ὅλο ποὺ ἡ ἀδικία εἶναι ἡ ἴδια[20]».

Τὸ δεύτερον ἀγαθόν

Ὅτι ὅμως ἡ τιμωρία ἀποσκοπεῖ κυρίως στὸ νὰ βελτιώσει τὸν ἔνοχο, νὰ τὸν κάνει δίκαιο εἶναι λόγος ποὺ ὁ ἴδιος ὁ Πλάτων θεωρεῖ τμῆμα μιᾶς ἀπαρασάλευτης γι' αὐτὸν ἀλήθειας, ὅπως βεβαιώνει ὁ Σωκράτης στὸ τέλος τοῦ *Γοργία*. Τὸ χωρίο ποὺ θὰ ἀναφέρω ἐνδιαφέρει καὶ γιὰ τὴ σχέση δικαιοσύνης καὶ τιμωρίας καὶ γιὰ τὴ μέθοδο γενικὰ τοῦ Πλάτωνος, μέθοδο μὲ τὴν ὁποία ἡ θεωρία γίνεται αὐθεντικὴ προπαρασκευὴ τῆς πράξης. Ὅλες οἱ μακρὲς συζητήσεις (λέει ὁ Σωκράτης, ἀφοῦ ἀνασκευάστηκαν οἱ θεωρίες) ἀφήνουν σταθερὴ αὐτὴ τὴν ἀλήθεια: Ὁ καθένας πρέπει νὰ ἀποφεύγει πιὸ πολὺ ν' ἀδικεῖ παρὰ ν' ἀδικεῖται, ὁ καθένας ὀφείλει πάνω ἀπ' ὅλα νὰ εἶναι ἀγαθός, ὄχι νὰ φαίνεται, καὶ στὴν ἰδιωτικὴ καὶ στὴ δημόσια ζωή του. Κι ἂν κάποιος γίνει ἄδικος (*κακός*), πρέπει νὰ

20. Βλ. *ὅ.π.* CLXXXI.

τιμωρεῖται (*κολαστέος*), καὶ «τοῦτο δεύτερον ἀγαθὸν εἶναι μετὰ τὸ εἶναι δίκαιον, τὸ γίγνεσθαι καὶ κολαζόμενον διδόναι δίκην» (527 b).

Ἐδῶ θὰ μπορούσαμε νὰ συνοψίσουμε δίνοντας τὴν πλατωνικὴ ἀπάντηση σὲ ἐρωτήματα ὅπως: τί εἶναι εὐτυχία, ποιά ἡ θέση τῆς δικαιοσύνης στὴν πλατωνικὴ ἀνθρωπολογία, ποιά ἡ θέση τῆς τιμωρίας, χρειάζεται ἢ θὰ μποροῦσε νὰ ἀποφευχθεῖ[21], πῶς οἱ σχετικὲς ἀπαντήσεις συνταιριάζονται μὲ τὴ φιλοσοφικὴ μέθοδο καὶ τὶς δεσπόζουσες τῆς πλατωνικῆς φιλοσοφίας;

Ἀπάντηση στὸ πρῶτο ἐρώτημα δίνει ἡ ταυτότητα εὐτυχίας καὶ σωφροσύνης: «Σωφροσύνην μὲν διωκτέον καὶ ἀσκητέον... ἀκολασίαν δὲ φευκτέον... καὶ παρασκευαστέον μάλιστα μὲν μηδὲν δεῖσθαι τοῦ κολάζεσθαι», ὅπως ἔχει (507 b) πεῖ ὁ πλατωνικὸς Σωκράτης. Ἡ ἐπιταγὴ ἀνταποκρίνεται σὲ ὅσα εἴπαμε γιὰ τὸ «κατὰ τὴν ψυχὴν ζῆν» καὶ τὴν ἀξιολογικὴ θεώρηση τοῦ πραγματικοῦ. Αὐτὴ ἡ ἠθικότητα —ποὺ προσανατολίζει καὶ τὸν πολιτικὸ στοχασμὸ τοῦ Πλάτωνος— εἶναι ἕνας ἰδανικὸς στόχος.

Ὁ ἄνθρωπος ὅμως, ἐνῶ εἶναι «φυτὸν οὐκ ἔγγειον, ἀλλ' οὐράνιον», εἶναι ἀπὸ μεταφυσικὴ σκοπιὰ καὶ «ἐκπεπτωκώς». Ὁ Πλάτων γνωρίζει —στὸ γέρμα τῆς ζωῆς του, ὅταν γράφει τοὺς *Νόμους* εἶναι πιὰ βέβαιος— ὅτι ἀπευθύνεται σὲ ἀνθρώπους ποὺ αἰσθάνονται καὶ λύπη καὶ θυμό, φόβο, ἢ ἔχουν ἐπιθυμίες (864 a): «Τὴν γὰρ τοῦ θυμοῦ καὶ φόβου καὶ ἡδονῆς καὶ λύπης καὶ φθόνων καὶ ἐπιθυμιῶν ἐν ψυχῇ τυραννίδα, ἐάντε τι βλάπτῃ καὶ ἐὰν μή, πάντως ἀδικίαν προσαγορεύω» (863 d).

Ὑπάρχει καὶ μιὰ ἄλλη αἰτία ἁμαρτημάτων, κι ἐδῶ ὁ Πλάτων τέμνει βαθιὰ τὴν ἀνθρώπινη συμπεριφορά: αὐτὴ εἶναι ἡ ἄγνοια καὶ σοβαρότερη μορφή της εἶναι ἐκείνη ὅπου κάποιος νομίζει πὼς γνωρίζει ἀλλὰ δὲν γνωρίζει· ἡ «δόξη» σοφίας. Τέλος, ὁ Πλάτων γνωρίζει ὡς παιδαγωγὸς ὅτι ἡ τιμωρία εἶναι καὶ μέσο ἀποφυγῆς τῆς μαλθακότητας: ἀκόμη καὶ στὰ παιδιὰ ἀπὸ τὰ τρία ὣς τὰ ἕξι χρόνια χρειάζεται ὁ κολασμός, γιὰ νὰ ἀπαλλαγεῖ ἡ ψυχή τους ἀπὸ τὴν τρυφή (Θ 793 e).

Ὅπως ἡ ἀλγεινὴ ἰατρικὴ θεραπεία εἶναι δεύτερο ἀγαθό, γιατὶ ἀπαλλάσσει τὸν ἄνθρωπο ἀπὸ τὸ κακὸ τῆς ἀρρώστιας, ὅταν ἐκεῖνος δὲν πρόλαβε νὰ τὴν ἀποφύγει ὥστε νὰ ἔχει τὸ πρῶτο ἀγαθό, τὴν ὑγεία του, ἡ δίκη «σωφρονίζει καὶ δικαιοτέρους ποιεῖ καὶ ἰατρικὴ γίγνεται πονηρίας» (*Γοργίας* 477 d). Ὁ δεύτερος δρόμος, τῆς τιμωρίας, εἶναι ὡς πρὸς τὸν πρῶτο δρόμο τῆς δίκαιης ζωῆς ὅ,τι ἡ πολιτεία τῶν *Νόμων* σὲ σχέση μὲ τὴν ἰδανικὴ πολιτεία —ὅπου ἡ διαμόρφωση τῆς συμπεριφορᾶς ἀνατίθεται

21. Βλ. καὶ VULLIERME, *La Fin de la justice pénale*, *ὅ.π.* 155 κ.μ.

στὴν παιδεία[22]— ὅ,τι τὸ δυνατὸ καὶ πραγματοποιήσιμο σὲ σχέση μὲ τὸ ἰδεατό, οἱ νόμοι μὲ τὸ νοῦ —«οὐδενὸς ὑπήκοον»— τὸν ὁποῖο οἱ πολλοὶ ἔχουν μόνο γιὰ λίγο ὁδηγό τους, «διὸ δὴ δεύτερον αἱρετέον, τάξιν τε καὶ νόμον» (875 c). Καὶ εἶναι γνωστὸ πόσο συχνὰ ὁ Πλάτων συνδυάζει ἢ ἀντιθέτει τὴν πειθὼ καὶ τὴ βία ἢ ἀπειλή (718 a, 721 e).

Συμπληρωματικὰ θὰ θυμίσω ὅτι ἡ ποινή, ποὺ ἐπιβάλλεται κατὰ νόμο, διαβαθμίζεται ἀνάλογα μὲ τὸ ἀδίκημα καὶ τὶς περιστάσεις τῆς διάπραξής του. Θὰ περιοριστῶ σ' ἕνα παράδειγμα ἀπὸ τὸ δωδέκατο βιβλίο τῶν *Νόμων*. Πρόκειται γι' αὐτοὺς ποὺ ἐγκαταλείπουν τὰ ὅπλα τους στὴ μάχη. Πρέπει, λέει ὁ Πλάτων, νὰ ληφθοῦν ὑπόψη οἱ λόγοι ποὺ ἀναγκάζουν κάποιον νὰ γίνει *ρίψασπις*. *Ρίψασπις* δὲν εἶναι πάντα μιὰ δίκαιη ὀνομασία, γιατὶ κάποιος μπορεῖ νὰ εἶναι ἁπλᾶ «ἀποβολεὺς» ὅπλων, νὰ ἔχασε τὰ ὅπλα του καθὼς βρέθηκε σὲ δύσκολες φυσικὲς συνθῆκες. Ὁ δικαστὴς πρέπει νὰ ἔχει στὸ νοῦ του αὐτὴ τὴν ἀρχή: «τὸν κακὸν ἀεὶ... κολάζειν, οὐ τὸν δυστυχῆ» (944 e). Ὁ Πλάτων ἐπιμένει ὅτι στὴν ἐπιβολὴ τῆς τιμωρίας πρέπει νὰ ἀποφεύγεται τὸ ψεῦδος —«τὸ μήτε ἐπενεγκεῖν ψευδῆ τιμωρίαν (943 e)— καὶ ἡ κατάχρηση τῆς δικαιοσύνης — «εὐλαβεῖσθαι περὶ πλημμελεῖν εἰς δίκην». Γιὰ τὸ πρῶτο ἀποκαλυπτικὸ εἶναι τὸ τέλος τῆς *Ἀπολογίας*, τὸ ὁποῖο καὶ ἀποτελεῖ παράδειγμα συνένωσης θρησκευτικῆς καὶ ἠθικῆς ἀντίληψης περὶ δικαιοσύνης καὶ τιμωρίας. Ὁ Σωκράτης, εὔελπις μπροστὰ στὸ θάνατο ποὺ τοῦ ἐπιβάλλει μιὰ ἄδικη δικαστικὴ ἀπόφαση, βεβαιώνει τοὺς κριτές του πὼς τοῦ εἶναι καλλίτερο νὰ πεθάνει, γιατὶ τὸν ἀγαθὸ τίποτα δὲν εἶναι δυνατὸ νὰ τὸν βλάψει σ' αὐτὴ τὴ ζωὴ ἢ στὴν ἄλλη· πὼς δὲν ἀγανακτεῖ ἀπέναντι σ' αὐτοὺς ποὺ τὸν καταδίκασαν, μόνο τοὺς μέμφεται, ἐπειδή, ὅταν τὸν κατηγοροῦσαν, εἶχαν ἄλλα κατὰ νοῦ, δηλαδὴ νὰ τὸν βλάψουν. Τοὺς ἀφήνει λοιπὸν ἐντολή, ὅταν τὰ παιδιά του μεγαλώσουν, νὰ τὰ τιμωρήσουν, ταλαιπωρώντας τα ἂν φροντίζουν γιὰ χρήματα ἢ κάτι ἄλλο περισσότερο ἀπ' ὅσο γιὰ τὴν ἀρετή (41 e). Τὸ ἄλλο παράδειγμα τῆς δίκαιης δικαιοσύνης ἀφορᾶ τοὺς ἐκπροσώπους τῆς δικαιοσύνης, ἄρχοντες καὶ δικαστές, οἱ ὁποῖοι ἐλέγχονται σὲ περιπτώσεις ἄδικων ἀποφάσεων καὶ τιμωροῦνται π.χ. πληρώνοντας «τοῦ βλάβους τῷ βλαφθέντι τὸ ἥμισυ», ἢ ἀκόμη καὶ πρόστιμο (*Νόμοι*, 846 b). Γιὰ τὶς περιπτώσεις ἄδικης κρίσης τῶν ἀρχόντων ὑπάρχει ἡ δυνατότητα προσφυγῆς στὰ «κοινὰ δικαστήρια».

Ὁ Πλάτων βέβαια γνωρίζει καὶ τὴν ἄλλη ὄψη τῶν πραγμάτων: πὼς στὴν πολιτεία μπορεῖ νὰ ὑπάρχουν «δικαστήρια φαῦλα καὶ ἄφωνα» ἢ «θορύβου μεστὰ καθάπερ θέατρα» καὶ τότε «χαλεπὸν πάθος ὅλῃ τῇ πόλει

22. Βλ. Ἄννας ΚΕΛΕΣΙΔΟΥ, *Ἡ Ἔννοια τῆς σωτηρίας στὴν πλατωνικὴ πολιτικὴ φιλοσοφία*, ἔκδ. Ἀκαδημίας Ἀθηνῶν, Πρόλ. Ἀκ. Γ. ΜΙΧΑΗΛΙΔΟΥ-ΝΟΥΑΡΟΥ, Ἀθῆναι, 1982.

γίγνεσθαι φιλεῖ» (876 b). Σὲ μιὰ τέτοια ἐνδεχόμενη κατάσταση πρέπει νὰ περιορίζεται ἡ δικαιοδοσία τῶν δικαστῶν στὸ ἐλάχιστο, «τὰ δὲ πλεῖστα νομοθετεῖν διαρρήδην» (876 c).

Σὲ μιὰ ἐποχὴ σὰν τὴ δική μας, δίχως μεταφυσική, μὲ ἔντονη τὴν κρίση τῆς ἠθικῆς φιλοσοφίας, μιὰ ἐποχὴ τόσο θεατρικὴ —τὸ φαίνεσθαι δίκαιον ἔχει γίνει ἡ μόνιμη δημόσια ἀρετή μας—, μιὰ ἐποχὴ ὅπου συχνὰ ἐπαληθεύεται τὸ νόημα τοῦ μύθου τοῦ χρυσοῦ δακτυλίου τοῦ Γύγη (*Πολιτ.* Β 360), ἡ πλατωνικὴ θεώρηση τῆς δικαιοσύνης καὶ τῆς τιμωρίας εἶναι βέβαια ἄ-τοπη, ὅπως ἄ-τοπος ἦταν ὁ Σωκράτης γιὰ τοὺς ρηχοὺς ρητορικοὺς τοῦ καιροῦ του. Γιὰ ὅσους ὅμως ἡ συζήτηση γιὰ τὴν ποινικὴ δικαιοσύνη θεωρεῖται ἀνοιχτή, ἢ εἶναι φανερὰ τὰ ἀδιέξοδα ποὺ δημιουργεῖ στὴν ποιότητα τῆς ζωῆς τὸ ἐπιφανειακό, οἰκονομοτεχνικὸ πνεῦμα τῆς ἐποχῆς μας[23], ἡ ἀναφορὰ στὸν Πλάτωνα εἶναι, ὅπως θάλεγε ὁ Σωκράτης, ἕνας «καλὸς κίνδυνος», ἢ γιὰ νὰ τὸ πῶ μὲ ἕνα πλατωνικὸ πάλι ὅρο, προοίμιο σὲ μιὰ φιλοσοφικὴ ἐπανεξέταση τῆς σχέσης δικαιοσύνης καὶ τιμωρίας.

Α. ΚΕΛΕΣΙΔΟΥ

JUSTICE ET «TIMORIA» CHEZ PLATON

Résumé

On sait que le platonisme 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 morale, la métaphysique avec la pensée politique et juridique de Platon. On sait également que le platonisme est un humanisme pédagogique. Là se trouvent aussi les fondements de la pénalité chez Platon, pénalité dont la substantifique moëlle, dans le *Gorgias* et les *Lois*, est l'idée de l'amélioration du coupable et le bien de la société.

Notre exposé, loin de prétendre brosser le tableau complet des pénalités chez Platon et de démontrer que le philosophe, en général, en cette matière, comme en matière de droit, «est du métier», vise à réaffirmer les affinités de la pensée juridique de Platon avec, surtout, sa morale. Des problèmes, comme celui de la distinction entre l'injustice et le dommage et de l'injustice involontaire ne sont pas traités dans notre étude que de manière allusive.

23. Πβ. ὁ VULLIERME, *ὅ.π.*, κάνει παραστατικὰ τὴν ὑπόθεση πὼς θάρθει ἡ μέρα ποὺ ἡ ἰδιωτικὴ εὐθύνη θὰ ἀντικατασταθεῖ ἀπὸ τὴ γενίκευση τῆς ἀσφάλισης, «elle ne sera pas garantie par le recours pénal».

Comme il a été remarqué, «si profondément religieuse que soit dans son esprit la criminologie platonicienne, jamais la peine n'y apparaît comme expiation. Jamais non plus elle n'y apparaît, en tant que telle, comme vengeance» (Gernet). Dans une première partie nons étudions donc la «timoria» comme vengeance dans les dialogues de Platon: la «timoria» est prise dans le sens de la vengeance dans un contexte religieux; en étroite correlation avec l'idée de la justice dans un contexte politique; dans un contexte moral et juridique (le cas du meurtre).

Dans une seconde partie nons étudions la «kolassis», ou le châtiment en vue du meilleur: châtiment ou peine est un moyen de correction de l'âme humaine —comme le montre le terme associé de κατευθύνειν— et de restauration des vertus qui assurent l'ordre de l'âme et celui de la société (mesure, obéissance aux lois, respect des parents).

Dans une troisième partie nous exposons l'étrange théorie du bonheur selon le *Gorgias* ou le rapport entre la justice et le châtiment. A la lumière de la leçon dans le *Gorgias* 480 d nous croyons pouvoir comprendre un paradoxe dans le droit pénal des *Lois* qui concerne les esclaves et la loi pour l'homicide (937 b). Dans cette partie nous nous opposons à la thèse exposée en 1929 par Ch. Tzortzopoulos («La peine chez Platon», *Archive de Philosophie et de Théorie des Sciences,* 421-439).

La dernière partie est consacrée à l'étude de la peine comme second bien (rapport avec la médecine, et la cité des lois) et l'attitude de Platon à l'égard des juges, de la justice juste (*Apologie*) et son importance pour notre époque.

Anna KÉLESSIDOU

LE RATIONNEL DANS LA MUSIQUE PLATONICIENNE

«Il parait, écrit Athénée, que l'ancienne sagesse (σοφία) des Grecs soit, dans l'ensemble, dédiée principalement à la Musique. C'est d'ailleurs pourquoi ceux-ci considéraient comme les meilleurs musiciens et les plus sages, d'une part Apollon, parmi les dieux, d'autre part Orphée, parmi les demidieux[1]».

Dans ce texte, il est question de la notion de *sophia* mise en rapport avec la musique[2]. La *sophia* avant de devenir un terme philosophique, a désigné, l'expérience à propos d'un métier[3], l'adresse, l'usage intelligent d'une connaissance, le secret d'un art[4], en général l'intelligence par rapport à une technique particulière[5]. Chez Platon, ce terme s'oppose à toute aptitude naturelle désignant une connaissance profonde, due à une longue expérience d'un sujet[6]. C'est aussi l'art de haranguer les foules et de plaider au tribunal. Dans l'*Hymne à Hermès,* du recueil homérique, la musique reçoit pour la première fois le nom de *sophia*. Dans le vers où il se réfère au jeu de la cithare, il accompagne *techné*[7].

Une incarnation parfaite de ce type de *sophos* est Chiron le Centaure, éducateur modèle des héros exemplaires[8]. Chiron est le maître d'Achille dans le maniement des armes et dans le jeu de la lyre[9]. Chiron, musicien et

---

1. ATHÉNÉE, XIV, 632 c.
2. P. BOYANCE, *Le culte des Muses chez les philosophes Grecs,* Paris, 1936, p. 15 no 2.
3. *Protag.,* 324 e; *Iliade,* XV, 412.
4. *Protag.,* 321 d. Il y a un rapprochement de «sophia» et de «techné»; Pindare Ol., VII, 98.
5. *Théag.,* 123 c; *Lach.,* 194 e.
6. *Ion,* 542 a; *Rép.,* II, 365 d; III, 406 b; *Apol.,* 22 c.
7. *Hymne à Hermès,* 483; cf. 511; F. LASSERRE, *Plutarque, De la Musique,* Lausanne, 1954, p. 21. Ce terme dont la fortune suivra longtemps celle de l'art musical... désigne dans le seul vers homérique où on le rencontre l'habileté du constructeur des navires: il implique la connaissance des lois exactes et la maîtrise d'une technique difficile. Dans le vers de l'hymne, où il se rapporte au jeu de la cithare, il accompagne «techne». LIDDELL-SCOTT S.v. «sophia», «sophos».
8. G. LASSERRE, *op. cit.,* pp. 15-16.
9. M. DETIENNE, *Homère, Hésiode et Pythagore, Poésie et philosophie dans le pythagorisme ancien,* Bruxelles, 1962, ch. III, «Achille», p. 39 sq. D.L. PAGE, *Alcman. The Partheneion,* Oxford, 1951. LASSERRE, *op. cit.,* p. 21. E. MOUTSOPOULOS, *La Musique dans l'œuvre de Platon,* Paris, 1959, p. 163.

guérisseur, maître d'Esculape, d'Achille, d'Ulysse et d'autres héros, peut personnifier le lien inséparable de la musique et de l'art de guérir, sous la forme d'incantation. Son disciple Achille délasse son chagrin par la musique «en chantant les exploits des héros en s'accompagnant sur la phorminx sonore[10]». A Sparte aussi, la qualité de sage est attribuée au musicien. C'est ainsi que s'explique l'admiration des jeunes filles pour leur maître Alcman dans le deuxième recueil des Parthénées[11].

Platon est le témoin de cette sagesse musicale, dans sa double expression et élaboration à travers le temps. D'une part là où elle prend une portée philosophique et scientifique, il l'intègre dans son système, d'autre part quand elle devient virtuosité ou empirisme, il la critique et il la condamne. En ce sens, s'explique son attitude vis-à-vis des musiciens de son temps et sa tâche de rénovateur et promoteur d'une nouvelle *paideia* musicale.

Le savoir-faire musical

Dans le *Gorgias,* Socrate discute sur le contenu de la rhétorique par rapport aux autres arts et métiers sans aucune distinction. «Le tissage, par exemple, dit Socrate, se rapporte à la fabrication des étoffes... la musique à la création des mélodies... Ainsi la médecine a pour objet... les discours relatifs aux maladies[12]». Il s'agit de la place que les Grecs donnaient à la musique productrice des mélodies. Le moment est significatif. Platon est en face de l'art musical et de son statut parculier. Une telle définition de la musique reflète sa conception sociale et artistique, qui justifie le traitement de la musique comme savoir, art qui pourrait ne pas être nécessairement une science[13].

A l'époque de Platon, la musique traversait une crise. Le développement de la technique instrumentale avait, en effet, conduit à des excès: Les musiciens-novateurs avaient une double tendance, à la polycordie et à la polyphonie[14]. Plutarque, sur ce problème, est très explicite «...Mélanippide, le poète lyrique, rompit avec la musique traditionnelle, puis ce furent

---

10. *Iliade,* IX, 186 sq.; PLUTARQUE, *De la Musique,* 40 (éd. Lass.).

11. ALCMAN, frag., 13. «Il n'était pas rustre ni lourdaud; il n'était pas né d'un peuple d'ignorants; sa race n'est pas thessalienne, ni de pâtres; il ne vient pas du fond de l'Acarnanie. Non, mais des châteaux des Sardes». L'éloge oppose à l'ignorance un talent exercé.

12. *Gorg.,* 449 d - 450 a.

13. *Charm.,* 170 a-d. Cela est plus clair lorsque Socrate distingue science et savoir et leurs rapports avec la musique.

14. PLUTARQUE, *De la Musique,* 30, 25 (éd. Lasserre) «Εἰς πλείονας φθόγγους».

Philoxéne et Timothée. Ce dernier, en effet, alors que jusqu'à Terpandre d'Antisse la lyre n'avait compté que notes, fractionna les intervalles en sons surplémentaires. L'aulétique même, de sobre qu'elle était, se mit à rechercher les modulations... Aussi voit-on le poète comique Phérécrate faire paraître sur la scène Musique, sous les dehors d'une femme portant sur son corps meurtri la marque des derniers outrages, et lui faire répondre à Justice qui lui demande la cause de ses malheurs... «Ce fut, tout au commencement, Mélanippide qui le premier se mit à me persécuter: s'étant emparé de moi, il desserra ma ceinture et me rendit toute molle par ses douze cordes... Puis vint Cinésias, le maudit Athénien... Quant à Phrynis, avec un entortillement de son invention, il me renversa, me culbuta et m'anéantit en logeant douze gammes sur des pentacordes... Timothée, il m'a labourée et déchirée de la plus vilaine façon... Il me déliait et m'enlevait ma ceinture... en douze cordes. Aristoxène raconte qu'un de ses contemporains, Télésias de Thèbes, avait été élevé, jeune, dans la pratique de la plus belle musique... Mais parvenu à l'âge mûr, il fut à tel point abusé par la musique de théâtre polytonale[15]...».

Les compositeurs-novateurs, attaqués par Phérécrate et les autres poètes comiques, cherchent à assouplir, à donner plus de liberté à la composition musicale. En brisant les rythmes, et en franchissant les limites traditionnelles ils font la même chose que Dédale avait fait à la sculpture. Ils ne restent plus fidèles à l'art des vieux maîtres, comme Terpandre ou Lasos d'Hermioné dont la musique avait un caractère raide et guindé. Dans le domaine du théâtre, les transformations sont analogues[16].

Platon, qui a aimé l'art des vieux maîtres, malgré ses remarques générales, se montre très sévère devant cette situation. D'une manière catégorique il condamne chaque tentative d'innovation et d'aventure. «Nous n'aurons donc pas besoin, pour le chant et la mélodie, de multiplier le nombre de cordes, ni non plus d'embrasser la totalité des harmonies? Non, dit-il, c'est évident à mes yeux. Donc, de harpes triangulaires ou non, de tous ces instruments qui ont cordes et harmonies multiples, point de fabricants à faire vivre chez nous! Pas chez nous évidemment[17]». «Tu parles, dis-je, de ces braves musiciens qui tracassent les cordes, qui les mettent à la question en

---

15. PLUTARQUE, *De la Musique*, 30. (éd. Lass.) LASSERRE, *op. cit.*, p. 172.

16. P. M. SCHUHL, *Etudes Platoniciennes*, Paris, 1960, chap. «Platon et la Musique de son temps», pp. 103-107. O. NAVARRE, *Le théâtre grec, l'édifice, l'organisation matérielle des représentations*, Paris, 1925, p. 252 sq. W. JAEGER, *Paideia*. Oxford, 1957, ch. «Critisism of musical éducation» pp. 211-230.

17. *Rép.*, III, 399 c, d (trad. ROBIN).

les tordant sur les chevilles. Je pourrais pousser plus loin cette description, parler des coups d'archet qu'ils donnent aux cordes, des accusations dont ils les chargent, soit qu'elles refusent un son, soit qu'elles enflent effrontément[18]».

En raison de cela, conséquent avec ses propres propos contre l'amollissement, Platon donne ses préférences aux instruments d'Apollon sur ceux de Marsyas, c'est-à-dire à la lyre et à la cithare. La flûte et les flûtistes sont exclus de sa Cité[19]. La lyre et la cithare ont comme destination la ville, et une sorte de flûte de Pan pour les bergers à la campagne est la seule chose acceptée. Egalement dans les *Lois*, il attaque violemment les poètes qui isolent arbitrairement de la mélodie le rythme et les attitudes, soumettant à la cadence du vers des paroles qu'aucune musique n'accompagne, et inversement, composant mélodies et rythmes sans y joindre des paroles, avec le seul accompagnement du jeu de la cithare et de la flûte. De pareils procédés, il les qualifie lourds et virtuosité pure, et les artistes de ce genre — des êtres totalement dépourvus de goût[20].

Platon reste fidèle au principe de la subordination du rythme et de la mélodie au texte qui dominait les créations de Terpandre et de Lasos, «il n'admet point qu'il puisse être légitime d'assouplir les catégories entre lesquelles l'usage avait réparti genres et modes[21]».

Platon est hostile à la complexité, au vulgaire et à ce qui se présente comme mécanique. Les modifications qui ne répondent pas aux impératifs des lois, mais sont l'effet des plaisirs déréglés[22], sont toujours blâmables. Il n'accepte jamais le mélange des catégories des genres musicaux. Les thrènes, il leur fallait rester des thrènes, les hymnes des hymnes, et de même pour les péans et les dithyrambes. Son hostilité est grande à toute confusion[23]. Il déplore la décadence, qui a succédé au régime des anciennes lois tombées en désuétude[24]. Il méprise la *théatrocratie*, il la caractérise dépravé, avec le pouvoir de remplacer le gouvernement des meilleurs (ἀριστοκρατία). Quant à l'origine de cette licence, Platon l'attribue (comme les éphores Spartiates qui condamnent un musicien pour avoir ajouté une corde à la lyre de

18. *Rép.*, VII, 531 b.

19. *Ibid.*, 399 d-e.

20. *Lois*, 669 d-670 a; *Rép.*, III, 397 a.

21. P. M. SCHUHL, *op. cit.*, p. 109. DU MÊME AUTEUR, *Platon et l'art de son temps* (*Arts plastiques*), Paris, 1952.

22. *Lois*, VII, 797 d-e; II, 659 a; 660 b-c; *Gorg.*, 501 d-e, 502 d.

23. *Lois*, III, 700 b-d. Il réclame: «Τὸ δίκαιον τῆς Μούσης καὶ τὰ νόμιμα».

24. *Ibid.* 700 a. «Du temps des anciennes lois... le peuple n' était pas maître de la situation, mais en quelque manière il obéissait librement aux lois».

Terpandre) à la destruction du vieux système attique, au passage de l'aristocratie à la théatrocratie; faits qui manifestent la perte de cet élément mesuré. «Mais ce qui commença chez nous dans la musique, ce fut l'opinion que tout homme s'entendait à tout... désobéissance universelle aux lois... ils se mirent en effet à perdre la crainte en se croyant compétents, et l'assurance engendra l'impudence[25]».

Platon demande l'institution d'une censure rigoureuse[26]. Etant contre «l'opinion vaine» et pour créer «l'opinion vraie» en matière musicale, il propose le modèle et la certitude de la science, éléments de la conscience musicale traditionnelle[27].

Science Musicale

Dans deux textes de la *République* et du *Phèdre*[28], Platon exprime ses préférences, malgré ses réserves, pour les pythagoriciens et contre les empiristes, à propos de la science harmonique. Il s'agit de la rivalité de deux écoles qui au cours des siècles ont élaboré deux systèmes opposés.

Les Eléments Harmoniques d'Aristoxène sont le meilleur document qui contient maintes précisions sur les deux tendances rivales[29]. Les pythagori-

---

25. *Lois*, VI, 700 c-e; 701 a-b, liberté λίαν ἀποτετολμημένη; II, 658 e - 659 c.

26. Il convient de préciser que la distinction des différents genres musicaux est plus formelle que réelle dans la mesure où leur évolution historique les a conduit à se chevaucher mutuellement. a) L'hymne procède de l'idée générale de composition et désigne plus précisément un chant en l'honneur d'un dieu ou d'un héros. Plus tard cependant avec les tragiques, l'hymne désignera un chant funèbre en tant que tel il empiète sur b) le thrène qui sert à l'origine à chanter le regret du défunt sur le mode de la lamentation et de la complainte. c) Le péan désigne tout d'abord un chant choral adressé à Apollon ou à Artémis en guise de remerciement pour une guérison. Il est donc à l'opposé du chant lugubre. D'une façon générale, il est triomphant et vise à augurer le succès de toute entreprise. Avec les tragiques cependant, il aura le sens d'un chant militaire guerrier et parfois celui d'une lamentation. d) Le dithyrambe représente un thème lyrique louant la naissance de Dionysos. Mais par la suite son cycle religieux s'élargit, le genre se complique et finit même par être accompagné non plus par la lyre mais par la flûte. On le voit donc, la confusion des genres date de la fin du IVe et du début du Ve siècle; elle est à mettre sur le compte des tragiques, et c'est contre cette tendance que Platon réagira avec justesse. cf. E. MOUTSOPOULOS, *op. cit.*, p. 266 sq. références détaillées sur les genres musicaux; A. RIVAUD, *Etudes Platoniciennes*. II: «Platon et la Musique», *Rev. d'Histoire de Philosophie*, 1929, pp. 26-30.

27. *Philèbe*, 38 c sq.

28. *Rép.*, VII, 531 a-b; *Phèdre*, 268 d-e.

29. L. LALOY, *Aristoxène de Tarente, disciple d'Aristote, et la musique de l'antiquité*, Paris, 1904. A. RIVAUD, *op. cit.* p. 6 sq. DU MÊME AUTEUR, «Le système astronomique de Platon», *Revue d'Histoire de Philosophie* 1928, pp. 1-26. R. P. WINNINGTON-INGRAM, «Aristoxenus and

ciens, dits mathématiciens, emploient les méthodes mathématiques, en mesurant les intervalles[30] en fonction de la longueur des cordes qui les produisent à partir de *l'arché*[31], c'est-à-dire, le monocorde traditionnel de l'école. Les musiciens empiriques se basent sur la fonction de la note et prétendent mesurer les intervalles en les décomposant en éléments audibles. Afin de mesurer un intervalle par le nombre des éléments qu'il contient, ils déterminent le plus petit intervalle perceptible[32].

Aristoxène, en parlant de ses adversaires harmoniciens, écrit: «rejetant les sens comme sujets à des erreurs, ils fabriquaient des principes rationnels, en affirmant que l'aigu ou le grave se traduisaient par certains rapports numériques..., théorie ne tenant pas compte du sujet et variant complètement selon les phénomènes[33]. Cela montre que la méthode des empiriques est fondée sur les sens et l'expérience; elle s'efforce de dépasser les limites du rationnel qui veut reproduire la perception en procédant suivant certaines règles, à partir de conditions déterminables mathématiquement, par exemple la longueur relative des cordes vibrantes.

Les musiciens empiristes sont raillés par Platon, parce qu'ils adoptent comme critère de l'étude des intervalles, le plaisir de l'oreille[34] et non pas la justesse des rapports. Notre philosophe reste toujours disciple d'Archytas[35] et partisan de la méthode qui aboutit à la mesure, c'est-à-dire, au-dessus de la sensation. Ainsi donc, Platon reconnaît la valeur de l'acoustique pythagoricienne. «Comme les yeux ont été formés pour l'astronomie, les oreilles l'ont été de même pour le mouvement harmonique, et que ces sciences sont sœurs, comme le disent les Pythagoriciens, et comme nous, Glaucon, nous l'admettons avec eux... et comme la matière est d'importance, nous prendrons leur avis sur ce point et sur d'autres encore, s'il y a lieu[36]».

Malgré cette reconnaissance à l'égard des Pythagoriciens, Platon reste

---

the intervals of Greek Music», *The Class. Quaterly*, 1932, pp. 195-208. DU MÊME AUTEUR, *Moda in Ancient Greek Music*, Amsterdam, 1968, pp. 48-55. M. DETIENNE, *Homère, Hésiode et Pythagore... op. cit.*, pp. 24-39. S. P. TANNERY, *Mem. Scient.* t. VII, pp. 56-59. E. A. LIPPMAN, *Musical thought in Ancient Greece*, New-York and London, 1964, pp. 1-44. R. C. LODGE; *Plato's theory of Art*, London, 1953, pp. 66 sq. et 75 sq. K. SCHLESINGER, *The Greek Aulos*, London, 1938, pp. 190-193.

30. *Rép.;* VII, 531 a «τὰς γὰρ ἀκινομένας οὐ συμφωνίας καὶ φθόγγους ἀλλήλους ἀναμετροῦντες».

31. Arché, point de départ d'un système.

32. *Rép.*, VII, 531 a-b «σμικρότατον... διάστημα ᾧ μετρητέον».

33. ARISTOXÈNE, *El. Harm* (déd. Macran), 123, 124.

34. *Rép.*, VII, 531 a-b «ὦτα τοῦ νοῦ προστησάμενοι».

35. *Rép.*, VII, 530 d-e.

36. *Rép.*, VII, 530 d-e.

attaché à son souci de vigilance en tout ce qui concerne l'étude de la science harmonique. Il exige que la connaissance n'en reste pas imparfaite, reprochant ainsi aux harmoniciens de l'école pythagoricienne de se borner à trouver les relations numériques sans qu'ils s'élèvent «jusqu'aux problèmes qui consistent à se demander quels sont les nombres harmoniques et ceux qui ne le sont pas, et d'où vient entre eux cette différence[37]». Mais ce travail, il le qualifie de δαιμόνιον. C'est le dépassement que lui-même fait dans le *Timée,* en cherchant au delà des phénomènes, la nature des choses, donnant ainsi une exégèse de la structure du cosmos. «Les uns commes les autres font passer l'oreille avant le Noûs... un tel travail est inutile et ridicule. Nos musiciens tendent l'oreille comme pour surprendre la conversation de leurs voisins, et les uns prétendent qu'entre deux sons ils en perçoivent encore un autre, que c'est le plus petit intervalle qui doit servir de mesure; les autres, au contraire, soutiennent qu'il est pareil aux sons précédents[38]».

Après avoir donné son accord à l'idée de la parenté de l'astronomie et de la musique[39], il s'éloigne des pythagoriciens, en leur opposant la dialectique[40], qui conduit au Bien et au Beau. Aristote[41] confirme ce que Platon expose dans la *République,* en disant que ce qui distingua Platon des pythagoriciens, c'est essentiellement les idées conçues comme séparées. Ce qu'il reproche en effet aux pythagoriciens, c'est de faire naître le multiple de l'unité, ce qui a pour conséquence a) de ramener l'unité, c'est à dire la monade, à un principe ontologique, alors qu'elle est pour Platon un principe d'intelligibilité, b) de faire éclater l'unité en une multiplicité infinie, ou plus exactement, indéfinie, c) de supprimer tout intermédiaire, donc tout rapport mesurable entre l'un et le multiple, ce qui est typique d'une démarche non dialectique mais éristique, d) d'empêcher cette éristique de fonder une science quelconque, si l'on entend par là l'aptitude à définir selon une méthode dialectique les rapports intermédiaires qui régissent et révèlent les

---

37. *Rép.,* VII, 531 c.

38. *Ibid.,* 531 a-b; dans le *Phèdre* l'image qu'il nous donne est semblable. Il traite le musicien comme un accordeur de lyre, et ses connaissances sur les tensions des cordes ne justifient pas le titre d'harmonicien; *Phèdre,* 268 d-e: «pour faire rendre à la corde le son le plus grave et le plus aigu... c'est τὰ πρὸ ἁρμονίας μαθήματα ἀλλ' οὔ τὰ ἁρμονικά».

39. P. BOYANCE, *Les Muses et l'harmonie des sphères,* Mélanges F. Cvat, Paris, 1946, pp. 3-16. L. ROUGIER, *La religion astrale des pythagoriciens,* Paris, 1959, pp. 22 sq., 88 sq., 94 sq. A. DELATTE, *Etudes sur la littérature pythagoricienne,* Paris, 1915, p. 247 sq.

P. KUCHARSKI, *Etude sur la doctrine pythagoricienne de la tétrade,* Paris, 1952. P. LEVEQUE et P. VIDAL-NAQUET, *Clisthène l'Athénien,* Paris, 1964, p. 100 sq.

40. *Rép.,* VII, 540 e.

41. *Mét.,* 987 b 31.

analogies entre les divers éléments. A ce titre, la Dialectique est la science suprême comme seule méthode permettant d'introduire la mesure dans la multiplicité empirique par là même de lui restituer son unité essentielle. Par exemple, qu'est ce qu'un grammairien au sens scientifique du terme? C'est celui qui, à travers l'unité du monème, est capable de dénombrer l'ensemble des phonèmes qui le constituent selon les rapports d'opposition qu'ils entretiennent à titre d'unités discrètes. Qu'est ce qu'un musicien au sens scientifique du terme? C'est l'homme qui sait définir exactement les rapports intermédiaires qui trouvent leur expression numérique dans ce qu'on appelle les harmonies entre deux sons donnés. Ce sont là les exemples dont se sert Platon dans le *Philèbe*[41a].

On le voit donc, alors que chez les Pythagoriciens le nombre était un principe d'être, et la mathématique une métaphysique cosmologique, chez Platon le nombre devient un principe d'intelligibilité, un pur rapport, et la mathématique une science particulière, celle du nombre, donc une véritable propédeutique à la dialectique conçu comme science suprême des genres de l'Etre. Cependant Platon retient des pythagoriciens ce qui peut le ramener à

41a. *Philèbe*, 18 b-d: «Une tradition égyptienne raconte, en effet, que Theuth fut le premier à percevoir, que, dans cet infini, les voyelles sont non pas une, mais multiples, et qu'il y a, en outre, d'autres émissions qui, sans avoir un son, ont pourtant un bruit, et qu'elles aussi ont un certain nombre; il mit à part, comme troisième espèce, ce que nous appelons maintenant les muettes; après quoi, il divisa, une à une, ces muettes qui n'ont ni bruit ni son, puis, de la même façon, les voyelles et les intermédiaires, enfin détermina leur nombre et donna, à chacune d'elles et à toutes ensemble, le nom d'éléments. Constatant donc qu'aucun de nous n'était capable d'apprendre l'une quelconque d'entre elles détachée de tout l'ensemble, il considéra cette interdépendance comme un lien unique qui fait d'elles toutes une unité, et leur assigna une science unique qu'il nomma l'art grammatical». Cf. *Philèbe*, 17 c-e; *Sophiste*, 259 a: «Il y a entre les éléments divers de la réalité un mélange réglé. Ces éléments de la réalité sont comme les lettres d'un immense alphabet ou comme les sons d'une symphonie universelle: il y a, entre quelques-uns, essentielle possibilité d'accord, entre les autres, désaccord foncier...» Les commentaires de N. I. BOUSSOULAS: *L'être et la composition des mixtes dand le «Philèbe» de Platon* sont fort intéressants; p. 13: «...ni la connaissance de l'unité seule, ni celle de la multiplicité infinie ne suffisent à celui qui fait vraiment œuvre de dialecticien: ni l'Un absolu des éléates, ni la multitude sans trève des héraclitéens. L'un comme l'autre rendent toute science impossible. LUn éléatique, par exemple, immobile et éternellement figé dans son essence, ne permet aucune attribution, aucune inhérence, on ne peut rien affirmer d'aucune chose absolument. D'autre part, le mobilisme perpétuel et sans trève de la thèse pluraliste permet de tout dire, d'une façon chaotique, et aboutit à une confusion absolue, où se mêle à tout, indistinctement. Il faut donc faire la synthèse, réaliser le mélange, prendre l'un et l'autre, admettre la mobilité et l'immobilité en même temps (sous des rapports évidemment différents), rendre au principe de contradiction sa souplesse. En cela consistait l'œuvre des dialogues comme le *Parménide* et le *Sophiste*».

la considération du monde, à condition que cette recherche s'intègre au mouvement dialectique. En ce sens une spéculation abstraite gouvernée par les idées du Bien et du Beau, va se substituer à la musique des pythagoriciens[42].

Le musicien le plus parfait et le plus habile en harmonie est pour Platon celui qui «mêle la gymnastique à la musique dans la plus belle proportion et qui les applique dans son âme dans la plus juste mesure[43]», et non pas l'accordeur des cordes d'un instrument. L'aboutissement à cette «belle proportion», et cette «juste mesure» est un résultat d'une indispensable éducation aux sciences mathématiques; arithmétique, géométrie, musique, astronomie, (Le «quadrivium» du Moyen Age)[44]. Ce qui les distingue des techniques particulières, propres aux artisans, c'est que leur champ est universel[45]. Ces sciences peuvent préparer les futurs gouvernants, et leur mérite fondamental n'est pas d'ordre technique, mais pédagogique. Il s'agit d'une «propédeutique» à la connaissance rationnelle et à l'initiation du bien[46]. Cette conversion de l'intelligence, à travers les sciences mathématiques, est atteinte par la coutume et l'exercice[47]. Leur pouvoir est de nous détourner du sensible l'intelligible[48].

Les objets idéaux de la pensée mathématique ne sont pas d'ordre sensible, mais au contraire dans le sensible ils ne trouvent que des réalisations approximatives. Même la justice ne se définit exactement qu'en termes mathématiques, comme une proportion, un système de rapports. Comme les trois notes de l'accord parfait, la tonique, la quinte et l'octave, la justice relie les trois parties de l'âme entre elles; or, cette relation est une proportion exprimée par les nombres[49].

La présence des nombres dans ces sciences mathématiques, et en particulier dans la musique, est une protection contre l'illusionnisme des données des sens[50]. Le critère de vérité est distinct de l'expérience sensible, il

---

42. P. BOYANCE, «L'influence Pythagoricienne sur Platon» Estratto da *Filosofia e Scienze in Magna Grecia*, Taranto, 1965, *L'Arte tipografica Napoli*, t. MCMLXVI. DU MÊME AUTEUR, *Le culte des Muses*, p. 103.

43. *Rép.*, III, 412 a.

44. *Ibid.*, VII, 521 c sq.

45. *Rép.*, VII, 522 b: «τῶν ἐπὶ πάντα τεινόντων».

46. *Ibid.*, 522 e, 526 d, 527 d, 531 d, 536 d.

47. *Ibid.*, 518 e: «ἐμπονεῖσθαι ἔθεσί τε καὶ ἀσκήσεσιν».

48. *Ibid.*, 521 d: «ψυχῆς ὁλκὸν ἀπὸ τοῦ γιγνομένου επὶ τὸ ὄν»· cf. 524 e: «ὁλκὸν ἐπὶ τὴν οὐσίαν»· 525 c: «μεταστροφῆς ἀπὸ γενέσεως ἐπ' ἀλήθειάν τε καὶ οὐσίαν», 527 b.

49. *Rép.*, V, 443 d.

50. A. DIES: éd. du *Philèbe*, 75, n. 1 «calcul, mesure, pesée nous protègent spécialement contre l'illusionisme des arts d'imitation».

procéde de l'intellection pure[51]. Donc, la musique peut devenir une science si elle se conplète de la science des nombres, qui est strictement liée à l'harmonique[52]. Dans cette perspective les mathématiques deviennent la méthode divine. Tout art et toute science est forcé de recourir aux nombres et au calcul[53]. Cette nécessité est exprimée à plusieurs reprises d'une manière presque identique, en ce qui concerne les nombres harmoniques[54].

Dans le *Philèbe,* il est évident que Platon utilise toutes ses connaissances scientifiques, à propos de la musique, fondées sur les résultats des recherches des pythagoriciens. Les nombres sont les fondements des définitions des intervalles, et la méthode mathématique donne rationnellement l'interprétation des phénomènes musicaux. La création musicale n'est plus un divertissement, ni un savoir empirique, mais une science des causes, acquise μετὰ λόγου. Le savoir des tons, du grave, de l'aigu et de l'intermédiaire, n'est pas suffisant pour connaître la nature de la musique, mais c'est simplement les connaissances élémentaires de cet art[55].

La compétence en matière d'harmonies, de rythmes et de mètres, est obtenue d'après une étude mathématique[56]. «Rester à la multitude infinie des choses individuelles et à l'infinie multiplicité que chacune d'elles renferme[57] c'est un empêchement grave de devenir un homme qui compte et qui fait nombre[58]». Le besoin de la précision et de la fixité, à l'aide du nombre, est le résultat τῶν μετὰ τοῦ πέρατος ἀπειργασμένων μέτρων. La limite et ses attributs mettent fin à l'opposition des contraires «fluents et évanescents», encore une fois, par l'introduction du nombre, qui les rende «commensurables et il les harmonise» et ayant comme génération le «mixte réussi»: «Τὸ τούτων ἔκγονον ἅπαν γένεσις εἰς οὐσίαν ἐκ τῶν μετὰ τοῦ

---

51. *Rép.,* VII, 526 b.

52. *Lois,* V, 746 - 747 b; *Epinomis,* 990 c - 991 b; *Les mathématiques sont la méthode divine;* ARCHYTAS Frag. 35, B, DIELS.

53. *Rép.,* VII, 522 c; X, 602 c-603 a sq.

54. *Timée,* 80 a sq., *Sophiste,* 253 b; 254 c. *Lois,* X, 865 e; *Phil.,* 17 c-d; 19 b 25 d.

55. *Phil.,* 17 c.

56. *Ibid.,* 17 c-d. «Quand tu auras saisi quel nombre précis d'intervalles il y a dans le son relativement à l'aigu et au grave, quels sont ces intervalles, quels sont leurs limites, combien de combinaisons en résultent que les anciens ont reconnues... avec le nom des harmonies, quels autres rapports de ce genre se manifestent dans les mouvements du corps, rapports qui se mesurent par des nombres, et qu'il faut, disent les anciens, appeler rythmes et mètres... quand tu auras saisi cela, tu seras devenu savant» (σοφός, ἔμφρων).

57. *Phil.,* 17 e.

58. *Ibid.,* 17 e «ἐνάρριθμον, ἐλλόγιμον».

πέρατος ἀπειργασμένων μέτρων[59]». La dyade indéfinie de l'aigu et du grave ne devient «γένεσις εἰς οὐσίαν» et musique que par l'intervention de la mesure[60]. Ce résultat des opérations de la mesure[61], «γένεσις εἰς οὐσίαν», est la triade, c'est-à-dire, le mixte.

Aristote atteste formellement que «le tout et toutes choses sont délimités par le nombre trois, car la fin, le milieu et le commencement caractérisent le nombre du tout et c'est cela qui définit la triade». Dans la musique il s'agit des tons de l'aigu, du grave et de l'intermédiaire[62]. Bien que Platon emploie une terminologie différente dans la *République* et dans le *Philèbe*[63], la triade est ce qui unit un extrême à l'autre au moyen d'un intermédiaire. Dans les *Lois* il reprend la définition des pythagoriciens de la triade, son dieu «possédant suivant l'antique parole, le commencement, la fin et le milieu de tous les êtres, il s'avance droit vers son but en tournant selon la nature[64]».

Revenant au *Philèbe,* qui est l'avant-dernier dialogue de Platon, on voit que la cause des générations du non-être à l'être musical sont les proportions mathématiques de la limite. «Et dans l'aigu, le grave, le vite et le lent, qui sont des illimités, n'est-ce pas leur entrée qui fait naître la limite et, par là, donne à toute espèce de musique, sa perfection achevé?[65]». An contraire, toute espèce de musique, et particulièrement l'art de la flûte, «qui ajuste ses harmonies non par mesure, mais par conjecture empirique[66] est une chose qui «contient une forte dose d'imprécision et peu de certitude[67]».

Notre philosophe veut que la science ne comporte rien de sensible. C'est sur cette considération qu'il fonde la critique de la musique empirique, et même pyrhagoricienne, de son temps. «Dans le *Philèbe,* Platon considère la musique pratiquée par des professionnels et la juge du point de vue de la précision; elle est alors inférieure à certaines techniques. Dans la *Républi-*

---

59. *Ibid.*, 25 e.

60. *Ibid.*, 26 a.

61. *Lois,* IV, 716 c. Dieu mesure de toutes choses.

62. PLUTARQUE, *Quaest. conviv.*, IX, 744 c.

63. *Rép.*, IV, 443 de «νέατης τε καὶ μέσης καί ὑπάτης». *Phil.*, 17 c. «ὀξύ, βαρὺ καὶ τρίτον ὁμότονον».

64. *Lois,* IV, 715 e - 716 a.

65. *Phil.*, 26 a «μουσικὴν σύμπασαν τελεώτατα συνεστήσατο».

66. *Ibid.*, 56 a.

67. *Phil.*, 56 a; En revanche, des expressions «ἀριθμοῦ πρὸς ἀριθμόν, μέτρου πρὸς μέτρον» définissant la Limite, montrent l'éxigence rationnelle que Platon veut introduire dans la définition des rapports numériques des phénomènes musicaux. *Ibid.*, 25 a. Cf. Employées aussi dans le *Timée,* 36 b; 80 a.

que, il considère la musique cultivée en vue de la paideia; elle est alors supérieure aux techniques serviles[68]». De toute manière, les sciences mathématiques resteront par rapport à la dialectique, qui seule a le droit du titre de science, des sciences-opinions, propédeutiques, quelque chose de «plus lumineux que l'opinion, mais plus obscur que la science[69]». De cette manière la place de la musique devient évidente sur l'échelle des valeurs[70].

Les générations musicales qui sont le résultat d'une unification des intervalles[71] pour l'achèvement d'une consonnance et d'un accord[72], en gardant les proportions, c'est le même travail que fait la dialectique discernant les différents genres de l'Etre dans une optique d'ensemble, restaurant ainsi l'unité ontologique[73]. Des affinités pareilles, entre la musique et la dialectique justifient la ressemblance de l'âme du philosophe et du musicien[74]. Donc, l'homme inculte hait aussi bien les paroles que l'art des sons. Il n'est pas digne d'être initié ni à la musique ni à la philosophie[75].

Au contraire Socrate, l'homme-modèle de la philosophie, a des préoccupations musicales[76], et là où la raison domine, il y a une lutte pour une sorte d'harmonie[77]. Dans le *Timée* «s'adonner à la musique et à la philosophie dans son ensemble[78]» est la réalité du Beau et du Bien.

---

68. V. GOLDSCHMIDT, *Les dialogues de Platon,* Paris, 1963, p. 297.
69. *Rép.,* VII, 533 d.
70. V. GOLDSCHMIDT, *op. cit.,* pp. 296, 253, 279. G. RODIER, *Etudes de Philosophie Grecque,* Paris, 1922, ch. «Les mathématiques» pp. 37-48; L. ROBIN, *La théorie platonicienne des idées et des nombres d'après Aristote,* Paris, 1908. P. GRENET: *Les origines de l'analogie philosophique dans les dialogues de Platon,* Paris, 1948. J. MOREAU, *La construction de l'idéalisme platonicien,* Paris, 1939. N. I. BOUSSOULAS, *L'être et la composition des mixtes dans le «Philèbe»,* Paris, 1952, pp. 12-13, 25-27, 116-121 et P. KUCHARSKI, «La musique et la conception du réel dans le *Philèbe*» *Rev. Philos.,* 1951, p. 39 sq. D. ROSS, *Plato's theory of ideas,* Oxford, 1951, p. 176 sq. M. DIES, *Autour de Platon,* Paris, 1927, p. 385 sq. J. BURNET, *L'aurore de la philosophie grecque,* éd. fr., Paris, 195, pp. 387-393. M. DIES, dans la notice du *Philèbe,* p. XXVIII en faisant des remarques sur les propos des Natorp et Burnet écrit «La γένεσις εἰς οὐσίαν est le manifeste d'une promotion du devenir d'un plus haut degré de valeur ontologique». P. FRIEDLANDER, *Plato, Introduction,* New-York, 1958, p. 188.
71. *Ibid.,* IV, 433 d.
72. *Banquet,* 187 b: «ἡ γὰρ ἁρμονία συμφωνία ἐστι, συμφωνία δὲ ὁμολογία».
73. *Phèdre,* 264 c «πρέποντα ἀλλήλοις καὶ τῷ ὅλῳ».
74. *Ibid.,* 248 d.
75. *Rép.,* 411 c-d.
76. *Phédon,* 60 e - 61 a.
77. *Rép.,* IX, 591 e-d.
78. *Tim.,* 88 c.

Est-ce qu'il serait juste, après ce rapprochement de ces deux disciplines, de déclarer, comme Platon le fait, que la philosophie est la musique suprême? «Ὡς φιλοσοφίας οὔσης μεγίστης μουσικῆς[79]».

Klitos IOANNIDÉS
(Nicosia)

ΤΟ ΟΡΘΟΛΟΓΙΚΟ ΣΤΗ ΜΟΥΣΙΚΗ ΤΟΥ ΠΛΑΤΩΝΟΣ

Περίληψη

Ὁ Πλάτων ἀπαιτεῖ τὴν κάθαρση τῆς ἐπιστήμης ἀπὸ κάθε αἰσθητὸ στοιχεῖο. Πάνω σ' αὐτὴ τὴν ἀρχὴ θὰ στηριχτεῖ ὁ φιλόσοφός μας γιὰ νὰ ἐπικρίνει τοὺς ἐμπειρικοὺς μουσικοὺς ἀκόμη καὶ τοὺς συγχρόνους του Πυθαγορείους. Ἔτσι φτάνουμε στὸ συμπέρασμα πὼς ὁ Πλάτων στὸν *Φίληβο* ἐξετάζει τὴ μουσική, ὅπως τὴν ἀσκοῦσαν οἱ ἐπαγγελματίες καὶ τὴν κρίνει ἀπὸ τὴν ὀπτικὴ γωνία τῆς ἀκρίβειας. Εἶναι ἑπομένως κατώτερη ἀπὸ μερικὰ εἴδη τεχνικῆς. Στὴν *Πολιτεία* τὴν βλέπει ὡς ἕνα ἄριστο παιδαγωγικὸ μέσο· συνεπῶς εἶναι ἀνώτερη ἀπὸ κάθε «βάναυσον τεχνικήν». Ἀλλὰ καὶ τότε ποὺ ἡ μουσικὴ γίνεται ἐπιστήμη ἐφόσον προικιστεῖ μὲ τὸ λόγο, παραμένει μὲ τὶς ἄλλες μαθηματικὲς ἐπιστῆμες, προπαιδευτικὴ ἐπιστήμη τῆς Διαλεκτικῆς. Στὴν κλίμακα τῆς ἱεράρχησης τῶν ὄντων παίρνει τὴ θέση τῆς «ἐνεργεστέρας μὲν ἢ δόξης, ἀμυδροτέρας δὲ ἢ ἐπιστήμης», ἂν λάβουμε ὑπόψη τὰ τέσσερα ἐπίπεδα (εἰκασία, πίστη, διάνοια, νόηση), στὰ ὁποῖα διαιρεῖται ἡ γνώση. Τὰ δύο πρῶτα ἀποτελοῦν τὴ δόξα καὶ τὰ τελευταῖα δύο τὴν ἐπιστήμη. Ἡ δόξα ἀσχολεῖται μὲ τὴ γένεση τῶν πραγμάτων, ἐνῶ ἡ νόηση μὲ τὴν οὐσία. Ἐφόσον ἡ μουσικὴ καὶ οἱ ἄλλες μαθηματικὲς ἐπιστῆμες εἶναι κάτι ἀνάμεσα ἐπιστήμης καὶ δόξας, βρίσκεται συνεπῶς στὸ ἐπίπεδο τῆς διάνοιας, δηλαδὴ πιὸ κοντὰ στὴν οὐσία, ποὺ εἶναι προσιτὴ μόνο ἀπὸ τὴ διαλεκτική. Ἔτσι φαίνεται καθαρὰ ἡ θέση τῆς μουσικῆς πάνω στὴν ἱεραρχικὴ κλίμακα, ὅταν προσλαμβάνει τὸ χαρακτήρα τῆς ἐπιστήμης ἢ ὄχι.

---

79. *Phédon*, 61 a: musique opposée à la musique populaire. *Strabon*, X, 3, 10.
Cf. *Phil.*, 67 b: «ἐν μούσῃ φιλοσόφῳ», *Soph.*, 253 a-e. V. GOLDSCHMIDT, *op. cit.*, p. 331 à propos de la structure du *Phèdre*, en tant que «symphonie» musicale. L.M. DE-RISK, VIVARIUM, V. III, n. 1, May 1965, *Ἐγκύκλιος Παιδεία, a study of its original meaning.*

Οἱ μουσικὲς ὅμως δημιουργίες, ἀποτέλεσμα τῆς διάκρισης καὶ ἑνοποίησης τῶν διαστημάτων γιὰ τὴν πραγματοποίηση τῆς μεταξύ των συμφωνίας καὶ ἁρμονίας («ἡ γὰρ ἁρμονία συμφωνία ἐστί, συμφωνία δὲ ὁμολογία»), κάνουν παρόμοιο ἔργο ποὺ κάνει ἡ διαλεκτικὴ σ' ἕνα ἄλλο χῶρο, μὲ τὸ νὰ χωρίζει (διαίρεσις) καὶ νὰ ἑνοποιεῖ (συναγωγή) τὰ διάφορα γένη τοῦ ὄντος, ἐπιτρέποντας ἔτσι τὴν ἀποκατάσταση τῆς ὀντολογικῆς ἑνότητας («τὰ πρέποντα ἀλλήλοις καὶ τῷ ὅλῳ»).

Τέτοιες συγγένειες μεταξὺ μουσικῆς καὶ διαλεκτικῆς δικαιολογοῦν τὴν ὁμοιότητα τῶν ψυχῶν τοῦ φιλοσόφου καὶ τοῦ μουσικοῦ. Αὐτὸ μᾶς διδάσκει ὁ *Φαῖδρος*. Ἀντίθετα ὁ ἀκαλλιέργητος ἀντιδρᾶ μὲ τὸν ἴδιο ἀρνητικὸ τρόπο τόσο στὸ λόγο, ὅσο καὶ στὸν ἦχο. Τοῦ εἶναι καὶ τὰ δύο, λόγος καὶ ἦχος, ἀπομακρυσμένα γεγονότα, χωρὶς καθόλου νὰ ἐπιθυμεῖ ἢ νὰ μπορεῖ νὰ τὰ γνωρίσει.

Ὁ Σωκράτης ὅμως, τὸ κατ' ἐξοχὴν φιλοσοφικὸ πρότυπο ἀσχολεῖται μὲ τὴ μουσική («μουσικὴν ποίει καὶ ἐργάζου»). Καὶ ὅπου κυριαρχεῖ ὁ λόγος, ὑπάρχει πάντοτε ἀγώνας γιὰ τὴν ἐπίτευξη ἁρμονίας. Γιὰ νὰ φτάσουμε τελικὰ στὴ διακήρυξη τοῦ *Τιμαίου*, ποὺ θεωρεῖ τὴν ἐνασχόληση μὲ τὴ μουσικὴ καὶ τὴ φιλοσοφία αὐτὴν τὴν ἴδια τὴν πραγματικότητα τῆς Καλοκαγαθίας.

Θὰ δικαιολογεῖτο τότε, ὕστερα ἀπὸ τὴ στενὴ προσέγγιση καὶ συγγένεια ποὺ ὑπάρχει μεταξὺ τῆς μουσικῆς καὶ τῆς φιλοσοφίας, ἡ δήλωση τοῦ Πλάτωνος στὸν *Φαίδωνα*, πὼς ἡ φιλοσοφία εἶναι ἡ μέγιστη μορφὴ μουσικῆς («Φιλοσοφίας οὔσης μεγίστης μουσικῆς»).

Κ. ΙΩΑΝΙΔΗΣ
(Λευκωσία)

FEMINIST PHILOSOPHY IN PLATO'S *LAWS*

The ancient Greeks viewed the relation between male and female as a natural bond. It is impossible for man or woman to be alone and for this reason male and female cohabitate. This natural state is accomplished by reason and not only by instinct, as in the other animals. The male - female interaction is manifested in the realm of the gods and goddesses. Also, we find an ideal woman in the model of Penelope of Homer's *Odessey* where her fidelity is glorified. In Sparta the females were the rulers because women were considered to precede in wisdom and ability to lead[1]. From childhood, the women in Athens were taught by their mothers to be good housewives, and were admired for their excellence in this role. The main occupation of women was that of rulers of the household.

Plato advocates an equality of women, as will be discussed in the following pages. Aristotle, however, gives woman an inferior status to man both in body and soul. The woman should care about the minor works of the house. The male, he says, is by nature to rule over the female[2]. Further, Aristotle states that, «the male is by nature superior, and the female inferior — the one rules, and the other is ruled; this principle, of necessity, extends to all mankind[3]».

The Education of Women

Plato advocated the equality of men and women by nature. He dictated a common and equal opportunity for education which must be compulsory for

1. PLUTARCH, *Lycourgos*. Trans. by John DRYDEN and revised by Arthur COUGH, New York, The Modern Library, 1864, (n.d. of reprint), p. 60. A visiting lady observed, «that the women of Lacedaemon were the only women in the world who could rule men»; she was informed by Gogo, the wife of Leonidos, that «with good reason for we are only women who bring forth men».

2. ARISTOTLE, *Politics,* book I chapter 12. He says, «the male is by nature fitter for command than the female». Introduction to Aristotle. Trans. Richard McKEON, New York, Modern Library, 1947, p. 574.

3. ARISTOTLE, *Politics,* book 1, chapter 5, McKEON, *Ibid.*, p. 56.

both sexes, and that both men and women work as equals for the good of the city[4]. Plato gives an etymological analysis of the terms *ἀνὴρ* (male) and *γυνὴ* and *θῆλυ* (female). He states that:

> «The words *ἄρρην* (male) and *ἀνὴρ* (man) also contain a similar allusion to the same principle of the upward flux (τῇ ἄνω ῥοῇ). *Γυνὴ* (woman) I suspect to be the same word as *γόνη* (birth): *θῆλυ* (female) appears to be partly derived from *θηλή* (the teat), because the teat is like rain, and makes things flourish[5]».

To the question if the natures of men and women differ, Plato replies, «of course they do[6]». Although Plato argues for the equality of women, he clearly states that women by nature are inferior[7].

The primary goal and highest duty of the state is to provide food and education to its citizens. Without strong and properly educated citizens, both male and female, there cannot exist an ordered and prosperous state. Plato maintains that the best possible education for all the citizens is necessary to attain the most civilized society. It is the responsibility of the state to provide and supervise the bodily strength and spiritual value of man and woman in order to sustain the nation or state[8].

According to Plato, the state and education are indissolubly bonded together, because only true education leads to virtue; and the young become perfect citizens through education. An educated person leads them with full understanding of justice and wisdom otherwise, power which lacks reason and justice results in wild disorder and thwarts freedom of the individual. It is by wisdom and virtue that citizens order the state or house; and both wisdom and virtue are attained through true education[9]. Plato carries his argument to the extreme and suggests that the guardians must have houses, property,

---

4. PLATO, *Laws* VII, 805 a.

5. CRATYLUS, 415 a. Reference to English tranlations of Plato's works will be to B. JOWETT, *The Dialogues of Plato,* 2 vols. (New York, Random House, 1937), unless otherwise indicated.

6. *Republic* V, 453 a.

7. *Republic* V, 456 a. Xenophone gives us insight into womanhood of the time in his discussion of the form of life in ancient Greece. The woman is the true helper to her husband. «She is the mistress of the household, while her husband directs the laborers in the fields». Werner JAEGER, *Paideia. The Ideals of Greek Culture.* Trans. Gilbert HIGHET, Vol. 3 (Oxford, Basil Blackwell, 1974), p. 176.

8. *Laws* V. 766 a. Plato says in this passage: «Man (ἄνθρωπος) as we say, is a tame of civilized animal; nevertheless, he requires proper instruction and a fortunate nature, and then of all animals he becomes the most divine and most civilized; but if he be insufficiently or ill educated he is the most savage of earthly creations». JOWETT, *op. cit.,* vol. 2, 527.

9. *Laws* I, 643 e - 644 a. Also *Menon* 91 a.

women and children in common possession within the state[10]. The true ideal state would be one in which all people are friends and have all things in common.

Marriage

In view of the fact that Plato claims women and property to be common possessions of the guardians, he abolishes marriage for a certain class. This claim of having all things in common for the guardians is to free the guardians from family cares, thus establishing complete devotion to the state, and to unity for everyone in one common life. He legislates that every man ought to marry between the ages thirty and thirty-five, otherwise he must pay a fine or lose certain privileges. Plato reasons that every man desires immortality and to voluntarily deprive onself of wife and children is impiety, and therefore must «pay a yearly fine of certain amount» and, «he shall not share in the honours which the young men in the state give to the aged[11]» Plato believes the human desire for immortality is «attained by generation, because each generation always leaves behind a new existence in the place of the old[12]». He who does not want to marry is dishonored by all.

In the selection of a wife, one must avoid making a mistake. He suggests:

---

10. *Timaeus,* 18 b - e. Plato states that the guardians are to have «wives and children to be in common, to the intent that one should even know his own child, but they were to imagine that they were all one family». JOWETT, *op. cit.*, vol. 2, p. 4. *Laws* V, 739 d. Again he emphasizes all things are in common for the guardians: «women and children and property, in which the private and individual is altogether banish from life...» JOWETT, *op. cit.*, vol. 2, p. 506. *Republic* V, 462. St. John Chrysostom severely criticizes Plato for his view on having in common the women and children. St. John proclaimed that Plato violated the law of nature that ordered for man to be married to one wife. Chrysostom praised Plato's view of communal living, but attacked the view of the women to be common for the guardians. Homily 4, Acts 4 (*PG,* 60, c. 48); Homily 2, John 2 (*PG* 59, c. 31). See Elizabeth A. CLARK, *Jerome, Chrysostom, and Friends,* Essays and Translations (studies in women and Religion, vol. 2). New York, The Edwin Mellen Press, 1979, pp. 12-14. St. John Chrysostom also condemns Plato's supposed support of homosexuality in *PG,* 50 c, 546; *PG* 47 c, 360-361. Apparently, St. Chrysostom refers to Plato's works *Symposium and Phaedrus.* Plato in *Laws* I, 636 states: «I think that pleasure is to be deemed natural which arises out of intercourse between men and women; but that the intercourse of men with men; or women with women, is contrary to nature, and that the bold attempt with was originally due to unbridled lust».

11. *Laws* IV, 721.

12. *Symposium,* 207 d. JOWETT, *op. cit.*, vol. 1, p. 332. See JAEGER, *op. cit.*, vol. 3, p. 343.

«For people must be acquainted with those into whose families and whom they marry and with those to whom they give in marriage; in such matters, as far as possible, a man should deem it all important to avoid a mistake, and with this serious purpose let games be instituted in which youths and maidens shall dance together, seeing one another and being naked, at a proper age, and on a suitable occasion, not transgressing the rules of modesty[13]».

Plato suggests that opposing qualities be sought in a marriage. For example, the rich should marry the poor, the intelligent should marry the slow. He says, «Every man shall follow, not after the marriage which is most pleasing to himself, but after that which is most beneficial to the state[14]». He suggests the blessing of marriage through sacred rites and that the marriage festivals be moderate. He urges great care in the procreation of offspring[15].

The Development and Education of Children

Plato exhorts people to marry in order to create a strong state. He also offers suggestions for the feeding and education of children that they may become good citizens for the benefit of the state. He states, «in infance more than at any other time the character is engrained by habit[16]»; therefore, special care should be given to establish habits which will build strong and moral character. This process which begins in the mother's womb and continues during early childhood —birth to three years old— is crucial to the formation of human character[17].

Plato criticizes those who breed fear into children because this produces cowardice. Rather than providing luxury, which creates discontentment in the young, he suggests making the child happy by the employment of techniques such as proper feeding and development of a cheerful environ-

---

13. *Laws* VI, 472 a. Women should marry at 20 years of age (*Republic* VI, 460 e), and men should marry betwen the ages 30 to 35 (*Laws* VI, 785 b). He believed «both in men and women those years are the prime of physical as well as intellectual vigor» (*Republic* V, 461 a).

14. *Laws* VI, 773 a. However, no one should marry for money (*Laws* VI, 774).

15. *Laws* VI, 774 e. He suggests that parents «ought not to be begetting children when their bodies are dissipated by intoxication» (*Laws* 775); and that «a woman during her year of pregnancy should of all women be most carefully tended, and kept from violent or excessive pleasures and pains, and should at that time cultivate gentleness, benevolence and kindness». (*Laws* VII, 792 e).

16. *Laws* VII, 792 e.

17. *Laws* VII, 789 e.

ment. He recommends exercise and nurturing from the earliest years, as well as exposure to melodious music. The early years must be peaceful and silent, both physically and spiritually[18]. These means will contribute greatly to the formation of a virtuous person and benefit the soul in his spiritual growth[19].

All must understand that they are duty bound to bring into the world the fairest possible children; they are to nurture them and educate them in the best possible manner in order to present to the state the most perfect specimens of children.

Plato suggests to feed and educate the child at the level appropriate for his age. It is interesting to observe that Plato suggested the creation of kindergartens for children of the ages three to six. He says the childish nature of both boys and girls, three to six years, requires sports and other educational activities. Punishment must not be to disgrace the child but to «get rid of selfwill». The children ought to meet «at the village temples or at homes of families and the nurses to be excellent examples». After the age of six, the boys are to be taught the art to horsemanship, the use of the bow, the javelin and the sling; in addition the girls are to be taught «how to handle heavy arms: when they are ready[20]».

The Participation of Women in Education and Exercises

Plato presents his educational system for both men and women to be of equal importance. He suggests it is necessary for men and women to exercise the natural physical body to achieve proper function. He says, «Education has two branches, one of gymnastic, which is concerned with the body, and the other of music, which is desired for the improvement of the soul[21]». Also, gymnastics is divided into two branches — dancing and wrestling. Dancing, he says, preserves dignity and freedom, producing «health, agility and beauty»; and in wrestling one learns the «spirit of competition[22]». Sacred music and dancing is to be in honour of the gods rather than for self-pleasure. The music for men should be «grand rhythm» to develop courage and for women «moderate rhythm» to create the «womanly quality[23]». He explicitly

18. *Laws,* VI, 783.
19. *Laws* VII, 790-792.
20. *Laws,* VI, 793.
21. *Laws* VII, 795. Plato divides man into two natures, body and soul. He suggests: «gymnastic for the body, and music for the soul» (*Republic* II, 376 e).
22. *Laws* VII, 795-796.
23. *Laws* VII, 802.

states, «my law would apply to females as well as males; they shall both go through the same exercise. I assert without the fear of contradiction that gymnastic and horsemanship are suitable to women and to men[24]».

Plato insists that woman is by nature able to participate in all the acts that man does[25]. He makes the statement that, «all the pursuits of men are the pursuits of women also, but in all of them a woman is inferior to a man[26]».

In the thought of this great philosopher, women are able to do everything that man does, but not as well because women are weaker by nature. This does not detract from his position of the equality of the sexes, but rather men and women are by nature given to function differently within the state.

The Status of Women Within the State

Plato explicitly claims the equality of male and female within his legal system. He permits the freedom of women to be a witness, and a woman may offer defense if she is over forty years of age and does not have a husband[27]. Plato considers women to be able to rule the city or state. In his ideal state, Plato places the female guards (*φυλακίδας*) alongside the male guards (*φύλακας*) to reside together and to guard the city or state together. Both man and woman have a common nature in the guarding of the city or state, as well as common education[28]. Women may also possess office of authority with the right to punish the offenders regardless of sex[29]. In the Platonic *Republic* the women rulers, the matronesses, are responsible for the preparation of marriage. Plato speaks of men to hold office after thirty years old and women after forty years old. In reference to participation in war, men should be from ages twenty to sixty. As citizens, women are required not only to give children for the benefit of the state, but to defend the state in combat. However, they cannot participate in war until the age of fifty, when they are no longer bearing children[30]. He demands women take equal part in

24. *Laws* VII, 804. He says, «there shall be compulsory eduction» for both males and females.

25. *Republic* V, 451-455; *Laws* VI, 781.

26. *Republic* V, 455.

27. *Laws* XI, 937 a. He says, «A free woman may give her witness and plead, if she is more than forty years of age, and may bring an action if she does not have a husband; but if her husband be alive, she shall only be allowed to bear witness».

28. *Republic* V, 451.

29. *Laws* VII, 794. *Republic* V, 456.

30. *Laws* VI 185. Women are to be trained to participate in war. *Republic* V, 466.

all activities of public and private life of the state. Plato is explicit in his view that men and women are open to any occupation. He says:

> «To conclude, then, there is no occupation concerned with the management of social affairs which belongs either to woman or to man, as such. Natural gifts are to be found in both creatures alike; occupation is open to both, as far as their natures are concerned, though woman is for all purposes the weaker[31]».

He emphasizes that men and women must have equal education that prepares them for equal tasks in the state[32]. The philosopher's proposal to do away with sexual differences in regards to the selection of occupations includes the election of men or women in accordance to their ability to be guardians or rulers in the state. The choice for a position should not be based on the sex[33].

Plato specified that the officers of the temples were to be elected for one year and to be over sixty years old. The priesthood was to be equally available to both men and women[34], and they were to be governed by the same laws.

Conclusion

Although Plato regards the female as a weaker nature, he insists on the equality of men and women. He states that, «the neglect of regulations about women may not only be regarded as a neglect of half of the entire matter, but in proportion as women's nature is inferior to that of men in capacity of virtue, in that degree the consequences of such neglect is more than twice as importatnt[35]». Whereas, Plato philosophizes on the feminist rights and equalities, it may be said that he was the first to champion the women's emancipation, and the greatest feminist. Plato proposed «man and woman have the same nature» and both may have a talent for «medicine», for philosophy, for the art of war, for guardianship, for rulership, and to

---

31. *Republic* V, 455. *The Republic of Plato*. Trans. by Francis MACDONALD CORNFORD, New York, Oxford Community Press, 1959, p. 153.

32. *Republic* V, 451, *ibid.*, p. 148.

33. *Republic,* chapter XV (IV, 445-V, 457). In this chapter of the *Republic* the equality of women is articulated and argued by the philosopher. It seems the rights of women were very much in the debate during the time of Plato thus, it is not a modern issue alone.

34. *Laws* VI, 759; VII, 799-800.

35. *Laws* VI 781.

participate in the education and supervision leadership position of these occupations, as well as to exercise these occupations in the state[36]. But these proposals, for education and practice of some of these occupations, such as medicine by women, were not allowed until the later nineteenth century. And acceptance in Europe and America did not occur until the twentieth century. Plato revolutionized the position of women in the ancient world. With the advent of time, Christianity completed what Plato began by elevating women to the position of personhood and sainthood.

Dr. George PAPADEMETRIOU
(Brookline)

ΦΕΜΙΝΙΣΤΙΚΗ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ ΣΤΟΥΣ *ΝΟΜΟΥΣ* ΤΟΥ ΠΛΑΤΩΝΟΣ

Περίληψη

Παρόλο ποὺ ὁ Πλάτων θεωρεῖ τὴ γυναίκα ὡς ἀσθενέστερη φύση, ἐπιμένει στὴν ἰσότητα ἀνδρῶν καὶ γυναικῶν. Δηλώνει ὅτι «ἡ παραμέληση τῶν κανονισμῶν σχετικὰ μὲ τὶς γυναῖκες ὄχι μόνο πρέπει νὰ θεωρεῖται ὡς παραμέληση τῆς μισῆς πολιτείας, ἀλλά, στὸ βαθμὸ ποὺ ἡ φύση τῆς γυναίκας εἶναι κατώτερη ἀπὸ ἐκείνης τοῦ ἄνδρα ὡς πρὸς τὴν ἀρετή, στὸ βαθμὸ αὐτὸ οἱ συνέπειες μιᾶς τέτοιας παραμελήσεως εἶναι περισσότερο ἀπὸ δύο φορὲς σημαντικές». Καθὼς ὁ Πλάτων ἀναρωτιέται στὴ φιλοσοφία του γιὰ τὰ φεμινιστικὰ δικαιώματα καὶ τὴν ἰσότητα, μπορεῖ κανεὶς νὰ ἰσχυρισθεῖ ὅτι ἦταν ὁ πρῶτος ποὺ «ἀγωνίσθηκε» γιὰ τὴ χειραφέτηση τῶν γυναικῶν καὶ ὁ μεγαλύτερος φεμινιστής. Ὁ Πλάτων ἦταν ὁ πρῶτος ποὺ ὑποστήριξε ὅτι ὁ «ἄνδρας καὶ ἡ γυναίκα ἔχουν τὴν ἴδια φύση» καὶ ὅτι καὶ οἱ δύο μπορεῖ νὰ ἔχουν ταλέντο γιὰ τὴν ἰατρική, τὴ φιλοσοφία, τὴν πολεμικὴ τέχνη, τὴ φύλαξη, τὴν κυβέρνηση, νὰ συμμετέχουν στὴν ἐκπαίδευση καὶ τὴν ἐπιτήρηση αὐτῶν τῶν ἀσχολιῶν, καθὼς ἐπίσης καὶ νὰ ἀσκοῦν αὐτὲς τὶς ἀσχολίες - ἐπαγγέλματα στὴν πολιτεία. Αὐτὲς ὅμως οἱ προτάσεις γιὰ ἐκπαίδευση καὶ ἄσκηση αὐτῶν τῶν ἐπαγγελμάτων, ὅπως ἡ ἰατρική, δὲν ἐπετράπησαν μέχρι τὸ δέκατο ἔνατο αἰώνα, ἐνῶ στὴν Εὐρώπη καὶ Ἀμερικὴ δὲν εἶχαν γίνει δεκτὲς μέχρι τὸν εἰκοστὸ αἰώνα. Ὁ Πλάτων ἐπαναστατικοποίησε τὴ θέση τῆς γυναίκας στὸν ἀρχαῖο κόσμο. Μὲ τὴν πάροδο τοῦ χρόνου ὁ Χριστιανισμὸς συμπλήρωσε ὅ,τι ἄρχισε ὁ Πλάτων, μὲ τὸ νὰ ἐξυψώσει τὴ γυναίκα στὴ θέση τῆς προσωπικότητας καὶ τῆς ἁγιότητας.

Μετάφραση: Α. ΑΡΑΒΑΝΤΙΝΟΥ

36. *Republic* V, 455-457; *Laws* VI, 781-785; VII, 805-806.

PLATO AND ARISTOTLE ON THE SOUL

The project of coming to an intuition and comprehension of the essential nature of Plato and Aristotle's conception of the soul and of attempting to render explicit the correct relation between these, is like attempting to explore and describe the aquatic life of two vast seas. In either case, the project is overwhelming if it is not carried out with proper regional delimitation. In order to gain insight into the relation between Plato and Aristotle on the soul; and yet, still avoid being taken under into these two vast seas of thought, we must first consider the idea of delimitation. With a proper awareness of the idea of delimitation, we will be in a position to further delimit the topic of this paper.

Among the various types of delimitation two are of importance for us here: (1) the particular methodological form of the investigation; and (2) the area or region of the investigation. It is important to keep in mind with respect to this type of delimitation that there are no preestablished methods in philosophical thinking which do not take their form from the topic or subject matter itself.

Because of the expanse and depth of the subject of Plato and Aristotle on the soul and hence, because of the diversity of methods possible regarding this topic, a brief statement of the form of exploration, and the particular topic to be explored, is in order.

Method must take its form from the subject matter itself. If it does not, there is, among other things, a danger of engaging in an external mode of analysis of a certain object of thought, instead of entering into an internal insight into the topic. Furthermore, if a philosophical method is preestablished, one inadvertently forms the subject matter to fit the preconceived method; and thereby is able to investigate only that which he has transformed into his own image. In order not to fall into this common error, our investigation must allow the topic itself to determine the form and movement of our investigation.

At first glance, with respect to our topic of Plato and Aristotle's conception of the soul and the relation between these, it appears perfectly natural to proceed by way of comparison and contrast. Upon closer examination, however, we come to understand that whenever one attempts

to draw comparisons between two philosophical views, there exists, prior to the comparison, an element of identity between the two views. The word «prior» here means that it is the essential condition for the possibility of the process of comparison. The same line of thinking also holds with regard to the relation of contrast. The process of contrast presupposes not identity but difference. More fundamentally, therefore, we find beneath the process of comparison and contrast the relations of identity and difference. We have learned, moreover, from such thinkers as Heraclitus, Hegel, Nietzsche and Heidegger, that, in reality, there is always identity within difference and difference within identity. By virtue of this insight, our thinking will follow a certain mode of comportment toward the topic. This mode is as follows. Instead of the process of compare and contrast, our thinking will attempt to reveal one essential element of identity between Plato and Aristotle's conception of the soul, and one essential element of difference within this identity. More specifically, this essay will bring to light one element of difference within the identity of Plato and Aristotle's conception of the soul as it is related to life.

1. The most striking identity between Plato and Aristotle's conception of the soul is that, for both, the soul is, first and foremost, the primary source of life within a living body. This essential relation between the soul and life is articulated by Aristotle in two sections of *De Anima*[1]. It is revealed within Aristotle's first definition of the soul[2]; and, it is revealed within his first outline of the nature of the soul[3]. Let us, therefore, consider first Aristotle's first definition of the soul. In his *De Anima,* Aristotle asserts:

> «If then one is to find a definition which will apply to every soul, it will be the first actuality of a natural body possessed of organs[4]».

The most important word in this definition is «actuality». The word Aristotle actually uses here is «entelecheia». In Greek, the word means to enact a «telos» or end; to bring about the complete reality of something. Thus, the English words: completion, finishing, termination, ending, consummation and perfecting, convey the sense of the original best. With this understanding of the word «entelecheia» we can rewrite Aristotle's first definition of the soul as: the first enactment of the complete reality of a

1. ARISTOTLE, *On the Soul,* tr. W. S. HETT. Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1957.
2. *Ibid.,* (412 b 5) p. 69.
3. *Ibid.,* (415 a 9) p. 87.
4. *Ibid.,* (412 b 4) p. 69.

natural body possessed of organs. In this sense, for Aristotle, the soul is the first termination, end, perfection, realization, and consummation of the organic body. The soul is what first allows a body to be the completed reality of an organic body.

The second point to notice with respect to Aristotle's first definition of the soul is that, for Aristotle, the soul is the first actuality of «a natural body possessed of organs[5]». This means among other things, that not all bodies have soul. Only those bodies which are natural bodies (products of nature) and which possess organs have soul. For Aristotle, a natural body possessed of organs is one which has potential life[6]. Further, not all matter harbors potential life, only natural organic bodies possess potential life. The heavenly bodies, for instance, do not have souls, for Aristotle, for they do not possess organs; and, hence, are not potentially living bodies. With such a restriction as to what kind of beings within which the soul resides (i.e., natural bodies with organs possessing potential life) all forms of «pan-psychism» which hold that all beings, insofar as they all partake in existence, possess soul, are ruled out. There can be no «world soul» for Aristotle, pervading the entire cosmos.

With what has been said thus far we can again rewrite Aristotle's first definition of the soul. The soul is the first complete reality (actuality) of a natural organic body possessed of potential life. In other words, for Aristotle, the soul is the first actuality of life within a body possessed of organs.

In the section of *De Anima* in question (415 b 9), Aristotle expresses the nature of soul as «the cause and first principle of a living body». In a footnote by W. S. Hett, translator of the Loeb edition of *De Anima,* we learn that by «cause» here, Aristotle has in mind cause («aitia») in the three senses of «aitia» distinguished in the *Metaphysics* (983 a 26). That is, as: (1) the essential nature of formal cause, (2) the source of movement or efficient cause, and (3) the final cause[7]. Hetts' footnote makes sense, for it explains why Aristotle says right after his first statement concerning the nature of soul as the cause of the living body:

> «The words cause and first principle are used in several separate senses. But the soul is equally the cause in each of the three senses which we have distinguished[8]...».

---

5. *Ibid.*, (412 b 5) p. 69.
6. *Ibid.*, (413 c 3) p. 71.
7. *Ibid.*, p. 86.
8. *Ibid.*, (415 b 10) p. 87.

In this same paragraph Aristotle reasons why the soul is the cause of life in the sense of formal, final, and efficient cause. Soul is not the material cause of life, for it is non-material. In the light of Aristotle articulation of the nature of causality presented in his *Physics*[9] and *Metaphysics*[10] the following threefold determination of the essential nature of the soul can be established.

First, the soul is the formal cause of life within a potentially living body. This sense of cause means, for Aristotle, the essential form, or, archetype of life. In this sense of cause, soul is the essential definition of life. For Aristotle, the soul is the form of life itself.

Second, the soul is the efficient cause of life within a potentially living organic body. This means that the soul is the primary source which produces the effect of life, it means that the soul is that which first initiates change or motion in living bodies.

Third, the soul is the final cause of life within a potentially living organic body. This means, for Aristotle, that the soul is that «for the sake of which» a potentially living body is actualized. The soul is that for the «purpose» and «benefit» of which a potentially living natural organic body is actualized.

Taking these three determinations of Aristotle's conception of cause together with his first assertion of the nature of the soul and with his first definition of the soul, the following appears: for Aristotle, the soul is the primary source of life. It is that by which there is life in a natural organic living body.

2. As was previously asserted — there is a striking identity between Plato and Aristotle's conceptions of the soul and life. Our task, at this point, therefore, is to substantiate this assertion by showing that, for Plato also, the soul is the primary source of life within a living body. However, as we shall see, Plato's conception of a «living body» is quite different from Aristotle's.

That Plato thought the soul as the source of life can be seen in this passage of his *Phaedo*:

> «Now answer, said he [Socrates]. What causes the body in which it is to be alive? — The soul, he [Cebes] replied. — Is this always the case? — Yes, said he [Cebes] of course. — Then if the soul takes possession of anything it always brings life to it [asserts Socrates][11]».

---

9. ARISTOTLE, *Physics*, tr.Philip H. WICKSTEED and Francis M. CORNFORD, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1980, Vol. I, Book II, Chapters 3 and 7.

10. ARISTOTLE, *Metaphysics*, tr. Hugh TREDENNICK, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1980, Vol. I, Book I, Chapter 3.

11. PLATO, *Phaedo*, tr. Harold North FOWLER, Harvard University Press, Campridge, Massachusetts, 1982, Vol. I, (105 c 8) p. 363.

It is clear from this passage —one which is representative of a myriad of similar passages throughout Plato's work considered as a whole— that, for Plato, the soul is the source of life. This point is in direct accordance with Aristotle's conception of the soul as the formal cause of life. Generally speaking, Plato's *Phaedo* reveals the identity between his own and Aristotle's conception of the soul as the primary source (cause) of the life of a living body.

From this brief reflection upon the *Phaedo* we should not conclude that it is only in this dialogue that the soul is presented as the source of life. In fact, it would not be an overstatement to say that, in one way or another, all of Plato's dialogues are concerned with the nature of the soul; and, moreover, in each case, the soul is presented as the source of life. However, this is not to say that Plato and Aristotle both conceive of living things in an identical fashion. Within the identity of Plato and Aristotle's conception of the relation of soul to life there is a critical difference. It is this essential difference within the identity of these two philosophies of the soul that we must now examine.

3. For both Plato and Aristotle the soul is the source of life within living bodies. To this extent, with respect to the relation of soul to life, Plato's conception of the primary function is identical to Aristotle's. But this is as far as the identity extends. For Plato, unlike Aristotle, the soul is the source of life of the entire universe. Plato expands the essence of soul to encompass the human soul (in its threefold dimensions of the appetitive, spiritual, and rational capacities), the soul of the «polis» (with its tripartite aspects), and the cosmic or «world soul» as presented within the myth of the *Timaeus*. In order to substantiate our assertion that there is a critical difference between Plato and Aristotle's conception of the soul, namely, a difference of the domain that the soul encompasses, we shall turn to book X of Plato's *Laws*.

In his *Laws* Plato presents, through a dialogue between an Athenian and a certain Clinias, ten different kinds of motion. The highest kind is said to be that which moves itself and all that partakes of existence. Here, the «highest source» of motion is spoken of as the «beginning» or «origin» of motion everywhere[12]. This highest form of motion which is self-moving and life-engendering is, for Plato, none other than soul. This conception of the soul can be observed if we listen to a critical juncture within the dialogue

12. PLATO, *Laws*, tr. R. G. BUNY, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1961, Vol. II, Book X, (895 a-b) p. 333.

between the Athenian and Clinias. Let us, therefore, reproduce this juncture of the dialogue in full:

> «What you ask me [Clinias] is, whether we are to speak of a thing as "alive" when it moves itself? — Yes [Athenian]. — It is alive, to be sure [says Clinias]. — Well then [says the Athenian], when we see soul in things, must we not equally agree that they are alive? — We must [replies Clinias][13]».

Here, Plato is clear. The soul is self-moving and the source of life. This self-moving aspect of soul is found throughout Plato's dialogues taken as a whole. In the myth of the *Phaedrus,* for instance, the wings of the winged steeds and charioteer express this self-moving aspect of the soul[14].

At this point, the dialogue proceeds into a consideration of the three most essential points to be noted about anything. These are: (1) the reality of the thing, or what the thing is, (2) the definition of this reality, and (3) its name[15]. Thus, there are two questions one can ask about anything which is. One can question the name of something when the definition has been already propounded; or, one can ask about the definition of something when the name is already known. After a brief digression concerning the nature of questioning, Plato has the Athenian ask about the definition of that which soul is the name. Thus, we hear the Athenian ask:

> «What is the definition of that object which has for its name "soul?" Can we give it any other definition than that stated just now —"the motion able to move itself?" — [Clinias asks]: Do you asert that "self-movement" is the definition of that very same substance which has "soul" as the name we universally apply to it? — That is what I assert [replies the Athenian][16]».

For Plato, the soul is the self-motion which sets all living things in motion. It is the cause of all generation and change, the source of the reality of life. For Plato, the soul is the universal cause of the life of the entire cosmos and this «pan-psychism» pervades the universe whose motion is akin to the motion, revolution, and calculations of the mind[17]. Here, we recall the

---

13. *Ibid.*, (895 c 3) p. 335.

14. PLATO, *Phaedrus,* tr. Harold North FOWLER. Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1977, (246 c 6), p. 473.

15. PLATO, *Laws,* tr. R. G. BUNY. Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1961, Vol. II, Book X, (895 d 3), p. 335. See also PLATO'S, *Letters,* 7, 342 a, b.

16. *Ibid.*, (895 e 11 - 896 a 5) p. 337.

17. *Ibid.*, (897 c) p. 341.

earliest of the Occidental philosophical students of nature —Thales, who asserted that «all things are full of gods». This assertion is systematically denied by Aristotle in *De Anima*[18]. But if we follow the course of the idea of «pan-psychism» throughout the history of Pre-Socratic Philosophy, we can observe this worldview diminishing progressively, gradually depriving nature of the presence, power, and essence of divinity and of soul. In this regard, we are able to understand Plato's own pan-psychic conception of soul as an attempt to place the gods back into the nature of the cosmos. In his *Laws,* for example, Plato expresses Thales' original dictum in the words of the Athenian saying:

> «Concerning all the stars and the moon, and concerning the years and months and all seasons, what other account shall we give than this very same, — namely, that, inasmuch as it has been shown that they are all caused by one or more souls, which are good also with all goodness, we shall declare these souls to be gods, whether it be that they order the whole heaven by residing in bodies, as living creatures, or whatever the move and method? Is there any man that agrees with this view who will stand hearing it denied that "all things are full of gods?"[19]».

Plato's conception of the soul, at the level of the «world soul», can be understood as being in accord with one of the central tasks of his life — to reverse the de-spiritualizing trend of Greek philosophy as far as possible, gathering together the human soul, the soul of the «polis», and the cosmic soul into a vision of the highest «Eidos»; and, therefore, respiritualizing the human, politic, and natural orders. Seen in this way, Plato's conception of the soul as the «universal cause» of all life can be understood as an attempt to recollect the lost «age of the gods», the «Golden Age of Chronos», but to recollect this age in a transfigured way. Plato's pan-psychism is an attempt to recast the despiritualizing philosophy of nature of his predecessors with the spirit of Thales' affirmation that «all things are full of gods». For Plato, all things are full of soul. To this the conception of the «world soul» in the *Timaeus* is a most significant testimony.

4. At this point we are in a position to present an essential element of difference within the identity of Plato and Aristotle's conception of the soul,

---

18. ARISTOTLE, *On The Soul,* tr. W. S. HETT, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1961, (411 a 7) p. 61.

19. PLATO, *Laws,* tr. R. G. BUNY, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1961, Vol. II, Book X, (899 b 3-11) p. 349.

and its relation to life. For Aristotle, the soul is the first actuality («entelecheia») of a potentially living organic natural body. It is the cause of life in the threefold sense presented earlier. But his conception of what kind of bodies possess potential life restricts his conception of soul to include only those bodies which are organic — that is, only those bodies which possess instruments for work are among the kind of matter which can embody soul. Herein lies the critical difference between Plato and Aristotle with respect to the soul and life. Plato spoke of the soul as expanding and pervading the entire universe; whereas for Aristotle the soul includes only the vegetative, animal and human orders, and all of the capacities of these orders. For Plato, the name soul meant, among other things, the identity of the natural, human, political, and cosmic orders; and, the tripartite division of each order in harmony with themselves and each other united with the «Eidos» of the highest Good. Aristotle, on the other hand, conceives of soul as the cause of life within organic natural bodies possessing potential life. Plato's conceptual image of the soul is a vision of a life engendering power which pervades the human, natural, cosmic and political spheres, the source of the life of the entire expanse of reality. Aristotle's conception of the soul, however, is restricted to being the cause of life within the vegetative, animal and human orders alone.

J. P. VINCENZO
(Pennsylvania)

ΠΛΑΤΩΝ ΚΑΙ ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΗΣ ΣΧΕΤΙΚΑ ΜΕ ΤΗΝ ΨΥΧΗ

Περίληψη

Ἀναφορικὰ μὲ τὴν ἔννοια τῆς ψυχῆς στὸν Πλάτωνα καὶ τὸν Ἀριστοτέλη διαπιστώνουμε ὄχι μόνο θεμελιώδεις ὁμοιότητες ἀλλὰ καὶ διαφορές.

(Ι) Ἡ βασικὴ ὁμοιότητα εἶναι ὅτι ἡ ψυχὴ εἶναι καὶ γιὰ τοὺς δύο φιλοσόφους πηγὴ ζωῆς. Εἰδικότερα, στὸν Ἀριστοτέλη ἡ ψυχὴ εἶναι αἰτία ζωῆς (ὡς *causa formalis, causa efficiens* καὶ *causa finalis*) μόνο τοῦ ὀργανικοῦ σώματος. Τὰ σώματα ποὺ δὲν εἶναι ὀργανικά, ὅπως λ.χ. τὰ οὐράνια σώματα, δὲν ἔχουν ψυχή. Μὲ τὸν περιορισμὸ αὐτὸ καταρρίπτεται ὁ ἰσχυρισμὸς ὅτι στὸν Ἀριστοτέλη ὅλα τὰ ὄντα ἐφόσον μετέχουν ὑπάρξεως ἔχουν ψυχή. Κατὰ συνέπεια δὲν μποροῦμε νὰ μιλήσουμε γιὰ κοσμικὴ ψυχὴ στὸν Ἀριστοτέλη. Στὸν Πλάτωνα τὸ γεγονὸς ὅτι ἡ ψυχὴ εἶναι αἰτία ζωῆς

φαίνεται τόσο στὸ *Φαίδωνα* ὅσο καὶ σὲ ἄλλους διαλόγους. Στὸν Πλάτωνα ὅμως ἡ ψυχὴ εἶναι βέβαια αἰτία ζωῆς ἀλλὰ ὄχι μόνο τοῦ ὀργανικοῦ σώματος. (*Τίμαιος, Νόμοι, Φαίδων*).

(ΙΙ) Συνεπῶς, ἡ θεμελιώδης διαφορὰ μεταξὺ τῶν δύο φιλοσόφων σὲ ὅ,τι ἀφορᾶ τὴν ψυχὴ εἶναι ὅτι, γιὰ τὸν Ἀριστοτέλη, ἡ ψυχὴ εἶναι ἡ ἐντελέχεια τοῦ ὀργανικοῦ σώματος καὶ ἡ αἰτία ζωῆς μέσα σὲ αὐτό. Γιὰ τὸν Πλάτωνα ἀντίθετα ἡ ψυχὴ ἀποτελεῖ μία ἐννοιολογικὴ εἰκόνα ζωῆς καὶ δυνάμεως ποὺ διαπερνᾶ τὴν ἀνθρώπινη, φυσική, κοσμικὴ καὶ πολιτικὴ σφαίρα δηλαδὴ εἶναι ἡ πηγὴ ζωῆς ὁλόκληρου τοῦ «κόσμου».

Μετάφραση: Α. ΑΡΑΒΑΝΤΙΝΟΥ

ARISTOTE URBANISTE: «L'ESPRIT DE GÉOMETRIE» ET LA *POLITEIA*

Le troisième livre de la *Politique* d'Aristote met en œuvre une vigoureuse méthode de réduction eïdétique qui conduit le Stagirite à répondre à la question initiale, «qu'est ce que la cité (τί ἐστιν ἡ πόλις)»? (III, 1, 1274 b 33), en ces termes: «Si la cité est une sorte de communauté, et si c'est une communauté de citoyens partageant une constitution (κοινωνία πολιτῶν πολιτείας), dès que la constitution devient autre et différente par la forme (ἑτέρας τῷ εἴδει καὶ διαφερούσης τῆς πολιτείας), il apparaît inévitable que la cité aussi ne soit plus la même» (III, 3, 1276 b 1-4). Ce qu'est une cité se détermine donc par l'*εἶδος* de sa *πολιτεία*, ou, pour être plus clair, se définit formellement par la constitution spécifique que présente la vie commune des hommes dans cette cité — sachant que le caractère proprement politique de cette existence comune, qui n'est pas n'importe quel *συζῆν*, réside dans certaines mœurs, un certain type de citoyenneté de droit et d'institutions; autant d'aspects de la vie politique inclus dans le seul mot de *πολιτεία*[1].

Or, cette réduction de la cité à son *εἶδος* s'amorce par une critique de la façon d'examiner le problème qui se présente en premier à l'esprit [...]: «ne considérer que le territoire et la population (τὸν τόπον καὶ τοὺς ἀνθρώπους)» (III, 3, 1276 a 19)[2]. Aristote remarque en effet que, de ce point de vue physique, l'unité de la cité résiderait tout simplement dans l'espace limité par ses remparts ou dans la permanence de la race, du *γένος;* mais, espace et

---

1. Cf. en particulier l'ouvrage fondamental de J. BORDES, *Politeia dans la pensée grecque jusqu'à Aristote,* Paris 1982; C. MOSSE, *La fin de la démocratie athénienne,* Paris 1962, pp. 142-144, 359-360; J. de ROMILLY, *Le classement des constitutions d'Hérodote à Aristote, REG* 72, 1959, 81-99; H. JOLY, *Le renversement platonicien,* Paris 1985², pp. 282-284.

2. Il est remarquable qu'une formule analogue (πρὸς τὴν χώραν καὶ τοὺς ἀνθρώπους) amorce en *Pol.,* II, 6, 1265 a 20 la critique des *Lois*. Ce commencement purement physique est donc celui de Platon. De fait, la fondation théorique de la cité des *Lois* s'ouvre par un réquisitoire contre la mer (IV, 704-707) et se poursuit par des considérations sur le peuplement (IV, 708-709). En V, 747 d, Platon écrira plus explicitement encore: «Les lieux (τόποι) différent les uns des autres pour ce qui est de produire des hommes meilleurs ou pires; conditions auxquelles il n'y a pas lieu de chercher à rien changer par la législation» (tr. L. ROBIN).

temps physiques apparaissent bien vite comme deux critères tout à fait insuffisants pour déterminer l'εἶδος de la cité[3]: malgré ses murailles, Babylone n'est plus une cité puisque le λόγος n'y circule pas et que «trois jours après la prise de la ville, une partie (μέρος) ignorait encore l'évènement» (III, 3, 1276 a 29); par ailleurs, la permanence de la race, «malgré le roulement ininterrompu des naissances et des décès» (1276 a 36)..., n'assure à elle seule aucune dimension effectivement politique de l'existence, sinon, où pourrait-on trouver la différence entre ἔθνος et πόλις[4]?

L'identité physique du territoire et de la race n'est donc pas plus pertinente en politique que ne l'est celle des choristes lorsqu'on désire savoir si leur chœur est tragique ou comique: la *tonalité propre* de la cité est en effet nécessairement *politique,* et c'est d'ailleurs pourquoi Aristote conclut de l'analogie entre le chœur et la cité, que nous venons de lui emprunter, que: «nous devons avant tout considérer la πολιτεία pour dire qu'une cité reste la même» (III, 3, 1276 b 10-11)[5].

La même critique d'une qualification purement physique de l'εἶδος de la cité se répète à nouveau en *Pol.,* III, 9, au détour d'une discussion des prétentions adverses des oligarques et des démocrates à incarner absolument

---

3. A *contrario,* on peut se demander si la τέχνη πολιτική que Socrate s'octroie dans le *Gorgias* (en 521 c: «je crois que je suis un des rares athéniens, pour ne pas dire le seul, qui s'attache au véritable art politique, et qu'il n'y a que moi qui le pratique aujourd'hui») ne trouve pas, à ses propres yeux, sa confirmation la plus évidente dans le fait qu'il ait vécu toute sa vie dans les murs d'Athènes (cf. *Phèdre,* 230 cd) et qu'il se considère comme l'enfant des lois de sa ville natale (cf. *Criton,,* 50 de). Dans le *Gorgias,* Platon ne présente toutefois pas les choses ainsi: l'art politique de Socrate n'y apparaît nullement comme un savoir de l'εἶδος de la cité qui découlerait directement de son appartenance spatio-temporelle à Athènes, mais, conformément au non-savoir socratique le plus constant, comme une résistance à la «rhétorique flatteuse» (522 d 7) des magistrats qui, tel Périclès lui-même (cf. 515 b - 517 c), procurent à la cité tout ce qui lui est agréable. Il n'en reste pas moins que si la compétence politique paradoxale de Socrate réside bien, en dernier ressort, dans sa pédagogie du désir, elle consonne très exactement avec son intraitable autochtonie et son non-désir obstiné de dépasser l'espace des murs et le temps de vie que la loi lui a fixé.

4. C'est pourquoi Aristote peut parler de «la race des Hellènes (τὸ τῶν Ἑλλήνων γένος)» (VII, 7, 1328 a 29) comme d'un ἔθνος médian entre ceux des régions froides et ceux d'Asie. Que ce γένος, ou cet ἔθνος teste vigoureusement la suite de ce célèbre passage: «la race des Hellènes [...] est capable de gouverner le monde entier si elle atteint à l'unité de constitution». Cf. *infra* n. 36 et n. 91.

5. Sur les rapports entre musique et politique chez Aristote, cf. E. KOLLER, «Musse und musische *Paideia.* Ueber die Musikaporetik in der aristotelischen Politik» *Museum Helveticum* 13, 1956, 1-37 et 94-124. R. BODEÜS, *Le philosophe et la cité. Recherches sur les rapports entre la morale et la politique dans la pensée d'Aristote,* Paris 1982, pp. 195-198. P. RODRIGO, «Justice et musique dans la pensée politique d'Aristote», *Third International Philosophy Symposium,* Athènes 1987 (à paraître).

la justice et l'égalité. «Ils passent sous silence ce qu'il y a de plus important (τὸ κυριώτατον)» (III, 9, 1280 a 25), note Aristote, à savoir qu'une cité n'est pas une simple alliance défensive (une *συμμαχία*, 1280 a 35) contre l'injustice, ni «une association en vue de la prospérité matérielle (τῶν κτημάτων χάριν)» (1280 a 26), mais qu'elle s'institue en vue de l'*εὖ ζῆν*. En conséquence, «une cité véritablement digne de ce nom, et non purement nominale (μὴ λόγου χάριν)» (1280 b 7), veillera par sa bonne législation à l'excellence, l'*ἀρετή*, de ses citoyens; ce qui est tout autre chose, ajoute le Stagirite, que d'établir «une communauté de lieu (κοινωνία τόπου) en vue d'empêcher les injustices réciproques et de favoriser les échanges» (1280 b 30-31). Il faut rappeler en effet que l'ἀρετὴ des citoyens se mesure à leur capacité à «bien agir (εὖ ποιεῖν)» (III, 4, 1276 b 39) et à «gouverner en vue de ce qui convient à la communauté (πρὸς τὸ κοινὸν πολιτεύηται συμφέρον)» (III, 7, 1279 a 37) —c'est-à-dire, à contribuer activement à la réalisation du τέλος de la cité: l'*εὖ ζῆν* de tous et de chacun—, et que cette finalité exactement convenante à la communauté est déterminée, à chaque fois et en tout lieu (πανταχοῦ)[6], par la *πολιτεία* de la cité. On voit par là qu'une cité qui ne serait constituée qu'en vue de la préservation de son unité territoriale (certes nécessaire) demeurerait, au sens propre, 'ethnique' et infra-politique, sans πολιτεία et sans εἶδος propre. Cette cité, unifiée quant à son espace physique, n'en serait une que par le nom, de même que la main d'airain ou de bois, incapable de remplir sa fonction propre, n'est une main qu'«au prix d'une homonymie (πλὴν ὁμονύμως)[7]».

L'objet de cette étude est de montrer qu'Aristote, dans ces remarques, fait bien plus que de clarifier ponctuellement l'ambiguïté sémantique attachée au terme grec de *πόλις* — qui désigne indifféremment, comme on le sait, le territoire, la ville principale construite sur ce territoire, ou encore, la cité institutionnelle[8]. Il s'agit dans ces brèves incidentes de l'amorce d'une *méthode* d'analyse politique et, corrélativement, de la délimitation théorique des contours précis de *l'objet* de la philosophie politique: la cité dans son

6. Cf. *Eth. Nic.* V, 10, 1135 a 3-5. Pour insister sur la valeur distributive, et non pas collective, de l'adverbe *πανταχοῦ*, on peut effectivement le traduire, comme le propose P. Aubenque, par «partout à chaque fois», ce qui évite le contresens fréquent relatif au supposé jusnaturalisme aristotélicien. Cf. P. AUBENQUE, «La loi selon Aristote», *Archives de philosophie du droit* 25, 1980, 147-157 (passage cité p. 154), et l'étude nuancée de J. RITTER, «Le droit naturel chez Aristote», *Archives de philosophie* 32, 1969, 416-457.

7. *Part. an.* I, 640 b 36. Cf. également *Pol.* I, 2, 1253 a 19-25.

8. «Πολλαχῶς γὰρ τῆς πόλεως λεγομένης», rappelle Aristote en *Pol.*, III, 3, 1276 a 23. Le point sur la question est fait par R. WELLE, *Aristote et l'histoire. Essai sur la 'Politique'*, Paris 1960, pp. 367-371 (*πόλις* et *ἄστυ* chez Homère, Thucydide, Philochore, Xénophon). Cf. aussi C. MOSSE, *op. cit.*, pp. 353-360.

espace et sa temporalité propres, ce qui veut dire: son espace et sa temporalité compris dans leur relation essentielle à la πολιτεία de cette cité.

1. Conséquences méthodologiques de la naturalité de la cité

Dire, avec Aristote, que l'homme est un ζῷον πολιτικὸν et que la cité est naturelle (φύσει, I, 2, 1252 b 30), implique moins des conséquences doctrinales —comme le jusnaturalisme dont on l'a si souvent crédité[9]— que des conséquences formelles touchant à la méthode d'analyse politique. Cette double thèse signifie en effet que, comme toute entité naturelle, la cité est strictement finalisée (en l'occurence, par la recherche et la réalisation de l'*εὖ ζῆν*) et que la *πρᾶξις* humaine l'est tout autant, au point que seule une bête ou un dieu vive sans cité. Or, si un homme peut fort bien vivre sans connaître, par exemple, la *τέχνη* médicale, et s'il ne le peut sans participer à une communauté politique, c'est d'une part qu'«il y a davantage de finalité et de beauté dans les œuvres de la nature que dans les fabrications humaines[10]», et d'autre part que l'œuvre de la nature est dans le cas présent «la tendance (*ὁρμή*) que nous avons tous à former une communauté de ce genre» (I, 2, 1253 a 30)[11]. De ce finalisme inhérent à la nature découlent des conséquences méthodologiques pour l'étude des entités naturelles; elles sont clairement énoncées dans les traités des *Parties des animaux* et de la *Physique,* et leur écho dans la *Politique* offre, ainsi qu'on le verra, un intérêt tout particulier.

Les *Parties* des *animaux* tirent de la prévalence de la cause formelle et du surcroît de finalité de la nature[12] la conclusion qu'il convient de considérer, en opposition aux anciens physiologues, tels Empédocle et Démocrite, que ce n'est pas la génèse physique des éléments d'un composé naturel qui en explique la forme, mais à l'inverse, la forme qui, en tant que finalisation de la nature de ce composé, en explique la génèse[13]. D'où l'affirmation que «la nature formelle a plus d'importance que la nature matérielle (Ἡ κατὰ τὴν μορφὴν φύσις κυριωτέρα τῆς ὑλικῆς φύσεως)[14]»; affirmation doublée de cette remarque de méthode: il est dans ces conditions tout à fait insuffisant de

9. Voir sur ce point l'étude critique de J. RITTER citée n. 6.

10. *Part. an.*, I, 639 b 19-21 (tr. J. M. Le BLOND).

11. Cette tendance naturelle est passage de la nature matérielle à la nature en tant que fin; cf. *Phys.*, II, 1, 193 b 12-18 et *Pol.*, 1, 2, 1252 b 30-53 a 1. Que l'institution effective de la cité requière l'intervention d'un fondateur ne dément, par ailleurs, nullement son caractère naturel (cf. *Pol.*, I, 2, 1253 a 29-30).

13. Cf. *Part. an.*, I, 640 a 20-27, a 33 - b 28; *Phys.*, II, 2, 194 a 18 sq.

14. *I art. an.*, I, 640 b 28-29. Cf. *Phys.*, II, 1, 193 b 18: Ἡ ἄρα μορφὴ φύσις.

dire «de quoi (τὸ ἐκ τίνων)[15]» telle entité naturelle est constituée, il faut encore et surtout préciser «pourquoi [...] et en vue de quoi (διότι [...] καὶ τίνος ἕνεκα)[16]». Or, si trouver la cause matérielle, le «de quoi», c'est déceler les éléments, énoncer la cause finale en vue de laquelle telle entité présente telle configuration d'ensemble, c'est discerner ses parties (μόρια) et leur ordonnancement pour le tout; aussi le physicien et le biologiste véritablement compétents sont-ils ceux qui, dans leurs définitions, donnent à connaître la matière par la forme, et non seulement la matière (c'est le cas des anciens physiciens) ou la forme (c'est le cas des platoniciens et des dialecticiens)[17].

Si nous examinons à présent les indications méthodologiques du livre IV, 4 de la *Politique,* l'analogie entre l'analyse biologique et celle politique apparaîtra avec clarté: après avoir rappelé que «la raison pour laquelle il existe plusieurs sortes de constitutions (πλείους πολιτείας) est que toute cité renferme une pluralité de parties (πάσης μέρη πλείω πόλεως)» (IV, 3, 1289 b 27)[18], Aristote ne propose-t-il pas en effet de procéder «comme si nous entreprenions de classer les différentes espèces (εἴδη) d'animaux: nous commencerions par déterminer les parties que doit nécessairement posséder tout animal [...]. Dès lors, si ces parties nécessaires étaient seules à exister [...], il y aurait autant d'espèces animales (εἴδη ζῴου) que de combinaisons des parties nécessaires; et il en est de même aussi pour les constitutions décrites» (IV, 4, 1290 b 25-37).

Il s'agit bien là d'un texte qui présente, comme l'avait noté L. Bourgey, «un intérêt capital[19]», mais aussi d'un texte extrêmement difficile à interpréter[20], et dont l'intérêt réside tout d'abord, au niveau de la méthode d'analyse biologique, dans le fait que loin de prôner une classification des espèces animales, il opte pour une «combinaison des parties nécessaires (τῶν ἀναγκαίων μορίων)» (1290 b 37), ce qui implique que la zoologie d'Aristote se différencie radicalement de celle des Modernes dans la mesure où, pour le Stagirite, «c'est une combinatoire des parties que le zoologiste doit élaborer,

---

15. *Part. an.*, I, 640 b 22.

16. *Ib.*, 641 a 12-13.

17. P. AUBENQUE a étudié très précisément la mise en œuvre de cette méthode d'analyse physique chez Aristote lui-même, dans le cas particulier de la colère, cf. «Sur la définition aristotélicienne de la colère», *Revue philosophique* CXLVII, 1957, 300-317, en particulier pp. 301, 315-317. Cf. également *Anal. post.*, II, 10.

18. Formules similaires en *Pol.*, IV, 4, 1290 b 24; b 39.

19. L. BOURGEY, *Observation et expérience chez Aristote,* Paris 1955, n. 1, p. 98.

20. Voir l'étude attentive de P. PELLEGRIN, *La classification des animaux chez Aristote. Statut de la biologie et unité de l'aristotélisme,* Paris 1982, pp. 148-153, 187.

car c'est à ce niveau que le monde des vivants se révèle vraiment intelligible[21]». Mais il est un point plus important encore, et ce texte, écrit à l'irréel, vaut autant par son non-dit que par son dit: si les parties nécessaires étaient seules à exister, est-il dit, le zoologiste et le politologue entreprendraient de les classer; mais elles ne sont pas seules, et une conbinatoire des parties nécessaires des vivants et des cités serait loin de livrer toute leur intelligibilité. Démocrite n'a donc pas raison, qui prétendait que l'*εἶδος* de l'homme se connaît par sa morphologie externe[22], et le charpentier parlera mieux de sa hache que le physiologue car il sait «pourquoi et en vue de quoi il a donné tel coup[23]». La bonne méthode d'analyse sera par conséquent, en biologie comme en politique, de poser d'abord la finalité du tout composé et d'analyser seulement ensuite les véritables parties: de même que le corps, avec l'ensemble de sa morphologie d'organes nécessaires, est «en quelque sorte pour l'âme (τὸ σῶμα πως τῆς ψυχῆς ἕνεκεν)[24]», de même, «si l'on peut regarder l'âme comme étant davantage une partie de l'être vivant que le corps (ζῴου μόριον μᾶλλον ἢ σῶμα), on doit aussi considérer les parties qui dans les cités correspondent à l'âme comme l'étant davantage que celles qui sont en vue du nécessaire: <et ce seront> la classe militaire, celle qui administre la justice, et avec elles, celle qui délibère» (IV, 4, 1291 a 24-28).

Il devient ainsi clair que s'opposent, dans la *Politique* d'Aristote, une morphologie de la cité que l'on peut dire immédiatement physique — celle que délimitent les remparts de la ville, ou que circonscrit, plus abstraitement, l'espace économique des besoins nécessaires[25]— et une forme eïdétiquement déterminée. Cette opposition est l'équivalent de celle des parties nécessaires, répondant à la question «de quoi (ou de qui) cela se compose-t-il?», et des parties formelles définies par leur contribution à la finalité du tout.

La forme eïdétique de la cité étant, comme nous l'avons dit, sa *πολιτεία*[26] —c'est-à-dire, la constitution d'ensemble de l'existence commune

---

21. P. PELLEGRIN, *op. cit.*, p. 153 (souligné par l'auteur).

22. Cf. *Part. an.*, I, 640 b 29-33.

23. *Ib.*, 641 a 9-17.

24. *Ib.*, 645 b 19. En conséquence, «il appartiendra au naturaliste de parler de l'âme et d'en avoir la science» (*ib.*, 641 a 21).

25. Aristote note que Platon procède, lorsqu'il décrit en *Rép.* II la *πρώτη πόλις*, ou cité des besoins, «comme si toute cité était constituée en vue des besoins nécessaires et non pas plutôt en vue du bien (ἀλλ' οὐ τοῦ καλοῦ μᾶλλον)» (*Pol.* IV, 4, 1291 a 17-18). Platon est donc, aux yeux du Stagirite, aussi mauvais politicien que physicien, puisqu'il définit la forme de la cité par la génèse des besoins physiques.

26. Si, comme le soutient le traité de la *Physique*, «c'est la forme qui est nature (ἡ ἄρα μορφὴ φύσις)» (II, 1, 193 b 18), on pourra dire, de façon équivalente, que la πολιτεία est «comme la vie de la cité (Ἡ γὰρ πολιτεία βίος τίς ἐστι πόλεως)» (*Pol.* IV 11, 1295 a 40), ou

des citoyens dans cette cité—, la question qui nous retiendra maintenant concernera le rapport existant entre cette *πολιτεία* et la vie la plus immédiate de la cité dans l'espace et le temps: ce rapport doit exister, s'il est vrai que la forme eïdétique informe la matière elle-même, mais est-il clairement perceptible dans le texte même d'Aristote? Nous pensons pouvoir répondre affirmativement à cette question, et le moindre paradoxe n'est pas que ce soient les livres habituellement tenus pour 'idéalistes' qui, pour une large part, ont pour tâche d'expliciter le lien intrinsèque entre *πολιτεία*, espace et temps.

2. L'excellente constitution, ses parties et la distribution des terres

Lorsqu'Aristote amorce, en *Pol.*, VII, 4, l'étude de la meilleure constitution souhaitable et réalisable, il accorde sans délai que «ce qui a rapport à la fois au nombre des citoyens et au territoire (περὶ πλήθους πολιτῶν καὶ χώρας)» (1325 b 40) figure au sein du «cortège de moyens appropriés[27]» nécessaire à l'établissement de cette constitution. Le rang de la question est même très clairement spécifié: elle touche à «la matière appropriée (ἡ οἰκεία ὕλη)» (1326 a 3) à l'action du législateur. Or, cette question liminaire, qui s'impose en quelque sorte par l'évidence des éléments matériels de la cité[28], va recevoir en fait *deux* réponses très différentes: la première, de IV, 4 à IV, 7 inclus, par le biais d'un examen du problème physique du sol et de la race; la seconde, de IV, 8 à IV, 12, par une réduction eïdétique parallèle à celle que nous avons rencontrée au livre III.

a. La matière indéterminée: territoire et race

Quelle est la meilleure extension territoriale pour une cité? Peut-on fixer un optimum à sa population? Aristote avait laissé, au livre III, de telles questions en suspens, renvoyant «à une autre occasion (εἰς ἄλλον καιρόν)[29]». L'occasion propice se présente maintenant, dans le cadre de la

qu'elle est l'âme de la cité (cf. ISOCRATE, *Aréopagitique*, 14 *Panathénaïque* 138; et R. WEIL, *op. cit.*, p. 375).

27. «Συμμέτρου Χορηγία», *Pol. VII*, 4, 1325 b 38. Cf. aussi 1326 a 5.

28. Cf. III, 3, 1276 a 19-20, et le début de notre étude.

29. III, 3, 1276 a 31. Sur l'emploi de la notion de *καιρὸς* dans la *Politique*, son sens circonstantiel ou rhétorique, et sur les différences avec l'emploi sophistique, cf. A. TORDESILLAS et P. RODRIGO, «Politique ontologie, rhétorique: éléments d'une kairologie aristotélicienne?», *Études sur la 'Politique' d'Aristote*, P. AUBENQUE (éd.), Vrin, Paris (à paraître en 1989).

réflexion sur l'«ἀρίστη πολιτεία κατ' εὐχήν», c'est-à-dire, de l'examen de la meilleure constitution souhaitable sans être cependant irréaliste — ce qui est fort vraisemblablement le «cas de la fondation d'une cité dans un environnement géographique et humain choisi par le législateur[30]». L'analogie biologique va permettre ici encore d'avancer qu'«une certaine mesure de grandeur (τὶ μεγέθους μέτρον)[31]» est indispensable: trop peu peuplée, la cité ne pourra atteindre à l'autarcie, fût-ce au simple niveau économique; trop peuplée, elle s'apparentera à un *ἔθνος* car «une *πολιτεία* n'y existera pas facilement, qui en effet sera le stratège d'une multitude aussi vaste, qui sera son héraut s'il n'est Stentor?» (VII, 4, 1326 b 6)... Il faut bien peser tout l'intérêt de cette remarque: ne signale-t-elle pas un glissement implicite du critère strictement numérique de la population au double critère *politique* de la *τάξις* (l'ordre que le stratège instaure dans l'armée)[32] et du *λόγος* (la voix de Stentor)[33]? Le critère du nombre, lié à la matière humaine de la cité et à la succession temporelle des générations, serait donc d'ores et déjà considéré comme non-pertinent[34]; aussi peut-on dire, avec le livre I des *Parties des animaux*, qu'il n'est pas d'un homme cultivé (πεπαιδευμένος) de tenter de déterminer ainsi la matière de la cité[35]. Aristote avancera, quant à lui, des réponses apparemment évasives au sujet du nombre, mais parfaitement rigoureuses au regard des critères politiques de la *τάξις* et du *λόγος*: «pour décider sur les questions de droit [circulation du *λόγος*], comme pour distribuer les fonctions publiques [établissement de la *τάξις*], il est indispensable que les citoyens se connaissent entre eux et sachent ce qu'ils sont» (VII, 4, 1326 b 14-17).

---

30. P. PELLEGRIN, «La *Politique* d'Aristote: unité et fractures. Éloge de la lecture sommaire», *Revue philosophique* CXII, 1987, 129-159 (texte cité p. 138).

31. L'analogie met la taille de la cité en rapport avec celle des «animaux, plantes et instruments: aucun de ces êtres, s'il est trop petit ou d'une grandeur excessive, ne conservera son aptitude (ἕξις) à remplir sa fonction (δύναμις) propre» (1326 a 37-38).

32. On sait que la *πολιτεία* est expressément définie comme «τάξις περὶ τὰς ἀρχάς» (IV, 1, 1289 a 16; III, 6, 1278 b 9; etc.); et que par ailleurs, chez Homère, l'expression *λαὸν ἀγείρειν* désigne la convocation des guerriers en cercle. Sur ce rapport entre *λαός* et *δῆμος*, et sur la «démocratie militaire», cf. M. DÉTIENNE, «En Grèce archaïque géometrie, politique et société», *Annales* 20, 1965, 426-444. H. JOLY, *op.cit.*, pp. 309-311. P. VERNANT, «Géométrie et astronomie sphérique dans la première cosmologie grecque», *Mythe et pensée chez les Grecs*, Paris 1985³, pp. 210-211.

33. C'est évidemment ici la reprise de ce qui a été dit, en III, 3, de Babylone (cf. *supra*).

34. D'où les critiques adressées, comme nous le verrons, à Platon et Hippodamos de Milet pour leur stricte réglementation du nombre des citoyens; cf. *infra* n. 71.

35. On trouvera une bonne mise au point, au sujet du πεπαιδευμένος, dans *l'Eth. Nic.* et dans les *Part. an.*, chez R. BODEUS, *op. cit.*, chap. V, 4, pp. 203-214.

Pour ce qui concerne l'extension du territoire, le Stagirite ne modifiera en rien son mode d'analyse; «un territoire aisé à ambrasser d'un coup d'oeil (εὐσύνοπτον)» (VII, 5, 1327 a 2) et secourable par terre et par mer, sera conforme à ses voeux. Sans plus. Et on peut remarquer à ce propos que le célèbre passage «panhelléniste» du livre VII, 7[36], où «la race des Hellènes (τὸ τῶν Ἑλλήνων γένος)» (1327 b 29) qui occupe une position géographique médiane (μεσεύει κατὰ τοὺς τόπους), est dite «capable de gouverner le monde entier si elle atteint à l'unité de constitution (μιᾶς πολιτείας)» (1327 b 32), ne témoigne de rien d'autre que de l'insuffisance du critère matériel du *γένος*, tant au niveau spatial qu'au niveau temporel, et du fait que c'est une fois encore l'*εἶδος* de la cité, sa *πολιτεία*, qui doit en informer la matière. Un peuple n'est pas en lui-même politiquement définissable, quel que soit le nombre de ses membres; pas davantage ne le sont un territoire ou une race, fût-elle hellénique. Ici comme ailleurs chez Aristote, la matière demeure indéfinie[37].

b. La réduction eïdétique: espace et temps de la cité la meilleure

Fort différent est le développement qui s'amorce en VII, 8 et qui va conduire Aristote, en distinguant les éléments matériels nécessaires à une totalité composée et ses parties formelles[38], à conclure que «la propriété (*κτῆσις*) n'est nullement une partie de la cité» (1328 a 34) et qu'en particulier, la question de la distribution des terres entre les citoyens —celle donc du partage du territoire— ne doit pas constituer le principe d'élaboration d'une *πολιτεία*. Cette erreur de principe conduirait à une confusion entre la communauté eïdétique qui lie les parties formelles au tout, laquelle est *communauté d'être*, et la simple mise en commun des moyens matériels ou humains que l'on possède. Or, être n'est pas avoir, et rien ne le souligne plus fermement que la promotion, dans la langue philosophique d'Aristote, du terme technique d'*ἐνέργεια* dans sa relation au bonheur de l'homme[39]: si la

36. R. WEIL, *op. cit.*, pp. 414-415. J. BORDES, *op. cit.*, pp. 439-444. P. RODRIGO, «D'une excellente constitution. Notes sur *politeia* chez Aristote», *Revue de philosophie ancienne V*, 1987, 71-93.

37. La matière, «inconnaissable par elle-même (ἄγνωστος καθ' αὑτήν)» (*Met.*, Z, 10, 1036 a 9), n'est concevable que par analogie (c'est l'ἐπιστήμη κατ' ἀναλογίαν de *Phys.*, I, 7, 191 a 8. Cf. aussi *Met.*, Z, 3, 1029 a 20-25; H, 1, 1042 a 27-28).

38. «Comme pour les autres composés naturels (ὥσπερ τῶν ἄλλων τῶν κατὰ φύσιν συνεστώτων), les conditions sans lesquelles le tout n'existerait pas ne sont pas forcément des parties du composé total (μόρια τῆς ὅλης συστάσεως)» (1328 a 21-23).

39. Rappelons que le bonheur humain est défini comme «ψυχῆς ἐνέργεια κατὰ λόγον» (*Eth. Nic.*, I, 6, 1098 a 7), et que l'analyse aristotélicienne de l'amitié en *Eth. Nic.*, IX, 9 insiste

cité a pour fin l'*εὖ ζῆν* et le bonheur de tous les citoyens aussi bien que de chacun d'eux, si le bonheur est l'*ἐνέργεια* d'un mode d'être, alors la *πολιτεία* doit, en tant qu'*εἶδος* de la cité, instituer la possibilité d'une *συν-ενέργεια* dont le nom le plus propre est *φιλία*[40], et qui est la contribution réciproque des parties formelles de la cité (les citoyens) à l'excellence du tout. C'est là un tout autre niveau que celui du partage, même rigoureusement égalitaire, de ce que chacun possède.

Aristote repère cette confusion chez Phaléas de Chalcédoine qui «a été le premier à introduire un plan de réforme et à déclarer que les propriétés des citoyens doivent être égales[41]»; mais il l'impute également à Platon car, poussée à l'extrême, elle conduit à «concevoir que femmes, enfants et biens appartiennent en commun à tous les citoyens entre eux, comme dans la *République*» (II, 2, 1261 a 4). Platon et Phaléas entreprennent ainsi de définir l'*εἶδος* de la cité par sa génèse; que l'entreprise du premier soit celle d'un «théoricien» (1260 b 31), et que celle du second prenne son départ «dans les nécessités pratiques» (1266 a 36), demeure en fin de compte tout à fait secondaire[42].

Comment résoudre dès lors la question de l'espace et du temps dans la cité, sinon en soumettant l'évidence de ses constituants matériels à une réduction eïdétique dont le fil conducteur sera la recherche des parties formelles de la cité? Ainsi, en IV, 8-9, partant de ces moyens nécessaires que sont les subsistances, les arts mécaniques, la protection armée, la richesse, le culte et l'organe délibératif, Aristote en vient-il à réduire les classes de la population ainsi recensées[43] en deux «parties proprement dites de la cité: la classe militaire et la classe délibérante (μέρη δὲ τῆς πόλεως τὸ ὁπλιτικὸν καὶ βουλευτικόν)» (VII, 9, 1329 a 37)[44]. C'est alors, *et alors seulement,* que la

---

tout particulièrement sur la distinction entre posséder (ὑπαρχεῖν) et *ἐνεργεῖν* (qui est l'accomplissement d'un mode d'être). Toute l'étude de la *τελεία φιλία* découle de cette distinction capitale entre avoir et être; cf. notre étude «συναισθάνεσθαι: le point sensible de l'amitié parfaite chez Aristote», *Philosophie* 12, 1986, 35-52.

40. Cf. l'étude citée note précédente.

41. *Pol.*, II, 7, 1266 a 39-40. Il s'agit en fait uniquement des propriétés foncières; Aristote le précise en 1267 b 10: «τῆς γῆς κτῆσις μόνον».

42. Aussi, en II, 12, Platon est-il cité aux côtés de ceux qui «sont devenus législateurs» (1273 b 30), tels Lycurgue, Solon, Périclès, Phaléas, etc. (cf. 1274 b 10 sq.).

43. Respectivement: les classes des agriculteurs, artisans, guerriers, riches, prêtres et juges.

44. Dans l'optique, en effet, de la fondation souhaitée de la meilleure cité possible, artisans et agriculteurs seront exclus de la citoyenneté car ils ne sont pas de loisir pour l'exercice de la vertu politique (cf. VII, 9, 1328 b 34 - 1329 a 2); la richesse sera supposée suffisante pour tous les citoyens (1329 a 19-20); quant au soin du culte, il pourra être réservé aux vieillards (1329 a 27-34).

question de la distribution des terres et celle du plan d'urbanisme de la cité prennent leur sens véritable[45] en se situant sous la juridiction du critère politique de la *φιλία:* «Nous n'admettons pas que la propriété de la terre soit commune (οὔτε κοινὴν τὴν κτῆσιν), comme l'ont déclaré certains auteurs, mais seulement que l'usage en soit rendu commun par l'amitié (ἀλλὰ τῇ χρήσει φιλικῶς γινομένῃ κοινήν)» (1329 b 41 - 1330 a 2).

En conséquence, l'espace de la cité devra comporter une partie publique suffisante pour dégager les resources nécessaires au culte et à la gratuité des syssities, ces repas en commun où se fortifie la *φιλία*[46]. Quant aux terres octroyées à chaque citoyen, et qu'il sera souhaitable de faire cultiver par des esclaves ou des périèques, elles seront divisées en sorte que chacun possède une parcelle (μέρος) aux confins du territoire et une autre aux abords de la ville[47], afin que chacun soit concerné, à tout le moins par intérêt, par la défense de la totalité du territoire, ce qui «tend à réaliser une plus étroite concorde (ὁμονοητικώτερον...) dans les guerres contre les peuples voisins» (1330 a 18)... et la concorde est, on s'en souvient, le commencement de la *φιλία*[48]. Ces dispositions ne sont certes pas sans évoquer certaines analyses des *Lois* de Platon, ni sans rappeler les réformes opérées par Clisthène à Athènes; il nous faudra donc examiner attentivement leur rapport avec ce que G. Glotz a nommé «l'esprit de géométrie» des Grecs[49]; mais il convient tout d'abord, pour instruire plus exhaustivement la question, d'étudier le plan d'urbanisme proposé par le Stagirite.

Les grandes lignes du meilleur plan d'urbanisme sont exposées aux livres VII, 11-12, après quelques considérations sur les vents et la salubrité des lieux et des eaux[50]. Pour ce qui concerne les murs d'enceinte, dont on se

---

45. Cf. *Pol.*, VII, 10, 1329 b 40: «Nous devons traiter maintenant de la distribution des terres».

46. Cf. II, 9, 1271 a 26-35 pour la critique des repas en commun à Sparte (où chaque convive doit apporter lui-même son écôt); et II, 10, 1272 a 12-17 pour l'éloge des dispositions prises en Crète.

47. Cf. VII, 10, 1330 a 14-15: «πρὸς τὰς ἐσχατίας [...] πρὸς πόλιν». En ce qui concerne la culture des terres, voir 1330 a 25-33 (le problème avait été clairement posé, en liaison avec la *σχολὴ* des citoyens, en II, 9, 1269 a 34-36).

48. Cf. *Eth. Nic.*, VIII, 2 et IX, 6 où la concorde est conçue comme «amitié politique» (πολιτικὴ δὴ φιλία φαίνεται ἡ ὁμονοία, 1167 b 4) parce qu'elle s'oppose à l'esprit de faction (στάσις).

49. G. Glotz, *Histoire Grecque*, I, Paris 1948[4], p. 469.

50. Les cités les plus saines sont orientées vers l'est (VII, 11, 1330 a 39). Aristote s'accorde ainsi avec le traité hippocratique *Des airs, de l'eau, des lieux*, chap. 5, éd. Littré. L'influence, de ce traité sur la *Pol.* a été analysée par R. Martin, *L'urbanisme dans la Grèce antique*, Paris 1956, pp. 17-18, 22. On trouvera dans le même ouvrage une étude très éclairante de la politique urbanistique, trop souvent ignorée, des tyrans grecs aux VII[e] et VI[e] siècles, cf. pp. 84-89.

souvient qu'ils ne sauraient en eux-mêmes déterminer l'unité spatiale authentique de la cité, Aristote précise qu'il faut «prendre soin de s'assurer qu'ils sont en état à la fois d'embellir la cité (πρὸς κόσμον ἔχῃ τῇ πόλει) et de faire face aux besoins de la guerre» (VII, 11, 1331 a 10-13) — précision qui ne se comprend guère, à notre sens, que si l'on met ce souci d'embellissement en relation avec l'union intime, dans les êtres naturels, entre finalité et beauté, et qui signifie que dans le cas de la cité la plus conforme aux vœux d'Aristote, loin d'être une pure limite territoriale de fait, les remparts matérialiseront l'achèvement de la cité tel qu'il était déjà contenu dans son principe eïdétique[51]. Viennent ensuite des remarques précisant les positions respectives des divers espaces publics: les temples seront groupés en hauteur, visibles par tous; l'agora politique sera strictement différencié de l'agora marchand[52]... autant de divisions fonctionnelles de l'espace politique qui pourraient s'inspirer des réalisations d'Hippodamos à Milet ou au Pirée, et qui reposent donc le problème de la situation d'Aristote vis-à-vis de la géométrisation de l'espace.

3. Aristote et la géométrie politique (Clisthène, Platon, Hippodamos)

On connaît aujourd'hui relativement bien le rôle essentiel des réformes clisthéniennes dans l'établissement de la démocratie à Athènes, après la chute d'Hippias, le dernier des Pisistratides, en 511-510[53]. Il semble en particulier assuré, malgré le témoignage confus d'Aristote sur ce point[54], que la lutte pour la succession d'Hippias qui opposa Clisthène à Isagoras, l'un s'appuyant sur le peuple, l'autre sur l'aristocratie, «<mit> en cause les structures mêmes de la société aristocratique[55]»: lorsqu'en effet Clisthène s'imposa, l'isonomie qui différenciait traditionnellement les cités respectueuses d'un certain *νόμος* établi et les tyrannies[56], prit un sens nouveau et devint

51. Cf. *Met.*, Δ, 17, 1022 a 12: «ἡ μὲν γὰρ ἀρχὴ πέρας τι, τὸ δὲ πέρας οὐ πᾶν ἀρχή».

52. Cf. *Pol.*, VII, 12, 1331 a 30 - b 4.

53. Pour les témoignages anciens, cf. HERODOTE, V, 63-65. ARISTOTE, *Const. Ath.*, XIX, 4-6. Pour les études contemporaines, l'ouvrage essentiel demeure P. LEVÊQUE - P. VIDAL-NAQUET, *Clisthène l'athénien*, Paris 1964.

54. *Const. Ath.*, XX, 1, où Clisthène est dit «partisan des tyrans».

55. P. LEVÊQUE - P. VIDAL-NAQUET, *op. cit.*, p. 42.

56. Sur ce sens ancien d'ἰσονομία, cf. G. VLASTOS, «Isonomia», *AJPh*, 1953, 337-366. P. LEVÊQUE - P. VIDAL-NAQUET, *op. cit.*, pp. 29-32; et J.P. VERNANT, *op. cit.*, p. 239: «l'idéal d'isonomie (i.e.: l'idéal ancien, par opposition aux tyrannies) implique que la cité résoud ses

le critère d'opposition entre aristocratie et démocratie[57]. Clisthène, selon Hérodote, «attacha le peuple à son hétairie (τὸν δῆμον προσεταιρίζεται)[58]», ce qui signifie, précise Aristote, qu'il intégra des *νεοπολῖται* dans le corps des citoyens[59], institua l'usage du nom démotique au lieu du patronyme afin d'aboutir le plus rapidement possible à la fusion des membres de ce peuple élargi[60], et enfin, redistribua tribus et dèmes. Tout ceci, note Aristote, «ὅπως μετάσχωσι πλείους τῆς πολιτείας[61]» —c'est-à-dire: «afin de faire participer plus de gens aux droits civiques», puisque la *πολιτεία* c'est d'abord le droit de citoyenneté[62], mais sans aucun doute aussi, afin de faire participer plus de gens à la constitution d'ensemble de l'existence commune, telle que Clisthène l'envisageait sous sa nouvelle forme politique: multiplier les tribus et fractionner les dèmes, n'est-ce pas en effet afaiblir le pouvoir politique lié aux traditions gentilices, au profit d'une structure politique nouvelle et «plus favorable au peuple (δημοτικωτέρα)[63]».Aussi chaque nouvelle tribu reçut-elle trois dèmes *séparés* sur le territoire de la ville: un central, un autre en bord de mer, et un troisième à l'intérieur des terres[64]. Complétées par la promotion architecturale de l'espace public central de l'agora politique, clairement délimité par des bornes[65], ces réformes témoignent à l'évidence de la prévalence du critère politique d'unification de la vie de la cité sur l'organisation de l'espace physique. L'institution clisthénienne d'un calendrier prytanique, scandant le temps politique au rythme de l'exercice du pouvoir par chaque tribu, relève d'une même «géométrie politique qui redistribue unitairement le territoire et le calendrier[66]».

On sait par ailleurs que Platon admettra, pour la cité des Magnètes des

---

problèmes grâce au fonctionnement normal de ses institutions, par le respect de son propre *nomos*».

57. Aussi Aristote notera-t-il que démocrates et oligarques de son temps se réclament *tous* de l'égalité devant la loi et par la loi, et il ajoutera: «Mais égalité ou inégalité en quoi? Il ne faut pas le taire car cette question soulève une difficulté et relève de la philosophie politique» (III, 12, 1282 b 21-23).

58. HÉRODOTE, V, 66.

59. Cf. *Pol.*, III, 2, 1275 b 35-37; *Const. Ath.*, XXI, 4.

60. Cf. *Const. Ath.*, XXI, 4.

61. *Ib.*, XXI, 2.

62. Cf. J. BORDES, *op. cit.*, pp. 49-59.

63. *Const. Ath.*, XXII, 1 (tr. G. MATHIEU).

64. *Ib.*, XXI, 4.

65. La datation des bornes de l'agora d'Athènes demeure toutefois incertaine, cf. P. LEVÊQUE - P. VIDAL-NAQUET, *op. cit.*, p. 21. R. MARTIN, *Recherches sur l'Agora grecque*, Paris 1951, p. 269.

66. H. JOLY, *op. cit.*, p. 307.

Lois, d'un franctionnement des lots du territoire privé en une parcelle périphérique et une centrale[67], et qu'Aristote lui-même a, comme nous l'avons vu, repris cette répartition des sols. Faut-il donc finalement compter le Stagirite au nombre des partisans de cet «espace politique géométrisé» dont on a pu dire qu'il «caractérise la civilisation grecque[68]»?

Pour répondre à cette question, il convient de lire avec attention le commentaire aristotélicien des *Lois*, en *Pol.*, II, 6, ainsi que les quelques remarques relatives à Clisthène et Hippodamos.

Très symptomatiquement, lorsqu'il évoque les *Lois*, Aristote ne fait aucune allusion à la division des terres privées en deux parcelles, comme si cet aspect de la dernière législation platonicienne était en *lui-même* inessentiel. En revanche, sa critique va directement à l'indétermination eïdétique dont le texte de Platon lui semble souffrir: «les *Lois* ne sont en fait, dans leur majeure partie, qu'une collection de réglementations (νόμοι τυγχάνουσιν), et l'auteur a dit peu de choses de la constitution (ὀλίγα περὶ τῆς πολιτείας)» (II, 6, 1265 a 1-2). La suite du chapitre s'emploie d'ailleurs à relever combien la constitution des *Lois*, si elle ressemble bien, comme le voulait Platon, à un milieu (μέσον), constitue plutôt un vague mixte d'oligarchie[69] et de démocratie sans tenue interne ni principe directeur ferme. Or, semblable indétermination eïdétique ne saurait être rachetée par des considérations territoriales, fussent-elles géométriquement fondées sur le principe de l'égalité proportionnelle[70], ni par une réglementation stricte du nombre des citoyens[71]: «la perfection en toutes choses également est difficile» (1265 a 13)! Cette litote est pour le moins une malicieuse variation sur le thème, cher au Stagirite, du *πεπαιδευμένος*[72] — toute révérence rendue d'ailleurs à la sagacité et à «l'ardeur dans la recherche» de Socrate (1265 a 11). Pour Aristote, l'esprit de géométrie est donc aussi déplacé en cette matière qu'il le sera en d'autres pour Pascal, et ce n'est pas forcer le sens des textes que de dire que le Stagirite réclame par avance de «l'esprit de finesse[73]» dans le discernement des principes politiques, en témoignerait ce

67. Cf. *Lois*, V, 745 c d.

68. J.P. VERNANT, *op. cit.*, p. 260.

69. Et non de monarchie; cf. *Lois*, VI, 756 d.

70. Sur cette tentative platonicienne pour dépasser la stricte égalité formelle et instaurer «l'égalité dans l'inégalité», cf. H. JOLY, *op. cit.*, pp. 320-323.

71. Soit, très exactement, cinq mille quarante, dans les *Lois*. Aristote remarque: «pareille multitude nécessitera un territoire aussi grand que celui de Babylone, ou quelque autre emplacement illimité (ἀπεράντου)» (II, 6, 1265 a 14-15); ce qui est évidemment à rapprocher de ses remarques sur Babylone en III, 3 (cf. *supra*).

72. Cf. *supra* n. 35.

73. Cf. PASCAL, *Pensées*, 21 (éd. J. Chevalier = n° 1 éd. Brunschvicg).

qu'il écrit en *Pol.*, VIII, 5 sur la pratique de la musique qui par l'apprentissage du discernement qu'elle procure, se révèle être *πρὸς φρόνησιν*[74]!

Finalement, on peut dire que les critiques adressées aux *Lois* sont à la fois inverses et complémentaires de celles qui visent la *République*. Inverses car, dans le second cas, le reproche est celui d'une détermination de l'*εἶδος* de la cité à partir d'un principe d'unité trop intangible: «la cause de l'erreur de Socrate (en *Rép.*, II) doit être attribué à la position qui lui sert de base (τὴν ὑπόθεσιν) et qui n'est pas exacte. Il faut assurément qu'en un certain sens la famille forme une unité, et la cité également, mais cette unité ne doit pas être totale (ἀλλ' οὐ πάντως)» (II, 5, 1263 b 29-32). Cette hypothèse fait violence à la nature de la cité en tant que πλῆθος et contribue en fin de compte à sa ruine[75]. Mais, reproches complémentaires aussi, puisque dans les deux cas la réglementation de l'espace social, quelle concède ou non l'existence d'un espace privé, n'est nullement finalisée par l'*εὖ ζῆν*[76].

La même critique vaut pour la réforme foncière et instritutionnelle de Clisthène, bien qu'Aristote use alors de termes moins univoques. Il nous est certes dit, dans la *Constitution d'Athènes*, que «le *δῆμος* avait confiance en Clisthène devenu chef du parti populaire» (XXI, 1), et que sa constitution fut «plus favorable au peuple (δημοτικωτέρα)» (XXII, 1), mais aussitôt après Aristote ajoute: «Clisthène établit de nouvelles lois pour gagner la foule (στοχαζόμενον τοῦ πλήθους). Entres autres, fut alors établie la loi sur l'orstracisme» (XXII, 1). Pour que le peuple ose l'appliquer, il fallut atendre dix-huit ans, et ce n'est qu'après la victoire de Marathon que, «comme le peuple prenait plus d'audace (θαρροῦντος ἤδη τοῦ δήμου), pour la première fois, on appliqua la loi sur l'orstracisme» (XXII, 3). Il semble assez clair, à lire ces lignes, que la réforme clisthénienne présente, pour Aristote, une forte tendance démagogique: la liaison entre l'ostracisme, fort peu goûté par le Stagirite[77], et le bellicisme est particulièrement négative. On trouve

74. Cf. P. RODRIGO, *«Justice et musique...»*, *loc. cit.*

75. Cf. *Pol.*, II, 2, 1261 a 16-22. Ce principe conduit Platon, comme nous l'avons vu, à définir l'εἶδος de la cité par sa génèse, c'est-à-dire, par la satisfaction en commun des besoins naturels. Par là-même, sa cité ne se différencie nullement d'une famille élargie.

76. Cf. *Pol.*, II, 6, 1265 a 28-37, où, à propos des *Lois*, Aristote distingue «vivre avec tempérance (ζῆν σωφρόνως)» en tirant ses revenus d'une propriété d'étendue moyenne, et «bien-vivre (ζῆν εὖ)». Voir aussi IV, 4, 1291 a 17-18, à propos de *Rép.*, II (cf. *supra* n. 25).

77. Aristote précise en effet, en *Pol.*, III, 13, que l'ostracisme est, dans les cités existantes, «au service des factions» plutôt que de la constitution (1284 b 21-22); et que dans la meilleure cité souhaitable, si un citoyen exceptionnel se distingue par son excellence, «il semble dans la nature des choses que tous les hommes obéissent de bonne grâce à un tel homme, de sorte que ceux qui lui ressemblent soient à jamais rois dans leurs cités» (1284 b 32-34). Mieux vaut donc la

d'ailleurs dans la *Politique* une allusion tout à fait similaire: Clisthène, qui n'y est cité qu'en deux occurences[78], est rangé du côté des démagogues, et le bref rappel de ses réformes les fait apparaître comme potentiellement porteuses de désordres politiques[79].

L'isonomie clisthénienne contenait donc en elle-même, de par le privilège accordé à la matière humaine et territoriale, le germe de la fin de la démocratie athénienne: «visant» l'accroissement de la masse populaire, Clisthène jouait certes les *νεοπολῖται* contre les *γένη*, les dèmes contre les quatre tribus traditionnelles, promouvant par là le temps politique (celui qu'instituait le port du nom démotique et que rythmait la succession des prytanies) et l'espace politique géométrisé (fait «de centralité, d'égalité et de réversibilité»)[80], mais cette fondation purement institutionnelle ne pouvait être pleinement constitutionnelle, au sens où une bonne *πολιτεία* non entachée de tendances démagogiques doit, en tant que «vie de la cité», donner forme et tenue à la constitution du *συζῆν* en vue du bonheur commun. L'ostracisme est le symptôme de cette insuffisance constitutionnelle.

Hippodamos de Milet aurait pu représenter une sorte de compromis entre Platon et Clisthène, puisqu'il fut à la fois l'auteur d'un *περὶ πολιτείας* théorique[81] et l'urbaniste du Pirée et de Milet[82]. C'est lui qui inventa, rapporte Aristote, la «διαίρεσις τῶν πόλεων» (II, 8, 1267 b 23), c'est-à-dire, la «division des cités». Cette division peut tout aussi bien se comprendre *géographiquement,* comme division du territoire et de la ville en zones et quartiers fonctionnels —c'est l'œuvre accomplie par l'urbaniste—, que

---

royauté, et même la παμβασιλεία (cf. III, 17), que l'ostracisme. En outre, si dans une constitution existante l'occasion d'un ostracisme se présente, «le meilleur des pis aller est encore d'essayer de redresser la constitution» (1284 b 19) ... L'étonnant est qu'Aristote retourne en fait ici l'argument des partisans de l'ostracisme: ceux-ci évoquent en effet le parallèle avec les τέχναι (cf. 1284 b 8-10: «un peintre ne laisserait pas l'animal qu'il veut représenter, avec un pied qui dépasserait la juste proportion, ce pied fût-il d'une suprême beauté»), mais précisément, le législateur, s'il veut intervenir comme le peintre, interviendra sur *les composantes de la* πολιτεία, et non sur les individus *physiques* (voir à ce propos l'épisode sur Périandre et Thrasybule, rapporté en III, 13, 1284 a 26-35).

78. En III, 2, 1275 b 35 sq. et VI, 4, 1319 b 20 sq.

79. Cf. *Pol.*, VI, 4, 1319 b 1-26.

80. H. JOLY, *op.cit.*, p. 307.

81. Cf. *Pol.*, II, 8, 1267 b 29. STOBÉE, *Florilège*, IV, 1, 93. I. LANA, «L'autopia di Ippodamo di Mileto», *Rivista di filosofia* XL, 1949-2, 27 p.

82. Cf. R. MARTIN, *L'urbanisme..., loc. cit.*, pp. 15-16, 103-106. M. ERDMANN, Hippodamos von Milet und die symmetrische Städtebaukunst der Griechen, *Philologus* 42, 1884, 193-227. P. LEVÊQUE - P. VIDAL-NAQUET, *op. cit.*, pp. 123-128.

politiquement, comme répartition des citoyens en classes — c'est l'œuvre du théoricien. Or, il apparaît à la lecture du chapitre II, 8, qu'Aristote consacre tout entier à l'étude de la constitution idéale imaginée par Hippodamos, que l'équivocité de cette formule n'est nullement fortuite, non plus que l'allusion ironique à l'affectation avec laquelle le personnage revendiquait son appartenance à la tradition des anciens physiologues ioniens[83]. C'est en effet à partir du critère physique de la satisfaction des besoins qu'Hippodamos divise en théorie le δῆμος en trois classes: artisans, laboureurs et guerriers; les premiers ne recevraient en propre aucune portion du territoire, les seconds bénéficieraient d'un lot privé, les derniers seraient entretenus par les revenus des terres publiques (cf. *Pol.*, II, 8, 1267 b 30-39). Mais, cette division, qui fait équivaloir la répartition de la matière foncière et humaine et celle des classes politiques au sein du δῆμος[84], ne tient nullement compte de la finalité par l'*εὖ ζῆν;* l'espace proprement politique de la vie commune n'y trouve donc, de fait, aucune tenue propre: «Les laboureurs n'ont pas d'armes et les artisans, ni terre ni armes, aussi deviennent-ils pratiquement esclaves (ὥστε γίνονται σχεδὸν δοῦλοι) de ceux qui ont les armes. Aussi la participation à toutes les charges est-elle impossible pour eux [...]. Mais alors, n'ayant pas (effectivement) part à la citoyenneté (μὴ μετέχοντας τῆς πολιτείας), comment ces deux classes peuvent-elles avoir soin de la constitution (φιλικῶς ἔχειν πρὸς τὴν πολιτείαν)»? (1268 a 19-25).

En tant que théoricien, Hippodamos échoue donc à structurer un espace politique; tout au plus parvient-il à répartir l'espace physique selon les multiples besoins d'un ensemble d'hommes divisé en groupes fonctionnels. En tant qu'urbaniste, il agit de même, et les considérations déjà mentionnées d'Aristote, relatives à la contribution des remparts à la beauté (c'est-à-dire, à *la finalité*) de la cité[85], visent de fait directement les réalisations d'Hippodamos au Pirée ou à Milet, où «le tracé de l'enceinte n'a aucun rapport avec les grandes lignes du plan, [...] obéit uniquement à des considérations topographiques, et recherche les avantages défensifs»[86]. En prenant pour principe de son urbanisme le critère de fonctionnalisation de l'espace social, Hippodamos marque, à n'en pas douter, un progrès décisif, en matière d'architecture, par rapport à la politique clisthénienne d'embellissement de

83. Cf. *Pol.*, II, 8, 1267 b 24-28. Le qualificatif de μετεωρολόγος est attesté chez Hésychius et Photius.

84. Aristote précise qu'«Hippodamos entendait par peuple (δῆμος) l'ensemble des trois classes (μέρη) de la cité» (1268 a 12).

85. Cf. *supra* n. 51.

86. R. MARTIN, *L'urbanisme...*, *loc. cit.*, p. 121.

la ville[87], mais cette systématisation de l'esprit de géométrie fonctionnel présente, selon Aristote, le risque majeur d'affaiblir la défense de la cité en cas d'invasion; aussi le Stagirite préférera-t-il au damier hippodamien une architecture en quinconces évitant «de tracer au cordeau la cité tout entière, mais seulement certains secteurs et quartiers (κατὰ μέρη καὶ τόπους): ceci sera bon, autant pour la sécurité que pour la beauté (οὕτω γὰρ καὶ πρὸς ἀσφάλειαν καὶ πρὸς κόσμον ἔχει καλῶς)» (VII, 11, 1330 b 27-31).

L'aspect le plus néfaste du rationalisme hippodamien apparaît cependant lorsqu'Aristote soumet à discussion une recommandation du περὶ πολιτείας selon laquelle «les auteurs d'une découverte utile à la cité doivent bénéficier d'une récompense honorifique» (II, 8, 1268 b 22). Après avoir vertement relevé que cette loi favoriserait les sycophantes et ne serait que «poudre aux yeux (εὐόφθαλμον)» (1268 b 24), l'analyse s'élargit à des considérations, essentielles pour la compréhension de la *Politique* d'Aristote, sur le rapport entre le progrès technique en géneral et les modifications politiques. L'exemple classique de la *τέχνη* médical[88] conduit à reconnaître que «dans les autres branches du savoir (ἐπὶ τῶν ἄλλων ἐπιστημῶν)» 1268 b 34), les pratiques traditionnelles sont sans aucun doute améliorées, au fil du temps, par les innovations; mais, en politique, «l'exemple issu des arts est fallacieux (ψεῦδος δὲ τὸ παράδειγμα τὸ περὶ τῶν τεχνῶν), car ce n'est pas pareil, modifier un art et une loi: la loi n'a aucun pouvoir de contraindre à l'obéissance, hormis la force de l'habitude (τὸ ἔθος)» (1269 a 19-21). Le modèle de la rationalité technique trouve donc sa limite dans le rapport très spécifique de la *πολιτεία* au temps: si, comme l'analogie entre la cité et le choeur tragique ou comique le donnait déjà à penser, la tonalité propre de la cité est sa *πολιτεία*, il n'appartient pas «au premier venu (τῷ τυχόντι)» (1269 a 26) de proposer n'importe quand de modifier n'importe quelle loi. On se gardera d'ailleurs d'interpréter cette réserve en termes de «conservatisme un peu étroit[89]»; c'est bien plutôt une fois encore de *finesse* qu'il s'agit, de finesse proprement politique. En un mot, il ne s'agit pas du temps politique et d'une quelconque suite continue de progrès dans l'art de gouverner, mais de la juste saisie du moment opportun, du *καιρὸς* politique, et donc, de la convenance du temps de l'action à la *πολιτεία*[90].

Urbaniste et innovateur, Aristote l'est donc dans l'exacte mesure où il

87. Cf. sur ce point P. LEVÊQUE - P. VIDAL-NAQUET, *op. cit.*, p. 128.

88. Sur le paradigme médical, cf. J. JOUANNA, Médecine et politique dans la *Politique* d'Aristote, *Ktéma* V, 1980, 257-266.

89. J. TRICOT, tr. fr. de la *Pol.*, éd. Vrin, Paris 1982, n. 1, p. 130.

90. Cf. A. TORDESILLAS - P. RODRIGO, *Politique, ontologie, ..., loc. cit.*

est le penseur de la *πολιτεία* comme *εἶδος* de la cité. Respectueuse de la coutume pour autant qu'en elle se forge le *ἔθος* d'une communauté humaine, soucieuse de la beauté de la cité lorsqu'elle est le signe d'un accomplissement de la finalité naturelle, sa méthode consiste à tenir fermement le principe politique directeur —la réalisation de l'*εὖ ζῆν*— sans jamais fonder l'identité de la cité sur des considérations de spatialité ou de temporalité physiques[91]. Ainsi se dessinent les contours de l'objet de la philosophie politique aristotélicienne: la *πόλις* définie par sa *πολιτεία,* qui n'est ni entité géographique ni pure u-topie, mais matière *humaine et territoriale informée par la commune visée du bonheur*[92].

Pierre RODRIGO

91. Aussi la distinction entre *ἔθνος* et *πόλις* ne relève-t-elle, en dernier ressort, ni d'une opposition spatiale du type ici (grecs) / ailleurs (barbares), ni d'une opposition temporelle telle que avant / maintenant. Elle ressort de l'élaboration proprement *politique* de la spatialité et de la temporalité que nous avons analysée.

92. Une version abrégée de cette étude a été présentée, sous le titre «Espace et temps politiques dans la pensée d'Aristote», au *XXII^e Congrès des Sociétés de Philosophie de Langue Française*, Dijon, 29-31 août 1988.

ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΗΣ: «ΤΟ ΠΝΕΥΜΑ ΤΗΣ ΓΕΩΜΕΤΡΙΑΣ» ΚΑΙ Η *ΠΟΛΙΤΕΙΑ*

Περίληψη

Ὁ Ἀριστοτέλης ὁρίζει στὰ *Πολιτικά* του τὴν πόλη-κράτος μὲ βάση τὶς πολιτειολογικές του ἀντιλήψεις καὶ ἀρνεῖται κάθε ἄλλον ὁρισμὸ ποὺ θεμελιώνεται σὲ φυσικοὺς ὅρους, ὅπως εἶναι τὸ ἔδαφος, ἡ φυλὴ καὶ ὁ ἀριθμὸς τῶν κατοίκων. Ἔτσι καταργεῖ τὴν ὁμωνυμία τῆς ἔννοιας «πόλις». Στὸ πρῶτο μέρος τῆς παρούσας μελέτης ἀποδεικνύεται ὅτι αὐτὴ ἡ μέθοδος πολιτικῆς ἀνάλυσης εἶναι ἀκριβῶς ἀνάλογη μὲ ἐκείνη τῶν φυσικῶν καὶ βιολογικῶν πραγματειῶν: ἐὰν ἡ πόλη-κράτος εἶναι φυσικὴ τὸ «τέλος» κάθε φυσικοῦ ὄντος ἐπιβάλλει πράγματι ὡς κατευθυντήρια γραμμὴ τὴν πολιτικὴ ἀνάλυση τῆς πραγμάτωσης τοῦ «εὖ ζῆν»· οἱ θεωρήσεις λοιπὸν ποὺ συνδέονται μὲ τὸ φυσικὸ χῶρο καὶ χρόνο θὰ ὑπαχθοῦν στὴν ἀρχὴ αὐτή. Στὸ δεύτερο μέρος ἐξετάζεται ἡ ὑπαγωγὴ αὐτὴ στὴν περίπτωση τῆς «ἀρίστης πολιτείας»: τὸ ἔδαφος καὶ ἡ φυλὴ θεωροῦνται ὡς ἡ «ὕλη» τῆς πολιτικῆς· μία ὕλη ποὺ δὲν ὁρίζεται καθ' ἑαυτὴν καὶ τῆς ὁποίας ὁ πολιτικὸς καθορισμός, ἀναγκαῖος ὁπωσδήποτε, ἐξαρτᾶται ἀπὸ τὸ «πολιτικὸ» κριτήριο τῆς «φιλίας». Τέλος, μελετῶνται οἱ κριτικὲς ποὺ ἐπιφυλάσσει ὁ Ἀριστοτέλης στοὺς ὀπαδοὺς τοῦ ἑλληνικοῦ «γεωμετρικοῦ» πνεύματος: Πλάτων, Κλεισθένης καὶ Ἱππόδαμος. Ἀρνούμενος τόσο τὴν ἀρχὴ τῆς ἀπόλυτης ἑνότητας τῆς *Πολιτείας* ὅσο καὶ τὴν εἰδητικὴ ἀπροσδιοριστία τῶν *Νόμων*, κρίνοντας μὲ τὸ ἴδιο σθένος τὶς βαθειὲς μεταρρυθμίσεις τοῦ Κλεισθένη καὶ τὴν πολεοδομία ἢ τὴν πολιτικὴ θεωρία τοῦ Ἱππόδαμου, ὁ Σταγιρίτης ἀποδεικνύεται ὁ κατ' ἐξοχὴν διανοητὴς τοῦ πολιτικοῦ χώρου καὶ χρόνου. Ἀριστοτέλης: ὁ πολεοδόμος καὶ ὁ πιὸ τέλειος νεωτεριστὴς τῆς ἐποχῆς του.

P. Rodrigo

ARISTOTLE

ON COMING-TO-BE AND PASSING-AWAY (*DE GENERATIONE ET CORRUPTIONE*) SOME COMMENTS WITH REFERENCE TO BYZANTINE COMMENTATORS

Introduction

Creation, in the Christian sense of a free creation, could have had no interest for the First Philosophy, even had Aristotle believed it as a religious dogma. It would not have been reducible to a form, it would have been *per accident* and so outside the scope of science. A fundamentally new metaphysics would then be required, if it were to have a place in philosophy[1]. In a Christian context the creation freed from any empirical and spatial representation, is interpreted according to a deeper ontological relationship, in a Plotinian motif, transmitted by Dionysius the Areopagite: «all things are beings through the One» *(τῷ εἶναι τὸ ἓν πάντα ἐστὶ τὰ ὄντα)*[2]. These beings, according to Aristotle, require a first and unchangeable Mover to account for their existence, which in the *Metaphysics* functions only as a Final Cause[3].

Recent studies on the philosophy of Aristotle have drawn attention to the complex problems concerning the interpretation of concepts such as *genesis* (generation, coming-to-be) and *phthora* (passing-away, corruption), within the objects of the entire universe[4]. The full exploration of these broad

---

1. Cf. J. OWENS, *The Doctrine of Being in the Aristotelian Metaphysics*, Toronto, 1978², pp. 464 ff; A.H. ARMSTRONG (ed), *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy*, Cambridge U.P., 1967, pp. 402, 432; R.T. WALLIS, *Neoplatonism*, London, Duckworth, 1972, pp. 143, 164, 168.

2. Cf. DIONYSIUS AREOPAGITA, *De Divinis Nominibus*, 13, 2: *PG* 3, 977 c; cf. 3: 980 b: «εἰ ἀνέλοις τὸ ἕν, οὔτε ὁλότης οὔτε μόριον οὔτε ἄλλο οὐδὲν τῶν ὄντων ἔσται»; E.R. DODDS (ed), *Proclus, The Elements of Theology*, Oxford, 1963, p. 188; ATH. ANGELOU (ed), *Nicholas of Methone. Refutation of Proclus' Elements of Theology*, Athens - Leiden, Brill, 1984, pp. 5 ff.

3. W.K.C. GUTHRIE, *A History of Greek Philosophy, Vol. VI: Aristotle an encounter*, Cambridge, U.P., 1981, pp. 106-129, 223-242.

4. Cf. C.J.F. WILLIAMS, *Aristotle's De Generatione et Corruptione*, Oxford, Clarendon Press, 1985², pp. 8 ff; H. JOACHIM, *Aristotle, On Coming-to-be and Passing-away (De Generatione et Corruptione)* Oxford, Clarendon Press, 1922, *Introd.* pp. xiii ff.

topics, especially in the light of Aristotle's doctrine on nature and the contemporary theories of the science of nature, falls outside the scope of this essay. I simply intend here to study certain Aristotelian doctrines on the subject and to elaborate on relevant commentaries and criticism produced by thinkers such as John Philoponus, John of Damascus, Michael Psellos and John Italos. Despite opposite views which hold that Greek Philosophy ended with Aristotle, I think that the philosophical tradition of the Byzantines should be considered as the natural extension of the Greek Philosophy, started from 500 B.C.[5]. It is the period of the Byzantine era that I want to present as a philosophical one. I therefore recommend that it could be studied by philosophers — not indeed instead of the early period or the following centuries, but as well. In fact the study of Plato, Aristotle and the Neoplatonists, marks the eleventh century byzantine renaissance of letters, which is widely regarded as the turning point in the history of ideas. The existing Mss tradition reveals the special interest of the byzantine scholars in Aristotle. Yet the Aristotelian terminology has survived in their writings, such as *change* (*μεταβολή*), which is divided into *genesis* (*γένεσις*), *phthora* (*φθορά*) and motion (*κίνησις*), and furthermore into *alteration* (*ἀλλοίωσις*), *decay* (*ἀποσύνθεσις*), *diminution* (*φθίσις*), and *locomotion* (*φορά*)[6].

Concerning John Philoponus' Commentaries on Aristotle, I would notice the brilliant work: *Philoponus and the rejection of the Aristotelian science*, edited by R. Sorabji (London, 1987). As regards John of Damascus, he is held to be the last of the Great Fathers of the Church and the first of the byzantine philosophers. He was a faithful student of Aristotle and his work, entitled *Dialectica*, provides useful elaborations on certain Aristotelian concepts concerning the problem of coming-to-be and passing-away[7]. Michael Psellos is the leading figure of the eleventh century philosophical revival. His most distinguished student and successor at the University of Constantinople John Italos deserves the title of pure philosopher, and his criticism opens new ways of interpreting basic philosophical concepts[8].

---

5. Cf. D.W. HAMLYN, «Greek Philosophy after Aristotle», in D.J. O'CONNOR (ed.), *A Critical History of Western Philosophy*, London, 1964, pp. 78 ff.

6. Cf. E. MOUTSOPOULOS, «Byzance et l'hellénisme médiéval», in *Bulletin de l'Association G. Budé*, 1960, pp. 389-96; IDEM, «Arts libéraux et philosophie à Byzance», in *Actes du IVe Congrès International de Philosophie Mediévale*, Montréal, 1967, pp. 79-88; IDEM, «Platon et la philosophie byzantine», in *Bulletin de l'Association des etudes byzantine*, 67, 1969-70, pp. 76-84.

7. J. DANASCENUS, *Dialectica*, in *Die schriften des Johannes von Damascus, II Capita Philosophica*, ed. B. KOTTER, *Patristische Texte und Studien*, Berlin 1969.

8. M. PSELLOS, *De Omnifaria Doctrina, Critical Text and Introduction*, ed. L. WESTERINK, Utrecht, 1949; J. ITALOS, *Quaestiones Quodlibetales*, ed. P. IOANNOU, Ettal, 1956.

Chapter I. Genesis as coming-to-be

The term *genesis* and the complementary concept of perishing (ὄλεθρος) were the most important implements of physical thought, whose use Parmenides had vetoed, but they were not the only ones. If *being* can only 'be', but not come *into being*, it cannot grow either. It can have neither past nor future, i.e. no temporal beginning or end. The demonstration that *being* is *unbegotten* (ἀγέννητον) and imperishable (ἀνώλεθρον), extends from fr. B 8, 5: *being was not once* (not being now) *nor will be* (not being now), *since it is at present all together*, to fr. B 8, 21, while the content of fr. B 8, 22-25 is not presupposed by the demonstration that *Being is without beginning or end*. Parmenides holds that «what is out of what is not», is nothing by the vigorous assertion that «what is not, cannot even be mentioned», and then, follows this, with the argument that «what is not» can generate *nothing* by itself[9]. In fact, *ex nihilo nihil fit*, was an axiom of Greek thought, and Aristotle himself stated that «generation from non-existent is impossible; in this opinion, all the natural philosophers concur. Simplicius, the commentator of Aristotle, points out that «true being is not generated, neither from the non-existing for not existing thing prededed it, nor from the non-existent because the non-existent is nothing. There is also evidence, preserved by Photius, according to which the Nous, as the creator, is described as having created, both the intelligible and the sensible worlds out of nothing — a doctrine unique in all pagan Greek Philosophy, which Hierocles ascribes not merely to both Plato and Aristotle, but apparently to Neoplatonists down to Plutarch of Athens[10].

The whole problem is further faced by Plato, when he distinguishes between sensible and intelligible, time and eternity, because the eternal appearing to be a separate category from everlasting set the Nous in time. In connection with the eternity of the world, Plato tends to accept a *simple genesis*, which is a rather ontological than a physical process. Thus, in this context, genesis does not seem to need an equally simple counterpart. Passing-away may be left to the ordinary mechanical processes, which can

---

9. Cf. D. FURLEY, *The Greek Cosmologists, I: The formation of the atomic theory and its earliest critics*, Cambridge, U.P., 1987, pp. 49-57; L. TARAN, *Parmanides, A Text with Translation Commentary and Critical Essays*, Princeton, U.P., 1965, p. 82.

10. Cf. J. PHILOPONUS, *In Physics*, p. 189, 10-26; AMMONIUS, ap. SIMPLICIUS, In *Physics*, p. 1363, 16-25; SIMPLICIUS, *op. cit.*, p. 256, 16-25; H.J. BLUMENTHAL, «John Philoponus and Stephanus of Alexandria: two Neoplatonic Commentators on Aristotle?», in D.J. O'MEARA (ed.), *Neoplatonism and Christian Thought*, Norfolk, Virginia, 1982, pp. 58-60.

adequately account for it[11]. In *Timaeus* (52 a) Plato gives a metaphysical account of *corruption* in the essence in which he gives one of *genesis*. In fact, do the forms cause corruption, as they cause genesis? Hardly! Or, does one miss «passing-away», when Plato sums up? In fact, careful interpretation of the *Parmenides* (156 a 4) reveals Plato's distinction between: simple genesis and genesis by association and dissociation, i.e. «to become, is to acquire a share in being; to pass-away, is to lose being. Getting a share of being, implies letting go of being, since one is. To claim that a thing that *both is and is not*, comes to be, is equivalent to claiming that it perishes»[12]. In *Timaeus* (56 c 8 - 57 c 6) Plato argues that genesis and corruption of an entity occur when the elements break up and their parts recombine into the basic particles of another element. It is noteworthy that when Aristotle writes against Plato's conception of genesis, he concentrates his fire on the construction of the elements out of individual triangles[13]. But in Plato's *Phaedo* there is an element, as the unique example of Aristotle's own theory of *genesis*. In fact Plato insists that the four Empedoclean elements are not irreducible elements; since they are constantly changing, they are really qualities, even though, on the noetic level, they are forms, of these elements. Thus, for Empedocles and Anaxagoras the monistic view of Parmenides is not valid any more, because the doctrine of «opposites» attempts to restore a secondary *genesis* in terms of the interplay of these opposite qualities or elements[14]. It is evident that simple genesis (coming-to-be from non-being) is for the time being unthinkable, but by resorting to certain degrees of mixture (*μῖξις*) and association (*σύγκρισις*), compound bodies could come into being. Absolute genesis is out of the question and Anaxagoras states that nothing can proceed from nothing and so everything that seems to become something else must have been that something else to begin with. In Anaxagoras Genesis begins from a kind of mixture, whose ingredients are imperceptible and infinite in number[15]. In fr. 11 Anaxagoras excludes *nous*

---

11. Fr. SOLMSEN, *Aristotle's System of the Physical World: A comparison with his predecessors*, Cornell, U.P., 1960, pp. 20 ff, cf. W.D. ROOS, *Plato's Theory of Ideas*, Oxford, 1949, pp. 248 ff.

12. ARISTOTLE, *Physics* E 2, 226 a 7-10; cf. R.E. ALLEN, *Plato's Parmenides, Translation and Analysis*, Oxford, Blackwell, 1983, pp. 262 ff, and note 205.

13. Cf. PLATO, *Timaeus* 38 c 2-3; 37 e-38 a. The creation of the world in the *Timaeus* was meant only διδασκαλίας χάριν; cf. also Aristotle's refutation in *De Caelo* 279 b 17 - 280 a 10; Simplicius, *In De Caelo*, p. 303, 33-34.

14. Cf. A. EHRHARDT, *The Beginning*, Manchester, U.P., Univ. Press, 1968, pp. 69 ff; cf. also SIMPLICIUS, *In Physics*, p. 257, 1 ff.

15. Cf. ANAXAGORAS, *fr.* 12 (D-K).

that is external to the system. Accordingly there is no such thing as *genesis* and *phthora* but only aggregation (*σύγκρισις*) and separation (*ἀπόκρισις*), which is possible only through the special arrangement of preexistent matter. The beginning of genesis depends on the principle of a primordial mixture; its ingredients are imperceptible and are infinite in number (fr. 1). It is evident that this principle of mixture remains unmoved, clasped in a Parmenidean death grip. The motion comes from outside, a similar case appears in Empedocles, and is supplied by *Nous*, which in fact causes all kinds of mixture to rotate. The speed of the rotation results in the division and final separation of the «seeds», which are qualitatively different[16]. Following to this by aggregation these are formed into compound bodies wherein predominate one or other of the actual types of «seed». Aristotle considers the fragments of Anaxagoras dealing with the condition of things when all were together[17]. It seems possible that Anaxagoras thought of the homoiomeres as formed by union of particular substances characterized by these contrary qualities, so that the latter are the fundamental elements in his whole picture of the entire universe. Zeller[18] appears to support the view that the mode of reference to the «τὸ γίγνεσθαι τοιόνδε καθέστηκεν ἀλλοιοῦσθαι», is contained in fr. 17: «τὸ δὲ γίνεσθαι καὶ ἀπόλλυσθαι οὐκ ὀρθῶς νομίζουσιν οἱ Ἕλληνες· οὐδὲν γὰρ χρῆμα γίνεται οὐδὲ ἀπόλλυται ἀλλ' ἀπὸ ἐόντων χρημάτων συμμίσγεταί τε καὶ διακρίνεται. καὶ οὕτως ἂν ὀρθῶς καλοῖεν τὸ τε γίνεσθαι συμμίσγεσθαι καὶ τὸ ἀπόλλυσθαι διακρίνεσθαι»[19]. It is certain that Aristotle did not have in mind this passage of Anaxagoras, for he insists that Anaxagoras identified *γένεσις* with *ἀλλοίωσις*; this view definitely implies the existence of a single underlying matter[20]. In fact Anaxagoras identifies *γένεσις* with *σύγκρισις*, and *φθορὰ* with *διάκρισις*. In a further attempt to clarify the actual fact of *γένεσις* Aristotle adopts the supposition that there are two kinds of seed (*σπέρμα*), which he calls *ὁμοιομερῆ* and *ἐναντία* respectively[21]. These homoiomerous are formed by union of certain substances characterized by these contrary qualities, so that the latter are the fundamental elements in his picture of the world. D. Ross

16. Th. VEIKOS, *The Presocratics* (in Greek), Athens, Zacharopoulos, 1988, pp. 253 ff.

17. ANAXAGORAS, *fr.* 12; ARISTOTLE, *Physics* A 1, 187 a 15 ff.

18. Cf. E. ZELLER, I[6], 1202 n. 1.

19. Cf. SIMPLICIUS, *In Physics*, p. 163, 20.

20. D. ROSS, *Aristotle's Physics. A revised Text with Introduction and Comentary*, Oxford, Claredon Press, 1966, p. 484.

21. ARISTOTLE, *Physics* A 4, 188 a 28-31; D. ROSS, *Aristotle's Metaphysics* I, *op.cit.*, p. 132 (A3, 984 a 13-16); cf. G. KIRK - J. RAVEN - M. SCHOFIELD, *The Presocratic Philosophers. A Critical History with a Selection of Texts*, Cambridge, U.P., 1983[2], pp. 358-59.

examines the above interpretation of Aristotle and states that the Stagirite appears to be right in calling attention to Anaxagoras' continuous reference to pairs of opposites and adds that this view is widely open to criticism concerning his interpretation of the opposites and the complex bodies resulting from the union of the contraries[22].

The actual process of genesis is further studied by the Atomists who by eliminating the powers (*δυνάμεις*) gradually simplified the operation of unifying together the atoma. Their collision is the result of the existing eternal motion which leads them to the composition of the perceptible bodies by contact (*ἀφή*)[23]. This interpretation of genesis of bodies by association reappears in Epicureanism, where there is an attempt to explain the three states of matter in terms of density expressed in the distance between the atoms in the «association»[24].

It is Aristotle's contention that Parmenides's views on «non being» had frightened his successors off the subject of the *genesis* and into reducing all becoming to either qualitative change (*ἀλλοίωσις*) or merely, shifting around the ingredients[25]. Aristotle argues that the elements are the ultimate irreducible bodies, out of which all things are made and insists that these elements interchange themselves continuously. *Genesis* is a real fact! Thus the Parmenidean *knot is cut* by an explanation of the peculiar nature of the non-being involved in *genesis*, it is not absolute non-being, but privation. This provides the final piece in the whole puzzle of coming-to-be[26]. Therefore *genesis* is possible, because the elements have their own principles, i.e. a material undefined substratum, common to them all, perceptible qualities and the privation of the opposed qualities. *Genesis* is thus defined as: *passage to the opposite*[27]. This Aristotelian statement refers back to Plato

---

22. Cf. SIMPLICIUS, *In Physics*, p. 1051, 16-23; Aristotle, *Physics* G 4, 203 a 21 ff; D. ROSS, *op.cit.*, pp. 545-46. Aristotle's assignment of wetness to air rather than to water is counterintuitive, and is also, according to Joachim (Aristotle on *coming-to-be and passing-away*, Oxford, 1922, pp. 218 ff.), contrary to Aristotle's doctrine in the *Meteorologica* Δ 4, 382 a 3-4.

23. G. KIRK - J. RAVEN - M. SCHOFIELD, *op.cit.*, p. 425; H. CHERNISS, *Aristotle's Criticism of Presocratic Philosophy*, Baltimore, 1944, p. 290.

24. Cf. N. WENTWORTH DE WITT, *Epicurus and his Philosophy*, Minneapolis, University of Minnesota ı ress, 1964², pp. 160, 256.

25. ARISTOTLE, *Physics* A 3, 187a 1-10; *De Generatione et Corruptione* A 1-2; H. JOACHIM, *Aristotle on coming-to-be and passing-away, op.cit.*, pp. 62 ff.

26. ARISTOTLE, *De Generatione et Corruptione* (*G.C.*) A 2, 317 a 28 ff; B 10, 337 a 1-10; H. JOACHIM, *op.cit.*, pp. 86-87, 268-69.

27. ARISTOTLE, *Physics* A 7, 190 a - 192 a; *De G.C.* A 6, 323 a, A 10, 328 b - B 4 331 a; cf. W.J. VERDENIUS - J.H. WASZINGK, *Aristotle on coming-to-be and passing-away. Some comments*, Leiden, Brill, 1968, pp. 34 ff.

who is nearer to the Presocratic association and dissociation than one might expect after his continuous reaffirmation of *genesis*. Thus *genesis* and *phthora* of an entity occur when the elements break up and their parts come together again into the particles of a different element[28]. But Aristotle immediately ruled out this interpretation of *genesis* and stressed the errors of the above theory. Instead he introduced the view that *genesis* must have the character of an intrinsic and organic tranformation, because, as Solmsen rightly points out, what really happens is a qualitative change within the substance. Obviously mechanical composition, association, or any kind of addition could not exert any affection on the substance[29].

In *Physics* (A 7, 190 a 3 ff.) Aristotle explores genesis as 'what it becomes', in the sense that not only 'this becomes so-and-so' but also 'from this, so-and-so comes into being'. The subject undergoing *genesis* has its form as well as its matter, and when either of them really changes, then it is correct to speak of coming into being and passing away. Any other changes are of minor importance and should never be confused with the basic event[30]. Although Plato distinguishes between *genesis* and association (*σύγκρισις*), for Aristotle neither of them can be considered legitimate species of the genus change. Simplicius seems right to oppose all those who made synkrisis and diakrisis the basic principles of all locomotion and of all change, because, according to Aristotle, they are not even a separate kind of change[31].

To Aristotle the concept of *genesis* could be either one of the movements or something different, and *sui generis*. He regards *genesis* as one of the species of movement and gives it a place beside the other three — alteration, growth and decrease. But if *genesis* is a kind of aggregation, many difficulties arise, and there are certain compelling arguments to prove that *genesis* cannot be anything else. Although Plato nowhere outlines the basic errors of the «associanists», he had done much to declare their limitations. In fact the concept of an organic whole which emerges in Pato is by Aristotle played off against *genesis* by association[32].

The arguments of Aristotle against Plato's conception of *genesis* refer to the constraction of elements out of «indivisible» triangles. In the *Physics* Aristotle contrasts his own theory on hylomorphism and privation with the Platonic principles, i.e., the Forms and the Great and the Small[33]. No doubt

28. Cf. PLATO, *Timaeus* 56 c 8 - 57 c 6; 58 a-c.
29. Cf. Fr. SOLMSEN, *op.cit.*, pp. 322 ff.
30. *Ibid.*, p. 323, and note 10; cf. D. ROSS, *op.cit.*, p. 492.
31. Cf. ARISTOTLE, *Physics* H 2, 243 b 11; SIMPLICIUS, *In Physics*, p. 1051, 16-23.
32. ARISTOTLE, *De G.C.* A 2, 317 a 20-22; Fr. SOLMSEN, *op.cit.*, p. 324.
33. Cf. ARISTOTLE, *Physics* A 9, 192 a 1-25; cf. Plato, *Sophistes* 254 d.

Aristotle's formless matter and Form are further «developments» of the indeterminate receptacle (*χώρα, ὑποδοχή*) and the Platonic Forms[34]. It is certain that this notion of receptacle includes the germ of the Aristotelian doctrine that something completely devoid of any kind of form and specific quality underlines the actual process of *genesis*. This fact has made it possible for him to overcome certain difficulties concerning the mechanical theories of a coming to be by coalescence. I think that Plato's theory of the construction of the elementary particles out of indivisible «triangles» aims at the approach to becoming from a different point of view. Thus Aristotle attacks Plato's mathematical doctrine of *genesis*, because it is unsuitable for accounting for physical qualities[35], although he makes reference to the *Timaeus*, especially when he examines the problem of the substratum needed for the origin of the elements. In *De Caelo* (B, 1, 329 a 15-24), Aristotle criticizes several of Plato's arguments and especially in a 23 he adds *καὶ τὴν ὕλην τὴν πρώτην*, mainly because Plato's *τιθήνη* or *ὑποδοχὴ* fulfils in the *Timaeus* a function analogous to that of first matter (*πρώτην ὕλην*) in the Stagirite's theory of the *genesis* of the perceptible things[36]. Plato was right in making the receptacle shapeless and entirely devoid of Form, because it will be best for modelling, i.e., for receiving Form[37]. Here Aristotle recognises his debt to Plato, but he does not hesitate to stricture his predecessor's theory and nearly accuses him for failing to avoid the mistake of the Presocratics, who considered their first principle as an absolutely separate entity. In addition to this, Plato is condemned by Aristotle for neglecting the receptacle as the source of the construction of the elements; instead he composes them out of triangles and certainly «it is impossible for the nurse and primary matter to be identical with the triangles[38]». Plato's doctrine of the *Timaeus* covers the gap between

---

34. PLATO, *Timaeus* 52 b; Plato's χώρα (*Timaeus* 48 e-50 d) is a substratum but not as real principle in things, nor as matter; it is a kind of space, wherein coming-to-be happens to take place. So, Aristotle does not introduce a second principle next to Plato's principle of the Great and the Small; instead he introduces two different principles.

35. Cf. ARISTOTLE, *De Caelo* A 2, 316 a 4 ff; Fr. SOLMSEN, *op.cit.*, p. 325.

36. Cf. H. JOACHIM, *op.cit.*, pp. 194 ff; W. VERDENIUS - J. WASZINGK, *op.cit.*, pp. 51-52; C. WILLIAMS, *op.cit.*, pp. 154-155.

37. Cf. ARISTOTLE, *De Caelo* Γ 8, 306 b 18 ff.

38. *Ibid.* Γ 7, 306 a 21-29; *Physics* Δ 2, 209 b 11; A 9, 191 b 35 ff; cf. H.G. GADAMER, *The Idea of the Good in Platonic-Aristotelian Philosophy tr. with an Introduction and annotation* by P.C. SMITH, New Haven, Yale U.P. 1986, passim. Plato in his lecture «On the Good» designated the Great and the Small as *τόπος* or *χώρα*. In *Physics*, Δ1, 209 b Aristotle states that although Plato in his «Unritten Doctrines» gave an account of the 'participant' (*μεταληπτικόν*) which differs from the *Timaeus* «ὅμως καὶ τὴν χώραν τὸ αὐτὸ ἀπεφήνατο». Philiponus and Themistius understand an identification of *ὕλη* and *τόπος*; cf. A.E. TAYLOR, *A Commentary of Plato's Timaeus*, Oxford, U.P., p. 668. For this identification of Plato's *χώρα* with his own *ὕλη* Aristotle

the Presocratics and Aristotle. The latter starts from Plato's rehabilitation of *genesis* and proceeds to the establishment of *genesis*, yet in a different sense, i.e., to make clear the difference between *genesis itself* on the one hand and qualitative change on the other[39].

The *genesis itself* remains the main subject of Aristotle's theory on becoming. He argues that if *genesis* is the way from not-being to being, it cannot be movement, because «not being cannot be moved». Thus *genesis* is the destruction of not-being; destruction is the *genesis* of not-being[40]. Commenting on this John Italos, the eleventh century Byzantine philosopher, argues that motion proceeds from a *form* to an opposite *form*, while *genesis* occurs from *matter* towards *form*, including the activity of motion[41]. If *genesis*, he asks, proceeds from matter, motion then, cannot move always from *form* to an opposite *form*. When this happens, matter is moved in a twofold motion: a) simple, and b) complex. The latter applies to plants, animals etc., while the former creates a circle or a straight line. Yet, a circle would be defined as heaven and a line as one of the cosmic elements without matter[42]. In fact formless matter cannot move, as there is no form to which motion proceeds, because there is nothing in the becoming from matter to form[43]. These arguments of Italos against Aristotle's theories could be understood better if we take into account that, for Aristotle, *genesis* must have the character of an entirely intrinsic and organic transformation, for it works a change in the actual substance. Mechanical composition, addition and association, could not affect the substance. Thus, a thing which is to be transformed into another thing must possess not only the quality which determines this transformation, but in a degree, also in the contrary, the actual quality, which determines this transformation. Hence, every element potentially possesses the contraries of its own qualities. It is obvious, that *genesis* takes place between the contraries, like white and non-white, and that one of these contraries was the negation of the other; thus, non-being, with reference to it, i.e. a relative non-being. Indeed, for Aristotle *genesis*, the destruction of non-being, is in itself the destruction by which things do

---

has often been criticized; cf. H. CHERNISS, *The Riddle of the Early Academy*, Berkeley and Los Angeles, 1945, pp. 16 ff.

39. ARISTOTLE, *De G.C.*, A 2, 315 a 26 ff; cf. PLATO, *Timaeus* 52 d; C. WILLIAMS, *op. cit.*, pp. 63 ff; W.K. GUTHRIE, *A History of Greek Philosophy II, The Presocratic Tradition from Parmenides to Democritus*, Cambridge U.P. 1974, pp. 454-465.

40. ARISTOTLE, *De G.C.* A 3, 319 a 28 ff; A 2, 317 a 32; H. JOACHIM, *op.cit.*, pp. 89, 104.

41. J. ITALOS, *op.cit.*, p. 148, 6-10; 85, 16 ff; cf. PLATO, *Republic* VI 493 b.

42. J. ITALOS, *op.cit.*, p. 148, 11-13.

43. *Ibid.*, p. 148, 18 ff; 86, 19 ff.

come into being by emerging from non-being, and Parmenides' veto could not be violated more flagrantly. No doubt this leads us to see how Aristotle thought of it as the type of *absolute genesis*, i.e., *genesis* deprived of any additional elements and qualifications[44].

To Aristotle the *genesis* of a thing from not-being is a necessary assumption, because the *genesis* always happens between the contraries like white and non-white, each of them containing the negation of the other and thus not-being with reference to it, i.e., a relative not-being[45]. In fact the above mentioned query of Italos concerning the relation of non-being with the realm of substances remains unanswered in the *Physics* and the *genesis* out of not-being requires more clarification since for Aristotle absolute *genesis* is merely the genesis of substances and not of other elements of qualities or quantities[46]. In de *Generatione et Corruptione* (A, 3, 317 b 18 ff) Aristotle discusses the problem of *simple genesis* precisely because of the vagueness of the 'concise restatement' in 317 b 14-18. In fact the whole problem is centred in the question whether the basis of the *genesis* is the proximate matter or the prime matter. In the former case the proximate matter is itself already formed-matter, i.e., a substance, while in the latter the prime matter confronts us with serious problems. In the *simple genesis*, as Aristotle thinks of it, genesis of an *οὐσία* (or *εἰς οὐσίαν*) and *genesis* out of not-being coincide[47]. Aristotle believes that *ex nihilo nihil fit.* Thus the difference between *γένεσίς τις* and *γένεσις ἁπλῆ* is more of a substance which persists through the change and in the second (simple genesis) is only matter incapable of existing without the element of form. In *simple genesis*, Aristotle states, a substance becomes mainly out of a state in which the substance simply was not, while in *genesis* a substance which already was in a different status receives now a brand new qualification[48]; this theory, that genesis is only *per accidents* from not-being, does not reappear in the argumentation of de *Generatione et Corruptione*; instead Aristotle discusses «potential being» in 317 b 19-33, a premiss without certain purposes. It is quite impossible for elements to arise from «potential being» and consequently pass-away into it. Thus what kind of being should one assign to such «potential being» which in some way must be not-being? In this case what is necessary is prime matter which never exists by itself as well as another

44. Cf. R.E. ALLEN, *op.cit.*, pp. 261, 284-86.

45. Cf. ARISTOTLE, *Physics* A 6-9, 189 b - 192 a; cf. J. ITALOS *op.cit.*, pp. 119, 251 ff.

46. Cf. ARISTOTLE, *Physics* B 1, 193 b 20; A 7, 190 a 32.

47. ARISTOTLE, *Physics* E 1, 225 a 15-17: «ἡ δ' ἐκ τοῦ μὴ ὄντος ἁπλῶς εἰς οὐσίαν γένεσις ἁπλῶς, καθ' ἣν ἁπλῶς γίγνεσθαι καὶ οὐ τὶ γίγνεσθαι λέγομεν».

48. Cf. D. ROSS, *op.cit.*, p. 617.

element by which the «absolute» *genesis* occurs[49]. The basis of *genesis*, qua only potentially 'this', only potentially 'is': and, qua not actually 'this', it has no actual 'being'. Hence the ultimate logical presupposition of *genesis* is a *substratum*, i.e., *materia prima*, which by itself does not exist. Thus, the *materia prima* cannot be the real antecedent of given *genesis*[50]. It is clear that Aristotle has no intention of reintroducing absolute *genesis*, because the substratum persists and nothing new comes into existence. Quite patently, genesis is tied to not-being. In the essential sense, *genesis* does not come to pass out of not-being. Aristotle shows that all elements have the same substratum and that the change from one element into another, does not involve the arising of something new, that previously «was not»[51]. This Aristotelian doctrine was fully employed by John Italos, who posed the question: what is being in the realm of substance? How can there be in this realm a «genesis of not-being?». In fact Parmenides' not-being has already been split and broken down from one absolute into countless relative not-being[52].

Aristotle identifies absolute *genesis* with *genesis* of a substance, but he soon finds it necessary to make a sharp distinction even within substances and events. In simple *genesis*, i.e., *genesis* of a substance, Aristotle thinks of a *genesis* out of not-being. While other things become this or that, it is only substances that come to be simply (*ἁπλῶς γίγνεσθαι*)[53]. Here he is concerned with becoming something, with the copulative meaning of the verb rather than the existential. Thus, Aristotle points out the difference between being and being something. Finally the question of absolute *genesis* would take the form of whether substance can come into being out of not substance or being out of not-being — a difficult proposition because: where could be found a not-being to serve this function? When certain elements come into being, we should regard this process as absolute genesis; in the case of others, it is a qualified genesis[54]. The theory of eternity of *genesis* seems to be unsuitable here. If the elements themselves come-to-be and pass-away, the predicate of eternity must be attached to *genesis* as such. It

49. Cf. H. JOACHIM, *op.cit.*, pp 92-93; C. WILLIAMS, *op.cit.*, pp. 83-84.

50. ARISTOTLE, *De G.C.* A 3, 317 b 17-28.

51. Cf. IDEM, *Physics*, E 2, 225 a, 5 ff.

52. Cf. J. ITALOS, *op.cit.*, p. 145, 1 ff.

53. ARISTOTLE, *De G.C.* A 3, 317a 32 ff; cf. PLATO, *Phaedo* 70 d ff; C. WILLIAMS, *op.cit.* pp. 80; H. JOACHIM, *op.cit.*, pp. 80 ff; W. VERDENIUS - J. WASZINK, *op.cit.*, pp. 14-15.

54. Cf. ARISTOTLE, *De Caelo* Γ 2, 301, 31 ff; cf. SIMPLICIUS, *In De Caelo*, p. 538, 3 ff. Aristotle mentions as a reason why generation in an absolute sense is impossible the fact that there could not have been a void in the place where the cosmos is now.

need not be divine, for the physicists had long been in the habit of positing eternal entities, without granting them the highest honour in their gift[55].

Aristotle's main concern is to answer the *Eleatic Aporia*: «what comes to be must come forth, either from being or from non-being. Both are impossible[56]». But Aristotle doubts whether the statement «ἢ ἐξ ὄντος ἢ ἐκ μὴ ὄντος» means 'either from what is or from what is not'[57]. He says that it is possible, namely if both are admitted at the same time and in a special sense. If it is taken in the absolute sense, when, then, surely nothing springs fron non-being; but accidentally it does. For a being springs from privation. Which in itself is non-being. It springs from privation accidentally, because the 'pre-existing' non-being is not admitted into the being that comes-to-be. And in the same way being springs from being, not essentially, but accidentally. For it is not the pre-existing being, which is generated in that, which comes to be. But the new being springs from the pre-existing, as far as the latter contained a non-being in itself, which is now filled with a new determination[58]. The above solution is based primarily on logical terms. The distinction between using a term *essentially* and *accidentally* is referred to here and illustrated by the instance: «the doctor builds a house not *qua* doctor, but *qua* housebuilder, and turns grey, not *qua* doctor, but *qua* dark-haired[59]».

For Aristotle, relative non-being, which is accidentally identical with matter, but essentially different, does not solve the difficulties of the eleatic theories. Plato neglected this distinction because he formally attributed to matter a kind of non-being, which does not belong to it, and seems to reduce it to absolute non-being. The impossibility thus of an absolute *genesis* results from the absence of a void, in the place, where the entire cosmos exists now. Aristotle considers 'place' as non-existing in reality, but it can be conceived by mind[60]. Further, if place is itself an existent, where will it be? Aristotle argues that Zeno's difficulty demands some explanation: for if everything that exists has a place, it is clear that place too will have a place and so on *ad*

---

55. Cf. ARISTOTLE, *De Caelo* Γ 5, 304 b 25 - 305 a 11.

56. IDEM, *Physics* A 8, 191 a 23-24; cf. E.E. ALLEN, *op.cit.* pp. 66 ff; D. ROSS, *Aristotle's Physics, op.cit.* pp. 494 ff; see also J. PHILOPONUS, *In Physics*, p. 169, 1 ff.

57. ARISTOTLE, *Physics* A 8, 191 a 28.

58. *Ibid.* A 8, 191 b 13-23; cf. J. PHILOPONUS, *In Physics* p. 178, 1 ff, 179, 16-17.

59. ARISTOTLE, *Physics* A 8, 191 b 4-5; J. PHILOPONUS, *In Physics*, pp. 176-177; cf. SOPHOCLES, *Ajax*, 625.

60. Cf. ARISTOTLE, *De Caelo* Γ 2, 304 b 33: «ἀδύνατον γὰρ παντὸς σώματος εἶναι γένεσιν, εἰ μὴ καὶ κενὸν εἶναί τι δυνατὸν κεχωρισμένον· ἐν ᾧ γὰρ ἔσται τόπῳ τὸ νῦν γινόμενον ὅτε ἐγένετο, ἐν τούτῳ πρότερον τὸ κενὸν ἀναγκαῖον εἶναι σώματος μηδενὸς ὄντος».

infinitum[61]. Zeno's question «if place is something, in what will it be?» received a proper answer from Simplicious, who states that what is in something is in place. Place therefore will be in a place, and so on *ad infinitum*: therefore place does not exist[62]. In addition, Philoponus records that Zeno's difficulty demands some explanation and counter-argument. For if everything that exists is in a place, as some supposed, and place is an existent, place also will be in a place, and that again in another and so on *ad infinitum*[63]. This conclusion —that place is in a place, and so on *ad infinitum*— leads to an absurd statement: «οὐκ ἄρα ἔστιν ὁ τόπος». We think that Philoponus is probably right when he says that clearly by showing the conception of place as self-contradictory Zeno would *a fortiori* be making a pluralistic position untenable[64]. There is a notable argument in Plato's *Parmenides* (138 a-b) which has much in common with this argument of Zeno on place. *Τὸ ὄν* (in Plato τὸ ἕν) is supposed to be *ἄπειρον*; thus what is *ἄπειρον* cannot be anywhere, in any place[65]. It is conceivable that the argument that «*τὸ ἄπειρον* is nowhere» might occur as a *reductio ad absurdum* of the actual belief in anything infinite[66]. We observe here a significant transition from the order of thought to reality. Another instance of such transition is that where Aristotle 'proves' the ingenerability of time: if we say that time had a beginning, we already use the word 'before' which in itself implies time[67].

Taking into account the whole problem of place and time in accordance with the simple or absolute *genesis*, Aristotle faces the question of the spontaneous generation. As D.M. Balme points out in his article on «Aristotle's Theory of Spontaneous Generation», spontaneity is unusual and random[68]. It is caused incidentally by chance, as the by-product of some

61. Cf. IDEM, *Physics* Δ 2, 209 a 23; cf. G. KIRK - J. RAVEN - M. SCHOFIELD, *op.cit.*, pp. 263 ff.

62. SIMPLICIUS, *In Physics*, p. 562, 1 ff; cf. ARISTOTLE, *Physics* Δ 3, 210 b 23; D. ROSS, *op.cit.* pp. 570-71.

63. Cf. J. PHILOPONUS, *In Physics*, p. 510, 2 (ARISTOTLE, *Physics* Δ 1, 209 a 23); cf. THEMISTIUS, *In Physics*, 105, 13; SIMPLICIUS, *In Physics*, p. 534, 7-8.

64. Cf. H.D.P. LEE, *Zeno of Elea: A Text with translation and Notes*, Cambridge, U.P. 1936, pp. 38 ff. For a reference to the construction of nature and infinity see: G.A. TOURLIDES, *The definition of the philosophy of 'ethos' in De Rerum Natura of Lucretius*, Athens, 1975, pp. 13 ff. and note 16 (in Greek).

65. Cf. SEXTUS, *Adv. Mathematicos*, VII 69, 70 (Diels 76 A 3)/ R.E. ALLEN, *op.cit.*, pp. 202 ff.

66. Cf. Fr. SOLMSEN, *op.cit.*, pp. 160-73; PLOTINUS, *Enneads* II 4, 15.

67. *Ibid.*, pp. 156-57; cf. J. ITALOS, *op.cit.*, p. 25, 30; J. DAMASCUS, *Instit.* 22, 5-20.

68. Cf. D.M. BALME, «Development of Biology in Aristotle and Theophrastus: Theory of Spontaneous Generation», in *Phronesis* 7 (1962), 91 ff.

other action accidentally («κατὰ συμβεβηκός, ὡς ἔτυχε»). Hence its cause is indefinite[69]. Aristotle endeavours to support his definition of *spontaneity* (*ταὐτόματον*) as the kind of case in which an unintended result is produced, by deriving *αὐτόματον* from *μάτην*, which refers to cases in which an intended result is not produced[70]. Further, Aristotle states that the *αὐτόματον* in the case in which the event itself has happened in vain, i.e., when in its own causal character (*καθ' αὑτό*) it has been ineffective. Aristotle proceeds to the distinction between of *τὸ ἀπὸ αὐτομάτου* (in the specific sense) and of *τὸ ἀπὸ τύχης*[71]. In *Metaphysics* (1032 a 28-32) he makes clear the doctrine of spontaneous generation, where an end-like result is produced. In fact, chance simulates the action of art or, more generally, of thought, while in spontaneity the action of thought is simulated, or the normal action of nature is simulated by nature, thus producing in an exceptional way what it normally produces otherwise[72].

The genesis of things which come-to-be by natural process is uniform. Breaches of the uniformity, when they occur, are not attributed to nature as their cause, but to chance. Empedocles ought to solve the problem of what determines this uniformity in the *genesis* of natural products[73]. But the theory of Empedocles on *genesis* seems to Aristotle absolutely inadequate[74]. The generation of the compound physical bodies cannot be explained by a fortuitous, but only by a proportionally determinate, combination of elements[75]. Aristotle disagrees with Empedocles on the assumption that

---

69. Cf. ARISTOTLE, *Physics* B 4, 196 a 1 ff; 197 a 12; *De Caelo* B 5, 287 b 25; B 8, 289 b 22, 26.

70. The term *αὐτόματος* derives from *μάομαι*; cf. STESICHORUS, 47; AESCHYLUS, Ch. 918; this term in its earlier sense (e.g. *Iliad* 2, 408, 5, 749, 18; HEDIOD, *Op.* 103) means simply acting of one's own will.

71. Cf. ARISTOTLE, *Physics* B 6, 197 b 32 - 198 a 7. «Τύχη is αἰτία κατὰ συμβεβηκὸς ἐν τοῖς κατὰ προαίρεσιν τῶν ἕνεκά του»· (cf. *Ibid.* 197 a 9), i.e. chance is found when a certain action incidentally and exceptionally produces a result which might naturally have been the object of deliberate action (cf. *Ibid.* 196 b 6). *Τὸ αὐτόματον* occurs in events that normally happen for an end whenever something whose cause is external happens not for the sake of the actual result which in fact follows (cf. *Ibid.* 197 b 18). *Τὸ αὐτόματον* also occurs when an internal cause i.e. nature, procudes an exceptional result (cf. *Ibid.* 197 b 33).

72. Cf. D. ROSS, *AristotleS Metaphysics* Vol. II, Oxford, U.P., 1970, pp. 182-83.

73. Cf. EMPEDOCLES, *frs.* 10, 11 (D-K); H. JOACHIM, *op.cit.*, pp. 234-35; also see: ARISTOTLE, *De Anima* A 4, 408 a 12-18; R. D. HICKS, *Aristotle, De Anima, Amsterdam, Hakkert,* 1965, pp. 270-71.

74. Cf. W. VERDENIUS - J. WASZINK, *op.cit.*, p. 5; Th. Veikos, *op.cit.*, pp. 226-27. Also see: EMPEDOCLES, *fr.* B 17, 1-5 (D-K).

75. ARISTOTLE, *De G.C.* B 6, 333 b 7-11; *Metaphysics* A 3, 984 a 17; *De Anima* A 5, 410 a 1-6; cf. EMPEDOCLES, *fr.* B 96 (D-K).

Love and Strife determine the actual existence of elements, because Love, in bringing all things together, destroys the individuality of each and Strife, in dissociating, brings into distinctive being the elements of the universe[76]. Both Love and Strife act in a mechanical way[77]. According to Empedocles what is supposed to be *genesis* and *phthora* is really only a mingling and a divorce of what has been mingled. Joachim states that Aristotle is here parodying the last time of Empedocle's *fragment* 8: «φύσις δ' ἐπὶ τοῖς ὀνομάζεται ἀνθρώποισιν». Yet, he has altered the construction and the basic meaning[78]. In fact, the temporary compounds of the four elements have no substantial nature of their own, as they are subject to 'association' and 'substance' is only a name given to them by ignorant people who do not know that real substance resides only in the elements themselves[79]. No doubt Aristotle has misunderstood Empedocles' concept on nature and interprets it as 'substantial nature'[80].

Although Aristotle does not hold any specific doctrine concerning the spontaneous genesis, he does not exclude the possibility of spontaneity, which is basically related to the theory of everlastingness. In fact Aristotle has rejected the theory of perpetual process in the world, and turns against those, like Empedocles, who have this process of change interrupted occasionally, but claim the elements to be eternal. Indeed, Plato and Aristotle agreed that the frame of the world took up the whole of each of the four elements. Plato in particular shows how the destruction of one elementary body is the coming-to-be of another[81]. While synthesis consists of addition, the analysis dissolves the compound element, but leaves intact the particles. Empedocles appears to have the process of analysis come to a stop,

---

76. Cf. ARISTOTLE, *Metaphysics* A 4, 985 a 21-29; B 4, 1000 a 24 - b 12; *De G.C.* B 5, 12-16, 20-22; also see: EMPEDOCLES, *fr.* B 8.

77. Cf. W. VERDENIUS - J. WASZINK, *op.cit.*, pp. 58-59; Th. VEIKOS, *op.cit.*, pp. 220-26; D. Furley, *The Cosmic Cosmologists, op.cit.*, pp. 98 ff; G. KIRK - J. RAVEN - M. SCHOFIELD, *The Presocratic Philosophers, op.cit.*, pp. 286 ff; J. BARNES, *The Presocratic Philosophers*, vol. II, London 1979, p. 13.

78. Cf. G. KIRK - J. RAVEN - M. SCHOFIELD, *op.cit.*, pp. 291-92; also see: PARMENIDES, *fr.* B 9, 2-3: «αὐτὰρ ἐπειδὴ πάντα φάος καὶ νὺξ ὀνόμασται / καὶ τὰ κατὰ σφετέρας δυνάμεις ἐπὶ τοισὶ τε καὶ τοῖς,...».

79. Cf. CH. KAHN, *Anaximander and the Origins of Greek Cosmology*, New York, 1960, p. 6; cf. Th. VEIKOS, *op.cit.*, pp. 220 ff; E. MOUTSOPOULOS, *The Presocratic Thought*, Athens 1978, pp. 46 ff (in Greek).

80. ARISTOTLE, *Metaphysics* Δ 5, 1014 b 35 - 1015 a 3. Aristotle quotes this fragment 8 of Empedocles as an illustration of *φύσις* in the actual sense of «ἡ τῶν φύσει ὄντων οὐσία».

81. Cf. PLATO, *Timaeus* 32 c 5; ARISTOTLE *De Caelo* A 9, 278 b 21 - 279 a 11. J. ITALOS, *op.cit.*, 117, 1 ff; J. PHILOPONUS, *In Physics*, 1, 9.

and then makes it reverse. Aristotle argues against Empedocles' statement and insists that smaller bodies are more corruptible than the larger ones[82]. Thus, destruction and coming-to-be play into each other's hands. In fact, if everything might pass out of existence, genesis itself would cease, and this is the most dreadful of all possibilities that a physicist may contemplate[83]. Plato conjures up this hypothetical and utopian possibility with reference to what Aristotle regards as the 'other' cause, i.e. the moving or efficient cause of *eternal genesis*[84].

Aristotle's system of the physical world does not include eternal beings, i.e. things comparable to Empedocles' divine elements, Anaxagoras' powers or Democritus' atoms, because such eternal principles would support the argument of guaranteeing the eternity of *genesis*. In *De Caelo* Aristotle offers his fallacious proof that nothing which is eternal is even capable of not existing, and therefore cannot be generable (γενητός), since in order to have come into existence is to have been at some time non-existent. Nothing that comes to be can be either eternal or necessary[85]. In fact we are reminded here that the necessity Aristotle is now concerned with is the necessity of facts, not of objects. Thus, a thing that comes-to-be cannot be eternal, nor in Aristotle's view, necessary. The whole problem of the eternity of the world is discussed in the *De Caelo* and is primarily based on the expression 'always is' in the sense of 'always exists'. The verb 'is' has a wider use in Greek than the verb 'be' in English. In fact 'nothing which can not-always be, always is' can mean what Aristotle takes it to mean in the *De Caelo* passage[86]: 'nothing that

---

82. Cf. ARISTOTLE, *De Generatione Animalium*, 785 b 36, 777 a 9; C. WILLIAMS, *op.cit.*, pp. 145 ff.

83. The horror at the mere thought of it is vividly brought out by Plato cf. *Phaedo* 245 d; *Laws* X 895 a.

84. Cf. ARISTOTLE, *De Caelo* A 3, 317 b 3 - 318 a 8; cf. Fr. SOLMSEN, *op.cit.*, pp. 330, 380, 385, 387.

85. ARISTOTLE, *De G.C.* B 11, 337 b 29 ff; cf. A. EHRHARDT, *The Beginning*, Manchester, U.P. 1968, pp. 114-40; C. WILLIAMS, *op.cit.*, pp. 204-205.

86. ARISTOTLE, *De Caelo* A 3, 317 b - 318 a 8; cf. Fr. SOLMSEN, *op.cit.*, pp. 272-74, 420-24. J. Philoponus offers an extensive discussion concerning the eternity of the world. He is based on Aristotle's arguments and relates it with the infinity which exists through a process of one thing coming into being after another (*Physics* Γ 6, 206 a 21-23; 30-33; 7, 207 b 14). Philoponu's attack on the pagans refers to the fact that the universe must have a beginning, or it would by now have traversed, or gone right through, an infinity of years. Simplicius penned his replies to Philoponus and stated that Aristotle had already anticipataed Philoponus' objections and answered them in advance. Cf. Philoponus, *De Aeternitate Mundi contra Proclum*, ed. RABE, Leipzig 1899, pp. 9-11, 619; *In Physics*, pp. 428, 14 - 430, 10; 467, 5 - 468, 4; *In Meteorologica*, pp. 16, 36 ff; *Contra Aristotelem*, apud SIMPLICIUS *In Physics*, p. 1179, 12-26; also see: SIMPLICIUS, *In Physics* 506, 3-18; 1180, 29-31, relying on Aristotle *Physics* Γ 6, 206 a 33 - b3 and 8, 208 a 20-21. For a more

can not always exist, always exists' and 'nothing which can not-always be the case, is the case'. We think that the arguments of the *De Caelo* rest mainly on the modal and temporal concepts used and thus leading to a *reduction ad absurdum* proof, and aims to show that «something which can not-always be, always is» is absurd[87].

Aristotle's main concern is to prove that if generation is determined by necessity (*generatio simpliciter*), this *genesis* must have the infinity of a circle[88]. Finally, in *De G.C.* 338 b 6 ff, Aristotle makes clear that in the case of perishable things in the sublunary world, it is the species, not the individual, that participates continuous, eternal, necessary being[89]. Concerning the sensible things, which are compound, John Philoponus pinpoints what Empedocles considered to be imperishable and unbegotten. He states that the cyclic process of the elements according to Empedocles, i.e. if water comes down as rain, it had previously gone up, on his view, as water, can be admitted, if necessary, without prejudice to his thesis that the returning on itself of corruptible things can only be in form. In this case, both air and water, like the heavenly bodies, are things whose substance does not come to be and therefore is not capable of not-being. Obviously they are incorruptible and their behaviour does not give a relevant example suitable to the entire nature of the corruptible things[90].

Plato has dealt at length with the *genesis* and transformation of the elements before he remembers that an impulse is needed to keep these processes in continuous operation. It would be unfair to deny Aristotle the right to do the same. A generic explanation is as necessary in the one case as in the other. The moving and the formal cause do not interlock very closely in Plato[91]. In Aristotle these two cases have drifted farther apart. The transformation of the elements remains as the basic cause of *genesis*, an idea fully employed by both M. Psellos and J. Italos, together with addition, abstraction, composition and alteration, but not in the Empedoclean

---

detailed analysis of Philoponus' treatment of the eternity of the world, cf. R. SORABJI, «Infinity and the Creation», in *Philoponus and the rejection of Aristotelian Science*, ed. R. SORABJI, London, Duckworth, 1987, pp. 164-178.

87. Cf. ARISTOTLE, *Nicomachean Ethics* VI 3, 1139 b 19-24, where Aristotle argues that what is known is eternal: 'is eternal = always is', which in the context of knowledge clearly means, 'is always the case'; also see: C. WILLIAMS, *op.cit.*, p. 206.

88. ARISTOTLE, *De G.C.* A 3, 317 a 32 ff; B 11, 338 a 4; 337 b 25-29.

89. IDEM, *De Generatione Animalium* B 1, 731 b 24 - 732 a 1.

90. Cf. J. PHILOPONUS, *In De G.C.* pp. 314, 1-8; C. WILLIAMS, *op.cit.*, p. 210.

91. Cf. PLATO, *Timaeus* 49 a ff; 49 d; ARISTOTLE, *Physics* A 7, 190 b 5; also see: J. ITALOS, *op.cit.*, 53, 15.

meaning. In fact they argue, when we speak of genesis, we speak of *genesis* of something; we definitely mean that everything that becomes is composite, resulting in its dissolution through corruption. In itself *genesis* presupposes in any case the pre-existence of something from which it springs, for the actual fact of becoming of not being is completely impossible[92]. This statement reminds us of the already mentioned Aristotelian distinction between the pre-existing cause of becoming («τὸ ἐξ οὗ γίγνεταί τι ἐνυπάρχοντος») and the species (*εἶδος*) of archetype (*ἀρχέτυπον*). Aristotle now includes both under the «ἐξ οὗ»[93]. Matter and form are similarly called the existing causes («ἐνυπάρχοντα αἴτια») of becoming. Especially in *Metaphysics* Aristotle states that in certain processes of causality, species and moving cause appear to coincide[94], thus, in a sense, there are three causes. Not only does the efficient cause presuppose the efficient cause, but it happens between the contraries, resulting in corruption, and Italos is fully determined on the need of the pre-existence of something before *genesis*[95].

Chapter II. Genesis as a process

1. Genesis as alteration

In *Physics*[96] Aristotle gives a strict definition of alteration (*ἀλλοίωσις*), which would disqualify the examples of alteration, given in the *De Generation et Corruptione*[97]. Alteration differs, in fact from *genesis*, for in it matter is not corrupted, but it is a sort of a passion of something, and the

---

92. Cf. ARISTOTLE, *Physics* B 3, 194 b 23; J. ITALOS, *op.cit.*, 85, 2 ff.

93. ARISTOTLE, *Physics* B 3, 194 a 24-26: «ἕνα μὲν οὖν τρόπον αἴτιον λέγεται τὸ ἐξ οὗ γίγνεταί τι ἐνυπάρχοντος, οἷον ὁ χαλκὸς τοῦ ἀνδριάντος καὶ ὁ ἄργυρος τῆς φιάλης καὶ τὰ τούτων γένη».

94. IDEM, *Metaphysics* Λ 4, 1070 b 22; cf. Δ 1, 1013 a 4-7; 2, 1014 a 26.

95. Cf. J. ITALOS, *op.cit.*, 85, 2 ff: «Διὰ γοῦν ταῦτα... ὑποκείσθω δὲ ἡμῖν ὡς διομολογούμενον καὶ τοῦτο, τὴν ῥητορικὴν γεγενῆσθαι· ἀνάγκη τοίνυν ἢ ἐξ ὄντων αὐτὴν ἢ ἐκ μὴ ὄντων τὴν ἀρχὴν εἰληφέναι· ἀλλ' ἐκ μὴ ὄντων πῶς ἂν εἴη ἡ γένεσις; καὶ εἰ πᾶσα γένεσις ἐξ ὄντων, ἐξ ὄντων ἄρα καὶ αὐτή».

96. Cf. ARISTOTLE, *Physics* H 3, 245 b 3ff: «ὅτι δὲ τὸ ἀλλοιούμενον ἅπαν ἀλλοιοῦται ὑπὸ τῶν αἰσθητῶν, καὶ ἐν μόνοις ὑπάρχει τούτοις ἀλλοίωσις ὅσα καθ' αὑτὰ λέγεται πάσχειν ὑπὸ τῶν αἰσθητῶν». Aristotle has in 244 b 5-6, 245 a 2-3 assumed that alteration is performed by the sensibles, i.e. the αἰσθηταὶ or παθητικαὶ qualities of one body by the immediate action on them of the corresponding qualities of another body; cf. D. ROSS, *Aristotle's Physics, op.cit.*, p. 674.

97. Cf. IDEM, *De G.C.* A 4, 319 b 10-14; cf. H. JOAVHIM, *op.cit.*, pp. 107 ff; C. WILLIAMS, *op.cit.*, pp. 84-85; J. ITALOS, *op.cit.*, 53, 16.

thing remains unaffected, e.g. the musician man, when he is not musician any more, still remains man, and the unmusician man is created. In the case of the unmusician man, being unmusical, is an affection *per se* of the man. This example contrasts with that of cold or hot water when it becomes steam. Such contrast is not like that between a man's being two footed (*per se*), and his being white (per accident), but like that between a man's being musical (*per se*), and a white object's being musical: in the latter case, being musical, belongs, not directly to the white, but to that, to which being musical belongs, not directly to the white, but to that to which being white, also belongs[98]. Yet the change of colour may well, to Parmenides' mind, have sympolised «qualitative alterations». All things that undergo change, not only by virtue of some local movement of their materials, but in respect of their matter[99].

In *De Generatione et Corruptione* (A 3, 319 b 6 ff) Aristotle states the difference between accidental and substantial change, i.e. generation and corruption, where there is a change of *affection*[100]. In order for a change to be a case of alteration there must, as Aristotle states, be a perceptible substratum which persists through the change, and the affections which come and go must belong to it. Further, the distinction between generation and alteration was expressed by the terms 'whole' and 'entirely'[101]. The 'partial generation' of the text *De G. et C.* (A 3, 317 b 35) was contrasted with 'generation *simpliciter*', which in fact reveals the antithesis between the copulative and the existential use of 'come-to-be' as it appeared to be in other cases by the phrases 'come to be something' and 'come to be *simpliciter*'. Again, in *Posterior Analytics* (B 2, 89 b 39 - 90 a 5) and in *De Sophisticis Elenchis* (166 b 37 - 167 a 4), the two expressions 'being something' and 'being in part' are frequently used in order to make the contrast with 'being *simpliciter*'. Dr C.F. Williams refers to Jonathan Barnes' commentary on the relevant passage of the *Analytics* in order to establish his argument that the origin of the expression 'being in part' is merely to be found in the fact that, «whereas in 'X is' 'is' forms the whole of the predicate, in 'X is Y» it is only a part of the predicate». Obviously the contrast is descriptive of the same

---

98. Cf. ARISTOTLE, *Metaphysics* Δ 7, 1017 a 2-22; D. ROSS, *Aristotle's Metaphysics*, Vol. I, *op.cit.*, pp. 306-08; also see: ARISTOTLE, *Posterior Analytics* A 4, 73 b 5-10.

99. Cf. ARISTOTLE, *De Partibus Animalium* 670 b 14; Er. SOLMSEN, *op.cit.*, p. 121.

100. Cf. ARISTOTLE, *Physics* H 3, 245 b 3ff (cf. note 96). Aristotle gives a stricter definition of 'alteration' than he does here, a definition which would disqualify the examples of alteration given in *De G.C.* A 3, 319 b 12-14. Cf. J. ITALOS, *op.cit.*, 53, 15 ff, where he defines alteration mainly as the substantial change of matter, i.e. the seed of the animals.

101. Cf. C. WILLIAMS, *op.cit.*, pp. 97 ff.

linguistic phenomenon, which appears in the contrast between 'being something' and 'being *simpliciter*'[102]. Yet in *De Interpretatione* the same phenomenon is described by use of the phrase 'when «is» is predicated additionally as a third thing'[103].

Aristotle regards *genesis* as itself a further subdivision of the wider category 'change'. Thus, 'change' as genus, includes generation, alteration, growth and locomotion as species[104]. John Philoponus indicates that Aristotle by alteration suggests another kind of genesis, coming-to-be, as opposed to coming-to-be *simpliciter*, in the sense that the term *simpliciter* refers back to the phrase 'as a whole'[105]. There is a sort of ambiguity in Aristotle's phrases, like: «ἄνθρωπος ἄμουσος ἐγένετο», which is based on the distinction between the copulative and the existential senses of «be» (*εἶναι*) and «come-to-be» (*γίγνεσθαι*). In *Metaphysics* he distinguishes different kinds of being in the existential, not the copulative sense of 'be'. In fact a sentence literally translated: 'a man musical is' will be interpreted as 'a musical man exists', and not merely as 'a man is musical'[106].

The basic sentence which includes the principles of alteration is: «ὁ μουσικὸς ἄνθρωπος ἐφθάρη, ἄνθρωπος δ' ἄμουσος ἐγένετο, ὁ δ' ἄνθρωπος ὑπομένει τὸ αὐτό. εἰ μὲν οὖν τούτου μὴ πάθος ἦν καθ' αὑτὸ ἡ μουσική· καὶ ἡ ἀμουσία, τοῦ μὲν γένεσις ἦν ἄν, τοῦ δὲ φθορά· διὸ ἀνθρώπου μὲν ταῦτα πάθη, ἀνθρώπου δὲ μουσικοῦ καὶ ἀνθρώπου ἀμούσου γένεσις καὶ φθορά. νῦν δὲ πάθος τοῦτο τοῦ ὑπομένοντος. διὸ ἀλλοίωσις τὰ τοιαῦτα[107]». Joachim follows John Philoponus in transposing «νῦν... ὑπομένοντος» to b 28 after «τοῦ δὲ φθορά», «I shall question the argument of Verdenius who agrees with Schramm, that it is hard to imagine how the coming-to-be of a musical man could be a conclusion from the transposed sentence[108]». In fact the musical man passed-away and an unmusical man came-to-be, and that the

---

102. Cf. IDEM, *op.cit.*, p. 98; also see: W. VERDENIUS - J. WASZINK, *op.cit.*, pp. 17 ff.

103. ARISTOTLE, *De Interpretatione*, 19 b 19-20.

104. IDEM, *De G.C.* A 5, 319 b 31 - 320 a 2; H. JOACHIM, *op.cit.*, pp. 118-119.

105. Cf. L. JUDSON, «God or Nature? Philoponus on Generability and Pershability», in *Philoponus and the Rejection of the Aristotelian Science* ed. R. SORABJI, London, Duckworth, 1987, pp. 179 ff.

106. Cf. ARISTOTLE, *Metaphysics* Δ 6-7, especially 1017 a 7ff; cf. D. ROSS, *Aristotle's Metaphysics*, Vol. I, *op.cit.*, pp. 306-08; also see: *Posterior Analytics* A 4, 73 b 5-10.

107. Cf. ARISTOTLE, *De G.C.* A 4, 319 b 25-31; cf. the interpretation of this text by both H. JOACHIM, *op.cit.*, pp. 109 ff, and W. VERDENIUS - J. WASZINK, *op.cit.*, pp. 18-19. J. Italos argues that human passion exceeds up to the alteration, cf. *op.cit.*, 120, 1ff; ARISTOTLE, *Eudemian Ethics* Γ 1, 1229 a 34. Πάθος is alteration and not complete corruption.

108. Cf. H. JOACHIM, *op.cit.*, pp. 109 ff; W. VERDENIUS - J. WASZINK, *op.cit.*, pp. 18-19; also see; J. PHILOPONUS, *In de G.C.*, pp. 68-69.

man persists as something identical. Now, as Aristotle insists, if «musicalness and unmusicalness» had not been a property essentially inhering in man, these changes would have been a coming-to-be of unmusicalness and a passing-away of musicalness: but in fact «musicalness and unmusicalness» are properties of the persistent identity, viz. man. Evidently, these changes are mainly «modifications», and concerning musical man and unmusical man, they are a passing-away and coming-to-be. Thus, these changes are a mere alteration.

Joachim rightly points out that according to Aristotle's doctrine: (i) If 'musicalness and unmusicalness' were not a mere property of man, the change in which 'a musical man becomes unmusical' would be a *φθορὰ* of musicalness and a *γένεσις* of unmusicalness. (ii) Since 'musicalness and unmusicalness are properties of man, the change is in fact a real alteration of this particular man from the one state to the other respectively. (iii) Thus, immediately this change is a *φθορὰ* of musical man and a *γένεσις* of unmusical man[109]. Similarly Philoponus states that both corruption and generation coincide simultaneously, as real *ἀλλοίωσις*[110]. In *Metaphysics* Δ 21, 1022 b 15-19 *ἀλλοίωσις* is in turn defined by reference to *ποιότης* and *πάθος*, a sense of the term expressly recognized in *De G.C.* A 4, 319 b 29. This interpretation is helped by the antithesis, «ἀνθρώπου μὲν... πάθη, ἀνθρώπου δὲ μουσικοῦ... γένεσις καὶ φθορά». In fact, 'musical or unmusical' is a disjunctive proprium of Man, and is an itself passion of Man in that sense[111]. Further, man can 'alter' from musical to unmusical, because man is the 'owner' of this passion — the so called substratum, in which it inheres, and not merely a subject of which it can literally be predicated[112].

Commenting on these Aristotelian arguments, John Italos states that no doubt genesis leads to gradual corruption of that which has been born, while passions give rise to alteration. Whereas genesis corrupts immediately the preexisting substratum and creates something different from that which was before, passions do not create a new thing, i.e. a white body maintains its identity even it becomes black[113].

It is evident that basically alteration is very close to genesis and Aristotle is very determined in arguing that *ἀλλοίωσις* follows *γένεσις*. The argument

---

109. ARISTOTLE, *De G.C.* A 4, 319 b 25ff; H. JOACHIM, *op.cit.*, p. 109.

110. Cf. J. PHILOPONUS, *In De G.C.*, pp. 68, 30-69, 3.

111. Cf. H. JOACHIM, *Introduction*, § 8; Aristotle, *Metaphysics* Λ 1, 1069 b 12, N 1, 1088 a 32; *Physics* E 2, 226 a 26-27. In fact change with respect to a quality which is *ἐν τῇ οὐσίᾳ* would be not *ἀλλοίωσις* but *γένεσις* and *φθορά*.

112. Cf. ARISTOTLE, *De G.C.* A 4, 319 b 27-28; *Posterior Analytica* 83 a 1-21.

113. Cf. J. ITALOS, *op.cit.*, 120, 1 ff; ARISTOTLE, *Eudemian Ethics* Γ 1, 1229 a 34.

of the pluralists consists in the fact that alteration is distinct from genesis. Joachim fails to avoid the error in regarding the passage of *De G.C.* (314 b 8-12) as a recapitulation of the pluralist position. He does not seem, as Verdennius rightly says, to have realized that the phrase: «τὴν ἀλλοίωσιν εἶναί τι παρὰ τὴν γένεσιν», means something totally different from «διαφέρειν τὴν ἀλλοίωσιν τῆς γενέσεως[114]». Aristotle, and Italos follows him, argues that alteration, in this case, can be identical to genesis. In effect, both becoming and mutation form part of a continuous process in the world and consequently in its contents. Here, Italos makes a substantial distinction between motion in an entity and motion in the entire universe; the former is the motion of alteration, while the latter of becoming and corruption. The alteration itself is purely pathological, in the broad sense of passion[115].

The actual fact of alteration does not affect the body as a whole. If a black body becomes white, there is no alteration to its nature. Yet, if blood, by being corrupted, becomes gall, resulting in putrefaction, contrary to its own nature, it can no longer be recovered in its proper state; it is gone, and there needs to be rebirth, rather than alteration. In other words, corruption remains as the presupposition of rebirth, while alteration is a real fact, being impossible by mechanical pluralism[116].

Alteration, usually, appears, when the substratum persists, and the change confines itself to the passion. But the question, whether there is genesis or alteration, depends on the entire nature of the persisting element: if this is the substratum, there is alteration; if it is a mere property, there is genesis, because not every property is a substratum. This substratum, normally consisting of the four elements, includes a special kind of stuff, which could move the elements without undergoing alteration, since the «natural bodies» engage in a process of reciprocal dominance overcoming each other and changing each other[117]. Aristotle declares that this special kind of stuff is the so called *πνεῦμα*, which itself means warm air[118]. Some critics such as Balme, Rüsche and Moraux, and in accordance with them Nussbaum, are in any case correct to dissociate themselves from any facile

---

114. Cf. J. ITALOS, *op.cit.*, 47, 8; 53, 16; W. VERDENIUS - J. WASZINK, *op.cit.*, p. 17.

115. Cf. ARISTOTLE, *De G.C.* A 4, 319 b 26-29; J. ITALOS, *op.cit.*, 120, 4ff; J. DAMASCUS, *Dialectica* § b *περὶ κινήσεως*, ed. KOTTER, p. 129.

116. Cf. J. ITALOS, *op.cit.*, p. 120, 1 ff.

117. Cf. ARISTOTLE, *De G.C.* A 4, 319 b 16-27; M. NUSSBAUM, *De Motu Animalium. Text with Translation, Commentary, and Interpretive Essays*, New Jersey, Princeton U.P., 1978, pp. 160-61.

118. ARISTOTLE, *De Generatione Animalium* B 2, 736 a 1-3: «Ἔστι μὲν οὖν τὸ σπέρμα κοινὸν πνεύματος καὶ ὕδατος, τὸ πνεῦμά ἐστι θερμὸς ἀήρ».

identification of *pneuma* with *aither* on the basis of the GA analogy[119].

Aristotle distinguishes, in the *Categories* (15 a 13), the following species of change: «γένεσις, φθορά, αὔξησις, μείωσις, ἀλλοίωσις and κίνησις κατὰ τόπον». More often, he employs a fourfold classification: «κατὰ τὴν οὐσίαν or κατὰ τὸ τί (γένεσις and φθορά), κατὰ τὸ ποιόν (ἀλλοίωσις), κατὰ τὸ ποσόν (αὔξησις and φθίσις), and κατὰ τόπον[120]». In fact nothing is responsible for its own growth and qualitative change[121]. We observe here that Aristotle attempts to demonstrate that qualitative change depends on local motion. In *Physics* H 7, he claims for local motion priority in (a) separate existence, (b) time, and (c) over both *ἀλλοίωσις* and *αὔξησις*. The latter is shown to be dependent on *ἀλλοίωσις*, *ἀλλοίωσις* on condensation and rarefaction, hence local motion[122].

Concerning the whole problem of local motion within an entity, Aristotle argues that: (1) If there is a first motion, it is the cause of genesis and of all other changes. (2) There is a first motion in each mature animal just as in the universe. (3) So once the certain animal reaches a point of further development (if it ever does) at which we can say its growth and qualitative change are self-caused, not caused by the parent, local motion will be the main cause of these changes as well as of genesis[123].

2. *Genesis as growth and as motion*

Both growth and diminution are the two complementary forms of a process which is confined to the ensouled bodies[124]. Aristotle discusses the problem of growth and concludes that it occurs in: (a) food and the bodily organs, (b) the organs of reproduction, and (c) the soul, as the efficient cause of nutrition, growth, and reproduction[125]. In fact growth is closely connected

---

119. Cf. M. NUSSBAUM, *op.cit.*, p. 161; D. BALME, *Aristotle's De Partibus Animalium I and De Generatione Animalium I*, Oxford, Clarendon Press, 1972, pp. 163-164; P. MORAUX, «Quinta Essentia», in *RE* 47 (1963), 1196; F. RÜSCHE, *Plut, Leben und Seele*, Paderborn, 1930, p. 194; H. CHERNISS, *Aristotle's Criticism of Plato and the Academy*, Baltimore, 1944, pp. 601-02.

120. Cf. ARISTOTLE, *Metaphysics* Λ 1, 1069 b 9-13; N 1, 1088 a 31-33; *De G.C.* A 2, 317 a 25-26; A 3, 319 b 31 - 320 a 2; 320 a 12-15; *Physics* H 2, 243 a 8-10.

121. IDEM, *De Generatione Animalium* B 1, 735 a 13-14: «οὐδὲν γὰρ αὐτὸ ἑαυτὸ γεννᾶ· ὅταν δὲ γένηται, αὔξει ἤδη αὐτὸ ἑαυτό».

122. IDEM, *Physics* Θ 7, 260 a 29 - b 15.

123. Cf. M. NUSSBAUM, *op.cit.*, pp. 329 ff.

124. ARISTOTLE, *De G.C.* A 5, 302 b 34 - 321 a 29.

125. Aristotle had planned a special treatise *περὶ τροφῆς* or *περὶ αὐξήσεως καὶ τροφῆς*, see BONITZ, *Ind.* 106 b 16-18.

with both genesis and qualitative change. But it is wrong to assume that the origin of growth should lie in a matter which is actually incorporeal and devoid of magnitude. In fact a matter which has an independent existence apart from body and magnitude, may be supposed either to exist alone by itself, or to be contained in an actual body, for both ways are totally impossible[126]. Verdenius states that this «separate» matter creates some difficulties as is demonstrated with these words: «ἀλλὰ μὴν οὐδὲ στιγμὰς θετέον οὐδὲ γραμμὰς τὴν τοῦ σώματος ὕλην διὰ τὰς αὐτὰς αἰτίας[127]». Aristotle maintains a special interpretation by using certain phrases in order to clarify his actual meaning[128].

In *De G.C.* 320 a 8 Aristotle says that since growth, unlike generation or alteration, involves change of place, it includes local motion and revolution of a sphere. He compares the growing thing with metal that is beaten into a different shape — not altogether successfully, as Philoponus rightly points out, since such a piece of metal would have to get smaller in one dimension if it grew in another[129]. In fact the metal would be undergoing a change of shape, i.e. alteration[130]. According to Philoponus' definition the growing thing occupies a different place than that of the becoming one[131].

The passage in the *De Anima* (B 4) supplements Aristotle's account on this matter[132]. In fact the primary soul is the 'efficient cause' of all those vital acts which in themselves operate with food. Thus, we have soul *θρεπτική*,

---

126. IDEM, *De G.C.* A 5, 320 a 34 - b 3: «χωριστὴ μὲν γὰρ οὖσα ἢ οὐδένα καθέξει τόπον ([ἢ] οἷον στιγμή τις), ἢ κενὸν ἔσται καὶ σῶμα οὐκ αἰσθητόν· τούτων δὲ τὸ μὲν οὐκ ἐνδέχεται, τὸ δὲ ἀναγκαῖον ἔν τινι εἶναι».

127. IDEM, *De G.C.* A 5, 320 b 14-16; cf. W. VERDENIUS - J. WASZINK, *op.cit.*, p. 19.

128. ARISTOTLE, *Metaphysics* H 2, 1043 a 7-9: «εἰ οὐδὲν δέοι ὁρίσασθαι, ξύλον ἢ λίθον ὡδὶ κείμενον ἐροῦμεν, καὶ οἰκίαν πλίνθους καὶ ξύλα ὡδὶ κείμενα· ἢ ἔτι καὶ τὸ οὗ ἕνεκα ἐπ' ἐνίων ἐστίν»; *or a purpose may exist as well in «some cases»*, Θ 5 1048 b 21-22: «οὐκ ἔστι ταῦτα πρᾶξις ἢ οὐ τελεία γε».

129. IDEM, *Categories* 11 a 5 ff; *De G.C.* A 5, 320 a 8; PHILOPONUS, *op.cit.*, pp. 71, 26-72, 45.

130. ARISTOTLE, *De G.C.* A 4, 319 b 13-14; cf. W. VERDENIUS - J. WASZINK, *op.cit.*, p. 17.

131. Cf. PHILOPONUS, *op.cit.*, p. 72, 41-43, *In Aristotle's De G.C.* 320 a 23 it is shown that 'place' is not always the correct tranlation for the term *τόπος*. 'Place' is a count-noun, 'space' a mass-noun. 'Place' doew not admit of 'more' or 'less'. *Τύπος* like 'cakes' in English, is capable of functioning both as a count — and aw mass-noun. See: C. WILLIAMS, *op.cit.*, p. 103.

132. Cf. ARISTOTLE, *De Anima* B 4, 416 a 19 - b 31; *Physics* Θ 6, 260 α 29 «ἀδύνατον γὰρ αὔξησιν εἶναι ἀλλοιώσεως μὴ προϋπαρχούσης· τὸ γὰρ αὐξανόμενον ἔστι μὲν ὡς ὁμοίῳ αὐξάνεται, ἔστι δ' ὡς ἀνομοίῳ τροφὴ γὰρ λέγεται τῷ ἐναντίῳ τὸ ἐναντίον· προσγίνεται δὲ πᾶν γινόμενον ὅμοιον ὁμοίῳ· ἀνάγκη οὖν ἀλλοίωσιν εἶναι τὴν εἰς τ'ἀναντία μεταβολήν. ἀλλὰ μὴν εἴ γε ἀλλοιοῦται, δεῖ τι εἶναι τὸ ἀλλοιοῦν καὶ ποιοῦν ἐκ τοῦ δυνάμει θερμοῦ τὸ ἐνεργείᾳ θερμόν». cf. also, R.D. HICKS, *Aristotle, De Anima*, Amsterdam, Hukkert, 1965, pp. 344-45.

i.e. that which originates the whole process of nutrition; soul *αὐξητική*, i.e. that which originates and finally control the actual process of growth; and soul *γεννετική*, i.e. that which originates and controls the reproductive process. This primary soul remains as the main formative cause of all living beings. It is the reproductive soul *par excellence*, since its other functions are subservient and instrumental to reproduction[133]. R.D. Hicks argues that any attempt to determine the nature of nutriment meets with certain difficulties, such as: a thing is fed by its opposite and that feeding, like growth, is a matter of addition and therefore that like is fed by like. The advocates of the former view state that like is impassive to like because change will be to an intermediate situation, when it is not to a contrary and food in digestion undergoes a change. In addition they still insist that that which is in itself nourished is not affected by the nutriment as the nutriment is affected and changed in the process of nutrition, appealing to the example of the craftsman and his material: «if he is said to be affected by his material, what is meant is only that he changes from inactivity to activity». Truly speaking here all depends on what exactly is meant by «nutriment». Is it the food in its original state? Or is it in its state after digestion? If the former, then it is true that «contrary is nourished by contrary»; if the latter, then «like is nourished by like». Thus both views are correct and nourishment, as such, of the living being is relative to the animate being[134]. In *De Anima* B 4 Aristotle has described reproduction as being, along with nutrition, a function of the nutritive soul. In 432 a 10 he again links the two functions together, but nowhere in the *De Anima* discusses *genesis*[135].

The difference between «growth» adn «nutrition» is: in so far as the food is potentially flesh of a certain amount, it normally tends to increase flesh, whereas, in so far as it is potentially flesh only it is nourishment; τὸ συναμφότερον is the predicate, i.e. 'that which combines both the substance and the new quantity'. This new actual body is potentially another actual body and its actual size is potentially a different size. Thus what comes-to-be in growth is not *quantum-in-general* out of the mere potentiality of *quantum*, but a tissue or an organ of a determinate size out of, e.g. a piece of bread of a different determinate size. We observe that a similar principle holds in *genesis*, because what comes-to-be is not *animal-in-general*, but such and

133. The first soul (*πρώτη ψυχή*), is mainly the soul whose functions distinctively characterize the lowest grade of *ἔμψυχα*, viz. the plants; cf. H. JOACHIM, *op.cit.* p. 111.

134. Cf. ARISTOTLE, *De Anima* B 4, 416 a 19 - b 11; R.D. HICKS, *op.cit.* p. 345. Aristotle summarises his main argument in *Physics* Θ 6, 260 a; cf. note 132 above.

135. Aristotle reserves the concept of genesis to discuss more thoroughly in *De Generatione Animalium*; cf. also D. ROSS, *Aristotle De Anima*, Oxford, 1967, p. 230.

such a specifically determinate animal[136]. John Philoponus points out that the parallel, according to Aristotle, breaks down if pressed. For man, e.g., comes-to-be out of matter which is not an 'animal', whereas a piece of flesh of such-and-such a size does not come-to-be in growth out of matter devoid of magnitude[137]. But here Aristotle is thinking mainly of the resultant and not of the matter. He states that the matter out of which the new body comes-to-be, is itself an actual body[138]. Nutrition continues through life: whether there is growth (or diminution) as well, depends upon whether the living thing is able to assimilate more food than is required to repair the waste of tissues[139]. Aristotle states that the form which grows in every part of itself as a kind of power immersed in matter — a duct as it were. If, then, a matter accedes —a matter, which is potentially a duct and also potentially possesses determinate quantity— the ducts to which it accedes will become bigger[140]. Aristotle calls the food which causes the growth of the flesh (1) «τὸ προσιόν[141]», and (2) «δυνάμει ποσὴ σάρξ[142]», and adds: «ἐὰν δή τις προσίῃ ὕλη, οὖσα δυνάμει αὐλός, ἔχουσα καὶ τὸ ποσὸν δυνάμει[143]». It is evident that the «potential duct» is finally conceived as a kind of food. Since the Aristotelian *εἶδος* is mainly defined as «δύναμίς τις ἐν ὕλῃ», obviously this 'form' denotes the acceding matter. Verdenius argues here that the words «τοῦτο τὸ εἶδος» refer to the preceding «τὸ προσιόν», and thus the two sentences are closely connected[144]. Joachim takes the form of the continuously growing thing as the main cause of growth. He then states that «as the animal grows old, this 'power' —the efficient cause of nutrition and growth— becomes weaker, i.e. unable to assimilate sufficient food to balance the waste of the tissues[145]». In fact the form is the embodied *ψυχὴ αὐξητική*, the actual *δύναμις αὐξητικὴ* which is essentially immersed in matter[146]. Here Aristotle compares the enfeeblement of the *αὐξητικὸν* to the weakening of wine when more and more water is mixed with it. But the parallel is not exact: for the 'form' of the tissue remains, whereas the wine is ultimately

136. Cf. H. JOACHIM, *op.cit.*, pp. 134-35.
137. Cf. J. PHILOPONUS, *In De G.C.*, *op.cit.*, pp. 119-120.
138. ARISTOTLE, *De G.C.* A 5, 322 a 16-20.
139. *Ibid.* 322 a 24.
140. *Ibid.* 322 a 28-31; 321 b 22-34.
141. *Ibid.* 322 a 26.
142. *Ibid.* 322 a 27.
143. *Ibid.* 322 a 29-30.
144. Cf. W. VERDENIUS - J. WASZINK, *op.cit.*, pp. 29-30.
145. Cf. J. JOACHIM, *op.cit.*, p. 135.
146. ARISTOTLE, *De G.C.* A 6, 322 a 31-33; cf. 321 b 25-28.

converted into water[147]. No doubt the meaning of Aristotle is very clear: but the illustration is rather loosely attached to the main sentence. Joachim rightly asks: what has to be illustrated is the decay of the power embodied in the tissue: but what is expressed in the illustration is the action of the water in weakening the wine[148].

We observe that the water is at last no longer increasing the quantity of the wine is caused by the circumstance that at a certain moment the water begins to prevail over the wine, especially from the moment the mixture should be called «water»[149]. In any case the constituents of a mixture remain potentially what they were before the mixing took its actual place: «ἐνεργείᾳ μὲν ἑτέρου ὄντος τοῦ γεγονότος ἐξ αὐτῶν, δυνάμει δ' ἔτι ἑκατέρου ἅπερ ἦσαν πρὶν μιχθῆναι[150]». It is evident that that water retains its *εἶδος* i.e. it remains «δυνάμει ποσὸς οἶνος», just as the food is always «δυνάμει ποσὴ σάρξ[151]».

Aristotle distinguishes between growth and such a change as the production of air out of water. While similar in various aspects such expansion differs from growth in that: (a) there is no accession of fresh material, and (b) there is no perceptible substance persisting through the change. It is thus a case of growth, but of corruption and genesis. The Atomists claimed that the void enabled them to explain growth without introducing the paradox of there being two things in the same place: the growing body and the food that nourishes it[152]. In fact void, although it is identified as what is not, is accorded existence. One can hardly understand how the atomists justified this paradox. Perhaps their point was that, when a place is occupied by nothing, then insofar as the occupant —'the empty'— is nothing it does not exist, but insofar as it occupies a place it does exist. Thus, void is not 'space' or 'place' but a more mysterious entity, the negation of substance; obviously growth cannot exist here[153]. Aristotle refutes the arguments of the Atomists by positing four alternatives, one or other of which they must accept, yet none of which they can accept:

---

147. *Ibid.* 322 a 32-33.

148. Cf. H. JOACHIM, *op.cit.*, p. 136.

149. ARISTOTLE, *De G.C.* A 10, 328 a 26-28: «μεταβάλλει γὰρ θάτερον εἰς τὸ κρατοῦν (διὸ σταλαγμὸς οἴνου μυρίοις χοεῦσιν ὕδατος οὐ μίγνυται, λύεται γὰρ τὸ εἶδος καὶ μεταβάλλει εἰς τὸ πᾶν ὕδωρ)».

150. Cf. *Ibid.* 327 b 24-26.

151. Cf. W. VERDENIUS - J. WASZINK, *op.cit.*, p. 30.

152. Cf. ARISTOTLE, *Metaphysics* A 4, 985 b 4 (D-K 67 A 6).

153. Cf. D.N. SEDLEY, 'Two conceptions of vacuum', in *Phronesis* 27 (1982), 179-83; G. KIRK - J. RAVEN - M. SCHOFIELD, *The Presocratic Philosophers, op.cit.*, pp. 416 ff.

(a) Not every part of the growing body grows. This will not do, for it is common knowledge that: the growing body grows proportionally in all its parts.

(b) Every part of the growing body grows, but what nourishes it is not body. This again will not do, says Aristotle, since both experience, and the atomistic theory imply that what nourishes, is something bodily.

(c) Every part of the growing body grows, and is nourished by certain bodily parts of it, and the growing thing is body. But then, the bodily parts and the body they are nourished by are in the same place; so, the Atomists fall into the same difficulty that they accuse us of falling into.

(d) Every part of the growing thing grows, and is nourished by something bodily, and all of its own parts are voids. This, no doubt, indicates the difficulty of two bodies in one place, but at what a price[154]?

The fact that matter is devoid of magnitude leads to the conclusion that: growth may be supposed, either to exist alone by itself, or to be contained in an actual body. One of the main principles of growth is that: any and every part of the growing magnitude is made bigger. Terms like 'flesh' and 'bone' are ambiguous, because, sometimes they mean the matter and at other times the form of these tissues[155].

In any case Aristotle states that growth is the coming into existence of a quantity. Since in general, A comes to be from not-A, the coming-to-be of a quantity might, supposedly, be from what is not a quantity. But this would only be the case if what came to be was quantity, considered as a universal. What comes to be in growth, however, is no more quantity. This interpretation of the relevance of *De G.C.* 322 a 16-20 is due to Philoponus[156], who suggests that «rather we may say that what accedes to the growing thing is a given quantity[157]».

3. Genesis as contact and as continuity

In *De Generatione et Corruptione* A 6, 322 b 1 ff., Aristotle states that any examination of both generation and corruption is impossible without the study of the notion of contact. He begins his examination of the notion of

---

154. ARISTOTLE, *De G.C.* A 5, 321 a 9-29; H. JOACHIM, *op.cit.*, pp. 124-25.

155. *Ibid.* 320 b 17; *Metaphysics* Z 7, 1032 a 12, Z 7-9, 1034 b 16-19. A helpful discussion of this passage can be found in Professor G.E.M. ASCOMBE'S *Collected Philosophical Papers*, Oxford, Blackwell, 1981, Vol. I, pp. 64 ff.

156. Cf. J. PHILOPONUS, *In De G.C. op.cit.*, p. 119.

157. ARISTOTLE, *De Anima* B 4, 416 b 11-13.

contact mainly by allowing for certain variations in the actual sense of the world. In particular the extensive use of the adverb *ὁμώνυμος* (equivocal) declares the way in which words are used of things rather than the way in which things are described by words[158]. Certain philosophers are confused when they attach importance to the fact that Aristotle usually calls things rather than words *ὁμώνυμα*, or conclude it is misleading to translate «τὸ δ' ὂν πολλαχῶς καὶ οὐ καθ' ἕνα λέγεται τρόπον[159]», as 'the word «being» is used in many senses' because «it suggests that Aristotle is talking about a word[160]». Aristotle's terminology varies, because sometimes he makes the distinction between *ὁμώνυμος - συνώνυμος* too exhaustive, and, sometimes he makes the *ὁμώνυμα* a subdivision of the *πολλαχῶς λεγόμενα*. The actual meaning of the notion of contact given in *Physics* E 3, 226 b, 23: «ὅσα ἐν ἑνὶ τόπῳ ἐστὶ πρώτῳ, χωρὶς δὲ ὅσα ἐν ἑτέρῳ, ἅπτεσθαι δὲ ὧν τὰ ἄκρα ἅμα», is enlarged here to all things which will be in contact with each other and in themselves are discontinuous objects having both size and certain position holding their extremities together. According to Aristotle whatever has position has place; thus all things that are in contact with each other will possess heavings or lightness, either both or just one[161]. Sir D. Ross states that according to Aristotle *prima facie* two things cannot be «ἅμα κατὰ τόπον», for the place which contains nothing but A cannot contain nothing but B. Yet Aristotle evidently means that in some sense two things can be «ἅμα κατὰ τόπον». In fact the term *ἅμα* defines not the continuity but the less close relation of contact[162] the unity of the two extremes is distinguished from their being *ἅμα;* thus two things are *ἅμα* if they are in one place which contains nothing but *the two,* i.e. where there is nothing between them[163].

In *De Generatione et Corruptione* A 10 (327 a 30 ff), Aristotle discusses the problem of mixing or, according to Joachim, combination[164]. *Mixing* is distinguished by Aristotle from genesis, growth, alteration and corruption, as well as from mechanical mixture (*σύνθεσις*). In fact *μίξις* means the coming

158. Cf. G. WILLIAMS, *op.cit.*, pp. 112-13.

159. ARISTOTLE, *Metaphysics* K 2, 1060 b 32-33; 1059 a 20-23; W. ROSS, *Aristotle's Metaphysics*, *op.cit.*, Vol. II, pp. 312 ff.

160. Cf. W. CHARLTON, *Aristotle's Physics, op.cit.*, p. 54; J. ACKRILL, *Aristotle's Categories and De Interpretatione*, Oxford, 1963, pp. 71 ff.

161. ARISTOTLE, *De G.C.* A 6, 322 b 33 - 323 a 1; cf. *Physics* E 3. Sometimes there is a confusion between the terms *ἁπτόμενον* and *ἐφεξῆς*. Cf. D. ROSS, *Aristotle's Physics, op.cit.*, p. 626.

162. ARISTOTLE, *Physics* E 2, 226 b 23.

163. Cf. D. ROSS, *Aristotle's Physics, op.cit.*, p. 627; cf. also H. JOACHIM, *op.cit., Introd.* § 10.

164. Cf. H. JOACHIM, *op.cit.*, p. 175.

together of two separate bodies in order to form a single resultant in which they are merged. Evidently the properties of the resultant are different from those of the constituents. Every part of these particulars, however small, possesses exactly the same properties as the whole. It is noticeable that the modern theory on this matter is partly alien to Aristotle's thinking; for in 'chemical combination the atoms of the combining substances remain intact and change only in respect of their relation to each other. For Aristotle this would be a case of mere 'composition', but for modern chemistry it is a matter of atomistic approach[165].

Combination or mixing for Aristotle is that which gives rise to homoiomeres[166], it is distinguished from growth[167]. The food by which a living body grows was said, tentatively, to be 'mixed' with the body[168]. Certain thinkers argue that mixture seems to be a rather vague case. Joachim states that either both constituents are preserved in the compound or both are simultaneously destroyed, whilst the other is preserved. Evidently, if both constituents survived unaltered, there is no mixture, because mixture implies that the constituents have finally merged in an entirely new resultant[169]. Yet, if both are destroyed, 'they' are not at all and *a fortiori* are not combined: whilst if one is destroyed and the other is preserved, the two do not contribute to constitute a joint resultant, because they have not 'combined', but one is and the other is not[170].

Aristotle insists in pointing but the difference between combination and (i) growth and (ii) alteration. Growth is a mere illustration of the third alternative, and alteration illustrates the first alternative, viz. the preservation of both constituents. Incidentally Aristotle criticizes those thinkers who postulated a primordial 'togetherness' of all things and termed this as a mixture (*μῖγμα*), because all 'things' would include passions, and obviously these cannot 'combine'. In fact combination implies combinables which exist *per se* before the forthcoming combination, but no passion can exist *per śe*. Every passion is an 'adjectival', its *esse* is *inesse*[171].

---

165. Cf. C. WILLIAMS, *op.cit.*, p. 142; H. JOACHIM, *op.cit.*, 176.

166. ARISTOTLE, *De G.C.* A 10, 327 a 30; cf. H. JOACHIM, *op.cit.*, pp. 178-79.

167. ARISTOTLE, *De G.C.* A 10, 327 b 13.

168. *Ibid.* A 7, 322 a 9; 327 a 25.

169. *Ibid.* A 10, 327 a 30 - 328 b 22.

170. Cf. H. JOACHIM, *op.cit.*, p. 178; C. WILLIAMS, *op.cit.*, p. 143.

171. ARISTOTLE, *De G.C.* A 5, 320 b 17-25; cf. J. PHILOPONUS, *In De G.C.* pp. 84-85. It is evident here that Philoponus supposes the thinkers like Anaxagoras, but Aristotle probably refers to Empedocles as well as to Anaxagoras; cf. *De G.C.* B 7, 334 a 26 - b 2; *Physics* A 4, 187 a 20-23.

Further, the concept of mixture seems to be self contradictory, because it demands both the constituents shall merged (i.e. destroyed) in the resultant, and that they shall survive (i.e. not merged), since they are to be recoverable by analysis. Aristotle states that a thing must either be or not-be x: but in fact we must recognize a distinction in the grade of a thing's *being*[172]. For a thing, which is x, may be-potentially x or may be-actually x; and a thing, which is-not x actually, may nevertheless be-potentially x. Joachim argues that if this distinction be applied, the conception of mixture ceases to be self-contradictory, because the different characteristics of 'combination' are compatible with one another, and he is right[173]. There are certain difficulties concerning the reference of Aristotle to «τὰ μιγνύμενα» as «δυνάμενα χωρίζεσθαι πάλιν». Perhaps he is thinking of the interpretation of a genuine chemical compound, a hypothesis adopted by Philoponus who refers to the recovery of wine by filtering: «φασὶ γοῦν διὰ τῶν καλουμένων ἐν τῇ συνηθείᾳ στρατιωτῶν ποταμοῦ διηθούμενον τὸν κεκραμένον οἶνον διακρίνειν τοῦ ὕδατος τὸν οἶνον[174]».

In addition Aristotle asks: in what precise sense are the constituents preserved potentially in the compound? But, as Joachim argues, what is the actual meaning of the phrase that 'each of the constituents may still be-potentially what it was before they were combined[175]? Joachim discusses the whole problem and attempts to clarify certain obscurities, but Williams makes reference to those commentators who 'are much puzzled about what facts Aristotle can have in mind when he says that things that are mixed manifestly... are capable of being separated again'. He adds: «it is easier to sweeten tea than to get the sugar out of it again[176]».

The whole process of movement and the relation between genesis and corruption implies the notion of contact, mainly as an essential condition for the mutual interaction of things —«acting and suffering» as the Platonists call it— and that continuity is the basic characteristic of every movement and, with one exception, of every change. In the *Parmenides* 'contact' is among the relationships between 'the one' and the others that Plato takes up for scrutiny[5], i.e. the one is and is not in contact with other entities[177]. In the *Physics* itself the 'continuous', the 'together' and the 'contact' are assigned

---

172. Aristotle, *De G.C.* A 10, 327 b 22-31; 326 b 30.

173. Cf. H. Joachim, *op.cit.*, pp. 179-80.

174. Aristotle, *De G.C.* A 10, 327 b 22 ff; J. Philoponus, *In De G.C.* p. 191.

175. Aristotle, *De G.C.* A 8, 325 b 25-26, especially b 30-31: «σώζεται γὰρ ἡ δύναμις αὐτῶν;» cf. J. Philoponus, *In De G.C. op.cit.*, p. 180.

176. Cf. H. Joachim, *op.cit.*, p. 181; C. Williams, *op.cit.*, pp. 144-45.

177. Cf. Plato, *Parmenides* 148 d 5.

important functions within the process of movement. The great store which Aristotle set by the concept of contact may account for another piece of doctrine which does not, however, have its proper place in his physics but is incidental to his psychology[178]. In bulding up his concept of continuum Aristotle states that its «component elements», the 'extremities' differ from the 'contact', in that: in contact these extremities need only be together whereas to form a continuum they must grow into 'one'[179]. Extremities are parts, and if the smaller units of which a continuum is composed must have extremities, it follows that no continuum can be composed of partless or indivisible units[180].

4. Phthora as passing-away

In definite contrast to Empedocles and Anaxagoras, Plato had never subscribed to the Parmenidean doctrine that «becoming is extinguished and passing-away unknown». In the *Phaedo* (42 c) we read that «the nature of things is destroyed as a result of comparison, distinction, growth and decay». In the *Laws* (I 897 a) the meaning of complete corruption seems to be used as an eqivalent of complete disappearence. The context and the wording of the *Philebus'* text in general suggest processes, like the destruction or corruption of a constitution, through disease[181]. In *Parmenides* growth and decrease or diminution are understood as *genesis*, larger and smaller, appearing to treat qualitative change, as becoming, similar or dissimilar[182].

To Aristotle, *genesis* is not motion, since motion implies the existence throughout the motion of that which is moved, while *genesis* implies the original non-existence of that which becomes. Thus corruption is not motion either, because the contrary of a motion is always a rest, while the contrary of corruption is becoming, and especially a simple genesis, the «coming into being of a substance»[183]. In fact, corruption, as the term of the process known as motion, is a correlative of *genesis*, the beginning of the process, and must be seen in that context[184]. Anaximander's doctrine on the coming-to-be

---

178. ARISTOTLE, *De Anima* B 7, 419 a 13 ff, 18, 25, 32; B 8, 418 a 13 ff. In Aristotle's *De Sensu* some further developments of the theory are put forward (438 a 12 ff); cf. Fr. SOLMSEN, *op.cit.*, pp. 195-96.

179. Cf. ARISTOTLE, *Physics* E 3, 226 b 23; Z 1, 231 a 21 ff.

180. Fr. SOLMSEN, *op.cit.*, p. 199.

181. Cf. R. HACKFORTH, *Plato's Examination of Pleasure*, Cambridge, 1945, pp. 83 ff.

182. Cf. R.E. ALLEN, *Plato's Parmenides*, *op.cit.*, pp. 286 ff.

183. Cf. Fr. SOLMSEN, *op.cit.*, pp. 321 ff.

184. ANAXIMANDER, fr. 12 B 1; Th. Veikos, *op.cit.*, p. 57.

and passing-away is important, but there exist certain gaps in explaining the structure of the cosmic causality. Prof. Veikos attempts a reconstruction of the text of Siplicius and he proceeds to a substantial explanation of those elements which serve as the very beginning of genesis[185]. The interrelation between genesis and corruption is evident in Anaximander's argument, who accepts the perceptible body to be actually infinite, that it is possible for the destruction of one thing to be the genesis of the other. This was precisely Anaximander's view of physical change that there is no wastage: opposed substances make retribution to each other for their encroachments[186]. Thus, beings that are without motion, like the «being» of Parmenides[187] and the «forms» of Plato[188] lack both *genesis* and *passing-away*[189]. The reason why the «being» of Parmenides is *ἀκίνητον* is asserted to be the absence of *γένεσις* and *ὄλεθρος*. In fact *κίνησις* does not imply both change and movement because if by *ἀκίνητον* Parmenides had been thinking of the denial of *γένεσις* and *ὄλεθρος* it would be tautological to say that Being is *ἀκίνητον* because *γένεσις* and *ὄλεθρος* are impossible[190]. But Parmenides asserts here that change as a phenomenon is included among the things that require *γένεσις* and *ὄλεθρος* and therefore has to be denied as the main characteristic of Being[191]. This *ὄλεθρος* receives a rather metaphysical interpretation from Plato, in the essence in which he gives one of genesis[192]. Do the forms cause corruption as they cause genesis? Hardly! Or does one miss «passing-away» when Plato sums up[193]? Both Plato and Aristotle are agreed that the frame of the world took up the whole of each of the four elements or constituents[194]. In particular Plato shows how the destruction of one elementary body is the coming-to-be of another and Aristotle argues that destruction and coming-to-be play into each other's hands. In fact, if everything might pass out of existence, genesis itself would cease, and this is

185. Cf. PLUTARCHUS, *Strom.* 2; SIMPLICIUS, *In Physics*, p. 24, 17; Th. VEIKOS, *op.cit.*, pp. 58-59.

186. G. KIRK - J. RAVEN - M. SCHOFIELD, *op.cit.*, pp. 114-15.

187. Cf. PARMENIDES, *fr.* 8, 26.

188. Cf. PLATO, *Phaedo* 78 a.

189. Cf. PARMENIDES, *fr.* 8, 27; L. TARAN, *Parmenides, A Text with Translation, Commentary and Critical Essays*, Princeton, N.J., 1965, pp. 109 ff.

190. PLATO, *Parmenides* 138 b-c; *Theaetetus* 182 a-b.

191. Cf. L. TARAN, *op.cit.*, pp. 112-13; W.J. VERDENIUS, *Parmenides: some comments on his Poem*, Groningen, 1942, pp. 54 ff.

192. Cf. PLATO, *Timaeus* 52 a; A.E. TAYLOR, *A Commentary on Plato's Timaeus*, Oxford, U.P. 1962, pp. 343 ff.

193. PLATO, *Timaeus* 52 d.

194. *Ibid.* 32 c 5; ARISTOTLE, *De Caelo* A 9, 278 b - 279 a.

the most dreadful of all possibilities that a physicist may contemplate[195].

Prof. M. Nussbaum elaborates the important Aristotelian distinction among the various stages of both *genesis* and *corruption* of a being, which are dependent on the prior local motion of the parent organism, in the ensouled beings[196]. Aristotle employs a fourfold classification: according to essence, or to quality, or to quantity or to place[197]. In fact, nothing is the reason for its own genesis or corruption, apart from growth and alteration. In *De Generatione Animalium* (735 a 13-14), he indicates the dependence of this change on local motion. M. Nussbaum insists that the cause of both genesis and corruption is the first motion. This argument is based on Aristotle's *Physics*[198] and she agrees with relevant views of Burley and Albertus. The local motion causes the genesis, the corruption, the growth and the alteration of all perishable creatures.

Aristotle argues that the corruption of a thing is the simultaneous generation of another and vice versa. But what sort of identity is this? He will not allow that things come-to-be out of nothing, just as they perish-into nothingness. The identity formula clearly makes *generation simpliciter* analogous to *alteration*: coming-to-be something, just as something ceasing to be pale, is a case of something's coming to be dark so something's ceasing to be *simpliciter*. But the first case involved just one thing, while in the second, the ceasing to be one thing is said to be the coming to be of something else[199].

In *De Generatione et Corruptione* (B 9, 335 b 6 ff) Aristotle identifies the final cause, the cause by way of 'that for the sake of which', with the formal cause. The form of each thing, e.g. an animal, which is expressed in the definition of what it is to be an animal of that species, is also the goal at which its processes of development are aimed[200]. Aristotle attacks the theory: that the phenomena of generation and corruption are all to be explained in terms of the defining qualities of the elements. In his eyes the elements may not be prime matter, but from the point of view of homoiomeres and natural bodies which are compounded out of them, they are matter in relation to the form

---

195. The horror at the mere thought of it is vividly brought out by Plato, especially in his *Phaedrus* 245 d 7 and *Laws* I 895 a 6 ff. Plato conjures up this hypothetical and utopian possibility with reference to what Aristotle regards as the other cause of eternal genesis; cf. *De Caelo* A 3, 317 b - 318 a; Fr. SOLMSEN, *op.cit.*, pp. 330-31, cf. note 84 supra.

196. Cf. M. NUSSBAUM, *De Motu Animalium*, *op.cit.*, p. 327.

197. ARISTOTLE, *Metaphysics* Λ 1, 1069 b 9-13; N 1, 1088 a 31-33; *De G.C.* A 2, 317 a 25-26; Λ 4, 319 b 31 - 320 a 2, 12-15.

198. Cf. ARISTOTLE, *Physics* Θ 7, 261 a 7-10.

199. Fr. SOLMSEN, *op.cit.*, pp. 330-31.

200. This is a doctrine frequently expounded by Aristotle in *Metaphysics* H 4, 1044 b 1 and *Physics* B 6, 198 a 24-35, where the identification includes the efficient cause as well.

which is constituted by the proportions in which they are mixed and the arrangement of the parts of the complex bodies. The inadequacy of this theory is to be ascribed, according to Aristotle, to the absence of the efficient cause. In fact Aristotle's theory of the efficient cause of γένεσις and φθορὰ presupposes his astronomical system, which is a reflection of the ideas of Eudoxus[201]. This theory is mainly based on the fact that motion (a) is eternal and (b) is the primary form of change, of which all other forms, including *genesis*, are derivatives[202]. Thus, motion causes coming-to-be[203], and the *eternity* of motion causes the continuity of coming-to-be[204]. Joachim argues that since *genesis* and *corruption* (a) occur continuously in the lower world and (b) are contrary to one another; the motion, which is their efficient cause, must be (a) eternal and continuous, and (b) in some sense *dual* or internally diverse, since it has to cause a pair of contrary effects[205]. The internation of both *genesis* and *corruption* is primarily ascribed to the sun's zodiac circle in *Meteorologica* 346 b 16 ff[206]. This doctrine is implied in *Metaphysics* (1071 a 15-16; 1072 a 10-18)[207].

Aristotle's argument of the efficient cause of genesis and corruption reveals a certain 'metaphysical' or 'theological' background[208]. The continuity of generation is expressed by the process which begins with what is called 'generation' or coming-to-be, coming —into existence, and continues with what is more properly called 'growth'— the whole process of development from the conception or germination of a thing to its real attainment of maturity. The term 'corruption' is similarly extended to include decay, hence the term 'diminution' (*φθίσις*) occurs in *De G. C.* 336 b 18, with the meaning of corruption.

Scholars debate whether or not it is ever Aristotle's view that the material cause necessitates its effect and whether his distinction between it and the final cause coincides with that which he makes between what is

---

201. Cf. ARISTOTLE, *Metaphysics* Λ 8, 1073 b 18 - 1074 a 17; cf. also T.L. HEATH, *Mathematics in Aristotle*, Oxford, 1949, pp. 190 ff.

202. Cf. H. JOACHIM, *op.cit.*, p. 254.

203. ARISTOTLE, *De G.C.* B 10, 336 a 25; cf. C. WILLIAMS, *op.cit.*, pp. 186-87.

204. ARISTOTLE, *De G.C.* B 10 336 a 15-18.

205. *Ibid.* 336 a 23-31; J. PHILOPONUS, *In De G.C., op.cit.*, pp. 304-05; H. JOACHIM, *op.cit.*, pp. 254-55.

206. ARISTOTLE, *De G.C.* B 10, 336 b 6-7.

207. Cf. IDEM, *Physics* B 3, 194 b 13.

208. *Ibid.* Θ 7 and 8; H. JOACHIM, *op.cit.*, pp. 255-56; also see: *Metaphysics* Λ 6-7, 1027 a 19 - 1073 a 13; *De Caelo*, A 9, 279 a 16-30; B 6, 288 a 13-17; B 12, 292 a 18 - b 25; J. PHILOPONUS, *In De G.C. op.cit.*, p. 288, 24-26.

necessary *simpliciter* and what is necessary *ex hypothesi*[209]. When one predicate in the category of substance ceases to hold of a thing and another comes to hold of it we have corruption and generation simpliciter. But this argument is valid only if one and the same thing is subject of both predicates. If, however, the thing of which the first predicate held persists and finally remains the subject of the second, it does not cease to be at all, and we have alteration rather than corruption and generation[210]. Evidently, we see that which persists has, in a sense, to be different from what ceases to be. It has also to be something which in some sense 'is not'. The actual sense in which it is different is described by these rather mysterious phrases 'in being', 'in definition'. The sense in which it 'is not' is described by the word translated 'in actuality'. 'In potentiality' it 'is', and qua potential it persists[211]. When Aristotle says 'nothing' he means 'nothing actual'. What is actually nothing is nothing. If prime matter is nothing in actuality there is no such thing. What there is, is a real confusion in Aristotle's thinking, a notion of prime matter which is internally incoherent and to which nothing therefore corresponds, even potentially[212].

The whole problem of corruption is closely related to the question of the difficulty of accepting the perpetual genesis. The perpetuity of genesis depends on the assumption that *τὸ φθειρόμενον* passes-away into *τὸ μὴ ὄν*, and that *τὸ μὴ ὄν* is nothing[213]. The substratum never exists as *bare* matter, but always is formed, there always is a positive actual substance. Hence *φθορὰ* is not annihilation. In other words there is no passing-away into nothing and therefore no gradual exhaustion of *τὸ ὄν*. Matter is eternal, but it exists always, and only, as formed-matter: thus the succession of generations is perpetual, for matter is always being transformed, though never annihilated[214]. John Italos queries the Aristotelian argument and asks: if not being is according to form and the being according to matter, how can beings be many? Then matter will be 'being' and the form not being. But, he says, all beings, while in movement and time, are said to be beings and not

---

209. Cf. W. CHARLTON, *Aristotle's Physics, op.cit.*, p. 115; D.M. BALME, *Aristotle, De Partibus Animalium* I, Oxford 1972, p. 76; J. BARNES, *Aristotle's Posterior Analytics*, Oxford 1975, pp. 221 ff.

210. ARISTOTLE, *De G.C.* A 3, 319 a 8-14; C. WILLIAMS, *op.cit.*, p. 96.

211. Cf. S. MANSION, *Le jugement d'existence chez Aristote. Editions de l'Institute Superier de Philosophie*, Louvain, 1976, pp. 75 ff.

212. ARISTOTLE, *De Anima* B 2, 414 a 22; cf. D. ROSS, *Aristotle De Anima, op.cit.*, pp. 218-19.

213. ARISTOTLE, *De G.C.* A 3, 318 a 14-15.

214. Cf. H. JOACHIM, *op.cit.*, p. 97.

beings; they are beings according to their forms and not beings according to their matter. This kind of corruption is not the complete disappearence («οὐκ ἀπόσβεσις») of matter, for it does not occur suddenly[215]. In fact Aristotle insists on the presupposition that since substantial genesis and corruption are not in themselves creation and annihilation, but transformation, given *materia prima* —a transformable subject, which is able to accept every form and always exists under some form— these processes can happen and can perpetually continue: and they can do under no other condition. Thus, prime matter is the *conditio sine qua non* of their being and their perpetuity[216]. Italos apparently does not follow the Aristotelian doctrine that each creature is the cause of its corruption and generation, with the corrupted object leading to a further rebirth, because for him, corruption leads to an inferiority, in the lowering scale of gradation of the process of corruption[217]. Similarly John Philoponus argues that the incorruptible beings serve as the archetypes of all other beings, taking into account that corruptibility is closely related to the created or uncreated beings[218]. So the corruption of a being appears to be the immediate transference from one status to another, through local motion, and exists apart from the prime mover. The two complementary elements of a thing result in dissolution, which in fact is corruption. The form remains incorruptible, but despite the corruptibility of the sensible objects there remains in them a continuous desire for everlastingness, which springs from the first creative principle[219].

John Italos, among other scholars, argues that the everlastingness of the world creates many difficulties in interpreting the entire universe. Although the distinction in terminology is not always maintained by the philosophers, the concepts of everlasting production in time is separate and quite different from 'eternal', i.e. belonging to the order of time, but to the order of

---

215. Cf. J. ITALOS, *op.cit.*, p. 26, 9-12: «οὐ γὰρ οὕτω πέφυκεν, οὐδ' ἔχει εἰς ὃ τὴν μεταβολὴν ποιήσεται, ἀλλ' ἀπό τινος εἴς τι κίνησίν τε καὶ μετάβασιν· τοῦτο γὰρ ἴδιον αὐτῆς, ὡς καὶ τοῦ πρώτου τὸ ἀκίνητόν τε καὶ ἀμετάβλητον...» 18: «οὐκ ἄρα κατὰ τὴν ὕλην ἡ αὔξησις, ἀλλὰ κατὰ τὸ εἶδος, ὡς δέδεικται».

216. ARISTOTLE, *De G.C.* A 3, 318 a 25-27; cf. M. PSELLOS, *De Omnifaria Doctrina, op.cit.*, p. 53, ch. 91.

217. ARISTOTLE, *De G.C.* A 3, 318 a 23-24; J. ITALOS, *op.cit.*, p. 118, 5: «κόσμος φαῖεν ἂν τὴν ἑαυτοῦ φθίσιν οἰκείαν κέκτηται φύσιν... ἀλλ' οὐρανὸς ἴσως ἀΐδιος, τὴν γὰρ ἐκείνου φθίσιν τροφὴν ἑαυτοῦ ἔφασαν». Also cf. PLATO, *Timaeus* 33 c; AETIUS, *Plac.* II 16: 346 a 16, II 5, n. 2: 333 a 4. In accordance with Plato's doctrines on the growth and corruption of the world, Psellus argues that the continuous diminution of the world leads to its gradual entry into void; cf. IDEM, *De Omnifaria Doctrina, op.cit.*, p. 81, ch. 158.

218. J. PHILOPONUS, *In De G.C.*, p. 1, 9: *In De Anima*, p. 7, 14-15.

219. Cf. J. ITALOS, *op.cit.*, p. 118, 5 ff; 26, 7.

eternity. Thus, everlastingness is a question of the occurrence or the possibility of occurrence of corruption[220]. In fact, if the world is everlasting, its corruption must be due to its own weakness and imperfect structure, and not that of its creator. No doubt, corruption refers to matter, which is like a temporal flux and transition of the substratum, and secondly to form, which signifies the departure from this world. Italos is not convinced of whether matter should be considered partly corruptible and partly incorruptible. In matter's corruption the source of being is not involved, for it exists apart from it. As the form of beings is contained in matter, it would be absurd to imagine that the world would remain in an imperishable state, while matter was undergoing corruption. It is evident here that Italos accepts the coexistence of form with matter in all grades of mutation, which occurs in matter[221]. The desire for everlastingness exists in creatures and springs from the First Principle, in which every being fully participates[222].

The problem now to be faced is: How can the world exist in one entity, though being a synthesis of two contradicting principles, that of beings and that of not-beings? Italos argues that what is corrupted and emerges again from the corruption is not the same thing, but constitutes a plurality within the world. In fact what is one in number refers to matter and applies to not-being and therefore it cannot be called «being». It is obvious that the world preserves its unique nature, by its form, which is the unifying power[223]. Granted that the universe is to be corrupted, which world do we mean? This existing world or some other? If it is this world, will there be something left afterwards? If what is left still belongs to this world, then the corruption will be in vain. But if what is left is a part of a different world, it must be either something greater or worse or similar. It is impossible for this remaining part of the world to be greater, as in that case it would have been created previously; thus the demiurge would be denied the chance of creating a better world; nor can it be similar, since the corruption and creation of a similar world would be meaningless; neither can it ben worse, for this would prove an inferior creator. Therefore, the sensible world appears to be both everlasting and incorruptible[224].

---

220. *Ibid.*, p. 122, 10 ff; M. PSELLUS, *op.cit.*, p. 81, ch. 157; p. 82, ch. 161. Also cf. PLOTINUS, *Enneads* III 7, 3.

221. Cf. J. ITALOS, *op.cit.*, p. 122, 19; ARISTOTLE, *Eudemian Ethics* 1229 a 34.

222. J. ITALOS, *op.cit.*, p. 122, 11-13; cf. L.J. ROSAN, *The Philosophy of Proclus. The Final Phase of Ancient Thought*, New York, 1949, pp. 94-95; 141-42.

223. Cf. J. ITALOS, *op.cit.*, p. 147, 10 ff; cf. C. NIARCHOS, *God, the World and Man in the Philosophy of John Italos, op.cit.*, pp. 207 ff.

224. Cf. J. ITALOS, *op.cit.*, p. 123, 6 ff; cf. also C. NIARCHOS, *op.cit.*, pp. 278 ff.

According to the above mentioned argument Italos states that since matter itself is not-being, it becomes being by receiving its form, and as such, in no case can it be everlasting. Obviously, the cause of its corruption is not the creator, but its dual composition. In other words matter introduces corruption in the world, which does not affect the forms, for it would be absurd to consider the forms partly corruptible and partly incorruptible. If it would have so happened, then matter and bulk, quantity and quality, as well as the condition of form and bodies would all be purposeless[225].

This analysis and argumentation of Italos and Psellos concerning matter and form tends to rescue the creator from the responsibility for the corruption of the world, which is his creature; thus the entire universe is twofold: being in its form and not-being in its matter. Nevertheless the corruption of the world is not complete, but it undergoes continuous alteration, change and mutation. The corrupting process, being both a dissolution of the composite parts and the mutation of the forms, does not affect the soul, which preserves its own incorruptibility. This intepretation excludes any possibility of dualism, with one part of the world seen as created by the demiurge and the other derived by another separate creator[226].

Psellos and Italos' interpretation of the Aristotelian doctrine of coming-to-be and passing-away is a contribution towards the interpretation and understanding of certain cosmological problems. It is clear that nature is not everlasting and everything that becomes within it underdoes corruption, not in the sense of complete disappearance. Both coming-to-be and passing-away is the necessary process of all beings, whose decay in no sense serves as their nourishment, for such a thing, according to Italos, would result in the everlastingness of the world, which is absurd, mainly due to the presence of the corruptible matter in it. The soul is not affected by any change and corruption and preserves its identity, because it is not composite like the corruptible bodies. It is true that when Plato in the *Timaeus* proves the necessity of never ceasing genesis, he places it besides being and the receptacle as the third eternal reality. The doctrine of everlastingness of the world includes the theory on the eternity of the entire universe. Proclus understands Plato to be arguing that the cosmos is imperishable, in the sense that it is ungenerable —and hence ungenerated— as well, because Proclus insists that everything which is imperishable is also ungenerable[227]. Philopo-

---

225. J. ITALOS, *op.cit.*, 122, 28; 123, 14 ff; M. PSELLOS, *op.cit.*, p. 51, ch. 86; p. 53, ch. 92.

226. J. ITALOS, *op.cit.*, 122, 35/ H. JOACHIM, *op.cit.*, pp. 98 ff.

227. Cf. L. JUDSON, «God or Nature? Philoponus on Generability and Perishability» in *Philoponus* etc. *op.cit.*, pp. 181 ff.

nus attacks some of Proclu's ideas, but he does not, however, attack the rather dubious idea that imperishability entails ungenerability. In fact Aristotle himself had used the closely related doctrine that imperishability and ungenerability entail each other to declare that a kind of Timaean world is absolutely impossible in *De Caelo* 1, 12. Obviously, according to Aristotle, this argument also rules out even the possibility of a *finite* world, as this world is defined by Philoponus[228].

Conclusion

Aristotle's physical scheme does not include eternally 'being' things comparable to Empedocle's divine elements, Anaxagoras' powers and Democritus' atoms. Such eternal principles would suffice to guarantee the eternity of genesis with the relevant implications to corruption. We doubt whether Aristotle has finally refuted the possibility of a finite Democritean cosmos, composed of the atoms. If the elements themselves come-to-be, grow, alter and pass-away, the predicate of eternity must be attached to the cause of genesis as such. It need not be fully divine; for the physicists had long been in the habit of positing eternal entities without granting them the highest honour in their gift. Even «immortal» seems too good a word, an indication, perhaps, that Aristotle could give more of his personal enthusiasm to movement than to *genesis*[229].

In Plato's *Phaedo* 102 b-105 b there is an element as the example of Aristotle's own theory of genesis. The immanent forms are not themselves subject to genesis, for it has to do with things and nothing more than the replacement in a subject of one form by its opposite. In fact it is Aristotle's contention that Parmenides' views on not-being had frightened his successors off the subject of true genesis and into reducing all becoming to either qualitative change (ἀλλοίωσις) or merely shifting around the ingredients[230].

Creation, in the Christian sense of a free creation, could have had no interest for the Primary Philosophy, even had Aristotle believed it as a religious dogma. J. Owens argues that it would not have been reducible to a form, it would have been 'being per accidents' and so outside the scope of

228. Cf. *Ibid.*, p. 181 and note 9; also cf. PLATO'S, *Timaeus* 29 e. The creation of the world is due to the benefaction of God.

229. PLATO, *Timaeus* 52 d 3; cf. C. WILDBERG, «Prolegomena to the Study of Philoponus's *contra Aristotelem*» in *Philoponus* etc. *op.cit.*, pp. 197 ff.

230. Cf. ARISTOTLE, *Physics* A 4, 187 a-b; *De G.C.* A 1-2.

science. A fundamentally new metaphysics would be required if it were to have a place in philosophy[231]. Hence, a necessary creation would place the actuality of the finite separate entities outside themselves, resulting in the inevitable destroying of their entire nature; Aristotle argues that the actuality of an efficient cause as such is in the patient and not in the agent. The Owens interpretation of the *Metaphysics* is correct, because the finitude of the Aristotelian perfect Beings must, in any case, bring them under a strict application of this norm[232].

Evidently there is no room for efficient cause, concerning the whole process of coming-to-be and passing-away of beings. Perfection is usually equated with finitude, actuality coincides with form. Thus, there is no access to the theory of an omnipotent Christian God, as the source of creation. Aristotle was under no obligation to posit a strict unity as the foundation of things, because he saw a plurality of forms and categories and finally reduced them to a *πρὸς ἕν* unity. The main problem Aristotle faced here was to reduce the plurality to a unity sufficient for a science. Accordingly, nor does the process of coming-to-be and passing-away require or even allow a temporally first efficient cause. It has been argued that the series of generations is due to its nature eternal, hence requiring an unchanged first mover to account for its eternity. The problem now is that that immovable mover functions only as a final cause[233].

John Philoponus, Michael Psellos and John Italos, among other thinkers have discussed certain problems concerning the process of coming-to-be and passing-away. It is more than clear that nature, and the world in a broad sense, is not everlasting and everything that becomes within it undergoes corruption, not in the sense of complete disappearence. Both coming-to-be and passing-away is the necessary process of all beings, whose decay in no sense serves as their nourishment, for such a thing, according to Italos, would

---

231. Cf. J. OWENS, *The Doctrine of Being in the Aristotelian Metaphysics, op.cit.*, p. 467.

232. ARISTOTLE, *Metaphysics* Θ 8, 1050 a 30-31; K 9, 1066 a 27-34. Aristotle uses *ποιεῖν* in speaking of separate entity (cf. *De Anima* Γ 5, 430 a 12, 16, 19). The expression «God and nature do nothing in vain» seems proverbial and figurative, since there is not elsewhere any specific reference to the matter (cf. *De Caelo* A 4, 271 a 33: «ὁ δὲ θεὸς καὶ ἡ φύσις οὐδὲν μάτην ποιοῦσιν»).

233. Creation of all things by God in Aristotle has been defended by A. BULLINGER, *Des Aristotles Erhabenheit über allen Dualismus*, München, 1978, pp. 19-21 and Fr. BRENTANO, «Über den Creationismus des Aristoteles», in *Wien Sitzb.* 101. X (1882), 95-126; cf. J. OWENS, *op.cit.*, pp. 468 ff; J. AERTSEN, *Nature and Creature. Thomas Aquinas' Way of Thought*, Leiden, Brill, 1988, pp. 310-322.

result in the everlastingness of the world, which is absurd, mainly because of the presence of the corruptible matter in it. The soul is not affected by any change and corruption, and preserves its identity, because it is not composite like the corruptible bodies.

C. NIARCHOS
(Athens)

ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΗΣ. *ΠΕΡΙ ΓΕΝΕΣΕΩΣ ΚΑΙ ΦΘΟΡΑΣ*. ΣΧΟΛΙΑ

ΠΕΡΙΛΗΨΗ

Τὸ πρόβλημα τῆς γενέσεως καὶ φθορᾶς τῶν ὄντων ἔχει ἀντιμετωπισθῆ κυρίως ἀπὸ τὸν Ἀριστοτέλη στὸ ὁμώνυμο ἔργο του, καθὼς καὶ ἀπὸ τοὺς σχολιαστὲς τοῦ Σταγιρίτη. Στὴ μελέτη μας αὐτὴ θὰ ἐπιχειρήσουμε τὴν ἀνάλυση τῶν σχετικῶν πρὸς τὸ ὅλο θέμα ἐννοιῶν τοῦ ἀριστοτελικοῦ κειμένου ἐν σχέσει πάντοτε πρὸς τὶς παρατηρήσεις καὶ τὰ σχόλια κυρίως τοῦ Ἰωάννου τοῦ Φιλοπόνου, τοῦ Ἰωάννου τοῦ Δαμασκηνοῦ, τοῦ Μιχαὴλ Ψελλοῦ καὶ τοῦ Ἰωάννου τοῦ Ἰταλοῦ. Οἱ ἔννοιες αὐτές, ὅπως γένεσις, φθορά, μεταβολή, κίνησις, ἀλλοίωσις, ἀποσύνθεσις, φθορὰ καὶ φθίσις, ἐκφράζουν πολλὲς σημασίες ἀπὸ τὴν ἑρμηνεία τῶν ὁποίων ἐξαρτᾶται καὶ ἡ πορεία τῆς σχετικῆς ἐρεύνης.

I. Ὁ ὅρος γένεσις καὶ ὁ συμπληρωματικὸς ὅρος ὄλεθρος ἀποτελοῦν τὴ βάση τῆς φυσικῆς φιλοσοφίας σὲ συνάρτηση πρὸς τοὺς ὅρους *ἀγέννητον* καὶ *ἀνώλεθρον*. Ἡ διδασκαλία τῆς ἐκ τοῦ μηδενὸς δημιουργίας τοῦ Χριστιανισμοῦ θεωρεῖται ἀσυμβίβαστη πρὸς τὸ ἀξίωμα «ἐκ τοῦ μηδενὸς οὐδὲν γίγνεται» τῆς ἑλληνικῆς φιλοσοφίας, καθ' ὅσον, ὅπως ὑποστηρίζεται ἀπὸ τὸν Ἀριστοτέλη «γένεσις ἐκ μὴ προϋπαρχούσης αἰτίας εἶναι τελείως ἀδύνατη». Ἡ γένεσις συνδέεται ἄμεσα πρὸς τὴν μῖξιν καὶ τὴν σύγκρισιν, ὁπωσδήποτε ὅμως συναρτᾶται καὶ πρὸς τὴν ἀλλοίωσιν ὡς τὴν μετὰ τὴν γένεσιν πορείαν τοῦ ὄντος. Ὑπὸ τὴν ἔννοια αὐτὴν ἡ γένεσις εἶναι ἡ πορεία τοῦ ὄντος ἀπὸ τὸ μὴ εἶναι στὸ εἶναι, μέσω τῆς ἀρχῆς τῆς κινήσεως, ἄνευ τῆς ὁποίας τὸ γεγονὸς τῆς γενέσεως δὲν εἶναι νοητόν. Ὁ Ἰωάννης ὁ Ἰταλὸς ὑποστηρίζει πὼς ἡ κίνησις χωρεῖ ἀπὸ ἕνα εἶδος πρὸς τὸ ἀντίθετό του εἶδος, ἐνῶ ἡ γένεσις ἀπὸ τὴν ὕλη πρὸς τὸ εἶδος, μέσω τῆς κινήσεως.

II. Ἡ ἀλλοίωσις διαφέρει τῆς γενέσεως κατὰ τὸ ὅτι ἡ ὕλη δὲν φθείρεται παρὰ μόνον ὑφίσταται τροποποίηση μέσω τῶν παθῶν. Ἡ

ἀλλαγὴ συμβαίνει μόνο στὰ γνωρίσματα καὶ ὄχι στὴν οὐσία, ὅπως τοῦτο γίνεται ἐμφανὲς στὸ παράδειγμα τοῦ μουσικοῦ ἀνθρώπου. Συνέπεια τῆς συντελουμένης στὸ ὂν ἀλλοιώσεως εἶναι ἡ αὔξησις, ἡ ὁποία ἄρχεται ἀπὸ τὴν γένεσιν καὶ χωρεῖ μέσω τῆς ἀλλοιώσεως στὴ νέα διαμόρφωση καὶ ὄχι μόνον τοῦ ὄντος. Κυρία αἰτία τῆς αὐξήσεως εἶναι ἡ λεγομένη αὐξητικὴ ψυχή. Ὁ Ἀριστοτέλης προβαίνει στὴ διάκριση μεταξὺ αὐξήσεως καὶ θρέψεως.

III. Ἡ μετάβαση τοῦ ὄντος ἀπὸ τὴ γένεσή του στὴν ὁλοκλήρωσή του συντελεῖται κυρίως μέσω τῆς συνεχείας καὶ τῆς ἁφῆς, καθὼς καὶ τῆς μίξεως. Ὁ ὅρος μῖξις σημαίνει τὴν συνένωση σ' ἕνα διαφορετικῶν στοιχείων, τὰ ὁποῖα συνέρχονται διὰ τῆς συνεχείας καὶ τῆς ἁφῆς μεταξύ τους, καθ' ὅσον τὸ ὂν πολλαχῶς καὶ οὐ καθ' ἕνα λέγεται τρόπον.

IV. Τὸ πρόβλημα τῆς γενέσεως κατανοεῖται μόνο ἐφ' ὅσον συνδεθῇ ἀρρήκτως πρὸς τὸ πρόβλημα τῆς φθορᾶς τῶν ὄντων. Ἡ φθορὰ δὲν εἶναι κίνησις, οὔτε τὸ ἀντίθετό της, ἠρεμία, ἀλλὰ εἶναι τὸ τέλος μιᾶς πορείας τοῦ ὄντος. Τὸ ὅλο πρόβλημα τῆς φθορᾶς τῶν ὄντων συνδέεται πρὸς τὴν ἐρώτηση τῆς αὐτομάτου γενέσεως, καθὼς καὶ τοῦ τελικοῦ αἰτίου. Ἄλλωστε ἡ θεωρία τῆς ἀενάου γενέσεως δὲν ἔχει σήμερα πολλοὺς ὑποστηρικτές. Τὸ ἀέναον τῆς γενέσεως ἐξαρτᾶται ἀπὸ τὴν προϋπόθεση ὅτι τὸ φθειρόμενο καταλήγει στὸ μὴ ὄν, τὸ ὁποῖον εἶναι τίποτα.

Κ. ΝΙΑΡΧΟΣ
(Ἀθήνα)

EINIGE GRUNDSÄTZLICHE BETRACHTUNGEN ZUR AFFEKTENTHEORIE DES ARISTOTELES (HAUPTSÄCHLICH IN DER RHETORIK)*

I. Was bedeutet die *Rhetorik* für Aristoteles (im Allgemeinen):

1. Die Rhetorik ist das korrespondierende Gegenstück zur Dialektik. Beide beschäftigen sich mit Gegenständen, deren Erkenntnis auf eine gewisse Weise allen Wissenschaften gemeinsam ist (1354 al - 6).

2. Aristoteles hält die Rhetorik für τέχνη und nicht für ἐπιστήμη. Episteme vermitelt Wissen durch Beweis, d.h. aus schon bekannten, in ihrem Wahrheitsgehalt nicht angezweifelten, evidenten Prämissen. Der Unterschied zwischen Techne und Episteme betrifft vor allem die Gegenstände der Erkenntnis: die der Episteme sind ewig, unveränderlich, notwendig; die der Techne veränderlich, im Bereich des Werdens. Da Rhetorik und Dialektik sich auf den Komplex des Meinens beziehen, ist es korrekt von Aristoteles, beide Disziplinen einerseits nicht als Episteme zu bezeichnen, andererseits aber ihre Beziehung zu allen Epistemai herauszustellen, insofern sie eben keinen speziellen Wissensgegenstand haben, sondern methodische auf die Epistemai Anwendung finden können[1].

3. Die bisherigen Verfasser einer Rhetotik —sagt Aristoteles 1354 a 11 - 1355 a 18— haben nur einen kleinen Teil der *Rhetorik* ausfindig gemacht,

---

* Die wichtigsten herangezogenen Werke zur Sekundärliteratur sind: J. L. ACKRILL, *Aristotle the Philosopher*, Oxford University Press, Oxford, 1981. Aristoteles, von Jacoby KLAUS, in: *Klassiker des philosophischen Denkens*, Band 1, (*DTV* 4386), München, 1985, S. 53-108. Articles on Aristotle , 2. Ethics & Politics, edited by J. BARNES, M. SCHOFIELD, R. SORABJI, Duckworht, London, 1977. J. BARNES, *Aristotle*, Oxford University Press, Oxford, 1986. St. R. L. CLARK, *Aristotle's Man. Speculations upon Aristotelian Anthropology*, Clarendon Press, Oxford, 1983. A. DIHLE, *Die Vorstellung vom Willen in der Antike*, Vandenhoeck, Göttingen, 1985. I. DÜRING, *Aristoteles. Darstellung und Interpretationseines Denkens*, Carl Winter Universitätsverlag, Heidelberg, 1966. A. HELLWIG, «Untersuchungen zur Theorie der Rhetorik bei Platon und Aristoteles» *Hypomnemata* 38, Göttingen, 1973. O. HÖFFE, *Ethik und Politik*, Suhrkamp, Frankfurt, 1979. W. JÄGER, *Aristoteles. Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung*, 2. Aufl. Berlin 1955. F. RICKEN, *Allgemeine Ethik*, Kohlhammer, Stuttgart, 1983.

1. *Aristoteles, Rhetorik. Übersetzt, mit einer Bibliographie, Erläuterungen und einem Nachwort* von F. G. SIEVEKE, (*UTB* 159) München, 1980, Anm. 2, 227 ff.

weil sie sich nicht mit ihrem wichtigsten Element (den Überzeugungsmitteln) befaßt haben.

4. Die Rhetorik ist nützlich (1355 a 19 - 1355 b 7): Sie soll dem Redner das Vermögen vermitteln, bei jedem Gegenstand das möglicherweise Glaubenerweckende zu erkennen (1355 b 25).

II. Die Zeiträume, die Zwecke und das Ziel der Rede:

Für Aristoteles gibt es drei Sphären, auf die sich eine Rede beziehen kann:

1) die politische Sphäre
2) die moralische Sphäre
3) die gerichtliche Sphäre

In der politischen Sphäre (συμβουλευτικὸν γένος) kann man mit einer Rede abraten oder zuraten und ihre Zwecke sind folglich das Schaden oder das Nützen. Eine politische Rede bezieht sich auf die Zukunft. In der moralischen Sphäre (ἐπιδεικτικὸν γένος) kann man mit einer Rede loben oder tadeln. Ihre Zwecke sind also das Ehrenhafte und das Unehrenhafte. Eine moralische Rede bezieht sich auf die Gegenwart.

In der gerichtlichen Sphäre schließlich (δικανικὸν γένος) kann man mit einer Rede anklagen oder verteidigen. Zwecke dieser Redegattung sind das Ungerechte oder das Gerechte. Eine gerichtliche Rede bezieht sich auf die Vergangenheit.

Gattungen der Rede:

Gattungen: 1358 b 6	beratende = politische	gerichtliche	moralische = prunkrede
Aufgabe: 1358 b 9	zu-/abraten	anklagen/verteidigen	loben/tadeln
Zeiträume: 1358 b 13	Zukunft	Vergangenheit	Gegenwart
Zwecke: 1358 b 20	Nützen/Shaden	Un-/Gerechtes	Un-/Ehrenhaftes

Das Ziel der Rede:

Das Ziel der Rede ist für Aristoteles die Überredung oder die Überzeugung (1377 b 18). Das Publikum muß überzeugt werden, um ein (bestimmtes) Urteil fällen zu können. Um selbst überzeugt zu werden und das Publikum überzeugen zu können braucht man Überzeugungsmittel.Für

Aristoteles gibt es drei Arten von Überzeugungsmitteln (1356 a 1-28). Sie betreffen erstens den Redner (selbst), zweitens die Rede und drittens das Publikum.

Der Redner muß folgende drei Eigenschaften haben, oder zu haben den Eindruck erwecken, um überzeugungsfähig zu sein oder zu werden: Einsicht (φρόνησις), Tugend (ἀρετή) und Wohlwollen (εὔνοια) (1378 a 7-17).

Die Rede muß logische Schlüsse und Beweise haben (1356 a 20-21). Die Erregung von Affekten bei Publikum ist für Aristoteles ein äußerst wichtiges Überzeugungsmittel[2]. Ziel der Affekterregung ist es, den Zuhörer emotional für die vom Redner vertretene Sache einzunehmen.

III. Warum gibt es eine Affektentheorie in der aristotelischen *Rhetorik?* Aristoteles gibt uns die Antwort selbst: 1356 a 15-17 und 1377 b 30-31 und 1378 a 1-6 — «ein und dasselbe erscheint nicht in gleicher Weise den Liebenden und Hassenden bzw. den Zornigen und denen in sanfter Gemütslage...».

Kurzum: Der Redner muß über die Struktur der Affekte (eigener und der des Publikums) Bescheid wissen, um sie hervorrufen zu können, d.h. um Einfluß auf das Urteil des Publikums gewinnen zu können. Deswegen bietet Aristoteles dem Redner seine *Rhetorik* an. Der Redner muß also bei jedem Affekt nach Aristoteles in dreifacher Hinsicht eine Unterscheidung treffen: Zum Beispiel beim Zorn (1378 a 25-32) muß er wissen (1) in welcher Verfassung (Disposition) sich die Zornigen befinden (2) gegenüber wem man für gewöhnlich zürnt und (3) über welche Dinge (1. πῶς τε διακείμενοι ὀργίλοι εἰσί· 2. καὶ τίσιν εἰώθασι ὀργίζεσθαι· 3. καὶ ἐπὶ ποίοις)·

IV. Die Begriffe «Disposition», «Verfassung» und «Affekt» in der *Rhetorik* des Aristoteles:

Um den Begriff des Affektes besser verstehen zu können, müssen wir zunächst die Zusammenhänge dieses Begriffes mit den Begriffen Disposition (disponiert) und Verfassung der Seele erklären.

In dem altgriechischen Text steht für Disposition «διάκεισθαι», für Verfassung steht «καὶ τὸν κριτὴν κατασκευάζειν· φαίνεσθαι... τότε ποιόν τινα φαίνεσθαι τὸν λέγοντα» (1377 b 24-25).... daß der Redner in einer bestimmten Verfassung erscheine... «ἀλλὰ καὶ αὐτὸν ποιόν τινα καὶ τὸν κριτὴν κατασκευάζειν» (1377 b 22-23)... sondern auch sich selbst und den Urteilenden in eine bestimmte Verfassung versetzen... «καὶ τὸ πρὸς αὐτοὺς ὑπολαμβάνειν πῶς διακεῖσθαι αὐτόν, πρὸς δὲ τούτοις ἐὰν καὶ αὐτοὶ

2. Vgl. Punkt I.3.

διακείμενοί πως τυγχάνωσιν» (1377 b 26-27)... er selbst sei in einer bestimmten Weise gegen sie disponiert und schließlich, daß auch diese (Zuhörer) sich in einer bestimmten Disposition befinden... «πῶς τε διακείμενοι ὀργίλοι εἰσί...» (1378 a 26)... in welcher Verfassung sich die Zornigen befinden...

Nun versuchen wir zu erklären (1) wie sich Disposition und Verfassung voneinander unterscheiden und (2) wie sich der Begriff «Affekt» von den Begriffen «Disposition» und «Verfassung» unterscheidet; zu (1): wie wir aus dem altgriechischen Text entnommen haben, hält Aristoteles selbst eine strenge Trennung zwischen Disposition und Verfassung nicht ein. Daher kommt es vielleicht, daß der Übersetzer dasselbe altgriechische Wort «διάκεισθαι», einmal mit Disposition (1377 b 26-27) und ein anderes Mal mit Verfassung (1378 a 26) übersetzt hat.

Unsere Meinung zu diesem Problem ist folgende: sowohl die Disposition als auch die Verfassung sind Zustände der Seele. Soweit die Gemeinsamkeit. Doch nun zur entscheidenden Frage, worin sich diese beiden Zustände der Seele unterscheiden. Bevor wir diese Frage beantworten, möchten wir noch folgenden Satz von Aristoteles kurz unter die Lupe nehmen: «... sondern auch sich selbst und den Urteilenden in eine bestimmte Verfassung versetzen» (1377 b 22-23).

In eine bestimmte Verfassung versetzen heißt, einen Affekt hervorrufen. Wenn diese bestimmte Verfassung da ist, ist auch der Affekt da. Der Unterschied zwischen Disposition und Verfassung läßt sich u. M. nach in folgenden Punkten zusammenfassen: (1) Die Disposition ist ein erworbener (der Redner ruft sie mit Hilfe bestimmter Vorstellungen hervor), zeitweiliger Zustand der Seele. Die Verfassung ist auch ein erworbener Zustand der Seele, der die gleichen Eigenschaften, aber nicht die gleiche Stärke, wie die Disposition hat. (2) Die Disposition ist eine *nicht beobachtbare Eigenschaft* der Seele; die Verfassung ist eine *beobachtbare Eigenschaft der Seele.* zu (2): Wie unterscheidet sich der Affekt von Disposition und Verfassung? Der Affekt ist für Aristoteles eine *Regung* (Bewegung) *des Gemütes* (der Seele) — im Unterschied zu *Disposition* und *Verfassung* als Zustände der Seele. Jeder Affekt setzt eine Disposition voraus.

V. Die Definition der Affekte in der *Rhetorik* II. Buch: Sie lautet: «Affekte aber sind alle solche Regungen des Gemütes, durch die Menschen sich entsprechend ihrem Wechsel hinsichtlich der Urteile unterscheiden und denen Schmerz bzw. Lust folgen (1378 a 22-25) Diese Definition setzt sich aus drei Elementen zusammen, die wir im folgenden einzeln behandeln wollen.

1) Die Affekte sind Regungen (Bewegungen, Veränderungen) des Gemütes (der Seele).

Das griechische Wort für Affekt lautet πάθος. Das Verb, woraus sich das Substantiv πάθος herleitet, lautet πάσχω. Die deutsche Übersetzung für das Verb ist «erleiden» Also: Der Mensch *erleidet* die Affekte.

Als nächstes gilt es festzustellen, aufgrund welchen Vermögens der Seele der Mensch die Affekte erleidet.

Nach Friedo Ricken ist der Affekt ein Erleiden des Strebevermögens.

Hier müssen wir anmerken: Nach Aristoteles gibt es drei Entitäten (Wesenheiten) in der Seele: (1) Affekte (2) Vermögen (hierher gehört das Strebevermögen) und (3) Verfassungen und Zustände. Von den drei Entitäten interessiert uns hier das «Vermögen: Nach *De anima* unterscheidet Aristoteles drei Seelenvermögen:

(a) das Vermögen der Ernährung, des Wachstums und der Zeugung.

(b) das Vermögen der Unterscheidung: es umfaßt Wahrnehmung, Vorstellung (φαντασία) und Denken (427 a 19 f.; 432 a 16).

(c) das Vermögen der Fortbewegung oder Strebevermögen (ὄρεξις): es umfaßt Begierde (ἐπιθυμία) Zorn (θυμός) und Wünschen (βούλησις) (414 b 2). *De motu anima* trifft die Unterscheidung entsprechend der von *De anima.* Im Gegensatz dazu unterscheiden *EE* und *EN* nur zwei Seelenvermögen:

(a) einen vernünftigen und

(b) einen nicht vernünftigen Seelenteil (*EN* I 13; *EE* II 1).

Der nicht vernünftige Seelenteil umfaßt das Vermögen der Ernährung und das Strebevermögen. Das Strebevermögen ist (wie auch in *De anima* und De motu anima) auch hier unterteilt in Begierde, Zorn und Wünschen. (*EN* 1111 b 11 und *EE* 1223 a 26)[3].

Daß die Affekte ein Erleiden des Strebevermögens sind, ist jedoch keine hinreichende Bestimmung, weil nach *De anima* III 10 auch Begehren (Begierde) und Wünschen ein Erleiden des Strebevermögens ist. Für die von Aristoteles in der *Rhetorik* II 2-11 einzelnaufgeführten Affekte gibt es keinen gemeinsamen Oberbegriff. Um also eine hinreichende Bestimmung des Begriffes «Affekt» zu erhalten, müssen wir die genannten Affekte klassifizierenund sie von Begehren und Wünschen (als Erleiden des Strebevermögens) abgrenzen[4].

---

3. F. RICKEN, «Der Lustbegriff in der Nikomachischen Ethik des Aristoteles», *Hypomnemata* 46, Göttingen, 1976, 51 ff.

4. Wir stützen uns hauptsächlich auf die Darstellungen der aristotelischen Affektentheorie von F. RICKEN, *Der Lustbegriff,* Kap. IV und V und M. FORSCHNER, *Die stoische Ethik,* Klett, Stuttgart, 1981, Kap. VI.

In *Rhetorik* II 2-11 gibt es:

(1) Zorn, (ὀργή) für ihn wird als generischer Begriff Streben (ὄρεξις) angegeben (1378 a 30).

(2) Furcht (φόβος), Scham (αἰσχύνη), Mitgefühl (ἔλεος), Empörung (νέμεσις), Mißgunst (φθόνος) und Ehrgeiz (ζῆλος): für sie ist Schmerz (λύπη) als Genus genannt; sie werden daher im folgenden als Schmerzaffekte bezeichnet.

(3) Liebe (φιλία) und Haß; (ἔχθρα) sie fallen unter den Begriff des Wünschens (βούλεσθαι) (1380 b 36).

(4) die Dankbarkeit (χάρις); das betreffende Kapitel (*Rhet.* II 7) behandelt nicht den Affekt, sondern die Handlung, die aus dem Affekt hervorgeht und ihn in anderen hervorruft — sie ist deshalb aus der Behandlung ausgeklammert.

Nicht aufgenommen in diese Aufzählung sind die Affekte, die Aristoteles als Gegenteil zu Zorn, Furcht, Scham behandelt. Ebenso fehlt die Schadenfreude, die Aristoteles in *Rhet.* II 9 zwar erwähnt, aber nicht eigens behandelt; ebenfalls nicht berücksichtigt sind die in *Rhet.* II 9 (1386 b 8 ff). erwähnten anonymen Affekte[5].

Es bleibt im vorliegenden Zusammenhang daher zu fragen, wie sich:

(1) Schmerz von Begehren

(2) Zorn von Begehren

(3) Zorn- und Schmerz-Affekte von Wünschen und

(4) Wünschen von Begehren unterscheiden

zu (1): Die Schmerzaffekte sind im Unterschied zum Begehren kein Streben (Erstreben von etwas). Schmerzaffekte sind unmittelbare Handlungsantriebe, d.h. bei einem solchen Affekt geht der Handlung keine Überlegung voraus. Schmerzaffekte haben mit Streben nur insofern zu tun, als auch ein Antrieb des Meidens eine Tätigkeit des Strebevermögens ist.

zu (2): Zorn und Begehren sind beide ein mit Schmerz verbundenes Streben. Gemeinsam ist beiden außerdem, daß sie gleichermaßen ein unmittelbarer Handlungsantrieb sind. Diese beiden Strebungen begleiten den Schmerzen und haben unterschiedliche Bedeutung.

(a) Bei der Begierde ist Schmerz ein empfundener Mangelzustand. Der Schmerz des Zornes beruht auf der Annahme (Interpretation) eines Sachverhaltes als unangenehm.

(b) Der Zorn hat einen gewissen Vernunftcharakter: Er beruht zwar nicht auf einer Überlegung (er ist eine spontane Reaktion) — jedoch ist diese spontane Reaktion der Vernunft entsprechend. Vernunftmäßig also inso-

5. F. RICKEN, *ebd.*, 135 ff. Amn. 15.

fern, als Streben nach Genugtuung eine vernünftige Folge einer nicht gerechtfertigten Geringschätzung ist.

(c) Im Zorn geht es um ein Gut (Ansehen). Nicht so bei der Begierde: Sie strebt nach Tast- und Geschmacksempfindungen, die als solche kein Gut sind. Sie sind ein Gut nur, insofern sie der Erhaltung dienen. Zur Erhaltung als solcher aber hat die Begierde keinerlei Verhältnis. Sie wird nur durch bestimmte Empfindungen bewegt.

zu (3): (a) Der Zorn und der Schmerz-Affekt bezieht sich auf etwas (einen Sachverhalt), von dem man annimmt, es sei der Fall gewesen, oder es könne der Fall sein. Wünschen kann man nur etwas, das (noch) nicht der Fall ist. Dabei kann sich ein Wunsch auch auf Unmögliches richten. Man wünscht, daß morgen schönes Wetter sei, oder daß ein bestimmter Sportler siegt (*EN* 1111 b 24); oder man wünscht, unsterblich zu sein (1111 b 23).

(b) Lust/Schmerz beim Wünschen treten ein, wenn das Gewünschte eintritt bzw. nicht eintritt. Lust/Schmerz beimWünschen setzen voraus, daß wir ein Gut erstreben, bzw. etwas, das wir für ein Gut halten. Man wünscht nicht etwas, weil es angenehm ist, aber wenn man etwas wünscht, ist das, was gewünscht wird, für den Wünschenden angenehm. Vom Schmerz des Wünschens spricht man, wenn das Gewünschte sich als Unmögliches herausgestellt hat. Sobald man sich mit der Unmöglichkeit eines Wunsches abgefunden hat, kann man nicht mehr von Schmerz (des Wünschens) sprechen.

Lust und Schmerz der Affekte haben nicht das Erstreben eines Gutes zur Voraussetzung. Der Sachverhalt (als solcher) ruft sie (Lust/Schmerz) hervor. Der Sachverhalt ist angenehm bzw. unangenehm, d.h. daß die den Sachverhalt betreffenden Vorstellungen einen Antrieb des Erstrebens bzw. Meidens hervorrufen. Wir sehen auch hier: Vorgängig zu Lust und Schmerz erstrebt man nichts, d.h. vorgängig zur Vorstellung des Angenehmen bzw. Unangenehmen. Lust und Schmerz der Affekte beruhen also, aristotelisch gesprochen, nicht wie Lust und Schmerz des Wünschens auf einem aktuellen Streben, sondern auf einer Beschaffenheit (Affizierbarkeit) des Strebevermögens[6].

(c) Man wünscht, was man für ein Gut hält. Lust/Unlust beim Wünschen sind Anzeichen dafür, daß man das Gewünschte erreicht bzw. verfehtl hat. Auch die für einen Affekt kennzeichnenden Sachverhalte sind ein Gut/Übel für den Betroffenen.

(d) Der Zorn ist ein unmittelbarer Handlungsantrieb; das Wünschen kann nur aufgrund einer Überlegung zu einer Handlung veranlassen. Wie

6. F. RICKEN, *ebd.*, 58 f.

schon vorne gesagt, sind auch die Schmerzaffekte unmittelbare Handlungsantriebe.

Worin unterscheidet sich der Zorn aber von den Schmerzaffekten? Während der Zorn zu einer zwar unüberlegten, aber doch zielgerichteten Handlung antreibt (1382 a 8), bewegt der Schmerzaffekt nur dazu, einem drohenden Übel auszuweichen, ohne daß er eine Richtung weist, wie man dem Übel tatsächlich entgehen kann.

zu (4): Sowohl die Begierde (ἐπιθυμία) als auch das Wünschen (βούλησις) sind Strebungen. Die Begierde ist eine Strebung, die durch eine Empfindung als solche verursacht wird; das Wünschen ist eine Strebung, die auf der Vorstellung eines Gutes als solchen beruht.

Zusammenfassung: Kennzeichnend für den Begriff des Affektes und die ihn begleitende Lust/Schmerz ist folgendes, wie sich aus der vorangegangenen Abgrenzung ergibt:

1) Affekt beruht auf der Annahme, etwas ist (sei) der Fall. Nur bewußtseinsfähige Wesen (Menschen) können Affekte empfinden.

2) Da eine Annahme wahr oder falsch sein kann, regt der Affekt sich auch auf den bloßen Schein hin, daß etwas der Fall sei.

3) Lust und Schmerz der Affekte bedeutet, daß der Sachverhalt, der die Affekte hervorgerufen hat, angenehm/unangenehm ist. Ein Sachverhalt, der als angenehm empfunden wird, wird erstrebt, ein unangenehm empfundener Sachverhalt wird gemieden.

4) Bei Lust und Schmerz des Wünschens ist der gewünschte (erstrebte) Sachverhalt angenehm, (auch!) vorgängig zu seinem Eintreten, d.h. daß der erstrebte Sachverhalt auch angenehm sein kann, bevor er eintritt.

Bei Lust und Schmerz der Affekte strebt man nach etwas (z.B. Genugtuung), (zeitlich) *nach* der Annahme eines angenehmen oder unangenehmen Sachverhaltes. D.h. man strebt nach etwas, nachdem ein Sachverhalt eingetreten ist. Lust und Schmerz des Affektes beruhen also nicht auf einem aktuellen Streben (z.B. einem Wünschen oder einer Absicht), sondern auf einer Disposition des Strebevermögens.

Kommen wir zum zweiten Element der Afekt-Definition.

2)... durch die Menschen sich entsprechend ihrem Wechsel hinsichtlich der Urteile unterscheiden...

Die κρίσις ist das abschließende Urteil[7], oder anders «die Entschei-

7. Zu Terminus κρίσις (κρίνειν) siehe G. MANOLIDIS, *Die Rolle der Physiologie in der Philosophie Epikurs*, Athenäum, Frankfurt, 1987, 24 ff. und EBERT, Th. Aristotle on what is done in perceiving, *Zeitschrift f. philos. Forschung* 37, 1983, 181-198.

dung», die der Zuhörer, oder das Publikum treffen muß. Jede Entscheidung ist für Aristoteles abhängig von der Affekt-Situation in der sich der Beurteilende befindet. Kurzum: Dieselbe Person, der gleiche Mensch kann verschiedene Entscheidungen treffen, je nach der Affekt-Situation, in der er sich gerade befindet (in die er vom Redner versetzt wird). Das Phänomen, das sich in den Menschen ändert ist der Affekt — und die Entscheidung ist abhängig davon. Einen bestimmten Affekt haben heißt, eine bestimmte Entscheidung treffen. Ändert sich der Affekt, ändert, sich auch die Entscheidung: «... denn ein und dasselbe erscheint nicht in gleicher Weise den Liebenden und Hassenden bzw. den Zornigen und denen in sanfter Gemütslage, sondern die Ansichten sind enweder ganz und gar oder hinsichtlich ihrer Gewichtigkeit verschieden: dem Liebenden nämlich erscheint der, über den er ein Urteil zu fällen hat, entweder gar nicth schuldhaft oder nur in geringem Maße, dem Hassenden dagegen umgekehrt. Ebenso erscheint demjenigen, der von Verlangen und Hoffnung erfüllt ist, das, was kommen soll, sofern es angenehm ist, als etwas, das wirklich kommt, und als etwas Gutes; bei dem aber, der gleichgültig und in verdrießlicher Stimmung ist, ist das Gegenteil der Fall» (1377 b 30-31 und 1378 a 1-6).

Und damit zum letzten Element.

3) ... und denen Lust und Schmerz folgen.

Über Lust und Schmerz der Affekte haben wir schon anläßlich der Abgrenzung der Affekte von Begierde und Wünschen gesprochen.

(a) Unterschiede zwischen dem Schmerz der Affekte und dem körperlichen Schmerz:

1. Der Schmerz der Affekte entsteht aufgrund der Interpretation einer Situation (Sachverhalt). Dabei kommt es nicht darauf an, ob etwas tatsächlich der Fall ist, sondern allein darauf, ob erwas der Fall zu sein scheint. Je nach der zugrundeliegenden Interpretation ist ein und dasselbe Ereignis (Situation) schmerzhaft oder nicht (Furcht: 1383 a 27, Scham: 1383 b 13).

2. Für den Schmerz der Affekte bedarf es neben der physischen auch einer bewußtseinsmäßigen Disposition. Z.B. man schämt sich nur dann, wenn man sich von einer bestimmten Klasse von Menschen beobachtet glaubt (1384 b 27).

3. Der Schmerz des Affektes schließt eine Beziehung auf andere Menschen ein; ganz im Gegensatz zum körperlichen Schmerz, der sich allein auf eine körperliche Empfindung bezieht. Man kann deshalb beim Affekt immer fragen, wen er gilt (1378 a 23).

4. Die Furcht und die Scham bezeichnet Aristoteles als Schmerz oder

Verwirrung (1382 a 21 und 1383 b 13). Der Schmerz dieser Affekte bewirkt, daß die vernünftige Überlegung behindert ist und demzufolge kein situationsgerechtes Handeln möglich ist. Bein körperlichen Schmerz kann man das nur in Extremfällen sagen.

Von der durch den Affekt-Schmerz verursachten Verwirrung ist aber der durch Affekte verursachte «Einfluß auf das Urteil» zu unterscheiden[8].

(b) Die Bedeutung der Lust und des Schmerzes der Affekte für das menschliche Sein:

Die körperliche Lust erweist sich als teleologisches Phänomen, insofern sie einem Endzweck (der körperlichen Erhaltung) dient. D.h. daß zwischen der körperlichen Lust und dem Sein des Tieres ein Zusammenhang besteht.

Auch für die Affekte kann man sagen, daß sie nach aristotelischer Auffassung teleologische Phänomene sind. Diese Auffassung wird gestützt durch eine Definition des Zornes in *De anima* I 1: Nach ihr ist der Zorn eine Bewegung, die einem Zweck dient.

Georgios MANOLIDIS
(Thessaloniki)

8. F. RICKEN, *ebd.*, 137 f., Anm. 19.

ΑΝΑΛΥΤΙΚΕΣ ΠΑΡΑΤΗΡΗΣΕΙΣ ΓΙΑ ΤΗΝ ΕΝΝΟΙΑ ΠΑΘΟΣ ΣΤΟΝ ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΗ

Περίληψη

Ἡ ἐργασία αὐτὴ περιλαμβάνει μερικὲς ἀναλυτικὲς παρατηρήσεις γιὰ τὴν ἔννοια «πάθος» (πάσχειν) στὸν Ἀριστοτέλη καὶ κύρια στὴ *Ρητορική* του. Γιὰ νὰ γίνει κατανοητὴ ἡ σημασία καὶ ὁ ρόλος τῆς ἔννοιας «πάθος» στὴ Ρητορικὴ (Ἠθικὴ καὶ Ψυχολογία) κρίνεται ἐπιβεβλημένη ἡ συσχέτιση τῆς ἔννοιας αὐτῆς μὲ τὶς ἐπίσης θεμελιακὲς ἔννοιες «διάθεσις» (διάκεισθαι) καὶ «ἕξις» καὶ τὰ συμφραζομενά της στὴ *Ρητορική*: (τὸν κριτήν) κατασκευάζειν, (ποιόν τινα) φαίνεσθαι.

Ἀρχικὰ διαπιστώνεται ἡ διαφοροποίηση τῆς «διαθέσεως» ἀπὸ τὴν «ἕξιν», καὶ τοῦ «πάθους» ἀπὸ τὴν «διάθεσιν» καὶ τὴν «ἕξιν», ἐνῶ γίνεται ἀναφορὰ καὶ στὰ κοινὰ τῆς σχέσης τους.

Ὁ ὁρισμὸς τῆς ἔννοιας «πάθος» στὸ 2° βιβλίο τῆς *Ρητορικῆς* συντίθεται ἀπὸ τρία στοιχεῖα, τὰ ὁποῖα ἀναλύονται διεξοδικά: 1. Τὰ πάθη εἶναι κινήσεις τῆς ψυχῆς. 2. Οἱ ἄνθρωποι ἐπηρεάζονται ἀπὸ τὰ πάθη (τους). 3. Τὰ πάθη συνοδεύονται ἀπὸ λύπη ἢ ἡδονή. Μετὰ τὶς διαπιστώσεις, ὅτι α) τὸ ὀρεκτικὸν περιλαμβάνει τὶς ἔννοιες «πάθος», «ἐπιθυμία» καὶ «βούλησις» καὶ τὰ περιεχόμενά τους, ὅτι β) στὴ *Ρητορικὴ* II, 2-11, ὅπου γίνεται ξεχωριστὴ ἔκθεση τῶν παθῶν, δὲν δίνεται ἡ γενικὴ (περιληπτική) ἔννοια τοῦ καθενὸς χωριστά, ἐπιβάλλεται μία ταξινόμηση καὶ ὁριοθέτηση τῶν ἐπιμέρους παθῶν γιὰ νὰ φανεῖ ἡ διαφοροποίησή τους ἀπὸ τὴν «ἐπιθυμίαν» καὶ τὴν «βούλησιν». Ἡ ὀργὴ λοιπὸν εἶναι «ὄρεξις», ὁ φόβος, ἡ αἰσχύνη, τὸ ἔλεος, ἡ νέμεσις, ὁ φθόνος καὶ ὁ ζῆλος εἶναι τὸ καθένα μία «λύπη». Φιλία καὶ ἔχθρα ἔχουν σὰν γενικὴ ἔννοια τὴν «βούλησιν». Μένει νὰ ἀσχοληθοῦμε μὲ τὸ θέμα, πῶς διαφοροποιοῦνται τὰ πάθη «τῆς λύπης» ἀπὸ τὴν «ἐπιθυμία», ὁ θυμὸς ἀπὸ τὴν «ἐπιθυμία», τὰ πάθη «τῆς λύπης» ἀπὸ αὐτὰ «τῆς βουλήσεως» καὶ τὰ «τῆς βουλήσεως» ἀπὸ τὴν «ἐπιθυμία».

Ἡ ἐργασία κλείνει μὲ τὴν ἀνάλυση τοῦ τρίτου στοιχείου τοῦ ὁρισμοῦ καὶ τὴν ἀνάπτυξη τῆς διαφοροποίησης τῶν παθῶν «τῆς λύπης» ἀπὸ τὸν σωματικὸ πόνο.

Γ. ΜΑΝΩΛΙΔΗΣ
(Θεσσαλονίκη)

THE AUTONOMY OF THE STOIC VIEW OF TIME

In treating the question of time it is a favorite generalization of scholars to speak of «Greek» conception of time, as if there were only one view of it. The fact is, however, that there was serious dissent and none the less intense controversy among the various Greek philosophical schools. Of the entire «Greek tradition», we shall mainly outline the Platonic, Aristotelian and Stoic views of time, in order to purport that the Stoic conception was an autonomous one, quite independent from that of either Plato or Aristotle. For the reasoning of the Stoic view of time springs from entirely different premises. This is bound up with the entire Stoic philosophy and the study of this view of time *ipso facto* brings to the heart of this particular philosophy. For how thinkers conceive of time stands in harmony with their overall view of reality. This is of necessity consonant with their fundamental philosophical premises, with their conception of being, as well as with the methods and dialectics of enquiring into philosophical problems.

A certain view of time, therefore, is highly indicative of an entire philosophical outlook. In fact there is a mutual interconnectedness: not only a certain philosophical system determines its own concept of time. But also, a view of time plays, in the first place, a determining rôle in the formation of a general philosophical attitude.

The conception of time brings us to the core of a philosophy: how to live; what, if any, is the purpose of individual existence; how to face death; what might constitute the content of a possible hope; how, if at all, God is conceived of; the perception of the world and its purpose, if any; whether or not the world was created, and all the temporal implications that the notion of creation entails —those are all notions essentially bound up with the concept of time.

We shall examine in due course the interconnections between the Stoic view of time and the rest of the principal concepts of this philosophy. First though we should outline the other Greek conceptions of it, from which we purport that the Stoic one was different.

Plato's views of time have enjoyed a special interest, perhaps because of the mythological (and thus, ambiguous) form in which he deliberately

expressed his views, as well as because of the special attention that Christian theologians paid to them.

To Plato, time proper is something continuous and thus beyond the possibility of conceptual definition. To speak about «moment» is but a product of abstract reasoning; moment in itself is not actually time and it does not really exist[1]; for, if it existed, time would become static and the content of time would include the possibility of rest without motion and change. Time is not an aggregate of static «nows»; it is inherently related with change and motion. There can be no motion without time[2].

Thus *time - motion - change* are so closely connected together that they cannot be understood independently from each other. This means that there is no time without motion and change. Subsequently, whatever is temporal is subject to motion and change.

Plato rejects the possibility of human comprehension of notions such as «beginning» or «end» of time[3]. Even the fact that God created time cannot be fully grasped: one can only have a vague idea of such a notion[4]. It is true though that he definitely repudiates the notion of time being without beginning.

Aristotle singles out Plato stating that, with the exception of Plato, all the philosophers are in agreement that time is uncreated[5]. But the purport of this «creation» according to Plato is but the idea that time appeared with the order which was set on the pre-existing «original matter». For indeed Plato, in tune with the general tradition of his day, rejects the idea of creation out of nothing. This, nevertheless, should be regarded as a question needing some further discussion, since it is Plato who, elsewhere, speaks of the «countless ages of the past[6]». Besides, he holds that Being is synonymous with Action, namely, the true existence is synonymous with its creative act, Substance is synonymous with Function[7]. God's perfection always compels him to act[8], and he cannot be conceived of as being in the timeless eternity without exercising this creative ability. It is then beyond the human comprehensive ability to conceive what God did *before* he created the universe —if such a

1. PLATO, *Parmenides*, 156 d.
2. PLATO, *Parmenides*, 151 e ff; *Timaeus*, 38 a ff.
3. PLATO, *Timaeus*, 37 d ff.
4. PLATO, *Timaeus*, 38 d.
5. ARISTOTLE, *Physics*, 251 b 15 ff.
6. PLATO, *State*, 499 c.
7. PLATO, *Sophist*, 247 d; 248 c.
8. PLATO, *Timaeus*, 29 e ff.

notion could make any sense at all. For it is not really clear whether Plato held a temporal beginning of the world[9].

In any event, it is true that he denied the existence of time in the original chaos, since time is denied to the irregular and, therefore, to the irrational motion of the chaos[10]. Time did come into being and this notion is stated in the celebrated passage of *Timaeus:*

«...When God the Father and Creator saw the creature... the created image... He rejoiced... and determined to make a copy... like the original... But to bestow the attribute (of the eternal) in its fullness upon a creature was impossible. Wherefore he resolved to have a moving image of eternity (εἰκὼ δ' ἐπινοεῖ κινητόν τινα αἰῶνος ποιῆσαι). And when he set in order the heavens, he made this image eternal but moving according to number (κατ' ἀριθμὸν ἰοῦσαν αἰώνιον εἰκόνα), while eternity itself rests in unity. And this image we call time[11]».

«Time, then, and the heavens came into being at the same instant in order that, having been created together, if there was ever to be a dissolution of them, they might be dissolved together. This (sc. time) was framed after the pattern of the eternal nature, in order that it might resemble this as much as possible (κατὰ τὸ παράδειγμα τῆς διαιωνίας φύσεως, ἵν' ὡς ὁμοιότατος αὐτῷ κατὰ δύναμιν ᾖ). For the pattern exists from eternity (τὸ μὲν γὰρ δὴ παράδειγμα πάντα αἰῶνά ἐστιν), whereas the created heaven has been, is, and will be, in all time. Such was the mind and thought of God when he created time[12]».

Aristotle treated the problem of time facing a vast extent of questions which are related to it[13]. At the outset he states that time could not be without change or motion[14], because it is only through the different stages of

9. Since PLATO'S views in *Timaeus* are couched in an allegorical form, it is not surprising that even his closest disciples disagree and vastly differ in their opinions about the real meaning of *Timaeus*. Cf. ARISTOTLE, *De Caelo,* 280 a 20; 300 b 16; *Physics,* 251 b 17; *Metaphysics,* 1071 b 31; 1071 b 37; *De Anima,* 406 b 25 ff. ARISTOTLE clearly contrasts his views in *De Generatione et Corruptione,* 329 a 13. On this question there is further reference in SIMPLICIUS, *Commentary in Aristotle's Physics,* 488, 15; 489, 6; 489, 9; Alexander of APHRODISIAS, *Commentary in Aristotle's Physics,* 1091 a 27; PLUTARCH, *De Animae Procreatione in Timaeo,* III, 1; IV, 1; PHILOPONUS, *De Aeternitate Mundi,* VI, 8; VI, 21; VI, 27; VI, 31.

10. PLATO, *Timaeus,* 38 b.

11. PLATO, *Timaeus,* 37 c ff.

12. PLATO, *Timaeus,* 38 b; Aristotle rebuked Plato for having tought that time was created; Cf. ARISTOTLE, *Physics,* 251 b 16 ff.

13. ARISTOTLE, *Physics,* book IV, ch. 10-14 (217 b 29 - 224 a 16).

14. *Physics,* 218 b 22. Aristotle was criticised for his attempt to relate time to motion by

motion or change within our mind that we are able to conceive of time[15]. Although «fast» and «slow» are defined by time, time proper is something constant, because time is not defined by time[16]. Hence, although time is something related to motion or change[17], it is itself something fundamentally different from motion and change proper:

«Clearly then it (sc. time) is not motion... But neither time exists without change... It is evident, then, that time is neither motion nor is it independent from motion[18]».

Thus time is a number or measure of motion (κινήσεως ἀριθμός)[19], as well as the number (ἀριθμός) of motion with respect to our distinction between the «before» and the «after»[20]. As «everything that moves is in time[21]» and it is time which marks motion[22], «time is what is counted and not that with which we count[23]».

To Aristotle then time is a number. To be «in time», therefore, means to be counted or measured by time[24]. Time in itself is continuous since this is an

---

Strato of LAMPSACUS (also called the «Physicist»). He discusses this question in his work entitled *Περὶ Χρόνου* and perhaps in his *Περὶ Κινήσεως*, which are both lost. Cf. Diogenes LAERTIUS V, 59 ff; SIMPLICIUS (*op. cit.*, 965, 10); PROCLUS, *In Platonis Timaeum Commentarii*, 242 e ff. He was also criticised by Sextus EMPIRICUS (*Pyrrhonia*, III, 136 ff; *Adversus Mathematicos*, X, 176 ff.) and PLOTINUS (*Enneads*, III, 7 ff.).

15. *Physics*, 218 b 22 ff; 222 b 30 ff; 235 a 11.

16. *Physics*, 218 b 14 ff.

17. *Physics*, 219 a 1 ff; 218 b 22 ff; 236 b 20; 241 a 17; 251 b 11; 218 b 34.

18. *Physics*, 219 a 1 ff: «Ὅτι μὲν οὖν οὔτε κίνησις οὔτε ἄνευ κινήσεως ὁ χρόνος ἐστί, φανερόν». (It is evident, then, that time is neither motion nor is it independent from motion). *Physics*, 218 b 22: «Ὅτι μὲν τοίνυν οὐκ ἔστι κίνησις, φανερόν». (Clearly then it (sc. time) is not motion). *Physics*, 218 b 24: «Ἀλλὰ μὴν οὐδ' ἄνευ μεταβολῆς» (But neither time exists without change).

19. *Physics*, 221 b 8; 221 a 1; 251 b 10.

20. *Physics*, 219 a 13-34; 221 b 12-14; *De Caelo*, 279 a 14.

21. *Physics*, 223 b 31; 232 b 21; 236 b 20; 239 a 20 ff; 241 a 15.

22. *Physics*, 220 b 16.

23. *Physics*, 219 b 5 ff; 220 b 15; 221 a 1; 221 b 7; 221 b 11; 221b21; 221 b 25.

24. *Physics*, 221 a 3 ff: «καὶ ἐστὶ τῇ κινήσει τὸ ἐν χρόνῳ εἶναι τῷ μετρεῖσθαι τῷ χρόνῳ καὶ αὐτὴν καὶ τὸ εἶναι αὐτῆς». (To be in time means, for motion, that both it and its essense are measured by time). 221 a 8 ff: to be in time means one of two things: 1. to exist when time exists; 2. as we say of some things that they are «in number» ...or that things have a number. Things which are always (immutable and unchangeable), namely God, are not, as such, «in time». For they are not contained by time, nor is their being or existence measured by time (221 b 2). They are not «affected by time, which indicates that they are not in time» (221 b 5).

S. also 221 b 16; 221 b 21; Hence Aristotle distinguishes the infinite everlasting duration from eternity proper which is a «being above time».

attribute of what is continuous, namely, the number of motion[25]: this is a single, infinite and uniform «continuum»[26].

Time is uncreated and it is infinite both in respect of its divisibility and its extremities[27]. Thus time has a uniformity of nature and «continues through its entire duration inalienably and without modification[28]»; it is always what it is, it is not *in* time and it is not contained by time, or measured by time, or affected by time[29]. Time is the everlasting duration itself.

Of the immediate disciples of Plato, it was Haestiaeus of Perinthus (of the so-called old Academy) who fully abided by his master's allegorical definition of time. He avers that «time is the course of the heavenly bodies in their relation to one another[30]». Speusippus, however, seems to follow Aristotle, as he defines time «the quantity within motion» (τὸ ἐν κινήσει ποσόν)[31]. Accordingly, Xenocrates defines time as «the measure of what has been created, as well as everlasting motion» (μέτρον τῶν γεννητῶν καὶ κίνησιν ἀΐδιον)[32], which maintains the Platonic definition of time as *motion*, but is also in line with the Aristotelian view of time as *number*.

On the other hand, the followers of Aristotle, the Peripatetics, did abide by their master's definiton of time[33] —perhaps because it was not allegorical and it was more concrete. Besides, it had a scientific character not susceptible of much controversy and different interpretations, as happened with Plato's views. Thus Theophrastus defends the notion of a universe without beginning or end, and similar views were expressed by Eudemus of Rhodes and Dicaearchus of Messina.

It was Strato of Lampsacus, however, who expounded his own views of time in an *ad hoc* treatise, challenging the Aristotelian definition of time in terms of number or motion as unsatisfactory, if not erroneus. He defines time

---

25. *Physics*, 220 a 24 ff. Cf. 219 a 10 ff; 219 b 9 ff; 233 a 14 ff.

26. Cf. Aristotle's views on the infinite divisibility of all quantities, including time: *Physics*, 227 a 10 ff; 231 a 21 ff; 232 a 23 ff; 233 b 15; 233 b 32 ff; 234 a 10 ff; 235 a 25; 237 a 10; 237 b 8; *De Generatione et Corruptione*, 317 a 2 ff; *De Caelo*, 306 b 22.

27. *Physics*, 233 a 18 ff. Cf. 233 a 25.

28. *De Caelo*, 279 a 22 ff.

29. *Physics*, 221 b 3 ff.

30. STOBAEUS, *Eclogue*, I, 250. About Haestiaeus of Perinthus cf. Diogenes LAERTIUS, III, 46.

31. PLUTARCH, *Questiones Platonicae*, VIII, 4, 3; this definition, however, is not clear as to whether time is the «number» *of* motion or the «measure» which is *in* motion.

32. STOBAEUS, *Eclogue*, I, 250.

33. SIMPLICIUS, *Commentary in Aristotle's Physics*, 411, 5 ff.

as «the quantity in all action» (τὸ ἐν ταῖς πράξεσι ποσόν)[34] and «the quantity of everything that is in motion and at rest» (τὸ ἐν κινήσει καὶ ἠρεμίᾳ ποσόν)[35] and (μέτρον κινήσεως καὶ μονῆς)[36].

This notion of *rest* is particularly interesting, since it was on this that Plotinus grounded his arguments against the connexion of time with motion, in his *Enneads* (III, 7, 8).

As regards the Epicurean attitude to the problem of time, we shall only briefly state that they generally were influenced by the Aristotelian view. They regarded time as a «sympton accompanying things in motion» (σύμπτωμα τοῦτο δ' ἐστὶ παρακολούθημα κινήσεων)[37], namely, a concomitant of motion.

We now come to the Stoic conception of time. According to the Stoics, time is in essence held to be an extension (διάστημα). This definition has enjoyed little attention. Also it has been inadequately comprehended. Some scholars[38] seem to be uncertain as to whether the Stoic definition of time should be regarded as nearer to that of either Plato or Aristotle, leaving this ambiguity unresolved. On the other hand, it is only after a short consideration that A. Chroust concludes that the Stoic definition of time was but an echo of the Aristotelian one[39].

What we think is the flaw in the proper understanding of the Stoic definition of time is the crucial, indeed ontological, significance of the notion of *extension,* as we shall discuss presently.

In reference to the earliest Stoic view of time, Zeno's definition is extant in a passage which reads as follows:

«And Zeno has said that time is an extension of motion (κινήσεως διάστημα) and the criterion of fastness and slowness. And it is in time (κατὰ τοῦτον) that events occur and everything that becomes and all beings are[40]».

In another passage it is also stated that «...of the Stoics, Zeno [says] that time is in general the extension of any motion» (πάσης ἁπλῶς κινήσεως διάστημα)[41].

---

34. SIMPLICIUS, *op. cit.*, 789, 34.
35. STOBAEUS, *Eclogue,* I, 250.
36. Sextus EMPIRICUS, *Pyrrhonia,* III, 137; *Adversus Mathematicos,* X, 228; X, 177.
37. STOBAEUS, *Eclogue,* I, 252.
38. J. RIST, *Stoic Philosophy,* Cambridge, 1969, pp. 273-4.
39. A. CHROUST, «The meaning of time in the ancient world», *The New Scholasticism,* XXI, 1947, p. 42.
40. *Stoicorum Veterum Fragmenta (SVF)*, I, 26, 11-15; ap. STOBAEUS, *Ecl.*, I. 8.
41. *SVF,* I, 26, 14-15; ap. SIMPLICIUS, *ad Cat.* 80 a 4.

Chrysippus defines time as the «extension of the motion of the world[42]». Although this seems to be a more specific definition of time, compared to that of Zeno, this by no means lends itself to the assertion that it introduces an essential modification of Zeno's view[43]. For Zeno's original conception of time as extension remains here unchanged and is the kernel of Chrysippus' conception of time, too. Besides, there is at least one passage where Chrysippus' view is cited in disjunction from, or as an explanatory one, to Zeno's:

«And Chrysippus [says] that time is the extension of motion (κινήσεως διάστημα) and this is why it is sometimes said to be the measure of fastness or slowness; or [time] is the extension which closely attends the motion of the world and it is in time that everything is moving as well as being[44]».

It has been asserted that this definition in terms of its letter may be nearer Aristotle (who defined time as the measure or number of motion), but it is not impossible that the spirit of this definition be more related to that of Plato (who considered time as the moving image of eternity)[45].

We do not see, however, why the Stoic conception and definition of time should by all means be associated with either that of Aristotle or of Plato. What we assert is that Zeno's conception is clearly a third view, at least in this respect: the Platonic definition of time is undoubtedly a metaphysical as well as a theological one, while that of Aristotle is a scientific and mathematical one.

To Zeno though time is neither something related to metaphysics in any way (for he was a materialist Stoic), nor is it considered as an intellectual mathematical perception, namely, a number or measure. Although he suggests that time may be «*and* a criterion of fastness and slowness», he clearly postulates the essence of time proper as an *extension*.

Thus time is associated with a natural reality (that is, motion) and is regarded in itself a natural reality, too: a sort of extension which is indispensable for motion to take place and to make sense. In his view, therefore, time is neither an *image* of a metaphysical reality, nor is it a mathematical conception, namely *number* or *measure*. Time is a sort of natural *extension*.

---

42. Διάστημα κοσμικῆς κινήσεως, *SVF*, II, 164, 14 ff.

43. As asserted by J. RIST, *op. cit.*, pp. 278 ff.

44. «Τὸ παρακολουθοῦν διάστημα τῇ τοῦ κόσμου κινήσει». *SVF*, II, 164, 15-18. This is how APPOLODORUS defines time, too: «Time is the extension of the motion of the world» (χρόνος δ' ἐστι τῆς τοῦ κόσμου κινήσεως διάστημα). *SVF*, III, 260, 18-19.

45. *Op. cit.*, pp. 273-4; RIST, anyway, states that he is not sure which definition ZENO'S should be considered as more closely related to.

The Platonic definition of time is grounded on a fundamental premise, which is the notion of *transcendence*. Whatever the interpretation of *Timaeus* at this point may be, there is one fact which cannot be disputed: the main point which Plato wished to make in his definition is the *similarity* of time to eternity (s. *supra:* «ἵν' ὡς ὁμοιότατος αὐτῷ κατὰ δύναμιν ᾖ»). This, in the final analysis, implies the *dependence* of the temporal to the eternal, the dependence of the image to the archetype. It is true that Plato's views on the question of the beginning of the universe are somewhat vague and surrounded by controversy. This is so though only because he focused his main attention not to the problem of beginning, but to the point that the cosmos is originated and dependent on an absolute and supreme *transcendent cause*. This is the main notion expressed through the allegorical statements in *Timaeus*. If one would point out some contradictions in the statements concerning the notion of «beginning»[46], this is due to Plato's main concern with the notion of dependence of the world on a supreme absolute transcendent cause, which left the notion of beginning in *Timaeus* as a second-class problem.

This background and dialectics are totally alien to the Stoic thought. For in Stoicism the notion of transcendence makes no sense at all. The Stoics firmly stick to the materiality of the world which is regarded as the «whole» (τὸ ὅλον)[47] —with nothing existing beyond the world. So the spirit of the Stoic definition of time can have nothing in common with the views of Plato.

On the other hand, the seeming similarity of the Stoic definition to the Aristotelian one does not actually constitute any affinity between them at all.

Once time is postulated as a number or measure of motion, it follows that time could not exist if there were no soul at all. On this point Aristotle is quite explicit: if there is no one to count, then there can be nothing to be counted —thus there could be no «number»[48], even though motion proper

---

46. For example, he affirms the pre-existence of human being; cf. *Meno* 86 a; *State* 611 a; *Phaedrus* 245 d ff; *Phaedo* 75 c ff; 106 d; *Laws* 781 e. But since soul (which in itself is an *orderly* reality) has always existed, this means that orderly reality has *always* existed —which contradicts the statements that time was created when order was brought into the pre-existing chaos and the «orginal stuff».

47. *SVF,* II, 167, 8.

48. Cf. *Physics,* 223 a 16-35: «Πότερον δὲ μὴ οὔσης ψυχῆς εἴη ἂν ὁ χρόνος ἢ οὔ, ἀπορήσειεν ἄν τις· ἀδυνάτου γὰρ ὄντος εἶναι τοῦ ἀριθμήσοντος ἀδύνατον καὶ ἀριθμητόν τι εἶναι, ὥστε δῆλον ὅτι οὐδ' ἀριθμός· ἀριθμὸς γὰρ ἢ τὸ ἠριθμημένον ἢ τὸ ἀριθμητόν. Εἰ δὲ μηδὲν ἄλλον πέφυκεν ἀριθμεῖν ἢ ψυχὴ καὶ ψυχῆς νοῦς, ἀδύνατον εἶναι χρόνον ψυχῆς μὴ οὔσης, ἀλλ' εἰ τοῦτο ὅ ποτε ὂν ἐστὶν ὁ χρόνος, οἷον εἰ ἐνδέχεται κίνησιν εἶναι ἄνευ ψυχῆς. Τὸ δὲ πρότερον καὶ ὕστερον ἐν κινήσει ἐστίν· χρόνος δὲ ταῦτ' ἐστὶν ἢ ἀριθμητά ἐστιν».

This assertion of Aristotle has been hard to accept by many commentators, who have

could still make sense. For it is only the soul which is qualified to count. Without soul there is only motion. If there is only motion, but no possibility of counting, then this definition actually falls.

In Aristotle's definition there are two fundamental premises: First, motion. Second, the soul, who is the counting agent and renders a meaning upon number. Thus this definition of time is sound only if there are those two presuppositions, namely, the moving (or changing) object and the counting intelligent subject. As a matter of fact, this point raised no problems to Aristotle's theory of time[49], since he held the notion of everlastingness of the world.

In Aristotle, therefore, what is of absolute ontological priority with respect to time is *motion*.

By contrast, to the Stoics the main ontological definition of time is *extension*. Time would be regarded *also as* a «measure», but this is just an additional property of it. This means that if time is not regarded as a measure, and if there is no one to count it, the Stoic definition of time does not fall —in contrast to what happens to the Aristotelian one.

The real point which stands behind this substantial difference is, we think, the Stoic doctrine of cosmic periods.

The Stoics, as well as Aristotle, held that time is *one* and it is a *continuum*. If, hypothetically, the Stoics held time proper to be in essence defined as number, then the end of each cosmic period could entail the end of time and the beginning of *another* time. Yet this is clearly rejected by them. For they all, especially Chrysippus, are quite explicit in that each new world begins and ends with a cosmic catastrophe, but time does not[50]. This means that time proper is an element of the world quite independent from whether

---

sought to reinterpret the text. A list of interpretations is supplied by P.F. CONEN, *Die Zeittheorie des Aristoteles*, Munich 1964, pp. 156-69. In a perspicuous discussion he cites Simplicius, H. Carteron, W. Bröker, A.-J. Fegustière and J. Moreau. R. Sorabji, on the other hand, simply takes it that Aristotle has made a mistake at this point, namely, in his assertion that where there exists no one to do the counting, there is no countability. (R. SORABJI, *Time, Creation and the Continuum*, London, 1983, pp. 83-94).

We shall take Aristotle's words as they are clearly stated in *Physics* and shall not deal with the aforestated discussion which is out of our scope.

49. Further, according to a testimony of Censorinus, Aristotle himself taught that mankind has been always. At any rate, Aristotle was quite clear in his view of the eternity of the world: man is the end of nature, and hence of the world, which itself is without beginning. Cf. F. HULTSCH, *Censorini, De Die Natali*, Leipsig, IV, 3, 1867.

50. Cf. PHILO, *De Aeternitate Mundi*, I, 33 ff: «...ὁ κόσμος... ὡς δοκεῖ τοῖς Στωϊκοῖς διῆκον ἄχρι ἐκπυρώσεως, οὐσία τις ἢ διακεκοσμημένη ἢ ἀδιακόσμητος, οὗ τῆς κινήσεως φασὶν εἶναι τὸν χρόνον διάστημα...».

the «substance» (οὐσία) which constitutes the world is «decorated» (διακεκοσμημένη, during the cosmic period) or «undecorated» (ἀδιακόσμητος, during the dissolution of the world). Time is *one* extension along which the alternations of his substance take place periodically.

Time is *one,* it is without beginning, indeed this is a continuum infinite in both directions. If time proper was defined as the number of the wordly (and thus: orderly, since there can be no number of motion in disorder) motion, this could entail that *this* present world is without beginning or end —an idea held by Aristotle, but totally unacceptable to the Stoics. Besides, in a general conflagration there are not souls to count motion, and yet time does exist and its continuity is maintained, too.

The conclusion out of this analysis is that if the Stoics accepted the Aristotelian definition of time, then fundamental premises of their philosophy (such as the notion of cosmic periods) could have no adequate ground. In short, the Aristotelian definition of time is essentially incompatible with fundamental Stoic doctrines. This is why time is in principle defined as an *extension*: a definition which can defy Aristotle's denial of successive worlds and does not necessarily presuppose an intelligent subject to count time (which is indispensable for the Aristotelian conception of time to make sense). To the Stoics, time may be regarded as *also* a «measure», not because time itself is a number, but because motion takes place *in* time, namely, in the *extension* which time proper is held to be. For it is not number, but it is *extension* what constitutes the fundamental ontological definition of time proper. Thus the occurence of a cosmic catastrophe (which marks the end of a world and the beginning of the next) and the subsequent absence of an orderly motion, as well as of an intelligent subject capable of counting motion, does not put the Stoic definition of time in any question whatever. And this happens on account of the fact that the Stoic definition of time is radically different from that of Aristotle.

It is true that Aristotle refers to periods of time using the word *διάστημα*. There are, however, certain substantial differences:

Aristotle never allowed that διάστημα represents the ontological identity of time proper. To be the *number* of motion is one thing, but to be the *extension* of it is quite another. He used the term διάστημα in the everyday sense of «something which joins two points». In this sense, διάστημα may have an either temporal or spatial meaning. But on no account does this constitute a definition of time proper. Aristotle never took διάστημα to indicate time proper, as Zeno and Chrysippus did. For he held an entirely different view of the essence of time.

Aristotle, as well as Plato, could, like everybody else, use the

commonplace term of διάστημα to suggest *parts,* or periods, of time. But they never suggested that time *itself* is an extension. It was only the Stoics who explicitly defined *διάστημα* as indicating time proper ontologically. As a matter of fact, the portrayal of time as *διάστημα* is exactly what *moving image* is for Plato and *number* or measure is for Aristotle.

In Aristotle then *motion* stands in ontological priority to time. In contrast, to the Stoics the ontological definition of time is *extension.* Time may be *also* a measure, but this is an additional property, not the indispensable ontological quality of it.

It is clear, therefore, that the Stoic view of time, with respect to these of Plato and Aristotle, is grounded on an *autonomous* definition of time which is quite independent from either the Platonic or the Aristotelian one. Later it was Proclus who pointed out that the Stoic view is actually different from the views of time of either Plato or the Peripatetics[51]. In the extant passage though there is only his claim, but no argumentation for it. We cannot know whether or not Proclus distanced Plato's view of time on the grounds stated above. What we do know though is that scholars have not realized so far that the Stoic view of time is essentially independent from either the Platonic or Aristotelian one. This is why some of them opt for relating it to the Platonic views, others (H. Chroust) take it to be similar to those of Aristotle, whereas others (such as J. Rist) do not plump for either the former or the latter and leave the question moot.

To the Stoics (in constrast to Plato's views), *time - motion - change* are not intrinsicly associated to the extent that they could not be understood independently from each other. It is true that the notion of *motion* is deeply involved with the early Stoic definition of time. Time proper, however, is by no means a reality dependent upon the notion of motion. The Stoic definition by no means entails that time cannot exist without motion. Such a conclusion could ensue from both the Platonic and Aristotelian definitions —but not from the Stoic one. A Stoic could never argue that there is no time in the absence of any notion of motion, which Plato and Aristotle did. Certainly the Stoics did concede that whatever is temporal is subject to motion and change; but on no account does this concession stem, as a necessary corollary, from their definition of time proper.

Among all the Greek definitions of time proper, it is solely the Stoic one in which the notion of motion is not ontologically indispensable for the very existence of time proper. This happens on account of the ontological priority of time to motion. This is actually the point of the critical relation of motion

51. *SVF,* II, 166, 6-10.

to time and this is how the involvement of motion with the definition of time should be viewed.

It is only in the Stoic thought that a *per impossibile* absence of motion does not necessarily entail the impossibility of existence of time proper. Certainly in that case the question which could be invited is what is the point for time to exist at all. This, however, is an *epistemological* question, perhaps a question pertaining to the meaning of time or to the *raison d'être* of it. But on no account is it an *ontological* question: which means that the hypothetical absence of motion does not of necessity extinguish the ontological ground for the existence of time proper. The discussion could perhaps invite the question of why in such a case time *should* exist —but there is no ground to support the claim that in that case time *could not* exist.

The nature of time is to be an extension *for* the motion of the world, yet the existence of time does not *depend* on this motion at all. Certainly to the Stoics the perpetual motion of the world is an unquestionable fact. Nevertheless they did not ground the existence of time proper on motion itself as, more or less, the rest of the Greek schools of thought did. It is rather the notion of motion which is dependent on that of time. Particularly in Zeno's definition, the concept of time is ontologically prior to the notion of motion —not vice versa. Time is the indispensable substratum for motion to take place, indeed to make sense at all.

The Stoic time as *διάστημα* (extension) is related to *διάστασις* (dimension) rather than to motion —albeit it could hardly be claimed that the Stoics in any respect anticipated the conception of time held by Modern Physics. Nevertheless, the radical difference between time as extension and these of time as either moving image or number, is quite obvious on the ground of this contradistinction: the Stoic is the case of *a static* time, as contrasted with the Platonic (as well as the Plotinian) *dynamic* notion and the Aristotelian abstract scientific mathematical perception of it.

There are assertions that neither the Pythagoreans nor the Stoics made an explicit part of their theory that time will be the *same* throughout successive aeons. Taking into account, for example, the Greek idea of the Great Year, it could be argued that, once this period comes round and the heavenly bodies return to their original alignements, then time comes to an end and starts again.

However, there is a point which has to be made against these assertions[52]. This argument is sound *only* if time is regarded as a *measure* or

52. Cf. R. SORABJI, *op.cit.* The author suggests that it was only with Eudemus that the idea that *time* will be the same was put forward (p. 184).

number, namely, in an Aristotelian sense. Once time is regarded as essentially being an *extension*, this argument is no more sound:

If time is but the number counting the years of a cosmic period, then certainly it will reach the number of years which comprise a cosmic period and then counting will have to *begin* again, which means that *another* time should start again.

In contrast, if time in its essense is regarded as an *extension*, there is nothing to suggest that this will *begin* again. This extension is simply infinite in both directions —as the Stoics explicated. We think that this is a main reason why they seem not to have dealt with the question of the *sameness*, or not, of time in the course of the world. They simply did not need to do so.

Much discussion has been made about *cyclicity* in speaking of either time or events[53]. It has been quite popular among scholars to speak about «cyclic» time and «rectilinear» time —the former regarded as the Greek conception of it. This notion of cyclicity enjoys much currency and use, perhaps because it provides a simplistic spatial figure of time. We regard, however, this distinction as most misleading for a proper comprehension of the problematique of time proper.

This notion of cyclicity could hardly make sense in any Greek school of thought. Even in Heracletus and the Stoics, one could not speak of *cyclic* events. At most one would speak about *periodic* events, which *re*-cur in normal periods of the infinite, linear, continuum of time. With regard to Plato, for instance, suggestions of «cyclicity»[54] have their counter-points in his works. In the *State*[55], for example, he seems to suggest that some day in the future, the ideal State, which he portrayed, will materialize. It would be then very reasonable to assert that the portrayal of an occurence lying in the indefinite future is a *τέλος* which implies a *linear* conception of time.

There is only one case, in which one might speak of cyclical time: that is, a *hypothetical* eclectic attitude, according to which the Stoic notion of succesive worlds is upheld, while time is also regarded as a *number*, in an Aristotelian sense. At the end of a cosmic period, time will have to start again, because this will have reached the amount of years comprising the cosmic period and it will be no more possible for this number-time to increase further. Since the Aristotelian time is infinite (without any absolute

53. Cf. R. SORABJI, *op. cit.*, pp. 184 ff.

54. Cf. PLATO, *Timaeus*, 22 c ff., 23 a ff.

55. Cf. PLATO, *State*, 499 d: «περὶ τούτου ἕτοιμοι τῷ λόγῳ διαμάχεσθαι, ὡς γέγονεν ἡ εἰρημένη πολιτεία καὶ ἐστὶν καὶ γενήσεταί γε, *ὅταν* αὖτη ἡ Μοῦσα πόλεως ἐγκρατὴς γενήσεται. *οὐ γὰρ ἀδύνατος γενέσθαι*, οὐδ' ἡμεῖς ἀδύνατα λέγομεν· χαλεπὰ δὲ καὶ παρ' ἡμῖν ὁμολογεῖται». (Our italics).

beginning or end), the *counting* (of the *number,* which is time) will have to start again. Thus, there is no absolute beginning and time proper seems to be repeated in a cyclic scheme.

It is only in such a hypothetical case that one could speak of *cyclical* time: that is, an infinite series of counting up to a certain number, and then starting from the beginning counting all over again. Such an eclectic view of time, however, if ever any, never made a substantial mark in the Greek thought.

The very notion of *repetition* of events exactly implies *a distinction* of events, even if they are *structurally* identical from one cosmic period to another. Hence, the notion of cyclicity alleged as a universal Greek conception of time is absurd. As for Aristotle, he speaks of time as «something like a cycle[56]». It had been a gross mistake to take this phrase out of its context and allege that Aristotle suggested that time is «cyclical»; a mistake which clearly indicated that this text of the *Physics* had not been properly studied —anyway a mistake which we do not think is made nowadays[57].

If one wishes to stick to this notion of cyclicity (albeit there is no reason to do so at all)[58], he at best would speak of a *spiral* of space-time.

Thus it is due to the very conception of time as extension that the Stoics did not need to explicate their view that time is in essence *one* and the same throughout the successive aeons. Nevertheless, they did emphasize that time is a continuum which is not broken off during the destruction of a world. This point comes in support to our argument that the Stoic view of time is in its essence radicaly different from that of Aristotle.

We conclude, therefore, that there is an autonomous Stoic tradition on

---

56. ARISTOTLE, *Physics*, 223 b 28-29; cf. also 223 b 24-25; 223 b 31-33.

57. O. CULLMANN buttressed his assertions about what he calls «Greek» view of time on that point of Aristotle and refers to a number of scholars who treated the passage in the same way; cf. *Christ and Time,* (Greek tr. by P. COUMANTOS, Athens, 1980); p. 240, n. 3. Similarly, cf. H. C. PUECH, «Gnosis and Time», in *Man and Time,* Papers of the *Eranos Yearbooks,* (Vol. 3, 2nd print, Bollington Series, XXX, 3, Princeton, NJ, 1973); p. 42 and n. 6.

What Aristotle suggests is that time is not rectilinear but *curved.* Although not referring to Aristotle's view, T. Boman criticized Cullmann for asserting that time is «rectilinear» whereas astronomical time is always cyclic. Cf. T. BOMAN, *Hebrew Thought Compared with Greek,* tr. by J. MOREAU, London, 1960, p. 162.

58. In fact the only reason is the insistence of certain theologians who find it convenient to posit a simplistic and misleading catch-all description of time as a «Greek» one, in order to make the point of a Hebraic and Christian «rectilinear» time. The issue of time, however, is not so simple and needs a more sophisticated treatment.

the conception of time (namely, on the particular question of *what* time proper *is*) which stands beside the Platonic and Aristotelian streams, being independent from either of them. Any attempt to associate the Stoic view with either the Aristotelian or the Platonic one could be pointless. The claim about any essential similarity between the Platonic or Aristotelian view of time on the one hand, and the Stoic one on the other, in fact implies that there is an essential dependence of the Stoic thought upon either the Platonic or the Aristotelian one. Such a claim virtually disputes the fact that Stoicism constitutes an independent and self-directing stream of thought. It would be not only out of our scope, but also superfluous, to argue that this is not quite the case. For it would be absurd to dispute the historical fact that Stoicism is quite independent from any other Greek school of thought; that it had its own momentum and its highly vigorous and influential presence in the spiritual environment and evolution of ideas —namely, into that which is usually described through the all-embracing expression «Greek thought».

Dr. Panayiotis TZAMALIKOS

Η ΑΥΤΟΝΟΜΙΑ ΤΗΣ ΣΤΩΙΚΗΣ ΑΝΤΙΛΗΨΕΩΣ ΤΟΥ ΧΡΟΝΟΥ

Περίληψη

Κατὰ τὴν διαπραγμάτευση τοῦ προβλήματος τοῦ Χρόνου ἀπὸ τοὺς διαφόρους μελετητές, συχνὰ ἡ γενικευμένη καὶ ἁπλουστευτικὴ ἔκφραση «Ἑλληνικὴ Σκέψη» χρησιμοποιεῖται γιὰ νὰ ἀποδώσει κατὰ τρόπο ἑνιαῖο ἀντιλήψεις Ἑλληνικῶν Σχολῶν οἱ ὁποῖες διαφέρουν ριζικὰ μεταξύ των. Σὲ ὅ,τι ἀφορᾶ τὸ θέμα τοῦ Χρόνου, στὴν καλύτερη περίπτωση ἐπισημαίνεται ἡ (προφανὴς ἄλλωστε) διαφορὰ μεταξὺ τῆς Πλατωνικῆς καὶ Ἀριστοτέλειας ἀντιλήψεως περὶ Χρόνου. Μέχρι σήμερα αὐτὴ ἡ διάκριση εἶναι ἡ μόνη ποὺ γίνεται μέσα στὸ σύνολο τῶν Σχολῶν, οἱ ὁποῖες συλλήβδην ὀνομάζονται «Ἑλληνικὴ Σκέψη». Κάθε ἄλλη ἀντίληψη περὶ Χρόνου θεωρεῖται ὅτι σχετίζεται (ἢ, ὅτι *πρέπει* νὰ σχετίζεται) εἴτε μὲ τὴν Πλατωνικὴ εἴτε μὲ τὴν Ἀριστοτέλεια περὶ Χρόνου ἀντίληψη. Στὸ ἄρθρο αὐτὸ ἀποδεικνύεται ὅτι ἡ ἐλλιπὴς κατανόηση τῆς Στωικῆς ἀντιλήψεως περὶ Χρόνου εἶχε ὡς συνέπεια νὰ μὴν ἔχει γίνει (οὔτε σήμερα νὰ γίνεται) ἀντιληπτὸ ὅτι πρόκειται γιὰ μιὰν ἄποψη τελείως ἀνεξάρτητη ἀπὸ τὴν ἀντίστοιχη Πλατωνικὴ ἢ τὴν Ἀριστοτέλεια. Τοῦτο ὀφείλεται ἐπίσης στὸ

γεγονὸς ὅτι δὲν ἔγινε ἀντιληπτὸς ὁ τρόπος μὲ τὸν ὁποῖον ἡ Στωικὴ ἀντίληψη περὶ Χρόνου σχετίζεται μὲ ἄλλες θεμελιώδεις πλευρὲς τῆς ὅλης Στωικῆς φιλοσοφίας.

Στὸν Πλάτωνα ἡ θεμελιώδης σύλληψη θεωρεῖ τὸν Χρόνο ὡς *εἰκόνα* (κινητὴ τῆς αἰωνιότητος), στὸν δὲ Ἀριστοτέλη ὁ Χρόνος κατὰ τὴν οὐσία του εἶναι *ἀριθμὸς* (τῆς κινήσεως) καὶ μέτρον (ταχύτητος καὶ βραδύτητος). Σὲ ἀντιδιαστολὴ μὲ αὐτὲς τὶς δύο ἀντιλήψεις, οἱ Στωικοὶ θεωροῦν τὸν Χρόνο ὡς *διάστημα*. Οἱ οὐσιώδεις διαφορὲς στὴν ὀντολογικὴ σύλληψη τοῦ *τί εἶναι* ὁ Χρόνος μποροῦν νὰ προκύψουν μόνον μὲ μιὰ γενικότερη θεώρηση τῆς θέσεως ποὺ ἔχει ἡ κάθε ἀντίληψη στὴν οἰκεία φιλοσοφία (Πλατωνική, Αριστοτέλεια, Στωική).

Ἡ Πλατωνικὴ θεώρηση στηρίζεται στὴν ἄποψη ὅτι ὁ Χρόνος καθ' ἑαυτὸν συνιστᾶ ἕνα στοιχεῖο *ὁμοιότητος* μὲ μίαν ὑπερβατικὴ πραγματικότητα. Τελικῶς (*καὶ* στὸ θέμα τοῦ χρόνου) ὑπαινίσσεται τὴν θεμελιώδη ἄποψη περὶ ἐξαρτήσεως τῆς ἔγχρονης ἀπὸ τὴν ἀχρονικὴ ὑπερβατικὴ πραγματικότητα, ἐξαρτήσεως τῆς εἰκόνας ἀπὸ τὸ ἀρχέτυπο. Στὸν Πλάτωνα, ἡ ἔννοια τοῦ χρόνου σχετίζεται μὲ τὴν θεμελιώδη ἀντίληψη ὅτι ὁ κόσμος (ὡς τάξη —δηλ. ὡς ἔγχρονη πραγματικότητα) προέρχεται ἀπὸ μίαν *ὑπερβατικὴν αἰτία* καὶ ἐξαρτᾶται ἀπὸ αὐτήν.

Μία τέτοια ἀντίληψη ὅμως εἶναι τελείως ξένη πρὸς τὴν Στωικὴ σκέψη. Διότι ἐκεῖ ἡ ἔννοια τῆς *ὑπερβατικῆς* πραγματικότητος δὲν ἔχει καμμία θέση. Τὸ «ὅλον» εἶναι ὁ φυσικὸς κόσμος καὶ δὲν ὑπάρχει τίποτε πέρα ἀπὸ αὐτόν. Ἀκόμη καὶ ὁ θεὸς τῶν Στωικῶν εἶναι ἐνδοκοσμικός.

Σὲ ὅ,τι ἀφορᾶ τὸν Ἀριστοτέλη, ὁ χρόνος (ὡς ἀριθμός) ὑπάρχει σὲ στενὸ συσχετισμὸ μὲ τὴν ψυχή, ἡ ὁποία ἀποτελεῖ τὸ λογικὸν μετροῦν ὑποκείμενο. Δὲν νοεῖται ἡ ὕπαρξη χρόνου (= ἀριθμοῦ) χωρὶς τὴν ὕπαρξη τοῦ μετροῦντος ὑποκειμένου. Στὸν Ἀριστοτέλη ὑπάρχει μία ἀπόλυτη ὀντολογικὴ προτεραιότητα τῆς κινήσεως. Κίνηση καὶ μετροῦν ὑποκείμενο ἀποτελοῦν τὶς ἀπαραίτητες προϋποθέσεις γιὰ νὰ ἔχει νόημα ὁ ὁρισμὸς τοῦ χρόνου. Κατ' ἀντιδιαστολή, στοὺς Στωικοὺς ἡ ἀπόλυτη ὀντολογικὴ προτεραιότητα ἀποδίδεται στὸν χρόνο ὡς *διάστημα*.

Ἡ διαφορὰ εἶναι ριζική, οὐσιαστικὴ καὶ κρίσιμη, γίνεται δὲ φανερὴ ἂν ληφθοῦν ὑπόψη οἱ ἀντίστοιχες ἀντιλήψεις γιὰ τὴν *διάρκεια* τοῦ κόσμου. Γιὰ τοὺς Στωικοὺς ὁ χρόνος εἶναι *ἕνας* καὶ ἀποτελεῖ *συνεχές*. Ἐὰν ὁ χρόνος ἦταν κατὰ τὴν οὐσία του ἀριθμός, τότε κάθε διαδοχικὸς κόσμος θὰ εἶχε ἕναν *ἄλλο* χρόνο —αὐτὸν ποὺ θὰ προέκυπτε ἀπὸ τὴν ἐξ ἀρχῆς ἀρίθμηση τοῦ χρόνου (ἀρίθμηση, ἡ ὁποία θὰ ἀποτελοῦσε καὶ αὐτὴν τὴν οὐσία του). Ἂν αὐτὸ τὸ πρόβλημα δὲν παρουσιάζεται στὸν Ἀριστοτέλη εἶναι διότι, ἁπλῶς, ἐκεῖνος δὲν πίστευε στὶς κοσμικὲς περιόδους: Ὁ κόσμος εἶναι ἕνας καὶ ἔχει ἄναρχη καὶ ἀτελεύτητη διάρκεια.

Ἡ ἔννοια τοῦ χρόνου ὡς *διαστήματος* προσδίδει στὴν Στωικὴν ἀντίληψη μιὰν ἰδιαιτερότητα σὲ σχέση μὲ ὅλες τὶς ἄλλες σχολές (ὄχι μόνο Πλατωνισμό, Νεοπλατωνισμὸ καὶ Ἀριστοτελισμό, ἀλλὰ ἀκόμη καὶ Ἐπικούρειους, ἀκόμη καὶ τὸν Σκεπτικὸ Σέξτο τὸν Ἐμπειρικό): Ὁ χρόνος δὲν ἐξαρτᾶται ἀπὸ τὴν *κίνηση* (καὶ ἀλλαγή) ἐξ ὁρισμοῦ (ποὺ σημαίνει ἀπὸ ὀντολογικὴν ἀναγκαιότητα). Ὑπάρχει (ἰδίως στὸν Ζήνωνα) μία ὀντολογικὴ προτεραιότητα τοῦ χρόνου σὲ σχέση μὲ τὴν ἔννοια τῆς κινήσεως. Ὁ χρόνος ὑπάρχει *γιὰ* τὴν κίνηση, ὁ χρόνος ὑπάρχει γιὰ νὰ μπορεῖ νὰ ὑπάρχει ἡ κίνηση, ὡς ἔννοια καὶ ὡς πραγματικότητα.

Ἡ ἔννοια τοῦ *διαστήματος* συσχετίζει τὸν χρόνο μᾶλλον μὲ τὴν ἔννοια τῆς *διαστάσεως*, παρὰ μὲ τὴν ἔννοια τῆς (Πλατωνικῆς) «κινητῆς εἰκόνας» ἢ τοῦ (Ἀριστοτελικοῦ) «ἀριθμοῦ» καὶ «μέτρου». Βεβαίως οἱ Στωικοὶ δὲν ἀρνοῦνται τὴν σχέση τῆς κινήσεως μὲ τὸν χρόνο. Ἡ διαφορά τους ὅμως ἀπὸ ὅλους τοὺς ἄλλους εἶναι ὅτι ἡ ἐπίκληση αὐτῆς τῆς σχέσεως οὐδόλως τοὺς εἶναι ἀναγκαία κατὰ τὴν συζήτηση περὶ τῆς ὀντολογίας τοῦ χρόνου. Καὶ τοῦτο ὀφείλεται στὸ ὅτι ἡ περὶ Χρόνου ἀντίληψή των ἦταν ριζικὰ διαφορετικὴ ἀπὸ ἐκεῖνες ὅλων τῶν ἄλλων σχολῶν.

Τέλος, ὁ εὐρέως διαδεδομένος χαρακτηρισμὸς τοῦ (λεγόμενου) «Ἑλληνικοῦ» χρόνου ὡς «κυκλικοῦ» ἀποτελεῖ ἕνα λάθος, τὸ ὁποῖο προέκυψε ἀπὸ παλαιότερη ἐσφαλμένη ἀνάγνωση τοῦ Ἀριστοτέλη καὶ παρεξήγηση τῆς Στωικῆς ἀντιλήψεως περὶ τῶν διαδοχικῶν κοσμικῶν περιόδων. Ἡ Στωικὴ ἔννοια τῆς *ἐπαναλήψεως* τῶν γεγονότων, αὐτὴ καθ' ἑαυτήν, ἀκριβῶς σημαίνει *διάκριση* τῶν γεγονότων, ἔστω καὶ ἂν αὐτὰ εἶναι κατὰ τὴν δομή των ἀπαράλλακτα. Ὑπάρχει ἐπ-ανά-ληψη γεγονότων στὸ ἄπειρο γραμμικὸ συνεχὲς τοῦ χρόνου —ἀλλὰ ὄχι ἐπανάληψη τοῦ χρόνου *καθ' ἑαυτόν*. Ἡ ἔννοια «ἐπανάληψη τοῦ χρόνου καθ' ἑαυτὸν» δὲν ἔχει κανένα νόημα, οὔτε τὴν ἐπικαλεῖται κανεὶς Ἕλληνας· γι' αὐτὸ καὶ ἡ ἀναφορὰ σὲ κάποιον Ἑλληνικὸ «κυκλικὸ» χρόνο δείχνει ἁπλῶς ἄγνοια τῆς προβληματικῆς τοῦ χρόνου καθ' ἑαυτὸν καὶ εἶναι μία ἀκόμη ἐκδήλωση τῆς ἁπλοϊκῆς «χωρικῆς» ἀντιλήψεως τοῦ χρόνου.

Ἀλλὰ ὁ χρόνος εἶναι *χρόνος* καὶ ὄχι χῶρος, παρὰ τὴν στενὴ καὶ ἀδιαίρετη σύζευξή του μὲ τὸ χῶρο. Ἡ λανθασμένη ἀναφορὰ σὲ κάποιον Ἑλληνικὸ «κυκλικὸ» χρόνο εὑρῆκε πρόσφορο ἔδαφος σὲ Χριστιανοὺς θεολόγους (ὅπως οἱ O. Cullmann, H. C. Puech, κ.ἄ.). Ὁ σκοπός τους εἶναι ἡ ἀντιδιαστολὴ αὐτοῦ ποὺ ἐσφαλμένως θεωροῦν ὡς «Ἑλληνικὴ» ἀντίληψη ἀπὸ τὴν Χριστιανικὴ σκέψη, γιὰ λόγους καθαρὰ δογματικούς (καὶ οὐδόλως σχετιζομένους μὲ τὴν οὐσία τοῦ χρόνου, ὡς χρόνου). Τὸ πρόβλημα μὲ αὐτοὺς εἶναι ὅτι γενικῶς δὲν γνωρίζουν τὴν προβληματικὴ τοῦ Χρόνου καθ' ἑαυτόν (ὁ Cullmann τονίζει μὲ ἔμφαση ὅτι *θέλουν* νὰ τὴν

ἀγνοοῦν· ἡ πραγματικότητα εἶναι ὅτι οὕτως ἢ ἄλλως οὐδόλως τὴν γνωρίζουν).

Ἡ Στωικὴ ἀντίληψη (παρὰ τὸ δόγμα περὶ τῶν κοσμικῶν περιόδων) διατηρεῖ τὴν ἔννοια τῆς γραμμικότητας τοῦ χρόνου. Ἐὰν ἔπρεπε ὁπωσδήποτε ἡ *ἐπανάληψη* τῶν γεγονότων νὰ θεωρηθεῖ ὡς εἰσάγουσα ἕνα στοιχεῖο κυκλικότητας (ἀπὸ μιὰν ἐπίμονη, ἀλλὰ ἄνευ οὐσιαστικοῦ νοήματος, ἀπαίτηση γιὰ ὁρισμὸ ἑνὸς «σχήματος» χρόνου, κατὰ μία «χωρικὴν» ἀντίληψή του), τότε ὁ Στωικὸς χρόνος θὰ ἀπεικονίζετο μὲ μίαν ἕλικα (spiral). Ἀλλά, ἀκόμη καὶ σὲ μιὰ τέτοια περίπτωση, αὐτὸς παραμένει οὐσιαστικὰ χρόνος γραμμικὸς καὶ ἀπειρομήκης κατὰ τὶς δύο κατευθύνσεις του, δηλαδὴ τὸ παρελθὸν καὶ τὸ μέλλον.

Τὸ συμπέρασμα εἶναι ὅτι ἡ Στωικὴ περὶ χρόνου ἀντίληψη εἶναι τελείως ἀνεξάρτητη τόσο ἀπὸ τὴν Πλατωνικὴ ὅσο καὶ ἀπὸ τὴν Ἀριστοτέλεια. Δεδομένου ὅτι, γενικῶς, ἡ ἔννοια τοῦ χρόνου ἐκφράζει καὶ συνοψίζει σχεδὸν τὸ σύνολο τῶν ἐπὶ μέρους πλευρῶν μιᾶς φιλοσοφίας, ἡ συγκεκριμένη Στωικὴ ἄποψη θὰ ἀνεμένετο νὰ προκύπτει ἀπὸ τὶς γενικότερες διαφορὲς τοῦ Στωικισμοῦ γενικότερα ἀπὸ τὸν Πλατωνισμὸ καὶ Ἀριστοτελισμό. Καί, πράγματι, ἡ ἀνεξαρτησία καὶ πρωτοτυπία τῆς Στωικῆς ἀντιλήψεως περὶ Χρόνου ἀκριβῶς ἐκφράζει καὶ ὀφείλεται στὴν ἀνεξαρτησία καὶ πρωτοτυπία τῆς Στωικῆς Σκέψεως, ὡς συνόλου.

Δρ Παναγιώτης ΤΖΑΜΑΛΙΚΟΣ

Ο ΑΞΙΟΛΟΓΙΚΟΣ ΦΩΤΙΣΜΟΣ ΤΟΥ ΘΑΝΑΤΟΥ ΣΤΗΝ ΠΛΩΤΙΝΙΚΗ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ

Ἡ μελαγχολικὴ ἀπάντηση τοῦ νεκροῦ Ἀχιλλέα στὸν πολύπλαγτο ἥρωα τῆς *Ὀδύσσειας:*

> «... βουλοίμην καὶ ἐπάρουρος ἐὼν θητευέμεν ἄλλῳ
> ἀνδρὶ παρ' ἀκλήρῳ ὧ μὴ βίοτος πολὺς εἴη,
> ἢ πᾶσιν νεκύεσι καταφθιμένοισιν ἀνάσσειν[1]»

συνιστᾶ τὸ ἀπόσταγμα τῆς θανατικῆς ἀντίληψης τοῦ Ὁμηρικοῦ ἀνθρώπου καὶ ἀποτελεῖ τὴν ἀπαρχὴ τῆς Ἑλληνικῆς θανατολογίας, σφραγισμένης ὁριστικὰ μὲ τὴν νίκη τῆς ζωῆς, διὰ τοῦ στόματος ἑνὸς νεκροῦ. Τὸ ἀρχαϊκὸ πνεῦμα αἰσθάνεται ἄφατη ὀδύνη καὶ τρόμο στὴν σκέψη τοῦ «εἰδώλου», διότι κυριαρχεῖται ἀπὸ τὴν χαρὰ τῆς ὑπάρξεως, ἡ ὁποία ὑποβάλλει τὴν ἀναγκαία μετάθεση τῆς θανατικῆς ἰδέας σ' ἕνα σκοτεινὸ κάτω κόσμο, σ' ἕνα *Ἄλλοῦ,* ἀνίκανο νὰ ἀπειλήσει ἄμεσα τὸ «φίλον φάος» καὶ τὴν «λαμπαδοῦχον ἀμέραν[2]». Ὁ ποιητικὸς λόγος τοῦ Εὐριπίδη

> «τὸ φῶς τοῦδ' ἀνθρώποισιν ἥδιστον βλέπειν,
> τὰ νέρθε δ'οὐδέν· μαίνεται δ' ὃς εὔχεται
> θανεῖν· κακῶς ζῆν κρεῖσσον ἢ καλῶς θανεῖν»[3]

ἀποδεικνύει ὅτι καὶ γιὰ τὸν ἄνθρωπο τῆς κλασσικῆς ἀκμῆς, ὁ θάνατος παραμένει ἡ ἐξουθένωση καὶ ἡ διάλυση, τὸ *ἀπολύτως Ἄλλο* ἔναντι τῆς ζωῆς.

Τὴν πρώτη δυνατότητα παραμυθητικῆς θεάσεως τοῦ βασιλείου τοῦ Πλούτωνα προβάλλει ἡ Ὀρφικὴ ἀντίληψη τῶν Ἠλυσίων Πεδίων. Ἀλλὰ ἡ ὁδὸς πρὸς τὸν Ἅδη δὲν παύει νὰ εἶναι ἡ *τλημονεστέρα*[4], γιατὶ καὶ αὐτὰ ἐπιφυλάσσονται μόνο στοὺς ἥρωες καὶ στοὺς ἡμίθεους. Διὰ τῶν Πυθαγορείων, στὴν συνέχεια, εἰσάγονται στοιχεῖα ἠθικά, ὅπως ἡ κάθαρση τῆς ψυχῆς καὶ ἡ μετεμψύχωση, τὰ ὁποῖα συνδέουν τὴν φιλοσοφία μὲ τὴν

---

1. Πβ. Ομηρου, *Ὀδύσσεια* 484-491.
2. Πβ. Ευριπιδου, *Ἰφιγένεια ἐν Αὐλίδι* 1505-1509.
3. Πβ. *αὐτ.* 1250-1252.
4. Πβ. Ευριπιδου, *Μήδεια* 1068.

ἀτομικὴ σωτηρία, γιὰ νὰ ὁδηγήσουν στὴν ἡρακλείτεια ἑνότητα ζωῆς καὶ θανάτου, ὁπότε ὁ θάνατος γεννᾶ τὴν ζωὴ καὶ αὐτὴ τὸν θάνατο. Ὁρόσημο στὴν πορεία τοῦ φιλοσοφικοῦ στοχασμοῦ, γιὰ τὴν θαρραλέα ἀνάληψη τοῦ θανάσιμου ἐντὸς τῆς ζωῆς καὶ τὴν ἀξιοπρεπῆ ἀντιμετώπισή του, ἀποτελεῖ ἡ μορφὴ τοῦ Σωκράτη, οἱ λόγοι τοῦ ὁποίου: «ἀλλὰ μὴ οὐ τοῦτ' ἦ χαλεπόν, ὦ ἄνδρες, θάνατον ἐκφυγεῖν ἀλλὰ πολὺ χαλεπώτερον πονηρίαν· θᾶττον γὰρ θανάτου θεῖ[5]», θὰ ὁδηγήσουν τὴν πλατωνικὴ διανόηση νὰ περιορίσει τὴν ἐμβέλεια τοῦ δεινοῦ κακοῦ μόνο ἐπὶ τοῦ σώματος[6], γιὰ νὰ εἰσάγει τὴν ἀθανασία τῆς ψυχῆς[7]. Ἀντιθέτως, ὁ Ἀριστοτέλης ἀποδεικνύει τὸν σκεπτικισμό του στὸ *Περὶ ψυχῆς*, γιὰ νὰ ἀντιπαραθέσει τελικά, στὰ Ἠθικὰ *Νικομάχεια*, τὴν ψυχικὴ δύναμη στὴν ψυχικὴ ἀθανασία.

Ἡ ἐπιστροφὴ στὸν δυϊσμὸ τοῦ Πλάτωνα καὶ στὴν προϋπαρξη τῆς ψυχῆς θὰ γίνει ἀπὸ τὸν Πλωτίνο, σκοπὸς τοῦ ὁποίου εἶναι νὰ ὁδηγήσει στὸ θεῖο τὴν ἀνθρώπινη ψυχή, ἀπαλλάσσοντάς την ἀπὸ τὰ σωματικὰ δεσμά. Οἱ περιορισμένες ἀναφορὲς τῶν Ἐννεάδων στὸ λῆμμα *θάνατος* δὲν σημαίνουν τὴν ἀπουσία τῆς μελέτης θανάτου μὲ τὴν ἔννοια τοῦ προβληματισμοῦ, ἀντιθέτως ὁ φιλόσοφος τὸν θεωρεῖ ὡς τὴν ἀπολύτως ἀπαραίτητη προϋπόθεση γιὰ τὴν κατανόηση τῆς σχέσεως τῆς ψυχῆς μὲ τὸ σῶμα, ἀναγκαία βάση γιὰ τὸν φωτισμὸ τοῦ θανατικοῦ γεγονότος καὶ τῶν προεκτάσεών του, ὥστε νὰ ὀρθωθῆ ἡ ἴδια ἡ ζωὴ ὡς *μελέτη θανάτου*[8] σὲ ὅλο της τὸ βάθος, δηλαδὴ ὡς θανατικὴ ἄσκηση.

Συμφώνως πρὸς τὴν ὀργανωτικὴ ἀρχὴ τοῦ Πλωτινικοῦ σύμπαντος[9], μεταξὺ σώματος καὶ ψυχῆς ὑπάρχει μιὰ ἀμοιβαία ἕλξη, ἀπηχοῦσα τὶς στωϊκὲς ἀντιλήψεις γιὰ τὴν παγκόσμια συμπάθεια. Ἡ ψυχὴ ἐκλέγει τὴν πτώση στὴν ὕλη γιὰ νὰ αὐτοβεβαιωθῆ, διότι ὑπάρχει, ἐντός της, ἔμφυτη, ἡ ροπὴ στὴν ἐλευθερία καὶ στὴν δημιουργικὴ δράση[10]. Ἡ ζωὴ τῆς ψυχῆς εἶναι ἔν-χρονη, συνδέεται μὲ τὴν διάρκεια διὰ τοῦ σώματος, ἀλλὰ ἀνήκει στὸ αἰώνιο ὡς ἀπορροή του. Ἑπομένως, τὸ πρόβλημα τοῦ θανάτου, ἀφοῦ ἔχει δεδομένη ἐξέλιξη γιὰ τὸ σῶμα, ὡς διάλυση, καὶ γιὰ τὴν ψυχή, ὡς ἐπιστροφὴ στὸ Ἕνα, μετατίθεται ἀπὸ τὸ *post mortem* στὸ *ante mortem*. Ὁ φωτισμός του, πλέον, εἶναι συνέπεια τῆς στάσεως τοῦ ἀνθρώπου ἀπέναντι στὴν θανάσιμη γεγονότητα καὶ τῆς ἀντιμετωπίσεώς της, εἴτε ὡς *factum brutum*, εἴτε ὡς *amor fati*.

Ἡ πρόγευση τοῦ θανάτου, σύμφωνα μὲ τὸν πλωτινικὸ στοχασμό,

---

5. Πβ. Πλατωνος, *Ἀπολογία Σωκράτους* 39 a.
6. Πβ. Πλατωνος, *Φαίδων* 70 a.
7. Πβ. Πλατωνος, *Φαίδων* 107 a, *Πολιτεία* 618 a, *Φαῖδρος* 248.
8. Πβ. Πλατωνος, *Φαίδων* 80.
9. Πβ. Πλωτινου, *Ἐννεάδες* IV 3, 17-20.
10. Πβ. *αὐτ.* V, 1, 1.

ἐξαρτᾶται καθοριστικὰ ἀπὸ τὴν ποιότητα τῆς σχέσεως μεταξὺ σώματος καὶ ψυχῆς, κατὰ τὴν διάρκεια τοῦ βίου. Τὸ περὶ θανάτου ἐρώτημα ὑπερβαίνει τὴν θνητότητα καὶ ἀναζητᾶ τὰ ὅριά του στὴν ἠθικότητα. Κατὰ συνέπεια, ὁ Πλωτίνος διακρίνει δύο τύπους ἀνθρώπων, τὸν ἐσωτερικὸ καὶ τὸν ἐξωτερικό, μέ ἀντίστοιχη διάκριση τοῦ θανάτου σὲ *ἀνώτερο* ἀληθινὸ παράθυρο στὸ ἀπόλυτο, γιὰ τὸν ἄνθρωπο ποὺ ἔλκεται ἀπὸ τὸ φῶς τῆς παγκόσμιας ψυχῆς — καὶ σὲ *κατώτερο,* σφραγισμένο ἀπὸ τὸ ζόφος τῆς ὕλης, γιὰ ἐκεῖνον ποὺ ἔχει ἀπορροφηθεῖ ἀπὸ αὐτήν.

Ὁ ἐσωτερικὸς ἄνθρωπος, διὰ τοῦ ὁποίου ἀντιπαρατίθεται ὁριστικὰ «ἡ ἔνδον ψυχὴ» στὴν «ἔξω ἀνθρώπου σκιάν»,[11] βρίσκεται σὲ ἄπαυστη ἐγρήγορση, ἀγωνιζόμενος γιὰ τὴν ἀπόσπαση τῆς ψυχῆς του ἀπὸ τὶς ἐξωτερικὲς ἐπιδράσεις καὶ ἐπιθυμίες, μὲ στόχο τὴν βιωμένη, ἐπαναληπτικὴ, ἐπαφὴ μὲ τὸ θεῖο καὶ μὲ τὸ αἰώνιο. Δὲν ἀγγίζεται ἀπὸ τὸ φόβο τοῦ πεπρωμένου τέλους καὶ δὲν διαμαρτύρεται ἐναντίον τῆς νεκρικῆς ἀνυπαρξίας. Εἶναι ὁ φρόνιμος, *ὁ σπουδαῖος*[12], ὁ ὁποῖος γνωρίζει, ἐκ τῆς ἐσωτερικῆς του ἀναδιπλώσεως, ὅτι ἡ ὁδὸς τοῦ θανάτου εἶναι λυτρωτική, διότι ἐπιτρέπει στὴν ψυχὴ νὰ ἐπιστρέψει στὸ Ἕνα. Ὁ ἄνδρας φιλόσοφος τοῦ Πλατωνικοῦ *Φαίδωνος,* ὁ ὁποῖος «οὐδὲν ἄλλο ἐπιτηδεύεται ἢ ἀποθνήσκειν τε καὶ τεθνάναι[13]», ὁλοκληρώνεται μὲ τὸν *σπουδαῖο* ἄνθρωπο τοῦ Πλωτίνου ποὺ εἶναι βέβαιος ὅτι, ὅταν παύσει νὰ ζῇ, ἡ ψυχή του «εἰς τὸ συγγενὲς ἀφικνεῖται». Ἡ βεβαιότητα αὐτὴ εἶναι κύημα τῆς ἐσωτερικῆς περιπέτειας πρὸς ἀναζήτηση καὶ εὕρεση τοῦ ἀγαθοῦ, διὰ τῆς ὁποίας ἡ ψυχή, φῶς σκεπασμένο ἀπὸ ὁμίχλη[14], καθαίρεται ἀπὸ τὴν καλύπτρα τοῦ γεώδους καὶ ἐκπέμπει τὴν ἀρχέγονη λάμψη της[15]. Ὁ αὐγασμός της προϋποθέτει τὴν ἠθικὴ καθαρότητα τοῦ προσώπου, τὴν προσήλωσή του στὴν ἀρετή, διότι μόνο τὸ συγγενὲς μπορεῖ νὰ ἀτενίσει τὸ ὅμοιο[16]. Ἑπομένως στὸ κρηπίδωμα τοῦ Πλατωνικοῦ «ὁσίως βιῶναι[17]» τίθεται ὡς ἀέτωμα ἡ ψυχή, «ἡ νοερὰ καὶ ὅλη τοῦ θείου[18]», τοῦ Πλωτίνου, ὥστε ἡ βιωματικὴ ἀντίληψη τῆς θεϊκῆς της φύσεως ἀπὸ τὸν στραμμένο στὰ γόνιμα ἐδάφη τῆς ἐνδοχώρας του ἄνθρωπο, νὰ ἐπιστρέψει καὶ τὴν ὑπέρβαση τοῦ συμπαγοῦς τοῦ θανάτου. Τότε, μόνο, ἡ ἀρχαϊκὴ ἀπώθησή του ὑπερκερνᾶ-

11. Πβ. *αὐτ.* III 2, 15, 48-50.
12. Πβ. *αὐτ.* 14, 4, 42-34.
13. Πβ. ΠΛΑΤΩΝΟΣ, *Φαίδων* 64 a.
14. Πβ. *Ἐνν.* III 6, 5, 21-22.
15. Πβ. *αὐτ.* I 6, 5, 50-53.
16. Πβ. *αὐτ.* I 6, 9, 29-31.
17. Πβ. ΠΛΑΤΩΝΟΣ, *ὅπ. παρ.* 114 e.
18. Πβ. *Ἐνν.* I 6, 5, 13-15.

ται καὶ τὸ θανάσιμο συναυξάνεται καὶ ἐπιθυμεῖται ὅσο καὶ ἡ καθαρότητα τῆς ψυχῆς, ἔχοντας ὡς κοινὸ μοχλὸ τὸν ἔρωτα τοῦ ἀγαθοῦ.

Ὁ Πλωτινικὸς ὁρισμὸς τῆς γενναιότητας ὡς *ἀφοβίας θανάτου*[19] ἐπιτρέπει τὴν βαθύτερη πρόσβαση στὸ νόημα τοῦ ἐσωτερικοῦ ἀνθρώπου, καὶ στὴν σχέση του μὲ τὸν θάνατο, διότι βασίζεται στὴν *φυγή*[20], στὴν στροφὴ στὰ μύχια τοῦ εἶναι, ὥστε νὰ ὁμοιωθῇ ἡ ψυχή του μὲ τὴ θεία φύση, ὅπως ἀποκαλύπτει τὸ συμπλήρωμα τοῦ ἀνωτέρω ὁρισμοῦ «οὐ φοβεῖται δὲ τοῦτο ὃς ἀγαπᾷ μόνος γενέσθαι»[21]. Ὁ Πλωτίνος προβάλλει τὸν μοναχικὸ ἄνθρωπο ὡς τὸν κατ' ἐξοχὴν ἀνδρεῖο, διότι ἐρᾶται τὴν μοναξιά, μὲ τὴν ἔννοια ὅτι ἀποσπᾶται ἀπὸ τὸ δέλεαρ τῆς ἐξωτερικῆς πραγματικότητας, γιὰ νὰ ἀνοίξει τὸν μονώτη διάλογο μὲ τὰ ἔγκατά του, ὅπως οἱ μυστικοὶ ἀποδημητές. Τὸ ἐσωτερικό του βύθισμα δὲν εἶναι ἀρρωστημένη ἀπόδραση ἀπὸ τὰ κοσμικὰ προβλήματα ἢ μηδενιστικὸς ἐφησυχασμός, ἀλλὰ μεταφυσικὴ ἀνάγκη ποὺ ὁδηγεῖ στὴν ἐνόραση τοῦ ἀληθοῦς, ἀνάλογη μὲ τὴν χαϊντεγγεριανὴ ἀγωνία[22] ἡ ὁποία ἀποκαλύπτει τὴν θανάσιμη ρίζα τοῦ εἶναι, τὸ εἶναι —πρός— θάνατον ὡς βάση τοῦ αὐθεντικοῦ ζῆν.

Ἡ ἐσωτερικὴ ἀναχώρηση εἶναι τὸ ἔρεισμα καὶ ἡ προϋπόθεση τοῦ μυστικοῦ ἐνθουσιασμοῦ, τῆς ἐκστάσεως, κατὰ τὴν διάρκεια τῆς ὁποίας αἴρεται ἡ διάκριση ὑποκειμένου καὶ ἀντικειμένου, γιὰ νὰ μεταφερθῇ τὸ ἐγὼ σὲ μία κατάσταση θανάσιμης ὁμοιότητας[23]. Σ' αὐτὴν τὴν φάση τοῦ ἀπολύτου ἁπλοῦ, ἡ ψυχὴ δὲν ἔχει ἀντίληψη τῆς σωματικῆς παρουσίας οὔτε συνείδηση ἑαυτῆς. Βρίσκεται στὴν κατάσταση τῆς νεκρικῆς ἀνυπαρξίας, νοιώθοντας ἀμυδρὰ ὅτι ἐπιστρέφει στὸ φῶς τοῦ Ἑνός, τὸ ὁποῖο ἦταν πάντα παρόν, ἀλλὰ ἦταν ἀνίκανη νὰ τὸ διακρίνει, ὡς ἀκάθαρτη. Διὰ τοῦ ἐσωτερικοῦ ἐκστασιακοῦ θαύματος ἡ θανατικὴ γεγονότητα ἀποσπᾶται ἀπὸ τὴν *hora incerta*[24] τοῦ μέλλοντος, γιὰ νὰ ἐντεθῇ στὴν μυστικὴ ἐμπειρία ἑνὸς διεσταλμένου παρόντος. Ὁ θάνατος, πλέον, βιώνεται ὡς οἰκειότητα, ἀφοῦ καταφάσκει τὸν σωτήριο ἀποχωρισμὸ τῆς ψυχῆς ἀπὸ τὸ σῶμα, καὶ ὁ ὁρισμός του «ὁ δὲ ἔστι ὁ θάνατος χωρὶς εἶναι τὴν ψυχὴν τοῦ σώματος[25]», ἀπομακρύνει, γιὰ τὸν ἐσωτερικὸ ἄνθρωπο, τὴν ἀνάγνωσή του ὡς *Τρομεροῦ*, γιὰ νὰ τὸν προβάλει ἐντὸς τῆς ζωῆς, ὡς τὴν ἀποστραμμένη πλευρά της, ὡς τὴν σκοτεινή της ὄψη.

---

19. Πβ. *αὐτ.* I 6, 6, 8-11.
20. Πβ. *αὐτ.* I 1, 2, 1.
21. Πβ. *αὐτ.* I 6, 6, 8-11.
22. Πβ. M. HEIDEGGER, *Was ist Metaphysik,* γαλλ. μτφρ. H. CORBIN, Paris, Gallimard, 1938, σσ. 60-72.
23. Πβ. *Ἐνν.* I 9, 10, 11-12.
24. Πβ. V. JANKELEVICH, *La mort,* Paris, Flammarion, 1977, σσ. 154-157.
25. Πβ. *Ἐνν.* I 6, 6, 8-11.

Τὸ ἀντίθετο ἰσχύει γιὰ τὴν «αἰσχρὰν ψυχὴν» ποὺ «πεποίηκεν αὐτὴν ἀκάθαρτον καὶ πολλῷ τῷ κακῷ συμπεφυρμένην[26]». Γι' αὐτὴν ὁ θάνατος εἶναι τὸ «κάτω καὶ τὸ σκοτεινόν[27]»· εἶναι τὸ ἄφατο κακό· ἡ ἐχθρικὴ ὑπόσχεση τῆς σωματικῆς ἐκμηδενίσεως, διότι ἐκείνη ἡ ψυχὴ τῆς ὁποίας φορέας εἶναι ὁ ἐξωτερικὸς ἄνθρωπος, ὄντας προσηλωμένη στὸ σῶμα καὶ ἐνασχολούμενη ἀποκλειστικὰ μ' αὐτό, γίνεται *σωματοειδής*[28]. Ὁ θάνατος δὲν παύει νὰ εἶναι μέσα στὴ ζωή, ἀλλὰ κατὰ διαφορετικὸ τρόπο, διότι συνιστᾶ τὴν διαρκῆ ἀπειλή· βιώνεται ὡς ἡ ἀπόλυτη ἄρνηση τῆς ὑπάρξεως καὶ ὄχι ὡς ἡ ἔσχατη κατάφαση τῆς ψυχικῆς ἀποδεσμεύσεως. Ὁ ἐξωτερικὸς ἄνθρωπος ἔχει μαζί του τὴν ἀγχώδη σχέση τῆς ἐπικειμένης ἐκμηδενίσεως.

Ἡ ἐπιγραμματικὴ ρήση «μὴ φιλοσωματεῖν καὶ καθαροὺς γίγνεσθαι καὶ τοῦ θανάτου καταφρονεῖν» εἶναι τὸ τελικὸ ὄρθωμα τῆς Πλωτινικῆς διανοήσεως στὸ θανάσιμο ἐρώτημα, διότι ὁ φιλόσοφος θεωρεῖ τὸν ἐνάρετο ἄνθρωπο ἀπαλλαγμένο ἀπὸ τὸν φόβο καὶ τὴν ἄγνοια τοῦ θανάτου, ἐφ' ὅσον εἶναι στραμμένος στὶς ἀρχὲς τοῦ αἰώνιου καὶ ἀντιλαμβάνεται τὸν ἑαυτό του ὡς «φυτὸν οὐράνιον καὶ ὄχι ἔγγειον[29]».

Ὁ Πλωτίνος προβάλλει, κατὰ συνέπεια, μία θρησκευτικὴ ἀξιολόγηση τῆς ζωῆς καὶ τοῦ θανάτου, διότι ἡ ἀρετὴ δὲν ἀποσκοπεῖ στὴν κοσμικὴ εὐτυχία τοῦ ἀνθρώπου ὡς κοινωνικοῦ ὄντος, ἀλλὰ στὸν ἐσωτερικὸ καθαρμὸ καὶ στὴν ἀπαγκίστρωση τῆς ψυχῆς ἀπὸ τὴν βλαπτικὴ ἐπίδραση καὶ τὴν γοητεία τοῦ ἀλλότριου ὡς πρὸς τὴν οὐσία της, δηλαδὴ τοῦ σώματος. Κατ' ἀναλογίαν καὶ ἡ κακία δὲν συνιστᾶ σφάλμα ἠθικῆς τάξεως, ἀλλὰ ἁμάρτημα, μὲ τὴν χριστιανικὴ ἔννοια, τὸ ὁποῖο ἀπομακρύνει περισσότερο τὴν ψυχὴ ἀπὸ τὴν ἀρχέγονη καθαρότητά της.

Ἡ νίκη ἐπὶ τοῦ θανάτου, σταθερὴ ἐξαγγελία τῆς φιλοσοφίας τοῦ Πλωτίνου, συμπίμπτει μὲ τὸ «κατεπόθη ὁ θάνατος εἰς νῖκος[30]» τῆς Καινῆς Διαθήκης, ἀλλὰ διαφέρουν στὸ ὅτι καὶ ἡ πλατωνικὴ καὶ ἡ πλωτινικὴ ἀνθρωπολογία εἶναι δυαρχικὲς μὲ θέση τῆς ψυχῆς καὶ ἄρνηση τοῦ σώματος, ὁπότε ἡ ἀθανασία ἀφορᾶ μόνο τὸ ψυχικὸ μέρος, ἐνῶ ἡ τῆς Ἁγίας Γραφῆς εἶναι μονιστικὴ μὲ ἀνάλογη πίστη στὴ θέωση καὶ τοῦ σώματος καὶ στὴν ἀνάστασή του «διότι ἐν αὐτῷ κατοικεῖ πᾶν τὸ πλήρωμα τῆς θεότητος σωματικῶς[31]».

---

26. Πδ. *αὐτ.* I 6, 5, 33-38.
27. Πδ. *αὐτ.*
28. Πδ. Πλ. *Φαίδ.* 83 d.
29. Πδ. *Ἐνν.* V 19, 10, 11-12.
30. Πδ. *Κορινθ.* A 15, 51-57.
31. Πδ. *αὐτ.*

Ἡ ἔνθεση, ἀπὸ τὸν νεοπλατωνικὸ φιλόσοφο, τοῦ θανάτου ἐντὸς τῆς ζωῆς καὶ ἡ αἰσιόδοξη ἐνατένιση τῆς οὐσίας του ἀπὸ τὸν ἐσωτερικὸ ἄνθρωπο, ἔχει μιὰ ἰδιαίτερη ἐπικαιρότητα γιὰ τὸν ἄνθρωπο τῶν νέων ἐποχῶν, λάτρη καὶ θῦμα τῆς ὕλης. Ἡ ἀπόπνιξη τοῦ ἐνδομύχου, ὁ περιορισμὸς στὸ ἱστορικὸ γίγνεσθαι καὶ ὁ ἐξοβελισμὸς τοῦ χρόνου τῶν ὁραμάτων καὶ τοῦ μυστηρίου ὁριζοντίωσε τὴ ζωή· πέτυχε τὴν καταπτωτική της ἀπορρόφηση στὸν κόσμο· τὴν ἀπόκοψε ἀπὸ τὶς προσβάσεις τοῦ *οὔπω* καὶ τοῦ *οὐκέτι*[32], γιὰ νὰ τὴν ἀγκιστρώσει στὰ κράσπεδα ἑνὸς ἀποκομμένου παρόντος ποὺ ἐκτίθεται ἀδιάκοπα στὸν φόβο τῆς θανάσιμης προσβολῆς. Ὁ θάνατος συλλαμβάνεται ὡς ἡ πλέον τραυματικὴ ἰδέα γιὰ τὸ ἐγὼ ποὺ ἐξαντλεῖται στὰ ἀνύσματα τῆς βουλήσεως τοῦ ζῆν, ἔχει τὸν ἑαυτό του, ἀλλὰ δὲν εἶναι ὁ ἑαυτός του. Ἡ ἔντονη ἐξατομίκευση, ἀσθένεια τῆς ἐποχῆς μας, συνδυασμένη μὲ τὴν αὐταλλοτρίωση καὶ τὴν μοναξιά, σὲ τίποτε δὲν ἀπηχεῖ τὸν ἀληθινὰ μοναχικὸ ἀποδημητὴ ποὺ ἀποσύρεται στὸν ἑαυτό του, γιὰ νὰ ἀνοιχθεῖ στὸν κόσμο.

Τὸ πέρασμα ἀπὸ τὸ ἔνστικτο τοῦ θανάτου στὴν θανατικὴ συνείδηση, ἀνακαλεῖ τὸν ἐσωτερικὸ ἄνθρωπο τοῦ Πλωτίνου, ποὺ ἔχει ἀποσπασθεῖ ἀπὸ τὴν κάθε εἴδους ἐξωτερικὴ κατοχὴ καὶ βιώνει τὴν *πενία*[33] ὡς ἀρετὴ ἱκανὴ νὰ διανοίξει τὸν πεπερασμένο ἀνθρώπινο ὁρίζοντα στὸ συμπαντικὸ φῶς. Ὁ τονισμὸς τῆς πενίας δὲν ὑπονοεῖ ἀποξήρανση τῆς ἀνθρώπινης φύσεως, ἀλλὰ τὸν ἐμπλουτισμό της διὰ τῆς θεάσεως τοῦ κόσμου μὲ τὰ μάτια τῆς ψυχῆς, διὰ τῆς ἐπιστροφῆς στὸ μεγαλεῖο τοῦ ἁπλοῦ. Δὲν θεωρεῖται ὡς στόχος ἡ ἐξόντωση τοῦ ἀμφισήμου, ἀλλὰ ὁ φωτισμὸς καὶ ἡ μεταμόρφωσή του, ὥστε νὰ ὑψωθεῖ στὸ ἐπίπεδο τῆς ἑνότητας[34].

Ὁ *homo interior* τοῦ Πλωτίνου ὁδηγεῖ σ' ἕνα σύγχρονο τύπο ἀσκητῆ ἁγίου[35] ἐντὸς τῆς ζωῆς, τοῦ ὁποίου ἡ αὐτοσυγκέντρωση δὲν σημαίνει ἀπόδραση ἀπὸ τὴν ἐξωτερικὴ πραγματικότητα, ἀλλὰ ἀνάληψη ἐσωτερικὴ τῆς κοσμικῆς περιπλοκότητας καὶ μεταστοιχειώσεώς της σὲ ἐλευθερία· σημαίνει κατάφαση τῆς ἀνθρώπινης περιπέτειας καὶ διαφάνεια τοῦ θανάτου, ἀποδέσμευση ἀπὸ τὸν περιορισμὸ τῆς ὕλης καὶ ἔνδυση τῆς πενίας,

---

32. Πβ. Ε. Μουτσοπουλου, *Ἡ φιλοσοφία τῆς καιρικότητος*, Ἀθήνα, ἔκδ. Καρδαμίτσα, 1983, σσ. 39-46.

33. Πβ. L. A. Salomé, *Ma vie*, Paris, P.U.F., 1977, σ. 127: «... στὴν ἀρχὴ *πενία* σήμαινε, γιὰ τὸν ἄνθρωπο γενικὰ καθὼς καὶ γιὰ τὸν ποιητή, τὸ γεγονὸς τοῦ νὰ εἶσαι διαθέσιμος γιὰ τὸ οὐσιῶδες, νὰ μὴν ἀφήνεσαι στὴν εὐκολία τοῦ ἐπουσιώδους· μιὰ στάση πλούτου (καὶ ἐσωτερικῆς ἀφθονίας)...».

34. Πβ. M. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, Paris, Gallimard, 1964, σ. 313.

35. Πβ. N. Berdiaeff, *Πνεῦμα καὶ πραγματικότης*, μεταφρ. Α. Χατζηθεοδώρου, Ἀθῆναι, Ἐκδόσεις τῶν Φίλων, 1968, σ. 123.

«γιατὶ ἡ Πενία εἶναι τὸ λαμπρὸ φῶς τῆς ψυχῆς[36]»

καθὼς τὸ γράφει ποιητικὰ ὁ *Rilke*.

Κωνσταντίνα ΣΠΑΝΤΙΔΟΥ
(Ἀθήνα)

LA MORT CHEZ PLOTIN

Résumé

Plotin conçoit la mort comme la condition absolument nécessaire pour saisir la relation de l'âme et du corps, fondement essentiel pour éclairer l'évènement mortel, afin que la vie se dévoile comme un exercice de *l'hora incerta*. Le «gout» de la mort avant la mort, selon Plotin, se dépend définitivement par la qualité des rapports entre l'âme et le corps. Donc, le philosophe projette deux types humains, l'intérieur et l'extérieur, tout en discernant parallèlement la mort à supérieure et inférieure. Le premier type c'est le sage, le solitaire qui détache de la réalité pour pénétrer dans ses tréfonds; celui qui connait que le chemin de la mort conduit à l'Un. Par conséquent la mort se révèle, comme une valeur indispensable pour arriver à la totalité de l'être. Le contraire est valable pour le type extérieur pour qui la mort est le mal ineffable parce que, toujours attaché à la matière, il a enchaîné son âme à son corps. Finalement Plotin, en introduisant la mort dans la vie, conduit à un modèle d'homme qui, détaché de toute sorte de possession, se saisit comme «une plante céleste et pas terrestre».

K. SPANTIDOU
(Athènes)

36. Πβ. R. M. RILKE, *Oeuvres*, Paris, Seuil, 1972, τ. 2ος, «le livre d'heures» III, σ. 121.

ΜΕΡΙΚΕΣ ΣΥΓΧΡΟΝΕΣ ΘΕΩΡΗΣΕΙΣ ΣΤΟ *DE RERUM NATURA* ΤΟΥ ΛΟΥΚΡΗΤΙΟΥ

Lucrèce tord le vieux voile d'Isis trempé dans l'eau des ténèbres, et il en exprime, tantôt à flots, tantôt goutte à goutte une poésie sombre. L'illimité est dans Lucrèce.

Victor Hugo

Ἡ ἐποχὴ ποὺ ἔζησε ὁ Λουκρήτιος[1] (99; 95; -55 π.Χ.) ἀνήκει στὴν πιὸ ταραγμένη ἐποχὴ τῆς ἱστορίας τῆς Ρώμης[2]· οἱ τελευταῖες ἀναλαμπὲς τῆς Ρωμαϊκῆς Δημοκρατίας σκιάζονται ἀπὸ διαμάχες, ἐμφύλιους πολέμους, ταραχές, καθοριστικοὺς προάγγελους τοῦ τέλους της.

Σ' ἐκεῖνα τὰ ταραγμένα χρόνια ὑπάρχει ἕνα μονάχα ἔργο ὅπου τὸ

---

1. Γιὰ τὸν Titus LUCRETIUS CARUS γνωρίζουμε ἐλάχιστα. Ἀνῆκε στὴν παλιὰ καὶ ἔνδοξη γενεὰ τῶν Lucretii Tricipitini. Ἡ βαθειὰ γνώση τῆς ἑλληνικῆς φιλοσοφίας ὅπως καὶ τῶν λατινικῶν κειμένων μαρτυρεῖ ὅτι —σύμφωνα μὲ τὴν καταγωγή του— θὰ εἶχε Ἕλληνα καὶ Ρωμαῖο δάσκαλο. Ἴσως νὰ ἦρθε καὶ στὴν Ἀθήνα γιὰ νὰ σπουδάσει φιλοσοφία. Ἂν καὶ ἀπόγονος ὑπάτων προτίμησε τὴν ἀποχὴ ἀπὸ τὰ δημόσια. Φίλος τοῦ Κικέρωνα, τοῦ Ἀττικοῦ, τοῦ Κάτουλλου, ἀκολούθησε τὸ δρόμο τῆς φιλοσοφίας καὶ τῆς ποίησης.

Γιὰ περισσότερες λεπτομέρειες βλ.: P. BOYANCÉ, *Lucrèce*, Paris, 1964.

P. BOYANCÉ, *Lucrèce et l'épicurisme*, Paris, 1963.

D.R. DUDLEY, *Lucretius*, London, 1965.

F. GIANCOTTI, *Il preludio di Lucrezio*, Messina - Firenze, 1959.

F. GIANCOTTI, *L'ottimismo relativo nel «de rerum natura» di Lucrezio*, Torino, 1960.

R. MINADEO, *The Lyre of Science: Form and Meaning in Lucretius*, Torino, 1960.

M. ROZELAAR, *Lukrez. Verzuch einer Deutung*, Amsterdam, 1941.

W.Y. SELLAR, *The Roman Poets of the Republic*, 3rd ed., Oxford, 1889.

E.E. SIKES, *Lucretius Poet and Philosopher*, Cambridge, 1936.

D. WEST, *The Imagery and Poetry of Lucretius*, Edinburgh, 1969.

K. ZIEGLER, «Der Tod des Lucretius» *Hermes* 71, 1936, pp. 427-435.

Βλ. ἀκόμα A. DALZELL, «A Bibliography of Work on Lucretius 1945-1972» *The Classical World* 66, 1973, pp. 389-427; 67, 1973, pp. 65-112.

2. Ὅπως π.χ. ἡ ἐξέγερση τοῦ Sertorius στὴν Ἱσπανία, ἡ ἐμφάνιση τοῦ Σπάρτακου, ἡ συνωμοσία τοῦ Κατιλίνα, οἱ προγραφὲς ποὺ ἀκολούθησαν τοὺς ἀγῶνες τοῦ Μάριου καὶ τοῦ Σύλλα κ.ἄ.

πνεῦμα τοῦ ἐπιστήμονα, ἡ διείσδυση τοῦ φιλοσόφου καὶ ἡ ἔμπνευση τοῦ ποιητῆ συνυπάρχουν σὲ μιὰ ἐκπληκτικὴ δημιουργία· εἶναι τὸ *De rerum natura*[3,4].

Ἡ μεταστοιχείωση τῆς φιλοσοφίας καὶ τῆς ἐπιστήμης σὲ ποίηση ἀποτελεῖ πάντα ἕνα ἐξαιρετικὰ δύσκολο ἐπίτευγμα, ὅπου ἡ διατήρηση τῆς ἰσορροπίας ἐπιστημονικοῦ πνεύματος καὶ ποίησης ἀπαιτεῖ πέρα ἀπὸ τὴ μεγαλοφυία τοῦ ποιητῆ καὶ τὴν κατάλληλη γλωσσικὴ ὑποστήριξη. Στὴν περίπτωση τοῦ Λουκρητίου ἡ μεταστοιχείωση ποὺ συντελεῖται εἶναι ἀκόμα πιὸ θαυμαστή, καθὼς ὁ ἴδιος ὁ ποιητὴς ὁμολογεῖ τὴν ἔλλειψη ἀνάλογου λεξιλογίου: «Κατανοῶ ὅτι εἶναι δύσκολο νὰ κάνω σὲ λατινικοὺς στίχους φανερὲς τὶς σκοτεινὲς ἀνακαλύψεις τῶν Ἑλλήνων, ποὺ συχνὰ χρησιμοποιοῦν καινούριες λέξεις καὶ τοῦτο ἐξ αἰτίας τῆς φτώχειας τῆς γλώσσας μας καὶ τοῦ καινοφανοῦς τῶν πραγμάτων[5]».

«Ἀναφέρουμε σχετικὰ τὴν ὁμοιομέρεια[6] τοῦ Ἀναξαγόρα —ὅπως τὴν

---

3. Ἴσως ὁ τίτλος νὰ ὑποδηλώνει «τὸ χρέος» τοῦ ποιητῆ τόσο στὸν Ἐμπεδοκλῆ ὅσο καὶ στὸν Ἐπίκουρο. Πρβλ. τὸ ποίημα τοῦ ΕΜΠΕΔΟΚΛΗ, *Περὶ Φύσεως*, τὸ *De rerum natura* I, 716, καθὼς καὶ τὸ ἔργο τοῦ ΕΠΙΚΟΥΡΟΥ, *Περὶ Φύσεως*.

4. Δύο ἀπὸ τὰ σημαντικότερα χειρόγραφα τοῦ ἔργου τοῦ ΛΟΥΚΡΗΤΙΟΥ, O καὶ Q (*Codex Oblongus* καὶ *Codex Quadratus*, ὀνομασία ποὺ προέκυψε ἀπὸ τὸ σχῆμα τους) βρίσκονται στὴν Βιβλιοθήκη τοῦ Πανεπιστήμιου τοῦ Leiden. Καὶ τὰ δύο εἶναι τοῦ 9ου αἰώνα μ.Χ. γραμμένα σὲ καρολιγκιανὰ μικρὰ γράμματα καὶ προέρχονται ἀπὸ ἕνα ἀρχέτυπο μὲ κεφαλαῖα γράμματα τοῦ 4ου ἢ 5ου αἰώνα. Ἄλλα χειρόγραφα προέρχονται ἀπὸ ἕνα χειρόγραφο ποὺ βρέθηκε τὸ 1418 σ' ἕνα μοναστήρι —ἴσως στὸ Murbach— ἀπὸ τὸν Poggio BRACCILIONI. Τὸ ἀντίγραφο τοῦ Poggio χάθηκε· ὅμως ἕνα ἀντίγραφό του —ποὺ γράφτηκε ἀπὸ τὸν φίλο του Niccolo NICCOLI— βρίσκεται στὴν Λαυρεντιανὴ βιβλιοθήκη τῆς Φλωρεντίας.

Μιὰ σειρὰ ἀπὸ τὶς πρῶτες ἐκδόσεις τοῦ ἔργου εἶναι:
Editio Brixiensis (editio princeps), Brescia, c. 1473.
Editio Veronensis, Verona, 1486.
Editio Veneta (Lycinius, C), Venezia, 1495.
Editio Adlina (Avancius, H), Venezia, 1500.
Pius, J.B. Bologna, 1511, Paris, 1514.
Editio Juntina, Firenze, 1512 k.a.

5. «Nec me animi fallit Graiorum obscura reperta
difficile inlustrare Latinis versibus esse,
multa novis verbis praesertim cum sit agendum
propter egestatem linguae et rerum novitatem» 1. 136-139.

6. «Ἀναξαγόρας Ἡγησιβούλου ὁ Κλαζομένιος ἀρχὰς τῶν ὄντων τὰς ὁμοιομερείας ἀπεφήνατο. ἐδόκει γὰρ αὐτῷ ἀπορώτατον εἶναι, πῶς ἐκ τοῦ μὴ ὄντος δύναταί τι γίνεσθαι ἢ φθείρεσθαι εἰς τὸ μὴ ὄν» ΑΕΤΙΟΣ I, 3, 5 (D K 59 a 46). Ὁ Ἀναξαγόρας δὲν φαίνεται νὰ ἔχει χρησιμοποιήσει τὴ λέξη *ὁμοιομερῆ* ἢ *ὁμοιομέρειαι* «αὐτὰ ποὺ οἱ μεταγενέστεροι σχολιαστὲς ὀνόμαζαν *ὁμοιομέρειες* ὁ ἴδιος ὁ Ἀναξαγόρας τὰ ἀποκαλοῦσε *σπέρματα*. Ὁ ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΗΣ (*Φυσικὰ* A 4, 187 a 23 καὶ *Περὶ Οὐρανοῦ* Γ 3, 302 a 28) —πιθανότατα ὁ πρῶτος ποὺ χρησιμοποίησε τὸν ὅρο *τὰ ὁμοιομερῆ* στὶς θεωρίες τοῦ Ἀναξαγόρα— φαίνεται τουλάχιστον ὅτι τὸν χρησιμοποίησε μὲ συνέπεια. Ἀλλὰ στοὺς μεταγενέστερους συγγραφεῖς τὸ ἀκριβὲς

θεωροῦν οἱ Ἕλληνες— ἡ ὁποία δὲν μπορεῖ νὰ μεταφρασθεῖ ἐξ αἰτίας τῆς φτώχειας τῆς μητρικῆς μας γλώσσας[7]».

«Τώρα ἐκεῖνα ποὺ ἐξήγησα ἐκτεταμένα, δηλαδὴ τὸ πῶς αὐτὰ τὰ πράγματα (σημ. τὰ τέσσερα στοιχεῖα τῆς ψυχῆς) ἔχουν ἀναμιχθεῖ καὶ μὲ ποιοὺς τρόπους εἶναι συγκροτημένα, ὥστε νὰ λειτουργοῦν δὲν μπορῶ παρὰ τὴ θέλησή μου νὰ τὰ διατυπώσω περιληπτικά, ἐξ αἰτίας τῆς φτώχειας τῆς μητρικῆς μας γλώσσας[8]».

Τὸ ποίημα ἀφιερωμένο στὸ Μέμμιο[9] —ἀποτελεῖται ἀπὸ 6 βιβλία— εἶναι γραμμένο σὲ ὕφος ἀρχαϊκό[10], σὲ δακτυλικὸ ἑξάμετρο. Οἱ συνηχήσεις

νόημα τῶν ὅρων *ὁμοιομερῆ* καὶ *ὁμοιομέρειαι* ἐπιδέχεται πολλὲς ἀμφισβητήσεις» G.S. KIRK - J.E. RAVEN - M. SCHOFIELD, *The Presocratic Philosophers. A critical History with a selection of Texts*, Cambridge, Univ. Press, ²1983, μετάφραση Δ. ΚΟΥΡΤΟΒΙΚ, Μορφωτικὸ Ἵδρυμα Ἐθνικῆς Τράπεζας, Ἀθήνα, 1988, σ. 381.

Ὁ Λουκρήτιος χρησιμοποιεῖ τὴ λέξη *ὁμοιομέρεια* (homeomeria) ὡς μιὰ στερεότυπη ἔκφραση, προερχόμενη ἀπὸ τὶς φυσικὲς θεωρίες τοῦ Ἀναξαγόρα.

7. «Nunc et Anaxagorae scrutemur homoeomerian
quam Graeci memorant nec nostra dicere lingua
concedit nobis patrii sermonis egestas» 1. 830-32.

8. «Nunc ea quo pacto inter sese mixta quibusque
compta modis vigeant rationem reddere aventem
abstrahit invitum patrii sermonis egestas;
sed tamen, ut potero summatim attingere, tangem» 3. 258-261.

9. Τὸ ποίημα ἀπευθύνεται στὸν Γάϊο Μέμμιο. Βλ. *Memmiadae Nostro* I. 26 καὶ 1.42, 1.411, 1.1052, 2.143, 2.182, 5.8, 5.93, 5.164, 5.867, 5.1282.

Ὁ Γάϊος Μέμμιος, ἦταν γαμπρὸς τοῦ Σύλλα, Tribunus Plebis τὸ 66, πραίτωρας τὸ 58, προπραίτωρας στὴ Βηθυνία τὸ 57, ἐνῶ ἀπέτυχε νὰ ἐκλεγεῖ ὕπατος τὸ 54. Ἴσως νὰ τοὺς ἔνωσε ἡ κοινὴ ἀγάπη τους γιὰ τὴν ποίηση. Ὁ Μέμμιος, ἂν καὶ πολιτικός, ὑποστήριζε τοὺς ποιητὲς Κάτουλλο καὶ Κίννα, ἐνῶ ὁ ἴδιος ἔγραφε ἐρωτικὰ ποιήματα. Γιὰ τὴν ἐν γένει συμπεριφορά του ἐξορίστηκε στὴν Ἀθήνα. Γιὰ πολλοὺς μελετητὲς ἀποτελεῖ μυστήριο πῶς ὁ ποιητὴς διάλεξε νὰ ἀφιερώσει τὸ ὑπέροχο αὐτὸ ποίημα σ' ἕναν ἄνθρωπο χωρὶς ἀρχὲς καὶ ἀξία. Ἴσως ὅμως τὸ ὅτι ὁ Λουκρήτιος διάλεξε τὸ Μέμμιο, τόσο γιὰ τὸν «ἀτελὴ» χαρακτήρα του ὅσο καὶ τὴ θέση του στὴ δημόσια ζωή, νὰ σημαίνει ὅτι «ἡ προσηλύτισή» του θὰ ἦταν δύσκολη, ἂν ὅμως τὸν ἔπειθε, τότε θὰ μποροῦσε νὰ πείσει ὅλο τὸν κόσμο.

10. Ὁ ποιητὴς ποὺ βαθειὰ τὸν ἐπηρέασε εἶναι ὁ Ἔννιος (239-169 π.Χ.). Βλ. καὶ τὴν ἀναφορά του 1.117-119:

«Ennius ut noster cecinit, qui primus amoeno
detulit ex Helicone perenni fronde coronam».

Ὁ Ἔννιος, ποιητὴς τοῦ Ἐπιχάρμου, ἦταν πρόδρομος τοῦ Λουκρήτιου στὴ φιλοσοφικὴ ποιητική. Στὸν Epicharmus παρουσιάζει τὴν πυθαγόρεια διδασκαλία.

Ἀκόμα πρβλ. καὶ τὴ σημασία τῶν λέξεων στὴν προαναφερθεῖσα ἀναφορὰ Ennius... per Enni ὑπογραμμίζει τὴν ἀθανασία τοῦ ποιητικοῦ του ἔργου.

Στὸ *De rerum natura* ὑπάρχουν ἀκόμα ὁμηρικοὶ ἀπόηχοι, ἐνῶ δὲν κρύβει τὸ θαυμασμό του γιὰ τὸν ὕψιστο ποιητή:

«adde repertores doctrinarum atque leporum,
adde Heliconiadem comites, quorum unus Homerus
sceptra potitus eadem aliis sopitu' quietest».

καὶ οἱ παρηχήσεις, τὰ σύνθετα ἐπίθετα, καὶ οἱ πολυσύλλαβες λέξεις στὸ τελείωμα τῶν στίχων του, προσδίδουν στὸ ἐπικὸ καὶ συνάμα διδακτικὸ ποίημα μιὰ ἐντυπωσιακὴ ἠχητικὴ ρυθμικότητα. Ἐνῶ παράλληλα, ἡ παρουσίαση, ἄλλοτε λεπτομερειακὴ καὶ ἄλλοτε ἐκπληκτικὸ σκιαγράφημα ἰδεῶν καὶ θεωριῶν ποὺ ἔγιναν κατανοητὲς μόνο τὸν 19ο καὶ 20ὸ αἰώνα —ὅπως ἡ διατήρηση μάζας καὶ ἐνέργειας, ἡ ἀτομικὴ θεώρηση τῆς ὕλης, ἡ ὀργανικὴ ἐξέλιξη, ἡ ποικιλία μορφῶν ζωῆς, ἡ πάλη γιὰ ἐπιβίωση, ἡ προσαρμοστικότητα τῶν ἐμβίων, ἡ αἴσθηση ὡς θεμελιακὸ στοιχεῖο γνώσης κ.ἄ.—, καθιστᾶ ἀναλλοίωτο τὸ σχόλιο τοῦ Κικέρωνα «...ἡ ποίηση τοῦ Λουκρήτιου... εἶναι πλούσια σὲ λαμπρὸ πνεῦμα, καθὼς καὶ σὲ ὑψηλὴ τέχνη[11]».

Ἡ ἔννοια τοῦ ἀπείρου, ὡς ἄπειρο πλῆθος καὶ ὡς ἄπειρο μέγεθος, δὲν εἶναι μιὰ «λανθάνουσα» ἰδέα ποὺ ὑπάρχει στὸ ἔργο, ἀλλὰ ἴσως εἶναι ἡ κυριαρχοῦσα ἰδέα. Στὸ *De rerum natura* ὑπάρχουν τρεῖς κύριες προτάσεις καὶ σ' αὐτὲς «στηρίζει» τὴν ὕπαρξη ἄπειρου πλήθους καὶ ἄπειρου μεγέθους·

1. ὁ χῶρος εἶναι μιὰ περιοχὴ ἄπειρης ἐκτάσεως·
2. ἡ ὕλη στὸ σύμπαν ἀποτελεῖται ἀπὸ ἄπειρο πλῆθος ἀπολύτων στερεῶν χωρὶς πόρους καὶ ἀπὸ ἄπειρο πλῆθος μὴ ἀναλυομένων ἀτόμων ἢ «σπερμάτων πραγμάτων»·
3. ὁ χρόνος ἔχει ἄπειρη διάρκεια.

Κατὰ τὸν Λουκρήτιο, αὐτὰ τὰ ἀξιώματα —ὅπου ἐμπλέκεται ἡ θεώρηση τοῦ ἀπείρου— εἶναι ἐκεῖνα ποὺ καθιστοῦν δυνατὴ τὴν ἐξήγηση τῶν φαινομένων τοῦ κόσμου.

Γι' αὐτὴ τὴν ἔννοια, ποὺ ἀποτελεῖ τὸ «κλειδὶ» γιὰ τὴν κατανόηση τῆς ἱστορίας, τοῦ σύμπαντος, δὲν ὑπάρχει —σ' ὅλο τὸ ἔργο— ἕνας αὐστηρὰ διατυπωμένος ὁρισμός. Ὅμως μέσα ἀπὸ τὸ κείμενο, θὰ προσπαθήσουμε νὰ δώσουμε προσεγγιστικά, τὴν ἑρμηνεία ποὺ κρύβουν οἱ στίχοι τοῦ φιλοσόφου-ποιητῆ[12].

---

11. «Lucreti poemata, ut scribis, ita sunt,
multis luminibus ingeni, multae tamen artis».

Γράμμα τοῦ Κικέρωνα πρὸς τὸν ἀδελφό του Quintus (QFr 2.9) 10 ἢ 11 Φεβρ. 54 π.Χ.

12. Γενικὰ στὴν ἀρχαιότητα ἡ παρουσίαση φιλοσοφικῶν θεωριῶν ἦταν συνυφασμένη μὲ τὴν ποίηση. Πρβλ. τὸ ἔργο τῶν Ἐμπεδοκλῆ, Ξενοφάνη, Παρμενίδη κ.ἄ. Πρβλ. καὶ τὸν γνωστὸ ἀφορισμὸ τοῦ Coleridge:

«no man was ever yet a great poet,
without being at the same time a profound philosopher».

Σχετικὰ μὲ τὴ σχέση φιλοσοφίας καὶ ποίησης βλ. Χρ. Φίλη, *Ποίηση, ἡ πρώτη γλώσσα τῆς φιλοσοφίας* (ὑπὸ δημοσίευση).

Τὸ πᾶν (Omne) ἀποτελεῖται ἀπὸ σῶμα (Corpus) καὶ κενό (Inane)[13].

«Ἐξ ἄλλου, δὲν ὑπάρχει τίποτα ποὺ νὰ μπορεῖς νὰ τὸ θεωρήσεις ὡς κάτι τὸ ἐντελῶς διαφορετικὸ ἀπὸ τὸ σῶμα καὶ νὰ εἶναι ξεχωριστὸ καὶ ἀπὸ τὸ κενό. Αὐτὸ θ' ἀποτελοῦσε ἕνα τρίτο εἶδος φύσης[14]».

«Τὰ πάντα λοιπὸν ἀποτελοῦνται στὴ φύση τους ἀπὸ δύο πράγματα: ἀπὸ σώματα καὶ κενό[15]».

Ἡ μεγάλη παιδεία τοῦ Λουκρήτιου διαγράφεται σ' ὁλόκληρο τὸ ἔργο του, ὅπως καὶ οἱ ἐπιδράσεις τῶν ἑλληνικῶν κειμένων. Ὁ ἀπόηχος τῆς πυθαγόρειας ἀντίληψης γιὰ τὸ κενὸ[16,17,18] καθὼς ἐπίσης καὶ οἱ δοξασίες τῶν ἀτομικῶν[19] διαφαίνονται στὸν παραπάνω στίχο.

Ἡ ὕλη ὑπάρχει σὲ μορφὴ ἄπειρου ἀριθμοῦ ἀπολύτων στερεῶν[20] ἀδιαίρετων καὶ ἀναλλοίωτων σωματιδίων:

«Τὰ σώματα εἶναι λοιπὸν ἀφ' ἑνὸς οἱ πρῶτες ἀρχὲς τῶν πραγμάτων καὶ ἀφ' ἑτέρου εἶναι ἀναμίξεις τῶν ἀρχῶν αὐτῶν οἱ ὁποῖες καὶ συνυπάρχουν. Ἀλλὰ ἐκεῖνα ποὺ εἶναι οἱ πρῶτες ἀρχὲς τῶν πραγμάτων καμιὰ δύναμη δὲν μπορεῖ νὰ τὰ καταστρέψει· γιατὶ αὐτὰ νικοῦν τελικὰ ἐξ αἰτίας τοῦ στερεοῦ τους σώματος[21]».

---

13. Πρβλ. ΠΛΟΥΤΑΡΧΟΥ, *Πρὸς Κολώτην* 4, 2 1108 A «...δὲν μὲν ὀνομάζων τὸ σῶμα, μηδὲν δὲ τὸ κενόν».

14. «Praetera nil est quod possis dicere ab omni
corpore seiunctum secretumque esse ab inani
quod quasi tertia sit numero natura reperta» 1. 430-33.

Πρβλ. καὶ ΕΠΙΚΟΥΡΟΥ, *Epistula ad Herodotum,* 39-40.

15. «Omnis ut est igitur per se natura duabus
constitit in rebus; nam corpora sunt et inane» 1. 419-420.

16. Βλ. ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΗ, *Φυσικὰ* Δ 6, 213 b 22 «εἶναι δ' ἔφασαν καὶ οἱ Πυθαγόρειοι κενὸν... ὃ διορίζει τὰς φύσεις».

Βλ. καὶ ΣΤΟΒΑΙΟΥ, *Ἀνθολ.* I, 18, 1 c «ἐν δὲ τῷ περὶ τῆς Πυθαγόρου φιλοσοφίας πρώτῳ γράφει τὸν μὲν οὐρανὸν εἶναι ἕνα, ἐπεισάγεσθαι δὲ ἐκ τοῦ ἀπείρου χρόνον τε καὶ πνοὴν καὶ τὸ κενόν, ὃ διορίζει ἑκάστων τὰς χώρας ἀεί».

17. D.N. SEDLEY, «Two conceptions of the vacuum», *Phronesis* 27, 1982, pp. 175-193.

18. ΚΙΚΕΡΩΝΟΣ, *Academica priora* II, 37, 118 «Leucippus plenum et inane; Democritus huic in hoc similis, uberior in ceteris».

19. ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΗ, *Μεταφυσικὰ* A 4, 985 b 4 «Λεύκιππος δὲ καὶ ὁ ἑταῖρος αὐτοῦ Δημόκριτος στοιχεῖα μὲν τὸ πλῆρες καὶ τὸ κενὸν εἶναί φασι, λέγοντες τὸ μὲν ὂν τὸ δὲ μὴ ὄν, τούτων δὲ τὸ μὲν πλῆρες καὶ στερεόν, τὸ ὄν, τὸ δὲ κενὸν καὶ μανόν, τὸ μὴ ὄν· διὸ καὶ οὐθὲν μᾶλλον τὸ ὂν τοῦ μὴ ὄντος εἶναί φασιν, ὅτι οὐδὲ τὸ κενὸν <ἔλαττον> τοῦ σώματος».

20. Πρβλ. ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΗ, *Περὶ Δημοκρίτου*, σύμφωνα μὲ τὸν ΣΙΜΠΛΙΚΙΟΥ, *Περὶ Οὐρανοῦ* 295, 1 «Δημόκριτος... νομίζει δὲ εἶναι οὕτω μικρὰς τὰς οὐσίας ὥστε ἐκφυγεῖν τὰς ἡμετέρας αἰσθήσεις».

21. «Corpora sunt porro partium primordia rerum,
partim concilio quae constant principiorum
sed quae sunt rerum primordia, nulle potest vis
stingere; nam solido vincunt ea corpore demum» 1. 483-486.

«Ὑπάρχουν πράγματα ποὺ ἀποτελοῦνται ἀπὸ στερεὸ καὶ αἰώνιο σῶμα ποὺ διδάσκουμε ὅτι εἶναι σπέρματα καὶ πρῶτες ἀρχὲς τῶν πραγμάτων καὶ ἀπὸ τὰ ὁποῖα δημιουργήθηκε τὸ σύνολο τῶν πραγμάτων[22]».

Οἱ παραπάνω στίχοι ἀπηχοῦν τὴν ἔντονη ἐπίδραση τῶν δοξασιῶν τοῦ Ἀναξαγόρα: «...καὶ γῆς πολλῆς ἐνεούσης καὶ σπερμάτων ἀπείρων πλῆθος οὐδὲν ἐοικότων ἀλλήλοις. οὐδὲ γὰρ τῶν ἄλλων οὐδὲν ἔοικε τὸ ἕτερον τῷ ἑτέρῳ. τούτων δὲ οὕτως ἐχόντων ἐν τῷ σύμπαντι χρὴ δοκεῖν ἐνεῖναι πάντα χρήματα[23]».

«Πρῶτα, ἀφοῦ ἀναγνωρίστηκε ὅτι ὑπάρχει διττὴ καὶ πολὺ ἀνόμοια φύση τῶν δύο πραγμάτων, τοῦ σώματος καὶ τοῦ χώρου, ὅπου ὅλα τὰ πράγματα ἐπενεργοῦν εἶναι ἀναγκαῖο τὸ κάθε ἕνα νὰ ὑπάρχει αὐτόνομα καὶ καθ' αὐτὸ ἀμιγές. Γιατὶ ὅπου λείπει ὁ χῶρος, πράγμα ποὺ ὀνομάζουμε κενό, δὲν ὑπάρχει σῶμα· καὶ ὅπου εὑρίσκεται ἕνα σῶμα, σημαίνει ὅτι δὲν ὑπάρχει κενό».

«Ἄρα τὰ πρῶτα σώματα[24] εἶναι στερεὰ καὶ χωρὶς κενό[25]».

«Ἀφοῦ τὸ κενὸ ὑπάρχει στὰ δημιουργημένα πράγματα, πρέπει νὰ ὑπάρχει μιὰ στερεὴ ὕλη γύρω του. Οὔτε μπορεῖ νὰ ἀποδειχθεῖ μὲ ὀρθὸ συλλογισμὸ ὅτι κάθε πράγμα κρύβει τὸ κενὸ στὸ σῶμα του καὶ τὸ κρατᾶ μέσα του, χωρὶς αὐτὸ τὸ περίβλημα νὰ εἶναι στερεό. Αὐτὸ δὲν μπορεῖ παρὰ νὰ εἶναι ἡ ἕνωση τῆς ὕλης, ποὺ ἔχει τὴν ἱκανότητα νὰ κρατᾶ τὸ κενὸ τῶν πραγμάτων μέσα της. Ἔτσι ἡ ὕλη ποὺ ἀποτελεῖται ἀπὸ στερεὸ σῶμα παραμένει αἰώνια, ἐνῶ ὅλα τ' ἄλλα διαλύονται[26]».

---

22. «Esse ea quae solido atque aeterno corpore constent
semina quae rerum primordiaque esse docemus,
unde omnis rerum nunc constet summa creata» 1. 500-502.

23. ΑΝΑΞΑΓΟΡΑ, *ἀπόσπ. 4*, 17-21.

24. Ὁ Λουκρήτιος χρησιμοποιεῖ μιὰ σειρὰ ἀπὸ λέξεις ὅπως: rerum primordia (1.55), genitalia corpora (1.58), semina rerum (1.59), corpora prima (1.61).

25. «Principio quoniam duplex natura duarum
dissimilis rerum longue constare repertast,
corporis atque loci, res in quo quaeque gerentur
esse utramque sibi per se puramque necessest,
nam quacumque vacat spatium, quod inane vocamus,
corpus ea non est; qua porro cumque tenet se
corpus, ea vacuum nequaquam constat inane
sunt igitur solida ac sine inani corpora prima» (1.503-510).

26. «Praetera quoniam genitis in rebus inanest,
materiemcircum solidam constare necessest,
nec res ulla potest vera ratione probari
corpore inane suo celare atque intus habere,
si non, quod cohibet, solidum constare relinquas.

Ὁ ἀριθμὸς τῶν ἀτόμων κάθε μορφῆς καὶ κάθε σχήματος εἶναι ἄπειρος, ἀντίληψη ποὺ ἀνάγεται στοὺς ἀτομικούς[27, 28]. Οἱ ἀτομικοὶ χρησιμοποίησαν τὴν ὑπόθεση ὅτι τὰ ἄτομα ἔχουν ἄπειρα σχήματα γιὰ νὰ μποροῦν νὰ ἐξηγήσουν τὴν ἄπειρη ποικιλία τῶν φαινομένων[29] ποὺ γίνονται ἀντιληπτὰ μὲ τὶς αἰσθήσεις.

«Αὐτὸ ποὺ πρωτύτερα ἀνέφερα θὰ τὸ συνδέσω μὲ κάτι ἀπὸ τὸ ὁποῖο καὶ ἐξαρτᾶται: ὅτι τὰ πρῶτα στοιχεῖα τὰ ὁποῖα εἶναι ὅμοια μεταξύ τους καὶ ἔχουν τέλειο σχῆμα[30] εἶναι ἄπειρα σὲ πλῆθος[31]. Πράγματι, ἀφοῦ ἡ ἀπόσταση τῶν σχημάτων εἶναι πεπερασμένη, εἶναι ἀναγκαῖο τὰ ὅμοια νὰ εἶναι ἄπειρα ἢ τὸ σύνολο τῆς ὕλης νὰ εἶναι πεπερασμένο, πράγμα ποὺ ἀπέδειξα ὅτι δὲν ἰσχύει[32] ἐνῶ θὰ ἀποδείξω στοὺς στίχους μου ὅτι τὰ σωματίδια τῆς ὕλης συγκρατοῦν τὸ σύνολο τῶν πραγμάτων ἀπὸ τὸ ἄπειρο μὲ ἀδιάλειπτα χτυπήματα ἀπ' ὅλες τὶς πλευρές[33]».

Ὁ Λουκρήτιος δέχεται ἀξιωματικὰ τὴν ὕπαρξη ἀπείρων ἀτόμων. Αὐτὰ εἶναι ὁμογενῆ ὡς πρὸς τὴν οὐσία, ἀλλὰ διαφορετικὰ σὲ σχῆμα,

---

id porro nil esse potest nisi materiai
concilium, quod inane queat rerum cohibere.
meteries igitur, solido quae corpore constat,
esse aeterna potest, cum cetera dissolvantur» 1. 511-519.

27. ΣΙΜΠΛΙΚΙΟΥ, *εἰς Φυσικὰ* 28, 8 (ἀπὸ τὸν Θεόφραστο) «οὗτος Λεύκιππος ἄπειρα καὶ ἀεὶ κινούμενα ὑπέθετο στοιχεῖα τὰς ἀτόμους καὶ τῶν ἐν αὐτοῖς σχημάτων ἄπειρον τὸ πλῆθος».

28. ΣΙΜΠΛΙΚΙΟΥ, *Περὶ Οὐρανοῦ* 242, 18 «οὗτοι γὰρ (ἐνν. Λεύκιππος, Δημόκριτος, Ἐπίκουρος) ἔλεγον ἀπείρους εἶναι τῷ πλήθει τὰς ἀρχάς, ἃς καὶ ἀτόμους καὶ ἀδιαιρέτους ἐνόμιζεν».

29. ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΗ, *Περὶ Γενέσεως καὶ φθορᾶς* a 1, 315 b 6 «ἐπεὶ δ' ὤοντο τἀληθὲς ἐν τῷ φαίνεσθαι, ἐναντία δὲ καὶ ἄπειρα τὰ φαινόμενα, τὰ σχήματα ἄπειρα ἐποίησαν».

30. Ὁ Λουκρήτιος ἐννοεῖ τὸν κύκλο, ἐνῶ φανερὸς εἶναι ὁ ἀπόηχος ἀπὸ τὸν *Τίμαιο*. Βλ. ΠΛΑΤΩΝΟΣ, *Τίμαιος*, «Τῷ δὲ τὰ πάντ' ἐν αὐτῷ ζῷα περιέχειν μέλλοντι ζῴῳ πρέπον ἂν εἴη σχῆμα τὸ περιειληφὸς ἐν αὑτῷ πάντα ὁπόσα σχήματα· διὸ καὶ σφαιροειδές, ἐκ μέσου πάντῃ πρὸς τὰς τελευτὰς ἴσον ἀπέχον, κυκλοτερὲς αὐτὸ ἐτορνεύσατο, πάντων τελεώτατον ὁμοιότατόν τε αὐτὸ ἑαυτῷ σχημάτων, νομίσας μυρίῳ κάλλιον ὅμοιον ἀνομοίου. λεῖον δὲ δὴ κύκλῳ πᾶν ἔξωθεν αὐτὸ ἀπηκριβοῦτο πολλῶν χάριν» 33 B-C.

31. Βλ. ΕΠΙΚΟΥΡΟΥ, *Epistula ad Herodotum* 42.

32. 1. 1008-1051.

33. «Quod quoniam docui, pergam conectere rem quae
ex hoc apta fidem ducat, primordia rerum,
inter se simili quae sunt perfecta figura,
ifinita cluere. etenim distantia cum sit
formarum finita, necesse est quae similis sint
esse infinitas aut summam materiai
finitam constare, id quod non esse probari,
versibus ostendens corpuscula materiai
ex infinito summam rerum usque tenere,
undique protelo plagarum continuato» 2. 522-530.

μέγεθος καὶ βάρος καὶ αὐτὲς οἱ διαφορές, καθὼς καὶ ἐκεῖνες τῶν κινήσεων, θέσεων καὶ τῶν συνδυασμῶν τους εἶναι ὑπεύθυνες γιὰ τὴν ποικιλία τῶν πραγμάτων στὴ φύση. Ἐνῶ ὁ Δημόκριτος πίστευε ὅτι ὁ ἀριθμὸς σχήματος καὶ μεγέθους τῶν ἀτόμων εἶναι ἄπειρος, ὁ ποιητὴς καθὼς καὶ ὁ Ἐπίκουρος[34] ἀναφέρουν ὅτι εἶναι πεπερασμένος.

«Αὐτὸ ποὺ πρωτύτερα ἀνέφερα θὰ τὸ συνδέσω μὲ κάτι ἀπὸ τὸ ὁποῖο καὶ ἐξαρτᾶται· τὰ πρῶτα στοιχεῖα τῶν πραγμάτων ἔχουν πεπερασμένο ἀριθμὸ διαφορετικῶν σχημάτων. Ἂν δὲν ἦταν ἔτσι, θὰ ἔπρεπε νὰ ὑπῆρχαν μερικὰ ἄτομα μὲ ἄπειρο μέγεθος. Γιατὶ μέσα στὸ κοινὸ μικρὸ μέτρο τοῦ δοθέντος ἀτόμου, τὰ σχήματα δὲν μποροῦν νὰ διαφέρουν τόσο πολὺ τὸ ἕνα ἀπὸ τὸ ἄλλο. Ἂς ὑποθέσουμε ὅτι τὰ πρῶτα σώματα ἀποτελοῦνται ἀπὸ τρία ἐλάχιστα μέρη κι ἂς αὐξήσουμε λίγο παραπάνω αὐτὸ τὸν ἀριθμό. Φυσικὰ ὅταν πάρεις ὅλα αὐτὰ τὰ μέρη ἀπὸ ἕνα σῶμα, καὶ τοποθετώντας τα ψηλὰ ἢ χαμηλά, ἢ μεταφέροντάς τα δεξιὰ ἢ ἀριστερὰ θὰ βρεῖς μὲ ὅλους τοὺς δυνατοὺς τρόπους τὸ σχῆμα ποὺ δίδει ὁλόκληρο τὸ σῶμα μὲ κάθε τέτοια διάταξη. Καὶ ἂν μετὰ ἀπὸ αὐτὸ θέλεις ἴσως νὰ ποικίλεις τὸ σχῆμα, τότε θὰ πρέπει νὰ προσθέσεις ἄλλα μέρη καὶ ἀπ' αὐτὸ θὰ προκύψει ὅτι μὲ τὸν ἴδιο τρόπο, οἱ διατάξεις θὰ ἀπαιτήσουν καινούρια μέρη, ἂν ἴσως ἐπιθυμεῖς νὰ μεταβάλεις ἀκόμα περισσότερο τὰ σχήματα. Ἔτσι παράγεται ἡ αὔξηση τῶν νέων μορφῶν τῶν σωμάτων. Ὅμως δὲν θὰ πρέπει νὰ πιστέψεις ὅτι τὰ ἄτομα ἔχουν ἄπειρο ἀριθμὸ διαφόρων σχημάτων ἢ πρέπει νὰ δεχθεῖς ὅτι μερικὰ ἔχουν μὴ μετρήσιμο μέγεθος, πρᾶγμα ποὺ ἀπέδειξα ὅτι εἶναι ἀδύνατο[35]».

---

34. «Ἐπίκουρος... εἶναι... τὰ σχήματα αὐτῶν τῶν ἀτόμων περιληπτὰ οὐκ ἄπειρα» EUSEBIUS, *praepar. evang.* XIV p. 749. Βλ. ἀκόμα ΕΠΙΚΟΥΡΟΥ, *Ep. ad Herodotum* 42.

35. «Quod quoniam docui, pergam conectere rem quae
ex hoc apta fidem ducat, primordia rerum
finita variare figurarum ratione.
quod si non ita sit, rursum iam semina quaedam
esse infinito debebunt corporis auctu.
namque in eadem una cuiusvis iam brevitate
corporis inter se multam variare figurae
non possunt. fac enim minimis e partibus esse
corpora prima tribus, vel paulo pluribus auge:
nembe ubi eas partis uniuis corporis omnis,
summa atque ima locans, transmutans dextera laevis,
omnimodis expertus eris, quam quisque det ordo
formai speciem totius corporis eius,
quod superest, si forte voles variare figuras,
addendum partis alias erit; inde sequetur,
adsimili ratione alias ut postulet ordo,
si tu forte voles etiam variare figuras.

Τὸ κενό, ὅπως ὁ ἀριθμὸς τῶν ἀτόμων, εἶναι ἄπειρο καὶ ἀκόμα τὸ σύμπαν εἶναι ἄπειρο[36, 37].

«Ἀφοῦ δίδαξα ὅτι τὰ σώματα τῆς ὕλης εἶναι ἀπόλυτα στερεὰ καὶ κινοῦνται ἀναλλοίωτα μέσα στὴν αἰωνιότητα, ἂς δοῦμε τώρα, ἂν ὑπάρχει κάποιο πέρας στὸ ἄθροισμά τους ἢ ὄχι· ὅπως θεωρήσαμε τὸ κενὸ ποὺ ἀποδείξαμε ὅτι ὑπάρχει, ἢ τὸν τόπο, ἢ τὸν χῶρο, ὅπου ὅλα τὰ πράγματα πραγματοποιοῦνται, ἂς δοῦμε ἂν εἶναι πεπερασμένος αὐτὸς καθ' αὑτὸν ἢ ἂν ὁ ἀριθμὸς τῶν ἀτόμων σωμάτων ἐξαπλώνεται σὲ μιὰ βαθειά, ἄμετρη ἄβυσσο. Λοιπόν, τὸ σύμπαν σὲ καμιὰ περιοχὴ δὲν περατοῦται· ἀλλιῶς θὰ ἔπρεπε νὰ ἔχει ἕνα ἄκρο. Ὅμως δὲν μπορεῖ νὰ ἔχει ἄκρο χωρὶς νὰ ὑπάρχει κάτι πέρα ἀπὸ αὐτὸ νὰ τὸ φράξει, γιὰ νὰ ἐμφανισθεῖ τὸ σημεῖο ποὺ τὸ βλέμμα μας παύει νὰ τὸ ἀκολουθεῖ. Τώρα, ἀφοῦ πρέπει νὰ ὁμολογήσουμε ὅτι δὲν ὑπάρχει τίποτα πέρα ἀπὸ τὸ ἄθροισμα τῶν πραγμάτων, δὲν ὑπάρχει ἄκρο. Καὶ ἄρα εἶναι χωρὶς τέλος ἢ πέρας. Δὲν ἔχει σημασία ἡ περιοχὴ ποὺ κατέχει, τὸ ἀπέραντο σύμπαν ἐκτείνεται ἀπὸ κάθε διεύθυνση στὸ ἄπειρο[38]».

Ἀλλὰ καὶ ὁ ἀριθμὸς τῶν κόσμων εἶναι ἄπειρος[39], διακηρύσσει ὁ

---

ergo formarum novitatem corporis augmen
subsequitur. quare non est ut credere possis
esse infinitis distantia semina formis,
ne quaedam cogas inani maximitate
esse, supra quod iam docui non posse probari» 2. 478-499.

36. Διογένη ΛΑΕΡΤΙΟΥ IX, 31 «τὸ μὲν πᾶν ἄπειρόν φησιν (ἐνν. Λεύκιππος)».

37. Διογένη ΛΑΕΡΤΙΟΥ V 41 «Ἀλλὰ μὴν καὶ τὸ πᾶν ἄπειρόν ἐστι... καὶ μὴν καὶ τῷ πλήθει τῶν σωμάτων ἄπειρόν ἐστι τὸ πᾶν, καὶ τῷ μεγέθει τοῦ κενοῦ».

38. «Sed quoniam docui solidissima materiai
corpora perpetuo volitare invicta per aevom,
nunc age, summai quaedam sit finis eorum
necne sit, evolvamus; item quod inane repertunst
seu locus ac spatium, res in quo quaeque gerantur,
pervideamus utrum finitum funditus omne
constet an immensum pateat vasteque profundum.
Omne quod est igitur nulla regione viarum
finitumst; namque extremum debebat habere.
extremum porro nullius posse videatur
quo non longius haec sensus natura sequatur.
nunc extra summam quoniam nil esse fatendum,
non habet extremum, caret ergo fine modoque.
nec refert quibus adsistas regionibus eius:
usque adeo, quem quisque locum possedit in omnis
tantundem partis infinitum omne relinquit» 1. 951-968.

39. Παράβαλε καὶ τὴν πασίγνωστη φράση τοῦ Μητροδώρου τοῦ Χίου, μαθητῆ τοῦ Δημοκρίτου, ὅτι εἶναι παράξενο νὰ φυτρώνει μόνο ἕνα στάχυ σ' ἕναν μεγάλο κάμπο καὶ νὰ

Λουκρήτιος· ἡ ἰδέα ὅμως τῆς ὕπαρξης ἀπειρων κόσμων, ἀνήκει στὸν Λεύκιππο καὶ στὸν Δημόκριτο[40].

«Πρῶτα, γύρω μας πρὸς κάθε κατεύθυνση. Καὶ ἀπὸ τὶς δύο πλευρές, ἐπάνω καὶ κάτω τὸ σύμπαν δὲν εἶναι πεπερασμένο· ὅπως ἀπέδειξα[41] ἡ ἀλήθεια εἶναι προφανὴς καὶ ἀκόμα αὐτὸ ἀναδύεται ἀπὸ τὴν ἴδια τὴ φύση τοῦ κενοῦ. Ἀφοῦ λοιπὸν ὑπάρχει χῶρος χωρὶς ὅρια πρὸς κάθε κατεύθυνση καὶ ἀφοῦ ἀναρίθμητα σπέρματα στὸ μὴ-μετρήσιμο σύμπαν στροβιλίζονται μὲ μύριους τρόπους αἰώνια, πῶς μπορεῖ κανεὶς νὰ πιστέψει ὅτι αὐτὴ εἶναι ἡ μοναδικὴ στρογγυλὴ γῆ καὶ ὁ οὐρανὸς ποὺ πλάστηκαν[42] καὶ ὅτι ὅλα αὐτὰ τὰ σώματα τῆς ὕλης τίποτα δὲν ἐνεργοῦν εἰδικά, ἀφοῦ αὐτὸς ὁ κόσμος εἶναι ἔργο τῆς φύσης καὶ τὰ ἴδια τὰ σπέρματα μὲ δική τους συμφωνία ἀλληλοχτυπιοῦνται αὐθόρμητα, χτυπιοῦνται μὲ κάθε τρόπο ἀπρόσεκτα, ἄσκοπα, χωρὶς πρόθεση, μέχρι πού, αὐτὰ συνδυασμένα, ξαφνικὰ πέφτουν μαζί, ὥστε σὲ κάθε περίπτωση γίνονται οἱ ἀρχὲς τῶν ἰσχυρῶν πραγμάτων, τῆς γῆς καὶ τοῦ οὐρανοῦ καὶ τῆς γένεσης τῶν ἔμβιων δημιουργημάτων; Τότε πάλι ξαναλέω πρέπει νὰ ὁμολογήσεις ὅτι ὑπάρχουν ἄλλες συγκεντρώσεις ὕλης σὲ ἄλλα μέρη[43] αὐτὰ τὰ ὁποῖα ὁ αἰθέρας κρατᾶ μὲ ἄπληστο ἐναγκαλισμό[44]. ... Γι' αὐτὸ μὲ τὸν ἴδιο συλλογισμὸ πρέπει νὰ

ὑπάρχει μόνο ἕνας κόσμος στὸ ἀχανὲς διάστημα. Βλ. καὶ ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΗ, *Φυσικὰ* Γ 4, 203 b 23 «...διὰ γὰρ τὸ ἐν τῇ νοήσει μὴ ὑπολείπειν καὶ ὁ ἀριθμὸς δοκεῖ ἄπειρος εἶναι καὶ τὰ μαθηματικὰ μεγέθη καὶ τὸ ἔξω τοῦ οὐρανοῦ. ἀπείρου δ' ὄντος τοῦ ἔξω, καὶ σῶμα ἄπειρον εἶναι δοκεῖ καὶ κόσμοι». ΙΠΠΟΛΥΤΟΥ, *Ἐλ.* I, 13, 2 «λέγει δὲ ὁμοίως Λευκίππῳ (ἐνν. Δημόκριτος) ... ἀπείρους δ' εἶναι κόσμους καὶ μεγέθη διαφέροντα».

40. Τὸ ἴδιο πίστευε καὶ ὁ Δημόκριτος. Βλ. A. BRIEGER: «Die Urbewegung der demokrtitischen Atome» *Phil.* 63, 1904.

41. 1. 958-1001.

42. Ἀπόηχος τῆς ἐπικούρειας διδασκαλίας. Βλ. ΕΠΙΚΟΥΡΟΥ, *Ep. ad Herodotum* 45, 73-74 καὶ *Ep. ad Pyth.* 88-90. Βλ. ἀκόμα ΚΙΚΕΡΩΝΟΣ, *De Natura Deorum* 1. 20.53.

43. «Ἂν θὰ ἔπρεπε νὰ ὁρίσουμε μιὰ ἡμερομηνία γιὰ τὴ γέννηση τῆς σύγχρονης ἐπιστήμης, μᾶς λέει ὁ Pierre DUHEM, χωρὶς ἀμφιβολία θὰ διαλέξουμε τὴν ἡμερομηνία τοῦ 1277, ὅπου ὁ ἐπίσκοπος Παρισίων διακήρυξε ἐπίσημα ὅτι εἶναι δυνατὸν νὰ ὑπάρχουν πολλοὶ κόσμοι». Βλ. P. DUHEM: *Études sur Léonard de Vinci*, Paris 1906-1913, Vol. II, p. 411. Ἐνῶ ὁ E. GILSON συμπληρώνει: «ἂν ἡ σύγχρονη ἐπιστήμη δὲν γεννήθηκε τὸ 1277, τὸ 1977 εἶναι ἡ ἡμερομηνία ὅπου ἡ γέννηση τῆς σύγχρονης κοσμολογίας πραγματοποίηθηκε μέσα σ' ἕνα χριστιανικὸ περιβάλλον». E. GILSON: *La Philosophie au moyen âge*, Paris, 1944, p. 460.

44. «Principio nobis in cunctas undique partis
et latere ex utroque supra subterque per omne
nulla est finis; uti docui, res ipsaque per se
vociferatur, et elucet natura profundi.
nullo iam pacto veri simile esse putandumst,
undique cum vorsum spatium vacet infinitum
seminaque innumero numero summamque profunda
multimodis volitent aeterno percita motu,

όμολογήσεις γιὰ τὸν οὐρανὸ καὶ γιὰ τὴ γῆ, γιὰ τὸν ἥλιο, τὸ φεγγάρι, τὴ θάλασσα καὶ ὅ,τι ἄλλο ὑπάρχει, ὅτι δὲν εἶναι μοναδικά, ἀλλὰ εἶναι ἕνας μὴ ἀριθμήσιμος ἀριθμός[45]».

Στὶς μέρες μας ὁ Stephen W. Hawking[46] προτείνει μιὰ κβαντικὴ θεωρία γιὰ τὴ δημιουργία τοῦ Σύμπαντος, τὴ θεωρία τῆς κυματοσυνάρτησης τοῦ Σύμπαντος, μὲ βασική της ἀρχὴ ὅτι: οἱ ὁριακὲς συνθῆκες τοῦ Σύμπαντος δὲν ἔχουν ὅρια.

Σὲ ἄλλους στίχους του ὁ Λουκρήτιος ἀναφέρει: «ἂν δὲν ὑπῆρχε τὸ μικρότερο, κάθε ἐλάχιστο σῶμα θὰ ἔπρεπε ν' ἀποτελεῖται ἀπὸ ἄπειρα μέρη, ἀφοῦ φυσικὰ τὸ μισὸ τοῦ μισοῦ ἔχει πάντα μισὸ χωρὶς νὰ ὑπάρχει τέλος. Τότε ποιά διαφορὰ θὰ ὑπάρχει ἀνάμεσα στὸ ἄθροισμα τῶν πραγμάτων καὶ στὸ πιὸ μικρὸ πράγμα; δὲν ὑπάρχει καμιὰ διαφορά· γιατὶ ἂν καὶ ὁλόκληρο τὸ ἄθροισμα τῶν πραγμάτων εἶναι ἄπειρο, καὶ τὰ σώματα ποὺ εἶναι ἐλάχιστα σὲ μέγεθος θὰ ἀποτελοῦνται ἐπίσης ἀπὸ ἄπειρα μέρη[47]».

Σ' αὐτὸ τὸ ἀπόσπασμα θὰ σταθοῦμε ἰδιαίτερα στοὺς στίχους «τὸ μισὸ τοῦ μισοῦ ἔχει πάντα μισό»[48], προφανὴ ἀπόηχο τοῦ παραδόξου τῆς διχοτομίας τοῦ Ζήνωνος. Ὁ Ζήνων —τοῦ ὁποίου τὰ παράδοξα θὰ γνώριζε

---

hunc unum terrarum orbem caelumque creatum
nil agere illa foris tot corpora materiai;
cum praesertim hic sit natura factus et ipsa
sponte sua forte offessando semina rerum
multimodis temere incassum frustraque coacta
tandem coluerunt ea quae coniecta repente
magnarum rerum fierent exordia semper,
terrai maris et caeli generisque animantum.
quare etiam atque etiam talis fateare necesse est
esse alios alibi congressus materiai,
qualis hic est, avido complexu quem tenet aether» 2. 1048-1066.

45. «Quapropter caelum simili ratione fatendumst
terramque et solem lunam mare, cetera quae sunt,
non esse unica, sed numero magis innumerali» 2. 1084-1086.

46. Βλ. καὶ S.W. Hawking, *A brief history of Time. From the Big Bang to black holes*, Bantam Books, 1988.

47. «Praetera nisi evit minimum, parvissima quaeque
corpora constabunt ex partibus infinitis,
quippe ubi dimidiae partis pars semper habebit
dimidiam partem nec res praefiniet ulla.
ergo rerum inter summam minimamque quid escit?
nil erit ut distat; nam quamvis funditus omnis
summa sit infinita, tamen, parvissima quae sunt,
ex infinitis constabunt partibus aeque» 1. 615-622.

48. «Quippe ubi dimidiae partis pars semper habebit dimidiam partem...».

ὁ Λουκρήτιος[49]— μὲ αὐτὸ τὸ σκεπτικὸ συλλαμβάνει τὴν ἀκολουθία:

$$1 = \frac{1}{2} + \left(\frac{1}{2}\right)^2 + \left(\frac{1}{2}\right)^3 + \ldots$$

Ὅλα βέβαια τὰ παράδοξα τοῦ Ζήνωνος[50] βασίζονται στὶς δυσκολίες ποὺ πηγάζουν ἀπὸ τὴν ἔννοια τοῦ ἀπείρου, ἔννοια θεμελιακὴ στὰ μαθηματικά. Τὸ διαλεκτικὸ «ὅπλο» τοῦ Ζήνωνος, οἱ τέσσερις ἀποδείξεις ὅτι δὲν ὑπάρχει κίνηση, γίνεται τὸ ὄργανο γιὰ νὰ ἐμφανισθοῦν στοὺς μαθηματικούς, οἱ πρῶτες «ἀνησυχίες» γιὰ σχέσεις χώρου καὶ χρόνου, συνεχείας, ἀπείρου καὶ ἀπειροστοῦ. Στὸ ἐπιχείρημα τῆς διχοτομίας[51] ἐμφανίζεται μιὰ καθοριστικὴ διάκριση «δύο μορφῶν» ποὺ εἶναι ἀδιαχώριστες γιὰ τὴν θεώρηση τοῦ χώρου: ἡ ἀκέραιη εὐθεία καὶ ἡ ἐμφάνιση τῶν στοιχειωδῶν μερῶν της, δηλαδὴ ἡ διαμέρισή της.

Ἀκόμα οἱ στίχοι, «ποιά διαφορὰ θὰ ὑπάρχει ἀνάμεσα στὸ ἄθροισμα τῶν πραγμάτων καὶ στὸ πιὸ μικρὸ πράγμα; Δὲν ὑπάρχει καμιὰ διαφορά[52]», φανερὰ ἀπηχοῦν τὸ τέταρτο ἐπιχείρημα τοῦ Ζήνωνος ὅτι δὲν ὑπάρχει πολλαπλότητα. Ἂν ἕνα κιλὸ κεχρὶ ποὺ τὸ ρίχνουμε στὴ γῆ βγάζει κάποιο κρότο, πρέπει ἐπίσης καὶ ὁ κάθε κόκκος κεχριοῦ νὰ βγάζει κάποιο κρότο[53].

Ἂς ξαναγυρίσουμε ὅμως σ' αὐτὸ τὸ ἀπόσπασμα, ποὺ εἶναι μέρος τοῦ ἐπιχειρήματος, μὲ τὸ ὁποῖο ὁ ποιητὴς ζητᾶ νὰ «ἀποδείξει» ὅτι μεταξὺ τῶν τμημάτων ποὺ ἀποτελοῦν ἕνα ἄτομο (ποὺ εἶναι τὸ ἐλάχιστο σωματίδιο ὕλης, αὐθύπαρκτο στὸ χῶρο) ὑπάρχει ἕνα ἐλάχιστο τμῆμα δηλαδὴ ἕνα τμῆμα τόσο μικρὸ ὥστε κανένα ἀπὸ τὰ μέρη του νὰ μὴν εἶναι μικρότερο. Δηλαδή: ἂν ἀνάμεσα στὰ σωμάτια ποὺ ἀποτελοῦν ἕνα ἄτομο καὶ εἶναι τέτοια ὥστε δύο ἀπ' αὐτὰ νὰ μὴν ἔχουν κοινὰ σημεῖα ἐκτὸς ἀπὸ τὰ σημεῖα

---

49. Δὲν ὑπάρχουν συγκεκριμένες ἀναφορές, ἀλλὰ πιστεύουμε ὅτι ὁ ποιητὴς θὰ εἶχε τουλάχιστον μελετήσει τὰ *Φυσικὰ* τοῦ ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΗ. Βλ. op. cit. VI 9.

50. Βλ. G. NOËL, «Le mouvement et les arguments de Zénon d'Élée», *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1893. F. EVELLIN, «*Le mouvement et les partisans des indivisibles*» *ib.*, 1893. A. KOYRÉ, «Remarques sur les paradoxes de Zénon» *Études d'histoire de la pensée philosophique*, Paris, Gallimard, 1971. F. CAJORI, «History of Zeno's Arguments on Motion» *American Mathematical Monthly* XXII, 1915, pp. 1-6, 39-47, 77-82, 109-15, 143-49, 179-86, 215-20, 253-58, 292-97.

51. Σὲ μαθηματικὴ ὁρολογία τὸ ἐπιχείρημα αὐτὸ «μεταφράζεται»: ἂν θεωρήσουμε μιὰ μεταβλητὴ χ ἀνάμεσα στὰ ὅρια Α Α΄, τότε ἡ μεταβλητὴ πρέπει νὰ διατρέξει, μὲ κάποια διάταξη, ὅλες τὶς τιμὲς ποὺ περιλαμβάνονται μεταξὺ Α Α΄.

52. «Ergo rerum inter summam minimamque quid escit?
nil erit ut distet;».

53. Βλ. ΤΣΕΛΛΕΡ - ΝΕΣΤΛΕ, *Ἱστορία τῆς Ἑλληνικῆς Φιλοσοφίας*, μετφρ. ἀπὸ τὴ 13η ἔκδ. Χ. ΘΕΟΔΩΡΙΔΗ, Ἀθήνα, 1942, σ. 66.

τῆς κοινῆς ἐπιφανείας, τότε τὸ ἄτομο ἀποτελεῖται ἀπὸ ἄπειρο ἀριθμὸ τμημάτων. Ὁ ἀριθμὸς τῶν ἀτόμων στὸ σύμπαν εἶναι ἄπειρος, ἔτσι τὰ δύο ἄπειρα πλήθη πεπερασμένων τμημάτων τῆς ὕλης εἶναι ἰσοδύναμα, τὸ ἄθροισμα τῶν στοιχείων τοῦ τελευταίου πλήθους εἶναι ἄπειρο μέγεθος, ἄρα τέτοιο εἶναι καὶ τὸ ἄθροισμα τῶν στοιχείων τοῦ πρώτου πλήθους. Ἀλλὰ αὐτὸ τὸ ἄθροισμα εἶναι τὸ ἴδιο τὸ ἄτομο, ἐκτὸς ἂν ὑπάρχει ἕνα ἐλάχιστο τμῆμα μεταξὺ τῶν τμημάτων τοῦ ἀτόμου. Ἕνα ἄτομο εἶναι ἕνα ἄπειρο μέγεθος καὶ σὰν τέτοιο δὲν εἶναι λιγότερο ἀπὸ τὸ ἄθροισμα τῆς ὕλης. Εἶναι φανερὸ ὅτι ὁ Λουκρήτιος παραδέχεται τὴ λαθεμένη πρόταση ὅτι τὸ ἄθροισμα στοιχείων ὁποιουδήποτε ἄπειρου πλήθους πεπερασμένων στοιχείων εἶναι ἄπειρο. Ἡ θεωρία σύγκλισης τῶν σειρῶν εἶναι ἐκείνη ποὺ ἀρκετοὺς αἰῶνες ἀργότερα[54] μπόρεσε νὰ ἀποδείξει αὐτὴ τὴ λαθεμένη πρόταση.

Γιὰ τὸν ποιητή, ἕνα ἄπειρο πλῆθος στοιχείων εἶναι ἕνα πλῆθος ποὺ δὲν μπορεῖ νὰ ἐξαντληθεῖ ἀφαιρώντας κατὰ καιροὺς ἀπ' αὐτὸ ἕνα στοιχεῖο ἀλλὰ μπορεῖ νὰ θεωρηθεῖ ὡς μία ἀτέλειωτη διαδοχὴ[55] στοιχείων, δηλαδὴ αὐτὸ ποὺ σήμερα ὀνομάζουμε ἀριθμήσιμο ἄπειρο πλῆθος.

Πολλοὺς αἰῶνες ἀργότερα ὁ G. Cantor[56]· χωρὶς δισταγμὸ τοποθετεῖ τὴν ἔννοια τοῦ ἄπειρου συνόλου, τοῦ ἄπειρου ἀριθμοῦ, πρωταρχικὸ στοιχεῖο στὸ οἰκοδόμημα τῆς θεωρίας του. Ἀκόμα προχωρεῖ βαθύτερα, δημιουργώντας μιὰ ἔννοια διάταξης στὸ ἄπειρο καὶ «κατασκευάζει» τοὺς ὑπερπεπερασμένους ἀριθμούς[57].

Στὰ 1883 καὶ 1895, ὁ Cantor, τοποθετεῖ τὸ ὑπερπεπερασμένο ἀνάμεσα στὸ πεπερασμένο καὶ στὸ θεϊκὸ ἀπόλυτο: Τὸ ὑπερπεπερασμένο καὶ τὸ ἀπόλυτο[58] εἶναι οἱ δύο μορφὲς τοῦ ἀπείρου.

Οἱ Dedekind[59] καὶ G. Cantor θέτουν σὰν ὁρισμὸ τῆς ἰσότητας ἑνὸς ἀπείρου συνόλου νὰ μπορεῖ νὰ τεθεῖ σὲ ἀντιστοιχία 1-1 μ' ἕνα ἀπὸ τὰ μέρη του ἢ νὰ ἔχει τὴν ἴδια «δύναμη», τὸν ἴδιο πληθικὸ ἀριθμὸ ἢ πληθάριθμο (Cantor). Οἱ ἔννοιες τῆς δύναμης καὶ τοῦ ἀριθμοῦ εἶναι ἀντίστοιχα ἡ γενίκευση τῶν ἐννοιῶν τοῦ πληθικοῦ ἀριθμοῦ καὶ τοῦ ἀριθμοῦ: ἡ δύναμη

---

54. *Abrégé d'Histoire des Mathématiques 1700-1900* sous la direction de Jean DIEUDONNÉ, Vol. I (Ch. VI). Fondements d'Analyse par P. DUGAC, pp. 335-354.

55. Πρβλ. τὴν φράση τοῦ G. CANTOR, «Die absolut unendliche Zahlenfolge erscheint mir daher in gewissen Sinne als ein geeignetes Symbol des Absoluten» G. CANTOR, *op. cit.*, p. 205.

56. G. CANTOR, *Grundlagen einer allgemeinen Mannichfaltigkeitslehre, ein mathematisch-philosophischer Versuch in der Lehre des Unendlichen*, Leipsig, Teubner, 1883.

57. Cf. D. HILBERT, «Über das Unendliche», *Math. Ann.* t. 95, pp. 161-190.

58. «Das Absolute kann nur anerkannt, aber nie erkannt, auch nicht annähernd erkannt werden», G. CANTOR, *op. cit.*, p. 205.

59. R. DEDEKIND, *Stetigkeit und irrationale Zahlen*, Braunschweig, Vieweg, ²1983; *Was sind und was sollen die Zahlen?*, Braunschweig, Vieweg, ²1893.

εἶναι οὐσιαστικὰ ἀνεξάρτητη ἀπὸ τὴν ὁρισμένη διάταξη στὰ στοιχεῖα τοῦ συνόλου, ἀντίθετα ὁ ἀριθμὸς ἐξαρτᾶται. Αὐτὲς οἱ πλήρως διακεκριμένες ἔννοιες στὰ ἄπειρα σύνολα συμπίπτουν στὰ πεπερασμένα σύνολα καὶ στοὺς ἀκέραιους πεπερασμένους ἀριθμούς.

Ὁ G. Gantor ὀνομάζει δύναμη ἢ πληθικὸ ἀριθμὸ τοῦ M, αὐτὴ τὴ γενικὴ ἔννοια ποὺ ἡ ἐνεργὴ σκέψη ἀφαιρεῖ ἀπὸ τὸ σύνολο M, ἀδιαφορώντας γιὰ τὴ φύση τῶν διαφόρων m καὶ τῆς διάταξης μὲ τὴν ὁποίαν μᾶς ἔχουν δοθεῖ.

Ἀντίθετα τὸ πεπερασμένο ὁρίζεται ἀπὸ τὸ γεγονὸς ὅτι δὲν ἔχει μέρη μὲ δύναμη ἴση μὲ ἐκείνη τοῦ ὅλου, δηλαδὴ δὲν εἶναι ἄπειρο. Ἔτσι τὸ ἄπειρο[60] γίνεται ἔννοια πρωταρχικὴ καὶ «θετική», ἐνῶ τὸ πεπερασμένο ὁρίζεται ἀπὸ τὴν ἄρνηση τοῦ πρώτου.

Ἡ θεώρηση τῆς ἔννοιας τοῦ ἀπείρου τοῦ Λουκρήτιου ἀποτελεῖ τὸν μακρινὸ πρόδρομο ἐκείνης τοῦ Cantor[61], μονάχα ποὺ στὴ θεωρία τῶν συνόλων ὑπεισέρχονται διαφορετικὲς ἔννοιες, ὅπως σημεῖα ἢ ἀριθμοί, ἐνῶ τὸ ἄπειρο τοῦ πλήθους τῶν ἀτόμων στὸ Λουκρήτιο ἀναφέρεται σὲ ὑλικὰ σωμάτια, πραγματικὰ καὶ συγκεκριμένα.

Ἀκόμα ὁ Λουκρήτιος χρησιμοποιεῖ σωστὰ τὴν πρόταση ὅτι σὲ ἄπειρο πλῆθος περιέχονται μέρη ἢ ὑποσύνολα ἰσοδύναμα μὲ τὸ ὅλο[62]. Πολὺ πρὶν ἀπὸ τὸν Cantor ἡ ἔννοια τῆς ἰσοδυναμίας ἐμφανίζεται σὲ μιὰ παρατήρηση τοῦ Γαλιλαίου[63] ὅτι ἡ ἀντιστοιχία $n \leftrightarrow 2n$, $n \in \mathbb{N}$ ἀποτελεῖ μιὰ ἀμφιμονοσήμαντη ἀντιστοιχία ἀνάμεσα στοὺς φυσικοὺς ἀκεραίους ἀριθμοὺς καὶ στοὺς ἀρτίους.

Αὐτὴ ἡ ἀπεικόνιση εὔκολα πραγματοποιεῖται γράφοντας τὶς δύο ἀκολουθίες, τὴν μία κάτω ἀπὸ τὴν ἄλλη.

1	2	3	4	5	6	7	8	9	10
↕	↕	↕	↕	↕	↕	↕	↕	↕	↕
2	4	6	8	10	12	14	16	18	20

Σὲ κάθε φυσικὸ ἀριθμὸ ἀντιστοιχοῦμε λοιπὸν ἕνα ἄρτιο ἀριθμό, καὶ

---

60. L. COUTURAT, *De l'infini mathématique*, Paris, Blanchard, ²1973.

61. Τὸ ἔργο τοῦ B. BOLZANO, *Die Paradoxien des Unendlichen*, Regensburg, 1837, καθὼς καὶ τοῦ C. GUTBERLET, *Über das Unendliche...*, Halle, 1878, ἔπαιξαν σημαντικὸ ρόλο στὴν ἀνάπτυξη τῶν ἰδεῶν τοῦ Cantor.

62. Βλ. σημ. 67.

63. Μὲ τὸ ὄνομα τοῦ SALVIATI στὸ περίφημο ἔργο του *Discorsi e dimonstrazioni matematiche intiorno à due nuove scienze*, Leiden, 1638, Galileo GALILEI, *Opere Ristampa della Ed. Nazionale*, t. VIII, Firenze, 1929-39, pp. 78-80. Ἀκόμα βλ.: E. KASNER, «Galileo and the modern concept of Infinity», *Bull. Am. Math. Soc.* XI, 1905, pp. 499-501; D. STILLMAN, «Discoveries and Opinions of Galileo», *Doubleday*, 1957.

τὸ σύνολο τῶν ἀρτίων P εἶναι ἕνα ὑποσύνολο τοῦ συνόλου τῶν φυσικῶν N.

Ὁ χρόνος κατὰ τὸν Λουκρήτιο εἶναι ἄπειρος: «ὁ χρόνος δὲν ὑπάρχει αὐτὸς καθ' αὑτὸν ..... οὔτε μπορεῖ κανεὶς νὰ συλλάβει τὸ χρόνο μὲ τὶς αἰσθήσεις ξεχωριστὰ ἀπὸ τὴν κίνηση καὶ τὴ γαλήνια ἀκινησία τῶν πραγμάτων. Τὰ ἱστορικὰ συμβάντα δὲν στέκουν οὔτε κι εἶναι ἀπὸ μοναχά τους ὅπως τὰ σώματα οὔτε ὑπάρχουν μὲ τὸν ἴδιο τρόπο ποὺ ὑπάρχει τὸ κενό, παρὰ μᾶλλον ἔτσι, ὥστε μὲ τὸ δίκιο σου θὰ μποροῦσες νὰ τὰ ἀποκαλέσεις συμβάντα τοῦ σώματος καὶ τοῦ χώρου[64, 65]».

Ὁ A. Einstein στὸ βιβλίο του *The meaning of relativity*[66] σημειώνει πὼς δὲν μποροῦμε νὰ ἀναφερόμαστε γενικὰ στὴν ἔννοια τοῦ χώρου, ἀλλὰ μονάχα «γιὰ χῶρο ποὺ ἀνήκει σὲ κάποιο σῶμα A».

Ἡ διαδοχὴ «τῶν μονάδων τοῦ χρόνου», μέρες ἢ γενεές, ἀρχίζουν μιὰ δεδομένη χρονικὴ στιγμὴ καὶ ὅλες μαζὶ ἀποτελοῦν αὐτὸ ποὺ ὀνομάζεται μέλλον.

«Καὶ προεκτείνοντας τὴ ζωὴ δὲν ἀφαιροῦμε οὔτε ἕνα ἰῶτα ἀπὸ τὴ διάρκεια τοῦ θανάτου οὔτε εἴμαστε ἱκανοὶ νὰ τὴν ἐλαττώσουμε, ὥστε νὰ ἀφήσουμε ἴσως ἕνα μικρότερο τμῆμα χρόνου μετὰ τὴν ἀφαίρεση. Ἔτσι μπορεῖ αὐτὸς ποὺ ζεῖ νὰ ζεῖ αἰώνια, ὅμως ὁ αἰώνιος θάνατος θὰ τὸν περιμένει ἀκόμα· καὶ σὲ ὄχι λιγότερο μακρὺ χρόνο δὲν θὰ εἶναι πιὰ οὔτε ἐκεῖνος ποὺ πέθανε σήμερα οὔτε ἐκεῖνος ποὺ πέθανε πρὶν ἀπὸ μῆνες ἢ ἀπὸ χρόνια[67]».

---

64. «Tempus item per se non est,...

.....

nec per se quemquam tempus sentire, fatendum est
semotum ab rerum motu, placidaque quiete.
non ita, utei corpus per se costare neque esse
nec ratione cluere eadem, quam constat inane,
sed magis ut merito possis e enta vocare
corporis atque loci...»

65. «Δημόκριτος ὁ Ἀβδηρίτης... ἄνωθεν δὲ ὅλως ἐξ ἀπείρου χρόνου προκατέχεσθαι τῇ ἀνάγκῃ πάνθ' ἁπλῶς τὰ γεγονότα καὶ ὄντα καὶ ἐσόμενα» EUSEBIUS, *Praepar. Evang.*, I, p. 23, ὁ Ἐπίκουρος ὀνόμαζε τὸ χρόνο «σύμπτωμα, τοῦτο δ' ἐστὶ παρακολούθημα κινήσεων» STOBAIOS, *Eclog. Phys.* σ. 11. Βλ. ἀκόμα ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΗ, *Φυσικά* VIII 1 251 b 15-17 «καὶ διὰ τοῦτο Δημόκριτός τε δείκνυσιν ὡς ἀδύνατον πάντα γεγονέναι· τὸν γὰρ χρόνον ἀγένητον εἶναι».

66. A. EINSTEIN, *The meaning of relativity*, London, Methuen & Co., ^{5}1951, pp. 2-7.

67. «Nec prorsum vitam ducendo demimus hilum
tempore de mortis nec delibare valemus,
quo minus esse diu possimus forte perempti.
proinde licet quot vis vivendo condere saecla:
mors aeterna tamen nilo minus illa manebit,
nec minus ille diu iam non erit, ex hodierno

Δηλαδὴ ἂν ἀφαιρέσουμε ἕνα πεπερασμένο πλῆθος στοιχείων ἀπὸ ἕνα ἄπειρο πλῆθος στοιχείων παραμένει ἕνα ὑπόλοιπο ἴσο ἢ ἰσοδύναμο μὲ τὸ ὅλο· «ἂν ἡ ὕλη δὲν ἦταν αἰώνια, τότε ὅλα τὰ πράγματα θὰ εἶχαν ἐπιστρέψει στὸ τίποτα[68] καὶ ἀπὸ τὸ τίποτα θὰ εἶχε γεννηθεῖ ὅ,τι βλέπουμε. Ἀλλὰ, ἀφοῦ ἔδειξα παραπάνω[69] ὅτι τίποτα δὲν δημιουργεῖται ἀπὸ τὸ τίποτα καὶ ὅ,τι ἔχει γεννηθεῖ δὲν μπορεῖ νὰ ἐπιστρέψει στὸ τίποτα, θὰ πρέπει νὰ ὑπάρχει μιὰ ἀθάνατη οὐσία στὰ πρῶτα στοιχεῖα, στὰ ὁποῖα κάθε σῶμα θὰ διαλυθεῖ στὸν ἔσχατο χρόνο, ὥστε ἡ ὕλη νὰ ἐπαρκέσει γιὰ τὴν ἀδιάκοπη ἀνανέωση τῶν πραγμάτων. Τὰ πρῶτα στοιχεῖα εἶναι λοιπὸν ἁπλὰ καὶ στερεὰ ταυτόχρονα, ἀλλοιῶς μὲ κανένα τρόπο δὲν μποροῦν νὰ διατηρηθοῦν στὸ χρόνο ἀπὸ τὸ ἄπειρο παρελθὸν καὶ νὰ ἀνανεώσουν τὰ πράγματα[70]».

Τὰ ὑλικὰ σώματα ἑπομένως ἐξακολουθοῦν νὰ ὑπάρχουν στὴ διάρκεια τοῦ χρόνου, ἐνῶ ἡ συνέχεια τοῦ χρόνου εἶναι ἕνα οὐσιαστικὸ στοιχεῖο τῆς διάρκειας τῶν πραγμάτων. Ἀκόμα καθορίζει τὴ μὴ-ἀντιστρεπτὴ πορεία τοῦ χρόνου. Ὅλα αὐτὰ μαζὶ βρίσκονται σὲ φυσικὲς θεωρίες τοῦ αἰώνα μας[71].

---

lumine qui finem vitai fecit, et ille,
mensibus atque annis qui multis occidit ante» 3. 1087-1094.

68. «Τίποτα δὲν μπορεῖ νὰ γεννηθεῖ ἀπὸ τὸ τίποτα» (Nil posse creari de nilo) χαρακτηριστικὸς ἀπόηχος τοῦ Δημοκρίτου καὶ τοῦ Ἐπικούρου: «Μηδέν τε ἐκ τοῦ μὴ ὄντος γίνεσθαι, μηδὲ εἰς τὸ μὴ ὂν φθείρεσθαι», Διογ. Λαερτιου IX 44, Idem X 38: «Πρῶτον μὲν ὅτι οὐδὲν γίνεται ἐκ τοῦ μὴ ὄντος. Πᾶν γὰρ ἐκ παντὸς ἐγίνετ' ἂν...» 39: «Καὶ εἰ ἐφθείρετο δὲ τὸ ἀφανιζόμενον εἰς τὸ μὴ ὄν, πάντα ἂν ἀπολώλει τὰ πράγματα, οὐκ ὄντων τῶν δὲ εἰς ἃ διελύετο. Καὶ μὴν καὶ τὸ πᾶν ἀεὶ τοιοῦτον ἦν, οἷον καὶ νῦν ἐστι, καὶ ἀεὶ τοιοῦτον ἔσται. Οὐθὲν γὰρ ἐστιν, εἰς ὃ μεταβάλλει». Πρβλ. Αριστοτελη, *Φυσικά*, I 4 187a 32-35 «Εἰ γὰρ πᾶν μὲν τὸ γιγνόμενον ἀνάγκη γίγνεσθαι ἢ ἐξ ὄντων ἢ ἐκ μὴ ὄντων, τούτων δὲ τὸ μὲν ἐκ τῶν μὴ ὄντων γίγνεσθαι ἀδύνατον (περὶ γὰρ ταύτης ὁμογνωμονοῦσι τῆς δόξης ἅπαντες οἱ περὶ φύσεως)».

69. 1. 149-264.

70. «Praeterea nisi materiies aeterna fuisset,
antehac ad nilum penitus res quaeque redissent,
de niloque renata forent quaecumque videmus.
ad quoniam supra docui nil posse creari
de nilo neque quod genitum est ad nil revocari,
esse immortali primordia corpore debent,
dissolui quo quaeque supremo tempore possint,
materies ut suppeditet rebus reparandis.
sunt igitur solida primordia simplicitate,
nec ratione queunt alia servata per aevom
ex infinito iam tempore res reparare» 1 540-549.

71. L. de Broglie, *Matière et Lumière*, p. 226. Βλ. ἀκόμα S. Alexander, «Space, Time and Deity», *N.Y Dover*, 1966, Vol. I, pp. 58-60.

Συνοψίζοντας λοιπόν, καταλήγουμε πὼς ὅσον ἀφορᾶ τὰ μαθηματικὰ ὁ Λουκρήτιος βρίσκεται ἀρκετὰ κοντὰ στὸν τρόπο μὲ τὸν ὁποῖο θεώρησε τὸ ἄπειρο ὁ G. Cantor καὶ ὁ Dedekind.

Ὅσον ἀφορᾶ τὴ φυσική, ἡ θεώρησή του ἔχει δύο ὄψεις: ἡ μία εἶναι ἡ γειτνίασή του μὲ τὴν ἐντελῶς βασικὴ μαθηματικὴ θεώρηση τῆς κλασικῆς μηχανικῆς· μιὰ θεώρηση τὴν ὁποία στὴν πράξη καὶ τώρα ἀκολουθοῦν οἱ πολλοί.

Ὁ Λουκρήτιος ἀντιπροσωπεύει τὴν ἴδια τὴν ἄρνηση τῆς ὑπόθεσης τοῦ πεπερασμένου σύμπαντος, μιὰ ἄρνηση ποὺ δὲν εἶναι σήμερα ἀποδεκτὴ ἀπὸ σχετικοὺς μὲ τὸ θέμα ἐρευνητές. Ὅμως νομίζουμε ὅτι γιὰ τὴν ἐποχὴ ποὺ τὸ διατυπώνει ἡ ἄποψη τοῦ Λουκρήτιου ἀποτελεῖ πρόοδο μὲ τὴν ἑξῆς ἔννοια:

Τὸ πεπερασμένο σύμπαν σὲ ἀρχαῖες δοξασίες πρέπει νὰ ἀντιδιαστέλλεται σαφῶς ἀπὸ τὸ πεπερασμένο σύμπαν τῆς σημερινῆς κοσμολογίας. Ἡ ἔννοια τοῦ πρώτου δὲν ξεκινοῦσε ὑποχρεωτικὰ ἀπὸ βαθειὲς θεωρήσεις ἀλλὰ ἀπὸ τὸν περιορισμένο χαρακτήρα τῆς ἀστρονομίας, τῶν γεωγραφικῶν δεδομένων καὶ ἀπὸ τὶς σχετικὲς θρησκευτικὲς πεποιθήσεις. Ἔτσι ἡ συνειδητὴ θεώρηση τοῦ σύμπαντος τῆς κλασικῆς μηχανικῆς ἀποτέλεσε ἕνα πραγματικὰ ἀληθινὰ γιγάντιο βῆμα γιὰ τὴν κοσμολογία. Μεταγενέστερο βῆμα ὡς πρὸς αὐτὸ ἀποτελεῖ τὸ τωρινὸ πεπερασμένο σύμπαν τῆς ἐπιστήμης.

Ἡ διάκριση ποὺ κάνει ὁ Λουκρήτιος ἀνάμεσα στὸ κενό, τὰ σώματα καὶ τὰ συμβάντα μᾶς δημιουργεῖ τὸ αἴσθημα ὅτι ἔχει —καίτοι ἐνδεχομένως μὴ συνειδητὴ ἐπιλογὴ— συγγένεια μὲ τὴν τρίτιμη λογικὴ τὴν ὁποία στὴν οὐσία εἰσήγαγε ὁ Ἀριστοτέλης καὶ τὴν ὁποίαν ἀνάκάλυψε στὸν αἰώνα μας ὁ Lukasiewics[72] μὲ ἀφορμὴ νὰ δημιουργηθεῖ ὁ τόσο σημαντικὸς κλάδος μὲ πολλαπλὲς τιμές.

Δηλαδὴ ἡ ἀντιστοιχία:

κενὸ	→	ὄχι
σῶμα	→	ναὶ
συμβάντα	→	πιθανὸ γενέσθαι

(ἡ τρίτιμη logique modale[73] τοῦ Ἀριστοτέλους[74]).

---

72. J. Lukasiewicz, O logice trójwartościowej (Über dreiwertige Logik), *Ruch filoz. Lwow* 5, 1920, pp. 169-171.

73. J. Lucasiewicz, «A system of modal logic», *Journ. of Comp. Syst.*, St. Paul, Minn., I, 1953, pp. 111-149; «Art and modal logic», *Ebda*, I, 1954, pp. 213-219.

74. Συχνὰ γίνεται ἕνα ἱστορικὸ λάθος νὰ ὀνομάζεται ἡ χρυσίππεια λογικὴ δηλαδὴ ἡ δίτιμη —αὐτὴ τὴν ὁποίαν ἐκφράζουν κατάλληλα οἱ ἄλγεβρες τοῦ Boole— ἀριστοτέλεια λογική. Ὅμως στὴν πραγματικότητα ὁ Ἀριστοτέλης εἰσήγαγε τὴν logique modale, ἡ τρίτιμη αὐτὴ λογικὴ ἔχει ὡς βάση τὸ ὅτι γιὰ τὰ γεγονότα τοῦ μέλλοντος δὲν μποροῦμε νὰ ἀποφανθοῦμε μὲ ἕνα ναὶ ἢ μὲ ἕνα ὄχι.

Τὸ ποίημα τοῦ Λουκρήτιου ἀποτελεῖ ἕνα μεμονωμένο σημεῖο στὸ σύνολο τῆς λατινικῆς φιλολογίας. Πολλὲς ἰδέες του —ἀπόηχοι τῶν προσωκρατικῶν[75]— ἦταν ἄκαιρες τὴν ἐποχὴ ἐκείνη ποὺ ἡ πτώση τοῦ παλιοῦ κόσμου ἦταν στὰ πρόθυρα[76]. Ὅμως ἀρκετὲς ἀπὸ τὶς ἰδέες του ἔγιναν γνωστὲς ἤδη ἀπὸ τὸν 9ο μ.Χ. αἰώνα, καθὼς καὶ στὰ ἔργα τῶν Guillaume de Conches, Hraban Maur, Nicolas d'Antrecourt, στὴν Ἀναγέννηση[77] καὶ στὸ Διαφωτισμό[78].

Ἡ προφητικὴ θεώρηση τῆς ἔννοιας τοῦ ἀπείρου στὸ *De rerum natura* ἐπιβεβαιώνει γιὰ ἄλλη μιὰ φορὰ τὴ φράση τοῦ Descartes: «ἡ Ἐπιστήμη ἀποτελεῖ οὐσιαστικὰ μιὰ ἑνότητα, γιατὶ εἶναι ἡ ἀνθρώπινη νόηση σὲ δράση[79]».

Χριστίνα ΦΙΛΗ
(Τῆς Ἀκαδημίας Ἐπιστημῶν τῆς Ν. Ὑόρκης)

---

75. «...Multa bene ac divinitus invevientieis
ex adyto tamquam cordis, responsa dedere
sanctius, et multo certa ratione magis, quam
Pythia, quae tripode ex Phoebi lauroque profatur» 1. 737-740.

«...πολλὰ βρῆκαν μὲ τρόπο καλὸ καὶ θεῖο. Κι' ἀπὸ τὰ μύχεια μέσα τῆς καρδιᾶς τους δώσαν ἀπαντήσεις πιὸ ἅγιες καὶ πολὺ πιὸ σίγουρες ἀκόμα παρὰ ἡ Πυθία ποὺ χρησμοδοτεῖ ἀπὸ τὸν τρίποδα καὶ τὴ δάφνη τοῦ Φοίβου».

76. Βλ. B. FARRINGTON, *Greek Science*, Penguin Books Ltd., 1961, p. 262.

77. Ἦταν ἕνα ἀπὸ τὰ ἀγαπημένα βιβλία τοῦ Montaigne. Ὁ BOSSUET ἐμπνεύστηκε τὸ *Sermon sur la mort* (1662); cf. καὶ CASSENDI, *Animadversiones in delicum... Epicuri*, Lugduni 1649.

78. Encyclopédie ou Dictionnaire Raisonné des Sciences, des Arts, et des Métiers, Berne et Lausanne, Sociétés Typographiques, 1780, article *Lucrèce*. Βλ. ἀκόμα Abbé de POLIGNAC, *Anti-Lucretius*, 1745.

79. «La science est essentiellement unité parce qu'elle est l'intelligence humaine» *Regulae* i, AT X 360.

SOME CONTEMPORARY CONSIDERATIONS ON LUCRETIUS' *DE RERUM NATURA*

Summary

In Lucretius' unique for its time didactic poem *De rerum natura* (*On the Nature of things*) the philosopher's penetrating insight and the poet's inspiration coexist in an extraordinary creation.

The prevailing idea in the poem with which he interprets the cosmological phenomena is the concept of the infinite multitude and the infinite magnitude, which concept is based on three propositions:

1. Space is an area of infinite extension.
2. Matter in the universe consists of an infinite number of absolute solids.
3. Time has infinite duration.

Lucretius is deeply influenced by greek philosophy. He accepts as an axiom the existence of infinite atoms, homogeneous as to substance but different in shape, magnitude and weight, and it is to these, as well as to the differences of the movements of the positions and their combinations that he attributes the variety of the forms. He further maintains that the Universe is infinite as well as the number of worlds, positions which are today accepted.

For the poet an infinite multitude of elements is a multitude which cannot be exhausted by periodically removing from it an element but it can be regarded as an endless succession of elements which today is called «countable infinite multitude».

The consideration of Lucretius' concept of the infinite constitutes the distant forerunner of Cantor's concept, except that in the theory of sets different concepts enter, such as «points» or «numbers» whereas the infinite of the multitude of atoms in Lucretius refers to particles of matter which are real and specific.

Lucretius gives the following correlation to the void, bodies and events which he examines:

Void → No
Bodies → Yes
Events → Possibility

This correlation is closely connected to the Aristotelian Logic which in our time was advanced by Lucasiewics.

The prophetic consideration of the concept of the infinite *De rerum natura,* once again confirms Descartes' dictum: «Science fundamentally constitutes a unity because it is the human thought in action».

Chr. PH

SYNTHESIS IN KANT'S AESTHETICAL IDEA

The purpose of this paper is to highlight an aspect of Immanuel Kant's aesthetic theory treated in the *Critique of Judgement,* and to present this aspect in such a way that will lead towards work that shows an anticipation of later curents in western philosophy. The aspect I wish to highlight is depicted within the tension of his discussion between the requirement of the judgement of the beautiful to possess a subjective universality, and the requirement that the product of Genius, beautiful art, be exemplary. This aspect of his theory will first be shown within the frameworks of personal and cultural development, and then will be brought into much sharper focus within the technicalities of discussion in Kant's notion of an aesthetical idea. The significance of this notion will then be sketched to illuminate its importance in current work on language and meaning, and a unity with that work and Hegel's presentation of spirit.

For Kant, the judgement of something as beautiful comes about through a passive reflection on the object which is submitted to the cognitive faculties for mere estimation. Without determination by any concept, but in mere play, the cognitive faculties estimate the form of the object, and then come into an accord that produces the pleasure known as beauty. The object is therefore termed «beautiful». This reflection is subjective for Kant because a concept does not determine the course of reflection; the object is presented for a passive estimation and not a conceptual determination. The reflection can be universal for Kant because we seem to be able to communicate this act of reflection, its feeling, and conceptual determination as well. Because we do communicate, Kant infers that there must exist a common ground of this ability.

> «But if congnitions are to admit of communicability, so must also the state of mind, i.e. the accordance of the cognitive powers with a cognition generally and that proportion of them which is suitable for a representation (by which an object is given to us) in order that a cognition may be made out of it admit of universal communicability[1]».

1. Immanuel KANT, *Critique of Judgement,* New York, Hafner, 1972, p. 75.

Because we all possess this 'common sense', the judgement of an object as beautiful can be demanded of everyone. For Kant as well, the beautiful object is exemplary; it is that towards which we strive as a culture. Genius, as the productive faculty of the beautiful, communicates this feeling for Kant in the following manner.

> «The ideas of the artist excite like ideas in his pupils if nature has endowed them with a like proportion of their mental powers[2]».

Something must be communicated here, some intellectual transformation must be undergone by the receiver of the beautiful. And while Genius is bestowed upon the artist as a gift of nature, attaining this exemplary level of production does not seem to occur by accident, as Kant shows.

> «That for beautiful art in its entire completeness much science is requisite, e.g. a knowledge of ancient languages, a learned familiarity with classical authors, history, a knowledge of antiquities, etc. And hence these historical sciences, because they form the necessary preparation and basis for beautiful art[3]».

What the text implies here is that there must be some commonality between learning advanced by conceptual means and the experience of the beautiful. Otherwise, the historical sciences Kant mentions would not be the 'necessary preparation and basis' for beautiful art. This implication carries with it that the experience of the beautiful produces a development along the lines of a learning, or of at least a pre-learning. Kant further enforces this view that Genius is not a mere stumbling upon, but an effort; a labor, and at the same time, a transformative ordering, a development.

> «Taste, like the judgement in general, is the discipline (or training) of Genius; it clips its wings, it makes it cultured and polished; but at the same time, universally assented to, and capable of being followed by others, and of an ever progressive culture[4]».

Genius for Kant is a production through freedom, but the freedom unleashed does have a direction. The problem I find is this. How can the *exemplary,* that towards which we strive as a culture to attain, be *universally* communicable, and demanded of as being so. The terms exemplary and universal seem to exclude each other by their very meaning.

---

2. KANT, p. 152.
3. KANT, p. 114.
4. KANT, p. 163.

The exemplary *work* of art, the exceeding activity needed to attain a level of beautiful production, seems to exclude an appreciation for those not developed or attuned to a like degree of the artist. For an uneducated, untrained person to grasp the beauty in the incredible complexity of a work by a Mozart or a Van Gogh, seems highly unlikely. Although the language of particular parts of the text demands universal assent and an opposing exemplariness, other language in the text shows a more appropriate, although not staticaly determinate, conception of the situation.

To say that there is a *possibility,* of universal communicability rather a necessity of it, would not exclude the judgement of an object as beautiful from being extended to the average or underdeveloped mind. I would suggest that Kant's criterion for universality in the agreement of the judgement of the beautiful is not to be taken as an aesthetical unbiguity to be immediately demanded of, but that the purposive ordering experienced when contemplating the object occurs for different people according to their particular level of development. This development may eventually reach a culturally accepted level of exemplariness at a later date.

It seems then, if we accept this interpretation, that the opposition created in the text by the nature of the Kantian terminology and method, creates a dynamic, ascending scale of ability in the grasping powers of appreciation of the object of beauty. In this way any individual can feel purposiveness requisite with his or her point of development of mental disposition, and then the exemplary in culture need not be fettered. It can be viewed as more of a case of «exemplary for».

I think that Kant would disagree with this interpretation of his theory of productive Genius. A strict, more narrow reading demands a level of exemplariness incompatible with the grasping powers of the ordinary individual. And although the ordinary man may produce an object through toil which presents a new ordering for those near his level of development, it still may be far from exemplary for the standards of the best in a culture. It is the emphasis on the appprehending in the ordering quality of the exemplary, and not the effort aspect of the art, in the Kantian treatment of the beautiful; that in the end renders Kant's theory antagonistic towards, and hence irreconciliable with, a universal aesthetic immediacy. This ordering activity that we have examined in the cultural arena comes into much sharper focus upon examination of the powers of apprehending and producing found in Kant's elaboration of the 'aesthetical idea'.

Genius, for Kant, is a gift of nature. It is an innate mental disposition of the subject which schematizes in freedom, and can then be followed thereafter as a rule of action for production of beautiful art. It is a willful

occurence that is not confined in its outburst, but is channeled into a direction and quality of production. The outflow is not an explosion, not a mere force that does not discriminate for appropriateness, but is a kind of taking-in that is simultaneously a giving-out, a kind of feeling-force. The gathering process, the occurence of ordering, is on the point of an activity that exists, for Kant; for a feeling indicative of a commonality and also an individuality.

Kant focuses this roundabout view of being by juxtaposing different general statements about beauty and productive Genius, and then closes in this view by illuminating its conceptual structure, then further by illuminating its subconceptual structure. One juxtaposition is found in the structure of meaning in the statement of «beauty as production through freedom». Freedom carries with it an implication of not being constained, a type of non-confinement. However, willful production is only recognizable only according to a direction that shows a traceable pattern, a delineation of sorts, and thus a restraint. The tension between will and freedom is illustrated by Kant in the following statements.

> «By right we ought only to describe as art, production through freedom, i.e. through a will that places reason as the basis of its actions[5],

and

> »In a product of beautiful art, we must become conscious that it is art and not nature; but yet the purposiveness in its form must seem to be as free from all constraint of arbitrary rules as if it were a produce of mere nature[6].

thirdly

> »Nature is beautiful because it looks like art, and art can only be called beautiful if we are conscious of it as art while yet it looks like nature[7]».

What Kant is pointing to is that the will is not always knowable by conceptual means, but can be grasped in the sense that there is a grasping inherent in feeling, and vice versa. He thus shows that production also exceeds the boundaries of a conceptual format and must be dealt with as willing that can be grasped by other means, and that the production immanent in willing, must simultaneously be a grasping. This is how he

5. KANT, p. 145.
6. KANT, p. 149.
7. KANT, p. 149.

focuses the discussion towards its apex in the working of the 'aesthetical idea'.

Kant's elaboration of the 'aesthetical idea' is one pole of a juxtaposition between animation and structure inherent in being as a knowing-feeling, in striving as a gathering. For Kant, Genius is the faculty for production of aesthetical ideas. This is accomplished via the spirit, which for Kant is the animating principle of the mind. By following the animating principle of the mind we are made aware of the power of the faculty of imagination. Through the imagination, we take the materials of experience and rework these orders, these structures, through freedom, into new orders which surpass the previous manners of recognition and production. The representations of the imagination that do this are called 'ideas'.

> «Such representations of the imagination we may call ideas. Partly because they least strive after something which lies beyond the bounds of experience and so seek to approximate to a presentation of concepts of reason (intellectual ideas), thus giving to the latter the appearance of objective reality, but especially because no concept can be fully adequate to them as internal intuitions. The poet ventures to realize to sense[8]...».

The dynamism immanent to Kant's depiction brings forth a reality, that shows to the knower a reality not previously possible. It makes real, according to rules of sense. It brings sense out of the noumena through a productive activity the static markings of a concept, it opposes the static aspect of structure that helps make our world knowable. Through Kant's critical structure we begin to see the dynamic concept of flux as a knowing. Here we find similarities to Hegel's concept of spirit as it is presented in the workings of the «negative» in the chapter on «Perception» in his *Phenomenology of Spirit.*

> «Supersession exhibits its true twofold meaning which we have seen in the negative: it is at once a negating and a preserving. Our nothing, as the nothing of the This, preserves its immediacy and is itself sensuous, but it is a universal immediacy. Being, however, is a universal in virtue of its having mediation or the negative within it; when it expresses this in its immediacy it is a differentiated, determinate property[9]».

In the statement «Nature is beautiful because it looks like art, and art

---

8. Hans Georg GODAMER, *Truth and Method* (New York: Crossroads, 1975) p. 87.
9. GODAMER, p. 87.

can only be called beautiful if we are concious of it as art, while it looks like nature», we see art as a willing, an effort produced in freedom without conceptual determination. It shows purposiveness followed freely, and placed in contrast to the very same freedom in another moment that produces a work that looks like a will, an effort, is behind the production. The tension in this juxtaposition brings about the feeling of contact with the dialectical development of transcendental consciousness, in a recognition along the lines of a restriction, a limiting moment of will that allows a thing to emerge in meaning from the unordered flux, that must also afford a transcendance in order for art to be a new, or re-ordering. This effect, in combination with the striving/gathering power illuminated in the workings of the aesthetical idea at the point of this emergence (shown also in Hegel's quote above), and with the statement at p. 163 about and «ever progressive culture», all show the working of an idea very similar to Hegel's world spirit as he develops it in the *Phenomenology of Spirit.*

This dynamic characterization being depicted in Kant's elaboration of the aesthetical idea thus makes it very difficult to see his theory of common sense along such plain lines as those found in a very strict reading of the text. I think that Hegel is depicting the same aspect of being, but from the generation of spirit described through a phenomenology. Kant depicts this similar view through the meaning created between the tension of this critical language, by what he would call an analogical method.

The presence of a type of development associated with the judgement of the beautiful indicated by the passages cited here, contradicts another more basic tenet asserted in the text. The assertion in question is that nothing is learned by the judgement of the beautiful. Although development may not proceed conceptually through the experience of the beautiful, there must be some grasping factor in the gathering process that constitutes the estimation of the object. Without this apprehending and reordering there would only be a blank stare, the object as not-beautiful does not make sense. If this were the case, the entire process of an ever progressing culture referred to in the text would not be possible. This is the objection that Godamer raises in what he calls the 'radical subjectivisation of the aesthetic', in his work *Truth and Method.*

> «Is there to be no knowledge in art? Does not the experience of art contain a claim to truth which is certainly different from that of science, but equally certainly is not inferior to it? And is not the task of aesthetics precisely to provide a basis for the fact that artistic experience is a mode of knowledge of a unique kind, certainly different

> from that sensory knowledge which provides science with the data from which it constructs the knowledge of nature, and certainly different from all moral rational knowledge and indeed from all conceptual knowledge, but still knowledge, i.e. the transmission of truth[10]»?

Although there is a contradiction in the text between a grasping cultivation inherent in the experience of beauty, and Kant's insistence that nothing is learned, I would suggest that the text tends to support a Hegelian view of spirit. Godamer rightly turns to Hegel for this resolution.

> «It is necessary to take the idea of experience more than Kant did, so that the experience of the work of art can be understood as experience. For this we can appeal to Hegel's fine lectures on aesthetics. Here the truth that lies in every artistic experience is recognized and at the same time mediated with historical consciousness. Hence aesthetics becomes a history of world views, i.e. a history of truth, as it is seen in the mirror of art. It is also a fundamental recognition of the task that I formulated of justifying the knowledge of truth in the experience of art itself[11]».

I assert that one can find this type of historical conciousness, that of an ever progressive culture, in the meaning of Kant's text. We see that my interpretation of Kant, through the references to 'development' in the text, along with its focus in the apprehending and ordering qualities illuminated by the working of the aesthetical idea, answers Godamer's objection along lines that he himself turns to rectify the 'radical subjectivisation of the Aesthetic'. I also assert that Godamer's turn to Hegel for this historical conciousness merely reinforces the appropriateness of Kant's not so apparent view. Kant presents an entire conctruction of a view by which something must be learned in the experience of beauty, and this does not preclude his demand that the experience of beauty be non-conceptual. We find, with Johnson[12], that there must be some preconceptual experience that is a communicable, grasping, and this is reinforced upon an examination of the intracacies of the ordering and grasping immanent in Kant's notion of the aesthetical idea. This meaning can be conveyed, as Kant shows, through the vehicle and process of symbolic presentation. The examination of symbolic presentation is needed to clarify Kant's notion of an aesthetical idea.

For Kant, analogy is the structure, the vehicle, by which the aesthetical

---

10. KANT, p. 157.

11. G.W.F. HEGEL, *Phenomenology of Spirit,* New York, Oxford University Press, 1977, p. 68.

12. Mark JOHNSON, *The Body in the Mind,* Chicago, Univ. of Chicago Press, 1987, p. 161.

idea is conveyed. The form of reflection normally associated with one work is applied to another term and the ordering that subsequently occurs produces a pleasure indicative of an accord in the purposiveness of the form with the cognitive faculties. This applies to Kant's critical structure because the form of reflection solidified previously by a determinative statement, udergoes a modification by further statements about the subject. 'Genius is', in a previous section, is modified by a later 'Genius is', or 'Genius is not'. Either way, the original form of reflection on the term and its meaning is applied by the latter, and a construction of new meaning emerges. In this way, critical works undergo what Kant depicts in his treatment of analogy. The aesthetical idea is at the heart of where this appropriateness is communicated symbolically.

> «All hypotyposis (presentation, subjectio sub aspectum), or sensible illustration, is twofold. It is either schematical, when to a concept comprehended by the understanding the corresponding intuition is given, or it is symbolical. In the latter case, to a concept only thinkable by reason, to which no sensible intuition can be adequate, an intuition is supplied with which accords a procedure of the judgement analogous to what it observes in schematism, i.e. merely analogous to the rule of this procedure, not to the intuition itself, consequently to the form of the reflection merely and not to its content[13]».

There is an elaboration of being and meaning treated in the text that presents a meaning that anticipates later work on metaphor and the creation of meaning in language. Paul Ricouer is one scholar noted for work in this field. Although not to be taken as exhaustive, a quote from his book *The Rule of Metaphor,* offers us a glimpse at the seminal nature of Kant's work by showing strong similarities in a division of meaning by a language scholar, and one that can easily be found in Kant's laboration on the aesthetical idea.

> «So what Jean Ladriere has termed the power of signifying in order to stress its operative and dynamic character, is the intersection of two movements. One movement aims at determining more rigorously the conceptual traits of reality, while the other aims at making referents appear. This circularity between the abstractive phase and the concretizing phase makes this power of signifying an unending excercise, a "continuing odyssey"[14]».

---

13. KANT, p. 197.
14. Paul RICOUER, *The Rule of Metaphor,* Toronto, Univ. of Toronto Press, 1977, p. 298.

Here there is a clear correlation between meaning and the gathering together of reality referred to previously in this paper. There is a division along the lines of gathering as determinative knowing that ideas strive to realize, and the production immanent in Kant's theory. There is a strong similarity to the negation and determinativeness indicated in Hegel earlier, and there is also its realization in language that Kant properly, but not exhaustively, indicates in the text by reference to analogy.

In Kant's critical structure and language on the judgement of the beautiful and productive Genius, Kant creates a metaphor that first allows the reader to feel the tracing of this dynamic ordering as his own mind generates it, and thus conveys a much deeper, and intricate conception of meaning that a strict reading will allow.

The aesthetical idea stands at the very heart of Kant's conception of meaning as its unifying moment, as a touching of the supersensible that we can possess and share. It is a reaching, a striving, a gathering, and a feeling that reminds us of our freedom and its makeup. It is the indicator that spirit is present, and thus is the life of our thought.

> «It can be only that in the subject which is nature and cannot be brought under rules of concepts, i.e. the supersensible substrate of all his faculties, and consequently that with respect to which it is the final purpose given by the intelligible of our nature to harmonize all our cognitive faculties. Thus alone is it possible that there should be a-priori at the basis of this purposiveness, for which we can prescribe not an objective principle, a principle subjective and yet of universal validity[15]».

The development of the text from discussion of more general forms of a progressive, cumulative consciousness, to its workings at the heart of a discussion of meaning in language, shows the aesthetical idea at the point of synthesis of these two separately treated subjects. It shows a way in which a phenomenology of conciousness needs not exclude an analysis of language and meaning. It shows how the latter provides a more intricate dynamism to the original depiction of the former. When reflecting about the subject matter and methods of Hegel's work and Ricouer's later work on metaphor, it seems as if this work intended as a more general attempt to show the point of unity of these two subjects. This then answers an unneeded objection by Godamer, but agrees with sensitive insights he has that show a more

15. KANT, p. 189.

appropriate significance of aesthetics, than a traditional reading that Kant offers.

Kant wishes to show a division along the lines of a gathering animation that feels, a life giving principle to structure, that searches for a way to make real, to schematize that which cannot be sufficiently schematized. It is the not simple gathering at the edge of our abilities that lets us know that we are alive, creative creatures.

> «In the most universal signification of the work, ideas are representations referred to an object, according to a certain principle, but so that they can never become a cognition of it. They are either referred to an intuition, according to a merely subjective principle of the mutual harmony of the cognitive powers, and they are called aesthetical; or they are referred to a concept according to an objective principle, although they can never furnish a cognition of the object, and are called rational ideas. In the latter case the concept is a transcendant one, which is different from a concept of the understanding, to which an adequately corresponding experience can always be supplied and which therefore is called immanent.
> »An aesthetical idea cannot become a cognition because it is an intuition (of the imagination) for which an adequate concept can never be found. A rational idea can never become a cognition because it involves a concept (of the supersensible) corresponding to which an intuition can never be given[16]».

The aesthetical idea is the feeling of this initial bringing forth of sense from out of the noumena. It is at the point of our development forced on by a willed apprehension. It shows us, and inclines us towards, a shared commonality. Kant wishes to show the tracings, the real indications, of being by tracing it to the point where we begin to bring sense out fo the noumena. At this point Kant thinks we cannot go farther. Beyond this point by which we think and can speak about being and how this emerges in meaning, Kant thinks there is only speculation.

Rick LUCZAK
(Chicago, U.S.A.)

16. KANT, p. 187.

R.J. LUCZAK

ΣΥΝΘΕΣΗ ΣΤΗΝ ΑΙΣΘΗΤΙΚΗ ΙΔΕΑ ΤΟΥ KANT

Περίληψη

Στὸ κείμενο τῆς *Κριτικῆς Δυνάμεως* ὑπάρχει μία τάση ἀνάμεσα στὴν ἀνάγκη τῆς κρίσης γιὰ τὸ ὡραῖο νὰ ἀποκτήσει ὑποκειμενικὴ καθολικότητα καὶ τῆς ἀνάγκης τὸ προϊὸν τοῦ πνεύματος, τῶν Καλῶν Τεχνῶν νὰ εἶναι ὑποδειγματικό. Αὐτὸ τὸ γεγονὸς ὁδηγεῖ σὲ μία πιὸ δυναμικὴ ἀνάγνωση τοῦ Kant, ἀπὸ ὅσο ἐπιτρέπει μία αὐστηρὴ ἑρμηνεία, καὶ προϊδεάζει ἔτσι μία ἐγελιανὴ ἄποψη γιὰ τὸ πνεῦμα. Ἀνταποκρίνεται ἀκόμη σὲ μία ἀντίρρηση τοῦ Hans Georg Gadamer. Ἡ ἔννοια αὐτῆς τῆς τάσης εἶναι ὅ,τι ὁ Kant καλεῖ αἰσθητικὴ ἰδέα. Εἶναι γιὰ τὸν Kant τὸ σημεῖο τῆς ἑνοποίησης, ὅπου ἡ ἀντίληψη, τὸ νόημα καὶ ἡ ἔκφραση εἰσδύουν στὴν ἀνθρώπινη ἐμπειρία. Τὸ γλωσσικὸ μέσον μὲ τὸ ὁποῖον ὁ Kant κάνει αὐτὴ τὴν ἀποκάλυψη εἶναι ἡ μεταφορά. Ἔτσι παρέχει ἕνα πλαίσιο μὲ τὸ ὁποῖο οἱ μεταγενέστεροι ἐρευνητὲς στὸ πεδίο τῆς γλώσσας μποροῦν νὰ τοποθετήσουν τὴ γλώσσα στὰ πλαίσια τοῦ φιλοσοφικοῦ νοήματος.

Μετάφραση: Α. ΑΡΑΒΑΝΤΙΝΟΥ

ΟΙ ΝΕΟΚΑΝΤΙΑΝΟΙ, ΤΟ «ΠΡΑΓΜΑ ΑΥΤΟ ΚΑΘ' ΕΑΥΤΟ» ΤΟΥ ΚΑΝΤ ΚΑΙ Η ΘΕΩΡΙΑ ΤΗΣ ΕΝΝΟΙΟΚΡΑΤΙΑΣ

Ὁ Emmanuel Kant (1724-1804) κατὰ τὴν προσφυεστάτην ῥῆσιν Γερμανοῦ ἱστορικοῦ τῆς Φιλοσοφίας «ἐπανήγαγεν εἰς ἓν ῥεῖθρον καὶ τοὺς δύο βραχίονας τοῦ ποταμοῦ, οἱ ὁποῖοι χωρισθέντες ἀπ' ἀλλήλων ἐπρόκειτο νὰ ἐπολεσθοῦν εἰς τὴν ἄμμον» («Da trat Kant auf und leitete die beiden Arme, die gesondert von einander sich im sande zu verlieren drohten, wieder in ein Bette zusammen»: A. Schwegler, *Gesch. d. Philos.*, Stuttgart, σ. 240). Οἱ δύο οὗτοι «βραχίονες» δὲν ἦσαν εἰμὴ τὰ δύο μονομερῆ ῥεύματα τῆς φιλοσοφίας τῆς τότε ἐποχῆς, ἡ ἐμπειριοκρατία (Empirismus) καὶ ὁ ὀρθολογισμός (Rationalismus).

Ὁ Kant κατ' ἀρχὴν τελεῖ ὑπὸ τὴν ἐπίδρασιν τοῦ ὀρθολογισμοῦ τοῦ Wolf (μέχρι τοῦ 1760) καὶ εἶτα τῶν Ἄγγλων ἐμπειρικῶν καὶ τῶν Γάλλων ἠθικολόγων, μάλιστα δὲ τοῦ Rousseau (μέχρι τοῦ 1780). Ἐν ἔτει 1781, ὅτε τὸ πρῶτον ἐξεδόθη ἡ κριτικὴ τοῦ καθαροῦ λόγου *(Kritik der reinen Vernunft* 1781 καὶ 2α ἔκδοσις 1787), διέκοψεν, ὡς ὁ ἴδιος λέγει, «τὸν δογματικόν του ὕπνον καθὼς καὶ τὸν τῆς τότε φιλοσοφίας καὶ ἔδωκεν ἐντελῶς ἄλλην κατεύθυνσιν εἰς τὰς ἐρεύνας τῆς ἐν τῇ χώρᾳ θεωρητικῆς φιλοσοφίας». Ἀπὸ τοῦ ἔτους ἐκείνου ἡ κριτικὴ φιλοσοφία θὰ ἐγκατασταθῇ ἀσφαλῶς ἐπὶ τοῦ εὐρωπαϊκοῦ ἐδάφους, καὶ θὰ καταστῇ ταχέως ἡ φιλοσοφία αὕτη ἀντικείμενον κριτικῆς καὶ σχολίων.

Οἱ πλεῖστοι τῶν ὀπαδῶν τοῦ Kant περιωρίσθησαν εἰς τὴν ἀκριβῆ ἔκθεσιν τοῦ συστήματος ἐκείνου καὶ εἰς τὴν διάδοσιν αὐτοῦ ὡς νέας, τρόπον τινά, «κοσμοθεωρίας»· ἄλλοι πάλιν, ὡς οἱ Karl Leonh. Reinhold (1758-1823), Gottlob Ernst Schulze (1761-1833), Jakob Sigismund Beck (1761-1840), Jakob Fries (1773-1843), Wilhelm Traugotte Krug (1770-1842), Friedrich Bouterwek (1766-1828), ἐζήτησαν ὅπως τροποποιήσουν πως τὴν διδασκαλίαν τοῦ Kant, σημειώσουν τὰς τυχὸν παρουσιαζομένας ἐλλείψεις καὶ ἀναπτύξουν σαφέστερον τὴν θεωρίαν τοῦ μεταφυσικοῦ ἰδεαλισμοῦ. Τέλος ἐκεῖνοι, οἵτινες ἀνέπτυξαν τὴν φιλοσοφίαν τοῦ Kant ἐπὶ ὅλως νέων βάσεων ὑπῆρξαν ὁ Johann Gottlieb Fichte (1762-1814) καὶ ὁ Johann Friedrich Herbart (1776-1841). Τὸ σύστημα τοῦτο θὰ ἐξακολουθῇ νὰ δελεάζῃ ἁπάσας

τὰς γενεάς, θὰ δημιουργήσῃ πολυαρίθμους ὀπαδούς, ἀλλὰ καὶ ἀσπόνδους φίλους, θὰ συμπήξῃ πρὸς τούτοις εὐγενεῖς ἑταιρείας ἀποτελουμένας ἀπὸ σοφοὺς καὶ γενναίους ἐν τῇ ἐπιστήμῃ ἄνδρας, οἵτινες θὰ ζητήσουν νὰ σχολιάσουν τὴν φιλοσοφίαν τοῦ γέροντος φιλοσόφου τῆς Königsberg· ἡ κραυγὴ τοῦ Otto Liebmann (1846-1912) «Zurück zu Kant» («ὀπίσω εἰς τὸν Kant» ἐκ τοῦ ἔργου αὐτοῦ: *Kant und die Epigonen,* 1865) θὰ συμπληρώσῃ τὴν φράσιν τοῦ Jean Paul (1763-1825): «Ὁ Kant δὲν εἶναι μόνον τὸ φῶς τοῦ κόσμου, ἀλλὰ ἓν ἀκτινοβολοῦν σύστημα».

Ἐν συνεχείᾳ διὰ τοῦ ὅρου «Νεοκαντιανοὶ» (Neukantianer) ἐννοοῦμεν τοὺς O. Liebmann, A. F. Lange (1828-1875) καὶ Kuno Fischer (1824-1909), οἵτινες ἐζήτησαν νὰ μείνουν πιστοὶ ὀπαδοὶ τῆς φιλοσοφίας τοῦ Kant, ὡς αὕτη εἶχε διαμορφωθεῖ ὑπὸ τοῦ ἱδρυτοῦ αὐτῆς· εἶτα ἄλλοι ἐπεχείρησαν νὰ διαμορφώσουν ταύτην βάσει τῶν θεμελιωδῶν κανόνων τοῦ συστήματος τοῦ Kant, ὁτὲ μὲν ἀφαιροῦντες, ὁτὲ δὲ προσθέτοντες εἰς τὸ σύστημα ἐκείνου. Ἑπομένως ὁ Νεοκαντιανισμὸς (Neukantianismus) ὑπῆρξε κίνημα πνευματικὸν διελθὸν διὰ πολλῶν φάσεων καὶ διὰ πολλῶν σταδίων. Τέλος ἐπαγιώθη εἰς τὰς δύο σχολάς, αἵτινες καὶ ἀντιπροσωπεύουν ἀντιθέτους κατευθύνσεις: τὴν Σχολὴν τοῦ Marburg, ἧς ἀρχηγέται ὑπῆρξαν οἱ H. Cohen (1842-1918) καὶ P. Natorp (1854-1924), καὶ τὴν Σχολὴν τῆς Βάδης, μὲ κυρίους ἐκπροσώπους τοὺς W. Windelband (1848-1915) καὶ H. Rickert (1863-1936). Ὁ Νεοκαντιανισμὸς εὗρεν ἔδαφος καὶ ἐκτὸς τῆς Γερμανίας, ὡς ἐν Ἀγγλίᾳ, Γαλλίᾳ, Ἰταλίᾳ καὶ ἀλλαχοῦ (ἰδὲ πλείονα Karl Vorländer, *Geschichte der Philosophie,* Τόμ. 3, 7η ἔκδοσις, 1927, σσ. 153-180). Γνωστὴ ἐπίσης τυγχάνει ἡ ὑπὸ τοῦ καθηγητοῦ H. Vaihinger (1852-1933) ἱδρυθεῖσα Καντιανὴ ἑταιρεία (1904-1936) (Kantische Gesellschaft) πρὸς ἔρευναν καὶ προαγωγὴν τῆς φιλοσοφίας τοῦ Kant, ἥτις καὶ ἐκπροσωπεῖται διὰ τοῦ διεθνοῦς φιλοσοφικοῦ δελτίου *Kantstudien* (1904-1936)· ἡ ἑταιρεία αὕτη συνεχίζει καὶ σήμερον ὑπὸ τὴν μορφὴν τοπικῶν συλλόγων ἐν Γερμανίᾳ τὴν δρᾶσιν αὐτῆς*.

Καὶ νῦν ὡς πρὸς τὴν ἔννοιαν τοῦ «πράγματος αὐτοῦ καθ' ἑαυτὸ» (Das Ding an sich) δυνάμεθα νὰ εἴπωμεν τὰ ἑξῆς, ὅτι δηλ. ἡ ἀνωτέρω ἔννοια δηλοῖ τὸ ἄγνωστον φαινόμενον, εἰς ὃ ἡ ἐμπειρία ἐλλείπει παντελῶς, ὁ νοῦς δηλ. ἄνευ ταύτης δὲν δύναται νὰ «κατασκευάσῃ» κατὰ τὴν Καντιανὴν πάντοτε ἀντίληψιν καταλλήλους ὅρους, βάσει τῶν ὁποίων θὰ ἠδύνατο νὰ ἐπιτευχθῇ ἡ γνῶσις τοῦ ἀνωτέρω· ἐν τῇ περιπτώσει ταύτῃ ὁ νοῦς κατορθοῖ νὰ συλλάβῃ μόνον μεταφυσικάς τινας ἐννοίας, ἐξυπηρετούσας μᾶλλον τὴν

---

* Σ. τῆς Ἐπετηρίδος *Φιλοσοφία:* Στὴν Ἑλλάδα ἡ πρώτη καντιανὴ Ἑταιρεία λειτουργεῖ ἀπὸ τὸ 1989 (Πρόεδρος καθ. Γ. Ἀντωνόπουλος). Μεταξὺ τῶν ἐκδηλώσεών της περιέλαβε καὶ ὁμιλία τοῦ προέδρου τῆς γερμανικῆς Ἑταιρείας Kant καθ. Funke (1990).

ἠθικὴν ἢ τὴν γνῶσιν· θὰ ἠδύνατο νὰ εἴπῃ τις ὅτι ἡ πίστις θὰ ἀντικαταστήσῃ ἐξ ὁλοκλήρου πάσας τὰς ἐνεργείας τοῦ νοῦ καὶ συνεπῶς τὰ ἐκ τῆς «γνώσεως» ταύτης τυχὸν ἐπιτεύγματα θὰ ἀποτελοῦν ἀντικείμενον τῆς ἠθικῆς καὶ οὐχὶ τῆς γνωσιολογίας· ἡ ἔννοια τοῦ «πράγματος αὐτοῦ καθ' ἑαυτὸ» προβάλλει ὡς ὑπερβατικὸν γεγονὸς καὶ δύναται νὰ ἀποτελέσῃ καὶ ἀντικείμενον τῆς θεωρίας τῶν ἀξιῶν (Werttheorie), ὡς ἀκριβῶς ἔχει ἡ ἔννοια τῆς Πλατωνικῆς 'Ιδέας.

'Ο Cohen, εἷς τῶν Σχολαρχῶν τῆς Σχολῆς τοῦ Marburg ἀντιστρατεύεται τὴν ἄνω θεώρησιν περὶ τῆς ὑπάρξεως «πράγματος αὐτοῦ καθ' ἑαυτό», θεωρῶν ὅτι δὲν ὑπάρχουν ἔννοιαι νὰ ἔχουν παρουσίαν, ὡς ἐθεώρουν οἱ ἐν τῷ Μεσαίωνι θιασῶται τῆς καλουμένης Πραγματοκρατίας (Realismus), ἢ πάλιν ὅτι αὗται ἀποτελοῦν ἁπλῶς ὀνόματα κατὰ τὴν θεωρίαν τῆς 'Ονοματοκρατίας (Nominalismus), ἀλλὰ τοὐναντίον ὑπάρχουν αἱ ὡς ἄνω ἔννοιαι εἰς τὴν συνείδησιν τοῦ φορέως αὐτῶν ὅπως ἐπρέσβευεν ὁ περίφημος Γάλλος φιλόσοφος καὶ σχολαστικὸς Abälard (1079-1142) ἐν τῇ περὶ τῆς ἐννοιοκρατίας (conceptualismus) θεωρίᾳ αὐτοῦ, καθ' ἣν οὗτος ἐγένετο πολέμιος τῶν δύο θεωριῶν πραγματοκρατίας καὶ ὀνοματοκρατίας, ὡς ἔχομεν ἤδη ἀλλαχοῦ μνημονεύσει. Ἔπειτα ἡ ἔννοια τοῦ «πράγματος αὐτοῦ καθ' ἑαυτὸ» ἐνέχει διαρχικὸν χαρακτῆρα, διότι δηλοῖ τὸ πρᾶγμα ὡς ὑφίσταται, ἤτοι τὸ πρᾶγμα ὡς ἔχει καθ' ἑαυτό, καὶ ἐν συνεχείᾳ τὴν ἐμφάνισιν αὐτοῦ διὰ τοῦ φαινομένου, ὡς ἀκριβῶς ἡ παρὰ Πλάτωνι 'Ιδέα καὶ τὸ φαινόμενον αὐτῆς.

Γεγονὸς εἶναι ὅτι ἡ ἔννοια τοῦ «πράγματος αὐτοῦ καθ' ἑαυτὸ» προκάλεσε πλείστας ὅσας συζητήσεις καὶ ἔριδας ἔτι εἰς τὰς τάξεις τῶν Νεοκαντιανῶν, διότι οἱ μὲν ζητοῦντες τὴν διατήρησιν τούτου, οἱ δὲ ἀπαιτοῦντες τὴν ἀπόρριψιν αὐτοῦ ἐπέφερον τὴν μῆνιν τῶν ἀντιθέτων μερῶν, ὡς ἀκριβῶς καὶ ἡ ἐν τῷ Μεσαίωνι ἔρις περὶ τῶν καθολικῶν ἐννοιῶν (Universalien).

Α. Ν. ΖΟΥΜΠΟΣ

MORE, AND DEEPER, DOGMAS OF EMPIRICISM: TOWARDS A HOLISM WITHOUT SCEPTICISM

I

In «Two Dogmas of Empiricism»[1] Quine argued that empiricism could not allow the analytic/synthetic distinction, nor make sense of the notion of equivalence of meaning. His own model for a scientific theory is that of an interconnected web, with no part immune to revision in the light of experience, and no experience forcing rejection of just one part. He believes that single sentences have no meaning, and supported this view in his *Word and Object*[2] by the thesis of «indeterminacy of rational translation»: the view that a sentence can always be regarded as meaning a multitude of different things.

There is a continuity in Quine's thought over a series of publications suggesting throughout the thesis that meanings do not exist, only sentences interrelated with the whole network of language. The *gavagai* example from *Word and Object* is a polyglot version of a general thesis which can also be put in monoglot terms. The thesis claims that the same indeterminacy applies, *mutatis mutandis,* to verbal equivalences within our mother tongue. Thus, the translator's problem as to whether *gavagai* means rabbit hides a prior problem, which is what 'rabbit' means. A definition taken from a dictionary will not satisfy the indeterminacy sceptic, who immediately points out how the lexicographer arrived at that equivalence is open in principle to exactly the same doubts as arise in the case of translating *gavagai.* Lexicographers are not born with innate knowledge of definitions: ultimately they have to infer what particular words mean from observation of how they are used. So the missionary-in-the-jungle scenario is simply a rather dramatic way of focusing on a quite general difficulty encountered in the attempt to give semantic equivalence.

Thus a conceivable criticism of Quine of over-emphasizing the importan-

---

1. W.V. QUINE, «Two Dogmas of Empiricism», in *Classics of Analytic Philosophy*, ed. by Robert R. AMMERMAN, Mc Graw-Hill, pp. 196-213.

2. W.V. QUINE, *Word and Object,* Cambridge Mass, MIT Press, 1980.

ce of translation would miss precisely this point. It may indeed be suggested that Quine seems to place an excessive importance on the question of translation. A world with one and only language is conceivable, and there is no reason why, in that case at least, the problem of translation should even arise, let alone threaten the traditional conception of meaning, the argument would go. But, as it has already been suggested, Quine's argument cuts deeper than that; it questions synonymy itself as the foundation of traditional theories of meaning and intensionalism, and translation is only one of its aspects. Of course this is not without its implications. As Jerrold Katz has complained, indeterminacy can indeed become a «slippery slope»:

> «... accepting indeterminacy, we are locked into a linguistic solipsism of the moment: one's own words of the moment would not have univocal interpretation. There would always be other translations based on mutually incompatible schemes under no independent control[3]».

But this sort of radical scepticism is already acknowledged by Quine as early as «Two Dogmas[4]...». What is more, Quine believes that his whole argument leads to scepticism. Indeed, the main thrust of his position against the tradition, destructive as it may be, is actually a deliberate one, and for that reason comparable to, and inspired by, Hume's own. The thinker, having reached this sceptical conclusion, can then leave it behind in his study, and join the rest of the world and its endeavors, be it in the area of physics or some other science.

Of course, it can be argued here that Quine feels comfortable when the scientist does physics but not when the philosopher does semantics. In other words, it can be said that Quine fails to apply to physics the very restrictions that he applies to semantics. As Katz puts it,

> «failure to arrive at a determinate scheme of translation is no more serious philosophically than, say, the failure of physicists to give us a complete enumeration of all the elementary particles[5]».

But then Putnam, of all people, comes to rescue Quine here:

---

3. Jerrold KATZ, *The Refutation of Indeterminacy*, paper read at a Philosophy colloquium at the Graduate Center of C.U.N.Y. in the Fall of 1986; p. 20.

4. For a rather strong but also apocalyptic statement (a real Pandora's box), see: «But in point of epistemological footing the physical objects and the gods differ only in degree and not in kind. Both sorts of entities enter our conception only as cultural posits» («Two Dogmas...», *op. cit.*, p. 212).

5. J. KATZ, *op. cit.*, pp. 18-19.

«...saying 'why shouldn't we be as much realists in psychology as in physics?' is no answer to Quine. The counter is of course that we should be realists in both areas — sophisticated realists. And a sophisticated realist recognizes the existence of equivalent descriptions, because it follows from his theory of the world that there are these various descriptions, as it follows from a geographer's description of the earth that there are alternative mappings (mercator, polar, etc.)[6]».

Thus, Quine appears to be consistent: similar criteria are applied across the board.

Now, for another thing, there is an issue where Putnam himself disagrees with Quine, i.e., that of justification. As Putnam writes,

«...what the logical positivists and Wittgenstein (and perhaps the later Quine as well) did was to produce philosophies which leave no room for a rational activity of philosophy. This is why these views are self-refuting[7]».

And in another article, specifically criticizing Quine, Putnam argues that the rejection of metaphysical realism need not entail the rejection of all trans-subjective standards of rational justification:

«Why should we expend our mental energy in convincing ourselves that we aren't thinkers, that our thoughts aren't really about anything, noumenal or phenomenal, that there is no sense in which any thought is right or wrong (including the thought that no thought is right or wrong) beyond the verdict of the moment, and so on? This is a self-refuting enterprise, if there ever was one[8]».

But then perhaps Quine's scepticism is simply of the type which allows for one view only to remain unchallenged, namely that nothing can be known. On this assumption —and this is something that Quine himself would be comfortable with— one can build various schemes of trans-subjective rationality based on, to use Quine's own suggestions, convenience, simplicity and tradition. Still this notion of rationality remains firmly at the subjective level. After all, the difference between the individual subject and the social subject is only a difference in numbers, as far as realism is concerned. The

---

6. H. PUTNAM, *Meaning and the Moral Sciences*, 1978, p. 51.

7. H. PUTNAM, *Reason, Truth, and History*, 1981, p. 113.

8. H. PUTNAM, «Why Reason Can't Be Naturalized», in *After Philosophy*, Kenneth Baynes ed., 1987, p. 242.

scope of the justification process may be larger, but the thesis to the effect that rationality is bound up together with the given language remains intact. It is a different sort of rationality that trans-subjectivism produces, and, once again, Quine's own conception allows for it, too. It accepts objectivity as inter-agreement, and denies it as determinacy.

So far then, the charges against Quine have either failed to aknowledge the full force of his criticism, or they have failed to accept its consequences as readily as he.

II

Quine's thesis will prove wrong only when its scepticism will have been fully aknowledged, adressed and refuted. This cannot be done from a point of view which shares with Quine a deeper commitment to the importance of analyticity for a theory of meaning. The question is not synonymy, the question is representation. Bringing representation into the picture, as a necessary component of any theory of meaning of natural language, helps undermine both the analytic-synthetic distinction, as well as Quine's conclusion to the effect that meaning holism entails scepticism.

All propositions are revisable, but not in virtue of other propositions; rather, they are revisable in virtue of their relation with the world they are supposed to be about. Thus, the complaint expressed in the previous section about an excessive and exlusive importance placed on translation aquires now a new thrust: it amounts to protesting against the practice of neglecting that part of semantic theory which purports to explain the language-world relation. Any such theory which misses that dimension may succeed in proving that there is no fact of the matter to be explained, as Quine certainly does, but only after it has operated on language on a true Procroustean bed.

If it is scepticism that a defender of realism should criticize in Quine, then this, to be done effectively, must abandon any attempts to come up with more sophisticated versions of the analytic-synthetic distinction. What is really erroneous in Quine's thought is to think —along with his potential critic of a more traditional trust— that only analyticity can serve as the foundation of certainty. He differs from the latter in that he believes he has refuted the analytic-synthetic distinction, and in that he accepts scepticism as the only natural alternative after that refutation. His critic also accepts this kind of dualism (i.e., either analyticity, or scepticism) but holds firm to some version of the analytic-synthetic distinction in the hope of successfully defending realism.

Conversely, it is erroneous to believe that meaning holism entails relativism or scepticism. Quine's insight about the revisability of all parts of language must be granted as correct, but then it must be shown to entail no relativism. For this to be done effectively one needs a conception of knowledge foundation, truth confirmation, etc., which goes beyond the traditional rationalist and empiricist alternatives. What both of these alternatives share is the attribution of the role of the foundation of knowledge to some part of the cognitive process (e.g., categories, ideas, etc.) and, subsequently, they share the identification of truth itself with that respective part. In other words, they have failed to distinguish between truth as correspondence with reality on the one hand, and the criterion of that truth, on the other. Instead, by collapsing the former into the latter, after the latter had itself been identified with, depending on the occasion, either clear and distinct ideas, or sense data, or whatever, these traditions in epistemology and meaning theory have managed to exclude the questions about correspondence, to remain subjectivist in nature, and consequently, to invite scepticism.

Far from offering a well defined alternative, this paper will be exhausted in drawing some distinctions, and in pointing towards what may be new directions, leading away from what appears to be an article of faith in traditional semantics and epistemology, apparently even more deeply embedded than any of the recognized «dogmas» therein.

Quine writes elsewhere,

> «Carnap maintains that ontological questions, and likewise questions of logical or mathematical principle, are questions not of fact but of choosing a convenient conceptual scheme or framework for science; and with this I agree only if the same be conceded for every scientific hypothesis[9]».

Now, to take things from the beginning, the analytic-synthetic distinction can be shown to be unacceptable for a reason different than the one Quine has invoked. He placed importance on revisability and showed, corectly, that all propositions are in principle revisable. Then, rather than, as one would have expected him to do, conclude that all propositions are synthetic a posteriori, he acts as though the only important question is revisability. As the above passage demonstrates, when the question arises about the truth status of propositions, Quine simply ignores it. Notwithstand-

9. W.V. QUINE, «On Carnap's Views On Ontology», *Philosophical Studies*, II, No 5, 1951, p. 72.

ing the issue of revisability, Quine could indeed have argued that, rather than necessary a posteriori, *all propositions are analytic,* for they, in his words, are «not questions of fact». Thus, whereas the realists have always implied, being not bold enough to suggest, that analytic truths, unlike the synthetic ones, aren't really truths, insofar as they are not about anything, now, after Quine is done, one is forced to say that neither are the synthetic ones. Underneath this rather unfortunate situation lies Quine's acceptance of revisability, but without a notion of correspondence which would account for it to begin with. Despite his criticism of Carnap of failing to capture the essence of natural as opposed to artificial languages, Quine himself exclusively emphasizes a feature like revisability which any artificial language can conceivably display, while disregarding the dimension of representation which natural languages distinctly have.

The rejection by Quine of the analytic-synthetic distinction is a superficial one: he accepts its basic character and takes it to its logical conclusion; the force of that distinction was that, some truths being themselves immune from revision due to experience, can serve as the foundation of knowledge (with different degrees of emphasis, or in the characterization which the rationalist or the empiricist placed on it). Now Quine argues that all statements acquire their meaning from their connections with other sentences in the given language. But note that Quine has only achieved to show that the set «sentences which are true in virtue of their meaning» is much larger than we had thought; as a matter of fact, it contains all the sentences of a language. For, since they are all true in virtue of language (i.e., since their meaning depends on the meaning of other sentences, ad infinitum), not in virtue of their representation relation with the world, they share this peculiar characteristic with the so-called analytic truths. In other words, Quine's scepticism about the knowability of the world, which he inherits from the tradition he is supposed to criticize, proves stronger and deeper than his anxiety to reject the analytic-synthetic distinction. Which implies that a sure way to undertake that task can only be a realist one; namely, that which will reject the distinction along with its rationalist or empiricist assumption to the effect that, somehow, truth is not, at least not primarily, a question of correctly representing the world, but of reaching some notion of certainty via, put in very general terms, indubidable bits of language. For such a realist account all statements are synthetic a posteriori insofar as we take the trouble to attribute to them a truth-value; their truth-value is determined by the way the world is, not by how the language is set up. Note that a necessary corollary to that view is that the crucial level of analysis is that of language as a system of representation, not

the word or the sentence(s); such a system may (or may not) be constituted by one to millions of words, or an infinite number of sentences; still a language with just one word is conceivable, and it too would count as a system of representation. The point is that before one asks the question about any inter-linguistic relations, one must ask the question about the relation between the system and what it represents; ex hypothesi, what such systems have in common, regardless of differences in their respective internal organizations, beginning at the level of the one-word-language and moving upwards, is that they are about something other than themselves, i.e., the world.

Now, it is true that the whole category of sentences like «Bachelors are unmarried men» must itself be accounted for. One brief remark only: Language has truth-value given its relation to the world, something that we may want to take as essential to what language really is. At the same time, we do use language in order to, among other things, test a microphone, something that we may not wish to say is essential to its representational character. Similarly, then, that, from a point of view, bits of language are found to have no truth-value should not puzzle us; forgetting for a minute about the representational role of language, one can say that a sentence like «Bachelors...» is actually an instance of learning linguistic rules, some of which are phonetic, some syntactic, some pragmatic and so on, all being very important but, again, not essential to the crucial role that a natural language has, i.e., representation. Such kinds of rules can indeed be learned about artificial languages lacking any aspiration for representation. In other words, that a part of semantics does, as it were, take care of instances like «Bachelors...» is hardly problematic. That it should be treated as the basis on which the rest, the representational semantics, should be based is indeed strange. If anything, it should be the other way around: this inter-relational semantics, in the case of a natural language of course, acquires its status, indeed exists, in virtue of the representational semantics. The former type of semantics, to make the same point again, is neither typical nor central to what the semantics of a natural language (which purports to explain the language-world relation) ought to be; as a matter of fact it is not even necessary. For, like the semantics of metaphors, or the semantics of, say, the poetry of L. Carrol, it presupposes a representational semantics to begin with. And of course, we do not wish to say that such sentences, when viewed as mere meaning relations, have a truth-value on the grounds that they help in the representation of the world overall, either. At least not any more than we wish to say that because metaphors may prove helpful in making a point,

metaphors themselves have a truth-value status, closely related to, and influencing, the status of the point being made.

Quine argues that sentences as a whole face the tribunal of sense experience which in turn accounts for their revisability. So he offers a criterion which is supposed to contradict the received view about the non-revisability of some meanings. However his own account re-invokes an old belief to the effect that truth is founded on some aspect/level of the knowing subject. He replaces the tribunal of eternal meanings, categories, etc. with that of sense experience, which of course, as he himself aknowledges, may well be entirely hallucinatory. Thus the synthetic is not true/false in virtue of the world but of sense experience. (It is also difficult at this point to see what really makes it revisable, too). Therefore, with only a difference in the emphasis, once again the process of confirmation (here sense experience) is identified with what it is supposed to confirm, i.e., the truth/falsity of a given statement.

What is more, Quine's appeal to convenience, etc., undercuts his own distinction between sentences as a whole and sense experience because it presupposes something intrinsically linguistic about both. Indeed, for Quine to maintain that science gets confirmed as a whole through experience, and then unequivocally admit that «every scientific hypothesis is determined by choosing a convenient conceptual scheme[10]», one must construe «through experience» to mean linguistic/conventional/habitual experience, not the familiar link-with-the-world type. Once again then, it becomes clear that at a deeper level Quine remains loyal to his tradition by retaining a criterion of truth entirely subjectivist. After all, the realist will never be impressed if «true in virtue of linguistic rules» is replaced by «true in virtue of some other linguistic rules», especially not if the latter is offered as a radical alternative to the former.

Note too how significant it may be that despite his meaning holism Quine has remained throughout what I would call an ontological atomist, a point briefly referred to when I talk about revisability necessarily depending on the world. Quine, in his book titles, for example, formulates the problem as «Word and Object» (which, by the way, in order to be a well-chosen title should be, trivially, «Sound and Object», or, not-so-trivially, «Theory and Object», something that has more recently been taken care of in a selection titled, I believe, *Theories and Things*). He seems to presuppose that, whatever the status of our science is, it deals with atomistically selected objects, things, etc., never with the world as a whole. Whether or not this is

10. W.V. QUINE, «Two Dogmas...», *op. cit.*, p. 213.

an additional article of faith for him it remains to a future paper to discuss though.

Finally, to show how deep is the notion of foundation in terms of an identification of the confirmation process with what it is supposed to represent (which was referred to above as the common error in the tradition), consider Putnam's own defense of Quine in terms of «alternative mappings in semantics as in geography[11]». Indeed, this notion is so deep that when someone like Putnam tries to argue against foundationalism he leaves it intact; actually he uses it himself. For «mapping» remains for him the only conceivable model of representation, only now he argues, we should allow for «equivalent mappings». The counter point is of course that «mapping» is no better a way to talk about the way language relates to the world than was the early Wittgenstein's version of correspondence, where world structure literally depicts the world structure. And it goes without saying that from the fact that a particular geographic description attempts to capture a particular (e.g., polar) aspect of the world it does not follow that we should settle for two alternative, hence competing, descriptions of one and the same aspect of the world. It makes sense to have polar, mercator, etc., descriptions, but it makes no sense to have two competing polar, or two competing mercator, etc., descriptions; or, to put it in more holistic —ontologically holistic, that is— terms, when our subject of investigation happens to be the world as a whole, then two alternative descriptions, say one theological and one materialist, of it are scientifically intollerable, although we can certainly live with them. And, what is more important, the metaphor of «mapping» does not apply there any more; as a matter of fact it never did outside of geography.

III

I turn now to the case of Fred Dretske, as that of a realist who, insofar as he commits the same error of identifying truth with a part of the cognizing subject, proves equally unable to avoid scepticism. Dretske's candidate for foundation is information; but he fails to distinguish between what he calls information present at the sensory level and information as it is available in nature at large. He espouses, as a result, a theory of error which blames internal influences on an otherwise pure perception for the occurrence of error, thereby perpetuating another traditional misconception.

---

11. See p. 412, above.

An important question concerning his theory is whether he can keep both his claim for objectivity, and that of the relativity of knowledge due to background information determining it. The strongest position he takes commits him to a version of perceptual knowledge theory that has direct observation as its foundation.

> «The analysis may appear circular. Knowledge is identified with information-produced belief, but the information a person receives is relative to what he or she already knows about the possibilities at the source.
>
> »...Eventually we reach a stage where the information does not depend in any way on prior knowledge about the source, and it is this fact that enables our equation to avoid circularity[12]».

It follows then for Dretske that perception ultimately, or at least some level of it, is pure, free of cognitive influence, a distinct phase in the whole process of knowledge, which, because of its purity can be used as the foundation of all knowledge. The notion of information is the new element in this otherwise traditionally empiricist solution to the problem of knowledge. Dretske offers it in order to account for the reliability of sense experience: information available at the sense level is necessarily true; false information is a contradiction in terms. But what exactly does it mean to say, as Dretske does, that information is available to our senses regardless of our knowing it or not?

For Dretske information is not only available to the senses but even present at the senses. He talks almost as though we extract it not from reality but from the senses which faithfully and in a rich manner carry it. There is a tendency for the amount of information that is available in reality to be identified with what is available at the senses, with the qualification perhaps that it is always a part of reality that the senses have necessarily true information about. Dretske's criticism of British empiricism of collapsing reality into sense-data and aknowledging only the latter is thus undermined by his own collapsing information as it is available in the external world into the information that is processed by sensory means. The common denominator is that neither is dependent on the subject's conciousness. He thinks of information «as an objective commodity, something whose generation, transmission and reception do not require or in any way presuppose interpretive processes[13]». However, it is one thing to say that facts carry

---

12. Fred I. DRETSKE, *Knowledge and the Flow of Information,* MIT Press, 1981, pp. 86-87.
13. *Ibid.*, p. VII.

information independently of any consciousness —a premis that any decent realist would endorse— and another to say that information is available at the senses (in analog form), and what remains to be done is its extraction from there.

Implicit in Dretske's theory is a conception of knowledge by acquaintance. He reserves a place for it similar to that traditionally reserved. For what else does it mean to say that after the appropriate names have been provided, «the flowers do not look any different; the subject merely learns how to organize the information already available in its sensory experience[14]» other than to presume a distinction between «knowing something» and «knowing that»? And similarly with the idea that «one can have the concept robin, hence believe that the creature perched on yonder branch is a robin, without knowing that robins can fly or that robins are birds[15]». For certainly this view is reminiscent of Russel's formulation, according to which «we have knowledge of a thing by acquaintance even if we know very few propositions about it — theoretically we need not know any propositions about it[16]». Or, in Dretske's terms,

> «What the child needs is not more information about the daffodil but a change in the way she codes the information she has been getting all along[17]».

Dretske shares with the empiricist tradition the view that knowledge is something that is decided at the level of the senses. Perception is based on certain experiences. In those experiences we are given information on which our knowledge about the world is then based. Although he rejects the notion of sense-data, along with its sceptic implications, he seems to inherit the wrong assumption behind it, namely that there can be no possibility of doubt about the sense-data, and offers it now in information-theoretic terms. Information is the foundation because its neccessarily true content is undeniable.

He also goes one step further by identifying the objectively available information with the information that a particular sensory experience has as its content. That the bell's ringing and the button's beeing pressed have a causal connection, and that this information is objectively available independently of any consciousness picking it up or not is true. But Dretske

---

14. *Ibid.*, p. 151.
15. *Ibid.* p. 221.
16. Bertrand RUSSEL, *The Problems of Philosophy*, O.U.P., p. 144.
17. F. DRETSKE, *op. cit.*, p. 144.

claims that «our auditory experience represents the bell ringing and it represents the button's being depressed[18]», on the grounds presumably, that this information exists objectively. *But an auditory experience can have information only about its auditory cause*, not about something that requires a different sensory experience to pick it (i.e., the pressing of the button, in this case) up — let alone the problem of a mere sensory experience having an *independent* content. What seems to be necessary for the representation of both the ringing and the pressing is inference, and this takes one beyond the realm of sensory experience. Dretske writes,

> «our sensory experience is informationally rich and profuse in a way that our cognitive utilisation of it is not. Relative to the information we manage to extract from the sensory representation, the sensory representation itself qualifies as an analog representation of the source[19]».

Nevertheless, a *representation of the source*: it makes no sense to claim that something is a representation of something else without allowing for the former to be a more or less faithful one, an essential or a non-essential one, but still a representation, hence not identical with, or exhaustive of, its source.

The drive for absolute certainty has isolated one value, truth, from the dual character all representations have (i.e., true to some extent, false to some other), and has identified representation with truth. Dretske's version is expressed by identifying sensory experience with necessarily true information. But this way no plausible account of false beliefs can be maintained, neither will the sceptic stop challenging the assumption that our experience is reliable, which is the reason, presumably, why Dretske feels obliged to introduce the additional appeal to relevance in order to meet the sceptic's argument[20].

Unfortunately, Dretske doesn't go beyond a strong claim about the reliability of our experience, and he readily identifies the signal and its objectively carried information with the analog representation:

---

18. *Ibid.*, p. 160.

19. *Ibid.*, p. 150.

20. See ch. 5, where his procedure to achieve the one relevant possibility in order to have knowledge proves always incomplete and open to revision. Dretske leaves open the question about when do we decide that certain information «ceases to get through» (p. 132). Instead, he points at the variable way the relevant possibilities are determined by value, interest and purpose-loaded action.

«The system generates some internal analog representation of the red square on the basis of the information contained in the signal. This of course is meant to correspond to the perceptual phase of the total cognitive process. The information can now be digitalized in different ways[21]».

But more problems arise after such an identification of the information contained in the signal with the perceptual phase. For the claim that information is present «all along» at the internal analog representation without the subject actually knowing it becomes problematic when one considers a simple (and famous, thanks to Russel) example: The information that can in principle be extracted from a table visually, hence information which is contained in the signals generated by a table (i.e., from the smooth and even look, to the hills and valleys that a microscope would reveal, to infinite details, that closer and closer investigation would reveal); this possibly infinite amount of information cannot be said to be present «all along» at the sensory level on the grounds that the received signal objectively contains it. One needs to make a distinction between what is the content of the signal and what is the content of the representation. It is for that reason that extraction of information should instead be viewed as a process which involves on the one hand some form of consciousness, its sensory and cognitive phases used as a whole, and, on the other, reality, from which, and only from which, information is extracted.

The overestimation of perception on Dretske's part, and the distinction between truth and falsity on the grounds of the level of the «total cognitive process», rather than on the correspondence of the content of the representation as a whole with external reality, seems to be an echo of traditional empiricist assumptions. Thus Russel wrote,

«Knowledge of truths raises a further problem which does not arise in regard to knowledge of things, namely the problem of error... This problem does not arise with regard to knowledge by acquaintance, for, whatever may be the object of acquaintance... there is no error involved so long as we do not go beyond the immediate object[22]».

Suppose we first perceive the sun shining, which is a complex fact, and then proceed to make the judgement

«"the sun is shining". In passing from perception to judgement... it is

21. F. DRETSKE, *op. cit.*, p. 181.
22. B. RUSSEL, *op. cit.*, p. 110.

possible to commit an error; hence, even where a fact has the first or absolute kind of self-evidence, a judgement believed to correspond to the fact is not absolutelly infallible[23]».

And in rather modern parlance, no errors take place at the perception level because information getting stored there is information about facts, and facts cannot be false. Error arises beyond the analogous representation.

L. BOURITSAS
(New York)

ΠΕΡΙΣΣΟΤΕΡΑ ΚΑΙ ΒΑΘΥΤΕΡΑ ΔΟΓΜΑΤΑ ΕΜΠΕΙΡΙΣΜΟΥ: ΠΡΟΣ ΕΝΑΝ ΟΛΙΣΜΟ ΧΩΡΙΣ ΣΚΕΠΤΙΚΙΣΜΟ

Περίληψη

Τὸ κείμενο ἐξετάζει τὸ ζήτημα τοῦ νοήματος τοῦ ὁλισμοῦ. Ἐπιχειρεῖ νὰ δείξει ὅτι μία σοβαρὴ κριτικὴ τῆς ἀπόψεως τοῦ Quine, ἀπ' ὅπου προκύπτει καὶ μία ὑποστήριξη καὶ ἀνάπτυξη μιᾶς ρεαλιστικῆς θέσης (λ.χ. ἡ θεωρία τοῦ Dretske), πρέπει νὰ ἀναζητήσει κάποιες βαθύτερες παραδοχὲς ποὺ νὰ τὶς συμμερίζεται τόσο ὁ Quine ὅσο καὶ ἡ παράδοση. Τὸ ἀποτέλεσμα μπορεῖ νὰ εἶναι ἡ ἔναρξη ἑνὸς φιλοσοφικοῦ ρεαλισμοῦ ποὺ θὰ εἶναι σὲ θέση νὰ ἀντιμετωπίσει τὴν ἰδέα τοῦ ὁλισμοῦ γιατὶ θὰ γνωρίζει πῶς νὰ ἀποφύγει τὸν σκεπτικισμό.

Μετάφραση: Α. ΑΡΑΒΑΝΤΙΝΟΥ

23. *Ibid.*, p. 136.

BROUWER'S INTUITIONISM: MATHEMATICS AND LANGUAGE

Dummett's influential work on the interpretation and the conflict between classical mathematics and intuitionism hinges on the importation of semantical and meaning-theoretic notions[1]. His proposal for the construction of a programmatic theory of meaning is a general proposal within philosophy. Dummett's project does not concern simply or primarily philosophy of mathematics and philosophical logic; it concerns also philosophy of language and this is why his contribution to philosophy is of importance.

This paper is concerned with philosophy of mathematics and related issues in intuitionism; in particular, it is concerned with Dummett's understanding of the conflict between classical mathematics and intuitionism and the resolution he offers. Although he is not involved in exegetical issues of certain intuitionistic texts[2], he finally incorporates intuitionism —or certain aspects of it— to his theory of meaning. He is largely in sympathy with the basic or some basic tenets of intuitionism; the Wittgensteinian component, however, that informs his philosophy makes him often misconstrue the intuitionistic program. Thus, one of the claims of the present paper is that Dummett's account of Brouwer's philosophy is at variance with Brouwer's ideas about mathematical activity.

In examining some of the aspects of Brouwer's philosophy and Dummett's interpretation of it, we are going to look at two papers by G. Sundholm[3]. One of his claims seems to be that there is a clear split between

---

1. M. DUMMETT, «The philosophical basis of intuitionistic logic», 1973, in his *Truth and other enigmas*, pp. 215-47, Duckworth, London 1978. «Elements of Intuitionism», *Oxford Logic Series*, Oxford 1977, chapter X and *Critical Notice* (*CN*), Mind 1980, pp. 605-16. (References are given by author's name and year of publication).

2. M. DUMMETT, 1978, p. 215 and again p. 226; these comments should not be taken as suggesting that Dummett is not committed to an interpretation of intuitionism implicit or explicit in his writings of footnote 1. The very opposite; the whole paper can be written as an effort to unravel what is involved in Dummett's reading of intuitionism.

3. G. SUNDHOLM, «Constructions, proofs and the meaning of logical constants», *Journal of Phil. Logic* 12, 1983, pp. 151-72 and «Brouwer's anticipation of the principle of charity», *Proc. Arist. Society* 85, 1984-85, pp. I-XIV.

Heyting the semanticist and Heyting the (Brouwer) intuitionist[4]. It would seem that Dummett's account of intuitionism is closely related to (or even influenced by) the interpretation of Heyting the semanticist. Although Sundholm offers some valuable suggestions about understanding the intuitionistic project and some important corrections for an interpretation of Brouwer's philosophy, he does not manage to disentangle a central aspect of Brouwer's philosophy of mathematics and language. This is the too often repeated claim in the Brouwerian corpus that mathematics is an essentially languageless activity of the mind[5], and one which Dummett also dismisses. The present paper then suggests ways of looking at this doctrine of Brouwer by emphasizing the contribution of Brouwer's dissertation.

The paper is divided in three sections. The first deals with Dummett's general account of antirealism and his interpretation of intuitionism. The second looks at Sundholm's papers to explore the above Brouwerian doctrine and the third attempts to put forward a justification for Brouwer's holding the doctrine.

Dummett's interpretation and proof semantics

In the discussion concerning the formulation of a theory of meaning for a class of sentences, such as mathematical sentences, one important notion that enters the whole enterprise is truth (and truth conditions of a sentence). One usually attributes knowledge of the meaning of sentences to speakers by means of attributing to speakers of the language knowledge of truth conditions of the sentences.

Dummett's principles of meaning. The connection we make between understanding what the sentences (the theorems and other terms) of the language mean and the knowledge of the truth conditions of these sentences can be reached in either one of the following two ways. The route followed by Davidson and others is via the semantical notion of truth as firstly discussed by Tarski. Our theory of meaning is supposed to imply for its speakers theorems of the form «S is true if p». Attributing to a speaker X understanding of a sentence S means that X knows the truth conditions of S, the conditions under which the sentence comes out true or false. Leaving

4. G. SUNDHOLM, 1983, p. 164.

5. J.E.J. BROUWER, «Historical background, principles and methods of Intuitionism», *South African Journal of Science*, 49, 1952, pp. 139-46 and *Brouwer's Cambridge Lectures on Intuitionism*, van Dalen (ed.), CUP, Cambridge 1981, p. 4.

aside the esoterica of Tarskian semantics concerning truth, the key-idea seems to be that first, we attach truth condition to sentences via the schema (T) in terms of what appears at the right handside of the biconditional above; next, we assume that the speaker X grasps what the sentence S means implies that the speaker has knowledge (explicit or implicit) of the corresponding truth conditions of the sentence S.

A slightly different route, which probably comes down to the very same thing, is the one followed by Dummett via Frege and the Tractatus. Here, we directly associate the understanding of a sentence S with the conditions under which the sentence can be asserted as true or false. This is particularly clear when we associate to the truth values of a compound sentence a truth table specification directing us as to how we can relate the truth values of the compound sentence to the truth values of the atomic sentences that make up the sentence[6].

The core-idea of what we reach in both cases is a principle of meaning, according to which:

MTRUTH If a speaker X grasps the meaning of the sentence S then X knows the truth conditions of S.

Grasping the meaning of a sentence relates to manifesting appropriate knowledge. Because, «a model of meaning is a model of understanding, i.e. a representation of what it is that is known when an individual knows the meaning[7]». Now, there are many cases where the speaker manifests knowledge of meaning and she can be appropriately observed that she does. Thus, in the case of effectively decidable (ED) sentences in arithmetic, the competent speaker can perhaps give an explicit account stating her knowledge of the relevant conditions pertaining to the truth value of S. But when faced with a non-effectively decidable (NED) sentence we are in trouble being unable to observe whether the speaker does or does not have the appropriate knowledge of the truth conditions of such a sentence. It is not clear at all what (implicit) knowledge of truth conditions can be now, since the speaker X credited with this knowledge cannot manifestly show it in public circumstances.

Having thus started with the principle of meaning MTRUTH we have to pass the test of another principle of meaning, according to which:

MUSE If a speaker X grasps what a sentence means then X is able to use and practice S in public circumstances.

---

6. Cf. for example, DUMMETT, 1977 and 1978.
7. M. DUMMETT, 1978, p. 217.

The impasse we reach following MTRUTH is then evident: attributing knowledge of truth conditions of a NED-sentence to speakers of the language when they have a realist conception of understanding sentences (as entailed by the principle MTRUTH) becomes a mystery, since it cannot be made very clear how the speakers pass the MUSE test. The principle MUSE is one possible reading of the Wittgensteinian doctrine of «meaning as use» and in this reading, it does not commit us to a specific feature that is the core-meaning of a sentence. In a sense, according to MUSE, it is what speakers do with words, sentences and other terms of the language that makes them mean what they mean.

Given that the principle MTRUTH does not overcome the obstacle presented by MUSE in the case of a NED-sentence, Dummett proposes to replace MTRUTH with a different principle of meaning where the role of truth conditions is now replaced by assertibility conditions (i.e. proof). The core-idea of the new principle can be expressed as follows:

MPROOF If a speaker X grasps what a sentence S means then X is able to recognize whether something does or does not prove S.

Other versions of the principle according to which if the speaker X grasps S she has a conception of what constitutes a proof of S, or that X recognizes a proof when presented with one, could be dropped because they are stronger versions of the one given. The first seems to depend on some mysterious connection of proofs that speakers supposedly have while the second presupposes that speakers are able to pick possible samples of proofs from an imagined realm of proofs. But even the formulation given above seems to depend essentially on the explication of what a proof of a sentence is, or to what extent semantical considerations have crept in the notion of proof. (Perhaps, we could assume that competent speakers of the mathematical language come to learn what counts as a proof of a sentence via an inductive process starting with the most basic and intuitive proofs in arithmetic, proceeding then to more complicated cases — and of course, taking into account the standards of proofhood and rigorousness of proofs available in a community practicing mathematics.)

One important feature of MPROOF is that attributing understanding to speakers does not imply that they should be able themselves to prove the theorem S: it is enough that they should be able to recognize that some specimen of mathematical construction does or does not establish the theorem S. This is a matter of only assenting and dissenting to different samples of constructions relative to S.

One could see that the principle MPROOF cannot stand by itself; it has to be supplemented by MUSE. Actually the two principles taken together constitute and capture an important intuition about what it means to attribute to someone understanding of a language. Dummett thinks of MPROOF as the ultimate formula of meaning that enables us to say whether speakers do or do not understand the language. He reserves MUSE for the final criterion/test that every proposed theory of meaning has to pass successfully if it is going to be a consistent theory of meaning for a language.

Dummett's intuitionism. The above schematic presentation of Dummett's position is meant to indicate how Dummett reaches his major claim; classical logic is to be repudiated and replaced by intuitionistic logic. The general arguments in favor of intuitionistic logic lean on Wittgensteinian ideas about language and his doctrine of meaning as use[8]. They rest upon taking seriously the view of language as an instrument of communication within a public domain (MUSE). Dummett's other principle of meaning (MPROOF) is the additional but crucial feature of his proposed theory of meaning. It is directly extracted from a particular interpretation of intuitionism. But his interpretation is not arbitrary; we could find strong support in Heyting's writings[9]. Dummett is in fundamental agreement with Heyting's suggestion of justifying assertions of mathematical statemets via proofs (proof semantics). Heyting actually agrees with the principle MPROOF although he does not espouse MUSE explicitly.

Dummett's interpretation goes counter Heyting's with respect to the mental character of mathematical constructions. Thus, for Heyting:

> «every mathematical assertion can be expressed in the form: I have effected the construction A in my mind[10]».

Dummett demands that proofs/constructions be objective, public objects — objects to be grasped, recognized, assented or dissented to. It is clear that his principles MUSE, MPROOF are related to language and the priority of language over mathematical activity (constructions). He thus reverses Brouwer's connection between language and mathematical activity.

Along with this reversal, Dummett complains that «Brouwer's philosophy of mathematics is psychologistic through and through[11]». This is

---

8. M. DUMMETT, 1978, p. 226.

9. G. SUNDHOLM, 1983 and references there. Also A. HEYTING, *Intuitionism: An introduction*, North-Holland, Amsterdam 1956.

10. A. HEYTING, 1956, p. 19.

11. M. DUMMETT, 1980, p. 608.

presumably in contrast to Frege's philosophy and other anti-psychologistic attitudes current in the philosophy of mathematics[12]. He notes that, for Brouwer, proofs —in terms of which the meanings of mathematical statemets are to be given— are not identified with formal proofs. They are rather intuitive in character and this does not seem to worry Dummett; perhaps, because he has in mind an inductive account of how we learn proofs and computations, first elementary ones in arithmetic and then proofs in other mathematical fields[13]. The problem that Dummett is worried about is that Brouwerian proofs «are mental constructions, often only imperfectly communicable by language[14]». Now, the fact that constructions/proofs are mental —instead of non-mental— does not seem to be too much of a problem; afterall, the kinds of construction that are not mental are constructions of material objects, e.g. a glass. Obviously, there is no problem in considering mathematical proofs as constructions of a non-material kind. (What other kinds are available?) It would seem then that what we should be concerned with is the status of constructions qua mental objects. Are such mental products (constructions, proofs) —the prototypical objects of mathematics, classical or non-classical— objective? Can we use and talk about them? Can they be grasped by other people and reasoned about? According to Dummett, therefore, the problem that mental constructions face relates to language and to the fact that «they are often only imperfectly communicable by language».

This complaint appears to be indeed of central importance in appreciating Brouwer's intuitionism. Brouwer is aware of his strong, counter-intuitive thesis with respect to the relation between mathematical activity (qua constructing) and mathematical language and logic. His criticism of classical mathematics and the logicists' and formalists' programs, as expressed in the First Act of Intuitionism, states exactly that «mathematics is an essentially languageless activity of the mind[15]». His lectures in Vienna and his speech at the International Congress of Philosophy at Amsterdam[16] enforce the idea, according to which, mathematical activity is autonomous and independent of

---

12. Cf. P. KITCHER's remarks in his *The nature of mathematical knowledge*, Oxford UP, Oxford 1983, Chapter 1.

13. M. DUMMETT, 1978, p. 217.

14. M. DUMMETT, 1980, p. 609.

15. L.E.J. BROUWER, 1952, p. 141.

16. L.E.J. BROUWER, «Mathematik, Wissenschaft und Sprache», *Monatshefte f. Math. u. Phys.* 36, 1929, pp. 153-64; «Consciousness, Philosophy and Mathematics», *Proc. 10th Intern. Congress of Phil.*, North-Holland, Amsterdam 1948, pp. 1235-49.

language and logic. The question is whether Brouwer's claim can be made to make any sense or should we dismiss it, as Dummett does.

Brouwer's principles according to Dummett. According to Dummett, the fundamental features of Brouwer's intuitionism are the folowing three principles:

(i) a mathematical statement has a content
(ii) this content is given in terms of what counts as a proof of it and
(iii) the meaning of a statement must be determined by its composition; it must be recursively derivable from the meanings of its component expressions[17].

These principles could be viewed as implicitly defining Brouwer's intuitionism and as formulating the elements of a semantical theory and a theory of meaning. Principle (ii) is close to MPROOF and it is considered as the distinguishing mark of (Brouwer's) intuitionism, since principles (i) and (iii) are features shared also, for example, by Frege's philosophy. Moreover, the important element for Dummett's interpretation is that this principle squares with the Wittgensteinian principle MUSE. These two together give to intuitionistic mathematics and logic a clear advantage over classical mathematics and logic. However, principle (ii) is a stronger statement compared to MPROOF. MPROOF does not attribute meanings —such fuzzy entities— to statements; it attributes to speakers of a language understanding as manifested ability to recognize proofs of statements. Even if we accept the weaker reading, Dummett still attributes to Brouwer some other entities —proofs— as a mediation to understanding. This is going to lead to some misunderstandings; for every new different proof contributes to the meaning of the statement and no known proof of a statement would make it unintelligible. Meaning thus becomes an unbounded class of possible objects (proofs), which changes every time a new proof is added. Moreover, such a position —which sounds very close to the Remarks[18]— does not appear anywhere in Brouwer. In fact, attributing to Brouwer a theory of meaning is contrary to his conception of mathematical activity[19]. Dummett's interpretation subsumes eclectically some elements of Brouwer's philosophy in his essentially Wittgensteinian conception of language as instrument of communication and in his conception of proof as the final guarantor of asserting.

---

17. M. DUMMETT, 1980, p. 610.

18. L. WITTGENSTEIN, *Remarks on the Foundations of Mathematics*, Blackwell, Oxford 1956, especially II: 1, 28, 39, 42.

19. Cf. G. SUNDHOLM, 1984, p. XIII.

Proof semantics. Dummett's account of Brouwer's philosophy in terms of proof semantics —in the form of MUSE and MPROOF and supplemented by principles (i) - (iii) above— does not relate very much to Brouwer's philosophy. These principles seem to formulate a semantics which is neither classical (truth conditional semantics of classical mathematics), nor intuitionistic (Brouwerian). It is non-classical in the sense that it is not a truth conditional semantics[20]. Asserting a sentence (holding it to be true) involves appropriate evidence to support the sentence, i.e. a proof. Evidently, not every sentence can be asserted at any particular time; and given a sentence, we may not be able to assert it as true or false.

On the other hand, this proof semantics is not identical or equivalent to Brouwer's intuitionism. It shares with Brouwer's intuitionism the rejection of the principle MTRUTH but Brouwer does not espouse the principles MUSE, MPROOF or (ii). In fact, as Sundholm tries to show[21], the above proof semantics characterizes one major aspect of Heyting's understanding of intuitionism. Brouwer does not hold a theory of meaning and understanding because he does not think that language could be a satisfactory foundation

---

20. Proof semantics challenges a realist conception of truth but it is not quite clear what kind of realism it argues against (within mathematics). If one were to accept P. Horwicz's three divisions of realism (metaphysical, semantical and epistemological) then a strong case could be put up according to which Dummett's arguments for proof semantics is a case against metaphysical realism.

Apart from that, Dummett's proof semantics could be embedded in, an extension of ideas connected with, Hilbert's finitism and the verificationism of the 1930's. To this extent, it would be interresting to bring out one particular connection between a realist semantics of physical science and proof semantics. They both share the view that a statement could be asserted (as true) as long as we have conclusive evidence — i.e. a proof, in the case of mathematics, experimental evidence, in the case of physical science. Thus, with respect to a NED-statement in physical science, we accept that this statement could be asserted as either true or false, independently of our knowledge to determine its actual truth value. Further, we do not proceed any further on the presumed truth value of the statement. [This is not what we would do in the case of classical mathematics. Regardless of whether we can establish a statement A, we think it reasonable to assume that A is true or - A is true; thus, we can proceed further by taking the cases. For a typical proof along these lines cf. the standard proof of the Bolzano-Weierstrass theorem in analysis. And Littlewood proves a theorem by examining the two cases, where the Riemann Hypothesis is either true or false. (Cf. DUMMETT, 1977, pp. 7, 10).] Thus, proof semantics could be taken as a project to extend this «natural» tendency in physical sciences to mathematics as well. The fact that we would have to accept —in that case— the principle of excluded middle (although not bivalence) would not appear as problematic: it would be a valid principle, related only to truth values of statements — but invalid with respect to understanding. For understanding a statement is distinct from the statement's being true or false; it is also distinct from a speaker's knowledge of a statement's being true or false.

21. G. SUNDHOLM, 1983, p. 164.

for mathematical practice. Mathematics, for Brouwer, is an activity — whereas communicating and exchanging the results of mathematical activity (constructions) are secondary linguistic aspects of it. Brouwer's emphasis on the separation of mathematical activity from language raises the question how he effects this separation and whether his philosophy is in a position to sustain an intelligible project of mathematical activity.

Language and mathematics

Dummett's discourse concentrates on the relation between language (meaning) and communication (manifested meaning) and he conceives of mathematical activity as social practice. Brouwer, on the contrary, views mathematical activity and linguistic systems as proceeding autonomously and independently of each other. Communication then appears to be the converging point of these activities with no guarantee of a successful contact. It is not simply, as Sundholm seems to interpret Brouwer, that we should deem it impossible to found mathematics on a theory of communication and understanding[22]. For Brouwer, it is a mistake to think that we can rest mathematical activity on language. Moreover, if we try to erect a theory of meaning which will be able —among other things— to account for mathematical activity, then we get a distorted notion of mathematics and mathematical practice.

The Dissertation. Most of Brouwer's criticism of classical mathematics and the fundamental lines of reconstructing mathematics along intuitionistic desiderata are found explicitly or implicitly in his Dissertation (1907)[23]. In particular, most of the formulations concerning the relation between mathematical activity, language and logic are already embedded in his criticism of the prevailing mathematical programs at the turn of the century. While in his later writings one finds the First Act of Intuitionism repeated verbatim again and again with no explanations added, in the Dissertation one finds reasons as to how and why Brouwer arrives at his doctrine.

His Dissertation is divided in three parts; the first part, titled «The Construction of Mathematics», offers a construction of basic mathematical notions based on the intuition of natural numbers. The continuum is of utmost importance for his project but for the time being, it is evident that

22. G. SUNDHOLM, 1984, p. XIII.

23. L.E.J. BROUWER, «Over de Grundslagen der Wiskunde», 1907, in his *Collected Works*, Vol. 1, North-Holland, Amsterdam 1975. (All page references to this work).

Brouwer is not in a position to offer a satisfactory solution/construction. He is also dissatisfied with the prevailing ideas about mathematics — in particular, about the continuum and the ongoing researches in the so called «foundations».

In the second part, he relates mathematics to experience and the material world. While summarizing his ideas of the second part, he notes:

> «Not only does mathematics exist independently of all experience, but all experience is also independent of all mathematics. Human experience is not passively subjected to any single mathematical system» (p. 70).

The relation of the material world and human experience with mathematics is perceived in this way. He holds irresolutely:

> «No matter which way one turns, the foundation of mathematics remain mathematics itself, and over its entire domain it grows freely and intuitively» (p. 89).

The way to found mathematics is via mathematical activity itself. He is concerned with explicating the subject-matter of mathematical activity and its range; he proposes to ground it on nothing else but «that which it has itself constructed» (p. 51). Mathematical activity unfolds in terms of constructions. Given the emphasis on logical and formalistic systems for the study of mathematics, he draws a sharp distinction between mathematical activity qua mental constructions and logical and linguistic systems. This distinction is one which he relies on in order to criticize current developments in mathematical research. Several problems and paradoxical results deduced during the last few decades are to be expected, in Brouwer's opinion, as long as

> «language which is a means for the communication of mathematics is considered as essential for mathematics, and when the laws governing the succession of sentences, the logical laws, are seen as directives for acts of mathematical construction» (p. 79).

According to Brouwer, mathematical constructions are genuine constructions which do not relate essentially to linguistic and logical systems. Logical and linguistic representations are secondary for mathematical activity; they are not constitutive of it. Thus, Brouwer reaches the following Thesis:

«Mathematics is an essentially languageless activity of the mind[24]».

24. L.E.J. BROUWER, 1981, p. 4 and BROUWER, 1952, p. 141.

This is a striking doctrine, especially for us today, when we are so much imbued with Wittgensteinian ideas about the social form of language — not to mention again Wittgenstein's conception of mathematics as a through and through linguistic activity[25].

Sundholm's argument from reflection. Sundholm is concerned with the striking character of Brouwer's Thesis of the connection between mathematics and language. He seems to be in agreement with Brouwer; he wishes to justify Brouwer's Thesis. Is the Thesis a plausible position at all? Is there an argument that Brouwer puts forward in order to make it plausible? In trying to answer these questions one might be able to bring out the connection between the Thesis and the claim that Brouwer does not have or does not need a theory of meaning.

Sundholm, after posing such questions, relates activity itself to reflection over that activity and communication with/to other people. He remarks that:

> «The use of language forces the separation of activity and reflection over that activity, but for Brouwer activity and reflection are one. So the activity must be essentially languageless[26]».

Sundholm does not spell out how language effects the separation between activity and reflection over that activity. I should think that he assumes that reflecting over mathematical activity involves employing language and thus the separation is effected. But it seems to me that the formulation of the First Act of Intuitionism —to which he refers, too— proceeds in a different way. Brouwer there does not connect causally the separation of activity from reflection and the recognition on our part of the essentially languageless character of mathematical activity. To put it another way: the First Act-formulation does not explain the Thesis. The Thesis is extracted from the separation of activity from reflection over it; for this separation is the very question we are supposed to explain: why should we separate activity (mathematics) from reflection over that activity (mathematical language and theoretical logic) in the first place?

The argument from communication. There is another approach sketched to explicate this central position of Brouwer's intuitionism in Sundholm, where now he attempts to relate the concepts of activity and reflection (mathema-

---

25. Cf. D. SHWAYDER, «Wittgenstein on Mathematics», pp. 66-116 in *Studies in the Philosophy of Wittgenstein*, ed. P. Winch, Routledge and Kegan Paul, London 1969. Also, W. TAIT «Against Intuitionism», *Jour. of Phil. Logic,* 13, 1982, pp. 173-82.

26. G. SUNDHOLM, 1983, p. 164.

tics and linguistic systems) to that of communication. In Sundholm 1984, it is claimed in Brouwerian spirit that «language is an imperfect vehicle for mathematical activity: mathematics remains essentially languageless activity[27]».

In this connection now, language and mathematical language, in particular, are not appropriate means of communication between different subjects. There is no guarantee that the desired transmission will take place. Even if we assume, as both Brouwer and Sundholm do, that mathematics is an essentially individualistic activity —in a sense, a commonsensical truth— I still do not see how these entail the central thesis that Brouwer has put forward. Perhaps, what is assumed is that mathematical activity is a creative process; we observe that people engaged in doing mathematics do their mathematics in spite of the difficulties they face when desiring to communicate accurately their results to each other. Since communication is imperfect we cannot formulate a theory of understanding. Thus, communication cannot be responsible for the ongoing process of creating mathematics. Mathematics must be essentially independent of communication and language.

But even in this case, one could argue that mathematical activity —although it is hard to be exchanged and communicated— is nevertheless inextricably bound up with language. And the fact that we may not be able to construe a theory of communication qua understanding is a secondary point.

At this point it may seem appropriate to enquire a bit closer about the claim the Thesis puts forward. What does Brouwer mean when he claims that mathematics is essentially languageless activity? Should we assume that mathematics is independent of language? and, is it independent of language as an expressive or as a communication system? Can we assume that people who do not speak are able to do mathematics beyond an elementary level?

Mathematics, logic and the world. Brouwer in his later writings is silent about these questions; he keeps repeating the formulation of the Thesis. But, if we look at the Dissertation, then we can figure out how to understand the Thesis.

The Thesis there is not a doctrine posited dogmatically, without any justification. It is offered in conjunction to Brouwer's criticism of the status of classical mathematics — in particular, the logicists' and the formalists' programs developed late in 19th century - beginning of the 20th. In his attempts to expose the problems and the paradoxes faced by mathematics, Brouwer is forced to posit the separation of mathematical activity from

27. G. SUNDHOLM, 1984, p. X.

logical constructions and logical principles. Brouwer assumes that these problems are resolved as soon as one distinguishes between autonomous, self-sufficient mathematical constructions and merely logical constructions (Russell's and Frege's systems) and linguistic systems (meta-mathematics and formalism of Hilbert). His position that mathematics is languageless should not be viewed as going as far as to deny that logic and language are useful for communication in order for us to be able to express our constructions.

> «But in the intellect, one cannot give a linguistic system of statements and propositional functions priority over mathematics, for no assertions about the external world can be intelligently made besides those that presuppose a mathematical system that has been projected on the external world» (p. 88).

This statement seems to be an argument to the effect that for a logical principle to be justified in practice we would have to examine beforehand the corresponding mathematical system(s) to the world. If this mathematical system allows for the logical principle then it can be accepted — otherwise, it should be rejected. The external world, according to Brouwer, can be approached via different mathematical representations/systems[28]. The mathematical systems used mediate the world and our experience of it. Logic, then, attaches to the experienced world and to human actions via the appropriate mathematical system. The mathematical system itself becomes the criterion of what logical principles are involved in our experience.

Brouwer does not reject logic and language in toto; what he means to deny is that one can rely on logical principles and on mathematical language in order to generate new mathematics. He notes, to that effect, that current mathematical research and foundational programs freely emply logical laws thus producing contradictions one after the other. He points out that

> «if we create logical structures without mathematical structures, every such structure may be contradictory and consistent as well» (p. 84).

Brouwer claims that when logical contradictions appear, this shows that «the construction no longer goes, that the required structure cannot be embedded in the given basic structure. And when I make this observation, I do not think of a principium contradictionis» (p. 73). While thus mathematics is independent of logic, logic does depend on mathematics: mathematical constructions form the field of application and the feeding ground of logical principles. Mathematics, of course, does employ some intuitive logical

28. L.E.J. BROUWER, 1975, p. 88.

reasoning but this is of mathematical nature — and that is why we can employ it safely.

The distinction thus between mathematics and logic takes the character that Peirce himself had already emphasized when he wrote:

> «mathematics has no need of any appeal to logic. No doubt some reader may exclaim in dissent to this, on first hearing it said. Mathematics, they may say, is pre-eminently a science of reasoning. So it is; pre-eminently a science that reasons. But just as it is not necessary in order to talk to understand the theory of the formation of vowel sounds, it is not necessary, in order to reason, to be in a possession of the theory of reasoning. Otherwise, plainly, the science of logic could never be developed[29]».

This Peircian idea —though not explicitly stated by Brouwer, so far as I was able to determine— seems to be the correct way of understanding and resolving the tension created by the Thesis. It is not that mathematics could do without logic and the appropriate linguistic apparatus. Mathematics is independent of these, in the sense that it does not rely on them — i.e. people engaging in creative mathematical work do not depend on knowledge of syntactical (and semantical) theories of language and logic in order to do mathematics. This suggests some Chomskian conception of modularity of the mind, according to which mathematical activity —as a fundamental intuition of counting— exists autonomously and alongside other activities, such as language[30]. Autonomy does not preclude some interaction and coordination between independent faculties and activities.

Mathematical versus linguistic. Brouwer presupposes that we have intuitions or real mathematical structures, such as natural numbers and the continuum. This means that he attributes to these mathematical entities intuitive objectivity, manifested in the particular actions that humans undertake within their world. The real, genuine problem however is to understand mathematical activity, that is, to offer appropriate mathematical constructions (justifications) that do justice to our intuitive conceptions of it. This is why he finds unsatisfactory the way the continuum is justified and constructed in classical mathematics. Such a real structure demands a genuine mathematical construction. He attributes to the classical conception

---

29. *The Philosophy of Peirce*, p. 143, ed. J. Buchler, Cover, New York 1955. Also *ibid.*, pp. 141, 145.

30. N. CHOMSKY, *Rules and Representations*, Blackwell, Oxford 1982, p. 28 and pp. 38-9 in particular.

of the continuum mere linguistic status and he thus contrasts it to a genuine mathematical status[31].

This development is extremely important from Brouwer's point of view and it is the epitome of the point he wishes to make. Linguistic and logical constructions with respect to mathematics have to be accompanied by —they have to grounded on— mathematical constructions. He repeats his diagnosis several times in his Dissertation and it is clearly stated in the case of studying Russell's paradox:

> «the logical principles hold exclusively for words with a mathematical content. And exactly because Russell's logic is no more than a linguistic system deprived of a pressupposed mathematical system to which it would be related, there is no reason why no contradictions would appear» (p. 89).

In the light of the above and related references, one could well claim that Brouwer mounts a restricted attack on language and logic, trying to show that mathematical structures —such as the continuum— have an existence of their own, that is to say, on mathematical, constructive grounds alone. His attack addresses issues and developments of both logicism and formalism. The first is attacked for its dependence on logical laws and principles in order to ground mathematics and create new mathematical truths. His attack on formalism concentrates on the meta-mathematical and linguistic investigation of mathematics and its consistency.

Mathematical activity versus language. While investigating aspects of intuitionistic mathematics, Brouwer sets an example of how to conceive of mathematical activity. His emphasis on the individualistic, psychologistic procedure of mathematical practice —features which are often considered by some people to be negative— should be taken as simply noting an evident and commonplace truth. As for the status of (mental) constructions, this may remain as problematic regardless of whether we think of them as mental or simply as constructions. The interesting point to note is that Dummett's efforts to ground mathematical activity by means of a theory of meaning is an extremely hard task.

Brouwer does not need a theory of meaning as crystalized in MUSE and MPROOF —contrary to Dummett's claims— because his project does not rely on communication and exchange. What is important for Brouwer is the creative process of doing mathematics and this should be recognized as a

---

31. L.E.J. BROUWER, 1981, p. 93 (Appendix).

highly individual affair. To the extent that we restrict our attention to constructions, Brouwer is committed to some loose notion of correspondence between constructions and external symbols (linguistic and other) that portray the constructions the subject undertook. Only «lived truths» matter in this context, i.e. mathematical constructions which have been successfully carried out[32]. Despite this solipsistic methodology of creating and expanding mathematics, Brouwer is bound to pay attention to the role played by communicating and testing a subject's mathematics. On the public level it might sound a commonplace to Brouwer if one were to demand the flow and exchange of our mathematical constructions. Constructions are thought of —in their social function— as suggestions for action to other people[33]. What Brouwer though wishes to claim is that in spite of all that, constructions —their flow and exchange— cannot be guaranteed against misunderstandings. The content of mathematical statements and constructions should be acknowledged and granted by all parties but they cannot form a foundation of mathematics. The fuzziness and openess of the contents/meanings are not going to disappear by insisting on the public character of mathematics; because nobody denies this. Insisting on the use people make of mathematics in public circumstances, or even on the testing mechanisms and criteria, what people know or understand when doing mathematics are not guarantees either. Because, as soon as we start employing logical and linguistic systems in our mathematics and conceive of mathematical activity primarily as linguistic activity we plunge into difficulties and paradoxes.

These remarks seem to issue a warning to all theories of meaning and related projects. What people understand and how they communicate their mathematics —although, important aspects in themselves— neglect or even undermine the creative aspect of doing mathematics which people are able to comprehend and communicate — in spite of lack of a theory meaning and communication.

G. ROUSSOPOULOS
(Oxford)

32. L.E.J. BROUWER, 1948, p. 1243.

33. A. HEYTING, «Intuitionistic Views on the Nature of Mathematics», *Synthese* 27, 1974, pp. 88-9.

G. ROUSSOPOULOS

Ο ΙΝΤΟΥΪΣΙΟΝΙΣΜΟΣ ΤΟΥ BROUWER: ΜΑΘΗΜΑΤΙΚΑ ΚΑΙ ΓΛΩΣΣΑ

Περίληψη

Ἕνα ἀπὸ τὰ βασικὰ δόγματα τῆς φιλοσοφίας τοῦ Ἰντουϊσιονισμοῦ (Intuitionism) τοῦ Brouwer εἶναι ὁ κατὰ βάση ἄγλωσσος χαρακτήρας τῆς μαθηματικῆς δραστηριότητας. Ἡ ἀμφισβήτηση τῆς αὐτονομίας τῆς μαθηματικῆς δραστηριότητας καὶ πρακτικῆς εἶναι ἐμφανὴς στὴν περίπτωση τῆς ἑρμηνείας τοῦ ἰντουϊσιονισμοῦ ἀπὸ τὸν M. Dummett. Γι' αὐτὸν εἶναι δυνατὴ ἡ κατασκευὴ μιᾶς σημασιολογικῆς θεωρίας καὶ μιᾶς θεωρίας τοῦ νοήματος μὲ τὴ βοήθεια τῆς ἔννοιας τῆς ἀπόδειξης. Μποροῦμε λοιπὸν νὰ θεμελιώσουμε, contra Dummett τὸ δόγμα τοῦ Brouwer γιὰ τὸν ἄγλωσσο χαρακτήρα τῆς μαθηματικῆς δραστηριότητας; Μὲ ποιά ἔννοια πρέπει νὰ κατανοηθεῖ μιὰ τόσο προκλητικὴ θέση;

Στὸ παρὸν ἄρθρο ἐξετάζονται ἡ σημασιολογικὴ καὶ νοηματοθεωρητικὴ ἑρμηνεία τοῦ ἰντουϊσιονισμοῦ ἀπὸ τὸν Dummett καθὼς καὶ οἱ ἀπόψεις τοῦ G. Sundholm μὲ σκοπὸ νὰ ἐνισχυθεῖ ἡ ἄποψη ὅτι τὸ δόγμα τοῦ ἰντουϊσιονισμοῦ τοῦ Brouwer δὲν συμβιβάζεται μὲ τὴν ἑρμηνεία τοῦ Dummett.

Γ. ΡΟΥΣΟΠΟΥΛΟΣ
(Ὄξφόρδη)

«ΖΗΤΗΜΑΤΑ ΔΙΑΛΕΚΤΙΚΗΣ» ΚΑΙ Η ΔΙΕΥΡΥΝΣΗ ΤΟΥ ΟΡΘΟΛΟΓΙΣΜΟΥ

Τὸ βιβλίο τοῦ Σωκράτη Δεληβογιατζῆ *Ζητήματα Διαλεκτικῆς* (Θεσ/νίκη, Παρατηρητής, 1985, 198 σελ.) ἀποτελεῖται ἀπὸ ἕξι δοκίμια. Ἡ ἴδια ἡ μορφὴ ποὺ πῆρε ὁ προβληματισμὸς μέσα ἀπὸ δοκίμια ἀνταποκρίνεται στὴ βαθύτερη ὑφὴ τοῦ θέματος: Εἶναι ἕνας διάλογος γιὰ τὴ σύλληψη τῆς διαλεκτικῆς μέσα ἀπὸ ὁρισμένες οὐσιώδεις ἐκφάνσεις τῆς διαλεκτικῆς σκέψης. Δὲν εἶναι τυχαῖο ὅτι ἡ ἐνασχόληση τοῦ συγγραφέα μὲ τὸ θέμα αὐτὸ συνεχίζεται, ὅτι ὁ προβληματισμός του ὅλο καὶ βαθαίνει, ὅπως φαίνεται ἀπὸ τὴ νεώτερη μελέτη του στο «Διαλεκτικὴ ἢ διαφορά». *Ἡ Διαλεκτική* (Ἑλληνικὴ Φιλοσοφικὴ Ἑταιρεία, Ἀθήνα 1988, σσ. 354-372), ποὺ ἀποτελεῖ μία διεύρυνση τῆς εἰσαγωγῆς στὰ *Ζητήματα διαλεκτικῆς*. Θὰ μποροῦσε νὰ πεῖ κανεὶς ὅτι ὁ Σωκράτης Δεληβογιατζὴς προσπαθεῖ νὰ συλλάβει τὴ διαλεκτικὴ τῆς διαλεκτικῆς κατὰ τὸν ἴδιο τρόπο ποὺ ὁ Merleau-Ponty προσπαθεῖ νὰ συλλάβει τὴ φαινομενολογία τῆς φαινομενολογίας. Δὲν ὑπάρχει ἀμφιβολία ὅτι θεωρήσεις αὐτοῦ τοῦ εἴδους προϋποθέτουν μία νέα γλώσσα, μία νέα γλωσσικὴ ἔκφραση ἀποκαλυπτικὴ τῆς «οὐσίας» («καλύπτει» ἀκριβῶς γιὰ νὰ φανερώσει, ἀπο-καλύπτει), ὅπως διαμορφώθηκε μετὰ ἀπὸ τὸν Husserl, ποὺ ἀποτελεῖ μεγάλο ὁρόσημο γιὰ τὴ φιλοσοφικὴ σκέψη μὲ τὸ ξεπέρασμα τοῦ χωρισμοῦ μεταξὺ ὑποκειμένου καὶ ἀντικειμένου, τῆς «Objekt - Subjekt Spaltung». Εἶναι ἐνδιαφέρον, νομίζομε ἀπὸ φιλοσοφικὴ ἀλλὰ καὶ ἀπὸ ἱστορικὴ ἄποψη, ὅτι ἡ σκέψη τοῦ Husserl, ποὺ στὴν πραγματικότητα ἀρχικὰ τουλάχιστον ἔτεινε πρὸς μιὰ καταστροφὴ τῆς ἱστορίας —ἐφόσον ἡ φαινομενολογικὴ «ἐποχὴ» μέσα ἀπὸ μιὰ «gedankliche Vernichtung der Welt» προσπαθεῖ νὰ ἀπογυμνώσει τὰ φαινόμενα ἀπὸ ὅλα ἐκεῖνα τὰ στοιχεῖα, τὰ ἐπιστρώματα, ποὺ καλύπτουν τὴν πραγματική τους οὐσία, τὸ πραγματικό τους νόημα—, ἔμελλε νὰ εἶναι ἐξαιρετικὰ γόνιμη γιὰ ἐκείνους ἀκριβῶς τοὺς φιλοσόφους ποὺ συνελάμβαναν τὴν ἱστορικὴ διάσταση τῶν πραγμάτων καὶ τὴν ἱστορικότητα τοῦ ἀνθρώπου, ποὺ βέβαια προϋποθέτει μιὰ συσχετικότητα, μιὰ «correlatio», γιατὶ ὁ ἄνθρωπος εἶναι δημιουργὸς τῆς ἱστορίας ἀλλὰ συγχρόνως καὶ δημιούργημά της. Νομίζομε ὅτι εἶναι ἀκριβῶς αὐτὴ ἡ συσχετικότητα ποὺ καθιστᾶ δυνατὴ αὐτὴ τὴ σύζευξη, γιατὶ καὶ στὴ φαινομενολογία ἔχομε μιὰ συσχετικότητα στὴν ἔννοια τῆς προθετικότητας («das Bewußtsein ist immer

Bewußtsein von etwas). Ὑποκείμενο καὶ συγκρότηση τοῦ ἀντικειμένου ὡς ἔκφραση ἑνὸς «Essentialismus», ἀπὸ τὴν μιά, μέθοδος γιὰ τὴν σύλληψη ἑνὸς ἀντικειμένου, μιᾶς πραγματικότητας, καὶ θέση αὐτῆς τῆς πραγματικότητας ὡς ἔκφραση μιᾶς διαλεκτικῆς, ἀπὸ τὴν ἄλλη, βάθυναν τὸν φιλοσοφικὸ προβληματισμὸ τόσο πρὸς τὴν κατεύθυνση μιᾶς ὑπαρξιακῆς ὀντολογίας (Martin Heidegger) ὅσο καὶ πρὸς ἐκείνη μιᾶς ὀντολογίας τοῦ παρόντος μαρξιανῆς ὑφῆς (Merleau-Ponty) καὶ συνετέλεσαν βασικὰ στὸν καθορισμὸ τοῦ περιεχομένου τῆς φιλοσοφικῆς ἀνθρωπολογίας, ποὺ ἀποτελεῖ μιὰ ἀπὸ τὶς βασικὲς κατευθύνσεις τῆς φιλοσοφίας τοῦ καιροῦ μας (μαζὶ μὲ τὴν ἀναλυτικὴ φιλοσοφία). Τὰ *Ζητήματα διαλεκτικῆς* τοῦ Σ.Δ. προϋποθέτουν αὐτὸ τὸν εὐρὺ ἐννοιολογικὸ ὁρίζοντα καὶ ἀποτελοῦν μιὰ πρωτογενὴ ἔκφραση φιλοσοφικοῦ στοχασμοῦ μέσα στὰ πλαίσια μιᾶς φιλοσοφικῆς ἀνθρωπολογίας ποὺ ἐκβάλλει σὲ μιὰ ὀντολογία τοῦ παρόντος.

Μέσα στὸ πλαίσιο μιᾶς τέτοιας ὀντολογίας μπορεῖ ἡ διαλεκτικὴ σκέψη νὰ ἀποκτήσει ἕνα περιεχόμενο ποὺ θὰ τὴν ἐλευθέρωνε «ἀπὸ τὸ ἰδεαλιστικό της περίβλημα, θὰ ἐξέφραζε τὴν ἔνταση τῶν ἀντιθέσεων στὶς ὁποῖες ἐμπλέκεται τὸ ἱστορικὸ εἶναι» καὶ θὰ ὁδηγοῦσε σὲ μιὰ σύλληψη τῆς ἱστορικότητας ἡ ὁποία δὲν θὰ εἶχε ὡς ὑπόβαθρο μόνο τὴν ἐργασία ἀλλὰ καὶ τὴν κουλτούρα, δηλαδὴ ὅλη τὴν ὑπόσταση τοῦ ἀνθρώπου. Μιὰ τέτοια διαλεκτικὴ προϋποθέτει ἕναν ὁρισμὸ τῆς φιλοσοφίας ποὺ θὰ τὴ διαχώριζε ἀπὸ διατυπώσεις ὁλιστικοῦ ἢ «μεταφυσικοῦ» (ἀφηρημένου, παγιωτικοῦ) χαρακτήρα καὶ θὰ τὴν τοποθετοῦσε σ' ἕνα θεωρητικὸ καὶ πρακτικὸ ἐπίπεδο κριτικὸ στὴν ὑφή του. Αὐτὴ ἡ κριτικὴ εἶναι ἀπὸ τὴν φύση της διαλεκτική, γιατὶ προϋποθέτει μιὰ «ἐνεργοποίηση» τοῦ ἀρνητικοῦ ποὺ ὁδηγεῖ σ' ἕνα προβληματισμό, ποὺ μένει πάντα ἀνοιχτὸς μιὰ καὶ θεμελιώνεται σ' ἕνα παρόν (ποὺ εἰσβάλλει ἀπὸ ἕνα μέλλον καὶ ὠθεῖται πρὸς ἕνα παρελθόν), ποὺ διαρκῶς μετατοπίζεται. Ἡ ἱστορικότητα δὲν εἶναι παρὰ ἡ ἄλλη πλευρὰ αὐτῆς τῆς κριτικῆς τοῦ παρόντος, ποὺ μπορεῖ νὰ κατανοηθεῖ μόνο στὰ πλαίσια μιᾶς διαλεκτικῆς ποὺ ἀντιμετωπίζει κριτικὰ τὸν ἑαυτό της. Τὰ *Ζητήματα διαλεκτικῆς* προϋποθέτουν μιὰ τέτοια κατανόηση σὲ πολλὰ ἐπίπεδα, κι αὐτὸ γίνεται σαφὲς στὴν εἰσαγωγὴ τοῦ βιβλίου, ὅπου γίνεται διάκριση ἀνάμεσα σὲ θετικὲς (Ἡράκλειτος, Hegel, Marx) καὶ ἀρνητικὲς ἐνεργοποιήσεις τῆς διαλεκτικῆς σκέψης (Ἀριστοτέλης, Descartes, Kant), μὲ κριτήριο τὴν ἀξιοποίηση τοῦ στοιχείου τῆς ἄρνησης (ἂν ὑπερβαίνει χωρὶς νὰ καταλύει τοὺς κανόνες τῆς τυπικῆς λογικῆς), μὲ ἀποτέλεσμα νὰ ἔχομε ἕνα εἶδος «γενεαλογίας τῆς διαλεκτικῆς καὶ τῆς ἀντιδιαλεκτικῆς, καθὼς παίρνονται στὴν μεταξύ τους διαλεκτικὴ σχέση» (σ. 9). Ἡ διάκριση αὐτὴ τοῦ Σ.Δ. εἶναι θεμελιώδης, γιατὶ ἀποκαλύπτει πῶς ἡ διαλεκτικὴ σκέψη ἐμπλέκεται κατ' ἀρχὴν μὲ τὸν

ρασιοναλισμὸ καὶ πῶς τὸν «ξεπερνάει» ἀφομοιώνοντας ἐκεῖνα τὰ στοιχεῖα ποὺ λειτουργοῦν δημιουργικὰ γιὰ τὴν περαιτέρω ἐξέλιξή της. Βρισκόμαστε μέσα στὸν πυρήνα τῆς διαλεκτικῆς, γιατὶ «ὑπέρβαση» καὶ «διατήρηση», δυὸ βασικές της ἔννοιες, ἀναφέρονται σ' αὐτὴ τὴν ἴδια. Παρ' ὅλον ὅτι ὑπάρχουν σημεῖα μετάβασης ἀπὸ τὶς ἀρνητικὲς στὶς θετικὲς ἐνεργοποιήσεις τῆς διαλεκτικῆς, ὅπως πολὺ ὡραῖα δείχνει ὁ Σ.Δ., εἶναι σαφὲς ὅτι οἱ ἀντιθέσεις ποὺ ὑπάρχουν στὶς δύο μεγάλες παράλληλες ἐξελίξεις, ποὺ ἀρχίζουν ἀπὸ τὴν προσωκρατικὴ φιλοσοφία, μὲ τὸν Παρμενίδη, ἀπὸ τὴν μιά, καὶ τὸν Ἡράκλειτο, ἀπὸ τὴν ἄλλη, δὲν αἴρονται σὲ μιὰ κοινὴ ἐξέλιξη ἀλλὰ ἐκβάλλουν, ἀντίστοιχα, ἡ πρώτη στὸν νεώτερο ρασιοναλισμόθετικισμό, ἐνῶ ἡ δεύτερη στὴν ἐγελειανὴ σκέψη μὲ ὅλα τὰ παρακλάδια της (τῶν νεομαρξιστῶν τῆς Φρανκφούρτης συμπεριλαμβανομένων). Εἶναι χαρακτηριστικὸ ὅτι φιλόσοφοι ὅπως ὁ Πλάτων, ὁ Descartes, ὁ Kant (ὁ ρασιοναλισμὸς τῶν ὁποίων ἐνεργοποίησε τὸ διαλεκτικὸ στοιχεῖο) ἐκβάλλουν καὶ πρὸς τὶς δύο κατευθύνσεις (εἶναι γνωστὸ π.χ. ὅτι τὰ *Principia mathematica* τῶν B. Russel - N. Whitehead εἶναι πλατωνικῆς ὑφῆς ὅσον ἀφορᾶ τὰ «universalia» ποὺ χρησιμοποιοῦν), ἐνῶ ἡ φιλοσοφία τοῦ Hegel ἦταν σημαντικὴ ὄχι γιὰ τὴν περαιτέρω ἐξέλιξη τοῦ ρασιοναλισμοῦ ἀλλὰ γιὰ τὴν διαφοροποίηση τῆς διαλεκτικῆς σκέψης μέσα ἀπὸ τὴν μαρξιανὴ ἀντιστροφὴ καὶ τὶς μετεξελίξεις της, ὅπως δείχνει ὁ Σ.Δ. σὲ περισσότερα σημεῖα τοῦ βιβλίου του. Ἐδῶ φαίνεται ἀκριβῶς ὅτι ἔχομε κάτι ἐντελῶς καινούργιο, μιὰ μετάβαση σὲ ἄλλο εἶδος χωρὶς δυνατότητα ἐπιστροφῆς καὶ ἐπικοινωνίας ἀνάμεσα στοὺς μεγάλους κλάδους τῆς φιλοσοφικῆς σκέψης, τὸν ρασιοναλισμό-θετικισμό, ἀπὸ τὴν μιά, καὶ τὴν διαλεκτικὴ σκέψη γενικότερα, ἀπὸ τὴν ἄλλη. Τὸ μπόλιασμα αὐτῆς τῆς διαλεκτικῆς σκέψης μὲ τὴν φαινομενολογία, παρ' ὅλο ποὺ ὁ Husserl ξεκίνησε μ' ἕνα «θετικιστικὸ» πρόγραμμα, δὲν γεφύρωσε τὸ χάσμα ἀλλά, ἀντίθετα, τὸ ἔκανε πιὸ βαθύ. Ὁ W. Stegmüller π.χ. θεωρεῖ ὡς κύριο χαρακτηριστικὸ τῆς φιλοσοφικῆς σκέψης τῆς ἐποχῆς μας τὴν «Kommunikationslosigkeit» μεταξὺ τῶν διαφόρων φιλοσοφικῶν ρευμάτων ἐνῶ, πιὸ συγκεκριμένα, ὁ Karl Popper στὸ ἄρθρο του «Was ist Dialektik» κάνει κριτικὴ σ' ἕνα ἐπίπεδο ποὺ δὲν ὁδηγεῖ τὸν φιλοσοφικὸ στοχασμὸ σὲ μιὰ ὁρατὴ διέξοδο, ἕνα βάθεμά του, ποὺ θὰ μποροῦσε νὰ ἐκβάλλει σὲ μιὰ κριτικὴ ἀνασύνθεση τοῦ ρασιοναλισμοῦ καὶ τῆς διαλεκτικῆς σκέψης· γι' αὐτὸ ἄλλωστε δὲν ὑπῆρξε καὶ ἀπάντηση ἀπὸ τὴν ἄλλη πλευρά. Νομίζομε ὅτι ὑπάρχει ἀνάγκη μεγαλύτερης κατανόησης καὶ ἀπὸ τὶς δυὸ πλευρὲς ἀλλὰ περισσότερο ἀπὸ μέρους τῶν ρασιοναλιστῶν οἱ ὁποῖοι ζητοῦν ἐπιτακτικὰ τὸ «quid juris», ἐνῶ οἱ ἴδιοι, τελικά, μὲ τὸ πολὺ στενὸ «Sinnkriterium» ποὺ θέτουν, παραπαίουν ἀνάμεσα σ' ἕναν «Reduktionismus» καὶ ἕναν «Konstruktivismus» ὡς ἔκφραση ἑνὸς φορμαλισμοῦ, ὁ ὁποῖος βέβαια δὲν μπορεῖ νὰ γονιμοποιήσει

ἰδιαίτερα τὸν φιλοσοφικὸ στοχασμό. Ἀντίθετα, στὸν παλαιότερο ρασιοναλισμὸ ἔχομε πολλὰ στοιχεῖα ποὺ ἐνεργοποιοῦν τὴν διαλεκτικὴ σκέψη, ὅπως δείχνει ὁ Σ.Δ., π.χ. γιὰ τὸν Descartes καὶ τὸν Kant. Παρ' ὅλο, ὅπως λέει, ποὺ ἡ καρτεσιανὴ ἀναζήτηση τῆς ἀλήθειας κινεῖται ἔξω ἀπὸ τὴν διαλεκτικὴ ὅπως ἐνεργοποιήθηκε μὲ τοὺς Fichte, Schelling καὶ Hegel, ὅμως ἡ αὐτοθεμελίωση τοῦ «ἐγὼ» ὡς «σκεπτομένου πράγματος» μέσω τοῦ «cogito» καὶ ὁ προβιβασμὸς τοῦ «ἐγὼ» σὲ αὐτόνομο ὑποκείμενο βρίσκεται στὸ κατώφλι μιᾶς ἐπαναφορᾶς τῆς διαλεκτικῆς καὶ σύνδεσής της μὲ τὸ ἐμμένον στοιχεῖο (immanentia) τῆς ἱστορίας (Hegel) καὶ πράξης (Marx). Ὁ προβιβασμὸς τοῦ «ἐγὼ» καθιστᾶ εὐχερέστερη τὴν ἐμφάνιση τῆς καντιανῆς διαλεκτικῆς ὡς θεωρίας τῆς ἐπιφάνειας καὶ τοῦ μὴ ἐπιτρεπτοῦ (σὲ μεταφυσικὸ ἐπίπεδο) ὅσο καί, μετά, τὴν ἐπέκτασή της σὲ ὀντολογικὸ καὶ φαινολογικὸ ἐπίπεδο, γιὰ νὰ ἐκφράσει τὴν ὁλότητα τοῦ γίγνεσθαι, τὴν ἀντίφαση - ἀντίθεση - διαφορὰ στοὺς Hegel καὶ Marx (σ. 11). Δὲν ὑπάρχει ἀμφιβολία ὅτι ἡ ἐξέλιξη τῆς διαλεκτικῆς μετὰ τὸν Marx ὁδήγησε σὲ ὁρισμένα ἀδιέξοδα ἐξ αἰτίας ὁλιστικῶν τοποθετήσεων παγιωτικῆς ὑφῆς, καὶ εἶναι ἰδιαίτερα ἐνδιαφέρον ὅτι ὁ σ. θέτει τὸ πρόβλημα διεξοδικότερα στὴν σημαντικὴ ἐργασία του «Διαλεκτικὴ ἢ διαφορά», ποὺ ἀναφέραμε πιὸ πάνω. Στὸ πλαίσιο μιᾶς διαφορικῆς διαλεκτικῆς συγκλίνουν, σ' ὅ,τι ἀφορᾶ τὴν διακριτότητα τῶν ὅρων, οἱ θετικὲς καὶ οἱ ἀρνητικὲς ἐνεργοποιήσεις τῆς διαλεκτικῆς τουλάχιστον κατὰ ἕνα ποσοστό. Θὰ ἐνδιέφερε, κατὰ τὸν σ., ἡ ἐξέταση τοῦ εὔρους τῆς ἀμοιβαιότητας αὐτῆς, κατὰ πόσο ἀλληλοαποκλείονται ἢ συνυπάρχουν ἁπλῶς ἢ ἂν ἔχουμε ὑπέρβαση. Ὅπως εἴπαμε καὶ πάρα πάνω ἡ ἐξέλιξη τῆς σκέψης, ὅσον ἀφορᾶ τὴν σχέση ρασιοναλισμοῦ-θετικισμοῦ καὶ διαλεκτικῆς δὲν εἶναι ἀμφίδρομη· τουλάχιστον μέχρι σήμερα δὲν ἔχει γίνει αὐτὴ ἡ σύνθεση. Κατὰ τὸν Σ.Δ., στὰ πλαίσια τῆς διαφορικῆς διαλεκτικῆς, «τὸ ἀναλυτικὸ στοιχεῖο, αὐτὸ ποὺ διαχωρίζει καὶ ταξινομεῖ ὅ,τι προσφέρεται λογικὰ συνενωμένο σ' ἕνα ὅλο, θὰ συνιστοῦσε τὸ "ἄλλο" τοῦ συνοπτικοῦ (διαλεκτικοῦ, ὁλοποιοῦ) στοιχείου καὶ ἀντίστροφα» (ὅ.π. 1 σ. 369). Αὐτὸ ὅμως τὸ «ἄλλο» ἀποδεσμεύει τὴ διαλεκτικὴ σκέψη ἀπὸ τὴν τελεολογία, γίνεται συγκεκριμένο, γιατὶ ἐντάσσεται μέσα στὸ πραγματικό, τὸ ὁποῖο καθορίζει τὸ ὑποκειμενικὸ στοιχεῖο καί, ἀντίστροφα, καθορίζεται ἀπ' αὐτό. Τὸ πραγματικὸ ἀντλεῖ τὴν «λογικότητά» του (τὸ εἰδικὸ περιεχόμενο) ἀπὸ τὴν ἱστορία, ποὺ δὲν ἀνάγεται σὲ κάτι ἄλλο πέρα ἀπ' αὐτή (ἰδέα, ἕνα, ἴδιο), ἀλλ' αὐτοκαθορίζεται μέσα ἀπὸ τοὺς ὅρους τοῦ παρόντος. Ἀπὸ τὴν ἄποψη αὐτή, μιὰ πολιτικὴ διάσταση τῆς διαλεκτικῆς ἔχει ἄμεση σχέση μὲ τὴν ἱστορικότητά της. Ἡ στροφὴ αὐτὴ πρὸς μιὰ ἀποτελεολογοποίηση τῆς διαλεκτικῆς δὲν προϋποθέτει μόνο μιὰ κριτικὴ ἀντιμετώπιση τῆς σύγχρονης φιλοσοφικῆς σκέψης (Merleau-Ponty, Sartre, Althusser, Foucault, Deleuze, Derrida κ.ἄ.) ἀλλὰ καὶ μιὰ ἐπιστροφὴ

στὶς ρίζες τῆς διαλεκτικῆς σκέψης, ὅπως εἶναι ὁ Ἡράκλειτος. Ἡ ἐγελειανὴ σύλληψη τῆς διαλεκτικῆς ἀποτελεῖ μιὰ σὲ βάθος ἐπεξεργασία τῆς ἡρακλείτειας σκέψης καὶ βρίσκεται, κατὰ τὸν Σ.Δ., «στὸ κατώφλι κάθε ἀνακαινιστικῆς καὶ ἐπαναστατικῆς παρέμβασης σὲ ἐπίπεδο φιλοσοφίας». Αὐτὸς ὁ προβληματισμὸς τοῦ Σ.Δ. ὁδηγεῖ σὲ μιὰ ἀνανέωση τῆς διαλεκτικῆς σκέψης, γιατὶ ὑπάρχει μιὰ ἐνσυνείδητη καὶ σαφὴς τάση πρὸς μιὰ ἐπιστημολογικὴ θεμελίωση τῆς διαλεκτικῆς καὶ τῆς φιλοσοφικῆς ἀνθρωπολογίας γενικότερα, ὅπως φαίνεται καὶ ἀπὸ τὸ βιβλίο του *La dialectique du phénomène. Sur Merleau-Ponty* (Παρίσι, Méridiens Klincksieck / Epistémologie, 1987, 380 σελ.), ἀλλὰ καὶ ἀπὸ τὴν ἐργασία του «Τὸ συνεχὲς καὶ τὸ ἀσυνεχὲς στὸν Bachelard» (*Ζητήματα διαλεκτικῆς* II, σσ. 159-171).

Ὁ σ. ἐξετάζει μέσα στὸ πλαίσιο μιᾶς κατευθυνόμενης φαινομενολογίας τὴν διαλεκτικὴ ὑφὴ τῆς ἐπιστημολογίας τοῦ Bachelard, ἡ ὁποία ἀποτελεῖ ἔκφραση τοῦ ὀρθολογισμοῦ του, ἕνα ἰδιότυπο φαινόμενο ποὺ μπορεῖ κανεὶς νὰ ἀποδώσει, ἴσως, μὲ τὸν ὅρο «ποίηση τῆς ἐπιστήμης». Ὁ ὀρθολογισμὸς τοῦ Bachelard λαμβάνει ὑπ' ὄψη του τόσο τὴν ἐσωτερικὴ ἐμπειρία ὑπὸ τὴν μορφὴ τοῦ χρόνου ὅσο καὶ τὴν «ἱστορία» στὶς πολιτισμικές της διαστάσεις καὶ ἰδίως τὴν ἱστορία τῆς γνώσης μὲ τρόπο ποὺ νὰ ξεφεύγει μέσα ἀπὸ μιὰ διαφοροποίηση τοῦ νοήματος (diversité de sens) τόσο ἀπὸ τὸν ἁπλοϊκὸ ὑλισμὸ (καθαυτό) ὅσο καὶ ἀπὸ τὴν ἀϋλοκρατία (διαυτό). Προϋπόθεση γιὰ τὴν διαλεκτικοποίηση τῆς γνώσης εἶναι, ἀφ' ἑνός, ἡ διυποκειμενικότητα (δὲν ἔχομε πρόσβαση, γράφει ὁ Σ.Δ., σὲ μιὰ ἀντικειμενικὴ αὐτοσυνείδηση, χωρὶς νὰ ἀναφερθοῦμε σὲ ἄλλες συνειδήσεις καὶ πρὸ πάντων σ' ὅ,τι καινούριο εἰσφέρει μιὰ συνείδηση) καί, ἀφ' ἑτέρου, ἡ σύλληψη τοῦ χρόνου ὡς ἀσυνεχοῦς (σὲ ἀντίθεση πρὸς τὸν Henri Bergson, ποὺ μιλάει γιὰ «durée pure», γιὰ καθαρὴ διάρκεια, ἡ ὁποία, κατὰ τὸν Bachelard, εἶναι δευτερογενὲς φαινόμενο). Τὸ «ἀσυνεχὲς» ἀποτελεῖ προϋπόθεση γιὰ μιὰ διαλεκτικοποίηση τῆς γνώσης, γιατὶ συνδέεται μὲ τὴν «χασματικὴ» περιπλοκότητα τῆς ἐσωτερικῆς μας ἐμπειρίας, ἐνῶ τὸ «συνεχές», ἡ ἀληθινὴ χρονικὴ σύνδεση, ἔχει δομικὴ ἀξία καὶ ἀντλεῖ τὸ νόημά της ἀπὸ τὸν ὅσο γίνεται μεγαλύτερο ἀριθμὸ στιγμῶν, δηλ. ἀπὸ τὴν πυκνότητα τοῦ χρόνου χάρη στὴν ὑπέρθεση πολλῶν ἀνεξάρτητων χρόνων. Ἡ σύμπτωση - σύνδεση τῶν δύο αὐτῶν μορφῶν χρονικότητας γίνεται μέσα στὸ παρόν, «στὴν προσωρινὰ τελικὴ φάση μιᾶς διαδικασίας», δηλ. στὴν στιγμή, «ἡ ὁποία καθολικοποιεῖ τὸ ὑποκείμενο καὶ τὸ ἀντικείμενο παρατήρησης καὶ ὅπου συντελεῖται τὸ πέρασμα ἀπὸ τὴν μιὰ κατάσταση στὴν ἄλλη» (σ. 168). Εἶναι ἀκριβῶς μέσα σ' αὐτὴ τὴν συσχετικότητα τοῦ χρόνου (συνεχοῦς - ἀσυνεχοῦς) μὲ κίνητρο τὴν δημιουργικὴ φαντασία ὅπου συντελεῖται ἡ «ὑπέρβαση» μιᾶς γνώσης ἀπὸ τὴν ἑπόμενη. Παρ' ὅλο πού, κατὰ τὸν Σ.Δ., ἔχομε μιὰ διαρκὴ ἄσκηση τῆς ἄρνησης, δὲν ἔχομε μιὰ

ἐνεργοποίηση τῆς ἀντίφασης ὡς κινητήριας δύναμης κάθε σύνθεσης ἐγελειανοῦ τύπου ἀλλὰ μιὰ σχέση συμπληρωματικότητας ἀνάμεσα στὰ συστήματα (σ. 161). Ἡ νέα λογικὴ δὲν εἶναι ἀσυμβίβαστη μὲ τὴν ἀριστοτελική, ἁπλῶς εἶναι γενικότερη ἀπὸ τὴν παλαιά: «ὅ,τι εἶναι ὀρθὸ σὲ περιορισμένη λογικὴ παραμένει φυσικὰ ὀρθὸ σὲ πανλογική· τὸ ἀντίστροφο μονάχα δὲν εἶναι ἀληθινό» («La philosophie du non», σ. 114· βλ. σ. 162 ὑπ. 12). Αὐτὴ ἡ διαλεκτικὴ τοῦ ἀσυνεχοῦς ἀποτελεῖ προϋπόθεση γιὰ τὴν πρόοδο τῆς ἐπιστήμης καὶ ἐκβάλλει σὲ «περιφερειακοὺς ὀρθολογισμούς», ποὺ προσδιορίζουν τὰ θεμέλια ἑνὸς ἰδιαίτερου τομέα τῆς γνώσης μέσα στὰ πλαίσια ἑνὸς γενικοῦ ὀρθολογισμοῦ, ὁ ὁποῖος, χωρὶς νὰ εἶναι «ἀπόλυτος» καὶ «ἑνοποιός», διαμορφώνει τόσο τὸν φιλοσοφικὸ ὅσο καὶ τὸν ἐπιστημονικὸ λόγο. Σ' αὐτὴν τὴν γνωστικὴ διαδικασία ἐντάσσεται καὶ ἡ πλάνη, «αὐτὸ ποὺ θὰ μπορούσαμε νὰ ὀνομάσομε "ἡ ἀλήθεια τῆς πλάνης"». Ἡ κατευθυνόμενη φαινομενολογία ἐκβάλλει τελικὰ σ' ἕνα ἐφαρμοσμένο ὀρθολογισμό, ποὺ ἐναλλάσσεται μ' ἕνα «ὀρθολογικὸ ὑλισμό», ὅπως λέει ὁ Σ.Δ., ὁ ὁποῖος διαφέρει ὡς πρὸς τὶς προϋποθέσεις του τόσο ἀπὸ τὴν πλατωνικὴ ἀνάμνηση ὅσο καὶ ἀπὸ τὴν ἀριστοτελικὴ ἐντελέχεια, τὴν πραγμάτωση (ἐνεργείᾳ ὄν) μιᾶς δυνατότητας (δυνάμει ὄν). Νομίζομε ὅτι, ὅσον ἀφορᾶ τὴν ἀντίληψη γιὰ τὸν χρόνο, ὁ G. Bachelard βρίσκεται πολὺ κοντὰ στὴν καρτεσιανὴ παράδοση, γιατὶ καὶ ἐκεῖ ἔχομε μιὰ βασικὴ ἀσυνέχεια μεταξὺ τῶν διαφόρων χρονικῶν στιγμῶν, ἐνῶ ἡ συνείδηση τῆς ἑνότητας τοῦ ὑποκειμένου, ποὺ ἐκφράζεται ὡς διάρκεια, εἶναι ὑπερβατικῆς ὑφῆς (ἔχομε συνείδηση αὐτῆς τῆς συνέχειας, καὶ ὁ θεὸς δὲν μπορεῖ νὰ μᾶς ἐξαπατᾶ). Ὅπως ἀναφέραμε καὶ πιὸ πάνω, ἡ στροφὴ τῆς καρτεσιανῆς φιλοσοφίας πρὸς τὸ ὑποκείμενο καὶ ἐν γένει ἡ προαγωγὴ τοῦ «ἐγὼ» ἀπετέλεσε μεγάλη τομὴ γιὰ ὅλη τὴν μετέπειτα ἐξέλιξη τῆς φιλοσοφίας καὶ πρὸς τὶς δύο κατευθύνσεις. Τὸ πέρασμα στὴν νεώτερη ἀντίληψη γιὰ μιὰ ἄρνηση, ἡ βαθειὰ δυσπιστία γιὰ τὸ ἀντικείμενο γίνεται μέσα ἀπὸ τὴν σύλληψη τοῦ Kant, ποὺ εἶναι γνωστὴ ὡς «kopernikanische Wendung» καὶ μετέπειτα μέσα ἀπὸ τὴν ἐγελειανὴ φιλοσοφία, ὅπου ἡ ἔσχατη πραγματικότητα εἶναι ἡ ἰδέα. Μιὰ προσπάθεια νὰ βρεθεῖ μιὰ ἰσοτιμία καὶ ἰσορροπία ἀνάμεσα στὸ ὑποκείμενο καὶ στὸ ἀντικείμενο μετὰ ἀπὸ τὴν διαπίστωση γιὰ τὴν «κρίση» τῶν ἐπιστημῶν, ἀπετέλεσε ἡ φιλοσοφία τοῦ Husserl μὲ τὴν ἔννοια τῆς προθετικότητας· τελικά, ὅμως, αὐτὴ ἡ δυσπιστία γιὰ τὸ ἀντικείμενο συμπαρέσυρε καὶ τὸ ὑποκείμενο σημασιοδότησης, ὡς φορέως νοήματος, μὲ ἀποτέλεσμα νὰ ὑποστεῖ καταλυτικὴ κριτικὴ ὡς πρὸς τὰ ὅρια καὶ τὴν ἀποτελεσματικότητα τῆς δημιουργικότητάς του. Στὶς συνέπειες αὐτῆς τῆς καταλυτικῆς κριτικῆς κυρίως ἀπ' αὐτοὺς ποὺ ὀνομάστηκαν φιλόσοφοι τῆς ὑποψίας (Nietzsche, Marx, Freud), ὅσον ἀφορᾶ τὴν

παραγωγικὴ αὐτονομία τοῦ ὑποκειμένου, ἀναφέρεται ἡ ἐργασία τοῦ Σ.Δ. «Ἡ φιλοσοφία καὶ τὸ παραγωγικὸ ὑποκείμενο» (σσ. 29-46).

Μὲ τὴν ἐργασία αὐτὴ ὁ σ. θέτει τὸ πρόβλημα ἀπὸ τὴν πλευρὰ τῆς φιλοσοφικῆς ἀνθρωπολογίας, γιατὶ ἐξετάζει τὸ δρὼν ὑποκείμενο στὴν σχέση πρὸς «τὰ μέσα» καὶ «τὰ ἔξω» ὡς ὁλότητα, κατὰ πόσο ἡ δημιουργική του ἰδιότητα εἶναι ἱκανὴ νὰ τὸ ἐλευθερώσει ἀπὸ τὶς ἐξαρτήσεις καὶ ἀπὸ τὸ πλέγμα τῶν περιοριστικῶν σχέσεων καὶ ἂν οἱ διάφορες «ἀφαιρέσεις» (ἰδεολογίες, ψεύτικη συνείδηση) δροῦν ἀνασταλτικὰ πρὸς αὐτὴ τὴν κατεύθυνση. Μὲ τὸ πρόβλημα αὐτὸ συνδέεται στενὰ καὶ τὸ πρόβλημα τῆς ἐξουσίας, γιατὶ τὰ διάφορα ἀφαιρετικὰ σχήματα, οἱ διαιρετικὲς πρακτικές, ὑπηρετοῦν τὴ βούληση γιὰ ἐξουσία. Αὐτὲς οἱ ἐξαρτήσεις θέτουν ὑπὸ ἀμφισβήτηση τὴν ἔννοια τοῦ ἀνθρώπου στὴν παραδοσιακή της σημασία ὡς κεντρικὸ πρόβλημα τῆς φιλοσοφίας, ὅπως προσπάθησε νὰ δείξει ὁ Foucault ἑρμηνεύοντας μιὰ σειρὰ ἀπὸ νεώτερους φιλοσόφους καὶ καταλήγοντας στὸ συμπέρασμα ὅτι «στὶς μέρες μας δὲν εἶναι τόσο ἡ ἀπουσία ἢ ὁ θάνατος τοῦ θεοῦ ποὺ καταφάσκεται ἀλλὰ τὸ τέλος τοῦ ἀνθρώπου», τὸ πεπερασμένο τοῦ ἀνθρώπου (ποὺ κάποτε ἦταν κατανοητὸ σὰν ἀντίθεση στὴν ἄπειρη ὕπαρξη τοῦ θείου) γίνεται τώρα τὸ πέρας του. Ἀνάλογες ἀπόψεις ἐξέφρασε ὁ Merleau-Ponty ὁ ὁποῖος ἀρνεῖται τὸν ἀνθρωπολογικὸ προβληματισμὸ σὲ σχέση πρὸς τὴν θεολογία ἢ ὅ,τι ἀντιστοιχεῖ στὸ σπινοζικὸ σχῆμα θεὸς - ἄνθρωπος - δημιουργήματα καὶ προσπαθεῖ νὰ περιγράψει τὸ ὁρατὸ σὰν κάτι ποὺ πραγματοποιεῖται μέσω τοῦ ἀνθρώπου, χωρὶς ὅμως νὰ εἶναι ἀνθρωπολογία. Εἶναι ἐνδιαφέρον ὅτι αὐτὴ ἡ ἀποδόμηση τοῦ ὑποκειμένου πραγματοποιεῖται ἀπὸ ἐκείνους τοὺς φιλοσόφους ποὺ ἀσχολοῦνται κυρίως μὲ τὰ προβλήματα τῆς φιλοσοφικῆς ἀνθρωπολογίας. Ἀπὸ τὴν ἀνάλυση τοῦ σ. φαίνεται σαφῶς ποῦ πρέπει νὰ ἀναζητηθεῖ ἡ ἐξήγηση αὐτοῦ τοῦ φαινομένου καὶ πρὸς τὰ ποῦ βρίσκεται ἡ διέξοδος. Δὲν ὑπάρχει ἀμφιβολία ὅτι δὲν μπορεῖ νὰ μείνει κανεὶς μόνο σὲ ἀρνητικὲς διαπιστώσεις ποὺ εἶναι κυρίως ἐνδιαφέρουσες γιατὶ εἶναι μεθοδολογικῆς ὑφῆς (ὅπως π.χ. κάποτε ἡ καθολικὴ ἀμφιβολία τοῦ Descartes)· καὶ πρέπει στὴν ἐποχή μας, ὕστερα ἀπὸ τὶς προκλήσεις ποὺ συνδέονται μὲ τὴν ἀνάπτυξη τῶν ἐπιστημῶν, νὰ ὁρισθεῖ πάλι ἡ φύση τοῦ ἀνθρώπου ὅπως ἔγινε στὶς μεγάλες ἐποχὲς τοῦ ἀνθρώπινου πνεύματος, στὴν ἀρχαιότητα μὲ τοὺς σοφιστὲς κυρίως καὶ στοὺς νεώτερους χρόνους μὲ τοὺς μεγάλους ρασιοναλιστὲς καὶ τοὺς ἀντιπροσώπους τοῦ Διαφωτισμοῦ γενικά (ἐννοοῦμε καὶ τὴν Deutsche Aufklärung μὲ κύριο ἀντιπρόσωπο τὸν Kant). Πρὸς αὐτὴ τὴν κατεύθυνση τείνει καὶ ὁ Σ.Δ., ἀφοῦ ἀναλύσει ἀντιπροσωπευτικὲς ἀπόψεις γύρω ἀπὸ τὸν προβληματισμὸ ποὺ ἀναφέραμε, ὅπως τὴν μαρξιστικὴ (τὸ παραγωγικὸ ὑποκείμενο εἶναι προϊὸν μιᾶς ὀργανωτικῆς δραστηριότητας), τὴ φροϋδικὴ (ἀναγωγὴ τῆς ψυχολογικῆς

δραστηριότητας στὸ ὑποσυνείδητο), τὸ φαινομενολογικὸ «cogito» χουσσερλιανοῦ τύπου (τὸ εἶναι ταυτίζεται μὲ τὸ φαινόμενο, ἀναγωγὴ τοῦ εἶναι στὸ «διαυτὸ εἶναι» μέσα στὰ πλαίσια ἑνὸς βιωμένου κόσμου, «Lebenswelt», ποὺ ἀποκτᾶ μιὰ «ποιητικὴ» διάσταση) καὶ τὴ φαινομενολογικὴ ἄποψη τύπου Sartre (ὅπου τὸ «καθαυτὸ εἶναι» ἀποτελεῖ τυχαιότητα ἢ μεταφυσικὴ ὑπόθεση ἐνῶ τὸ «διαυτὸ εἶναι» [être pour soi] συνιστᾶ μιὰ ὀντικὴ τρύπα, μιὰ ἀμφισβήτηση τοῦ εἶναι ἀπὸ τὸ εἶναι). Μετὰ τὴν καταστροφὴ τῆς παραδοσιακῆς φιλοσοφίας ὑπὸ τὴν μορφὴ τῆς μεταφυσικῆς, ἡ φιλοσοφία σήμερα διατηρεῖ τὴν οὐσία της καὶ προβάλλει ὡς «διαρκὴς διερώτηση»: «σὲ μιὰ ἀπόπειρα νὰ ξαναοριστεῖ τὸ "ὄν" καὶ ἰδιαίτερα ἡ σχέση πράγματος - μὴ πράγματος, θετικοῦ - ἀρνητικοῦ, χώρου - χρόνου, φύσης - ἀντιφύσης...» (σ. 45). Ἡ μέθοδος γιὰ νὰ ἀνταποκριθοῦμε σ' ἕνα τέτοιο προβληματισμὸ ποὺ θὰ ἔπαιρνε τὸν ἄνθρωπο στὶς ποικίλες του ἐκφάνσεις θὰ ἦταν βέβαια, κατὰ τὸν Σ.Δ. «διαλεκτική», ποὺ σημαίνει ὅτι θὰ ἐνεργοποιοῦσε ὡς ὑποκειμενικότητα τὸ διυποκειμενικὸ στοιχεῖο· θὰ εἴχαμε δηλαδὴ μιὰ αὐτοϋπέρβαση καὶ ὄχι μόνο μιὰ ὑπέρβαση τοῦ ἀντικειμένου ὑπὸ τὴν μορφὴ τῆς ἱστορίας. Ἡ φιλοσοφία θὰ διατηροῦσε ἕνα συμμετοχικὸ χαρακτήρα: τὸ καθολικὸ θὰ ἔμενε δεμένο μὲ τὸ καταστασιακὸ καὶ ταυτόχρονα μοναδικὸ ὑποκείμενο, χωρὶς αὐτὸ νὰ σημαίνει ὅτι τὸ «εἶναι» ἀνάγεται σὲ κάποιο εἶδος «εἶναι - ἀντικειμένου» ἢ σὲ ἕνα μονοδιάστατο εἶναι - ὑποκείμενο. Ἔτσι ἡ ὁλότητα ἀποπαγιοποιεῖται καὶ δένεται μὲ τὴν χρονικότητα καὶ τὴν πράξη. Ὁ χρόνος τοῦ ὑποκειμένου εἶναι τὸ παρόν (πράγμα ποὺ σημαίνει ὅτι ὁ προβληματισμὸς παραμένει πάντα ἀνοιχτός, ἐπειδὴ τὸ παρὸν συνεχῶς μετατοπίζεται), ὅπου συντελεῖται ἡ μεταφορά, ἡ συνάντηση τοῦ νοήματος καὶ μὴ νοήματος μέσα στὴν γλώσσα: «κάθε ἐνέργεια ἢ παραγωγὴ περνάει στὴν γλώσσα ποὺ ἡ ἴδια γίνεται πράξη» (σ. 44). Ὁ σ. ἀποσαφηνίζει τὴν ἔννοια τῆς συμμετοχικῆς διαλεκτικῆς συνδέοντάς την μὲ μιὰ ἀνάλυση τῆς «ἀντιληπτικῆς» συνείδησης ὅπως ἀναπτύσσεται στὴ φιλοσοφία τοῦ Merleau-Ponty καὶ καταλήγει στὸ συμπέρασμα ὅτι τὸ παραγωγικὸ ὑποκείμενο δὲν περατώνεται οὔτε σ' ἕνα καθαρὸ «καθαυτὸ» οὔτε σ' ἕνα διάφανο «διαυτό» (ὑπερβατολογικὴ συνείδηση - σκεπτόμενο ἐγώ)· ἀλλὰ ὅτι εἶναι «ὁ τόπος τοῦ μικτοῦ» (ἐδῶ παρεισφρύει «στὰ κλεφτὰ» μπορεῖ νὰ πεῖ κανεὶς κι ἕνα πλατωνικὸ στοιχεῖο), προϊὸν καὶ ταυτόχρονα παραγωγός.

Σ' ἕνα βασικὸ πρόβλημα τῆς φιλοσοφίας τοῦ Merleau-Ponty ἀναφέρεται τὸ ἑπόμενο δοκίμιο ΙΙ: «Σάρκα»: Ἡ ἀναίρεση τοῦ ἀναγωγισμοῦ στὸν Merleau-Ponty (σσ. 47-76). Ὁ προβληματισμὸς τοῦ Μ.-Ρ. βρίσκεται μέσα στὰ πλαίσια τῆς φαινομενολογίας, ἀλλὰ συγχρόνως, ἀποτελεῖ προσπάθεια ἐξόδου ἀπὸ τὸν νεώτερο «Immanentismus», τῆς φαινομενολογίας συμπεριλαμβανομένης. Ὅπως δείχνει ὁ Σ.Δ., δὲν ὑπάρχει ἀμφιβολία ὅτι ἡ

φιλοσοφία τοῦ Merleau-Ponty ἀποτελεῖ σημαντικὴ προσπάθεια γιὰ τὴν ἀποδέσμευση τῆς φιλοσοφίας ἀπὸ τρόπους σκέψης ποὺ ὁδηγοῦν σὲ διλήμματα ἀναγωγικῆς μορφῆς, ὅπως ἰδεαλισμὸς - ρεαλισμός, ἰντελλεκτουαλισμὸς - σενσουαλισμός, σπιριτουαλισμὸς - ὑλισμός, ποὺ σημαίνουν καὶ ἐγκλωβισμὸ σὲ a priori ἀφηρημένα σχήματα καὶ κλειστὰ συστήματα σκέψης. Βέβαια, ἡ στροφὴ τῆς φιλοσοφίας πρὸς ἕνα «Immanentismus», κυρίως μετὰ τὸν Kant, δὲν ἀποδέσμευσε τὴ φιλοσοφία ἀπὸ τὰ διάφορα ἀδιέξοδα καὶ διλήμματα. Ἔτσι, παρ' ὅλο ὅτι ὁρισμένες ἀντιθέσεις ξεπεράστηκαν σὲ διάφορα ἐπίπεδα, τελικὰ ἔχομε μετατόπιση τοῦ ὅλου προβληματισμοῦ καὶ τὴν ἐντόπισή του στὴν ἀντίθεση ὑποκείμενο - ἀντικείμενο. Ἡ ἔννοια τῆς προθετικότητας ἢ ἀναφορικότητας τοῦ Husserl ἀποτελοῦσε μιὰ διέξοδο καὶ ἕνα ξεπέρασμα, ὡς ἕνα σημεῖο, τῆς ἀντίθεσης ἀλλὰ δὲν ἐγκαταλείπεται ὁλοσχερῶς μιὰ ὁρισμένη δυαδικότητα τῆς συνείδησης, οὔτε μιὰ σχετικὴ διάκριση τοῦ παθητικοῦ καὶ ἐνεργητικοῦ στοιχείου στὸ ἐσωτερικὸ τῆς ἀντίληψης (σ. 56). Ἀποτέλεσμα αὐτῆς τῆς «correlatio» εἶναι τὸ «φαινόμενο» ὡς συνεκτικὴ ἔκφραση αὐτοῦ ποὺ περικλείει καὶ τὸ ἐσωτερικὸ («μὴ ὄν») καὶ τὸ ἐξωτερικό («ὄν»). Ἡ ἔννοια τῆς «σάρκας» ποὺ εἰσάγει ὁ Merleau-Ponty ὡς τὸ «συγκεκριμένο» μιᾶς γενικῆς χουσσερλιανῆς σωματικότητας (Leiblichkeit), δὲν ἀποτελεῖ παρὰ τὸ «ὁρατὸ» ὀντικὸ ἀντίστοιχο αὐτῆς τῆς ἀναφορικότητας τῆς συνείδησης. Αὐτὴ ἡ σύλληψη ἀπομακρύνει τόσο ἀπὸ ἕνα ρεαλισμὸ τοῦ εἴδους «natura - naturata» (Spinoza) ὅσο καὶ ἀπὸ ἕνα ἰδεαλισμὸ νοηματοδοσίας (Sinngebung) χουσσερλιανοῦ τύπου. Πρόκειται ἐδῶ γιὰ μιὰ στροφὴ πρὸς μιὰ φιλοσοφικὴ ἀνθρωπολογία, ὅπου ἡ χιασματικὴ ἢ σκέψη τῆς σάρκας (αὐτὸ ἀλλοῦ ὀνομάζεται «διαλεκτικὴ τοῦ φαινομένου») ἐλευθερώνει τὸ σωματικὸ ὑποκείμενο ἀπὸ τὴν ἐναλλακτικὴ λύση ἐσωτερικοῦ - ἐξωτερικοῦ μέσα ἀπὸ τὸ πλέγμα «ἀντίληψη - ὅραση» (perception - vision) (σ. 53). Ἔχομε ἐδῶ δηλ. μιὰ «αἰσθητικὴ διάσταση» τῆς νόησης μέσα ἀπὸ τὴν ἔννοια «σάρκα», ποὺ λειτουργεῖ σὰ μιὰ ἀρχὴ (principe) καὶ ὅπου ἡ ἀντίθεση, ὑποκειμενικὸ - ἀντικειμενικό, ἐσωτερικὸ - ἐξωτερικό, ἐκφράζεται μέσα ἀπὸ τὴν διάζευξη ὁρατὸ - ἀόρατο. «Ἡ ἀδιάκοπη ἐνεργοποίηση τοῦ χιάσματος ὁρατοῦ - ἀόρατου», γράφει ὁ σ., «παρέχει ἔτσι τὴ δυνατότητα νὰ διαλεκτοποιηθεῖ ἡ σκέψη μέσα ἀπὸ τὴν ἀναφορά της στὴ σάρκα τοῦ "αἰσθητοῦ - ἀρχέτυπου"» (σ. 54). Παρ' ὅλο ὅμως, πού, οὐσιαστικά, ἔχομε μετατόπιση τοῦ ὅλου προβληματισμοῦ, (τῆς γνωστῆς ἀντίθεσης), πάντως πρόκειται γιὰ μιὰ διεύρυνση τοῦ ὀρθολογισμοῦ μέσα ἀπὸ τὴ λογικὴ τοῦ συγκεκριμένου ὑποκειμένου πού, ριζώνοντας μέσα στὸν χωρόχρονο, ἐμπλέκει τὸ σῶμα καὶ τὸ μετατρέπει σὲ ἰδιόσωμα (corps propre). Τὸ ἀόρατο, ποὺ ἀποτελεῖ τὸ ὅριο τοῦ ὁρατοῦ, δὲν εἶναι ἀναγώγιμο, ἐνῶ τὸ νόημα (sens) καθορίζεται ἀπὸ τὸ μή-νόημα (non sens) καὶ ἀντίστροφα (ἡ πιὸ ὑψηλὴ λογικὴ γειτνιάζει

μὲ τὴν μή-λογική). Ἡ διεύρυνση τῆς ὀρθολογικότητας μέσα ἀπὸ διαρκὴ διεργασία διερώτησης εἶναι βέβαια συνδεδεμένη μὲ ὅ,τι ἡ παλιὰ φιλοσοφία ὀνόμαζε πεπερασμένο τῆς ἀνθρώπινης φύσης, ἡ ἔκφραση ὅμως —χωρὶς ποτὲ νὰ θεωρεῖται τελειωμένη— πραγματοποιεῖται κατὰ ἕνα τρόπο ποὺ ὀξύνει τὴν συνείδηση τοῦ ἀνθρώπου ὡς μοναδικοῦ (pour soi) καὶ ὡς συλλογικοῦ ὑποκειμένου (pour autrui) (σ. 58). Στὴν συνέχεια ὁ σ. ἀναλύει τὰ στοιχεῖα ἐκεῖνα ποὺ ἀποδεσμεύουν τὴ φιλοσοφικὴ σκέψη ἀπὸ τὸν ἀναγωγισμὸ μέσα ἀπὸ μιὰ φαινομενολογικὴ ἀντιμετώπιση τῆς ἴδιας τῆς φαινομενολογίας. Πρόκειται γιὰ μιὰ «μεταφαινομενολογία», μιὰ δεύτερη φαινομενολογία, ὅπως λέγει, ἡ ὁποία ἐνεργοποιεῖ στοιχεῖα ποὺ ἡ εἰδητικὴ ἀναγωγὴ τοῦ Husserl δὲν περιλαμβάνει, ἡ ὁποία ξανοίγεται στὴν πράξη γιὰ νὰ καταλήξει στὸ συμπέρασμα ὅτι ἡ ἰδεατότητα καὶ ἡ ἱστορικότητα προέρχονται ἀπὸ τὴν ἴδια πηγή. Ὁ Σ.Δ., ἐδῶ, διευρύνει τὸν προβληματισμὸ τοῦ Merleau-Ponty μέσα ἀπὸ τὴν προοπτικὴ τῆς φιλοσοφίας τοῦ Heidegger ἀλλὰ καὶ ἐπισημαίνει ὅ,τι τὴ διαφοροποιεῖ ἀπὸ τοὺς Husserl, Sartre ἢ τὸν συνδέει μὲ τὴν ἐπαναστατικὴ ἑρμηνευτικὴ τῶν Nietzsche, Marx, Freud. Παρ' ὅλο ὅτι οἱ φιλοσοφικὲς προϋποθέσεις τοῦ M.-P. δὲν τοῦ ἐπέτρεψαν νὰ προχωρήσει πάρα πέρα καὶ νὰ θεματικοποιήσει τὴ διάσταση τῆς γλώσσας, ἔχομε ὅμως μιὰ ἀναμφισβήτητη πρόοδο σὲ σχέση μὲ τὶς ἄλλες τοποθετήσεις, ὅπως π.χ. τοῦ Sartre. Στὴν θέση ἑνὸς χαοτικοῦ ἀνοίγματος ἡ κριτικὴ τοῦ M.-P. ἀνακαλύπτει τὴν προφάνεια τῆς ἀμφίσημης ὕπαρξης μὲ ὅλες τὶς συνέπειες στὰ διάφορα πεδία, ὅπου ἐνεργοποιεῖται ἡ διαλεκτικὴ τῆς φαινομενικότητας. Πρόκειται γιὰ μιὰ διαλεκτικὴ τῆς διαφορᾶς, ὅπου γνώση καὶ πράξη ἀλληλοκαθορίζονται ἐλευθερώνοντας τὴ σκέψη ἀπὸ τὰ γνωστὰ διλήμματα. Ὁ Σ.Δ. προσπαθεῖ ἐδῶ νὰ συλλάβει, μέσα ἀπὸ μιὰ βαθυστόχαστη ἀνάλυση (τὴν ὁποία δὲν μποροῦμε νὰ ἀποδώσομε λόγω τῆς μεγάλης ἐννοιολογικῆς πυκνότητας χωρὶς νὰ τὴν ἐπαναλάβομε) αὐτὴ τὴ διπλὴ κίνηση ἀπὸ τὴν ἰδεατότητα στὴν ἱστορικότητα καὶ ἀντίστροφα, τὴν διαλεκτικὴ τοῦ φαινομένου, ὅπως διαθλᾶται σὲ πολλὰ ἐπίπεδα: ἀπὸ ἐκεῖνο τῆς «σάρκας» ὡς μιᾶς ἀρχῆς μεταξὺ τῶν δύο κόσμων, ὡς χιάσματος αἰσθανόμενου - αἰσθητοῦ, ἐνδιάμεσου τῆς στατικῆς καὶ τῆς δυναμικῆς ἱστορίας, ὡς τὸ σύμπλεγμα ὁρατοῦ - ἀόρατου, ρητοῦ - ἄρρητου, προβλεπτοῦ - ἀπρόβλεπτου, μήτρας δυνατοτήτων, γονιμότητας, ἀντιστρεψιμότητας, πηγῆς «ἑνὸς πάντα φευγαλέου καὶ ὑπαινικτικοῦ νοήματος» (σ. 65). Βρισκόμαστε στὶς παρυφὲς ἑνὸς «ἄλλου κόσμου» καὶ δὲν μπορεῖ παρὰ νὰ σκεφτοῦμε, παρ' ὅλο τὸν ἰσχυρὸ «Immanentismus» τοῦ Merleau-Ponty, ὅτι αὐτὲς οἱ ἔννοιες ὄχι μόνον ὑποδηλώνουν κάποιο πλατωνισμὸ ἀλλὰ ὅτι γίνονται πιὸ κατανοητὲς μέσα ἀπὸ ἐκεῖνο τὸ χριστιανικὸ «καὶ ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο». Θὰ μποροῦσε κανεὶς νὰ ὑποστηρίξει ὅτι ὄχι μόνο ὁ χριστιανικὸς λόγος ρίχνει κάποιο φῶς ἀπὸ τὸν «ἄλλο κόσμο» στὴ σύλληψη τοῦ

Merleau-Ponty, ἀλλὰ ὅτι ἡ ἀνάλυση τοῦ Μ.-Ρ. βοηθάει νὰ συλλάβομε τὸ φιλοσοφικὸ βάθος τοῦ «μεγάλου μυστηρίου», χωρὶς νὰ ἀναιροῦνται οἱ βαθειὲς ἀντιθέσεις ποὺ χωρίζουν τὶς δυὸ αὐτὲς ὀντολογικὲς ἀρχές: τὴ μερλωποντιανὴ «σάρκα» ἀπὸ τὴ χριστιανικὴ καθαγιασμένη σάρκα μέσω τῆς ἐνσάρκωσης, ὅπως δὲν ἀλληλοαναιροῦνται ὡς πρὸς τὴ σημασία τους, ἀλλὰ ἀντίθετα ἀποκτοῦν ἕνα ἰδιαίτερο βάθος, ἡ χριστιανικὴ δυναμικὴ (τριαδική) ἀντίληψη γιὰ τὸ θεῖο καὶ τὸ ἐγελειανὸ τριαδικὸ σχῆμα. Οἱ μεγάλες φιλοσοφικὲς συλλήψεις τοῦ εὐρωπαϊκοῦ πνεύματος δὲν μποροῦν νὰ ἀποκοποῦν ἀπὸ τὸ ἐννοιολογικὸ στερέωμα ποὺ δημιούργησαν ἡ ἀρχαία σκέψη (κι ὁ χριστιανισμὸς ἐμφανίστηκε μέσα στὸν ἀρχαῖο κόσμο, ἀπὸ μιὰ ἄποψη εἶναι ἕνα φαινόμενο τοῦ ἀρχαίου κόσμου) καθὼς καὶ ἡ μεσαιωνικὴ μὲ τὴ θεολογία της. Καὶ αὐτὸ γιατὶ ὅλη ἡ νεώτερη φιλοσοφία προϋποθέτει, ὡς ἕνα σημεῖο, τὴν «ὑπέρβασή τους». Ὁ μαρξισμὸς π.χ. δὲν νοεῖται χωρὶς τὸν χριστιανισμό, παρ' ὅλη τὴν ἀντιμεταφυσική του τοποθέτηση, ἐνῶ ἡ φιλοσοφία τοῦ Heidegger ἔχει βαθειὰ σχέση μὲ τὴν ἀποφατικὴ θεολογία ἑνὸς Διονυσίου Ἀρεοπαγίτου (δὲν μποροῦμε πάντως νὰ δεχθοῦμε τὴν ἀκραία θέση τοῦ W. Stegmüller ὅτι ἡ φιλοσοφία του ἀποτελεῖ μιὰ «sekularisierte Theologie», μιὰ ἐκκοσμικευμένη θεολογία). Αὐτὴ ἡ διαλεκτικὴ ὑφὴ τῆς ἐξέλιξης τῆς φιλοσοφικῆς σκέψης, ποὺ καθορίζει καὶ τὴν ἱστορικότητά της, σημαίνει ὅτι εἶναι ἀδύνατο νὰ ἀσχοληθεῖ κανεὶς σοβαρὰ μὲ τὴ σύγχρονη φιλοσοφία ἂν δὲν ἔχει κατανοήσει τὴ φιλοσοφικὴ παράδοση. Ἡ ἐπιστροφὴ στὶς ρίζες ἔχει πρωταρχικὴ σημασία, ἀρκεῖ κανεὶς νὰ συλλάβει τὸ παλιὸ μὲ τὶς ἐννοιολογικὲς προϋποθέσεις τῆς ἐποχῆς του, γιατὶ μόνο τότε μπορεῖ νὰ πλησιάσει δημιουργικὰ ἕνα φιλοσοφικὸ σύστημα καὶ νὰ προχωρήσει πρὸς μιὰ κριτικὴ ἀνασύνθεσή του. Ἀπὸ τὴν ἄποψη αὐτή, ὁ διάλογος παρελθὸν - παρὸν μένει, ὅπως εἴπαμε, καὶ πάρα πάνω ἀνοιχτὸς καὶ κάθε ἐποχὴ δίνει τὸ δικό της στίγμα πρὸς τὰ ποῦ πρέπει νὰ ἀναζητήσει τὸν τόπο τοῦ νοήματος.

Ἡ ἑπόμενη ἐργασία τοῦ Δ.Σ. III: «Ὁ λόγος τῆς ὁλότητας στὸν Ἡράκλειτο» (σσ. 76-92) ἀποτελεῖ μιὰ τέτοια πρόσβαση, ἕνα πρότυπο ἑρμηνείας γιὰ τὴ σύλληψη τοῦ νοήματος τῆς φιλοσοφίας τοῦ Ἡρακλείτου, τοῦ «γενάρχη» τῆς διαλεκτικῆς. Κι αὐτό, γιατὶ οἱ ἔννοιες ποὺ χρησιμοποιεῖ εἶναι φορτισμένες μὲ ὅλο τὸν σύγχρονο προβληματισμό, φωτίζουν τὸν ἡρακλείτειο λόγο, ἀλλὰ καὶ φωτίζονται ἀπὸ αὐτόν. Ἀκριβῶς γιατὶ σήμερα γνωρίζομε ποῦ ἐξέβαλε ὁ προβληματισμὸς ποὺ ξεκίνησε ἀπὸ τὸν Ἡράκλειτο καὶ μποροῦμε νὰ συλλάβουμε τὴ σημασία του. Ὁ Σ.Δ. ἔλαβε ὑπόψη του ὅλα τὰ γνωστὰ ἀποσπάσματα ποὺ ἀποδίδονται στὸν Ἡράκλειτο ἐντοπίζοντας κατ' ἀρχὴν τὸ ἐνδιαφέρον στὰ ἀποσπάσματα ἀρ. 55, 101 a καὶ 107, ἀπὸ τὰ ὁποῖα προκύπτει ὅτι ὁ Ἡράκλειτος δέχεται ὡς κριτήριο τῆς ἀλήθειας μιὰ «ἔλλογη αἴσθηση», ποὺ σημαίνει ξεπέρασμα τῆς ἀτομικότη-

τας τοῦ σώματος (ποὺ συνδέεται μὲ μιὰ «ἄλογη αἴσθηση») ἀπὸ τὸ καθολικό, τὸν λόγο (ἀπ. 4, 2, 72). Ἡ σημασία ποὺ δίδεται στὴν ὅραση καὶ τὸν τρόπο ἐπαφῆς μὲ τὸν ἔξω κόσμο μέσω τῶν «σωματικῶν πόρων», μᾶς ὁδηγεῖ σὲ σημερινὲς τοποθετήσεις ποὺ συνδέουν τὴν ὅραση μὲ ὅλη τὴν γνωστικὴ διαδικασία, ὅπως π.χ. στὸν Merleau-Ponty (*L'œil et l'esprit*, Paris 1964), ἐνῶ ἡ ἑνότητα τοῦ λόγου καὶ τῆς γλώσσας ποὺ κι αὐτὴ συνδέεται μὲ τὸ σωματικὸ —τὸ σῶμα δὲν ἀντιτίθεται στὴν δυνατότητα τῆς προκατηγορικῆς κοσμικῆς πολυσημίας— ἀποτελεῖ προϋπόθεση γιὰ τὴν ἀπομάκρυνση ἀπὸ τὸν ἀναγωγισμὸ καὶ ἀπὸ τὴν διαιρετικὴ ἀποστασιοποίηση ποὺ θὰ ὁδηγοῦσαν ἀργότερα στὰ γνωστὰ διλήμματα, στὸν ἐπίπλαστο ἐναλλακτικὸ δυισμό, γιὰ τὸν ὁποῖο μιλήσαμε πάρα πάνω. Ἐξ ἄλλου, ἡ σωματικότητα αὐτὴ τοῦ Ἡρακλείτου δὲν μᾶς ὁδηγεῖ σ' ἕνα στοιχειώδη δυισμὸ νεώτερου τύπου —ὡς γνωστόν, στὴν ἀρχαιότητα τὸ πᾶν, ἡ ὕλη ἦταν ἔμψυχη. Ἀπὸ τὴν ἄλλη πλευρὰ ἡ γλώσσα μὲ τὴν πολυμορφία της καὶ τὸν «ἀμφίδρομο» χαρακτήρα της ἐκφράζει μιὰ διαλεκτικὴ τῆς ἀσυνέχειας ποὺ συνέχει τὴν ὁλότητα, ἐνῶ τὸ ἀπόσπασμα 7 ἀποτελεῖ μαρτυρία γιὰ τὴν ἀντιθετικὴ καὶ συγχρόνως συμπληρωματικὴ σχέση μεταξὺ εἶναι καὶ σωματικότητας, πράγμα ποὺ σημαίνει ὅτι ἡ ἑνότητα πραγματοποιεῖται μὲ ὀπτικὸ βάθος τὴ διαφορά. Αὐτὴ ἡ διαλεκτικὴ ἀντίληψη γιὰ τὴ γλώσσα καὶ τὴν πραγματικότητα, συντήρηση τοῦ ταυτόσημου μέσα στὸ ἑτερόσημο, διασφαλίζουν ἕνα εἶδος ἁρμονίας μέσα ἀπὸ ἕνα δημιουργικὸ δυναμισμό (ἀπ. 8 καὶ 10), ἐνῶ ἡ ἔννοια τῆς σύγκρουσης καὶ ἀποδόμησης (ἀπ. 80) ὁδηγεῖ στὸ ἐρώτημα ἄν, τελικά, στὸν Ἡράκλειτο ἔχομε νὰ κάνουμε μὲ μιὰ διαλεκτικὴ τοῦ ὄντος ἢ τοῦ μὴ ὄντος (ἀπ. 53, 80, 81, 10, 51, 60). Τὸ ἐρώτημα αὐτό, παρατηρεῖ ὁ Σ.Δ., δὲν μπορεῖ νὰ ἀπαντηθεῖ μὲ σαφήνεια μὲ βάση τὸ ἀποσπασματικὸ παραδομένο ἔργο τοῦ Ἡρακλείτου· ἀνοίγει ὅμως μιὰ δημιουργικὴ προοπτικὴ γιὰ τὴν σύλληψη αὐτοῦ ποὺ ἀκόμα δὲν εἶναι φανερὰ «ἐνεργοποιημένο», τῆς προθετικότητας τῆς σκέψης τοῦ Ἡρακλείτου, τὴν ὁποία ἀναζητεῖ ὄχι μόνο στὰ ἀποσπάσματα ἀλλὰ μέσα ἀπὸ τὴν ἱστορική της μετουσίωση, ἀπὸ τὴν παρουσία της μέσα στὴν ἱστορία τοῦ πνεύματος. Ἔτσι, προχωρεῖ σὲ μιὰ κριτικὴ ἀνάλυση μαρξιανῆς ἑρμηνείας τοῦ Hegel, πού, ὡς γνωστόν, θεωροῦσε τὸν Ἡράκλειτο ὡς πρόδρομο τῆς λογικῆς του, μὲ σύγχρονη τεκμηρίωση καὶ μὲ ἄλλες ἀπόψεις ὅπως τῶν Ἀριστοτέλη, Marx, Heidegger, Ἀξελοῦ, Merleau-Ponty, ποὺ νὰ καταλήγει σὲ μιὰ ἐνδιαφέρουσα τοποθέτηση τοῦ ὅλου προβληματισμοῦ γύρω ἀπὸ «τὸ ὂν εἶναι» καὶ «τὸ μὴ ὂν εἶναι» ὡς γίγνεσθαι ἀπὸ τὴν μιὰ (ἀπ. 53 καὶ 80) καὶ ὡς ταύτιση ἀπὸ τὴν ἄλλη (ἀπ. 8,10,51,60), ἡ ὁποία, ὅμως, ἐκφράζει «τὸ σύμπαν τῆς διαφορᾶς», τὴ μορφογενετικὴ διαδικασία τῶν πραγμάτων, τὸ πολλαπλὸ καὶ ἀμφίσημό τους εἶναι» (σ. 91).

Ἂν ἡ ἡρακλείτεια σκέψη βρίσκεται στὴ ρίζα τοῦ μεγάλου δένδρου τῆς

διαλεκτικῆς ποὺ θάλλει ὡς τὶς μέρες μας, ἡ μαρξιστικὴ δὲν ἀποτελεῖ τὴν κορυφὴ ἀλλὰ μιὰ μεγάλη παραφυάδα της, ποὺ ξεπετάχθηκε μέσα ἀπὸ τὸν κορμὸ τῆς ἐγελειανῆς καὶ ρίζωσε κάτω ἀπὸ τὴ σκιὰ τοῦ μεγάλου δένδρου. Ἡ ἐργασία τοῦ Σ.Δ. IV: «Ὁ Μὰρξ καὶ ἡ διαλεκτικὴ τῆς πράξης» (σσ. 93-126) δείχνει μέσα ἀπὸ μιὰ ἐνδελεχὴ ἀνάλυση αὐτὴ τὴ μετατόπιση τοῦ κέντρου τοῦ βάρους τῆς μαρξιανῆς διαλεκτικῆς, ποὺ προσπαθήσαμε νὰ ἀποδώσουμε πολὺ σχηματικὰ μὲ μιὰ εἰκόνα. Δὲν ὑπάρχει ἀμφιβολία ὅτι τὸ νέο δένδρο ἀποτελεῖ μιὰ ἀπειλὴ γιὰ τὸ αἰωνόβιο —νὰ τοῦ ἀπομυζήσει κάθε ἰκμάδα— ἐκτὸς ἂν ἡ σύγχρονη σκέψη τὸ ἐπανατοποθετήσει μέσα σὲ ἕνα εὐρύτερο χῶρο, ἂν μπορέσει μὲ τὶς ἐννοιολογικὲς προϋποθέσεις τοῦ καιροῦ μας νὰ φθάσει στὴν κριτικὴ ἀνασύνθεση γιὰ τὴν ὁποία μιλήσαμε πάρα πάνω. Κι αὐτὸ ἀκριβῶς πράττει ὁ Δ.Σ. παρακολουθώντας τὴν μεταποίηση καὶ ἐπαναστατικοποίηση τῆς ἐγελειανῆς διαλεκτικῆς ἀπὸ τὸν Μὰρξ μέσα ἀπὸ μιὰ προβληματικὴ ὅσον ἀφορᾶ τὴν ἀντιστροφή της, μιὰ δυνατότητα ποὺ ἐνυπῆρχε μέσα στὴν ἐγελειανὴ διαλεκτική. Ἀπὸ αὐτὴ τὴν ἄποψη νομίζομε, ὅτι ἔχομε ἕνα στένεμα τῆς διαλεκτικῆς, ἐφ' ὅσον ἡ πρώτη περιλαμβάνει τὴ δεύτερη, ἐνῶ δὲν μποροῦμε νὰ ποῦμε τὸ ἴδιο γιὰ τὴν μαρξιανὴ ὅτι μὲ μιὰ ἀντιστροφή της θὰ εἴχαμε τὴν ἐγελειανή. Ἀπὸ τὴν ἄλλη πλευρὰ ὅμως ἔχομε διεύρυνση τοῦ σχετικοῦ προβληματισμοῦ γιατὶ ἔχομε ἔξοδο ἀπὸ τὸ λογικο-ἀναλυτικὸ ἐπίπεδο στὸ πραγματικό, ὅπου κριτήριο τῆς ἀλήθειας εἶναι ἡ πράξη στὴν ὁποία κατὰ κάποιο τρόπο ὑποτάσσεται ἡ θεωρία. Σκοπὸς πλέον τῆς φιλοσοφίας δὲν εἶναι νὰ ἑρμηνεύσει τὸν κόσμο ἀλλὰ νὰ τὸν μεταμορφώσει. Ἔτσι ὅλη ἡ προγενέστερη φιλοσοφία, ὡς ἕνα βαθμό, καὶ ἡ ἱστορία γίνονται ἁπλὴ «προϊστορία» καὶ «προφιλοσοφία», «προκαταρκτικὸς σταθμὸς μιᾶς καθολικῆς μεταμόρφωσης τῶν συνθηκῶν παραγωγῆς καὶ δημιουργίας» (σ. 97). Μέσα ἀπὸ μιὰ «κριτικὴ προοπτική», μιὰ ἐνεργοποίηση τῆς «πράξης τῆς θεωρίας», ξεπερνιοῦνται οἱ ἀντιφάσεις στὶς ὁποῖες ἐμπλέκεται τὸ ὑποκείμενο. Ἡ μεταμόρφωση αὐτὴ τοῦ κόσμου, ἡ μεταποίηση τῶν σχέσεων «εἶναι» καὶ «συνείδησης», προϋποθέτει μιὰ διαλεκτικοποίηση τῆς σχέσης μεταξὺ θεωρίας καὶ πράξης — δὲν βρισκόμαστε ἐδῶ στὸ ἐπίπεδο μιᾶς διαλεκτικοποίησης τῆς σχέσης μεταξὺ ἀναλυτικῆς-λογικῆς ἀπὸ τὴ μιὰ καὶ διαλεκτικῆς ἀπὸ τὴν ἄλλη καὶ μιὰ ὑπέρβαση τῆς πρώτης ἀπὸ τὴ δεύτερη, δηλ. στὸ πνευματικὸ πεδίο, ἀλλὰ μέσα στὴν ἱστορία, στὸ ἐπίπεδο τοῦ πραγματικοῦ σὲ σχέση μὲ τὴ συνείδηση, τὸ ὑποκείμενο, ποὺ καθορίζει καὶ τὸ εἶδος τοῦ προβληματισμοῦ. Ἡ σχέση μεταξὺ Hegel καὶ Marx εἶναι, κατὰ τὸν σ., θετικὴ καὶ ἀρνητικὴ μαζί, δηλ. δημιουργικὴ καὶ διαλεκτικὴ καὶ διαγράφεται σὲ τρία ἐπίπεδα (τριμερῶς): στὸ ὀντολογικὸ ἐπίπεδο, στὴ σχέση μεταξὺ εἶναι καὶ σκέψης (σσ. 102-107), στὸ πολιτικὸ ἐπίπεδο, στὴ σχέση μεταξὺ κράτους καὶ πολίτη (σσ. 107-109) καὶ στὸ ἐπίπεδο τῆς ἱστορίας, στὴ σχέση

μεταξὺ τοῦ ἀτομικοῦ καὶ κοσμικοῦ πνεύματος (Weltgeist) (σσ. 109-115), θέματα ποὺ ἀναπτύσσει μὲ διεισδυτικότητα καὶ πρωτοτυπία. Μέσα ἀπὸ αὐτὴ τὴν ἀντιστροφή, τὴν ὑποκειμενικὴ καταγραφὴ τῆς πραγματικῆς κίνησης, τὴ μετάβαση ἀπὸ τὴ φύση στὴν ἱστορία καὶ ἀντίστροφα μὲ ἐνδιάμεσο τὴν ἀνθρώπινη συνείδηση, ἡ μαρξιστικὴ διαλεκτικὴ φαίνεται νὰ πραγματώνει τὴν ἐγελειανὴ διαλεκτική. Τὸ ἀντίστροφο δὲν εἶναι ἀπόλυτα ἄλλο πράγμα, μὰ μιὰ ἄλλη μορφή, μιὰ μεταποίησή του. Κι αὐτὸ γιατὶ ὁ Marx, ὁ ὁποῖος προϋποθέτει τὴ διάκριση μεταξὺ μορφῆς καὶ περιεχομένου, δὲν ἐφαρμόζει τὴν ἀντιστροφὴ στὴ μέθοδο ἀλλὰ στὸ ἴδιο τὸ πραγματικό, μὲ ἀποτέλεσμα νὰ ὑπάρχει κίνδυνος μιᾶς «μυστικοποίησης» (mystification), πράγμα βέβαια ποὺ ἔχει ἄμεσες συνέπειες ὅταν ἐγκαθίσταται στὸ ἐπίπεδο τῆς πράξης μὲ (συγκεκριμένους φορεῖς) καὶ ποὺ καθιστᾶ ἀπαραίτητη μιὰ ἐπανατοποθέτηση τοῦ ὅλου προβληματισμοῦ. Ἡ βασικὴ συμβολὴ τοῦ Marx, κατὰ τὸν Σ.Δ., ἔγκειται ἀκριβῶς στὴν ἀποϊδεαλιστικοποίηση τοῦ πραγματικοῦ. Ἡ διαλεκτικὴ ἀπὸ συνεχὴς διαδικασία ποὺ ἦταν στὸν Hegel, δηλ. διαδρομὴ τῆς ὁλότητας μέσα ἀπὸ τὶς διάφορες μορφὲς αὐτοπροσδιορισμοῦ, γίνεται σκέψη τῆς διαφορᾶς. Ἡ ἀντίφαση χάνει τὴν ἐσωτερικότητά της καὶ γίνεται συγκεκριμένη, πραγματικὴ ἀντίφαση ποὺ δὲν ἀποτελεῖ μεταποίηση τοῦ ταυτόσημου ἀλλὰ προσδιορίζει τὴν ἱστορικὴ διαδικασία καὶ προσδιορίζεται μέσα ἀπὸ αὐτήν, «ὑπερπροσδιορίζεται στὴν ἀρχή της» κατὰ τὸν Althusser. Αὐτὸ σημαίνει ὅτι ἡ διαλεκτικὴ τῆς πράξης δὲν ὑποβαθμίζει τελικὰ τὴ θεωρία· «ἀπεναντίας, ἀξιοποιεῖ τὴ θεωρία ποὺ γίνεται συνείδηση τῆς πράξης προβάλλοντας τὶς δυνατότητές της καὶ παρεμβαίνοντας» (σ. 126). Ὁ Σ.Δ. φθάνει μὲ τὴν ἀνάλυσή του στὸν πυρήνα τῆς μαρξιστικῆς σκέψης ὅπως διαγράφεται αὐτὴ καὶ μέσα ἀπὸ τὴν σύγχρονη προβληματική (Gramsci, Althusser, Lefebvre κτλ.), ἐνῶ συγχρόνως ἀφήνει νὰ διαφαίνονται ὁρισμένες δυσκολίες ποὺ συνδέονται μὲ αὐτὴν τὴν ἔξοδο τῆς διαλεκτικῆς στὸ πραγματικὸ - καθολικὸ ποὺ εἶναι ἡ κοινωνία καὶ ἡ ἱστορία ὑπὸ τὴν εὐρύτερη ἔννοια. Γιατὶ τὸ πρόβλημα τῆς διαλεκτικῆς συνδέεται ἀκριβῶς μὲ τὸ πρόβλημα τῶν φορέων τῆς ἱστορικῆς ἐξέλιξης, ἂν δηλαδὴ αὐτὴ ἡ ἐξέλιξη μπορεῖ νὰ συνδεθεῖ μὲ μιὰ συγκεκριμένη κοινωνικὴ τάξη, καὶ πῶς π.χ. μποροῦμε νὰ διαγράψουμε ἀκριβῶς τὰ ὅρια τῆς ἔννοιας αὐτῆς, δεδομένου ὅτι ὁ Marx δὲν ἄφησε στὸ ἔργο του μιὰ σαφὴ ἐννοιολογικὴ ὁριοθέτηση: ἐννοοῦμε κυρίως τὴν ἔννοια τοῦ προλεταριάτου (καὶ τοῦ ρόλου ποὺ τοῦ ἀναθέτουν) τὴν ὁποία θεωροῦμε προβληματικὴ γενικὰ καὶ ὄχι μόνο ἀπὸ θεωρητικὴ φιλοσοφικὴ ἄποψη. Γιατὶ ἀκριβῶς, ἐπειδὴ ὁ μαρξισμὸς ἔχει πεδίο πραγμάτωσης τὴν ἱστορία, ἔχομε δυνατότητα ἐπαλήθευσης ἢ μὴ ὁρισμένων βασικῶν δεδομένων ἀπὸ τὴν ἴδια τὴν ἱστορικὴ ἐξέλιξη, ἡ ὁποία πάλι συλλαμβάνεται καὶ γίνεται ἀντικείμενο γνώσης ἀπὸ τὸν ἴδιο τὸν ἄνθρωπο, δημιουργὸ καὶ δημιούργημα τῆς

ἱστορίας. Αὐτὴ ἀκριβῶς ἡ ὕπαρξη ἑνὸς κριτηρίου ἀλήθειας σημαίνει ὅτι ἡ προτεραιότητα περιέχεται στὴ θεωρία, ὅσο κι ἂν ἡ πράξη εἶναι κριτήριο τῆς θεωρίας. Αὐτὴ ἡ διαλεκτικοποίηση τῆς σχέσης μεταξὺ θεωρίας καὶ πράξης ὅπως διαγράφεται μέσα στὸ πλαίσιο τῆς ἐργασίας σημαίνει ἐπανατοποθέτηση τοῦ προβληματισμοῦ στὸ πλαίσιο τῆς φιλοσοφίας, μιᾶς φιλοσοφίας τῆς ἱστορίας ἢ ἀκόμα στὸ πλαίσιο μιᾶς φιλοσοφικῆς ἀνθρωπολογίας.

Σὲ θέματα φιλοσοφίας τῆς ἱστορίας ἀναφέρεται ἡ ἑπόμενη ἐργασία V: «Οἱ περιπέτειες τῆς διαλεκτικῆς καὶ ἡ φιλοσοφία τῆς ἱστορίας» (σσ. 127-157), ποὺ ἀποτελεῖ ἀνάγνωση τοῦ βιβλίου τοῦ Merleau-Ponty, *Les aventures de la dialectique*, Paris 1955 (ἑλληνικὴ μετάφραση Μπ. Λυκούδη, *Οἱ περιπέτειες τῆς διαλεκτικῆς*, Ἀθήνα 1984). Ἐδῶ ὁ σ. διαγράφει μὲ σαφήνεια τὰ ἐννοιολογικὰ ὅρια μέσα στὰ ὁποῖα κινήθηκε ὁ Merleau-Ponty γιὰ νὰ ἀντιμετωπίσει τὸ πρόβλημα τῆς διαλεκτικῆς. Ἡ ἀφετηρία του εἶναι διττή: ἀπὸ τὴ μιὰ οἱ θεωρητικὲς θέσεις ὅπως προκύπτουν ἀπὸ τὴ φαινομενολογικὴ τοποθέτηση (κι ἐδῶ ὁ Merleau-Ponty διαφοροποιεῖται ἀπὸ τὴ φιλοσοφία τοῦ Sartre, τὴν πρὶν ἀπὸ τὴν *Critique de la raison dialectique* [1960], ἡ ὁποία ὁδηγεῖ σ' ἕνα ἀδιέξοδο) καὶ ἀπὸ τὴν ἄλλη ἡ μαρξιστικὴ διαλεκτική, ὅπου γιὰ πρώτη φορὰ γίνεται ἡ διάκριση μεταξὺ διαλεκτικῆς καὶ διαλεκτικοῦ, μορφῆς καὶ περιεχομένου, ὅπου δηλαδὴ συντελεῖται ἡ μετατόπιση γιὰ τὴν ὁποία γίνεται λόγος καὶ στὴν προηγούμενη ἐργασία. Ἀπὸ αὐτὴ τὴ διάκριση ἀρχίζει αὐτὸ ποὺ ὁ Merleau-Ponty χαρακτηρίζει ὡς περιπέτειες τῆς διαλεκτικῆς, τὶς ὁποῖες παρακολουθεῖ μέσα στὰ ἔργα τῶν ἀντιπροσωπευτικῶν διανοητῶν, ὅπως ὁ Max Weber, Lukacs, Λένιν καὶ Τρότσκι, στοὺς ὁποίους ἀφιερώνονται καὶ τὰ τέσσερα κεφάλαια τοῦ βιβλίου. Δυσκολίες προκύπτουν γιὰ τὸν M.-P., στὴν ἔννοια τῆς φαινομενολογικῆς συγκρότησης (Konstitution), χουσσερλιανῆς προέλευσης, γιατὶ στὴν περίπτωση αὐτὴ δὲν ὑπάρχει δυνατότητα νὰ ξεφύγουμε ἀπὸ τὸν ὑπερβατολογικὸ σολιψισμὸ — ἡ διυποκειμενικότητα ἐδῶ δὲν συγκροτεῖται παρὰ ἀπὸ τὴν ἀναφορικότητα (προθετικότητα) τοῦ ἐγώ, πρᾶγμα ποὺ σημαίνει ὅτι ἡ πραγματικότητα, ἡ ἱστορία μένει μέσα σὲ μιὰ παρένθεση. Ἀπὸ τὴν ἄλλη, ἡ ἀκραία ἀντίληψη ὅτι ὑπάρχει μιὰ ἐξωτερικὴ πραγματικότητα, ἡ ὁποία ἀντανακλᾶται στὴ συνείδηση, δηλ. ἡ συμφωνία τῆς παράστασης μὲ τὰ ἀντικείμενα ποὺ βρίσκονται ἔξω ἀπὸ αὐτή (ἡ γνωστὴ «adaequatio rei et intellectus»), ἀφήνει κατὰ κάποιο τρόπο τὸ γνωστικὸ ὑποκείμενο, τὴ συνείδηση, ἔξω ἀπὸ τὴν ἱστορία, ἀφοῦ ἡ διαλεκτικὴ ἐγκαθίσταται στὰ πράγματα, μιὰ ἄποψη βέβαια ποὺ ὁ ἐπίσημος μαρξισμὸς δὲν δέχεται, ἀλλὰ ποὺ ἀποτελεῖ μιὰ ἀκραία συνέπεια τῆς μετατόπισης ποὺ συντελέστηκε στὸν Marx καὶ πῆρε μιὰ πιὸ συγκεκριμένη μορφὴ στὸν Λένιν. Ἡ παλιὰ ἀντίθεση μεταξὺ ἰδεαλισμοῦ - ὑλισμοῦ, ποὺ

ξεπεράστηκε μόνο ὡς πρὸς ἕνα σημεῖο στὴν *Γερμανικὴ ἰδεολογία* ἀπὸ ἕνα «συνεπὴ νατουραλισμὸ» ἢ «οὐμανισμό» (σ. 147), δὲν αἴρεται τελειωτικὰ ἀλλὰ ἀνασυγκροτεῖται, μεταφέρεται σ' ἕνα ἄλλο ἐπίπεδο σὰν ἀντίθεση μεταξὺ ἑνὸς ὑπερβατολογικοῦ ἰδεαλισμοῦ καὶ ἑνὸς ἀναγωγικοῦ ὑλισμοῦ, γιὰ νὰ ξεπεραστεῖ καὶ πάλι μέσα ἀπὸ ἐκείνη τὴ σύζευξη γιὰ τὴν ὁποία κάναμε λόγο στὴν ἀρχὴ τῆς ἀνάλυσής μας. Ἡ σύζευξη αὐτή, τῆς ὁποίας ὁ πιὸ σημαντικὸς ἐκπρόσωπος εἶναι ὁ Merleau-Ponty καὶ στὴν Ἑλλάδα ὁ Σωκράτης Δεληβογιατζής, ἐκβάλλει σ' ἕνα «ἐνδιάμεσο» ποὺ μπορεῖ νὰ εἶναι φορέας νοήματος, δημιουργὸς συμβολικῶν συστημάτων, πεδίο διαπροσωπικῶν σχέσεων καὶ πεδίο διαρκοῦς γίγνεσθαι, ἀνοικτοῦ στὸ μέλλον, ὅπου ἡ διατήρηση τοῦ πολλαπλοῦ ἀντιτίθεται στὴν ἀπολυτοποίηση τοῦ περιεχομένου τῶν σχέσεων ποὺ διαχέεται μέσα στὴν ἱστορία. Ἡ ἱστορία εἶναι, μποροῦμε νὰ ποῦμε, τὸ «corps propre» τῆς διαλεκτικῆς (ὅ,τι τὸ «μικτό», ἡ σάρκα, ἀπὸ ὀντολογικὴ ἄποψη) καὶ ἐκφράζεται μέσα ἀπὸ τὴ «θέσμιση» ὅπως αὐτὴ ποὺ ὁρίζει τὴν γλώσσα. Θέσμιση, κατὰ τὸν ὁρισμὸ τοῦ M.-P., εἶναι τὰ γεγονότα τῆς ἐμπειρίας ποὺ τῆς προσδίδουν σταθερὲς διαστάσεις καὶ ποὺ στὴν ἐπαφή τους μὲ ἄλλες ἐμπειρίες σημασιοδοτοῦν μιὰ διαδοχὴ ποὺ σχηματίζουν ἱστορία, ἡ ὁποία, κατὰ τὸν Σ.Δ., διασφαλίζοντας μιὰ κανονικότητα στὰ πράγματα, συνιστᾶ ταυτόχρονα καὶ τὴν δυνατότητα ἀλλαγῆς: εἶναι ἡ ἴδια ἡ διαλεκτικὴ τῆς συνέχειας καὶ τῆς ἀσυνέχειας, ὅπου βέβαια ἐντάσσεται καὶ τὸ τυχαῖο, ποὺ συνδέεται μὲ τοπικὲς περιστάσεις καὶ τὶς πολύπλοκες δυνατότητες ποὺ αὐτὲς περικλείουν, περιστάσεις, «ποὺ βρίθουν», ὅπως λέει ὁ M.-P., «ἀπὸ συντελεστὲς τυχαιότητας». Ἡ ἀλήθεια δὲν ὁρίζεται κατὰ ἕνα καθαρὰ ἀναλυτικὸ τρόπο ἀλλὰ συλλαμβάνεται δομικά, ὡς πεδίο κοινὸ στὰ διάφορα γνωστικὰ ἐγχειρήματα, ἐνῶ ἡ θεωρητικὴ συνείδηση προσλαμβάνει μιὰ βαθειὰ ἱστορικὴ διάσταση. Ἡ ἱστορία κυριαρχεῖται ἀπὸ τὴν σκέψη, ἀλλὰ ἡ σκέψη δὲν ἔχει πρόσβαση σὲ ἄλλο ἱστορικὸ ὁρίζοντα, σὲ ἄλλο «νοητικὸ ἐργαλεῖο» παρὰ μέσο τῆς αὐτοκριτικῆς τῶν κατηγοριῶν της. Αὐτὴ ἡ κριτική, αὐτοκριτική, γίνεται μέσα ἀπὸ μιὰ πλάγια διείσδυση, ὄχι ἄμεσα, ἀπὸ μιὰ πανταχοῦ παρουσία κάποιας ἀρχῆς (σ. 145). Αὐτὸ σημαίνει ὅτι δὲν μπορεῖ νὰ ὑπάρξει κάποιος συγκεκριμένος φορέας αὐτῆς τῆς κριτικῆς μὲ ἀπόλυτη δικαιοδοσία, πράγμα ποὺ θὰ κατέληγε σὲ μιὰ παγκόσμια κλειστὴ ἱστορία εἴτε ἐγελειανῆς (ὁ Max Weber παρ' ὅλον ὅτι εἰσάγει τὸ «κοινωνικὸ στοιχεῖο» ἀντιμετωπίζεται μέσα στὸ πλαίσιο τοῦ ἐγελειανισμοῦ) εἴτε μαρξιανῆς ὑφῆς, ὅπου φορέας τῆς ἐξέλιξης περαιτέρω, παράγων ἀναίρεσης, ἀποτελεῖ μιὰ συγκεκριμένη τάξη εἴτε ὑπὸ τὴν ἔννοια ποὺ δίνει ὁ Lukacs σ' αὐτή, εἴτε ὁ Τρότσκι, ὁ ὁποῖος μιλάει γιὰ διαρκὴ ἐπανάσταση. Ἡ κριτικὴ τοῦ Merleau-Ponty ὡς πρὸς αὐτὸ τὸ σημεῖο εἶναι καὶ ἄμεση ἀλλὰ περισσότερο ἔμμεση, ἀπὸ τὶς συνέπειες τῆς ἐπαναστατικῆς πράξης, ὅπως

προκύπτει ἀπὸ τὴν ὅλη τοποθέτηση τοῦ προβλήματος ἀπὸ τὸν Σ.Δ., ὁ ὁποῖος ἐπισημαίνει τὸ ἀδιέξοδο στὸ ὁποῖο φθάνει ἡ διαλεκτικὴ ὅταν ἡ ἐπανάσταση ἀπὸ θεωρία γίνεται πράξη, ὅταν ἡ τάξη ποὺ εἶναι φορέας τῆς ἐπανάστασης ἐγκαθιδρυθεῖ στὴν ἐξουσία. Γιατὶ τότε προκύπτει τὸ πρόβλημα τῆς βίας: «ἡ ἐπανάσταση ὡς συνεχὴς αὐτοκριτικὴ ἔχει ἀνάγκη ἀπὸ τὴ βία γιὰ νὰ ἐπιβληθεῖ καὶ παύει νὰ εἶναι αὐτοκριτικὴ στὸ μέτρο ποὺ τὴν ἀσκεῖ» (σ. 155). Ὑπάρχει μιὰ «ἀμφισημία» στὸ ὅλο σύστημα ἀπὸ τότε ποὺ μὲ τὸν Marx ἡ διαλεκτικὴ μπῆκε στὰ πράγματα καὶ ἔγινε «ἡ θετικὴ κατανόησή τους» καὶ σ' αὐτὴ τὴν ἀμφισημία ἔγκειται, κατὰ τὸν Γάλλο φιλόσοφο, καὶ τὸ δράμα τῆς διαρκοῦς ἐπανάστασης. Οἱ δυσκολίες ποὺ συνδέονται μὲ τὴν ἐπαναστατικὴ πράξη δὲν αἴρουν βέβαια τὸ νόημα τοῦ ἐπαναστατικοῦ ἀνθρωπισμοῦ οὔτε καταλύουν τὶς θεμελιώδεις ἀρχὲς τῆς μαρξιστικῆς σκέψης. Ὅπως τονίζει ὁ Σ.Δ., εἶναι ἀπαραίτητη γιὰ τὸν Μ.-Ρ., μιὰ νέα διαλεκτικὴ τῆς ἱστορίας ποὺ σημαίνει ἐπανατοποθέτηση «τοῦ προβλήματος τῶν σχέσεων τοῦ μέσα (ἱστορίας) καὶ τοῦ ἔξω (φύσης) μὲ λεπτότερες καὶ πιὸ σφιχτὲς ἀναλύσεις» (σ. 157).

Οἱ ἐργασίες τοῦ σ. πάνω στὴν διαλεκτικὴ ἀποτελοῦν οὐσιαστικὴ συμβολὴ πρὸς τὴν κατεύθυνση αὐτή, καί, ὅπως σωστὰ ἐπισημαίνει ὁ ἴδιος στὸ τέλος τῆς ἐργασίας γιὰ τὶς «Περιπέτειες τῆς διαλεκτικῆς», «βασικὸ ἐργαλεῖο θεώρησης παραμένει ἡ διαλεκτικὴ τοῦ μέσα καὶ τοῦ ἔξω ποὺ συλλαμβάνει τὴ θεωρία τῆς ἱστορίας στὸ ἐσωτερικὸ μιᾶς φιλοσοφίας τῆς ἔκφρασης». Μιὰ ἀνανέωση, δηλ. μιὰ κριτικὴ ἀνασύνθεση, εἶναι δυνατὴ μόνο μέσα ἀπὸ μιὰ «ὑπέρβαση» τῆς σχέσης τοῦ μέσα καὶ τοῦ ἔξω, ἱστορίας καὶ φύσης, μέσα ἀπὸ μιὰ σύλληψη τῆς διαλεκτικῆς καὶ «ἀντιδιαλεκτικῆς» στὴ διαλεκτική τους σχέση, ὅπως διαγράφεται μέσα ἀπὸ τὰ δοκίμια γιὰ τὰ ὁποῖα κάναμε λόγο. Βρισκόμαστε πραγματικὰ στὸ ἐπίπεδο μιᾶς ἀληθινῆς φιλοσοφίας τῆς ἱστορίας, ἡ ὁποία ἔχει μιὰ δική της «γλώσσα», ἐλεύθερη τόσο ἀπὸ ἕναν «ἀνιστορικὸ» θετικιστικὸ φορμαλισμό, ὅσο καὶ ἀπὸ ἕναν «ἀντικειμενισμὸ» μεταφυσικῆς ὑφῆς, ποὺ ἔχουν ὡς ἀποτέλεσμα τὴν ἀμφισβήτηση τῆς ἴδιας τῆς ὕπαρξης τῆς φιλοσοφίας τῆς ἱστορίας. Γιατί, δὲν εἶναι δυνατὴ ἡ φιλοσοφία τῆς ἱστορίας ὅπου δὲν ὑπάρχει ὑπέρβαση τοῦ ἱστορικοῦ ὑλικοῦ ἀπὸ τὴ μιὰ (δὲν ὑπάρχει ἱστορία χωρὶς τὴν ἔννοια τῆς ἱστορικῆς ὁλότητας ἢ ἑνότητας, ποὺ ἀποτελεῖ βέβαια μιὰ ἀντανάκλαση τῆς πραγματικότητας ἀλλὰ ἔχει συγχρόνως καὶ στοιχεῖα ἀποδοχῆς) καὶ ὅπου τὰ κριτήρια τῆς ἀλήθειας ἔρχονται «ἔξωθεν» ἀπὸ τὴν ἄλλη. Αὐτὸς ὁ Immanentismus ἐκβάλλει ἀναγκαστικὰ σὲ μιὰ φιλοσοφία τῆς ἔκφρασης ἡ ὁποία βρίσκει στὸ πρόσωπο τοῦ Σ.Δ. ἕνα λαμπρὸ ἐκπρόσωπο, τόσο ἀπὸ τὴν πλευρὰ τοῦ περιεχομένου ὅσο καὶ τῆς γλωσσικῆς διατύπωσης.

Βασιλικὴ ΠΑΠΟΥΛΙΑ
(Θεσσαλονίκη)

DIE «ZETEMATA VON DIALEKTIK» UND DIE ERWEITERUNG DES RATIONALEN

Zusammenfassung

Im Rahmen der Analyse der Essays *Zetemata von Dialektik* von Sokratis Delivoyatzis wird das Problem der Erweiterung der dialektischen Problematik in der Richtung auf das Rationale dargestellt werden. Grundlegend in dieser Hinsicht ist die Unterscheidung von S. Delivoyatzis zwischen einer negativen Reaktivierung der Dialektik (Aristoteles, Descartes, Kant) und einer positiven (Herakleitos, Hegel, Marx), die auf eine Dialektik der Dialektik hinausläuft, so wie die Philosophie von Merleau-Ponty zu einer phänomenologischen Analyse der Phänomenologie tendiert. Hier können wir den grossen Unterschied, der zwischen dem modernen und dem älteren Rationalismus existiert, feststellen. Es wird in diesem Zusammenhang auf die Kommunikationslosigkeit, die in der heutigen Philosophie zwischen den verschiedenen philosophischen Strömungen herrscht, besonders zwischen der der analytischen Philosophie und allen jenen Denkrichtungen, die eine dialektische Fragestellung implizieren, hingewiesen. Insofern ist vom besonderen Interesse, dass eine Erweiterung der dialektischen Fragestellung gesucht wird. Diese Erweiterung wird auf verschiedenen Ebenen versucht, sowohl in Bezug auf die Epistemologie eines G. Bachelard, der im Rahmen seines Phänomenologie dirigée «das Dialektische innerhalb einer höheren «Panlogismus» einordnen will (s. VI. Essay: Das Kontinuierliche und Diskontinuierliche bei G. Bacherlard), als auch in einer Synthese, einer Verbindung zwischen einer phänomenologischen und einer dialektischen Fragestellung im Sinne eines Merleau-Ponty, dem zwei Essays (II. «Chair». Die Aufhebung des Reduktionismus bei Merleau-Ponty und V. Die Abenteuern der Dialektik und die Philosophie der Geschichte) gewidmet werden. Hier können wir die grosse Bedeutung der Philosophie von Merleau-Ponty erkennen, denn, wie M. Heidegger selbst in seinem «Brief über den Humanismus» schreibt, «weder Husserl, noch, soweit ich bisher sehe, Sartre die Wesentlichkeit des Geschichtlichen in dem Sinn erkennen, deshalb kommt weder die Phänomenologie, noch der Existentialismus in diejenige Dimension, innerhab deren erst ein produktives Gespräch mit dem Marxismus möglich wird».

Im Essay IV. «Marx und die Philosophie der Praxis» kommt ebenfalls Verbindung zwischen der «positivistischen», phänomenologischen Einstellung und der marxistischen Dialektik zum Ausdruck. Hier wird die Verlagerung des Zentrums des Gewichtes der hegelschen Dialektik auf drei

Ebenen versucht: auf der ontologischen, der politischen und der geistigen.

Es handelt sich in dieser Arbeit von S. Delivoyatzis im allgemeinen um eine Erhellung und Erweiterung des begrifflichen Horizontes, die auf eine weitere Vertiefung der ausbezüblichen Problematik hinleitet.

B. PAPOULIA

ΑΝΑΚΟΙΝΩΣΕΙΣ

ΚΩΝΣΤΑΝΤΙΝΟΣ ΤΣΑΤΣΟΣ*

Μὲ τὸ ἐπιστημονικὸ αὐτὸ μνημόσυνο ἡ Ἑλληνικὴ Φιλοσοφικὴ Ἑταιρεία ἐκπλήρωσε χρέος εὐλάβειας πρὸς τὸν πρῶτο Πρόεδρό της καὶ ὕστερα ἐπίτιμο Πρόεδρό της, ἔξοχο πνευματικὸ ταγὸ τοῦ ἑλληνικοῦ λαοῦ.

Ὁ Κωνσταντίνος Τσάτσος εἶχε τὴ μοῖρα νὰ διανύσει ὁλόκληρο σχεδὸν τὸν εἰκοστὸ αἰώνα, τὸν μεγαλουργὸ στὸ πεδίο τῆς ἐπιστήμης καὶ τῆς τεχνικῆς, τὸν σπαραγμένο ἀπὸ δύο φρικτοὺς μεγάλους πολέμους καὶ ὀργωμένο ἀπὸ τὴ δίνη τεράστιων κοινωνικῶν μεταβολῶν καὶ ἠχηρῶν πνευματικῶν ρευμάτων. Ἔζησε τὶς καίριες δεκαετίες τοῦ πολυδύναμου καὶ πολύπλαγκτου αὐτοῦ αἰώνα μὲ πνευματικὴ ἐγρήγορση καὶ μὲ συναισθηματικὴ δόνηση ἀλλὰ καὶ μὲ ἱστορικὴ δράση ἀποτελεσματική, στὸ πεδίο ἰδιαίτερα τῆς παιδείας. Ἡ παιδευτικὴ λειτουργία του εἶχε ἀνεκτίμητη συμβολὴ γιὰ τὴν ἀνύψωση τῆς στάθμης τοῦ πνευματικοῦ βίου στὴ χώρα μας. Τὸ συγγραφικὸ ἔργο του ὑπῆρξε καὶ ὑπάρχει πνευματικὰ πολύχυμο, ἐκφραστικὰ πολύτροπο, ἱκανὸ πάντοτε νὰ προσανατολίζει εὔδια τὶς συνειδήσεις.

Πρώτιστα, πρέπει νὰ ἐξαίρεται ἡ ἀποφασιστικὴ συμβολή του, γιὰ τὴν ἀναγέννηση τῆς φιλοσοφίας τοῦ δικαίου στὴ χώρα μας, ἀπὸ τὸ 1930 ἤδη, ἔτος τῆς ὑφηγεσίας του. Ἐξ ἄλλου, ὅμως, ἡ διδασκαλία καὶ τὸ συγγραφικὸ ἔργο του ἀποτέλεσαν ἑστία πνευματικότητας μὲ ἀνταύγεια καὶ πέραν τοῦ χώρου ἁπλῶς τῶν νομικῶν σπουδῶν.

Ὡς πανεπιστημιακὸς διδάσκαλος ἦταν ὁ Κωνσταντίνος Τσάτσος ἡ ζωντανὴ σκέψη καὶ ὁ παλλόμενος λόγος. Κατόρθωνε ὥστε οἱ ἀκροατές του νὰ εἶναι ὄχι δέκτες μόνο, ἀλλὰ καὶ συμμέτοχοι στὸν εἱρμὸ τῶν λογισμῶν του. Στὴν ἀπὸ καθέδρας διδασκαλία, καὶ ἰδιαίτερα στὸ περίφημο

---

*Λόγος καταληκτήριος τοῦ ὀργανωμένου ἀπὸ τὴν Ἑλληνικὴ Φιλοσοφικὴ Ἑταιρεία ἐπιστημονικοῦ Μνημοσύνου τοῦ Κωνσταντίνου Τσάτσου, τὴν 5 Δεκεμβρίου 1989, στὴν αἴθουσα τῆς Ἀρχαιολογικῆς Ἑταιρείας Ἀθηνῶν. Κύριοι ὁμιλητὲς ἦταν ὁ Ἰωάννης Ἀραβαντινός, ὁ Δημήτριος Ἀνδριόπουλος καὶ ὁ Λίνος Μπενάκης.

«Φροντιστήριο Τσάτσου» εἶχαν ἀξιοποιηθεῖ τὰ πνευματικά του προσόντα: ἡ φιλοσοφικὴ συγκρότηση καὶ ἡ λογοτεχνικὴ προπαίδεια, ἡ διαλεκτικὴ εὐκινησία καὶ ὁ ἐκφραστικὸς πλοῦτος, καὶ ἀκόμη ἡ εὐχέρεια νὰ ξυπνάει πνευματικὰ ἐνδιαφέροντα καὶ νὰ διανοίγει πνευματικοὺς ὁρίζοντες, ἡ ἔξοχη τέχνη του γιὰ τὴν ἄσκηση καὶ τὴν ἀποδοχὴ κριτικῆς.— Ἔχω μετάσχει κατὰ καιροὺς καὶ σὲ ἄλλους «κύκλους» πνευματικῶν ἀνθρώπων, καὶ στὴν Ἑλλάδα καὶ στὴ Γαλλία. Δὲν ἔζησα ὅμως ποτὲ σὲ τόσο γνήσια πνευματικὴ ἀτμόσφαιρα, ὅπως στὸ Φροντιστήριο ἐκεῖνο τῶν ἐτῶν 1931-1940. Στὸν χωρόχρονο ἐκεῖνο ἀναπνέαμε τὸν ἀέρα τῆς φιλοσοφίας: μὲ διάλογο αὐθεντικό, μὲ ἀντιμετώπιση ριζικὴ τῶν μεγάλων της προβλημάτων. Οἱ συζητήσεις κάποτε ἦταν ὀξύτατες, μὲ βαθύψυχες ἐντάσεις καὶ ζωηρὲς ἀντιγνωμίες, χωρὶς ὅμως νὰ θραύεται ἡ ἀμοιβαία ἐμπιστοσύνη. Ἡ ἐξισορροπητικὴ ἐπέμβαση τοῦ Κωνσταντίνου Τσάτσου ἐξασφάλιζε τὴ συναγωγὴ τῶν ἀπορητικῶν ἔστω πορισμάτων, χωρὶς διαταραχὴ τῆς γαλήνης τῶν πνευμάτων, ἂν καὶ νεανικῶν.

Ἀπὸ τὸ 1946 καὶ ὕστερα, ὅπως καὶ πρὶν ἀπὸ τὸ 1930, τὸ πνεῦμα τοῦ Κωνσταντίνου Τσάτσου ἐκφράζεται προπάντων μὲ τὸν γραπτὸ λόγο του: ὡς ποίηση καὶ ὡς κριτική, ὡς φιλοσοφικὴ πραγματεία καὶ ὡς κομψὸ καὶ μεστὸ δοκίμιο, ἀκόμη ὡς ἐργασία μεταφραστική. Πολὺ δύσκολο εἶναι στὸν ἀναγνώστη ν' ἀποφανθεῖ γιὰ τὴ συγκριτικὴ ἀξία τῶν πολλαπλῶν αὐτῶν μορφῶν πνευματικῆς δημιουργίας τοῦ πρεσβύτερου τῆς ἔνδοξης τριανδρίας, τῆς ἀνακαινιστικῆς τῆς ἑλληνικῆς φιλοσοφίας ἀπὸ τὸ 1930 καὶ ὕστερα. Καὶ μόνο ἐπιτρέπεται νὰ λεχθεῖ ὅτι συχνὰ ἡ ποίησή του εἶναι ραντισμένη ἀπὸ τὸ νάμα τῆς φιλοσοφίας, καὶ ὅτι συχνὰ ἐπίσης ἡ ποιητικὴ χάρι προσθέτει θέλγητρο στὰ δοκίμιά του. Καὶ τότε, ἡ παλαιὰ ἀντίθεση τῆς φιλοσοφίας πρὸς τὴν ποίηση φαίνεται σὰν ὑπερνικημένη σχεδόν, ἢ μᾶλλον σὰν μεταβλημένη σὲ ἀγαστὴ μεταξύ τους σύμπνοια, ὅπως κατ' ἐξοχὴν στὸ βιβλίο τοῦ 1974 *Διάλογοι σὲ Μοναστήρι*. Ἐκεῖ προβάλλονται ἀποσταγμένοι στοχασμοὶ εἴτε διηθημένα βιώματα ἑνὸς φιλοσοφημένου ἀνθρώπου, βυθισμένου μὲ πνευματικὴ περισυλλογὴ στὴ μύχια ὕπαρξή του, καὶ ἀποφασισμένου, σὰν γιὰ ἐξομολόγηση, νὰ ἐκφράσει τὴ συγκομιδὴ τῆς ἐμπειρίας τοῦ βίου του μὲ ἠθικὴ διαύγεια.

Ἡ ἔκταση ὅμως τοῦ συγγραφικοῦ ἔργου του εἶναι δισεπόπτευτη. Ἡ ἐμπεριστατωμένη ἀναφορὰ στὴ σύστασή του ὑπῆρξε ἄλλης ὥρας μέλημα (17 Μαΐου 1988, στὴν Ἀκαδημία Ἀθηνῶν).

Τώρα, ἐξ ἄλλου, ἐπιβάλλεται νὰ μὴν ἀποσιωπήσω τὴ μοναδική του σεμνότητα. Ὁ προικισμένος αὐτὸς ἄνθρωπος, ἂν καὶ ἀπὸ τὰ νεανικὰ χρόνια του εἶχε δρέψει ἀριστεῖες καὶ πρωτεῖα, καὶ εἶχε στὴν ὥριμη ἡλικία του ἐνωρὶς ἀποκτήσει πανελλήνιο κῦρος καὶ γόητρο, δὲν παρασύρθηκε ὅμως ποτὲ σὲ προπέτεια καὶ σὲ μεγαλαυχία, παρὰ τὴν ἐπίγνωσή του

ἀρχῆθεν, ὅτι ἀνήκει στὴν ὁμοταξία τῶν ἐκλεκτῶν ἀνθρώπων τοῦ πνεύματος.

Αὐτὸς ὑπῆρξε ὁ Κωνσταντίνος Τσάτσος: φιλοσοφημένος ποιητής, αἰσθαντικὸς φιλόσοφος, ταλαντοῦχος διδάσκαλος, βαθυστόχαστος συγγραφέας, εὐσυνείδητος πολιτικός, ἄνθρωπος μὲ ὑπαρξιακὴ ἀγωνία συχνά, μὲ προσήλωση ὅμως στὸ καθῆκον πάντοτε, διάκονος τοῦ πνεύματος μὲ αὐθορμησία καὶ πειθαρχία. Ἡ 8η Ὀκτωβρίου 1987, τελευταία ἡμέρα τῆς ζωῆς του, δὲν εἶναι καὶ τελευταία ἡμέρα τῆς πνευματικῆς ἀκτινοβολίας του.

Κ. ΔΕΣΠΟΤΟΠΟΥΛΟΣ
(Μέλος τῆς Ἀκαδημίας Ἀθηνῶν)

ΜΝΗΜΗ Ι. Ν. ΘΕΟΔΩΡΑΚΟΠΟΥΛΟΥ

Τὸ Κέντρο Φιλοσοφίας, μὲ τὴ συμπλήρωση 88 χρόνων ἀπὸ τὴ γέννηση καὶ 7 ἀπὸ τὸ θάνατο τοῦ ἀείμνηστου ἱδρυτοῦ καὶ πρώτου Προέδρου τῆς Ἐφορευτικῆς Ἐπιτροπῆς του Ι. Ν. Θεοδωρακοπούλου, πραγματοποίησε στὶς 29.2.1988 ἐκδήλωση στὸ Ἰσόγειο τῆς ὁδοῦ Ἀναγνωστοπούλου 14, μὲ ὁμιλητὲς τούς: Ἀκαδημαϊκὸ κ. Κων. Δεσποτόπουλο, κ. Ἄννα Ἀραβαντινοῦ-Μπουρλογιάννη, κ. Δημ. Παπαδῆ καὶ τὴ Διευθύντρια τοῦ Κέντρου κ. Ἄννα Κελεσίδου. Ἀποσπάσματα ἀπὸ τὸ βιβλίο τοῦ Ι. Ν. Θ. *Ἀγαπημένη μου Χαϊλδεβέργη* διάβασε ἡ κ. Ἀριστέα Μοϊδίνη-Γκαβέρα.

Συναχθήκαμε σήμερα γιὰ νὰ τιμήσομε τὴ μνήμη τοῦ Ἰωάννου Θεοδωρακοπούλου, ἐξόχου ἀνδρός, καὶ ἄλλωστε δημιουργοῦ τοῦ Κέντρου Ἐρεύνης τῆς Ἑλληνικῆς Φιλοσοφίας, μὲ τὴν πολύτιμη συμβολὴ τοῦ ἀειμνήστου Προέδρου Κωνσταντίνου Τσάτσου.

Εἶναι σήμερα ἑπτὰ χρόνια καὶ ἐννέα ἡμέρες, ἀφότου ἔπαυσε ὁ Ἰωάννης Θεοδωρακόπουλος νὰ μᾶς ἐμψυχώνει μὲ τὴν παρουσία του. Συναχθήκαμε ὅμως σήμερα, 29 Φεβρουαρίου, γιατὶ ὁ τιμώμενος εἶχε τὴν ἀπὸ τὸ ἡμερολόγιο ὑπαγορευμένη ἰδιορρυθμία, ἡ γενέθλια ἡμέρα του νὰ ἔρχεται μόνο ἀνὰ τέσσερα χρόνια.

Ἡ σύναξη αὐτὴ δὲν εἶναι παρέκβαση ἀπὸ τὸ ἔργο τοῦ σημαντικοῦ αὐτοῦ Κέντρου τῆς Ἀκαδημίας Ἀθηνῶν. Σεμνὴ ἐκδήλωση Μνημοσύνης, ἀποτελεῖ πρώτιστα ἔκφραση εὐλάβειας, γνήσιας καὶ ὀφειλόμενης. Ἀλλὰ ὁ Ἰωάννης Θεοδωρακόπουλος ἀνήκει αὐθεντικὰ στὴν ἑλληνικὴ φιλοσοφία. Τιμᾶται ἄρα, καὶ ἀξίζει νὰ τιμᾶται ὄχι ὡς δημιουργὸς ἁπλῶς τοῦ Κέντρου Ἐρεύνης τῆς Ἑλληνικῆς Φιλοσοφίας, ἀλλὰ προπάντων ὡς κορυφαῖος ἐκπρόσωπος τῆς Ἑλληνικῆς Φιλοσοφίας στὸν αἰώνα μας, καὶ ἀκόμη ὡς πρωτουργὸς τῆς ἀναστυλώσεως τοῦ γοήτρου καὶ τῆς ἀναπτύξεως τῶν σπουδῶν τῆς φιλοσοφίας στὴν ἀρχαία κοιτίδα της, ἤδη ἀπὸ τὴν ἐποχὴ τοῦ μεσοπολέμου.

Ἐμφανίσθηκε τότε, νέος ἀκόμη, ὁ Ἰωάννης Θεοδωρακόπουλος, καὶ μὲ τὸ πνευματικό του παράστημα παρουσίασε τὸ μέγεθος τῆς φιλοσοφίας. Τὸ ὕφος καὶ τὸ ἦθος τῆς διδασκαλίας του ἔπειθαν, ὅτι ἡ ἀληθινὴ παιδεία εἶναι ὀρθὴ «περιαγωγὴ» τῆς ψυχῆς καὶ τὸ φιλοσοφικὸ μάθημα εἶναι πνευματικὸ ἄθλημα.

Εἶχε ὁ Λακεδαιμόνιος Καθηγητὴς εὐτυχήσει νὰ σπουδάσει φιλοσοφία στὸ ἐμπνευσμένο περιβάλλον τοῦ Πανεπιστημίου τῆς Χαϊδελβέργης. Ἐκεῖ ἀνδρώθηκε πνευματικά. Δὲν ἀπορροφήθηκε ὅμως ἀπὸ τὴ γερμανικὴ φιλοσοφία. Δὲν ἀφέθηκε νὰ ἐκγερμανισθεῖ, ἐνῶ τόσοι ἄλλοι «φράγκεψαν» μὲ τὶς σπουδὲς στὴν Ἑσπερία. Ὅσο καὶ ἂν ἀφομοίωσε τὶς σπουδαιότερες ἐπιτεύξεις τῆς γερμανικῆς φιλοσοφίας, ἔμεινε ὅμως πιστός, καὶ μὲ τρόπο γόνιμο, στὴν ἑλληνικὴ φιλοσοφία, καὶ στοχάσθηκε ὡς αὐτοδύναμος φιλόσοφος.

Καὶ αὐτὸ ἀξίζει νὰ τονισθεῖ. Καὶ ἀξίζει ἐπίσης νὰ τονισθεῖ ὅτι ὁ Θεοδωρακόπουλος δὲν ὑπῆρξε ἁπλῶς ἱστορικὸς τῆς φιλοσοφίας, ὑπῆρξε προπάντων ἀκέραια φιλόσοφος. Ἀκέραια φιλόσοφος ἦταν, καὶ ὅταν πραγματευόταν θέματα ἱστορίας τῆς φιλοσοφίας. Ἡ διακονία του πρὸς τὸν Πλάτωνα, ἔργο ἐπιβλημένο καὶ ἀπὸ τὴν παιδευτικὴ ἀποστολή του, εἶχε ὄχι ἁπλῶς ἱστορικό, ἀλλὰ συστηματικὸ μᾶλλον χαρακτῆρα.

Ὁ Καθηγητὴς Θεοδωρακόπουλος εἶχε τὸ χάρισμα ἐξ ἄλλου νὰ γοητεύει τοὺς ἀκροατές του καὶ νὰ κατορθώνει τὴ μύησή τους στὴ φιλοσοφία, μὲ τὸν βαρυσήμαντο καὶ πολυδόνητο λόγο του, φιλοσοφικὸ μαζὶ καὶ ποιητικό. Ἤδη στὰ πρῶτα ἔργα του προβάλλει ἔκδηλα ἡ ἔντονη συζωή του μὲ τὰ φιλοσοφικὰ προβλήματα, ὅπως καὶ ἡ ἐνδογένεια καὶ πολυδύναμη πρόβαση τοῦ φιλοσοφικοῦ λογισμοῦ του καὶ λόγου του.

Ἰδοὺ ἐκφράσεις του, ἀπὸ τα βιβλία του *Θεωρία τοῦ Λόγου* καὶ *Αἱ ἀρχαὶ τῆς φιλοσοφίας τῆς Ἱστορίας*, γραμμένα το 1927 σὲ ἡλικία εἴκοσι ἑπτὰ μόλις ἐτῶν: «Ὁ λόγος εἰσέρχεται ἀπείρως εἰς τὴν ἰδέαν..., ἡ ἰδέα,... ἀναχωρεῖ ἀπείρως ἀπὸ τὰ ὅρια τοῦ λόγου», «ὁ χρόνος, ὡς αἰτία καὶ ἀρχὴ τῶν χρονικῶν,... εἶναι, καθ' ἑαυτὸν θεωρούμενος, ἄχρονος»· ἡ μεταφυσικὴ «δογματικός τις πόθος περιβαλλόμενος τὸ πρόσχημα τοῦ λόγου», «ἡ ἐλευθερία,... ἡ θλάσις ἐκείνη τοῦ συνειδότος, καθ' ἣν ἀρνεῖται τὴν κατ' αἴσθησιν καὶ κατ' ἐπιθυμίαν ζωὴν καὶ θέτει ἑαυτὸ κατὰ λόγον καὶ νόμον αὐτοφυᾶ».

Ἂς μὴ ξενίζει ἡ τότε καθαρεύουσα τοῦ πρὶν ἀπὸ ἐλάχιστα χρόνια ριζαρίτη. Ἀπὸ τὸ 1930 ὅμως ὁ Θεοδωρακόπουλος ἄρχισε νὰ γράφει στὴ δημοτική, καὶ πολὺ σύντομα ἔγραφε σὲ τόνο ὑψηλό, μὲ πυκνότητα καὶ γλαφυρότητα, καὶ μὲ πλοῦτο λέξεων ἐκφραστικότατων, ἀντλημένων ἀπὸ τὴ γλῶσσα τοῦ ἀγροτικοῦ λαοῦ στοὺς αἰῶνες τῆς δουλείας, ἢ καὶ ἄλλων, βαθυσήμαντων, μὲ ἡλικία κάποτε ὁμηρική.

Τὸ φιλοσοφικὸ ἔργο τοῦ Θεοδωρακοπούλου ἐκτείνεται ὄχι μόνο στὴ γνωσιολογία καὶ στὴν ἠθική, ἀλλὰ καὶ στὴ φιλοσοφία τῆς ἱστορίας, καὶ στὴν ἱστορία τῆς φιλοσοφίας καὶ σὲ ἄλλους κλάδους τῆς φιλοσοφίας. Δὲν εἶχε καμιὰ ἐκζήτηση πρωτοτυπίας ὁ Θεοδωρακόπουλος, εἶχε ὅμως πάντοτε προσωπικὸ τόνο στὴ θέση τῶν προβλημάτων καὶ ὑπεύθυνο τρόπο

στὴν ἀντιμετώπισή τους. Ἦταν πολὺ συχνὰ πρωτότυπος, ἂν καὶ εἶχε κρατήσει φιλοσοφικὴ στάση μᾶλλον κλασσική. Μὲ τὸ ἔργο αὐτὸ κατόρθωσε ἐπὶ τουλάχιστον πενῆντα χρόνια, καὶ χρόνια δύσκολα, νὰ ἀρδεύσει μὲ καθαρὸ νᾶμα φιλοσοφίας τὸ ἔδαφος τῆς ἑλληνικῆς παιδείας, τὸ πολὺ αὐχμηρό,γύρω στὰ 1928, ἀπὸ σχολαστικισμό, ψυχολογισμό, κοινωνιολογισμό.

Εἶναι δύσκολο νὰ φαντασθοῦμε, ποιὰ θὰ ἦταν ἀκόμη καὶ σήμερα ἡ κατάσταση τῶν φιλοσοφικῶν σπουδῶν στὴν Ἑλλάδα, χωρὶς τὴν ἀποφασιστικὴ συμβολὴ τοῦ Θεοδωρακοπούλου. Εἶναι ὅμως δύσκολο ἐπίσης νὰ φαντασθοῦμε τὴν κρίσιμη αὐτὴ παιδευτικὴ δράση τοῦ Θεοδωρακοπούλου, ἂν δὲν εἶχε στηριχθεῖ ὁ ἴδιος ἀπὸ τὴν ἐνεργότατη συμπαράσταση τοῦ Κωνσταντίνου Τσάτσου καὶ τοῦ Παναγιώτη Κανελλοπούλου, καὶ ἂν δὲν εἶχε ὑπάρξει ἡ γόνιμη συνεργασία τῆς ἔνδοξης αὐτῆς πνευματικῆς τριανδρίας, ἢ καὶ ἡ ἀπότοκή της δοκιμώτατη ἐργασία, μὲ ἄκρο ἐνθουσιασμὸ γιὰ τὴ φιλοσοφία, τῶν ἄμεσων μαθητῶν καὶ τῶν τριῶν. Ὁ μελλοντικὸς ἱστορικὸς τῆς ἑλληνικῆς παιδείας πρέπει νὰ μὴν ἀγνοήσει τὸ καίριο ἔργο τοῦ Θεοδωρακοπούλου καὶ τῶν δύο στενῶν συνεργατῶν καὶ φίλων του.

Ἐμψυχωνόταν ὁ Ἰωάννης Θεοδωρακόπουλος ἀπὸ τὴ ζείδωρη πίστη πρὸς τὴ φιλοσοφία, καὶ ἀπὸ τὴν πεποίθηση ὅτι αὐτὸς κατ' ἐξοχὴν ἐκπροσωποῦσε τὴ φιλοσοφία στὸν γενέθλιο χῶρο της, ὅτι αὐτὸς ἦταν ὑπεύθυνα καὶ χαρισματικὰ ταγμένος στὴ διακονία της ὡς ὁ πρῶτος ἱεραρχικὰ λειτουργός της. Ἐξ ἄλλου ἡ μεγαλοφροσύνη αὐτὴ ἦταν συνυφασμένη στὴ συνείδησή του μὲ ἴση ταπεινοφροσύνη, καὶ μὲ βαθειὰ ἐπίγνωση τῶν ὁρίων τῆς παρουσίας τοῦ ἀνθρώπου στὸν κόσμο.

Ὄχι ἄσχετη πρὸς τὴ μεγαλοφροσύνη αὐτὴ ἦταν ἡ συναισθηματικὰ ριζωμένη καὶ μεταφυσικὰ ἐδραιωμένη πολύτροπη μέριμνά του γιὰ τὸ παρὸν καὶ τὸ μέλλον τοῦ ἑλληνισμοῦ. Προνομιακὸ θέμα τῆς πολύτροπης αὐτῆς μέριμνας ἦταν ἡ καλλιέργεια καὶ ἡ διάδοση τῆς ἑλληνικῆς γλώσσας, κάτι ἄξιο νὰ ὑψωθεῖ σὲ νέα Μεγάλη Ἰδέα τοῦ Ἑλληνισμοῦ.

Ἔχω καὶ ἄλλοτε ὁμιλήσει, καὶ μάλιτα ἐκτενέστερα γιὰ τὴν προσωπικότητα καὶ τὸ ἔργο τοῦ Ἰωάννου Θεοδωρακοπούλου. Σήμερα θὰ ὁμιλήσουν προπάντων νεώτεροί μου γιὰ τὸ ἴδιο θέμα. Καὶ πιστεύω, θὰ δικαιωθεῖ καὶ ἀπὸ τὸ λόγο τους ἡ πεποίθηση τοῦ μεγάλου διδασκάλου τους, ὅτι ἦταν ὁ φιλόσοφος κατ' ἐξοχὴν τῆς σύγχρονής του Ἑλλάδας, ὁ ταγμένος νὰ ἐφορεύει στὴν παιδεία τοῦ λαοῦ της, ὡς ἄξιος λειτουργὸς τῆς φιλοσοφίας.

Κ. Ι. ΔΕΣΠΟΤΟΠΟΥΛΟΣ
(Μέλος τῆς Ἀκαδημίας Ἀθηνῶν)

ΜΝΗΜΗ ΙΩΑΝΝΗ Ν. ΘΕΟΔΩΡΑΚΟΠΟΥΛΟΥ

Ὁ σύντομος λόγος μου γιὰ τὸν Ἰωάννη Ν. Θεοδωρακόπουλο δὲν μπορεῖ ἐκ τῶν πραγμάτων νὰ εἶναι οὔτε κἂν ὑπαινικτικὴ ἀναφορὰ στὸ ἀπειροσέλιδο καὶ πολύπλευρο φιλοσοφικό του ἔργο. Διάλεξα νὰ πάρω ἀφορμὲς ἀπὸ δύο ἐξομολογητικὰ κείμενα, ποὺ ἐκφράζουν καὶ τὸ φιλοσοφικὸ πιστεύω τοῦ Ἰ. Ν. Θ.: Τὸ πρῶτο εἶναι *Ἡ φιλοσοφία ὡς μαρτυρία τῆς ἐσωτερικῆς ἐμπειρίας*, ποὺ παρουσιάστηκε γαλλικὰ στὸ Συμπόσιο τῆς Βέρνης (Μάρτιος 1973) τῆς Fédération Internationale des Sociétés de Philosophie (FISP) καὶ δημοσιεύτηκε ἑλληνικὰ (σὲ μετάφρασή μου) στὴ *Φιλοσοφία* 4 (1974), 485-490, τὸ δεύτερο εἶναι τὸ στερνό του βιβλίο *Ἀγαπημένη μου Χαϊδελβέργη* τοῦ 1980. Ἡ αἰτία τῆς προτίμησής μου εἶναι φανερή: τὰ κείμενα αὐτὰ εἶναι λόγοι ζωῆς — ὁ Ἰ. Ν. Θ. ὑπῆρξε ὁ νεοέλληνας φιλόσοφος τῆς ζωῆς. Τὰ κείμενα, ὅπως καὶ ὁ πρόλογος στὴ μεγάλη τετράτομη *Εἰσαγωγὴ στὴ Φιλοσοφία*, φανερώνουν ὅτι γιὰ τὸν Ἰ. Ν. Θ. *Φιλοσοφία καὶ Ζωὴ* —ὅπως εἶναι καὶ ὁ τίτλος μιᾶς συλλογῆς μελετημάτων του (1967)— ἢ μ' ἄλλα λόγια στοχασμὸς καὶ πράξη, ἀφοῦ ἡ φιλοσοφία εἶναι πράξη, ἀποτελοῦν ἀξεδιάλυτη ἑνότητα, δὲν εἶναι, ὅπως συχνὰ σ' ἐκπροσώπους τῆς νεοελληνικῆς φιλοσοφίας, Ἰανὸς μὲ δύο πρόσωπα. Τὸ κάθε τι, γνώσεις, φιλοσοφικὲς θεωρίες, ἔχει γιὰ τὸν Ἰ. Ν. Θ. ἀφετηρία τὴ ζωή.

Τὸ δεύτερο κείμενο θὰ μοῦ δώσει τὴν εὐκαιρία νὰ τιμήσω μὲ τὸ λόγο τοῦ ἴδιου τοῦ τιμώμενου δύο ἄλλους κορυφαίους τοῦ πνεύματος ποὺ θρηνήσαμε πρόσφατα, τὸν Παναγιώτη Κανελλόπουλο καὶ τὸν Κωνσταντίνο Τσάτσο.

Στὸ *Ἡ φιλοσοφία ὡς μαρτυρία τῆς ἐσωτερικῆς ἐμπειρίας* ὁ Ἰ. Ν. Θ. ταυτίζει τὴ μύησή του στὴ Φιλοσοφία μὲ τὴν ἐπικοινωνία του μὲ τὴν ἑλληνικὴ φύση. Αὐτὸ ἔγινε κιόλας ἱστορικὰ μὲ τὴ γέννηση τῆς Φιλοσοφίας στὴν Ἑλλάδα, μὲ τοὺς πρώτους Φυσιολόγους. Ὁ ἴδιος ὁ Ἰ. Ν. Θ. στὰ *Φιλοσοφικὰ καὶ Χριστιανικὰ Μελετήματά* του (Ἀθῆναι 1973[2], 12) δηλώνει: «Τὸν ἄνθρωπο τὸν μορφώνει ἐπίσης καὶ μάλιστα ἀκατάπαυστα ἡ ἐπικοινωνία μὲ τὴ Φύση». Καὶ στὸ κείμενο στὸ ὁποῖο ἀναφέρομαι ἀπαντᾶ ἡ συνδυαστικὴ πρόταση: «Ἡ αἴσθηση τῆς ζωῆς, μέσα σ' αὐτὸ ποὺ οἱ Ἕλληνες ὠνόμασαν κόσμο, ἔγινε σὲ μένα ἄμεση συνείδηση τοῦ ὑπάρχειν, τῆς προσωπικῆς ἐγκόσμιας παρουσίας μου».

Ἡ δεύτερη μεγάλη μύηση, ποὺ ἔγινε ὅταν ὁ Ἰ. Ν. Θ. ἦταν 22 χρόνων, μὲ τοὺς κλασσικοὺς Γερμανοὺς φιλοσόφους, ἀπηχεῖται συναρπαστικὰ καὶ στὰ ἔργα *Εἰσαγωγὴ στὸν Πλάτωνα* (1970[5], 5) καὶ *Ἀγαπημένη μου Χαϊδελβέργη*.

Κι ἐδῶ, ὅπως στὸ προηγούμενο στάδιο ἀλλὰ καὶ στὸ ἑπόμενο, ἡ μύηση δὲν εἶναι παθητικὴ ἀποδοχή, ἀλλ' αὐτὸ ποὺ ἀποτελεῖ θεμελιακὴ στὸ ἔργο τοῦ Ἰ. Ν. Θ. συμπεριφορά: διαλογικὴ σχέση, σχέση πρόσωπο μὲ πρόσωπο. Ὁ φιλόσοφος τῆς ζωῆς ὑπῆρξε ἀπὸ τὴν ἀρχὴ ἐπικοινωνιακὸς ἀναζητητὴς τῆς φιλοσοφικῆς γνώσης. Ἔτσι γνώρισε τὴν πλατωνικὴ διδασκαλία, τρίτο μεγάλο σταθμὸ τῆς πνευματικῆς του ἀνέλιξης κι ἔτσι ἀνέστησε τὸν Πλάτωνα γιὰ τοὺς ἄλλους: «Τὸ πλατωνικὸ ἔργο δὲν μοῦ δόθηκε ὡς κάτι τὸ τελειωμένο, τὸ σχηματοποιημένο, ὅπως κάθε γραπτὸ ἔργο, ἀλλ' ὡς ἔμψυχος λόγος. Ἔγινα σύγχρονος τοῦ Πλάτωνα, συνέζησα μὲ τὴ σκέψη του, ὅπως λίγα χρόνια πρὶν ἡ φύση εἶχε γίνει γιὰ μένα ἡ ἔκφραση τῆς ἴδιας τῆς ζωῆς».

Ζωὴ καὶ διάλογος συνδέονται ἄρρηκτα καὶ δημιουργοῦν τὰ πραγματικὰ γεγονότα τοῦ πνεύματος· γνώση, πράξη, τέχνη, διδασκαλία εἶναι γιὰ τὸν Ἰ. Ν. Θ. φανερώματα τῆς ψυχικῆς ζωῆς ὡς διαλόγου. Τὴν πραγμάτωση τοῦ διαλόγου στὴ διδασκαλία καὶ στὸ γραπτὸ ἔργο τὴ γνωρίζουν καλὰ οἱ μαθητὲς καὶ οἱ μελετητὲς τοῦ Ἰ. Ν. Θ. «Ὁ μαθητὴς τοῦ Ἰ. Ν. Θ. (ἔγραφα σὲ μιὰ μελέτη μου γιὰ τὴν ἔννοια τοῦ Προσώπου στὸ ἔργο τοῦ Ἰ. Ν. Θ.)[1] ἔχει συνειδητοποιήσει ὅτι ἡ σκέψη τοῦ δασκάλου —στὶς δυό της ὄψεις ποὺ ἀντιστοιχοῦν στὴ διπολικότητα τῆς ψυχῆς— καὶ ὡς προφορικὸς λόγος-"ἔργον" καὶ ὡς γραπτός-"θεωρία", εἶναι πρόσωπο ποὺ ἐπικοινωνεῖ. Κανένα ἀπὸ τὰ δύο εἴδη τοῦ πνευματικοῦ μονισμοῦ... δὲν στάθηκε τόσο ἰσχυρό, ὥστε νὰ τὴν προσβάλει: οὔτε ἡ ὑπαγωγὴ τῆς ζωτικότητας στὸ λόγο, ποὺ καθιστᾶ τὴ σκέψη ἀφηρημένη... ἄψυχο διανοητικὸ κατασκεύασμα, οὔτε ἡ ὑπεροχὴ τοῦ βιωματικοῦ, ποὺ ἀποδυναμώνει τὸ λόγο, ἀλλὰ ἡ ἰσοτιμία λόγου καὶ ζωῆς». Ἡ κατάκτηση τοῦ λόγου πραγματώθηκε ἀπὸ τὸν Ἰ. Ν. Θ. στὴν τέταρτη φάση τῆς πνευματικῆς του πορείας μὲ τὴν μελέτη τῆς καντιανῆς λογικῆς καὶ τῆς λογικῆς τοῦ Rickert. Ἀπότοκος αὐτῆς τῆς ἐνθουσιαστικῆς συνάφειας μὲ τὴ λογικὴ ὑπῆρξε τὸ ἔργο *Platons Dialektik des Seins* (1927) ποὺ δημοσιεύτηκε στὴ σειρὰ τῶν *Χαϊδελβεργιανῶν πραγματειῶν Φιλοσοφίας καὶ Ἱστορίας τῆς Φιλοσοφίας*. Γιὰ τὸν Rickert καὶ τὸ ἔργο πάνω στὴν πλατωνικὴ διαλεκτικὴ μὲ πολλὴ γλαφυρότητα μιλᾶ ὁ ἴδιος ὁ Ἰ. Ν. Θ. στὸ *Ἀγαπημένη μου Χαϊδελβέργη*.

Ὅμως αὐτὸς ὁ σταθμὸς δὲν εἶναι ἕνα σταμάτημα σὲ μονόδρομο. Τὸ ἄλλο τοῦ λόγου δὲν εἶναι ὅπως τὸ μὴ ὄν, ἀντίθετο στὸ ὄν, ἀλλ' ἕτερον, κι ἡ

1. *Φιλοσοφία* 4, 1974, 490 κ.μ.

ἀλήθεια τῆς λογικότητας ὁλοκληρώνεται μὲ τὴ θέα τοῦ μυστικοῦ. Ὁ Πλάτων διασώζεται ἀλλὰ καὶ ὑπερβαίνεται ἀπὸ τὸν ἐξηγητή του Πλωτίνο. Τὸ ἔργο *Plotins Metaphysik des Seins* (1928) γεννιέται τὴν περίοδο κατὰ τὴν ὁποία ἡ ἐμπειρία τοῦ μυστικοῦ ἐπιβάλλεται, ὅπως προηγούμενα ὁ ἔρως τοῦ λογικοῦ, ὡς νέα ἐμπειρία φιλοσοφικῆς ζωῆς. Ὅμως, ὅπως δὲν ἀφήνει κανεὶς ὁριστικὰ μιὰ παλιὰ ἀγάπη γιὰ μιὰ νέα, οἱ πνευματικοὶ ὁρίζοντες τοῦ Ἰ. Ν. Θ. δὲν ἀλλάζουν μὲ ἀρνήσεις, πλαταίνουν συνεχῶς, ἐνῶ ἡ ζωὴ ξαναπαίρνει τὸ πρωτεῖο ὡς χῶρος προβλημάτων ποὺ ἀπαιτεῖ ἀπὸ τὸν στοχαστὴ ὄχι θέαση ἀλλ' ἀντιμετώπιση. Ἐκτὸς ἀπὸ τὸ μέγα θέμα τῆς γλώσσας, ὅλα τὰ μεγάλα προβλήματα τοῦ νέου ἑλληνισμοῦ, παιδεία, ὀλιγανθρωπία τῶν Ἑλλήνων, ἀνάγκη ἀνάπτυξης αὐτόχθονης βιομηχανίας καὶ ἐπιβίωσης μετὰ τὴν εἴσοδο στὴν Εὐρωπαϊκὴ ἀγορά, ὑπῆρξαν ἀντικείμενα τοῦ κριτικοῦ διαφωτιστικοῦ στοχασμοῦ τοῦ Ἰ. Ν. Θ. Τὸ ἔργο *Φιλοσοφία καὶ Ζωὴ* εἶναι, θὰ ἔλεγα, ὡς πρὸς τὸ σημεῖο αὐτό, ὁ πρακτικὸς λόγος τοῦ θεωρητικοῦ ἔργου *Σύστημα Φιλοσοφικῆς Ἠθικῆς*. Καὶ τὸ ἕνα καὶ τὸ ἄλλο ἀποκαλύπτουν καὶ πάλι τὴ γνησιότητα τοῦ στοχασμοῦ τοῦ Ἰ. Ν. Θ., ὅταν κάνει διαπιστώσεις ἢ προτείνει ἀντιμετωπίσεις.

Τὸ 1979 εἶχα γράψει μιὰ μελέτη γιὰ τὸ «πρόβλημα τῆς νεοελληνικῆς γλώσσας στὸν Ἰ. Ν. Θ.», ποὺ δημοσιεύτηκε τελικὰ στὴν πρώτη ἐπέτειο τοῦ θανάτου του (*Παρνασσὸς* ΚΔ΄, 1982, σσ. 227-235). Ἀπὸ τὸ κείμενο αὐτὸ θὰ ἀποσπάσω τὰ σημεῖα ποὺ θεωρῶ ὅτι ἐμπεδώνουν ἀκριβῶς τὴν παραπάνω ἄποψη καὶ δείχνουν πόσο πρωτοποριακὴ ὑπῆρξε ἡ ἀντιμετώπιση τοῦ γλωσσικοῦ προβλήματος ἀπὸ τὸν Ἰ. Ν. Θ. Ἀξιοθεωρητικὸς εἶναι ὁ τρόπος τῆς ἀπάντησης στὸ πρόβλημα τῆς φιλοσοφίας: παλαιὸ καὶ νέο δὲν θεωροῦνται ἀντίμαχα, ἀλλὰ συναγωνιστικὰ γιὰ τὴ δημιουργία μιᾶς τρίτης βαθμίδας: «νὰ δημιουργήσουμε» (τὸ παράθεμα εἶναι ἀπὸ τὴ μελέτη τοῦ Ἰ. Ν. Θ. «Διημοτικισμὸς καὶ πνευματικὸς νεοπλουτισμός», ποὺ δημοσιεύτηκε στὸ *ΑΦΘΕ* Ε΄, Ι, 1934, 9) «μὲ τὸ ἀληθινὸ πνεῦμα τοῦ δημοτικισμοῦ ὅλα στὴν πνευματική μας ζωή... νὰ ἀναβαπτίσουμε ὅλο τὸ ἱστορικὸ εἶναι τοῦ ἑλληνισμοῦ στὸ πνεῦμα τοῦ δημοτικισμοῦ, γιατὶ δημοτικισμὸς σημαίνει στὴν οὐσία του καὶ στὴ ρίζα του μετουσίωση τῶν περασμένων καὶ μαζὶ δημιουργία καινούργιων μορφῶν τοῦ πνεύματος».

Τὸ 1975 ὁ Ἰ. Ν. Θ. ὑποστήριζε καὶ στὴν πράξη —ὡς Πρόεδρος Ἐπιτροπῆς γιὰ τὸ ἐκπαιδευτικό μας πρόβλημα— τὴ διδασκαλία τῆς ἀρχαίας ἑλληνικῆς στὸ Γυμνάσιο, μὲ στόχο τὴν καλλιέργεια μιᾶς ὑψηλῆς δημοτικῆς παράλληλα μὲ τὴ διδασκαλία τῆς δημοτικῆς. Πρὶν 13 χρόνια ἀριθμοῦσε ὁ φιλόσοφος στοὺς κινδύνους ἀπὸ τὴν κατάργηση τῆς διδασκαλίας τῶν ἀρχαίων τὴν ἀθέτηση τῆς κλασσικῆς παιδείας καὶ τὴ συνενοχή μας στὸν ἀφελληνισμὸ τῆς Δύσης (οἱ θέσεις δημοσιεύτηκαν στὸ μελέτημα «Παιδεία καὶ Γλώσσα», *Παρνασσὸς* ΙΘ΄, 1977).

Ὁ Ἰ. Ν. Θ. ἔδειξε πολυφωνικὰ ὅτι ὁ συννελληνισμός, ποὺ διατηρήθηκε στοὺς αἰῶνες μὲ τὴ σπουδὴ τῆς ἑλληνικῆς γλώσσας καὶ τὴ μετάληψη τῆς ἑλληνικῆς παιδείας, μειώθηκε ἀφάνταστα στὴν ἐποχή μας, γιὰ νὰ παραμείνει σὲ ἰδέες ποὺ ἔγιναν οἰκουμενικές, ὅπως ἡ ἐλευθερία, καὶ σὲ ὅρους, ὅπως ἡ δημοκρατία «ποὺ ἀκούγεται», γράφει ὁ Ἰ.Ν.Θ. («Τί πρέπει νὰ γνωρίζουν οἱ νέοι τῆς ἐποχῆς μας», *Παρνασσὸς* ΙΓ΄, 1971, 219) «σήμερα στὶς γλῶσσες ὅλων τῶν λαῶν τῆς γῆς καὶ εἶναι καὶ ἀμετάφραστη», ἢ ἡ φιλοσοφία, «ὅρος ἐπίσης ἀμετάφραστος, καθολικὸς καὶ παγκόσμιος» (*ὅ.π.* 220).

Μὲ θαυμαστὴ ὀξυδέρκεια ὁ Ἰ. Ν. Θ. ἀντιλαμβάνεται ὅτι τὸ παιδευτικὸ πρόβλημα εἶναι πρώτιστα πρόβλημα ἤθους, σωστῆς πρόσβασης στὰ ἀρχαῖα κείμενα, καὶ μετάδοσης τῶν νοημάτων κι ὄχι τεχνικὸ πρόβλημα ἀνοικειότητας πρὸς τὴ γλωσσικὴ μορφή τους: «Ὁ λόγος γιὰ νὰ φτάσει στὴν ψυχὴ τοῦ νέου χρειάζεται τὸ δεύτερο ἑρμηνευτικὸ λόγο τοῦ δασκάλου καὶ αὐτὸς ὁ λόγος πρέπει νὰ εἶναι ὁμόλογος πρὸς τὸν πρῶτον. Γιατί ἀποτύχαμε ὡς τώρα στὴ διδασκαλία τῶν ἀρχαίων γραμμάτων; Διότι δὲν κατορθώσαμε νὰ δημιουργήσουμε δεύτερο ἑρμηνευτικὸ λόγο ὁμόλογο μὲ τὸν λόγο τῶν κειμένων. Δὲν φταῖνε λοιπὸν τὰ κείμενα, ἀλλὰ ἐμεῖς ποὺ δὲν κατωρθώσαμε νὰ τὰ πλησιάσουμε καὶ τελικῶς ἐφθάσαμε στὸ ἀπεγνωσμένο πράγματι διάβημα νὰ τὰ ἀπομακρύνουμε ἀπὸ τὰ γυμνάσιά μας» (Παιδεία καὶ γλώσσα, 162).

Ὁ φιλόσοφος τῆς ζωῆς εἶναι ὁ διορατικὸς στοχαστὴς ποὺ ἀντιμετώπιζε τὸ φαινόμενο τῆς ζωῆς ὡς ἀδιάλειπτη ἑνότητα παρελθόντος, παρόντος καὶ μέλλοντος. Τὸ παρὸν διασώζεται μὲ τὴ δημιουργικὴ συναίρεσή του πρὸς τὸ ἀξιακὸ παρελθόν, ποὺ ἀνοίγει εὐοίωνη προοπτικὴ στὸ μέλλον. Τὸ παρελθόν, τοῦ τόπου καὶ τῆς προσωπικῆς ζωῆς, δὲν εἶναι γραμμικὸ ἀλλὰ τόπος δρώμενων. Αὐτὸ τὸ τελευταῖο, ἕνα χρόνο πρὶν μισέψει ἀπὸ τὴ ζωὴ τὸ ξανάζησε νοσταλγικὰ καὶ στοργικὰ ὁ Ἰ. Ν. Θ. καὶ τὸ ἀνέστησε μ' ἕνα αὐθόρμητο γράψιμο στὸ τελευταῖο του βιβλίο *Ἀγαπημένη μου Χαϊδελβέργη:* «Μὲ τὴν ἡλικία συνήθως περιορίζεται ἡ προοπτικὴ τοῦ ἀνθρώπου πρὸς τὸ μέλλον καὶ ὁ νοῦς του γυρίζει συχνότερα πρὸς τὰ πίσω. Πολλὲς φορὲς κατὰ τὴν τελευταία δεκαετία, σὲ ὧρες κάποιας ἠρεμίας καὶ ἀνεπηρέαστος ἀπὸ τὴν τύρβη τῆς ἡμέρας, ὁ νοῦς μου ἐγύριζε στὴν περίοδο τῶν σπουδῶν μου καὶ σχεδὸν ἀθέλητα, δίχως συγκεκριμένο σκοπό, περιεργαζόταν ὡρισμένα γεγονότα». Ἔτσι ἀρχίζει προλογίζοντας —τὸ Νοέμβρη τοῦ 1980— τὸ *Ἀγαπημένη μου Χαϊδελβέργη* ὁ Ἰ. Ν. Θ.

Πρόκειται γιὰ τὴν ἐποχὴ τῶν σπουδῶν του, «ἐποχὴ ποὺ ἔχει μιὰ μοναδικὴ θέση μέσα στὴν ἱστορία τοῦ ἀνθρώπου καὶ... περιβάλλεται ἀπὸ κάτι πού, σιγά-σιγά, γίνεται μέσα του μῦθος ἢ θρῦλος». Αὐτὸ τὸν κόσμο τοῦ θρύλου ἤθελε νὰ παραδώσει μὲ τὴν ἔκδοση τοῦ βιβλίου του. Στὸ βιβλίο

δεσπόζουν, συνταιριασμένα ὅπως στὴν κλασσικὴ τραγωδία, ὁ τόπος καὶ τὰ πρόσωπα μιᾶς συγκεκριμένης περιόδου σὲ μιὰ πράξη μὲ τέλος: Ἡ Χαϊδελβέργη, ὁ Henrich Rickert, ὁ Karl Jaspers, ὁ φιλόσοφος τοῦ καφενείου Krall Kurt Wildhagen, ἡ Θεοδώρα Τσάτσου, (τίτλοι ἀντίστοιχοι τῶν κεφαλαίων).

Σ' αὐτὴ τὴ σύντομη ἀναφορὰ δὲν εἶναι δυνατὸν νὰ ἐπιμείνω στὴν ἀνάπλαση τῆς φιλίας τοῦ Ἰ. Ν. Θ. μὲ τὸν Π. Κανελλόπουλο καὶ τὸν Κ. Τσάτσο, ποὺ περιγράφεται ἐπίσης στὸ ἴδιο βιβλίο. Τὸ βιβλίο αὐτὸ ἀξίζει νὰ διαβαστεῖ παράλληλα μὲ τὸ δοκίμιο τοῦ Π. Κανελλοπούλου «Heidelberg, ὁ χρυσὸς κρίκος τοῦ πνευματικοῦ δεσμοῦ μας», ποὺ δημοσιεύτηκε στὸ *Ἀφιέρωμα στὸν Κωνσταντίνο Τσάτσο* (Ἀθῆναι, Νομικαὶ Ἐκδόσεις Σάκκουλα, 1980), κι ἀποσπάσματά του μὲ τίτλο «Σελίδες γιὰ τὸν Ἰωάννη Ν. Θεοδωρακόπουλο» δημοσιεύτηκαν στὸ Ἀφιέρωμα στὸν Ἰ. Ν. Θ. τῆς *Φιλοσοφίας*, τοῦ περιοδικοῦ πού, μαζὶ μὲ τὸ Κέντρο Φιλοσοφίας, ἵδρυσε ὁ Ἰ. Ν. Θ. Ἡ *Φιλοσοφία*, σύμφωνα μὲ τὸν ἱδρυτή της, εἶναι τὸ φιλοσοφικὸ περιοδικὸ ποὺ συνεχίζει τὸ *Ἀρχεῖον Φιλοσοφίας καὶ Θεωρίας τῶν Ἐπιστημῶν*, τὸ τριμηνιαῖο περιοδικὸ ποὺ ξεκίνησαν οἱ τρεῖς ἀγαπημένοι τῆς Χαϊδελβέργης τὸ 1928 καὶ συνέχισαν γιὰ ἔντεκα χρόνια. Γιὰ τὸ *Ἀρχεῖον* ἔγραψε ὁ Π. Κανελλόπουλος: «Ἡ πνευματικὴ ζωὴ τῆς Ἑλλάδος, στὶς πρῶτες δεκαετίες τοῦ αἰώνα μας, ἦταν πολὺ ζωηρή. Ἀλλὰ ἦταν γεμάτη ἀπὸ ἕνα φῶς, ποὺ δὲν ἦταν ἁρμονικὰ διάχυτο. Τὸ προκαλοῦσαν ἀστραπὲς ποιητικῶν πνευμάτων ἢ σκόρπιες ἀκτίνες θεωρητικοῦ λόγου, ποὺ δὲν ἀποτελοῦσαν πυκνὲς δέσμες, διαμορφωμένες ἑνότητες. Ἔτσι ἀποφασίσαμε, τὸ 1928 —ὁ Ἰωάννης Θεοδωρακόπουλος, ὁ Κωνσταντίνος Τσάτσος καὶ ἐγώ— νὰ ἐκδώσουμε ἕνα φιλοσοφικὸ περιοδικό, ποὺ σκοπός του θά 'ταν νὰ προσφέρει στοὺς ἀναγνῶστες, προπάντων στοὺς νέους, τὰ μέσα καὶ τὰ κριτήρια γιὰ μιὰ ὑπεύθυνη ἐκλογὴ τοῦ πνευματικοῦ δρόμου, ποὺ ὁ καθένας τους θ' ἀποφάσιζε ν' ἀκολουθήσει. Τὴν πρωτοβουλία γιὰ τὴν ἔκδοση τοῦ περιοδικοῦ τὴν εἶχε ὁ Ἰωάννης Θεοδωρακόπουλος».

Ἄννα ΚΕΛΕΣΙΔΟΥ

Ο ΜΥΘΟΣ ΤΗΣ ΨΥΧΗΣ ΤΟΥ ΠΛΑΤΩΝΙΚΟΥ ΦΑΙΔΡΟΥ

Στὴ σημερινή μας ἐκδήλωση εἰς μνήμην Ἰωάννου Θεοδωρακοπούλου, ὁ ὁποῖος μὲ τὴν προσφορά του στὸ χῶρο τῆς φιλοσοφίας ἐδίδαξε καὶ ἐμυσταγώγησε γενεὲς ὁλόκληρες, θεώρησα σκόπιμο νὰ παρουσιάσω στὸ ἔξοχο ἀκροατήριο, στὸ ὁποῖο ἔχω τὴν ἰδιαίτερη τιμὴ καὶ τὴ μεγάλη χαρὰ νὰ ἀπευθύνομαι, ἕνα ἀπὸ τὰ πιὸ ἀγαπημένα του θέματα, ὅπως εἶναι *Ὁ μύθος τῆς ψυχῆς τοῦ πλατωνικοῦ Φαίδρου.*

Κατὰ τὸν Ἰωάννη Θεοδωρακόπουλο «δὲν εἶναι δυνατὸν νὰ γίνει λόγος γιὰ τὴ φιλοσοφία τοῦ Πλάτωνος χωρὶς νὰ ἀναπτυχθεῖ τὸ πρόβλημα τῆς ψυχῆς[1]».

Τὸ πρόβλημα τῆς ψυχῆς εἶναι σχεδὸν τόσο παλιὸ ὅσο καὶ ἡ φιλοσοφία, ἀφοῦ ἀπασχολεῖ ἤδη τὸν Ἡράκλειτο, ὁ ὁποῖος, αὐτὸς πρῶτος, ὁμιλεῖ περὶ αὐτογνωσίας καὶ περὶ τοῦ ἀνεξερεύνητου βάθους τῆς ψυχῆς. Εἶναι ὅμως τὸ πρόβλημα συγχρόνως καὶ τόσο νέο, ὥστε νὰ εἶναι καὶ σήμερα καὶ πάντοτε ἐπίκαιρο ὅσο κι ἂν δὲν ἀνήκει στὰ ἐλκυστικὰ καὶ μοντέρνα θέματα τῆς σύγχρονης φιλοσοφίας.

Τὸ πρόβλημα τῆς ψυχῆς τίθεται καὶ ἀναπτύσσεται κατὰ τὴν ἀρχαιότητα κυρίως ἀπὸ τὸν Πλάτωνα καὶ τὸν Ἀριστοτέλη. Ὁ Πλάτων, ἂν καὶ δὲν ἔγραψε εἰδικὸ ἔργο περὶ ψυχῆς, εἶναι ὁ πρῶτος ὁ ὁποῖος μᾶς δίνει συστηματικὴ θεωρία περὶ ψυχῆς, τὴν ὁποία ἐντάσσει μέσα στὴν ὅλη φιλοσοφία καὶ κοσμοθεωρία του. Ὁ Πλάτων ἐχώρισε τὸ Εἶναι σὲ τρεῖς σφαῖρες: στὴ σφαίρα τῶν αἰσθητῶν, στὴ σφαίρα τῶν νοητῶν ἢ καλύτερα τῶν γνωστῶν μας ἰδεῶν καὶ στὴ σφαίρα τοῦ ἐπέκεινα, ὅπου τοποθετεῖ τὸ θεῖον. Ἡ ψυχὴ (κατὰ τὸν Πλάτωνα πάντοτε) κινεῖται καὶ στὰ τρία αὐτὰ ἐπίπεδα τοῦ Εἶναι. Γιατὶ τὰ αἰσθητὰ δὲν νοοῦνται χωρὶς τὴν ψυχή, χωρὶς δηλαδὴ τὴ δύναμη τοῦ αἰσθάνεσθαι, οὔτε οἱ ἰδέες νοοῦνται χωρὶς τὴ δύναμη τοῦ νοεῖν, καὶ τέλος γιατὶ τὸ θεῖον εἶναι ὁ τελικὸς σκοπός, πρὸς τὸν ὁποῖο φέρονται οἱ ἀσίγαστοι πόθοι τῆς ψυχῆς.

Ἡ ψυχὴ ἐξετάζεται ἀπὸ τὸν Πλάτωνα πρῶτον ὡς συστατικὸ στοιχεῖο τοῦ κόσμου καὶ δεύτερον ὡς τὸ ἀθάνατο συστατικὸ στοιχεῖο τοῦ ἀνθρώπου. Τὴν ἀθανασία τῆς ψυχῆς προσπαθεῖ ὁ Πλάτων νὰ τὴν

---

1. Ι. Ν. Θεοδωρακοπουλου, *Εἰσαγωγὴ στὴ φιλοσοφία*, τομ. Β΄, Ἀθῆναι, 1976², σ. 176.

θεμελιώσει διαλεκτικά, καὶ ἔτσι μεταμορφώνει, ὅπως εὔστοχα παρατηρεῖ ὁ Θεοδωρακόπουλος, τὴν ἀρχικὰ θρησκευτικὴ ἰδέα περὶ ψυχῆς σὲ καθαρὰ φιλοσοφικὸ πρόβλημα[2].

Γιὰ τὴν ψυχὴ ὡς συστατικὸ στοιχεῖο τοῦ ἀνθρώπου, γιατὶ αὐτὴ καὶ μόνο ἡ διάστασή της θὰ μᾶς ἀπασχολήσει στὴν πολὺ σύντομη αὐτὴ εἰσηγησή μου, μιλάει ὁ Πλάτων σὲ πολλοὺς διαλόγους του, κυρίως ὅμως στὸ *Συμπόσιο*, στὸν *Φαίδωνα*, στὴν *Πολιτεία* καὶ στὸν *Φαῖδρο*, στὸν ὁποῖο καὶ θὰ περιορισθῶ.

Στὸ ἐρώτημα τί εἶναι ἡ ψυχή, ὁ *Φαῖδρος* μᾶς δίνει τὴν ἀπάντηση: «τὸ αὐτὸ ἑαυτὸ κινοῦν[3]». Ἡ ψυχὴ εἶναι δηλαδὴ μία οὐσία ποὺ ἔχει τὴν κίνηση ἐνδογενή. Καὶ ἀποτελεῖ πράγματι ἡ κίνηση, ἢ καλύτερα ἡ αὐτοκίνηση, τὸ πιὸ καίριο γνώρισμα τῆς πλατωνικῆς ψυχῆς. Ἡ σύνδεση τῆς ψυχῆς μὲ τὴν κίνηση εἶναι, γιὰ ὅσους ἰσχύει ἡ ψυχὴ ὡς ἀρχὴ τῆς ζωῆς, αὐτονόητη καὶ δεδομένη[4].

Σαφὴς καὶ κατηγορηματικὴ εἶναι ἡ ἀντίθεση τοῦ Ἀριστοτέλη πρὸς τὴν ἀντίληψη τῆς αὐτοκινούμενης ψυχῆς: «οὐ τὸ κινοῦν καὶ κινούμενον ἡ ψυχή, ἀλλὰ τὸ κινοῦν μόνον[5]». Ὅσο ὅμως κατηγορηματικὸς κι ἂν παρουσιάζεται ὁ Ἀριστοτέλης στὴν κριτική του ἐναντίον τῆς αὐτοκίνησης τῆς ψυχῆς, στὴν πραγματικότητα ἀποδίδει κι αὐτὸς κάποια μορφὴ αὐτοκίνησης στὴν ψυχή, ἀφοῦ οὔτε οἱ ψυχικὲς λειτουργίες τῆς αἴσθησης καὶ τῆς φαντασίας[6] οὔτε ἐκείνη τῆς νόησης, ἀλλὰ καὶ ἐκεῖνες τοῦ θρεπτικοῦ, ἐξηγοῦνται χωρὶς τὴν ἀποδοχὴ μιᾶς ἐσωτερικῆς καὶ ὀργανικῆς κίνησης τῆς ψυχῆς, γιατὶ ὅλες αὐτὲς οἱ λειτουργίες ὡς ἐνεργητικὲς καταστάσεις προϋποθέτουν τὴ μετάβασή τους ἀπὸ τὴν κατάσταση τῆς δυνατότητας, τοῦ «δυνάμει», στὴν κατάσταση τῆς ἐνέργειας, τοῦ «ἐνεργείᾳ». Γι' αὐτὸ ὀρθῶς βλέπει ὁ Θεοδωρακόπουλος[7] στὴν αὐτοκίνηση τῆς πλατωνικῆς ψυχῆς, ποὺ ἐκδηλώνεται ὡς αὐτενέργεια καὶ αὐτονομία τῆς ψυχικῆς ζωῆς, τὴ ρίζα τῆς ἀριστοτελικῆς ἐντελέχειας. Ὁ λόγος ποὺ κάνει τὸν Ἀριστοτέλη νὰ ἀπορρίπτει τόσο κατηγορηματικὰ τὴν αὐτοκίνηση τῆς ψυχῆς εἶναι ἡ ἐσφαλμένη ὁπωσδήποτε ἄποψή του ὅτι αὐτὴ ὁδηγεῖ, καὶ μάλιστα κατ' ἀνάγκην, στὴ σωματικότητα τῆς ψυχῆς.

Γιὰ τὸν Πλάτωνα πάντως ζωὴ καὶ κίνηση μὲ τὴν ἔννοια καὶ τῆς αὐτοκίνησης εἶναι τὰ δύο κύρια γνωρίσματα τῆς ψυχῆς, ἂν καὶ μποροῦν νὰ συνοψισθοῦν σὲ ἕνα, γιατὶ καὶ ἡ ζωὴ δὲν εἶναι παρὰ ἕνα εἶδος

---

2. Βλ. Ι. Ν. Θεοδωρακοπουλου, *ἔνθ. ἀν.*, σ. 176.
3. Πλατωνος, *Φαῖδρος* 245 e 7 - 246 al.
4. Βλ. Αριστοτελη, *Περὶ ψυχῆς* Α 2, 404 b 7-8.
5. Αριστοτελη, *Περὶ ψυχῆς* Α 4, 409 a 17-18.
6. Βλ. Αριστοτελη, *Περὶ ψυχῆς* Γ 3, 428 b 11-13.
7. Βλ. Ι. Ν. Θεοδωρακοπουλου, *Πλάτωνος Φαῖδρος*, Ἀθήνα, 1968², σ. 139.

αὐτοκίνησης, τουτέστιν ἐνέργεια. Χωρὶς ψυχὴ δὲν ὑπάρχει ζωή. Αὐτὴ εἶναι ἡ ἀρχὴ τῆς ζωῆς, εἶναι «αὐτὸ τὸ τῆς ζωῆς εἶδος[8]». Γι' αὐτὸ ὅ,τι κυριέψει ἡ ψυχὴ τὸ ζωοποιεῖ[9]. Κι αὐτό, δηλαδὴ ἡ ζωή, εἶναι ἡ εἰδοποιὸς διαφορὰ ἀνάμεσα στὴν ὀργανική, αὐτόνομη, αὐτοδύναμη καὶ δημιουργικὴ κίνηση τῆς ζωῆς καὶ στὴν κίνηση τὴν τυφλὴ καὶ μηχανική.

Ὅτι οὔτε ὁ ὁρισμὸς τῆς ψυχῆς ὡς αὐτοκίνησης —ὅσο κι ἂν ἡ κίνηση ἀποτελεῖ τὸν θεμελιώδη ὅρο ὅλων τῶν ψυχικῶν λειτουργιῶν, οἱ ὁποῖες ἐκφράζουν ὁπωσδήποτε τὴν οὐσία της— οὔτε ὁποιοσδήποτε ἄλλος ὁρισμὸς μπορεῖ νὰ ἀποδώσει τὴν ἔννοια τῆς ψυχῆς στὴν οὐσία της αὐτὸ τὸ ξέρει ο Πλάτων πολὺ καλὰ καὶ τὸ διατυπώνει ξεκάθαρα στὸν *Φαῖδρο* του, ὅταν λέγει: «τί πραγματικὰ εἶναι ἡ ψυχὴ στὴν οὐσία της αὐτὸ χρειάζεται θεϊκὴ περιγραφή· μὲ τί πράγμα ὅμως μοιάζει, γι' αὐτὸ ἀρκεῖ καὶ μιὰ ἀνθρώπινη περιγραφή[10]».

Ἐδῶ ὁ Πλάτων διακρίνει ἀνάμεσα στὴ βαθύτερη οὐσία τῆς ψυχῆς ποὺ δὲν εἶναι προσιτὴ στὴ γνωσιακὴ δύναμη τοῦ ἀνθρώπου καὶ στὴν ψυχὴ στὴν ἐμπειρικὴ καὶ φαινομενολογική της θεώρηση.

Κι ἀφοῦ ἡ βαθύτερη γνώση τῆς οὐσίας της δὲν μπορεῖ νὰ ὑποταχθεῖ στὶς διαλεκτικὲς κατηγορίες τοῦ ἀνθρώπου, δὲν μένει τίποτε ἄλλο στὸν Πλάτωνα παρὰ ἡ μυθικὴ καὶ ἀλληγορικὴ προσέγγιση τοῦ ὑπερβατικοῦ λόγου τῆς ψυχῆς.

Ἔτσι παριστάνει τὴν ψυχὴ μὲ ἅρμα ποὺ τὸ σύρουν δύο φτερωτὰ ἄλογα, δηλαδὴ τὸ *θυμοειδὲς* καὶ τὸ *ἐπιθυμητικὸν* τῆς ψυχῆς, καὶ τὰ ὁδηγεῖ ὁ ἡνίοχος, δηλαδὴ ὁ νοῦς, τὸ *λογιστικὸν* τῆς ψυχῆς[11]. Ἡ εἰκόνα αὐτὴ χωρὶς φυσικὰ νὰ μᾶς δίνει ἀπάντηση στὸ μεγάλο πρόβλημα τῆς οὐσίας τῆς ψυχῆς, φωτίζει παραστατικὰ ὁρισμένες ἐνδιαφέρουσες πτυχές του. Καὶ πρῶτ' ἀπ' ὅλα προβάλλονται *συγχρόνως* ἡ *ἑνότητα* καὶ ἡ *πολλότητα*, δηλαδὴ ἡ *μία* οὐσία καὶ οἱ *πολλὲς* δυνάμεις τῆς ψυχῆς, ἀφοῦ τὸ *ἕνα* ἅρμα τὸ συναποτελοῦν *δύο* ἄλογα καὶ *ἕνας* ἡνίοχος. Καὶ ἔτσι ἔχουμε μιὰ ἀπάντηση στὸ γνωστὸ πρόβλημα τῆς ἁπλότητας ἢ συνθετότητας τῆς πλατωνικῆς ψυχῆς.

Πολλοὶ μελετητὲς τοῦ *Φαίδρου*, μεταξὺ τῶν ὁποίων καὶ ὁ πολὺς Wilamowitz[12], δέχονται ὅτι ἀπὸ τὸ μύθο τοῦ Φαίδρου δὲν μποροῦμε νὰ ἐξαγάγουμε σοβαρὰ συμπεράσματα γιὰ τὶς πραγματικὲς ἀπόψεις τοῦ

---

8. ΠΛΑΤΩΝΟΣ, *Φαίδων* 106 d 5-6.

9. ΠΛΑΤΩΝΟΣ, *Φαίδων* 105 d 3-5.

10. ΠΛΑΤΩΝΟΣ, *Φαῖδρος* 246 a 4-6.

11. ΠΛΑΤΩΝΟΣ, *Φαῖδρος* 246 a 5-6. Τὴν εἰκόνα αὐτὴ τὴν πρωτοβρίσκουμε στὸν *Παρμενίδη* (Βλ. H. DIELS - W. KRANZ, *Fragmente der Vorsokratiker* I, B 1).

12. Βλ. U. v. WILAMOWITZ - MOELLENDORF, *Platon. I Leben und Werke*, Βερολίνο, 1919, σσ. 37 καὶ 467. Πβ. L. ROBIN, *La théorie platonicienne de l'amour*, Paris, 1933, σ. 159.

Πλάτωνος. Ἄλλοι πάλι βλέπουν στὸ μύθο αὐτὸ λανθάνουσες ἀντιφάσεις (H. Siebeck[13]). Ὅσοι ὅμως βλέπουν ἐδῶ τέτοιες ἀντιφάσεις λησμονοῦν προφανῶς ὅτι δὲν μποροῦμε νὰ κρίνουμε τὸ μύθο μὲ τὰ μέτρα τοῦ λόγου, γιατὶ ἁπλούστατα ὁ μύθος δὲν εἶναι λόγος ἀλλὰ ἡ παραπληρωματικὴ καὶ συγχρόνως μεταλογικὴ διάσταση τῆς ψυχῆς, ἡ ὑπέρβαση τοῦ λόγου γιὰ τὴν ἔκφραση τοῦ λογικὰ ἀνέκφραστου, ὅπως ἀκριβῶς εἶναι καὶ ἡ οὐσία τῆς ψυχῆς. Ἔτσι, ἐνῶ ὁ μύθος δὲν εἶναι οὐσιαστικὰ καὶ καθ' ἑαυτὸν ἀντιφατικός, μολαταῦτα δὲν ὑπακούει ἀπ' τὴν ἴδια του τὴ φύση στὰ ἄκαμπτα σχήματα τοῦ καθαροῦ λόγου, γιατὶ κάτι τέτοιο θὰ ἀποτελοῦσε αὐτοαναίρεση τῆς οὐσίας του, μὲ ἀποτέλεσμα ἡ μεταλογικὴ του φύση νὰ φαίνεται συχνὰ κατὰ κάποιο τρόπο «ἀντιλογική», καθότι ἀντιμάχεται τὸ λόγο χωρὶς ὅμως καὶ νὰ τὸν ἀναιρεῖ. Γιατὶ τὸν ἀντιμάχεται διαλεκτικά, τουτέστιν δημιουργικά, καθὼς τὸν συμπληρώνει μόνο καὶ δὲν τὸν καταργεῖ· τὸν ὑπερβαίνει καὶ τὸν γονιμοποιεῖ χωρὶς καὶ νὰ τὸν ὑποκαθιστᾶ. Γιατὶ καὶ ὁ μύθος εἶναι λόγος, ἀλλὰ λόγος ὑπερβατικός. Πέρα ὅμως ἀπὸ κάθε διαλεκτική τους ἀντίθεση ἔχουν κοινὴ τὴν ἀρχὴ καὶ κοινὸ τὸ «τέλος», ἀφοῦ εἶναι καὶ τὰ δύο δυνάμεις τῆς ψυχῆς τοῦ ἀνθρώπου καὶ στοχεύουν τόσο τὸ ἕνα ὅσο καὶ τὸ ἄλλο τὴν ἴδια ἀλήθεια: τὴ γνώση τῆς ἀληθινῆς φύσης τῶν ὄντων.

Ἂς ἔρθουμε τώρα στὰ ἐπιμέρους σημεῖα τοῦ μεγάλου μύθου τῆς ψυχῆς ἀρχίζοντας ἀπὸ τὴ σχέση τῶν τριῶν δυνάμεων τῆς ψυχῆς μεταξύ τους. Ἡ σχέση αὐτὴ δὲν εἶναι ἁρμονική, γιατὶ πρόκειται γιὰ διαφορετικῆς ποιότητας δυνάμεις - μέρη. Ἔτσι τὰ φτερωτὰ ἅλογα ποὺ σύρουν τὸ ἅρμα δὲν εἶναι καὶ τὰ δύο καλά, ὅπως συμβαίνει μὲ ἐκεῖνα τῶν θεϊκῶν ἁρμάτων[14]. Καὶ πολλὲς φορὲς συμβαίνει νὰ εἶναι κακὸ ὄχι μόνο τὸ —οὕτως ἢ ἄλλως— ἕνα ἅλογο, μὲ τὸ ὁποῖο ὁπωσδήποτε ἔχει προβλήματα ὁ ἡνίοχος - νοῦς[15], ἀλλὰ κάτω ἀπ' τὴ φθοροποιὸ ἐπίδραση τῶν σωματικῶν ροπῶν καὶ παθῶν μολύνονται καὶ φθείρονται καὶ τὸ ἄλλο ἅλογο, καθὼς καὶ αὐτὸς ἀκόμη ὁ ἡνίοχος, τουτέστιν ὅλες οἱ δυνάμεις τῆς ψυχῆς[16], μὲ ἀποτέλεσμα ὅλη ἡ ψυχὴ νὰ προσκολλιέται στὸ σῶμα καὶ τὶς ἡδονές του καὶ ἀποπροσανατολισμένη πλέον νὰ νομίζει γιὰ ἀληθινὰ τὰ σωματικά, καὶ ἔτσι ἀπὸ τὴ στενὴ συναναστροφή της μὲ τὸ σῶμα καὶ τὴν ἀφοσίωσή της σ' αὐτὸ

---

13. H. Siebeck, *Geschichte der Psychologie* I, 1, Gotha, 1880, σ. 262.

14. Βλ. Πλατωνος, *Φαῖδρος* 246 a 7 - b 3.

15. Βλ. Πλατωνος, *Φαῖδρος* 246 b 4.

16. Βλ. Πλατωνος, *Φαίδων* 81 b, c, d, καὶ *Φαῖδρος* 246 e, 248 b. Μολαταῦτα ἡ διαφορετική τους ποιότητα καὶ στάση ποὺ ἐκφράζεται παραστατικὰ μὲ τὴν εἰκόνα τῆς διαφορετικῆς τους τροφῆς, ἀφοῦ ὁ ἡνίοχος τρέφεται μὲ πνευματικὴ τροφή, ἐνῶ τὰ φτερωτὰ ἅλογα μὲ ἀμβροσία καὶ νέκταρ (Βλ. Πλατωνος, *Φαῖδρος* 247 d 1 - e 6), τὰ χαρακτηρίζει πάντοτε.

νὰ συμπορεύεται καὶ νὰ ἐξομοιώνεται μὲ τὸ σῶμα καὶ νὰ γίνεται σχεδὸν *σωματοειδής*[17].

Ἡ ποιοτικὴ διαφορὰ τῶν ἀνθρώπινων ψυχῶν εἶναι ἐπίσης μιὰ ἐνδιαφέρουσα ἀποκάλυψη τοῦ μύθου τοῦ Φαίδρου, σύμφωνα μὲ τὸν ὁποῖο ἔχουμε τρεῖς κατηγορίες ψυχῶν. Οἱ ψυχὲς τῆς πρώτης κατηγορίας εἶναι ἐκεῖνες ποὺ πέτυχαν τὴ μεγαλύτερη δυνατὴ ἐξομοίωσή τους μὲ τὸ Θεό. Ὁ ἡνίοχος τοῦ ἅρματος αὐτῶν τῶν ψυχῶν ὑψώνει τὸ κεφάλι του —ἡ εἰκόνα αὐτὴ εἶναι δηλωτικὴ τῆς ὑπερέντασης ποὺ ἀπαιτεῖται, γιὰ νὰ μπορέσει νὰ δεῖ ὅσο γίνεται περισσότερα καὶ καθαρότερα— πρὸς τὸν ὑπερουράνιο τόπο: «εἰς τὸν ἔξω (sc. τοῦ οὐρανοῦ) τόπον[18]» καὶ κάνει τὸ κυκλογύρισμα μαζὶ μὲ τοὺς θεοὺς (τὰ ἔμψυχα οὐράνια σώματα)[19] καὶ προσπαθεῖ νὰ θεασθεῖ τὸ πλήρωμα τοῦ ὑπερουράνιου τόπου, τὶς ἰδέες: τὴν ἰδέα τῆς δικαιοσύνης, τῆς σωφροσύνης καὶ τῆς γνώσης[20], καὶ νὰ κορέσει ἔτσι τὸν ἀσίγαστο πόθο του καὶ τὸ πάθος του γιὰ γνώση καὶ ἀρετή. Τὸ πάθος νὰ γνωρίσει τὴν ἀλήθεια ὅλη καὶ γιὰ ὅλα[21]. Γιατὶ γι' αὐτὸ ἀκριβῶς πρόκειται ἐδῶ κατὰ βάθος. Καὶ εἶναι αὐτὸ πολὺ δύσκολο. Γι' αὐτὸ καὶ μόλις τὰ καταφέρνει: «καὶ μόγις καθορῶσα (sc. ἡ ἄριστα θεῷ ἑπομένη καὶ εἰκασμένη ψυχή) τὰ ὄντα[22]».

Τὰ ἅρματα τώρα τῶν ψυχῶν τῆς δεύτερης κατηγορίας ποὺ ἄλλοτε ὑψώνονται καὶ ἄλλοτε βυθίζονται στὸ ἀνέβασμά τους πρὸς τὸν ὑπερουράνιο τόπο, καθὼς τὰ ἄλογα <πετοῦν> ἀτίθασα, δὲ δίνουν τὴ δυνατότητα στὸν ἡνίοχό τους νὰ δεῖ πολλὰ πράγματα καὶ νὰ καλοξεχωρίσει τὶς μορφὲς τῆς μακάριας ἐκείνης θέας[23]. Ἀληθινὴ ὅμως γνώση καὶ εὐδαιμονικὴ θέα ἐπιφυλάσσει καὶ ὁ οὐρανὸς σὲ ὅσους ἀξιώνονται νὰ διασχίσουν τὸν αἰθέρα του[24].

Καὶ τέλος ἔχουμε τὴν κατηγορία τῶν ψυχῶν ἐκείνων ποὺ δὲν καταφέρνουν οὔτε βιαστικὰ νὰ ἀπολαύσουν τὴ θέα τῶν ἀληθινῶν ὄντων, γιατὶ δὲν ἔχουν τὴ δύναμη νὰ φτερουγίσουν στὰ ὕψη τ' οὐρανοῦ καὶ πέρ' ἀπ' αὐτόν, ἀφοῦ τὰ φτερά τους εἶναι σπασμένα, καὶ ἔτσι ὁ ἡνίοχος δὲν καταφέρνει νὰ ὁδηγήσει καὶ νὰ χαλιναγωγήσει σωστὰ τὸ ἅρμα του, μὲ ἀποτέλεσμα νὰ περιφέρεται κάτω ἀπ' τὸ θόλο τοῦ οὐρανοῦ παρὰ τὶς

17. Βλ. Πλατωνος, *Φαίδων* 81 b καὶ 81 c 4-6.
18. Πλατωνος, *Φαῖδρος* 248 a 2-3.
19. Βλ. Πλατωνος, *Φαῖδρος* 248 a 3-4.
20. Β. Πλατωνος, *Φαῖδρος* 247 d 6-7.
21. Βλ. Πλατωνος, *Φαῖδρος* 248 b 5-6.
22. Πλατωνος, *Φαῖδρος* 248 a 4-5.
23. Βλ. Πλατωνος, *Φαῖδρος* 248 a 5-6.
24. Βλ. Πλατωνος, *Φαῖδρος* 247 a.

ἀπεγνωσμένες του προσπάθειες[25]. Εἶναι ὅμως γεγονὸς ὅτι ὅλες οἱ ψυχὲς λαχταροῦν τὴ γνώση, γιατὶ ὅλες ἔχουν τὸν πόθο νὰ πετάξουν στὰ οὐράνια: «γλιχόμεναι... ἅπασαι τοῦ ἄνω[26]». Τελικὰ οἱ ψυχὲς αὐτὲς περιορίζονται σὲ ἁπλὲς παραστάσεις καὶ δὲ φτάνουν στὴν καθαρὴ γνώση τῶν ὄντων: «τροφῇ δοξαστῇ χρῶνται[27]». Γιατὶ ἡ καθαρὴ γνώση εἶναι ἔργο τοῦ νοῦ ποὺ διαλεκτικά, χωρὶς δηλαδὴ ἐξάρτηση ἀπ' τὶς ἐντυπώσεις τῶν αἰσθήσεων ποὺ εἶναι γιὰ τὸν Πλάτωνα γεμάτες ἀπὸ πλάνη, συγκεντρώνεται στὸν ἑαυτό του καὶ μὲ τὶς δικές του καὶ μόνο δυνάμεις (καθαρὴ νοητικὴ ἐνέργεια καὶ θεωρία) φτάνει στὴ θέα τῶν ἰδεῶν, δηλαδὴ στὴν καθαρὴ καὶ ἀληθινὴ γνώση, στὴν ἐπιστήμη καὶ τὴ φιλοσοφία[28].

Πρέπει νὰ τονιστεῖ ἐδῶ ὅτι ὅλες ἀνεξαιρέτως οἱ ψυχὲς ἔχουν δεῖ κάποτε τὸν κόσμο τῶν ἰδεῶν[29] πρὶν ἀκόμη κατοικήσουν σὲ κάποιο σῶμα καὶ ἀρχίσει ὁ κύκλος τῶν ἐνσαρκώσεων[30]. Ἀπ' τὸ στάδιο αὐτὸ τῆς προϋπαρξης διατηρεῖ ἡ ψυχὴ τοῦ ἀνθρώπου ἀνάμνηση τῶν ὅσων εἶδε τότε.

Σὰν σιωπηρὴ ἀπόδειξη τῆς ἄποψης ὅτι κάθε ἀνθρώπινη ψυχὴ εὐτύχησε κάποτε νὰ δεῖ τὸν κόσμο τῶν ἀληθινῶν ὄντων ἰσχύει γιὰ τὸν Πλάτωνα ἡ καθολικὴ ἔφεση τῶν ψυχῶν νὰ φτερουγίσουν ξανὰ στὸ βασίλειο τῶν καθαρῶν αὐτῶν οὐσιῶν, γιὰ νὰ γίνουν καὶ πάλι μὲ τὴ μακάρια θέα τους κοινωνοὶ τοῦ πληρώματος τῆς γνώσης. Καὶ εἶναι γιὰ τὴν ἀνθρώπινη ψυχὴ ἡ θέα τῶν ἰδεῶν, ἡ τέλεια αὐτὴ ἀποκάλυψη τῆς ἀλήθειας, ὀντολογικὸς ὅρος τῆς οὐσίας της, γιατὶ ἡ ψυχὴ τοῦ ἀνθρώπου δὲν θὰ γινόταν ποτὲ αὐτὸ ποὺ εἶναι, ἂν δὲν εἶχε γνωρίσει τὰ ἀληθινὰ ὄντα, τὶς ἰδέες[31]. Τὸ σημεῖο αὐτὸ ἀκριβῶς φανερώνει τὴ στενότατη ὀντολογικὴ σχέση ἀνάμεσα στὴν ψυχὴ καὶ τὴν ἰδέα[32], ὅπως ἐξάλλου φανερώνουν καὶ τὰ κοινά τους ὀντολογικὰ γνωρίσματα ποὺ εἶναι ἡ ζωή, ἡ κίνηση καὶ ἡ ἀθανασία.

Ἡ ἰδέα δὲν εἶναι γιὰ τὴν ψυχὴ ἁπλῶς ἕνα ἀντικείμενο, ἔστω τὸ τελειότερο καὶ ὡραιότερο. Εἶναι ὁ ἀπαραίτητος ὅρος τῆς αὐτογνωσίας καὶ αὐτοσυνείδησής της, καθότι ἡ ἑνότητα τῆς ψυχῆς ὡς ὑποκειμένου προϋποθέτει τὴν ἑνότητα τοῦ γνωσιακοῦ ἀντικειμένου, δηλαδὴ ἕνα σταθερὸ σημεῖο ἀναφορᾶς τῆς νόησης καὶ τέτοιο εἶναι ἡ ἰδέα ὡς αἰώνια καὶ

---

25. Βλ. ΠΛΑΤΩΝΟΣ, *Φαῖδρος* 248 a 6 - b 5.
26. ΠΛΑΤΩΝΟΣ, *Φαῖδρος* 248 a 6-7.
27. ΠΛΑΤΩΝΟΣ, *Φαῖδρος* 248 b 5.
28. Βλ. ΠΛΑΤΩΝΟΣ, *Φαίδων* 83 ab καὶ 79 cd.
29. «Πᾶσα μὲν ἀνθρώπου ψυχὴ φύσει τεθέαται τὰ ὄντα» (ΠΛΑΤΩΝΟΣ, *Φαῖδρος* 249 e 4-5. Πβ. 249 b 5-6).
30. Βλ. ΠΛΑΤΩΝΟΣ, *Φαίδων* 81 e, 83 de καὶ *Φαῖδρος* 248 c κ. ἑξ. καὶ 249 b.
31. Βλ. ΠΛΑΤΩΝΟΣ, *Φαῖδρος* 249 e 4-6 καὶ 249 b 5-6.
32. Βλ. Ι. Ν. ΘΕΟΔΩΡΑΚΟΠΟΥΛΟΥ, *Εἰσαγωγὴ στὸν Πλάτωνα*, Ἀθήνα, 1964, σσ. 196 κ.ἑξ.

ἀναλλοίωτη οὐσία. Ἔτσι ἡ ψυχὴ οὐσιώνεται, ἀποκτᾶ δηλαδὴ συνείδηση τῆς οὐσίας της μέσα ἀπ' τὴ θέαση τῆς ἰδέας[33]. «Ἑνότητα τῆς ψυχῆς, τοῦ ἐγώ, λέγει ὁ Θεοδωρακόπουλος, χωρὶς ἑνότητα τοῦ ἀντικειμένου, ὅπου μέσα νὰ δουλεύει καὶ νὰ κινεῖται ἡ ψυχή, δὲν ὑπάρχει». Γιατὶ «ἂν ἦταν, λέγει, νὰ βασισθεῖ ὁ ἄνθρωπος στὰ αἰσθήματά του ἢ στὶς παραστάσεις του, τότε δὲν θὰ μποροῦσε ποτὲ νὰ πεισθεῖ ὅτι εἶναι αὐτὸς ὁ ἴδιος μὲ τὸν ἑαυτό του, γιατὶ ὁ ἑαυτός του θὰ ἄλλαζε μαζὶ μὲ τὸ πλήρωμα τοῦ αἰσθήματος καὶ τῆς παράστασης[34]».

Τὸ πρόβλημα τῆς οὐσίας τῆς ψυχῆς συνδέεται ἀναπόσπαστα μὲ τὸ πρόβλημα τῆς ἁπλότητας ἢ συνθετότητας - πολυμέρειας. Σύμφωνα μὲ τὸ μύθο τοῦ Φαίδρου, ἀλλὰ καὶ μὲ ὅλους τοὺς ἄλλους διαλόγους τοῦ Πλάτωνος, ἡ ψυχὴ εἶναι ἀναμφίβολα σύνθετη, καὶ πιὸ συγκεκριμένα τριμερής, καὶ μάλιστα ὄχι μόνο ὅσο εἶναι ἑνωμένη καὶ συνυπάρχει μὲ τὸ σῶμα, ἀλλὰ ἐπίσης καὶ πρὶν καὶ μετὰ ἀπ' αὐτὴ τὴ συνένωση καὶ συνύπαρξη, ἀφοῦ τριμερὴς παρουσιάζεται στὸ μύθο μας καὶ αὐτὴ ἀκόμη ἡ ψυχὴ τῶν θεῶν. Στὴ μεταφυσική της διάσταση ἡ ψυχή, ὅταν δηλαδὴ ὑπάρχει καθ' ἑαυτὴν ὡς ἀσώματη οὐσία, εἶναι «δυνάμει» μόνον τριμερὴς καὶ ὄχι καὶ «ἐνεργείᾳ». Ἔχει δηλαδὴ στὴ φύση της τὴ δυνατότητα νὰ γίνει τριμερὴς καὶ αὐτὸ ἀκριβῶς γίνεται, ἡ πραγμάτωση αὐτῆς τῆς δυνατότητας, κατὰ τὴν ἐνσωμάτωσή της. Γιατί, ἂν πρὶν ἀπὸ τὴν ἐνσωμάτωσή της, στὴν προϋπαρξη, δὲν ἦταν οὔτε «δυνάμει» σύνθετη καὶ πολυειδής, δὲν θὰ ἦταν ἀσφαλῶς δυνατὴ ἡ μετάβασή της στὴν «ἐνεργείᾳ» τριμέρεια, γιατὶ κάτι τέτοιο θὰ σήμαινε οὐσιαστικὴ ἔκσταση ἀπ' τὴ φύση της, πράγμα ἀδύνατο χωρὶς μιὰ νέα δημιουργία, ἐπέμβαση δηλαδὴ τοῦ θεοῦ «θύραθεν». Βέβαια ἡ ψυχὴ δὲν ἀποτελεῖ μία ἀπροϋπόθετη, ἀπόλυτη δηλαδὴ ἑνότητα, ἀλλὰ οὔτε καὶ μία ἐμπειρικὴ τριαδικότητα. Ἡ τριμέρεια ἢ πολλότητα καὶ ἡ ἁπλότητα ἢ ἑνότητα τῆς ψυχῆς ἀποτελοῦν γιὰ τὸν Πλάτωνα δύο διαφορετικὲς θεωρήσεις τῆς μιᾶς πάντοτε ψυχῆς, οἱ ὁποῖες συμπλέκονται ἁρμονικὰ καὶ ἀλληλοσυμπληρώνονται.

Ὅσον ἀφορᾶ τέλος στὴν ἀληθινὴ γνώση τῆς ψυχῆς, αὐτὴ προϋποθέτει τὴ διάκριση ἀνάμεσα στὴν ψυχή, ὅπως πραγματικὰ εἶναι, καὶ στὴν ψυχή, ὅπως φαίνεται στὴ σωματική της ὑπόσταση, ὅπως δηλαδὴ «τὴν ἔχουν κάνει λωβὴ ἡ συνύπαρξή της μὲ τὸ σῶμα καὶ τὰ ἄλλα κακά[35]», σύμφωνα μὲ τοὺς λόγους τῆς *Πολιτείας*. Πρὸς τὴν ἀληθινὴ γνώση τῆς ψυχῆς μᾶς προτρέπει ὁ Πλάτων στὴν *Πολιτεία* του, ὅταν λέγει: «οἷον δ' ἐστὶν τῇ ἀληθείᾳ... δεῖ...

---

33. Πβ. ΠΛΑΤΩΝΟΣ, *Φαίδων* 79 d καὶ 83 ab.
34. Ι. Ν. ΘΕΟΔΩΡΑΚΟΠΟΥΛΟΥ, *Εἰσαγωγὴ στὸν Πλάτωνα*, Ἀθήνα, 1964, σσ. 199-200.
35. ΠΛΑΤΩΝΟΣ, *Πολιτεία* X 611 b 10 - c 2.

θεάσασθαι[36]». Μία γνώση στὴν ὁποία μποροῦμε νὰ ἀναχθοῦμε μὲ σχετικὴ ἐπιτυχία μόνο μὲ τὸν καθαρὸ λογισμό: «ἀλλ' οἷόν ἐστιν καθαρὸν γιγνόμενον, τοιοῦτον ἱκανῶς λογισμῷ διαθεατέον[37]». Ὁ λογισμός μας ὅμως δὲν μᾶς βοηθάει νὰ δοῦμε πῶς πραγματικὰ εἶναι ἡ ψυχὴ στὴν καθαρή της οὐσία παρὰ μόνο νὰ δοῦμε ὅτι εἶναι πολὺ διαφορετικὴ στὴ μεταφυσική της διάσταση ἀπ' ὅ,τι στὴν φυσικὴ καὶ ἐνσώματη.

Πρόκειται δηλαδὴ τελικὰ γιὰ εἰκόνες καὶ παραστάσεις τῆς ψυχῆς, ὄχι γιὰ τὴν ψυχὴ τὴν ἴδια. Πρόκειται γιὰ ἀνθρώπινες περιγραφὲς μιᾶς θεϊκῆς οὐσίας, γιὰ τὴν ὁποία ὅσα κι ἂν λεχθοῦν δὲν θὰ ξεδιαλύνουν ἴσως ποτὲ τὸ μυστήριο ποὺ τὴν καλύπτει· ἕνα μυστήριο ποὺ θὰ διατηρεῖ ἀσφαλῶς πάντοτε ἀμείωτη τὴ μαγεία τῆς ψυχῆς καὶ θὰ προκαλεῖ τὴν ἀνθρώπινη σκέψη, ἡ ὁποία ὅσο κι ἂν δὲν πρόκειται ἴσως ποτὲ νὰ πεῖ τὴν τελευταία λέξη στὸ μέγα αὐτὸ πρόβλημα, δὲν θὰ πάψει νὰ γονιμοποιεῖ δημιουργικὰ τὰ ἀνήσυχα πνεύματα καὶ νὰ χωρίζει τοὺς ἀνθρώπους σὲ μυημένους καὶ ἀμύητους.

Δημήτρης ΠΑΠΑΔΗΣ
(Ἀθῆναι)

36. ΠΛΑΤΩΝΟΣ, *Πολιτεία* X 611 b 10 - c 1.
37. ΠΛΑΤΩΝΟΣ, *Πολιτείας* X 611 c 2-4.

REFLEXIONS SOMMAIRES SUR LE DECLIN MORAL*

Dans un article récent[1], Roger Garaudy situait le mal radical de notre temps dans le fait que ce que l'on appelle aujourd'hui «la raison» est une «raison mutilée» de sa dimension essentielle: «elle ne pose plus le problème des *fins*, mais celui des moyens». Garaudy dénonçait en conséquence le pragmatisme, le scientisme, la technocratie, attitudes correlatives sinon identiques, et qui dominent, d'après lui, de très haut les mentalités, les idéologies et les pratiques courantes des individus et des groupes dans nos sociétés actuelles.

Je me déclare volontiers en accord avec lui quant à l'objectivité du constat ainsi établi; mais je pense aussi que ce n'est pas à proprement parler la raison, en tant que foyer de l'effort créateur des hommes, mais l'irruption, au contraire, de forts courants irrationnels dans notre civilisation hautement technicienne, qui est à l'origine de telles infirmités. C'est comme une revanche, plutôt, de l'animalité qui est en nous contre tout ce qui a été créé jusqu'à présent patiemment, lentement, méthodiquement par l'esprit en fait de civilisation et de culture. Quoi qu'il en soit, la dévaluation des fins au profit des moyens, du projet raisonné au profit de la satisfaction désordonnée mais immédiate, est bien visiblement la caractéristique principale de cette fin de siècle. Et l'on peut la considérer comme le signe infaillible d'un déclin, si par ce terme on désigne l'épuisement des resources qui ont soutenu la réalisation d'un projet de vie collectif, celui d'une civilisation en particulier.

*
**

Il m'a semblé utile de rappeler, à ce propos, la pensée de celui qui a exprimé, à mon avis, le mieux la quintessence du projet de vie que résume, au niveau des sciences et des techniques, le terme de «rationalisme moderne», terme qui inclut également, sur le plan de l'action pratique, l'individualisme et le personnalisme. J'entends bien: la pensée d'Immanuel Kant.

---

* Communication présentée, en 1986, au Colloque d'Athènes sur le Déclin Moral organisé par l'Ecole des Hautes Etudes Industrielles.

1. *Le Monde*, Dimanche 19 - Lundi 20 août, p. IX.

Le fondateur de l'Idéalisme critique parachève, on le sait, une évolution intellectuelle longue de plusieurs siècles, en offrant notamment, lors d'un premier mouvement, une présentation globable du système de la nature, en y incluant l'homme et la société en tant que produits naturels. Ce faisant, l'auteur de la *Critique* se pose en défenseur de la connaissance scientifique, tout en reliant, par ce biais, à l'idée de connaissance objective les courants physiocratiques dominants de son siècle. La connaissance anthropologique révèle, en effet, à ses yeux, un certain nombre de voies naturelles automatiques, grâce auxquelles les individus s'intègrent dans la société pour le bien de chacun et de tous, bien que chacun puisse n'envisager en premier lieu que son intérêt personnel strict.

Il n'en est que plus remarquable de constater combien Kant prend soin de distinguer rigoureusement entre la raison théorique, dont relève la science, et la raison pratique, siège de l'action; et combien méthodiquement aussi, au sein de cette dernière, il s'applique à distinguer entre les fins et les moyens. Il parvient ainsi à fonder —sur le prolongement de Rousseau— une morale axée solidement sur la notion (visiblement point naturelle ou naturaliste), d'autonomie et de personne.

Ce qui est propre à cette morale, c'est qu'elle entend laisser intacte la science dans son domaine, tout en se réclamant de principes d'une autre nature que le savoir scientifique et les déterminismes qui en résultent. De fait, cette morale n'implique pas, pour le sujet moral, une liberté négative, un *liberum arbitrium* faisant échec au déterminisme de la nature. Loin de posséder une signification négative, la liberté, telle que Kant la conçoit, renvoie elle-même à une légalité rigoureuse: elle est conformité à un principe. Non pas, certes, conformité à un principe imposé du dehors, à l'instar des déterminismes naturels, mais à un principe dont l'intuition pure —ce dont l'homme est capable— fait que l'homme moralement bon s'identifie proprement à la loi. Autrement dit, le sujet moral n'agit précisément pas sous le poids d'une loi extérieure contraignante; il agit «par respect de la loi» que lui-même institue dans le forum de sa conscience intime. Au déterminisme naturel se superpose ainsi désormais un authentique déterminisme nouménal, que Kant définit en ces termes:

«La volonté n'est pas simplement soumise à la loi, mais elle y est soumise de telle sorte qu'elle doit être regardée également comme instituant elle-même la loi, et comme n'y étant avant tout soumise que pour cette raison[2]».

C'est donc l'aptitude dont dispose l'homme de faire du mobile de

2. *Métaphysique des Mœurs*, Ak. Ausg. p. 115.

l'action un devoir qui assure son autonomie. La liberté désigne la faculté de se contraindre soi-même suivant l'idée d'une fin qui est en même temps un devoir.

*
**

La conception de la liberté nouménale comme autonomie, permet à Kant de s'élever à l'idée d'une morale à la fois individualiste et universaliste. Ainsi que nous avons pu le noter ailleurs[3]: «il est évident qu'une volonté qui ne se laisse pas déterminer par des mobiles sensibles, mais qui subordonne au contraire son action à des mobiles dont elle est à la fois le législateur et l'exécutant, ne saurait être assimilée aux objets du monde sensible ni être considérée uniquement comme un moyen susceptible de servir à la réalisation de fins qu'une autre volonté se propose. Par là-même se dégage cette deuxième signification importante de l'autonomie: la nature raisonnable existe comme une fin en soi[4]».

L'affirmation est de taille, si l'on veut y discerner moins l'achèvement d'une réflexion personnelle, que le sommet le plus haut par où s'éclaire la trame d'une civilisation parvenue à sa maturité. Les consequences du principe ainsi posé sont, en effet, incalculables. En prenant conscience de ma propre liberté, selon ce qui a été dit plus haut, je prends en même temps conscience de la liberté de tous les autres. Je m'élève, dès lors, à l'intuition d'une humanité pure, d'un authentique «règne des fins» dont le concept, sans point mettre en échec les déterminismes de la nature, assigne à l'homme, en tant qu'être raisonnable, une place spéciale dans la nature. «Par règne des fins», écrit notre philosophe[5], «j'entends la liaison systématique de divers êtres raisonnables par des lois communes, c'est-à-dire par des lois de l'autonomie». Loin de tout pragmatisme matérialiste et dogmatique, voire à l'opposé direct du pragmatisme, la moralité pure à laquelle aspire Kant se résume désormais sous forme d'un principe comme le suivant:

«Agis de telle sorte que tu traites l'humanité tant dans ta personne que dans la personne de tout autre en même temps comme une fin, et jamais comme un moyen[6]».

Et ailleurs on peut lire:

«L'humanité est par elle-même une dignité: l'homme ne peut être traité

3. G. VLACHOS, *La pensée politique de Kant*, Paris, PUF, 1962, p. 25.
4. *Mét. des Mœurs*, p. 150.
5. *Ibid.*, p. 158.
6. *Ibid.*, pp. 150-151.

par l'homme (soit par un autre, soit par lui-même) comme un simple moyen, mais il doit toujours être traité comme étant toujours une fin; c'est précisément en cela que consiste sa dignité (la personnalité) et c'est par là qu'il s'élève au-dessus de tous les autres êtres du monde, qui peuvent lui servir d'instruments[7]...».

⁂

Les significations multiples de l'idée d'autonomie et de personne se laissent dégager sans difficulté. Par rapport au sujet, l'autonomie signifie que celui-ci se rend apte d'agir de son propre gré, tout en se faisant du mobile de son action un devoir impératif inconditionnel. Vis-à-vis des déterminismes de la nature, y compris les différentes contraintes sociales, la personnalité implique la reconnaissance d'un domaine où la liberté s'affirme comme totale indépendance: c'est le domaine de la liberté de pensée et de conscience[8] où nulle contrainte ne saurait atteindre les sommets de la liberté nouménale: «on peut bien me forcer *à faire* quelque chose qui ne soit un but pour moi, mais on ne saurait me contraindre *d'en faire un but*[9]».

On se serait trompé sans doute en supposant que le principe d'autonomie n'engendre que ces implications négatives. L'autonomie signifie aussi et surtout que l'individu qui agit de la sorte en tire non seulement des droits mais aussi des devoirs. Pour la raison, précisément, qu'en affirmant par son action sa dignité d'homme, le sujet moral affirme en même temps la dignité de tout autre être raisonnable semblable à lui. Générateur de devoirs à partir de fins nouménales, le principe de la moralité offre ainsi une assiette large pour tenter d'édifier une philosophie pratique incluant également le Droit et la Politique. Dans l'*Opus Posthumum*[10], Kant pourra écrire en conséquence:

«La philosophie transcendantale est la doctrine sur l'ensemble des idées qui renferment la totalité de la connaissance synthétique *a priori* par concepts en un système de la raison théorique-spéculative aussi bien que de la raison morale-pratique, sous un principe au moyen duquel le sujet pensant se constitue dans l'idéalisme non pas comme une chose mais *comme une personne*, qui est elle-même auteur du dit système des idées».

⁂

Les implications que Kant a tirées lui-même de l'idée d'autonomie et de

7. *Doctrine de la Vertu*, trad. J. BARNI, p. 142.
8. G. VLACHOS, *ib.*, pp. 366 et suiv.
9. *Doctrine de la Vertu*, p. 15.
10. *Opus Posthumum*, Ak. Ausg. t. XXI, p. 91.

personne ne sont pas, certes, toujours évidentes ni tout à fait conséquentes aux principes dont sa morale se réclame. Elles sont manifestement influencées par l'état des sciences sociales de son temps et, en particulier, par les idées physiocratiques des économistes. Cependant, considéré dans son ensemble, le système kantien dépasse de loin les conceptions mécanistes et utilitaires courantes. Plutôt que de s'arrêter à l'idée quelque peu naïve d'harmonie préétablie sous l'action unilatérale du principe hédonistique, ce système englobe en fait l'économie —dont il ne conteste les ressorts égocentriques et utilitaires— dans une vision plus vaste de l'homme et du monde, vision qui résume en réalité une conception de vie dont Kant n'est pas l'initiateur mais l'interprète génial et le continuateur. Cultivée et enrichie incessamment grâce aux apports de la pensée gréco-romaine et chrétienne, cette conception met, en effet, au premier plan l'individu en tant que créateur de valeurs. Valeurs non pas uniquement matérielles et économiques, mais aussi et surtout valeurs culturelles, intellectuelles et morales. Ce qui caractérise en particulier cette conception de vie et ce qui constitue aussi la trame de la philosophie kantienne, c'est la place prééminente qu'elle réserve à la morale en tant que mode de participation consciente et active de l'homme individuel au projet de société global.

Ce «moralisme», tant décrié par les adeptes du matérialisme et du scientisme, n'est pas un simple accident dans l'histoire de la pensée. Il exprime, au contraire, ainsi que nous venons de le rappeler, la quintessence de la civilisation européenne moderne parvenue au stade de sa maturité. Contemplée à la hauteur du système philosophique de Kant, cette civilisation est caractérisée, en particulier, par le fait que la morale y est erigée en fondement dernier de l'édifice idéologique et institutionnel dans son ensemble. Le jeune Marx des *Manuscrits parisiens*[11] viendra le confirmer, quand il écrira que l'homme est au-dessus du citoyen. N'est-ce pas aussi sur le prolongement d'une idée morale, remaniée et élargie selon les nouvelles données de l'histoire, que seront proclamés bientôt, aux côtés des droits individuels classiques, les nouveaux droits sociaux? Qu'il sera aussi reconnu solennellement, suivant une idée authentiquement kantienne, qu'aux droits de l'individu correspondent autant de devoirs vis-à-vis des autres? En proclamant la «dignité de l'homme» droit fondamental suprême, certaines Constitutions récentes ne feront que confirmer à leur tour la primauté de l'idée morale.

*
**

La présence active, encore de nos jours, d'idées et de concepts de ceux

11. Cf. *Grundrisse,* pp. 75-76.

que nous venons de mentionner, ne devrait cependant nous faire sous-estimer ce que la situation actuelle du monde comporte d'oppositions et de faits contraires, à commencer par les antagonismes des empires et les tensions internationales. A l'image de l'homme-personne, au sens kantien ci-haut indiqué du terme, s'oppose aujourd'hui l'image d'une société décomposée en catégories sociales, en classes et en groupements divers; l'homme individuel y étant relégué au rang de l'accident —non pas de l'Espèce, ainsi que Kant le pensait— mais de l'une ou de l'autre de ces sociétés partielles. De fait, au fur et à mesure que la planification collective d'en haut, par l'intermédiaire de l'Etat tout puissant ou par des organisations «privées» d'envergure nationale ou internationale se substitue à la planification individuelle autonome et responsable, critère de ce qui est bon et de ce qui juste devient, en lieu et place de la conscience intime du sujet moral, l'idéologie stratifiée du groupe. Une nouvelle civilisation de masses identifiée déjà depuis un moment par les politistes et les sociologues, tend de plus en plus à remplacer le jugement raisonné fondé sur l'autonomie par des règles de comportement extérieures et contraingantes, répondant généralement à des intérêts catégoriels, auquels l'individu se doit de se conformer, sous peine de périr à tout jamais.

Il en résulte, naturellement, un retrécissement prodigieux de l'espace réservé au «for intérieur», l'éthique devenant désormais quelque chose de secondaire ou tout à fait superfétatoire face aux contraintes multiples venant du dehors. Devenant entité résiduelle, l'homme libre tant vanté par la démocratie libérale disparaît derrière le mirage de l'égalité arithmétique. On imaginerait, en effet, difficilement aujourd'hui un système de Droit ou de Politique déduit, à l'instar de ceux d'un Kant ou d'un Fichte, de l'impératif catégorique d'un Moi pur identifié avec la Raison. Il est bien connu, par ailleurs, que le mot «morale» est lui-même plus ou moins éliminé des discussions juridico-politiques courantes; en particulier en Science Politique où une philosophie nouvelle du Pouvoir vient d'être à peu près partout implantée, sans tenir compte de critères de moralité et en se référant uniquement à l'efficacité pragmatique malicieusement conclue d'un assentiment populaire présumé plutôt que démontré. Le système représentatif jadis imaginé et mis en œuvre à partir de l'idée du citoyen-personne, système destiné, en fin de compte, à sauvegarder les intérêts d'une «société privée» apolitique, se trouve lui-même altéré profondement par l'intrusion de partis politiques aux idéologies fluctuantes et fondamentalement oligarchiques. Si l'on ajoute à tout cela des pratiques d'éducation et d'acculturation aboutissant à la massification plutôt qu'à l'indépendance du jugement et à l'esprit critique, on est porté à conclure à un déclin certain des idées morales.

La marge du principe: «Traites ton prochain toujours comme une fin et jamais seulement comme un moyen» étant singulièrement rétrécie, on peut désormais se demander si ce déclin signifie seulement une transition ou un glissement irrévocable dans un état définitif de barbarie.

Le choix mentionné, au début de ces réflexions, en faveur des «moyens», autrement dit en faveur du succès pragmatique, pourrait sans doute être interprété comme un indice irréfutable d'une chute sans retour de nos sociétés actuelles dans le gouffre de l'amoralisme. A ce tableau sombre on pourrait toutefois opposer le fait que la civilisation dont est issu l'idéal du sujet libre et autonome est beaucoup trop enracinée dans les traditions et dans les œuvres accomplies, notamment en Europe, pour que l'individu qui en a été le support puisse être effacé définitivement derrière une nouvelle animalité collective. On peut penser aussi, d'un autre côté, que si la technocratie actuelle fait objectivement reléguer l'homme-personne au rang d'un simple rouage des techniques accumulées, elle le rend en même temps apte à s'élever par l'esprit à la contemplation de l'universel, grâce à un réseau d'échanges et de communications jamais atteint jusqu'à présent. Toute morcelée qu'elle soit encore, sur le plan politique ou militaire, l'humanité acquiert, dès lors, un nouveau dégré de réalité: en se muant en quelque sorte par la pensée en citoyen du monde, l'homme conserve et fortifie en lui la faculté de se penser comme l'auteur d'une législation universelle, telle que le savant de Königsberg l'a imaginée en interprétant les idées dominantes de son siècle. Mieux encore; dans la mesure où le pluralisme, culturel, social et politique est —fort heureusement— maintenu dans un certain nombre de Pays, en particulier en Europe occidentale, l'individu possède indubitablement, de par la multiplicité de ses attaches, la faculté de se situer avec une certaine marge d'autonomie dans le contexte des intérêts catégoriels ou en face du Pouvoir.

La mise en œuvre de toutes ces potentialités suppose naturellement, en dehors des réformes institutionnelles nécessaires (décentralisation et déconcentration, démocratisation des partis politiques, révalorisation du Parlement et procédures de démocratie sémi-directe, etc.), la mise en œuvre d'un système d'éducation permettant la formation de caractères aptes à résister aux pressions extérieures et parfaitement capables de se hisser au niveau de la personnalité libre et autonome, présupposition de toute morale authentique.

Jusqu'à l'avènement de la crise de civilisation actuelle, le monde a connu deux systèmes de morale vraiment universelle et de valeur équivalente: celui du Christianisme et celui qu'Immanuel Kant a tiré du tréfonds de six siècles de culture européenne humaniste. Loin de s'exclure mutuellement, ces deux

morales se complètent au contraire admirablement: aimer son prochain comme soi-même, cela suppose, en effet, que l'on a appris à ne jamais se servir d'autrui comme d'un simple moyen, mais toujours aussi comme d'une fin. Pour aimer autrui, il faut apprendre à le respecter. Le déclin moral commence lorsque l'on prétend sacrifier le respect au nom de l'amour, en oubliant qu'aimer, pour l'homme, c'est déjà ouvrir le dialogue avec une personne.

G. VLACHOS
(Président de l'Académie d'Athènes)

ΣΥΝΟΠΤΙΚΟΙ ΣΤΟΧΑΣΜΟΙ ΓΙΑ ΤΗΝ «ΗΘΙΚΗ ΚΑΤΑΠΤΩΣΗ»

Περίληψη

Γιὰ νὰ ἐκτιμήσει κανεὶς ἂν καὶ κατὰ πόσο ἐκεῖνο ποὺ χαρακτηρίζει τὴν ἐποχή μας εἶναι ἡ ἠθικὴ κατάπτωση, θὰ πρέπει νὰ ἔχει ἐμπρὸς στὰ μάτια του τὸ κριτήριο τῆς ἠθικῆς ἀρετῆς, ὅπως τὸ εἶχαν διαπλάσει οἱ προηγούμενοι αἰῶνες στὶς πολιτισμένες κοινωνίες τῆς Δύσεως. Ὁ Roger Garaudy, σὲ πρόσφατο ἄρθρο του διαπιστώνει τὴν κατάπτωση στὸ γεγονὸς τῆς ὑποκαταστάσεως τῶν «μέσων» στοὺς σκοπούς, δηλαδὴ στὴν ἐπικράτηση ἑνὸς τυφλοῦ πραγματισμοῦ. Τοῦτο ὅμως, παρατηρεῖ ὁ σ. αὐτῆς τῆς μελέτης, μᾶς ὁδηγεῖ στὶς ἀρχὲς τῆς καντιανῆς ἠθικῆς, τὴν ὁποία θεωρεῖ ὡς τὸ ἀπαύγασμα ἕξι αἰώνων οὐμανιστικῆς παιδείας, στὸ καλλιεργημένο ἤδη ἀπὸ τὸν Χριστιανισμὸ ἔδαφος τῆς Εὐρώπης. Ὁ σ. συνοψίζει ἀκολούθως τὸ οὐσιαστικὸ περιεχόμενο αὐτῆς τῆς ἠθικῆς, μὲ ἔρεισμα τὴν ἀναγωγὴ τοῦ προσώπου ὡς φορέα δικαιωμάτων ἀλλὰ καὶ ὑποχρεώσεων σὲ ἀντικειμενικὸ κριτήριο τῆς ἠθικῆς τελειώσεως τοῦ ἀτόμου καὶ τῆς κοινωνίας ἤ, ἀκριβέστερα, τοῦ γένους τῶν ἀνθρώπων ὡς ἰδεατοῦ συνόλου. Ὅμως, παρατηρεῖ, ἡ θεμελιακὴ αὐτὴ ἑνότητα τοῦ ὑποκειμένου κλονίζεται στὴν ἐποχή μας, ἀκριβῶς λόγω τοῦ κατακερματισμοῦ τῆς προσωπικότητας ἀνάμεσα σὲ κατηγοριακὰ συμφέροντα καὶ ἐπιδιώξεις κάθε λογῆς. Συμφέροντα καὶ ἐπιδιώξεις πού, ὑποταγμένες στοὺς ρυθμοὺς τῆς τεχνοκρατίας, παραμερίζουν τὸν ἄνθρωπο ὡς προσωπικότητα, χάριν τοῦ ὁποιουδήποτε ἀποτελέσματος. Ὁ ἄνθρωπος τείνει ἔτσι νὰ ἀποβάλει τὴν πνευματική του οὐσία καὶ νὰ ἐπιστρέψει σὲ μόνιμες καταστάσεις βαρβαρότητας. Ὅμως, ἀπὸ τὸ ἄλλο μέρος, ἡ ἴδια ἡ τεχνολογία, πολλαπλασιάζοντας τὰ δίκτυα

ἐπικοινωνίας δημιουργεῖ νέες δυνατότητες ἀναβιώσεως τοῦ ἀτόμου ὡς ἠθικῆς προσωπικότητας, ἰδιαίτερα σὲ περιοχές, ὅπως ὁ δυτικὸς κόσμος, ὅπου τὰ πλουραλιστικὰ στοιχεῖα τῆς παραδόσεως διατηροῦνται ἀκόμη ζωντανά. Ἡ «ἠθικὴ κατάπτωση» μπορεῖ ἔτσι νὰ θεωρηθεῖ, σ' αὐτὸν τὸ χῶρο, ὡς ἐκδήλωση μιᾶς μεταβατικῆς περιόδου καὶ μπορεῖ νὰ καταπολεμηθεῖ τόσο μὲ εὐρύτερες θεσμικὲς ἀναθεωρήσεις (ἀποκέντρωση, θεσμοὶ ἄμεσης συμμετοχῆς, ἐκδημοκρατισμὸς τῶν πολιτικῶν κομμάτων κ.λπ.) ὅσο καὶ μὲ προγράμματα κοινωνικῆς διαπαιδαγωγήσεως μὲ ἐπίκεντρο τὴν προσωπικότητα.

Γ. ΒΛΑΧΟΣ
(Πρόεδρος τῆς Ἀκαδημίας Ἀθηνῶν)

ΟΙ ΦΙΛΟΣΟΦΟΙ ΑΥΤΟΠΑΡΟΥΣΙΑΖΟΝΤΑΙ

L' ITINÉRAIRE DE MA PENSÉE

1. Formation Philosophique, Idées Directives

Je cherche rencontrer la raison de mon intérêt pour la philosophie et pour l'étude de l'être et du temps. Dans un effort pour retourner à la source ou aux sources de ma pensée philosophique je redescends alors au fond de moi-même jusqu'à la graine qui poussait et qui a fait jaillir les forces originaires pour ma décision. Et je refais mon cheminement depuis les années de la maison paternelle. Quelques indications de ce temps sont devant moi. L'émotion et la peur des premières quêtes avec l'ambition pour trouver une solution sur les signes du temps qui passe et laisse son empreinte parsemée parmi les étants..., sur la mort..., sur la fuite des moments plus heureux, malgré tous les efforts en contraire..., sur moi-même qui restais la même devant tous ces troubles. Et les évènements de l'époque rentraient à la maison. On parlait de religion, de politique, de littérature, des arts, de l'éducation, des nouvelles découvertes scientifiques. A ce moment je commençais à édifier un monde pour la connaissance de l'intimité de l'homme avec une vision plus fondamentale.

Exactement à cet instant mes études et mes lectures ont commencé à établir l'esquisse d'un tableau qui n'est pas encore fini. Je voudrais capter la profondeur de l'homme, son mystère et en même temps embrasser en profondeur et largeur tout l'univers. La lecture d'Homère et des classiques français et anglais ont impulsioné mes premiers rêves, mes idées, mon idéal. C'était la naissance de la conscience d'un désir de la sagesse comme une conquête qui devrait être faite par l'expérience et par la réflexion personnelles. Et les études du latin et du grec avant mes cours réguliers ont établi la première base ou fondement pour une continuelle recherche du sens du mystère de la vie et de la mort, du mystère du temps et de la durée, du mystère de l'être. Et je cherchais dans toutes mes lectures depuis les mystiques aux hommes de génie ce sens de l'aventure de l'intelligence devant

la densité mystérieuse de l'être. Et si dans mes études au gymnasium deux branches disciplinaires m'attiraient, la théologie avec l'herméneutique biblique, (ce qu'on appelait alors l'exégèse biblique) et la physique, chez moi-même je m'adonnais à la lecture de Platon, d'Aristote et d'Augustin. Voilà la raison par laquelle au moment de me décider pour un cours supérieur, j'avais l'envie de tout embrasser. Et une idée c'est établie en mon esprit: celle de ma dédicace à la philosophie. Il me fallait donc étudier en profondeur le grec et le latin pour être prête à la rencontre de ce qui véhiculait la pensée de ces auteurs. Je devinais au-dedans de moi-même un amour pour rencontrer la philosophie comme sagesse qui perce les profondeurs des étants et de l'Etre. Le moment m'a été décisif. Et tout est venu après en consonnance avec cette ordination intérieure et personnelle. Premièrement donc, je ferais le cours des lettres classiques comme un instrument pour préparer ma vie d'amitié à la sagesse. A la suite, le cours de philosophie. La théologie herméneutique et la physique mathématique doivent apparaître après, comme la corrélation nécessaire et complémentaire à mon travail de réflexion. Le noyau de toute ma réflexion a été et c'est la philosophie théorétique, la métaphysique; se laisser que l'Etre lui-même parle et que toute la vie soit cette écoute de l'Etre, cette obéissance à sa dictée. Je peux dire à nouveau: Qui suis-je toujours en passant sur mon chemin? Je ne suis qu'à la recherche de la sagesse.

L'entrée au cours de philosophie a été l'étape fondamentale pour ma pensée. A Recife, ville du nord-est du Brésil, ce cours suivait surtout l'orientation aristotélicienne-thomiste, ce qui m'a permis la découverte de la pensée et de la rigueur philosophique de Thomas d'Aquin et en même temps l'enchaînement systématique très ferme dont je serai redevable, pour l'étude de l'Etre et des questions sur l'existence, sur l'être temporel, sur les transcendentaux, sur la connaissance. La doctrine de l'analogie et de la relation m'ont donné l'impulsion pour penser la dialectique ontologique. Et la cosmologie m'a fait développer l'étude de l'épistémologie scientifique avec les analyses sur l'actualité matérielle. Ce sont des ébauches posées à mon projet philosophique. Je commençais à prendre connaissance de la pensée des premiers grecs. Anaximandre, Héraclite et Parménide ont été des aiguillons à mon intelligence et je restais à lire et à relire leurs fragments pour les comprendre à côté de la *Métaphysique* d'Aristote, du *Parménide* et du *Phèdre* de Platon. Aussi de *La République*. C'est au milieu de mon cours de philosophie que je rencontre Kant et, avec lui, Heidegger.

Chez Kant le rôle du temps et de l'imagination transcendantale comme temporalité et fondement métaphysique ont mérité mon attention. Avec la critique théorétique de la connaissance humaine s'imposaient et les juge-

ments et les catégories de l'entendenment qui n'étaient, à mon avis, que des assises pour ériger la philosophie métaphysique. C'est à ce moment que je viens à Heidegger avec *Qu'est-ce que la métaphysique*? et avec *Kant et le problème de la métaphysique*, suivis après par *L'Etre et le Temps*, *De l'Essence de la Vérité*, *De l'Essence du Fondement*. Et Kant et Heidegger ont été très décisifs à ma réflexion métaphysique. Heidegger, je peux le dire, est devenu un maître de conversation pour moi. Et par lui initialement je retournais aux premiers grecs, à Platon et Aristote, aussi à Augustin. En même temps je confirmais mon intérêt pour discerner ce que la métaphysique est et porte en elle même comme fondement de la pensée philosophique interrogeant l'Etre et à la rencontre des différentes visées sur les étants et leur être, lesquelles en leur déploiement font apparaître de nouvelles thématisations philosophiques. Qu'est-ce que l'Etre dans son apparaître et dans son fond? Pourquoi il y a des étants? Pourquoi les diverses façons d'exister?

Mes écrits réflechissent sur ces questions. Aussi mes cours de philosophie et mes séminaires depuis 1954. Si je combattais pour la création de nouvelles disciplines philosophiques telles que la Théorie de la Connaissance, l'Anthropologie Philosophique, la Philosophie de l'Histoire et de la Culture, j'avais l'intention de rendre possible aux étudiants de philosophie de l'Université une plus large et plus profonde, concrète et signifiante visée de l'étude de l'Etre. Ces disciplines, n'étaient-elles pas une Ontologie du *lógos*, une Ontologie de l'être humain et une Ontologie du temps selons les situations et les habitudes?

Et mon projet philosophique poursuivait. Ma thèse de doctorat à la Sorbonne —*Théorie de la Vérité chez Edouard Le Roy*— et le travail complémentaire —*Sur les Théories de la Verité*—, avec la notion d'expérience en tous ordres du savoir (science, philosophie et religion), ainsi comme ma thèse présentée au concours public pour la Chaire de Philosophie à l'Université de Recife —*La Pédagogie du Temps et de l'Histoire*— ce sont des marches qui signalent mon chemin. Pour le doctorat, j'avais embrassé et l'étude de la physique mathématique et l'étude de la théologie, particulièrement de la théologie herméneutique pour pouvoir cerner l'objet de mon étude de thèse. En même temps mes études à Freiburg im Breisgau m'ont fait connaître personnellement Heidegger. Je suivais son cours et j'étais chez lui pour l'interroger sur des questions philosophiques. Pour la thèse —*Pédagogie du Temps et de l'Histoire*— la demande qu'est-ce que le temps m'a fait aussi le questionner avec d'autres catégories ontologiques et théologiques pour capter le caractère existentiel du réel et la signification de l'homme comme être de relation.

C'est de la vision théorétique qui pense l'Etre, donc c'est d'une

métaphysique que je regarde tous les étants à partir du voilement et dévoilement de l'Etre même. Ce retrait et cet apparaître de l'Etre par un côté, et mon désir de transpercer les apparences et révéler l'être des étants par une analogie et par une dialectique ontologique à travers les compréhensions immanentes et transcendantes à chaque étant et même à l'Etre envisagé comme une relation transcendantale, par l'autre côté, me portent à poser la question du temps pour que l'Etre même se dévoile dans sa splendeur. C'est alors le questionnement de l'Etre par sa présentation. Et celle-ci dit temps, parce que chaque présence se fait présente et se cache. Elle est devenue une fois, ou elle devient encore, ou advient, ou est à venir. Le temps est la présentation de la présence de l'Etre. Une expérience métaphysique pour atteindre l'a-venir de l'Etre qui se donne en se voilant à travers le secret des étants, malgré son mystrère.

Je me demande à nouveau: Qui suis-je toujours en passant sur mon chemin? Je ne suis qu'à la recherche de la sagesse. Il y a un long chemin à faire en cherchant et en poursuivant la conquête de la sagesse. Et mes écrits témoignent mon aller et retour sur les mêmes questions. Je ne cherche qu'à prononcer le *lógos* philosophique à côté du *lógos* scientifique et même théologique.

La métaphysique veut être une visée théorétique qui transperce les apparences pour questionner leur fondement et révéler leur être. N'est-elle pas le fondement de toute pensée philosophique? N'est-elle pas aussi une reconnaissance que tout apparaître est un apparaître de quelque chose, donc on a besoin d'une visée plus profonde au sens même d'un regard plongé dans les racines ou immergé dans les étants? Ce regard amoureux au-dedans éxige l'œil de l'esprit, —une pensée-action théorétique— une métaphysique partant de ce qui est rassemblé et se dévoile à nous jusqu'à ce qui est, et ce qui fait être chaque étant. La philosophie comme l'amitié à la sagesse est une métaphysique. En prononçant le *lógos* de chaque étant, la métaphysique est aussi l'*éros* avec ses peines, qui attend la rencontre avec ce qui est toujours mis en occultation et qui toujours annonce ce qui ad-viendra.

Et toute ma vie est traversée par cette recherche.

Maria do CARMO TAVARES de MIRANDA

DÉVIATION TEMPORELLE OU KAIRIQUE ?

Il est souvent question des «temps qui courent», au pluriel, pour désigner une ère plus ou moins restreinte, réduite au présent qui dure, donc à une temporalité imprécise, sinon pour éviter de se reporter à l'idée de ce temps illimité, au singulier, dont Virgile affirme qu'il fuit selon une «entropie» inéluctable, donc irréversiblement, irrévocablement et irréparablement[1], *interea*[2], «sur ces entrefaites», c'est-à-dire entre deux événements successifs bien déterminés[3]. Cependant, que le temps «suspende» ou «poursuive» son vol; les «heures» (au pluriel), «leur cours», semble déjà poser quelque problème que l'on s'efforcera d'éclaircir en recourant à quelques notions illustrées en grec. Il est évident que, dans le cas des «heures», il ne s'agit nullement de vecteurs temporels artificiels qui, au nombre de vingt-quatre, dérivent de la division, déjà très ancienne, de la durée nychthémérale en parties égales, mais bien des moments (*horae; hōrai*)[4] marquant les changements du mouvement apparent du soleil, notamment les solstices d'hiver et d'été, et les équinoxes de printemps et d'automne, moments précis, autant que privilégiés: «et la nature atteint son heure bonne et douce» (Solomos); «heures propices» évoquerait le souvenir de ce vocabulaire.

Or, qu'il s'agisse de course ou de fuite, le mouvement du temps paraît lui-même être provisoirement suspendu lors de ces «heures» qui, de plus, marquent un changement substantiel au niveau non seulement du comporte-

---

1. En 1968, Vl. JANKELEVITCH, a professé en Sorbonne un cours d'ontologie orienté dans ce sens; cf. *infra,* et la note 10.

2. Cf. VIRGILE, *Georg.,* III, 284: *fugit irreparabile, fugit interea tempus*; cf. A. MERCIER, *Fugit irreparabile tempus,* Bern, Haupt, 1967; IDEM, L'à-venir où se cache le Dieu, *L'avenir. Actes du XXI^e Congrès de l'ASPLF* (Athènes, 1986), Paris, Vrin, 1987, pp. 38-54, notamment p. 48: IDEM, Discours de Synthèse, *Chronos et Kairos. Entretiens d'Athènes* (1986), Institut International de Philosophie (publié par E.Moutsopoulos), Paris, Vrin, 1988, pp. 66-82 notamment p. 70.

3. Sur le rapprochement étymologique des termes «crise» (à l'origine: «distinction»), «coupure» et «kairos» en grec, cf. E. MOUTSOPOULOS, Note sur la signification de kairos, *Diotima* 16, 1988, p. 132.

4. Eunomié, Diké, Eirené, filles de Thémis. Cf. HÉSIODE, *Théogonie,* vv. 901-903.

ment du soleil, mais encore, et par voie de conséquence, de la nature elle-même; On remarquera qu'il s'agit d'ores et déjà de signaler, au sein de la continuité temporelle, une série de discontinuités marquée par ces heures; et que les discontinuités en question présentent toutes les caractéristiques de «crises» ou coupures entre deux segments consécutifs du cours de l'évolution de la nature pendant une révolution complète de la terre autour du soleil. Des crises analogues peuvent être relevées à l'intérieur de l'histoire dès lors que des discontinuités affectent la marche régulière et uniforme des sociétés humaines[5].

Le terme grec pour désigner la déviation[6], le changement du «cours» du temps (ou plutôt de ses effets sur la conscience) serait *tropé*[7]. Un changement de cours est, par ailleurs, observé à propos des rivières; mais, tant qu'il ne S'agit pas d'une déviation brusque (*Egg*, en suisse allemand), il sera question de *kam-pé*, «courbe»[8]; *tropé* s'appliquerait donc à un véritable revirement, à un changement d'orientation, de direction, de «cap». *Atropos* était le nom de l'une des Moires[9], l'«Infléchissable». De même, les Pères de Nicée ont mis l'accent sur l'incarnation *atropos*: Dieu serait «devenu homme sans dévier (de sa nature)» (*atreptōs enanthropisas*). Le terme même de *tropé:* «déviation», «revirement», indique qu'il s'agit bien d'un changement kairique, critique, substantiel et irrévocable[10]. Dès lors, le terme *tropé tōn kairōn*[11], «tournant», «changement des temps» (à défaut de *tōn chronōn*) semblerait comporter un pléonasme, dans la mesure où *kairōn* serait pris au

---

5. Cf., IDEM, Les crises historiques (discours rectoral), *Université d'Athènes, Discours Officiels*, 1977-1978, pp. 57-72.

6. Sur la notion épicurienne de «déclinaison» (*parenklisis*) des atomes, cf. IDEM, Le «clinamen», source d'erreur?, *Actes du VIII^e Congrès G. Budé*, Paris, Les Belles Lettres, 1968, pp. 175-182.

7. D'où «tropisme». A noter le changement de voyelle thématique *e/o/a* dans *trep-o*, «tourner», «faire basculer» (sur des cas analogues, cf. E. MOUTSOPOULOS, Note sur la signification de kairos, *loc.cit.*); *trop-é*, «mouvement basculaire»; *trop-os*, «manière», «modalité»; *trop-is*, «gouvernail»; *trap-eis* (thème aoristique moyen), «qui a basculé», «tourné». Chez PLATON, *Politique*, 270 b-c, *tropé* est associée à un bouleversement qui résulte de l'immobilisation de la sphère du monde une fois sa rotation dans un sens accomplie, et au cours de l'instant minimal kairique qui précède sa mise en mouvement dans le sens opposé. Cf. E. MOUTSOPOULOS, Le merveilleux artistique dans les mythes de Platon, *Hommage à la mémoire de Nicolas Nissiotis*, Athènes, 1991, et la note 42. Cf. déjà HOMÈRE, *Odyssée*, I, 1: *polytropon*, «aux mille tours».

8. Cf. *Kam-p-tō*, «courber»; *kam-p-ulé*, «ligne courbe»; *kam-p-sis*, «fléchissement»; *kam-atos*, «fatigue».

9. Cf. PLATON, *République*, X, 617 c.

10. Cf. *supra*, et la note 1.

sens classique. Bien entendu, il n'en est rien, du fait que *kairōn* remplace ici *chronōn* «temps», au pluriel), manifestement traduit du pluriel *tempora.*

On est, dans ces conditions, porté à admettre que l'expression «par les temps qui courent» désigne effectivement une ère à nuance particulière, bien que précaire, et susceptible de se prêter à un changement brusque, à une déviation d'ordre non point temporel, mais bien kairique, autrement dit, à un bouleversement, à une crise, réclamant d'urgence l'adaptation pure et simple de l'homme aux événements qui l'ont déclenchée, s'il ne veut pas s'en éloigner, s'en exclure lui-même, et donc s'aliéner le cours de l'histoire, ébranlé par d'autres consciences que la sienne. S'il aspire à redresser l'histoire, à en rétablir la marche, il est obligé de lui obéir, de s'y conformer provisoirement: *historiae iter non nisi parendo tractiatur*[12].

Évanghélos MOUTSOPOULOS
(de l'Académie d'Athènes)

ΧΡΟΝΙΚΗ Ἡ ΚΑΙΡΙΚΗ ΠΑΡΕΚΚΛΙΣΗ

Περίληψη

Ἡ ἔκφραση «οἱ καιροὶ περνοῦν» καθορίζει ἀποτελεσματικὰ μιὰν ἐποχὴ μὲ ἰδιόμορφην ἀπόχρωση, ἂν καὶ ἀσταθῆ κι ἐπιδεκτικὴ μιᾶς ὅίαιης μεταβολῆς, μιᾶς παρέκκλισης, τάξεως ὄχι χρονικῆς, ἀλλὰ καιρικῆς· μὲ ἄλλους λόγους, μιᾶς ἀνατροπῆς, μιᾶς κρίσεως ποὺ ἀπαιτεῖ ἐπειγόντως τὴν ἁπλῆ καὶ καθαρὴ προσαρμογὴ τοῦ ἀνθρώπου στὰ γεγονότα ὅσα τὸν ἔχουν διχάσει, ἐὰν ὁ ἴδιος ἐπιθυμεῖ νὰ μὴν ἀπομακρυνθῆ καὶ ν' ἀποκλείσει ἀπ' αὐτὰ τὸν ἑαυτόν του (μ' ἀποτέλεσμα ν' ἀλλοτριωθῆ ἡ πορεία τῆς ἱστορίας, κλονιζόμενη ἀπὸ ἄλλες συνειδήσεις καὶ ὄχι ἀπὸ τὴν ἰδικήν του). Ἀντίθετα, ἂν ἐπιθυμεῖ νὰ στραφῆ ἐκ νέου πρὸς τὴν ἱστορία, ἀποκαθιστῶντας τὴν πορεία της, εἶναι ὑποχρεωμένος νὰ ὑπακούσει, νὰ συμμορφωθεῖ προσωρινὰ σ' αὐτήν: *historiae iter non nisi parendo tractiatur.*

Ε. ΜΟΥΤΣΟΠΟΥΛΟΣ
(τῆς Ἀκαδημίας Ἀθηνῶν)

---

11. Partie du titre d'un ouvrage de J. N. THEODORACOPOULOS, 1945.

12. Paraphrase de la formule de F. BACON, *Redargutio philosophiarum:* «natura non nisi parendo vincitur» («on ne peut vaincre la nature qu'en lui obéissant»).

NOTICES PHILOSOPHIQUES

I. LOGOS ET ARCHÉ: QUELQUES CONSIDÉRATIONS SYNTHÉTIQUES

Les travaux du XII[e] Congrès Philosophique «Journées Méditerranéennes», sur *Logos et Archè*, se sont déroulés à Palerme, du 2 au 6 mai 1989. Les thèses principales qui s'y sont affrontées et les commentaires qui en ont assuré la continuité dérivaient de certaines idées directrices. *D'abord*, le dualisme même de la thématique du congrès invitait à une conception dialectique du problème du logos et de l'archè, conception compliquée à souhait par la dialecticité même des exigences sémantiques et herméneutiques de chacune des notions impliquées. En effet, comment comprendre les termes de logos et d'archè autrement que comme désignant des énergies autant que des situations à la fois logiques et ontologiques? Comment concevoir le logos autrement que comme un principe en soi qui revêt l'importance d'une cause primordiale régissant, de ce fait, l'être comme la pensée? Et comment envisager l'archè autrement que comme principe contenant toutes les éventualités de son propre déploiement, commencement situé dans l'espace et dans le temps, comme début, à la fois nécessaire et librement consenti, d'un processus donné, comme instant-kairos initial et comme point de départ d'une course durable sinon éternelle? *Ensuite*, la complémentarité même des notions en cause, en justifiait la confrontation autant que la conjugaison fonctionnelle structurée en univers rigoureusement unitaire dans son universalité essentielle; en univers qui, comme le professeur N. Incardona, organisateur du Congrès, l'a bien souligné dans son introduction substantielle, se situe au niveau de la conscience et en constitue, pour ainsi dire, le fondement ontologique; en univers que qualifie une kairicité à la fois fragile et toute puissante qui en détermine le destin en même temps qu'elle en assure la subtilité des possibilités de restructuration; en univers qui, grâce au logos qui le confirme, autant qu'il le transcende, devient un univers à la fois infini et final. Origine autant que prophétie de l'origine, raison autant qu'énigme relative à la raison, et révélatrice de celle-ci, le binôme ontologique logos-archè s'affirme comme engendrant tout un univers en mouvement à l'intérieur duquel l'homme se trouve entraîné et affermi, existence dominée en même temps que dominatrice. *Enfin*, cette

suite de dialecticités emboîtées les unes dans les autres est indicative de l'extrême ouverture de la conscience, comme de l'extrême pluridimensionnalité de l'essence même de la présence de leurs éléments. C'est précisément la mise en valeur de chacun de ces aspects qui a permis d'en cerner de près les sens particuliers les plus divers, mais aussi d'en interpréter la nature la plus essentielle. En parcourant de nombreux domaines (qui vont de l'ontologie à l'esthétique, et qui furent jadis explorés par Origène et Augustin, par Kant et Vico, par Schelling et Nietzsche, entre autres), les participants ont été conduits à la découverte de l'infini dans l'infime, du rien qui est tout, de ce qui est point de départ autant que fin de parcours, et qui voile à peine un *méthorion*, un *métaxu* auquel il donne naissance et qui, de son côté, se développe en dehors de toute limitation inhérente, mais dont le surgissement et la manifestation sont rendus possibles de par leur propre soumission ontologique à un processus de structuration préalablement établi qui en domine le développement révélateur, révélé, à son tour, aussi bien comme mythos que comme logos, autrement dit comme musique entendue sous ses deux aspects, rythmique et mélodique, inséparables l'un de l'autre.

II. ÉGALITÉ ET EXCELLENCE: PARADOXE OU DIALECTIQUE?

La notion d'*isonomie* est-elle implicitement à l'origine de celle d'égalité dans la pensée grecque? C'est, du moins, ce que le professeur Matteucci, de Bologne, a soutenu en substance au cours du XXX^{e} Congrès National de la Société Philosophique Italienne, qui s'est réuni à Messine, du 21 au 24 avril 1989, sur le thème général *Les philosophes et l'égalité*. On serait tenté de se rallier à sa thèse, et ce pour plusieurs raisons, en dépit des contestations qu'elle a suscitées. Or le véritable problème réside, semble-t-il, ailleurs, notamment dans le fait qu'à l'intérieur des sociétés démocratiques grecques tout se passe comme si l'équilibre que constitue et que soutient en même temps l'application de la notion d'isonomie et des notions complémentaires d'*isocratie* et d'*iségorie*, qui la prolongent, était un équilibre instable, donc fragile autant que dynamique, qui susciterait, par là-même, l'idée de son propre dépassement. En effet, dans les sociétés grecques, et en raison de la qualité spécifique de la culture qui y prédomine tout invite au dépassement de l'*isaxios* et de l'*isarétos* par l'*aristos*, grâce à la promotion du postulat d'excellence au niveau de l'agonistique guerrière ou athlétique, poétique ou musicale, rhétorique ou, en fin de compte, carrément politique. On est appelé de la sorte à envisager une dialectique fondamentale imposée entre l'égalité de tous dans la ressemblance écrasante et l'inégalité d'excellence de

chacun dans la dissemblance de sa personnalité. On dira même que la notion d'isonomie porte en soi, et en puissance, sa propre supération, et que c'est précisément la manifestation de cette potentialité que les sociétés grecques ont, dans leur ensemble, encouragée en instituant tout un système, universellement pratiqué, de sanctions positives c'est-à-dire de récompenses réservées à l'excellence. En revanche, ce même système eût été non seulement inapplicable, mais aussi inconcevable sans l'acceptation implicite, mais consciente, préalable du principe que la notion d'isonomie traduit. Il s'agit, somme toute, d'enregistrer l'existence sous l'apparence d'un simple paradoxe, d'une véritable dialectique qui s'affirme ouvertement à travers des comportements généralisés, voire universalisés, parce qu'institutionnalisés. Si l'éventualité d'existence de l'égalité dans l'excellence n'est même pas envisageable, on peut, par contre, faire état de la nécessité d'éclosion de l'excellence dans l'égalité par le truchement, toujours implicite, de la notion d'isonomie. En définitive, ce renversement s'avère lui-même nécessaire dès lors que l'égalité, sous son aspect d'isonomie, constitue la condition indispensable à défaut de laquelle la notion d'excellence serait, de son côté, impensable.

III. LE MYTHE DES CIGALES ET SES IMPLICATIONS MUSICALES

L'analyse structurale du mythe des cigales dans le *Phèdre* platonicien plonge d'emblée le chercheur dans l'atmosphère spécifique de la fabulation telle que Platon la pratique, mais aussi dans celle de ses implications directes et indirectes. En l'occurrence, le mythe des cigales fait directement allusion (a) aux relations de l'harmonique et de l'astronomie; (b) au rôle des mathématiques dans les arts, tel qu'il est entendu dans le *Philèbe*; et (c) à la musique (ou à l'harmonie) dite «des sphères», problèmes qui, dans leur ensemble, mais aussi chacun tout particulièrement, ont retenu l'attention du philosophe à tel ou tel moment de sa création.

Dans le mythe des cigales, c'est notamment le thème de la *réincarnation*, vécue comme la réalisation d'une interchangeabilité d'existences qu'une affinité fondamentale rapproche l'une de l'autre, et déjà évoqué dans le mythe d'Er, qui réapparaît sous une forme plus généralisée, mais aussi plus organiquement structurée. En ce sens, on pourrait, sans aucun risque d'exagération, affirmer que le mythe des cigales résume toute la doctrine platonicienne sur la musique: l'observation physique et physiologique; l'étude de l'art musical et de ses relations avec la science de l'art cosmique; son importance pour la vie humaine à travers l'usage des chœurs, l'ensemble couronné par la légende, tout y est présent.

De tout cet ensemble de vues, deux faits saillants, sur lesquels d'ailleurs Platon semble revenir avec insistance à maintes autres reprises sont à retenir: d'une part, que la musique s'avère être un don des Muses à l'humanité, assez tardif d'ailleurs; d'autres part, que, parmi les humains, certains sont exceptionnellement enclins à mieux servir l'art musical. A travers cette dernière constatation l'on rejoint le sens intime de la définition étymologique de la musique et des Muses avancée dans le *Cratyle*.

A partir du mythe des cigales qui, pour ainsi dire, marque étape décisive dans l'œuvre de Platon, et, en même temps constitue comme un résumé de la doctrine musicale du philosophe, il est possible de dégager et de préciser la part de la légende et celle de la réalité dans les conceptions musicales platoniciennes, ainsi que de distinguer certaines couches d'influences et certains niveaux auxquels s'opère l'ensemble de la réflexion musicale dans les «Dialogues», d'après les divers thèmes qui y apparaissent tour à tour. Ces thèmes s'entrelacent les uns les autres, il est vrai, mais il n'est le plus souvent nullement malaisé de les isoler afin de les mieux étudier.

IV. ERREUR ET SOLITUDE CHEZ PROCLUS

Communiquer signifie, pour la conscience, participer en acte, donc partager avec les autres consciences un bien commun. L. Lavelle[1] ne distingue déjà plus expressément les deux niveaux de participation: le niveau ontologique désigné par l'expression «participer de quelque chose» (par exemple: les hypostases participent l'une de l'autre), et le niveau pratique désigné par l'expression «participer à quelque chose» (par exemple: telle personne participe à l'accomplissement d'une œuvre d'intérêt commun). Dans le premier cas, il s'agit du partage du bien d'être; dans le deuxième cas, il s'agit du partage anticipé d'un bien devant être. Dans les deux cas cependant, le partage en question assure la cohésion, qu'elle soit externe ou interne, des parties qui y sont engagées.

Toutefois, la possibilité de distinction d'une troisième dimension de l'idée de participation se dessine dès que l'on se réfère à l'intentionnalité de la conscience, soit en tant que qualité de cette dernière, ainsi que le voulait Husserl, par exemple, soit en tant qu'activité propre de celle-ci, au sens d'intention ou de «dessein», ainsi que le voulait Bergson. Cette dimension de l'idée de participation en serait la dimension épistémologique. Or les trois

1. Cf. L. LAVELLE, *Présence totale*, p. 41; *De l'acte*, p. 165; *Du temps et de l'éternité*, pp. 17-18.

dimensions: ontologique, pratique et épistémologique, énumérées ne sont que des aspects, partiels mais complémentaires, de la même réalité existentielle. Il n'est pas question de mettre en doute la réductibilité des deux premières dimensions à cette réalité.

Seule la dimension épistémologique risquerait de poser quelques problèmes à ce sujet, mais dont déjà le «cogito» cartésien, entendu de manière adéquate, est plus ou moins à même de permettre le dépassement. En d'autres termes, la participation d'ordre épistémologique est une participation de consciences par excellence; elle scelle l'acquisition d'un bien qui est tel en raison de la certitude qu'il procure. Or toute connaissance n'est pas certaine. Il existe des connaissances fausses qui, au lieu de conduire à la participation et, partant, à la communication et à la solidarité des consciences, engendrent la solitude qu'elles imposent à l'existence. L'erreur est l'expression même de cette solitude. La conscience en est entièrement responsable. Sa solitude existentielle est le résultat se sa propre condamnation dont elle aspire à se libérer à tout prix, déjà avant d'avoir atteint une certaine maturité capable de lui permettre de se dégager de l'emprise que la fascination de l'erroné exerce sur elle.

Dans la philosophie de Proclus, dernière expression du néoplatonisme antique et première expression du néoplatonisme médiéval, la conscience représente l'ensemble des activités par lesquelles l'âme se saisit elle-même à partir de sa référence à ses propres objets. Cette référence se manifeste par des mouvements rotatifs qui étourdissent ou bien par des mouvements circulaires semblables aux orbites que décrivent les corps célestes, et dont les uns sont réguliers; les autres, irréguliers, à l'instar de ceux des planètes[2]. Errance et erreur ne sont que des manifestations d'un même processus à des niveaux différents. Ce rapprochement est extrêmement éloquent quant au caractère erratique que Proclus reconnaît à l'activité de la conscience. Cette activité est censée être la résultante de celle des diverses facultés de l'âme, réparties selon une hiérarchie qui correspond aux diverses hypostases, et aux termes de laquelle seul l'intellect ne serai pas soumis à une errance[3], alors que les mouvements désultoires affecteraient l'activité de l'entendement, de l'opinion, de l'imagination[4]. L'errance occupe une place intermédiaire entre mouvement régulier et repos. Elle est par là-même le type par excellence du

2. Cf. PROCLUS, *In Parmen.*, 1025, 30-31 Cousin; *In Tim.*, II, 259, 28-32 Diehl.
3. Cf. *In Parmen.*, 1025, 33 Cousin.
4. Cf. *ibid.*, 1025, 32 Cousin.

mouvement mixte[5]. L'erreur, qui en est la manifestation psychique, est le type même de la condition impure de la conscience[6], condition qui appelle une purification, afin que l'état antérieur de santé psychique puisse être rétabli. Cette cathartique, comparable à une méthode de guérison d'une intoxication, comporte le «rejet»[7] de tout ce qui peut entraver le bon fonctionnement des facultés de l'âme.

Le parallèle entre mouvement cosmique désordonné et mouvement irrationnel de l'âme au niveau épistémologique est poussé jusqu'à des détails excessifs dans lesquels il n'est nullement nécessaire d'entrer ici. Signalons seulement que, pour Proclus, il s'agit de distinguer entre aspects rationnels et aspects irrationnels de l'activité de la conscience. Proclus reconnaît à ces derniers la possibilité d'engendrer des perturbations psychiques que seul un contrôle direct assuré par la raison peut prévenir ou, à défaut, guérir. L'irrationnel qui qualifie le domaine de l'âme, lequel comprend les facultés dites intermédiaires et inférieures, est tel parce qu'il empêche l'esprit d'en sonder les raisons et les causes, étant lui-même multiple et varié quant à sa constitution. Dans ce contexte, l'erreur devient à la fois errançe et gravitation: errance, en tant qu'elle échappe à tout contrôle, de par sa nature indéfinissable; gravitation, en tant qu'elle demeure un mouvement «autour de» et non point «au sujet de» l'opinion[8], à l'encontre de la connaissance ferme que procure la pensée rationnelle[9]. Le passage de l'une de ces conditions à l'autre s'effectue, d'une part, sous forme d'ascension; d'autre part, sous forme d'une aventure de la conscience, d'un long voyage comparable, pour la première fois à une odyssée, à l'issue de laquelle elle atteint un port de salut.

Trouble et aventure de l'errance sont étroitement liés à la pluralité de la matière sensible; par contre, assurance et quiétude de la stabilité sont liées à l'unité, mieux: à l'unicité des essences intelligibles. Comme le monde, la conscience participe, elle aussi, de l'aventure et de l'assurance, selon le plan épistémologique sur lequel elle se meut. La transition depuis l'errance à laquelle l'erreur condamne à la fixité que la vérité assure est une sorte de restitution; périodique quand elle s'opère dans le temps, elle est intentionnelle et, partant, unique quand elle s'accomplit à l'intérieur du «kairos»[10]. De

5. Cf. E. MOUTSOPOULOS, «Mouvement musical et psychologie dans les derniers dialogues de Platon», *Memorias del Symposium Filosofico Internacional*, Ixtápan de la Sal, México, 1979, pp. 127-138, notamment p. 135.

6. Cf. *In Alcib.*, I, 175, 12 Westerink; *In Tim.*, III, 324, 24-25 Diehl.

7. Le terme propre est ἀπέφασις. Cf. JAMBL., *De mysteriis*, 3, 9, p. 118 Parthey.

8. Cf. *In Parmen.*, 1025, 13-18 Cousin.

9. Cf. *ibid.*, 1037, 20-26.

10. Cf. E. MOUTSOPOULOS, «Καιροφυής. Sur la conception finaliste de l'intentionnalité

plus, arrivée au terme de son errance, la conscience conçoit toute nouvelle recherche du multiple associé à l'erreur comme une déchéance et comme une chute[11] et d'une rechute[12] aussi aisées que la remontée vers les niveaux épistémologiques supérieurs est fastidieuse[13]. Cependant, cette dernière, une fois entamée conduit graduellement du sensible à l'imaginaire, puis à l'entendement et à la raison, et enfin à l'intellect[14]. Chaque degré épistémologique correspond à un degré de purification et de vie bienheureuse de l'âme ainsi libérée de son mal. Désormais, la vie de la conscience purifiée est éclairée par la science, puis par l'intellect qui agit en nous[15]. En rompant le cercle vicieux de l'errance, ce salut affranchit la conscience des servitudes que sa nature comporte, et laisse apparaître le principe divin de l'âme[16].

Oubli, erreur et ignorance sont les causes de l'intoxication dont l'âme a besoin d'être purifée, moyennant la dialectique[17]. La conscience est ainsi amenée à revivre son errance première, mais cette fois, de façon conditionnée, et comme par homœopathie[18]. Au terme de cette ascension jusqu'à l'intellect et jusqu'aux autres consciences qu'elle rejoint dans le cadre de la vérité, moyennant la contemplation des essences, la conscience devient apte à accéder à la véritable connaissance non plus seulement du «quoi», mais également du «pourquoi». Dans cette tâche, elle est secondée par la présence des autres consciences.

La réhabilitation de la conscience au niveau épistémologique s'accomplit donc, selon Proclus, de par le fait que celle-ci finit par rejoindre l'unicité de la rectitude dans laquelle elle se voit désormais contrainte de s'enfermer, dépourvue, certes, des richesses éventuelles que son errance antérieure lui avait fait découvrir, mais cependant heureuse de participer des autres consciences qui partagent avec elle un savoir rassurant.

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

---

chez Proclus», *Mélanges Édouard Delebecque*, Paris, Laffitte (Publications de l'Université de Provence), 1983, pp. 313-320.

11. Cf. *In Parmen.*, 1030, 24 Cousin.
12. Cf. *In Tim.*, III, 280, 11-12 Diehl.
13. Cf. *ibid.*, I, 302, 16-18 Diehl.
14. Cf. *In Parmen.*, 1030, 11 Cousin.
15. Cf. *In Tim.*, I, 302, 17-19 Diehl.
16. Cf. *ibid.*, II, 287, 15-23 Diehl.
17. Cf. *In Parmen.*, 989, 24-26; 995, 23-24; 1015, 39-40 Cousin.
18. Cf. E. MOUTSOPOULOS, *Mouvement musical, loc.cit.*, notamment p. 136.

ΠΛΑΝΗ ΚΑΙ ΜΟΝΑΧΙΚΟΤΗΤΑ ΚΑΤΑ ΤΟΝ ΠΡΟΚΛΟ

Περίληψη

Σύμφωνα μὲ τὸν Πρόκλο, ἡ ἄνοδος τῆς συνειδήσεως ἀπὸ γνωσιολογικὴ ἄποψη φθάνει στὴν πληρότητά της χάρη στὸ γεγονὸς ὅτι καταλήγει, μὲ τὸ νὰ ἑνώνει τὴ μοναδικότητα τῆς ὀρθότητας, μέσα στὴν ὁποία φαίνεται στὸ ἑξῆς ὑποχρεωμένη νὰ ἐγκλεισθεῖ, στερουμένη ἀπὸ τὸν ἐνδεχόμενο ἐμπλουτισμὸ ποὺ ἡ προηγουμένη της κατάσταση πλάνης τῆς εἶχε ἐπιτρέψει νὰ προσπορισθεῖ, εὐτυχὴς ὡστόσο ἀφοῦ μετέχει τῶν ἄλλων συνειδήσεων ποὺ συμμερίζονται μαζί της μία βέβαιη γνώση.

Ε. ΜΟΥΤΣΟΠΟΥΛΟΣ
(τῆς Ἀκαδημίας Ἀθηνῶν)

L'APPEL DE L'ART GREC: CLASSICISME ET UNIVERSALISME

I: CONTINUITÉ.

Ce n'est pas sans raison à la fois nécessaire et suffisante que j'évoque le terme d'«appel» dans mon titre, pour l'appliquer à l'art grec. Religion et institutions sociales de la Grèce antique sont, de nos jours, un souvenir lointain, livresque et pédant, peut-être, voire attrayant et nostalgique. C'est en vain que Pléthon Gémiste, dernier représentant du monde byzantin évanescent et premier grand penseur de l'hellénisme moderne, invoque de façon imposante les dieux de l'Olympe qu'il voudrait, à l'instar de Julien l'Apostat, vraiment faire revivre. Il a fallu, par ailleurs, que l'idéal de démocratie fût réinventé vers la fin du XVIII^{e} siècle, et fondé sur des bases entièrement nouvelles pour envahir progressivement les consciences de nos contemporains, au point de devenir une hantise, sincère, mais aussi, souvent, superficielle, de nos sociétés actuelles. Seul, avec la pensée philosophique qui, elle, n'a cessé de façonner et de féconder les esprits, en raison de l'usage qu'en ont fait les défenseurs de la foi chrétienne des premiers siècles de notre ère, puis les représentants de la réflexion moderne, tout en subissant de profonds remaniements au cours des âges, l'art grec a toujours exercé, et exerce encore, sous des formes diverses, une fascination directe et impérieuse, même négative, sur les hommes.

Cet «appel» est manifeste dans tous les domaines de l'activité artistique, créative autant que contemplative. L'art d'avant-garde contemporain semble, il est vrai, rejeter toute tradition établie, et s'engager dans la voie de l'aventure que constitue la recherche de l'insolite, de l'imprévu, de l'anticipé. En fait, tout comme l'art traditionaliste, il s'inspire exclusivement des principes artistiques établis et illustrés au cours de l'antiquité grecque: symétrie et asymétrie, condensation et dilatation de la forme, sobriété et profusion dans l'utilisation des moyens d'expression, sont autant de principes que de ressources hérités de la vision esthétique grecque de l'univers.

Que l'on contemple tel *Centaure* de Picasso, par exemple: ce n'est pas uniquement le côté thématique de l'œuvre qui en évoque les liens avec quelque forme artistique de l'antiquité; c'est toute une constellation de

conditions impliquées dans la rythmique de la conception et de l'éxécution picturale: «rimes», contours, nuances chromatiques, mais surtout dispositions fondamentales et attitudes des figures font qu'en dépit des exaspérations expressives, ce *Centaure,* de par sa facture, atteste une véritable survivance d'un esprit de respect de la forme et d'hommage à la réalité de la vie, vertus cardinales de l'esthétique grecque. Or, déjà à une époque depuis longtemps révolue, en plein XIV^{e} siècle, au moment même où le gothique rayonnant est roi et semble défier les lois établies par l'architecture des temples grecs, tel Ange de la cathédrale de Reims s'affirme comme l'émule de quelque Hermès antique, de par la grâce même des traits du visage, notamment de par le mouvement qui anime les lèvres étirées dans un sourire bienveillant, mais aussi de par un déhanchement à peine suggéré par la courbure, imperceptible, des plis de la tunique dont il est pudiquement vêtu: persistance de la recherche d'une harmonie unifiante, et comme d'un souffle léger qui anime toute une vision du surnaturel soumis à l'omniprésence de l'humain sous les aspects les plus divers et les plus diversifiés.

II: DEVENIR.

Cette persistance n'est pas concevable uniquement dans le temps, mais aussis dans l'espace. André Malraux a bien souligné la continuité directe qui existe entre l'art hellénistique, par exemple, et l'art de la vallée de l'Indus, notamment dans la sculpture: le tracé à la fois simple et sinueux qui unit en un tout saisissant le front et le nez des Bouddhas de l'époque de Gandhara constitue le fondement même des visages, fondement autour duquel viennent se greffer d'autres traits complémentaires, est un élément directement hérité des artistes grecs. On le retrouvera un peu partout ailleurs, dans le vaste domaine du bouddhisme, et jusqu'en Extrême-Orient, où il s'installera de manière permanente, et ce non point comme un simple procédé technique, mais bien comme le véhicule de tout un ensemble de valeurs esthétiques désignant un certain état d'esprit qui caractérise l'attitude du créateur face à la forme qu'il est en train d'instaurer, et qui traduit son souci d'établir un équilibre vital et de saisir un *kairos* formel en s'installant dans l'acquiescement vis-à-vis d'une économie, comme dans la négation de l'extravagance, de façon à assurer la présence d'une optimalité expressive à l'intérieur d'une minimalité de dépense; d'où cette puissante simplicité formelle qui étonne et qui libère. Qu'on ne s'avise pas de supposer que ces caractères de la sculpture grecque ont surgi et se sont imposés d'un seul coup, telle Athéna toute armée de la tête de Zeus; bien au contraire, ils sont le résultat d'un long processus

déjà né au sein de l'art égéen, et dénotent l'épanouissement de la statuaire à travers l'âge archaïque et les œuvres des Calamis, des Phidias, des Lysippe, des Polyclète, des Myron, des Praxitèle. On en trouvera le modèle en éclosion déjà chez telle *Koré* de l'Acropole, dont ils constituent l'écho lointain, empreints qu'ils sont du goût de cultures exotiques fécondées par la vague hellénique qui, à son tour, a déferlé sur l'Orient, répondant ainsi elle-même à l'invasion déterminante de celui-ci en Grèce.

Le propre du génie grec fut, ainsi que cela a été établi de façon ingénieuse, d'avoir été capable, sans vraiment rien inventer de lui-même, de profiter des autres cultures pour en supérer les apports, en créant des chefs-d'œuvre, autrement dit, d'utiliser des éléments étrangers empruntés de façon créative, en les combinant selon des modèles qui lui ont permis de les transcender jusqu'à un point de perfection. C'est sous cet angle qu'il convient de considérer le «miracle» grec. Les ingrédients de la culture qui s'est développée sur le sol hellène sont, pour la plupart, soit des contingents émanant des cultures autochthones préhelléniques soit des contributions provenant de contacts fructueux avec des cultures étangères. C'est à leur assemblage, voire à leur synthèse, mais plus encore à leur fruition jusqu'à un degré d'excellence qui les rend méconnaissables, que le Grec a su procéder. Ne seraient-ce pas cette excellence et cette qualité supra culturelle qui ont valu à l'art grec clarté, accessibilité et facilité en vertu desquelles il a débordé les limites de l'Hellade pour s'imposer dans le temps et dans l'espace, et pour se profiler, plus ou moins nettement, comme en filigrane, derrière toute culture extrahellénique qu'il a pu influencer en s'y intégrant?

L'application de la notion d'art grec n'est toutefois pas limitée aux seuls arts plastiques. S'il m'est arrivé de me référer à l'exemple qu'offre la destinée de la sculpture grecque, c'est uniquement en raison des données extrêmement concrètes qui en constituent les éléments les plus saillants. Que l'on pense à la façon totale et définitive dont la Grèce conquise a su vaincre son conquérant «féroce», aux termes d'Horace, en lui imposant l'ensemble de sa propre culture. Déjà un demi millennaire auparavant, l'art grec s'était infiltré jusqu'aux confins de la Méditerranée, et avait présidé à l'installation de foyers culturels coloniaux. L'exemple de la Grande Grèce est plus qu'édifiant sur ce point: il suffit de contempler, aujourd'hui encore, les temples imposants de Paestum, de Ségeste et d'Agrigente, de suivre les travaux scientifiques d'Archytas de Tarente, ou de retracer les débuts de la rhétorique et de la comédie à Syracuse, pour se rendre compte de l'étonnante richesse inhérente aux formes culturelles proposées par la Grèce métropolitaine, et créativement transplantées sur les terres lointaines qui les ont vu éclore, une fois de plus, de la manière la plus originale.

Si le monde romain fut le véhicule direct de l'art et de la culture grecs en Europe, le monde arabe s'en est avéré le véhicule indirect qui, en empruntant, pour sa part, une voie périphérique, a pu également aboutir, quoique bien plus tardivement, en Occident. De ce flux continu de l'art grec, produit, comme la philosophie, d'une culture quasi universelle, on détient des témoignage aussi bien sur le plan spatial que sur le plan temporel. Toutes les fois que l'art grec s'est, directement ou indirectement, manifesté dans n'importe quel pays, il y a laissé des traces indélébiles qui, à leur tour, ont exercé une influence puissante sur le nouvel environnement culturel. Que l'on songe, par exemple au destin fabuleux de la colonne corinthienne: originaire, d'une ville grecque de luxe et de luxure, elle s'est imposée à Athènes, puis à Rome, avant de voyager avec les légions romaines dans les Gaules ou en Iran. Jointe à l'arc, elle soutiendra, sous des aspects divers, les édifices sassanides comme les cathédrales romanes, mais aussi, plus tard, gothiques et baroques.

III: UNIVERS ARTISTIQUE.

C'est à tort que l'on a pris l'habitude de ne point étendre, strictement parlant, le terme d'art grec à la poésie, à la musique et à la danse grecques, alors qu'on l'emploie même à propos de la céramique. Il est vrai que cette dernière, demeure presque l'unique témoignage de l'art pictural dans le monde grec. Là encore, on se trouve en présence d'œuvres qui n'ont, par rapport au grand art, qu'une faible ressemblance, mais dont la finesse et la fantaisie, l'équilibre et l'élégance dans l'inspiration comme dans l'exécution, sont éloquents quant aux qualités attestées par la grande peinture.

Des connaissances précises relatives à la musique et à la danse grecques nous font défaut pour que nous en ayons une idée suffisante; mais, sachant que les Grecs eux-mêmes consideraient leur musique comme l'art suprême, on peut s'en représenter la splendeur. Tout au plus, en aurions-nous une idée plus ou moins confuse en étudiant par exemple, la musique grégorienne, indirectement dérivée de la musique hellénistique, elle-même expression tardive de la musique grecque proprement dite — et l'on sait dans quelle mesure la musique grégorienne se situe au départ de la fabuleuse destinée de la musique moderne. Germaine Prudhommeau qui, pour sa part, a étudié la danse grecque à travers les témoignages antiques a conclu qu'elle présentait des caractères assez proches de ceux de notre ballet classique. On retrouverait probablement plusieurs traits de l'emmélie hiératique en suivant les révolutions de certaines danses grecques modernes. On ignore toutefois

dans quelle mesure les danses orgiaques, si prisées par les Grecs, présentaient les qualités de danses artistiques; mais leur utilisation dans les *Bacchantes* d'Euripide, par exemple, montre qu'elles se prêtaient tout de même à un traitement esthétique d'un niveau élevé.

La tragédie est indiscutablement, après la philosophie, la fleur la plus précieuse du jardin de la culture grecque. Elle résume toutes les formes de la poésie, tout en les dépassant, pour constituer un genre poétique à part où le théâtre romain, comme le théâtre moderne, ont largement puisé les éléments de leur propres mérites. Le héros tragique est érigé en symbole qui transcende le héros mythique, et la pièce tragique elle-même transstructure, pour ainsi dire, le mythe qu'elle recrée librement, en instaurant des modèles à résonnance universelle.

IV: UNIVERSALITÉ.

On sait que l'idée d'universalité appliquée à la culture grecque a été en quelque sorte exprimée et promue par Isocrate. La distinction anthropologique et sociale entre Hellènes et barbares a rarement été envisagée au niveau de la culture. Conscients de leur supériorité, les Grecs ont plus ou moins admis dans leur monde les étrangers qui participaient de leur patrimoine culturel. Au seuil de l'ère hellénistique, Isocrate n'a fait que formuler cette réalité incontestable qui a été à la base du programme et du succès des conquêtes d'Alexandre. Il fut une époque où le grec était parlé par tous les peuples du Proche-Orient: une langue «commune», certes, mais non point banale, et qui servait de véhicule d'expression à une multitude de populations, de groups ethniques et de classes sociales, mais aussi de véhicule d'idées de naissance et de provenance purement helléniques. A ne pas oublier qu'*hellénizein* a d'abord signifié «penser et vivre à la manière des Grecs», donc «participer de leur patrimoine culturel» selon la formule d'Isocrate.

A tel univers élargi seule une culture aux horizons vastes pouvait répondre. La culture grecque y répondit admirablement, en raison de son centre d'intérêt: l'homme, érigé par elle en valeur en soi. On comprend ainsi que la soumission des peuples du Proche-Orient aux phalanges d'Alexandre n'acquérait nullement le sens d'un anéantissement, mais bien, du moins à la rigueur, celui d'une libération humaniste. En effet, pour la culture grecque, «homme universel» ne saurait signifier l'homme aplati, uniformisé, n'importe quel individu, mais, tout au contraire, une personne résumant en elle le sens et l'importance de l'univers tout entier.

C'est dans ces conditions que tous les arts grecs furent appelés à jouer un rôle primordial déjà au cours de l'antiquité: C'est aussi dans ces conditions qu'on peut parler d'«appel» à propos de la fascination exercée depuis des siècles par cet art sur les consciences. L'art grec dans son ensemble, dans sa totalité, s'adresse à tous les hommes, donc à l'homme tout court, qu'il célèbre au point d'en faire le centre de l'univers, d'un univers qu'il ne commande guère, et auquel il est soumis, certes, mais aussi qu'il résume. En ce sens, l'homme grec *est* l'univers: il le résume au point de le représenter. Cette représentation s'entend comme une résistance. Si le héros tragique est le jouet du destin, il ne s'en libère pas moins en s'insurgeant contre les forces naturelles et surnaturelles qui l'expriment. S'il s'y soumet, en définitive, c'est en le dénonçant. L'acceptation stoïcienne des lois de la nature est une attitude assez tardive, et, probablement, d'origine orientale. Dans l'ensemble, l'homme grec est maître de soi et de sa propre destinée; il sait braver le temps auquel il est appelé à se conformer en lui substituant un *kairos* qu'il instaure lui-même. L'art grec est à même d'exprimer ces nuances existentielles. Comme le fait Prométhée délibérément, Œdipe défie le sort à son insu, indépendamment de l'issue commune de leurs entreprises. Ce qui compte pour le Grec, c'est de préserver sa combatibilité. L'*hybris* entraîne, certes, la *némésis*; mais entre les deux se situe la lutte de l'homme pour préserver son humanité.

L'athlète est le symbole de cet héroïsme en soi que Pindare a su célébrer plus que tout autre poète, et que Myron célèbre à sa façon en créant son *Discobole* dont nous ne disposons que d'une copie en marbre, suffisante toutefois pour permettre d'évaluer, par approximation, l'original en bronze, disparu vraisemblablement au cours du naufrage du navire qui le transportait à Rome, victime d'un pillage d'admiration. Le sculpteur semble avoir réussi à condenser en une seule attitude, qui semble irréelle, une multiplicité de mouvements réels que l'on suppose à peine, et avoir ainsi remplacé le temps par un *kairos* unique et «irrépétible».

Ce *Discobole* qui respecte l'unicité et l'irrépétibilité de la personne humaine, tout en figurant l'éphèbe précis qui a servi de modèle à l'artiste, devient ainsi le symbole de l'humanité entière. Dans le même esprit, Phidias avait déjà procédé à l'altération des rapports de grandeur naturels entre chevaux et cavaliers des Panathénées, représentés sur la frise du Parthénon, illustrant de la sorte la supériorité de l'homme par rapport à l'animal, et comme célébrant à jamais l'instant minimal au cours duquel l'humain est saisi dans toute sa splendeur, tel ce *Dexiléos* (jeune chevalier athénien mort en combattant, représenté lui aussi sur sa monture), bas-relief ornant une stèle funéraire du IV^{e} siècle, joyau du Céramique, à Athènes. Toutes ces figures,

et bien d'autres encore, témoignent de l'importance que la plastique grecque accorde à la personne humaine entendue comme résumant l'idée même d'homme. Le souci d'universalité dans la conception et dans l'exécution des œuvres d'art est à la base de leur acceptation si aisée par les cultures «barbares» à l'époque hellénistique, comme par la postérité. Ainsi un chef-d'œuvre grec demeure un bien universel, par définition, acquis à jamais à l'humanité, selon l'expression de Thucidide, reprise par Horace.

V: MESURE ET ÉQUILIBRE.

On comprend, dès lors, que la plastique grecque ait été à même de representer la divinité sous sa forme la plus prestigieuse, le corps humain dans l'éclat de sa nudité; plus d'attributs divins sous forme animale, voire bestiale, destinée à terroniser, comme dans la sculpture égyptienne, mésopotamienne ou iranienne; désormais, rien que la forme pure de la corporéité juvénile animée par le souffle d'une spiritualité équilibrée. Apollons exquis aux torses élancés et Vénus à peine sensuelles, aux courbes gracieuses composées par l'assemblage savant de lignes et de plans brisés soumis à l'empire du souci de la forme parfaite où la symétrie de principe s'allie à un rien d'irrégularité, côtoient satyres et ménades, eux aussi modelés selon des normes analogues qui matérialisent la réduction de l'étrange, du bizarre, de l'insolite, du désordonné à l'authentique, au concordant, au mesuré, et ce toujours à l'échelle de la personne humaine. Quant aux «canons» respectivement attribués à l'esthétique de Polyclète et de Myron, qui semblent inféoder la forme pure à des rapports numériques (à l'instar de ce que les Pythagoriciens préconisaient en musique), ils ne sauraient exprimer qu'un certain *éthos,* une attitude psychique à l'égard du corps humain appelé à se l'approprier et à l'exulter. Vénéré, adulé, le corps humain, en tant que forme, acquiert dans l'art grec un *plus-être* qui le libère de sa corporéité présumée, et une intensité vitale qui l'élève au-dessus de la contingence, jusqu'au niveau de la pureté idéelle. La dialectique ascendante décrite dans le *Banquet* de Platon semble résumer cet *éthos*, précis autant que polyvalent, souligné par l'art grec.

Du *kouros* ou du buste archaïque au *Gaulois mourant* ou au portrait hellénistique, et bien au delà, la statuaire grecque allie calme et véhémence, assurance et impétuosité, dans une sérénité exquise qui n'a rien de la rigidité hiératique ou de l'excès passionné des arts de l'orient méditerranéen. Entre les deux extrêmes, l'art grec institue le règne de la mesure, de la médiété, voire de la médiation. C'est au même titre que l'on découvre, au delà de

l'inspiration tragique où la passion se trouve à la fois exaltée et apaisée sous l'effet d'une tempérence et d'une dignité délicate issues de la volonté ordonnatrice du dramaturge, la figuration unique d'une action exceptionnelle érigée en paradigme universellement valable, et idéalisé au point de pouvoir servir désormais de modèle archétypique à toute référence relative à l'être représenté, et de mesure, elle-même incommensurable, de la réalité contingente.

On retrouvera tous ces raffinements de la plastique en architecture, notamment au Parthénon où le galbe imperceptible des colonnes et la courbure du stylobate, pour ne citer que ces exemples, est conçue et réalisée comme moyen de correction d'erreurs et illusions optiques possibles. Des raffinements analogues s'infiltrent également en poésie et en musique. A une époque plus ou moins tardive, l'hexamètre dactylique ne serait plus exécuté dans son intégralité, chaque pied perdant une certaine quantité de sa durée, avec comme effet la diminution de la durée de l'*arsis,* ce qui, avec le temps, aurait donné le rythme actuellement mesuré en 7:8, tellement à l'honneur dans la musique grecque moderne. Je cite ces détails afin d'illustrer la notion de mesure incommensurable que je viens d'utiliser, et qui est la seule à pouvoir en exprimer la teneur dès que celle-ci se trouve être transposée à un niveau de conceptualisation. Déjà Gorgias en avait été le théoricien, à sa manière, en insistant sur la nécessité d'une esthétique qui sacrifierait à l'idée d'illusion corrective. Zeuxis et Parrhasios l'ont appliquée en peinture, et Euripide n'a pas hésité de l'introduire dans la pratique de la musique de la tragédie. Si cette même idée d'illusion corrective a pu être brusquée, ce ne fut nullement de la part des grands artistes, mais de la part d'artistes mineurs, cependant prisés, qui ont opté pour la dextérité, voire pour l'acrobatie. Toujours enclin à admirer la vitruosité, le grand public ne leur a pas ménagé sa faveur. Il est manifeste qu'ici encore, on se trouve devant un cas de kairicité; juste assez de raffinement en matière artistique assure à l'œuvre d'art un *plus-être* unique; trop de raffinement en altère l'essence au point de la rendre vulgaire. C'est exactement ce qui s'est produit au sujet de certaines formes artistiques. Le principe de mesure s'avère immanent aux grandes créations du génie grec, aussi grandes, aussi éblouissantes soient-elles. Plus exactement, il en constitue la grandeur, comme la finesse et la perfection. Il est significatif que, déjà depuis les premiers Pythagoriciens, l'idée d'infini, d'illimité, est classée parmi les idées négatives. Ce n'est qu'avec Plotin qu'elle acquerra un sens décidément positif.

VI: CLASSIQUE ET CLASSICISME.

Nous disons d'un objet de notre jugement qu'il est de classe (ou qu'il a de la classe) quand il excelle en son genre. Nous appliquons cette qualité à une personne, à un vêtement, à un comportement, à une œuvre d'art, et nous entendons par là qu'il est à la fois d'une élégance, d'une grâce, d'une habileté, d'une sûreté exceptionnelles. En lui attribuant toutes ces qualités esthétiques nous lui reconnaissons une supériorité indéniable et une valeur hors de doute. De plus, il est sous-entendu que la «classe» dont il est question entraîne pour l'objet de notre jugement un degré de presence qui le rend apte à s'imposer non seulement à notre goût, mais aussi à notre entendement: degré de présence qui implique le banissement de tout hésitation, le rejet de tout élément superflu, la négation de toute recherche et de toute affectation. Pureté de la ligne, précision dans la démarche, abstraction sans stylisation, homogénéité sans monotonie, simplicité de mouvement sans candeur, dignité sans lourdeur, immédiateté de contact sans brutalité, sont les caractères inhérents à cette présence qui s'avère magistrale parce qu'elle correspond aux modèles archétypiques de l'admirable et du respectable les plus profondément ancrés dans notre subconscient.

L'art grec, dans son ensemble, atteste notamment ces caractères, et c'est à cause de cela qu'il attire et qu'il s'impose. Dès l'antiquité, les Romains ont reconnu fortuitement cette acception au terme de «classe», qui, d'origine grecque, avait été utilisé par les Alexandrins pour désigner une division, un casier, un compartiment, et plus spécialement un «département» de la bibliothèque d'Alexandrie contenant des manuscrits grecs; d'où le terme de *classique* indiquant un objet censé provenir d'un tel établissement, ou digne d'y être déposé et gardé. A partir de cette signification, le sens de la catégorie du classique a été principalement élargi dans deux directions: d'une part, en direction de toute expression du génie grec; d'autre part, en direction de tout produit exemplaire dans quelque domaine de la sensibilité humaine. Ainsi, entre autres, peut-on parler de nos jours de créations classiques du romantisme, tels un drame de Victor Hugo ou un quatuor de Schubert. De même, est-il d'usage de qualifier les œuvres de Brahms ou de Leopardi d'œuvres néoclassiques en raison du souci de la forme dont elles témoignent et en dépit des tensions internes propres à l'attitude romantique dont elles émanent. C'est dans le même esprit qu'il est question de classicisme toutes les fois qu'il s'agit de désigner des créations, artistiques et autres, qui s'insprirent de réalisations précédentes, elles-mêmes jugées exemplaires.

Pour en revenir à l'art de la Grèce, il me faut préciser que c'est surtout Winckelmann qui l'a qualifié de classique, en appliquant spécialement cette

catégorie à l'architecture et à la sculpture de l'antiquité. Winckelmann a notamment insisté sur l'importance capitale d'une certaine période bien délimitée au cours de laquelle la valeur des œuvrrs artistiques a atteint un niveau culminant; période qui s'étend du VI^{e} au II^{e} siècle avant notre ère. Sur le plan théorique, Winckelmann a établi une distinction, devenue depuis elle-même classique, entre beau et beauté; cette dernière est conçue comme une idéalité à atteindre, le beau étant considéré, pour sa part, comme une réalisation de la beauté. Hegel, quant à lui, est, bien entendu, redevable aux thèses de Winckelmann; il les dépasse toutefois à sa manière, en reconnaissant l'antiquité grecque comme l'ère classique par excellence de l'histoire de l'art, mais aussi en se limitant à la seule considération de la sculpture en tant qu'expression représentative de l'ère en question.

En effet, selon Hegel, entre l'architecture, expression de toute une mentalité artistique qu'il appelle «symbolique» (et qui, historiquement, caractérise l'attitude esthétique des peuples antiques d'Orient), et la peinture, elle-même expression d'une mentalité qualifiée de «romantique» (et qui, sur le plan du devenir de l'humanité, domine la création artistique médiévale et moderne dans son ensemble, de par l'importance qu'elle acquiert vis-à-vis des autres arts plastiques, et ce en raison de la prépondérance que son originalité lui confère à leur égard), la sculpture grecque occupe un juste milieu que souligne le qualificatif de «classique» que Hegel lui attribue en guise d'étiquette discriminative. Or, on vient de voir que cette épithète ne saurait avoir cours exclusivement à propos de la production artistique de la Grèce, sinon par excellence, et qu'elle peut être également appliquée à des réussites exemplaires obtenues dans tous les domaines de l'expression de l'intellectualité humaine. En revanche, on ne s'aviserait pas de nier que la qualification de «symbolique» est totalement inadéquate pour être, de son côté, appliquée à bien des aspects de la culture grecque; ou qu'à la catégorie de «romantique», au sens où Hegel l'entend, ne répondent pas surtout certaines réalisations de l'art de l'époque hellénistique. Il existe donc en l'occurrence un grave danger de confusion des valeurs; cependant, ces réserves faites, et malgré les exagérations de Hegel sur ce point, il serait raisonnable d'admettre finalement que l'attribution du caractère de «classique» à l'art grec est justifiée, du moins dans le cadre de l'histoire de son usage.

Certes, la succession triadique des catégories du symbolique, du classique et du romantique, telle que conçue par Hegel sur le plan de l'historicité du devenir artistique et culturel de l'humanité, s'inscrit dans le cadre des efforts, sans cesse déployés par le philosophe, de soumettre des réalités constatées historiquement à des schèmes préfabriqués. La profusion

de ces détails et l'exaspération de leur exploitation masque souvent chez Hegel ce substrat schématique, rigide et guindé, qui émane directement de sa conception fondamentale de la dialecticité du réel. Le tort de Hegel consiste en ce qu'il procède à une qualification exclusiviste des diverses périodes de l'histoire de l'art et de la culture, en faisant abstraction, d'une part, du fait qu'une culture n'est pas définissable uniquement par un aspect isolé de ses réalisations; d'autre part, du fait qu'il est parfaitement concevable qu'un paramètre particulièrement significatif d'une culture donnée puisse se retrouver dans d'autres cultures soit parallèles soit antérieures ou postérieurs par rapport à elle (c'est, nous l'avons vu, le cas de l'art grec, compte tenu de la continuité de ses caractères par rapport aux arts de l'Orient par exemple, ou de ses procédés d'expréssion tout au long des diverses époques de son histoire); enfin, du fait que l'architecture, la peinture, la musique, la tragédie sont des réalisations de l'activité artistique hautement équivalentes à celles de la sculpture. Victime du climat que les considérations de Winckelmann avaient créé en suscitant tout un courant d'idées qui définissaient une attitude quasi exclusive en faveur de la seule plastique grecque, attitude qu'illustrait en particulier le *Laokoon* de Lessing, mais aussi prêt à en profiter en vue de souligner ses propres conceptions sur le devenir en matière de philosophie de l'histoire, elle-même envisagée sous l'angle de la philosophie de l'art, Hegel a contribué à consolider et à éterniser un véritable malentendu.

VII: DIALECTICITÉ.

Ce dont Hegel est indiscutablement loin de se douter, c'est qu'alors que le propre de l'art grec est de s'être voulu non point un art modèle, mais plutôt un art *de* modèles, et par là-même d'avoir cherché et réussi à être un art universellement valabe, cet art s'est également attaché, par certains côtés, à servir à l'expression, voire à la représentation du particulier (d'où le fulminement de Platon vis-à-vis de certaines formes artistiques de son époque). Cette opposition de tendances, respectivement majeure et mineure, il est vrai, avait intéressé Hegel au plus haut point. En effet, toute la logique (sinon toute la philosophie) de Hegel repose sur cette distinction entre individuel et universel, dont on ne trouve cependant aucune trace dans son effort d'appréciation des réalisations artistiques des Grecs. En effet, Hegel n'est ni historien de l'art ni même historien de la philosophie *au sens actuel du terme*. Le problème de la dialecticité de l'art grec ne s'en pose pas moins pour autant.

En effet, ce que l'art grec de toutes les époques a recherché, c'est l'instauration de formes à la fois réelles et idéales, simples et élégantes, exprimant un univers dont le point d'appui, autant que de référence, c'est l'homme envisagé dans sa totalité polyvalente, héros triomphant de sa destinée ou accablé par elle, être médiateur entre le terrestre et le céleste, et participant des deux en même temps, ou plutôt être autonome qui s'affirme dans les deux directions, voire qui les résume en les intégrant parfaitement dans sa propre forme, elle-même portée à un point de perfection. La réduction de la temporalité à la kairicité, dont il a été question dans ce qui précède, devient précisément le moyen par lequel l'artiste, le dramaturge, le musicien, ont la possibilité d'opérer une transstructuration des données de la réalité et du mythe (ce dernier étant déjà entendu comme une restructuration du réel) au niveau de l'imposition de l'humain comme centre et en même temps comme surface d'une sphère qui constitue son domaine sans le délimiter pour autant; car l'être humain, tel qu'il est envisagé par le Grec, irradie dans tous les sens.

Ce n'est que le stoïcisme qui, sur le tard, consacrera l'idée de soumission volontaire de l'homme aux forces de l'univers cosmique, en évoquant une sorte de remaniement des structures de l'être humain sur le modèle du cosmos, c'est-à-dire une *homologie* délibérée. Or, nous l'avons constaté, le stoïcisme est une philosophie dont les racines se perdent éventuellement dans les conceptions orientales de soumission à une volonté souveraine transcendante. Avant le stoïcisme, l'idée d'une *heimarméné* implacable domine également dans le monde grec; mais l'homme possède encore le pouvoir de s'y opposer, de lui résister; l'*hybris* demeure non seulement un acte de superbe, mais aussi un acte de liberté; elle est comme un privilège réservé à l'homme, considéré dans l'ensemble de son espèce, mais aussi dans l'individualité et la particularité de sa personne. D'où la facilité que l'homme grec éprouve de passer d'un niveau de sa nature à l'autre, d'où aussi l'aisance de l'artiste grec de combiner et de condenser universalité concrète et particularité abstraite dans la personnalité humaine qui fait l'objet de son activité instauratrice. La dialectique ontologique et existentielle de l'homme, tel que l'art grec le représente, se résout non pas sur un plan de supération, mais sur un plan de synthèse combinatoire. C'est pourquoi, à l'encontre de l'image de homme hégélien, par exemple, l'image de l'homme grec, tel que l'art nous la livre, est une image située dans un présent intemporalisé, dans un présent non point immobile, mais cependant immuable, à l'instar de la réalité humaine même, dans sa grandeur et dans sa misère enregistrée par Thucydide.

Dans cet ordre d'idées, l'art grec propose les solutions les plus

permanentes et les plus séduisantes de l'antinomie «classique» entre forme et contenu; solutions individualisées dans chacune des œuvres créées par chaque artiste, et au terme desquelles la forme est le revêtement parfait, la manifestation unique qui convient à l'entité représentée; mieux, cette entité même, dans son prolongement sensible, expression complète non seulement de son existence fondamentale, mais aussi de son caractère moral, de son attitude essentielle, de ses actions et de ses passions. L'artiste grec est en mesure de saisir et de rendre, par une technique avancée et raffinée, mais qui semble relever de la spontanéité, le sens de la vie en faisant vibrer le bronze ou le marbre, les couleurs et les tons, les paroles et les sons. Aussi arrive-t-il, de la sorte, à suggérer ce qu'il dissimule savamment, à souligner ce qu'il sous-entend. Rien d'incomplet ou de «non fini» ne trahit chez lui quelque hésitation; rien de guindé ne désigne quelque embarras; rien d'éloquent ne dissimule quelque stérilité dans son inspiration. D'une application extrême et d'une sincérité totale, libéré de complexes, d'inhibitions et d'hésitations, il excelle dans la méthode de dévoiler son rapport intime avec l'œuvre même à laquelle il s'identifie. Même inconnu, il demeure personnel dans sa création, et fier de l'avoir accomplie. Celle-ci n'a rien de l'apparence hiératique des œuvres inspirées de modèles préexistants; elle possède sa propre vie individuelle qui la différencie de toute création semblable; elle est un modèle en acte au niveau esthétique, mais demeure un modèle en puissance au niveau artistique proprement dit. Elle irradie dans tous les sens la beauté de la réussite, l'assurance de la maîtrise, l'aisance de la conception et de l'exécution, le *kairos* de la rencontre dialectique de l'être avec le *plus-être.*

Dialectique, l'œuvre d'art grecque l'est également au niveau de la décomposition, présumée ou réelle, de la forme. L'œuvre demeure parfaite non seulement dans son ensemble, mais aussi dans ses parties. D'où cette beauté intrinsèque propre aux torses et aux membres isolés, aux têtes ou aux fragments que l'archéologue est susceptible de découvrir, ou aux textes littéraires sur lesquels l'épigraphiste et le papyrologue ont la chance de tomber à tout instant. Tout n'y est qu'ordre et recherche de la perfection formelle. La gnoséologie négative de l'art grec ne fait qu'en confirmer la gnoséologie positive. Par le truchement de l'œuvre semblable ou supposée telle, l'archéologue peut reconstituer la personnalité du monument en ruines ou de la statue décapitée, avec vraisemblance, mais non avec certitude, tellement chaque véritable création du génie hellène demeure *sui generis:* unique, elle embrasse la totalité de l'idée qu'elle manifeste; individuelle, elle représente un univers qu'elle suggère. Inspiré de la vision contenue dans le vers homérique, le *Zeus* de Phidias rendait, on le sait, l'idée même du *néphélégéréta* dans toute sa magnificence, et en fixait un modèle sensible

éternel à tel point que nul autre artiste n'osait désormais en entreprendre une nouvelle représentation. Œuvre classique et universelle à la fois, s'il en fut, cette statue qui a fait l'objet d'une admiration esthétique sans précédent donne la mesure du respect avec lequel l'artiste grec concevait sa propre activité créatrice. Son souci de perfection formelle offre l'exemple de l'importance qu'il accordait à la destinée de sa création: heureuse coïncidence du total et du partiel, de l'éternel et du momentané.

VIII: PÉRENNITÉ.

L'informatique a beau envahir nos bibliothèques, le lecteur contemporain aborde les textes classiques avec la même vénération que son homologue antique déchiffrait un rouleau de la bibliothèque d'Alexandrie. Les éclairages savants installés au musée du Louvre pour mieux mettre en évidence les vertus artistiques de la *Vénus de Milo* n'ajoutent rien à l'ardeur du contemplateur d'aujourd'hui par rapport à celui du IV^{e} siècle avant notre ère: représentation présumée d'une divinité, la statue semble n'avoir jamais fait l'objet d'un culte autre qu'esthétique. La présence presque ininterrompue de formes artistiques issues de l'art grec, à Byzance et en Occident, nous a légué, surtout depuis la renaissance, l'admiration des Grecs de l'époque classique pour l'art qui exprimait leur propre société. On a tenté à plusieurs reprises de minimiser l'importance de cet art en le considérant comme l'émanation culturelle d'une société donnée parmi d'autres, en en relevant les emprunts, les inconséquences, les faiblesses, bref en lui refusant, ne serait-ce qu'indirectement, toute excellence. Et pourtant, notre culture esthétique rebelle en est nourrie. Elle a beau favoriser toutes sortes d'iconoclasmes, encourager la tolérance des produits des imaginations les plus errantes, accueillir les idées les plus saugrenues, les manifestes les plus exubérants, les calculs les plus compliqués; en fait, elle est en quête de la mesure qui lui permettrait de s'installer dans le respect de l'exceptionnel établi, sans pour autant sombrer dans la banalité de la répétition, et cette mesure c'est précisément l'art grec qui la lui assure, en lui fournissant des modèles d'abstraction dans le concret, de liberté dans la loi, de témérité dans la réserve, d'unicité dans la régularité. Son universalité s'affirme dans sa pérennité. Classicisme et universalisme s'avèrent ses vertus constantes sur lesquelles l'inventivité esthétique au cours du vingt-et-unième siècle, et jusqu'à un avenir indéfini, est susceptible d'être fondée. D'où l'appel qu'il exerce encore sur les consciences; d'où aussi les possibilités qu'il suggère à notre époque, avide de nouveauté, mais aussi inquiète de s'engager dans le

labyrinthe des contradictions idéologiques, sociales et culturelles qui se dessinent en son sein.

Si par sa simplicité savante l'art grec exerce encore de nos jours, une attraction, un ravissement, c'est qu'il se porte garant du sérieux dans toute entreprise artistique. Non seulement il se situe à l'origine de notre formation esthétique fondamentale, mais aussi il demeure le point de référence des catégories d'après lesquelles notre esthéticité continue de fonctionner. Las de nous lancer sans cesse à la conquête de l'inconnu, nous en éprouvons le besoin, comme d'un guide sûr dans nos entreprises artistiques. Les grands maîtres de l'avenir sauront toujours en retenir les leçons. L'exotisme géographique du siècle dernier a cédé la place à l'exotisme intersidéral de nos contemporains. L'un comme l'autre ne font que sceller une tendance de négation, de fuite, d'autodestruction. L'art grec nous ramène à des valeurs d'une universalité éprouvée, d'une universalité qui embrasse l'homme de tous les temps, de toutes les exigences, de toutes les aspirations.

Évanghélos MOUTSOPOULOS
(de l'Académie d'Athènes)

Η ΚΛΗΣΗ ΤΗΣ ΕΛΛΗΝΙΚΗΣ ΤΕΧΝΗΣ

Περίληψη

Τὸ γεγονὸς ὅτι μὲ τὴν ἁπλῆ της σοφία ἡ ἑλληνικὴ τέχνη, ἀκόμη καὶ στὶς ἡμέρες μας, γοητεύει καὶ θέλγει ἀποτελεῖ ἐγγύηση σοβαρότητος στὸ πλαίσιο κάθε καλλιτεχνικῆς δραστηριότητος. Ὄχι μόνο κατακτᾶ τὴν θέση της στὴν ἀπαρχὴ τῆς θεμελιακῆς αἰσθητικῆς μας διαμορφώσεως, ἀλλὰ κ' ἐξακολουθεῖ νὰ παραμένει τὸ σημεῖο ἀναφορᾶς τῶν κατηγοριῶν πρὸς τὶς ὁποῖες σύμφωνα λειτουργεῖ ἡ αἰσθητική μας.

Ἀδυνατώντας ν' ἀναζητοῦμε ἀτελεύτητα τὸ ἄγνωστο, νοιώθουμε κάποτε τὴν ἀνάγκη ἑνὸς σίγουρου ὁδηγοῦ στὶς καλλιτεχνικές μας δραστηριότητες. Οἱ μεγάλοι δάσκαλοι τοῦ μέλλοντος θὰ πρέπει νὰ ἔχουν ὑπ' ὄψη τους τὸ μάθημα αὐτό. Ὁ γεωγραφικὸς ἐξωτισμὸς τοῦ περασμένου αἰῶνος παραχώρησε τὴν θέση του σ' ἕναν διαστρικὸν ἐξωτισμὸ τῶν συγχρόνων μας. Τόσο ὁ πρῶτος ὅσο κι ὁ δεύτερος τίποτε ἄλλο δὲν κατορθώνουν παρὰ νὰ ἐπισφραγίζουν μιὰν τάση ἀρνήσεως, φυγῆς, αὐτοκαταστροφῆς. Ἡ ἑλληνικὴ τέχνη μᾶς ξαναφέρνει στὶς ἀξίες μιᾶς ἤδη δοκιμασμένης καθολικότητος, μιᾶς καθολικότητος ποὺ ἀγκαλιάζει τὸν ἄνθρωπο ὅλων τῶν ἐποχῶν, ὅλων τῶν ἀπαιτήσεων κι ὅλων τῶν ἐμπνεύσεων.

Ε. ΜΟΥΤΣΟΠΟΥΛΟΣ
(τῆς Ἀκαδημίας Ἀθηνῶν)

UNE CURE DE PLATONISME*

Mon exposé a deux parties: une partie concernant les travaux sur la philosophie platonicienne réalisés récemment en France et en Grèce et une partie concernant la valeur des messages philosophiques de Platon pour le monde «où nous sommes obligés de vivre et que nous devons affronter», la vraie philosophie n'étant jamais aversion du monde, mais ouverture d'une perspective au moyen de la rééducation personelle et de la réformation sociale.

Luc Brisson, qui, avec la collaboration d'Hélène Ioannidi, réalise au C.N.R.S. les tranches de la bibliographie platonicienne du *Lustrum,* m'a communiqué une importante présentation de plus récentes publications françaises concernant Platon. Cette présentation comprend des références:
A) à la bibliographie, notamment la période 1980-1985, parue au *Lustrum* 30 au mois de novembre.
B) aux éditions et traductions depuis 1983. J'en donne quelques exemples:

La société d'édition Les Belles Lettres a entrepris une remise à jour des *Œuvres complètes* de Platon, en commençant par le tome IV. Les notices originales de Léon Robin sont réimprimées sans modifications notables.

— IV, 1 *Phédon*, notice de Léon Robin, texte établi et traduit par Paul Vicaire, Paris, 1983.

— IV, 3 *Phèdre*, notice de Léon Robin, texte établi par Claudio Moreschini et traduit par Paul Vicaire, Paris, 1985.

— IV, 2 *Banquet*, notice de Léon Robin, texte établi et traduit par Paul Vicaire.

La maison Flammarion a décidé de compléter et de refaire ses traduction des *Dialogues*. Monique Canto a traduit le *Gorgias* et l'*Euthydème* et est en train de traduire l'*Ion* et le *Ménon;* Luc Brisson a traduit les *Lettres* et le *Phèdre* et entreprend la traduction du *Timée* et du *Critias*. Comme le remarque Brisson: «Il s'agit là de traductions de haut niveau qui

---

* Ἀνακοίνωση στὴν ἐκδήλωση ποὺ ὀργανώθηκε τὸ Δεκέμβρη 1988 στὸ Γαλλικὸ Ἰνστιτοῦτο. Στὴν ἐκδήλωση μίλησαν ἐπίσης ὁ Ἀκ. Εὐ. Μουτσόπουλος καὶ οἱ: J.-L. Vieillard-Baron καὶ Y. Brès.

peuvent être utilisées aussi bien par des universitaires que par des lycéens de classes terminales. Ces traductions sont imprimées directement en livres de poche et vendues à très bas prix (30FF).

Quant aux travaux d'interprétation, les livres les plus récents sont:

— *Le naturel philosophe, Essai sur les Dialogues de Platon,* par Monique Dixsaut, paru à l'édition Belles Lettres, 1985.

— *L'intrigue philosophique, Un commentaire sur l'Euthydème,* par Monique Canto (Belles Lettres, 1987).

— *Pour interpréter Platon. La ligne de la République* VI 509 d - 511 e, Bilan analytique des études 1804-1984, par Yvon Lafrance, Montréal et Paris, les Belles Lettres, 1987.

Comme pour faire pendant à cette présence de Platon en France je vous donnerai une idée de la présence de Platon en Grèce en me bornant sur quelques travaux réalisés par le Centre de Philosophie de l'Académie d'Athènes.

Depuis 1971 jusqu'aujourd'hui Platon l'emporte au nombre d'études qui paraissent dans notre Annuaire *Philosophia:* Platon et l'irrationnel, Législation et dialectique, La philosophie politique, Platon et Popper, Le rêve chez Platon, La psychagogie platonicienne, L'extase, La reconstruction platonicienne de la terminologie mystique, Platon et Dion, La révolution chez Platon — voilà quelques titres parmi d'autres qui démontrent que la pensée platonicienne continue à être un sol nourricier pour notre recherche philosophique. A part les travaux (à peu près 40) parus dans *Philosophia,* le Centre a réalisé deux publications:

Je mentionne en premier lieu le *Théétète,* introduction et traduction en grec moderne par le maître de nos interprètes de la pensée platonicienne, J.N. Théodoracopoulos, le philosophe qui a su revivre la philosophie de Platon et qui, non seulement par ses œuvres incomparables —*Platons Dialektik des Seins, Introduction à l'œuvre de Platon, le Phèdre,* introduction et traduction — mais aussi par son enseignement ardent l'a ressuscité comme un dialogue vivant sur les idées et les valeurs pour de nombreux étudiants et gens épris de philosophie pendant presque cinquante ans.

En 1987 a paru mon livre intitulé *Le concept de salut dans la pensée politique de Platon,* avec introduction de l'Académicien G. Michaélidès-Nouaros. L'Académicien Michaélidès-Nouaros, avec une remarquable sagacité a résumé les dominantes de la pensée platonicienne, qui constituent aussi la substantifique moelle d'une philosophie à jamais en acte:

— première idée: valeur primordiale de la vertu, pour le salut individuel et le salut de la cité.

— seconde idée: la vertu s'enracine dans la science qui commande l'agir selon la raison et conduit à la vie parfaite.

— troisième idée (aujourd'hui reconnue et devenue comme une sorte de «lieu commun»): la prééminence de l'intérêt général sur l'intérêt individuel.

Car, il faut le dire, l'actualité de Platon ne consiste pas —et j'arrive à la seconde partie de mon exposé— dans le nombre des études platoniciennes, qui, en France ou en Grèce, «quantitativement se portent bien», selon la formule de Goldschmidt, mais dans la persistance des idées majeures de cette philosophie, dans la conscience que la pensée platonicienne peut se ravitailler, «se recharger d'efficacité» pour nous et démontrer ainsi que «dans l'ordre du spirituel l'opposition du proche et du lointain change de nature et tend à se transcender». Cette dernière phrase est une citation de Gabriel Marcel, du néosocratique fervent qui, après avoir approfondi la crise de notre monde, livré au désir et à la crainte, a dénoncé la misanthropie, la missosophie et la logomachie contemporaines, et a conclu «qu'à l'heure présente c'est d'une cure de platonisme que les hommes ont le plus grand besoin».

Or, cette cure de platonisme consisterait en premier lieu dans le rétablissement des distinctions morales en chacun de nous. L'homme juste, comme l'homme platonicien qui, sorti de la caverne de la terre est poussé à ouvrir l'œil de l'âme vers l'être (*Rép.* 540 a), doit, je cite encore une fois une phrase de Marcel, «réapprendre à distinguer le vrai du faux, le juste de l'injuste, le bien du mal».

— Cette cure de platonisme consisterait aussi dans la conception de la philosophie comme moyen d'autoconscience et d'autotranscendance, comme «psychagogie»: la fonction propre du «logos», dit Platon dans le *Phèdre* (271 c), est d'être une façon de mener les âmes, une «psychagogie». La psychagogie platonicienne, on le sait, ne se renferme pas dans une topographie égocentrique: si l'homme platonicien est l'homme de son âme —comme il est dit dans l'*Alcibiade*— le philosophe platonicien, après avoir contemplé les essences éternelles, descend dans la caverne et se donne pour mission le salut de la cité toute entière. Sont donc platoniciens tous ces penseurs, en France et en Grèce, pour qui le beau risque philosophique est à la fois dialogue de chaque être avec soi-même et condition de participation au labeur social. Ceux pour qui l'action, loin d'être une chute de la contemplation, l'enveloppe et la valorise, elle en est la fécondation par le contact avec le monde.

— La cure de platonisme serait également l'application du principe fondamental de la *République,* de l'*οικειοpraghia* (434 c): s'occuper de ses

propres affaires, refus de l'empiètement sur les fonctions d'autrui, juste distribution du travail, à quoi s'ajouterait la conception de l'égalité exposée dans les *Lois* (757 b-c): égalité qui «au plus grand attribue davantage, au plus petit moins, donnant à chacun en proportion de sa nature, et... aux mérites plus grands de plus grands honneurs, tandis qu'à ceux qui sont à l'opposé pour la vertu et l'éducation elle dispenserait leur dû suivant la même règle».

— La cure de platonisme pour notre civilisation technocratique, nuisible à l'essence de la vie, serait surtout la conformité à cette idée majeure exprimée dans le *Ménexène* (247 a):

«Toute science séparée de la justice et de l'autre vertu apparaît comme une fourberie, non comme un talent» («πᾶσα τε ἐπιστήμη χωριζομένη δικαιοσύνης καὶ τῆς ἄλλης ἀρετῆς πανουργία οὐ σοφία φαίνεται»).

La vertu, Platon l'associe à la justice et à la science. Dans les *Lois* (630 c) l'Athénien dit expressément: «Le législateur... en édictant chacune des lois (n'aura) d'autre fin essentielle que la vertu suprême; or cette vertu-là consiste dans la loyauté aux heures critiques, ce qu'on pourrait appeler le comble de la justice». Cette loyauté aux heures critiques les platoniciens d'aujourd'hui la vivent de façon concrète, consciente et responsable. Marcel, p.ex. revenant à l'idée de la science sans justice —cette même idée que Platon condamnait dans le *Protagoras:* «οὐκ ἐπὶ τέχνῃ, ὡς δημιουργὸς ἐσόμενος, ἀλλ' ἐπὶ παιδείᾳ, ὡς τὸν ἰδιώτην καὶ ἐλεύθερον πρέπει» 321 a— accuse, dans son œuvre *Les Hommes contre l'humain,* «l'arrogance aveugle et aveuglante, l'autoadoration, résultats de notre civilisation technique».

Le même philosophe français reprend une importante idée platonicienne, l'idée selon laquelle la justice doit toujours être reliée avec la vérité:

«Nous avons vu avec une clarté aveuglante au cours de ces dernières années que le sort de la vérité et celui de la justice sont liés à tel point qu'on ne peut pas les distinguer. Comme l'ont vu de tout temps les plus grands penseurs de l'humanité, et je songe à Platon... il n'y a pas de justice possible là où la vérité n'est pas respectée (*Les Hommes* 312).

J'ajoute que Marcel est sur la ligne de Platon lorsqu'il affirme que la crise de la vie contemporaine est avant tout une crise métaphysique et une crise de coexistence. La grande idée de Platon, sur laquelle insistent tous les platoniciens, est l'amitié.

Mais en guise de conclusion, je voudrais donner la parole à un grand ami, à un de ces «rares Bacchants», au platonicien critique, comme il s'estimait lui-même, Henri Joly, dont l'odyssée de la conscience platonicienne a été interrompue cet été par une mort si imprévue, et à la mémoire duquel je dédie tout ce que je viens de vous dire:

«Platon n'est pas le philosophe de la grande période athénienne.

L'inauguration de cette philosophie est contemporaine d'une récession de l'histoire. C'est cette époque décevante, où Platon croit observer le déclin des mœurs et l'affaiblissement des institutions, qui nécessite, selon lui, le passage à une «philosophie rigoureuse». Et Henri Joly ajoute en note de son incomparable œuvre *Le Renversement platonicien. Logos, Epistémé, Polis* (Vrin 1974, rééd. 1981, 1983), d'où ma citation:

«La philosophie platonicienne résulte non seulement, on l'a dit, "de l'action entravée" (A. Diès, *Introduction à la Rép.*, éd. les Belles Lettres, p. V), mais d'un constat logique, épistémologique et politique d'échec».

Un même constat de récession de l'histoire nous concerne, non pas seulement en France ou en Grèce, mais partout où l'Hybris technocratique et le renversement des valeurs nécessitent une katharsis philosophique. C'est ce même constat qui gouverne pour nous l'impératif d'une cure de platonisme.

Anna KÉLESSIDOU

CONTEMPLATION ET ACTION CHEZ PLATON ET PLOTIN

A la mémoire d'Henri Joly

I. «Il y a», dit le néosocratique G. Marcel, «un sens où nous sommes tous des êtres historiques, c'est à dire que nous venons après d'autres êtres... Mais nous venons aussi avant d'autres êtres qui se trouveront placés par rapport à nous dans une situation comparable à celle que nous occupons par rapport à nos dévanciers. C'est ainsi que la pensée d'un philosophe qui a vécu à une époque reculée, disons Platon, peut, à un détour de notre chemin, se ravitailler..., se recharger d'une efficacité, qu'elle n'avait pas paru présenter à la période antérieure... Dans l'ordre du spirituel l'opposition du proche et du lointain change de nature et tend à se transcender[1]».

C'est cette dernière idée qui sera la substantifique moelle de notre exposé. Dans la première partie de notre communication nous rappelerons les deux attitudes, la contemplation et l'action chez Platon et Plotin.

II. L'homme platonicien est l'homme de son âme[2] dont l'essence est d'être unie à l'idée[3] et de saisir par elle-même la vérité[4]. Cette saisie, basée sur le rapport de similitude entre le sujet et l'objet, présuppose pour l'âme humaine incarnée sa purification, qui consiste chez Platon dans une perspective intellectuelle et morale[5]. La purification est la rencontre de l'âme délivrée de «mille sornettes humaines[6]» avec l'idée, l'objet absolument pur. Cette orientation de l'homme platonicien n'est pas un adieu à la vie. Platon sait bien qu'il s'adresse à des hommes, non pas à des dieux[7]. Il n'oublie pas

1. G. MARCEL, *Le Mystère de l'Etre* II, 9-10, v. Anna KÉLESSIDOU, «La Psychagogie platonicienne et G. Marcel» (en grec) *Philosophia* 4, 1974, 412.
2. V. *Alcibiade* 129 e, 130 c.
3. V. *Phédon* 79 d - 80 a.
4. *L. c.* 65 c-d.
5. V. *Rép.* 521 c, *Phédon* 67 a, 76 e etc.
6. *Phédon* 66 b.
7. V. *Lois* 732 e.

de valoriser la vie jusqu'à certaines de ses jouissances[8]. Comme le dirait Pindare, l'homme platonicien, tout en visant l'Absolu, exhorte son âme à épuiser le champ du possible[9]. Mais à cette condition fondamentale: que possible et vrai coïncident.

Chez Platon il y a d'une part le monde de l'âme en tant que telle, d'autre part le monde de l'histoire; l'attitude platonicienne ressemble à une flèche qui se dirige de l'extérieur vers un centre d'intériorité et à un rayon partant d'un centre et tendant vers la périphérie. Les personnages qui incarnent ces deux attitudes sont d'une part le contemplatif, d'autre part le politique. Et on n'aurait que mal saisi la pensée platonicienne, si on lui faisait subir l'épreuve de la dichotomie, du choix entre l'idéal et la vie dans la cité; si on ne la comparait pas à une balance équilibrée représentant à gauche la vie concrète avec la recherche d'une science rigoureuse, et à droite le recueillement, le goût de l'ascèse, l'élan religieux lié à la croyance en l'immortalité de l'âme. Chez Platon ces deux attitudes se trouvent en synergie[10]. Platon a ressenti ce que Russel appellera le double besoin de la science et du mysticisme, et toute son œuvre a été une tentative de reconciliation[11].

Mais il importe de rappeler cette position platonicienne avec plus de précisions:

a) Le thème de la mort philosophique dans le *Phédon* ne laisse point de place à un dualisme —théorie de deux substances opposées— de l'âme et du corps, d'où il ressortirait que la purification est une sorte d'ostracisme du corps en tant que tel; on comprendrait mieux son sens si l'on reprenait l'image cartésienne de l'intériorité, nécessaire à toute formation et effectuée après qu'on ait réussi à fermer les yeux à l'extérieur. Cet extérieur est pour Platon uniquement les antinomies phénoménales, les affections et perturbations corporelles, et le dégagement des entraves du sensible; ou, selon l'image de la *République*[12], le détachement des attaches dans la caverne est une récupération des normes de la vérité, transmutation de la vie nue en bios[13], en sagesse[14], vie de l'intellect; en d'autres mots: engagement dans la vie selon

8. *Pyth.* 3, 61-62.

9. «La nature humaine consiste principalement en plaisirs, en douleurs et en désirs», *Lois l. c.*

10. Cf. p.ex. A. J. FESTUGIÈRE, *Contemplation et vie contemplative selon Platon*, Paris, Vrin, 1967³, 457; V. GOLSCHMIDT, *Platonisme et pensée contemporaine*, Paris, Aubier-Montaigne, 1970, 124-125.

11. RUSSEL, *Mysticism and Logic*, London, Unwin, 1963, 9.

12. V. *Rép.* 515 e.

13. V. p.ex. PLATON, *Timée* 44 c; cf. ARISTOTE, *Eth. Nic.* X 6, 1177 a 9; cf. notre étude «Essence et existence de l'homme», *Proceedings, XV World Congress of Philosophy*, 1-2, 87.

14. V. *Ménon* 88 c, *Phédon* 82 b, *Phèdre* 279 c.

la valeur. Dans le *Théétète* Platon considère la fuite d'ici-bas vers là-haut comme une poursuite de ressemblance avec le divin et fait consister le volontarisme moral dans la justice et la sainteté accompagnées de sagesse. Ici encore l'homme platonicien apparaît comme héritier d'une leçon que Socrate[15] aurait reçu d'un sage indien: on ne peut contempler les choses humaines si on ignore les choses divines.

b) Le thème de la dévalorisation des occupations humaines se trouve dans le *Timée* et les *Lois*[16] en connexion avec l'idée du respect qu'on doit accorder au divin.

c) La conception de la contemplation comme une ascension et ascèse philosophique est centrée sur l'idée de l'éducation de l'âme. Cette éducation est effectuée par une série de sciences dont il est question dans la *République* et qui sont le prélude à la science par excellence, la dialectique. La dialectique platonicienne, procédée de référence du relatif à l'Absolu, a comme terme la vision synoptique du Bien[17], la contemplation par la partie la plus noble de l'âme[18] du meilleur de tous les êtres. Et l'on sait que cette dialectique est à la fois logique, métaphysique et religieuse[19].

C'est l'impératif du meilleur, conçu dans une perspective dynamique qui commande toute la théorie platonicienne de la contemplation. La contemplation ou acquisition du savoir a comme but l'amélioration de l'action. «Le dialecticien», dit Schaerer[20], «ne monte pas à l'action, il redescend vers elle». Chez Platon on acquiert le savoir pour prévoir et mieux voir, se refaire et mieux faire[21]. Le philosophe vise le salut commun[22], le bien de la cité toute entière, selon la phrase de la *République* (519 e) qui résume la portée de la paideia et de la vie philosophique chez Platon; d'après l'image de la victoire (465 e) Platon accorde aux gardiens - philosophes le bonheur dont jouissent les sauveurs «de l'Etat tout entier».

III. L'Absolu platonicien est à la fois cause de toute existence et de toute

---

15. V. Eus. *Praep. evang.* XI 3, 28.
16. V. *Timée* 42 a, *Lois* 715 c-d.
17. V. *Rép.* 532 b.
18. V. *o. c.* 518 c.
19. Le rôle de la dialectique consiste dans une double purification qui est adéquate à l'unification: purification du sujet dépouillé de tout ce qui est éphémère et muable et purification de l'objet déchargé de tout ce qui est multiple et sensible. V. aussi L. BRUNSCHVICG, *Le progrès de la conscience dans la Philosophie occidentale*, I, Paris, Alcan, 1927, 26.
20. *Dieu, l'homme et la vie chez Platon*, 105.
21. V. *Charmide* 173 c-d.
22. V. *Rép.* 497 a.

action, objet de Métaphysique et objet de Morale. Platon appelle le Bien objet de la science la plus haute et source d'où la justice et les autres vertus tirent leur utilité et leurs avantages, modèle pour régler la Cité[23]. Si l'on reprenait encore une fois une idée du platonicien G. Marcel, on dirait que «l'universalité des valeurs résulte de l'universalité de l'être et il faut avoir un Modèle[24]». L'ontologie axiologique de Platon, où le Bien est l'objectif suprême, s'oppose à toute philosophie qui valorise la coutume ou le temporel, à toute tentative d'orienter l'action vers l'intérêt individuel. Le libéré de la caverne chez Platon devient éducateur[25], missionnaire du Bien. Partout il semble que Platon prête l'oreille à l'objection d'un Calliclès toujours possible: il ne faut pas que la Philosophie rende les gens moins que des hommes[26].

IV. A l'homme platonicien, chez qui «se succèdent constamment, et même se côtoient, contemplation et action[27]», à l'homme épanoui en personnalité agissante après la contemplation de l'Eternel, correspond, chez Plotin, le sage solitaire[28], celui qui a retrouvé sa pureté essentielle, son existence indifférenciée[29] dans une union ineffable avec l'Absolu. Entre Platon et Plotin il y a, dans un certain sens, l'écart qui séparera par la suite la conversion plotinienne du mysticisme bergsonien, de ce mysticisme plein, où la contemplation «venant s'abîmer dans l'action, la volonté humaine se confond avec la volonté divine[30]». Pour Plotin, qui voit les choses *sub specie aeternitatis*[31], l'action n'est essentielle ni avant ni après l'union avec l'Absolu. Avant l'union l'action est considérée comme une effusion à l'extérieur, facteur de la scission de l'âme en deux, et comme affaiblissement de la contemplation[32]. Le salut consiste uniquement dans la pensée[33]. Au

---

23. V. *Rép.* 505 a, 517 c, 540 a-b.

24. G. MARCEL, *Les Hommes contre l'humain*, La Colombe, 1951, 12.

25. V. *Rép.* 540 a, 497 a. Cf. Anna KÉLESSIDOU, «Plotin et la dialectique platonicienne de l'Absolu», *Philosophia* 3, 1973, 333.

26. V. *Gorgias* 485 d, *Rép.* 486 a-b.

27. V. GOLDSCHMIDT, *Les Dialogues de Platon, Structure et méthode dialectique*, Paris, 1963², 341; cf. E. BRÉHIER, *Histoire de la Philosophie*, I, Paris, 1938, 43.

28. V. *Enn.* VI 7 34.

29. V. *Enn.* VI 5 12; cf. De GANDILLAC, *La Sagesse de Plotin*, Paris, Vrin, 1966, 248, 250.

30. BERGSON, *Les deux sources de la Morale et de la Religion* 234 (Œuvres P.U.F., 1963, 1163).

31. BERGSON, *Œuvres* 1425.

32. V. *Enn.* III 8 4.

33. Cf. W.R. INGE, *The Philosophy of Plotinus*, London, Longmans, 1928, II, 180; cf. P. VALÉRY, *Mon Faust*, Paris, 1946, 95.

philosophe dialecticien de Platon succède chez Plotin l'enthousiaste[34] et l'inspiré[35]; à la science dialectique l'oubli purificateur, une nescience qui n'est pas ignorance, autant que la simplicité n'est pas pauvreté, mais état nécessaire à l'expérience mystique du seul vrai[36]. La thèse platonicienne du retour dans la caverne de la vie concrète, devient chez Plotin idéal de passivité[37] de l'âme simplifiée, la passivité de l'union mystique étant conçue comme la meilleure activité[38].

Le thème de l'assimilation à Dieu dans la mesure du possible —apanage du sage chez Platon— devient chez Plotin impératif de l'union totale et intime avec l'Un, épanouissement de l'âme qui participe à l'Un dans son ipséité.

Cependant, bien que, contrairement à Platon, Plotin n'enseigne pas que le philosophe soit obligé de favoriser la conversion d'autrui, comme il arrive à toute âme mystique —où l'existence entière, selon Bergson, est un appel— toute l'œuvre de Plotin est un enseignement des voies de l'union avec l'Un[39], la parfaite Unité. L'Un plotinien, la source insondable de toutes choses n'est pas un être, mais sujet et Dieu suprême.

Comme chez Platon, être chez Plotin signifie devoir être; mais à ce devoir Plotin ne donne pas le sens de la transformation de l'âme par la contemplation des intelligibles. Devoir être c'est se redéifier. Le retour à l'absolu est la tension substantifique et religieuse de l'âme plotinienne, la fin unique de sa volonté et de tout son agir.

V. Du point de vue de la problématique de l'Absolu le platonisme est un point de départ pour le plotinisme, qui consiste dans une série de transpositions d'ordre religieux. La pensée platonicienne, filtrée par la religiosité plotinienne, est présentée dans un jour nouveau, ou contemplation et action s'absorbent dans l'idéal de la spiritualité pure.

Or, c'est cette surformation du platonisme qui paraît difficile à admettre à l'homme de nos jours. Pierre Hadot écrit: «Mais de cet appel de Plotin l'homme moderne se défie; séduisant comme un chant de Sirène, n'est-il pas trompeur et dangereux? L'homme moderne craint d'être mystifié. Qu'il soit marxiste, positiviste, nietzschéen ou chrétien, il refuse le mirage du "spirituel

34. V. *Enn.* V 3 14.
35. V. *Enn.* VI 9 8.
36. V. *Enn.* VI 9 11.
37. V. *Enn.* VI 7 36.
38. V. *Enn.* VI 9 11.
39. Cf. Marcel de CORTE, «L'Expérience mystique chez Plotin et chez Saint Jean de la Croix», *Etudes Carmélitaines*, oct. 1935, 164-215.

pur". Il a découvert la force de la matière, la puissance de tout ce monde inférieur que Plotin considérait comme faible, comme impuissant, comme proche du néant. Simone Weil écrivait: "Queues alimentaires. Une même action est plus facile si le mobile est plus bas que s'il est élevé... Problème: comment transférer aux mobiles élevés l'énergie dévolue aux mobiles bas[40]?". Idée déjà exprimée par N. Hartmann: "Les catégories de l'être et de la valeur sont d'autant plus faibles qu'elles sont plus élevées..." Plotin refuse... de s'identifier à l'animal humain[41]...».

VI. Et cependant c'est l'appel à la recherche de la valeur qui constitue l'éternelle valeur du platonisme. Cet appel est l'exhortation à l'unité qui n'est pas l'identité, mais l'ordre, l'harmonie des volontés et des activités, la perfection vers laquelle convergent les actions en évitant l'incohérence et l'arbitraire. Plotin sera dans la ligne de Platon lorsqu'il exprimera l'idée dans sa thèse sur l'agir; une volonté qui tend au parfait n'est point arbitraire (*Enn.* VI 8, 1 et 6): «L'intélligence contemplative ou première est un être qui dépend de lui-même; son acte ne dépend absolument de rien autre; elle se retourne tout entière vers elle-même; son acte, c'est elle-même; et comme elle réside dans le Bien, satisfaite et sans besoins, elle vit selon sa volonté; sa volonté c'est d'ailleurs sa pensée; on l'a nommée volonté parce qu'elle se conforme à l'intelligence. Ce qu'on appelle la volonté est bien, en effet, l'image d'un être qui se conforme à l'intelligence, car la volonté tend au Bien; or l'intelligence est véritablement dans le Bien».

Dans ce sens nous pourrions dire, en recourant à Lagneau[42], que chez Platon, et, *mutatis mutandis,* chez Plotin, ce qui existe réellement n'est ni l'existence ni l'être, ni le contingent, ni le nécessaire, mais la valeur. Aujourd'hui, où le but du savoir est souvent le pouvoir, où les valeurs sont menacées par l'incohérence et l'irrationnel —ou, ce qui est le même, le rationnel indépendamment des valeurs— la leçon platonicienne revêt une importance considérable. Comme le disait un de mes professeurs à la Faculté des Lettres de l'Université de Grenoble, J. Jalabert: «Notre génération est placée devant une option redoutable. Va-t-elle demander son salut à la recherche de l'unité et au respect des valeurs? Préfèrera-t-elle la voie de l'égoïsme sacré qui menace de la guider vers la mort et l'anéantissement

40. S. WEIL, *La Pesanteur et la Grâce*, Paris, Plon, 1947, 3; M. SCHELER, *La Situation de l'Homme dans le Monde*, Paris, 51, 85.

41. P. HADOT, *Plotin ou la simplicité du regard*, Paris, Plon, 1963, 157-1.

42. *Leçons célèbres*, Paris, P.U.F., 1950, E. ΜΟΥΤΣΟΠΟΥΛΟΥ, «Ἡ ἐξαντικειμένισις τῆς συνειδησιακῆς προθετικότητος. Πρὸς μίαν Φαινομενολογίαν τῶν ἀξιῶν», *ΕΕΦΣΠΑ* 17, 1966-67, 539.

universel[43]?». Il semble que nous ne pouvons plus soutenir que nous avons rattrapé Platon, même à peine sur ce qui est recherche philosophique, tant que nous ne le suivons pas dans sa course vers les valeurs, tant que l'impératif de l'unité ne s'impose pas à l'individu sous la forme de l'unification de la personnalité, et à la société comme un impératif de compréhension; tant que tout agir ne cherche pas à réaliser le «bonheur», comme le dit Platon dans la *République* (519 e) à propos de la loi, «dans la cité toute entière». Si, précise Platon, «la loi», —ce qui égale pour nous à toute théorie et toute action— «s'applique à former dans l'état de pareils citoyens, ce n'est pas pour les laisser tourner leur activité où il leur plaît, mais pour les faire concourir à fortifier le lien de l'Etat» (520 a).

L'anthropologie, la pensée sociale et politique de Platon et le platonisme de Plotin convergent à ce *diakeleuma - parakeleuma* (*Lettre* VII 328 a) qu'ils nous ont légué: courir le risque qui vaut la peine, rechercher l'unité et la vie selon la valeur.

Anna KÉLESSIDOU
(Athènes)

43. J. JALABERT, *L'Un et le multiple, de la Critique à l'ontologie,* Paris, P.U.F., 1955, 158.

LE TEMPS ET L'ESPACE CHEZ XENOPHANE

Introduction

Xénophane est le premier penseur grec dont nous possédons des fragments riches en intuitions philosophiques concernant le temps et l'espace. L'investigation notamment des fragments 8, 18, 22, 28, 34 et 35, tout en nous permettant de reconstituer une conception du temps et de l'espace pleine d'entrain et révélatrice d'un rationalisme critique, dynamique et optimiste autorise la réfutation de l'interprétation p.ex. d'Aristote[1], qui fait tort à Xénophane en le voyant comme un philosophe «plutôt primitif», ou de Tannery, pour qui le Colophonien se présente à nous comme un poète humoriste.

Il importe de mettre en évidence la conception xénophanienne du temps et de l'espace, car c'est cette conception qui constitue l'originalité de Xénophane et qui est le fondement de sa théorie sur le divin, la nature, la réalité humaine et de sa critique sévère de la connaissance traditionnelle[2], critique qui a permis à Ziegler[3] de voir le Colophonien comme un esprit révolutionnaire et à Jaeger de le considérer comme «un champion passionné pour la cause de la philosophie[4]», «l'intrépide champion d'une intolérance terrible[5]».

«Quand on juge une théorie», a-t-on très judicieusement remarqué[6], «on peut mettre l'accent soit sur ce qui la relie aux conceptions antérieures, soit sur ce qui l'en distingue... Le seul jugement exact est celui qui établit justement la balance du doit et de l'avoir, qui sait voir si les conceptions transmises s'intègrent dans le noyau vivant et progressif de la doctrine et

---

1. *Mét.* A 5, 986 b 18.

2. A. KÉLESSIDOU, «Dire et savoir chez Xénophane et Parménide», *Cahiers de Philosophie Ancienne* No 5, Ed. Ousia, 29-46.

3. V. «Ξενοφάνης ὁ Κολοφώνιος ἕνας Ἐπαναστάτης τοῦ πνεύματος», *Ε.Ε.Φ.Σ. Πανεπιστημίου Θεσ/νίκης*, τ. 9, Θεσ/νίκη, 1965, 127-144, 129.

4. *A la naissance de la théologie,* tr. de l'allemand, Paris, Les éd. du Cerf, 1966, 46.

5. *O.c.* 46.

6. Jeanne CROISSANT, «Matière et changement dans la physique ionienne», *L'Antiquité Classique* 13, 1944, 61-94, 93-94.

apprécie celle-ci en fonction de ses éléments essentiels, qui sont aussi ses éléments fécondants».

Comme le *Logos* fait sa carrière philosophique avec Héraclite, la notion de *Chronos* acquiert un contenu multiple avec Xénophane: correlatif de la condition humaine elle apparaît dans une élégie, une parodie et dans deux poèmes philosophiques.

A. Le temps, durée concrète de la vie humaine

Xénophane est le premier penseur dont nous connaissons la personnalité[7]. Aède de profession et sage de conviction, un sage ambulant[8], il parle du temps et de l'espace de sa vie personnelle; dans le fr. 22 ≠ le poète se réfère à trois sortes de temps: temps de la nature, temps de l'existence humaine, temps historique (l'invasion perse); peignant le tableau des hivers passés au coin du feu, il reprend le sujet de la conversation habituelle: «A quelle race appartiens-tu? Quel âge as-tu mon brave? Quel âge avais-tu lors de l'invasion des Mèdes?»

Certes, le temps et l'espace de ce fragment des *Parodies* n'ont pas pour nous un intérêt philosophique; la référence au temps et à l'espace concerne la condition humaine, la situation contingente de l'être humain —on est défini dans le temps, par rapport à un certain âge, et dans l'espace, par un fait historique concret— et s'inscrit dans une anthropologie qui n'a rien d'originel.

Le fr. 8, qui appartient au groupe des *Elégies,* contient des références au temps et à l'espace concernant la vie propre du penseur:

> «Soixante-sept années déjà ont promené
> mon inquiète pensée à travers la terre d'Hellade;
> et depuis ma naissance vingt-cinq ans s'étaient écoulés,
> si je sais bient là-dessus la vérité».

Le temps ici n' est pas conçu comme une durée riche d'évènements, mais comme une durée concrète riche en pensées (σοφία), durée dont la réalité en partie, notamment dans la dimension du passé, vécue comme expérience présente, n'est pas connue avec certitude («si je sais bient là-dessus la vérité»). Les vers qui expriment la conscience du temps, l'évocation du passé

---

7. V. JAEGER, *o.c.* 45.

8. V. A. KÉLESSIDOU, *La purification du divin chez Xénophane,* en grec, Athènes, 1969, 22-23.

dans le présent, traduisent un certain pessimisme; ces vers confessionnels expriment le sentiment psychologique et naturel que le temps menace la capacité biologique des souvenirs exacts.

B. Le temps-dimension du progrès

Si le fr. 8 nous fait voir qu'on est le temps, le fr. 18, où le style n'est plus personnel[9], nous amène à conclure qu'on peut aussi avoir le temps; l'impuissance humaine à l'égard du passé devient ici puissance de l'agir dans le temps, présent et futur. Et l'on sous-entend même le dépassement de la temporalité, une conscience du temps étant toujours une conscience où l'on a le temps, on n'est pas seulement le temps:

> «Les dieux n'ont pas révélé toutes choses aux hommes
> dès le commencement; mais, en cherchant, ceux-ci trouvent
> avec le temps ce qui est le meilleur[10]».

Il s'agit ici de la nouvelle conception de la condition humaine, de la conception avec laquelle l'esprit critique tranche avec la tradition poétique, qui, en limitant le temps à une dimension, celle du passé, faisait dépendre l'humanité des forces extérieures, ne voyant partout que des dons divins, accordés à l'homme une fois pour toutes. La voie que Xénophane ouvre à la spéculation est la voie de l'histoire. Le Colophonien fait de l'agir humain la caractéristique de l'homme. La recherche inlassable dans le temps est le fondement du progrès. Le temps, réalité objective, extérieure à la conscience, est une donnée positive, le cadre de la recherche qui est la capacité de l'esprit humain et une condition indispensable pour la conquête du meilleur. Par cette conception Xénophane rompt avec la théologie traditionnelle qui soumettait l'agir et le savoir sous la tutelle des dieux, d'un Zeus qui distribuait les biens selon sa volonté capricieuse, ou d'une réalité transcendante comme la Moïra qui assujétissait l'homme.

Du même coup, par sa conception optimiste du temps Xénophane rompt avec la tradition philosophique des Milésiens, de Thalès, qui a prôné l'idée selon laquelle le temps, sans l'intervention de l'homme, découvre tout[11] et

---

9. Je ne suis pas persuadée que les vers qui dans l'édition Diels-Kranz *Die Fragmente der Vorsokratiker* se regroupent sous le titre *Περὶ Φύσεως* appartiennent à un long poème avec ce titre, v. mon livre cité plus haut.

10. Tr. J. VOILQUIN, *Les Penseurs Grecs avant Socrate,* Paris, Flammarion, 1964, 64.

11. V. A. KÉLESSIDOU, «L'Avenir chez les Présocratiques», *Actes du XXI Congrès de l'Association des Sociétés de Philosophie de Langue Française,* Athènes, 1986, Paris, Vrin, 1987, 250-254.

d'Anaximandre, qui, situant le temps au niveau cosmologique, en fait le juge de la pléonexie des êtres, le rédempteur (fr. 1)[12]. La certitude que tout n'est pas réglé et donné à l'homme une fois pour toutes ouvre la perspective de la liberté à la condition humaine. L'histoire apparaît comme un devenir progressif, où l'homme est acteur.

D'autre part, si l'on fait attention à l'articulation du fragment 18 on constate que le temps —chronos— de Xénophane n'est pas conçu comme une série des cycles successives. L'expression «dès le début» signifie à la fois: dès le commencement de la vie humaine et momentanément, par opposition à «en cherchant tout au long du temps», qui traduit l'idée de l'historicité de la vie, de la conquête progressive du savoir.

On a soutenu[13] qu'à la lecture *χρόνῳ* on pourrait lire *πόνῳ* (au moyen de peines) sans nuire au sens philosophique du fragment. Xénophane emploie le terme *πόνος* au fr. 25 à propos de la divinité, pour désigner l'absence de la peine dans l'agir divin: «mais c'est sans aucun effort qu'il meut tout par la force de son esprit». Cependant, dans le fragment 18 le terme de chronos est nécessaire, en tant que constitutif d'une anthitèse: «(ils) n'ont pas révélé... dès le commencement, mais... avec le temps[14]...». D'autre part, le contenu philosophique du terme de *πόνος* est représenté par le verbe *ζητεῖν* (en cherchant) qui est un terme riche en intuitions philosophiques. Enfin le terme de chronos-temps renferme un sens dynamique qui est indispensable à l'idée de la conquête de la réalité à laquelle se réfère le fr. 18.

La connaissance

Les trois dimensions du temps se trouvent réunies dans une même problématique gnoséologique au fr. 34, où Xénophane relie le problème de la connaissance avec le sujet connaissant et accuse le savoir de la foule qui se contente de nourrir des opinions, des connaissances inconscientes pour toutes choses[15]:

«Il n'y eut dans le passé et il n'y aura jamais dans l'avenir personne qui ait une connaissance certaine des dieux et de tout ce dont je parle. Même s'il

---

12. V. JAEGER, *o.c.* 41.

13. S. KARSTEN, *Philosophorum Graecorum veterum operum reliquiae*, I. Amstel., Müller, 55.

14. Pour l'antithèse chez Xénophane v. A. KÉLESSIDOU, «Antithèses linguistiques fondamentales concernant l'homme et le divin chez Xénophane», *Colloque de la Société Grecque de Philosophie sur le language et la réalité dans la pensée grecque*, 46 sqq.

15. Cf. SEXTUS, *ad. Math.* VII, 110.

se trouvait quelqu'un pour parler avec toute l'exactitude possible, il ne s'en rendrait pas compte par lui-même. Mais c'est l'opinion qui règne partout[16]». J'ai discuté ailleurs[17] qu'il ne faut pas voir dans ces vers un scepticisme amer, absolu ou relatif, chez un penseur qui lutte pour un meilleur savoir. En ce qui nous concerne ici remarquons seulement que Xénophane fait preuve d'une attitude religieuse qui accorde le privilège de la connaissance à une élite spirituelle (attitude qu'on trouve p.ex. chez les Orphiques et les Pythagoriciens) et dans sa polémique contre la connaissance du divin et de la nature par la foule se réfère aux trois dimensions du temps. Comme dans le passé —la tradition préphilosophique— et dans le présent, où les gens parlent sans se rendre compte de leurs connaissances, ou qui nomment en faussant la vraie nature (comme p.ex. ceux qui ne savent pas qu'Iris est un nuage, fr. 32[18]) dans l'avenir, si la tradition ou l'opinion (*δόκος*) persistent, «il n'y aura jamais personne qui ait une connaissance certaine».

Le temps qui ne vaut rien pour le progrès de ceux qui parlent sans savoir, les ignorants du fragment 34, est le temps-quantité, où l'homme se laisse captiver, lorqu'il ne fait que suivre son écoulement. Le sage, celui qui dit et qui sait n'est pas menacé par le temps dans sa capacité d'explorer l'horizon du possible.

II

L'homme xénophanien, puissant dans le temps, a aussi prise sur l'espace. Et ceci d'une double manière: concrètement et théoriquement. Le poète philosophe de Colophon a exploité le temps pour explorer l'espace que lui ouvrait sa vie vagabonde. Il a acquis des connaissances et a accumulé des expériences qui ont consolidé ses propres intuitions du réel. Ses vues sur le rajeunissement perpétuel[19], ses recherches paléontologiques[20], dont nous parlent les doxographes, le témoignent. Comme la colonisation, qui avait déjà conduit les gens là où jadis voyageaient les mythes, la curiosité du voyageur grec et son effort à travers le temps se sont révélés fructueux pour la conception rationnelle de l'espace. Nous nous limiterons ici à citer le fr. 16, où Xénophane critique l'idée de la relativité de la représentation du divin: «Les Ethiopiens disent de leurs dieux qu'ils sont camus et noirs, les Thraces

16. Tr. J. VOILQUIN, *o.c.* 66.

17. *La purification du divin,* 43 sqq.

18. «Ce qu'on appelle Iris (l'arc en ciel) est aussi un nuage qui paraît naturellement violet, rouge et vert».

19. Cf. AËTIUS, II 4 1, II 24, 14.

20. Cf. HIPPOLYTE, D.-K. 21 A 33.

qu'ils ont les yeux bleus». Et nous nous arrêterons un instant au fr. 28 qui démontre aussi la rationalisation xénophanienne de l'espace. «La terre a pour limites, en haut, ce que nous voyons à nos pieds, du côté de l'éther; mais les parties inférieures s'enfoncent dans l'invisible (*ἐς ἄπειρον*[21])».

Le même réalisme et le dynamisme qui concerne le temps gouverne la conception xénophanienne de l'espace. Réalité objective, comme le temps, l'espace n'est plus considéré comme dans sa description mythique: en haut la terre n'a plus pour limites le dieu Ouranos, mais l'éther, une région de l'espace, et en bas la partie de la terre est immense, elle ne peut pas être mesurée; il n'y a pas ici le Tartare, comme dans la poésie homérique et hésiodique[22]. Les antithèses: «ce que nous voyons – *ἐς ἄπειρον*», «la terre a pour limites en haut – les parties inférieures», avec le sous entendu *πείρας* et la présence du verbe *ἱκνεῖται* – venir – montrent que l'*ἄπειρον* n'est pas l'infini, mais une partie invisible de l'espace.

Il nous semble que Xénophane, comme il tranche avec la conception mythique de l'espace s'oppose ici à ceux qui se laissent contenter par l'expérience sensible, ainsi qu'il le dit au fr. 36 (à «tout ce qui s'offre à la vue des mortels»). Sextus a compris le fr. 34, que nous avons déjà cité, en se référant à tout ce qui est invisible.

L'idée que pour Xénophane la connaissance certaine n'est pas l'effet des sens, mais l'aboutissement d'une curiosité inlassante et d'une sagacité critique est démontrée par la série des fragments contenant sa théologie et sa cosmologie.

Conclusion

«La méditation sur le temps», a dit Alain *(Eléments de Philosophie)*, «est la véritable épreuve du philosophe». La personnnalité et la pensée de Xénophane incarnent l'idée que l'homme, en ayant conscience du temps et de l'espace, est l'être qui tend par excellence à dépasser les limites spaciotemporelles, à ne pas être seulement le temps, mais à avoir le temps par son rapport avec les choses, son agir —une fois rejetée l'idée que tout est

21. On n'oublie pas qu'Aristote cite Xénophane parmi ceux qui parlent des parties inférieures de la terre et se réfère à des racines «ἐς ἄπειρον», *De coelo* B 13, 294 a 21, et que l'idée de l'infini est pour les Grecs une idée négative, confuse, indéterminée.

22. V. *Il.* 8 13, HÉSIODE, *Théog.* 720. En outre on sait que l'espace conçu par la raison s'oppose à l'espace que la tradition peuplait de forces divines: v. fr. 32 (Iris), 30 (la mer, source de l'eau, du vent, des nuages et des fleurs).

réglé par des forces étrangères à la conscience hymaine— et à avoir prise sur l'espace par sa capacité de réflexion critique et sa créativité.

La Philosophie, elle-même, naissante au temps de Xénophane, n'accomplit-elle pas sa mission lorsqu'elle conduit l'homme à s'interroger sur ce qui lui est transmis, à prendre conscience de sa liberté d'esprit et à s'élancer dans de nouvelles entreprises dans le temps et l'espace pour la conquête du réel?

Anna KÉLESSIDOU
(Athènes)

ΠΑΡΟΥΣΙΑΣΗ ΚΑΙ ΚΡΙΤΙΚΗ ΒΙΒΛΙΟΥ

Études sur Parménide (Sous la direction de Pierre Aubenque), Paris, Vrin, 1987, Τόμ. I, 324 σελ., τόμ. II, 378 σελ.

Ἀφιερωμένο στὴ μνήμη τοῦ σεβάσμιου Ἱστορικοῦ τῆς Ἀρχαίας Ἑλληνικῆς Φιλοσοφίας Pierre-Maxime Schuhl, τὸ δίτομο αὐτὸ συλλογικὸ ἔργο μὲ θέμα τὸ ἀρχαιόθεν φιλοσοφικὰ βαρυσήμαντο Ποίημα τοῦ Παρμενίδου, ἀποτελεῖ ἐπεξεργασμένη συγκομιδὴ τῶν μηνιαίων συζητήσεων ἐπίλεκτων ἱστορικῶν τῆς φιλοσοφίας ἐπὶ δύο χρόνια, 1980 καὶ 1981, ὑπὸ τὴ διεύθυνση τοῦ Pierre Aubenque στὸ Centre de Recherches sur la Pensée Antique de l'Université de Paris-Sorbonne (Paris - IV).

Οἱ συζητήσεις ἐκεῖνες γύρω ἀπὸ τὸ γεραρὸ αὐτὸ κείμενο φιλοσοφίας, διεξαγμένες καὶ μὲ φιλολογικὴ ἐμβρίθεια συχνά, δὲν εἶχαν καταλήξει οὔτε σὲ ὁμοφωνία πάντοτε οὔτε σὲ διασκέδαση τοῦ συνόλου τῶν ἀποριῶν ἑρμηνείας τῶν διασωσμένων ἀποσπασμάτων εἴτε ὁρισμένων στίχων του, εἶχαν ἐπιτύχει ὅμως τὸν παραμερισμὸ σφαλμάτων, παραδοσιακῶν, σχετικὰ μὲ τὸ νόημα ὁρισμένων στίχων ἢ καὶ τὴ σημασία τους γιὰ τὴν Ἱστορία τῆς φιλοσοφίας, εἶχαν προπάντων παρουσιάσει τὴν κατάσταση τῆς ἕως τὴν ὄγδοη δεκαετία τοῦ αἰώνα μας φιλολογικῆς-ἱστορικῆς ἔρευνας καὶ φιλοσοφικῆς ἑρμηνείας τοῦ παρμενίδειου ποιήματος, καὶ εἶχαν προσθέσει τὴν προσωπικὴ ἑρμηνευτικὴ συμβολὴ καὶ ἄλλη πνευματικὴ προσφορὰ πλειάδας ἄξιων ἱστορικῶν τῆς ἀρχαίας ἑλληνικῆς φιλοσοφίας. Ἀπὸ τὴν ἄποψη αὐτὴ καὶ εἶναι πολύτιμο ἢ καὶ ἀπαραίτητο γιὰ ὅποιον μελετητὴ σήμερα τῆς φιλοσοφικῆς διδασκαλίας τοῦ Παρμενίδου τὸ δίτομο αὐτὸ συλλογικὸ ἔργο. Χαρακτηριστικὸ ἐξ ἄλλου τοῦ ἤθους του εἶναι ὅ,τι ἀναγράφεται γιὰ τὴ σημασία τοῦ φιλοσοφικοῦ Ἔπους τοῦ Παρμενίδου στὸ ἐξώφυλλο καὶ τῶν δύο τόμων: «Τὸ Ποίημα τοῦ Παρμενίδου εἶναι ἕνας ἀπὸ τοὺς πιὸ ἀρχαίους μάρτυρες τῆς ἐκπληκτικῆς πνευματικῆς περιπέτειας, ποὺ ἐγκαινιασμένη τὸν ἕκτο π.Χ. αἰώνα στὶς δύο ἐσχατιὲς τοῦ «ἑλληνισμένου» κόσμου προκάλεσε τὴ γέννηση τῆς μεγάλης ἀθηναϊκῆς φιλοσοφίας τῆς κλασσικῆς ἐποχῆς καί, διὰ μέσου αὐτῆς, ὁλόκληρης τῆς φιλοσοφικῆς παραδόσεως τῆς Δύσεως».

Ὁ τόμος I (σελίδες 530 καὶ πλέον), μὲ τίτλο *Τὸ Ποίημα τοῦ*

Παρμενίδου καὶ ὑπότιτλο *Κείμενο, μετάφραση, κριτικὸ δοκίμιο* περιέχει, ἐκτὸς ἀπὸ τὸν Πρόλογο τοῦ Pierre Aubenque (σσ. XI-XIII), δύο εἰσαγωγικὰ σημειώματα γιὰ τὸν ἀναγνώστη, γραμμένα τὸ ἕνα γαλλικά (XV-XIX), τὸ ἄλλο ἀγγλικά (XXI-XXII), πίνακα βραχυγραφιῶν (XXIII), καὶ προπάντων μνεία τῶν πηγῶν τῶν ἀποσπασμάτων, καὶ ὕστερα τὰ ἴδια τὰ κείμενα τῶν ἀποσπασμάτων, ἐκτυπωμένα μὲ ὡραῖα μεγάλα ἑλληνικὰ στοιχεῖα (ἐκτὸς ἀπὸ τὸ ἀπόσπασμα XVIII, ἐκτυπωμένο μὲ λατινικὰ στοιχεῖα), καὶ στὴν ἴδια σελίδα γαλλικὴ μετάφρασή τους καὶ ἀγγλικὴ μετάφρασή τους, καὶ ἀκόμη πλουσιώτατες σημειώσεις γιὰ τὴ μετάφραση κάθε ἀποσπάσματος (σσ. 1-80). Περιέχει ἐπίσης ὁ τόμος I ἐκτενέστατους πίνακες ἀρχαίων συγγραφέων (σσ. 81-91), νεώτερων συγγραφέων (σσ. 91-105), «Συμπληρωματικὸ Σημείωμα (Ἡ ἀνάγνωση τῶν χειρογράφων, μὲ ἀφορμὴ πρόσφατη ἔκδοση)» (σσ. 106-1118), Πίνακα τῶν ἑλληνικῶν λέξεων (σσ. 119-134), καὶ ἀκόμη, «Κριτικὸ Δοκίμιο - Εἰσαγωγὴ στὴν ἀνάγνωση τοῦ Παρμενίδου: Οἱ δύο ὁδοὶ τοῦ εἶναι καὶ τοῦ μὴ-εἶναι» (σσ. 137-302) μὲ δύο πίνακες: ἀρχαίων συγγραφέων (σσ. 305-308) καὶ νεώτερων συγγραφέων (σσ. 309-310), καὶ μὲ ἀγγλικὴ περίληψη (σσ. 311-319). Τὸ κριτικὸ αὐτὸ δοκίμιο ἔχει γραφεῖ ἀπὸ τὸν Denis O'Brien, ὑπεύθυνο ἄλλωστε γιὰ ὁλόκληρο τὸν τόμο, ἐκτὸς ἀπὸ τὴ γαλλικὴ μετάφραση, γραμμένη ἀπὸ κοινοῦ μὲ τὸν Jean Frère, Καθηγητὴ Πανεπιστημίου τοῦ Στρασβούργου, ἄξιο καὶ εἰδικῶν συγχαρητηρίων γιὰ τὴν ἐξαίρετη καλλιέπειά της.

Ὁ τόμος II (σελίδες 378), μὲ τίτλο *Προβλήματα ἑρμηνείας*, περιέχει δέκα πέντε πραγματεῖες, ἀνεξάρτητες μεταξύ τους, γραμμένες, ὅλες σχεδόν, ἀπὸ ἄλλον ἡ κάθε μία, πάντοτε ὅμως γιὰ εἰδικὸ θέμα σχετικὸ μὲ τὸ Ποίημα τοῦ Παρμενίδου: Χωρίζεται ὁ τόμος αὐτὸς σὲ δύο μέρη (σελίδες 1-212 καὶ 213-350), μὲ τίτλους, τὸ πρῶτο «Παρμενίδης», τὸ δεύτερο «Ἡ παράδοση τοῦ Παρμενίδου». Στὶς τελευταῖες σελίδες του (351-375) ὑπάρχουν τρεῖς ἐπιβλητικοὶ σὲ πλοῦτο πίνακες: χωρίων τοῦ Παρμενίδου, χωρίων ἄλλων ἀρχαίων συγγραφέων καὶ παραπομπῶν σὲ νεώτερους συγγραφεῖς. Οἱ δέκα τέσσερες πραγματεῖες εἶναι γραμμένες γαλλικά, μία γερμανικά.

Ἰδοὺ οἱ τίτλοι τῶν περιεχομένων στὸ πρῶτο μέρος τοῦ τόμου II πραγματειῶν καὶ τὸ ὄνομα τοῦ συγγραφέως τῆς κάθε μιᾶς: Cordero, «Ἡ ἱστορία τοῦ κειμένου τοῦ Παρμενίδου», Couloubaritsis, «Οἱ πολλαπλοὶ δρόμοι τοῦ Παρμενίδου», Brague, «Ἡ ἀληθοφάνεια τοῦ ψευδοῦς = Παρμενίδης ἀπ. I. 31-32», Viola, «Στὶς ἀπαρχὲς τῆς γνωσιολογίας: διαλογισμοὶ γιὰ τὸ νόημα τοῦ ἀπ. IV τοῦ Ποιήματος τοῦ Παρμενίδου», Aubenque, «Σύνταξη καὶ σημαντικὴ τοῦ εἶναι στὸ Ποίημα τοῦ Παρμενίδου», O'Brien, «Τὸ εἶναι καὶ ἡ αἰωνιότητα», Barbara Cassin, «Τὸ ἄσμα τῶν σειρήνων στὸ Ποίημα τοῦ Παρμενίδου: παρατηρήσεις γιὰ τὸ ἀπ. VIII,

26-33», Wiesner, «Διαλογισμοὶ γιὰ τὸν Παρμενίδη, ἀπ. VIII, 34», Frère, «Ὁ Παρμενίδης καὶ ἡ τάξη τοῦ κόσμου: ἀπ. VIII, 50-61».

Ἀπὸ τὶς ἐννέα πραγματεῖες αὐτές, ἡ πρώτη (Cordero) εἶναι ἱστορικο-φιλολογική, ἡ δεύτερη (Couloubaritsis), ἡ πέμπτη (Aubenque) καὶ ἡ ἕκτη (O'Brien) ἀποτελοῦν φιλοσοφικὲς διερευνήσεις θεμάτων βασικῆς σημασίας γιὰ τὴν κατανόηση τῆς διδασκαλίας τοῦ Παρμενίδου, οἱ ἄλλες πέντε ἀναφέρονται, φιλοσοφικὰ ἢ καὶ φιλολογικά, σὲ ὁρισμένα χωρία τοῦ *Ποιήματος*, καὶ εἰδικώτερα τρεῖς (Cassin, Wiesner, Frère) σὲ διάφορους στίχους τοῦ μεγάλου ἀπ. VIII, ἐνῶ μία (Viola) στὸ ἀπ. IV, καὶ μία (Brague) στοὺς χαρακτηριζόμενους ἀπὸ τὸν συγγραφέα της ὡς μὴ δεκτικοὺς ἑρμηνείας στίχους 31-32 τοῦ ἀπ. I. Ὅλες εἶναι σπουδαῖες καὶ ἀποτελοῦν πολὺ σημαντικὴ εἰσφορὰ στὴ διαφώτιση τοῦ προκειμένου θέματος, μὲ εἰσδυτική του μελέτη, ὅπου ἡ εὐθυκρισία εἶναι σύνδρομη τῆς ἐμβρίθειας τῶν συγγραφέων τους. Ἐξ ἄλλου, ὅμως, ὁρισμένες ἀπὸ αὐτὲς πλατυάζουν συχνὰ καὶ ὅλες σχεδὸν περιέχουν καὶ ἰσχυρισμοὺς ἀμφισβητήσιμους κάπως καὶ πάντως δεκτικοὺς γιὰ περαιτέρω συζήτηση. Ἡ πραγματεία τοῦ Brague ἰδιαίτερα ὑπῆρξε καὶ πρόκληση γιὰ νὰ ἐπιχειρήσουμε πειστική, ἴσως, ἑρμηνεία τῶν στίχων 31-32 τοῦ ἀπ. I καὶ νὰ προβοῦμε σὲ ἀντίστοιχη ἀνακοίνωση μὲ τίτλο «Ἡ δυαδικὴ γνωσιολογία τοῦ Παρμενίδου» (Βλ. Πρακτικὰ τῆς Ἀκαδημίας Ἀθηνῶν, Συνεδρία 9 Μαρτίου 1989).

Ἰδοὺ καὶ οἱ τίτλοι τῶν περιεχομένων στὸ δεύτερο μέρος τοῦ τόμου II πραγματειῶν καὶ τὸ ὄνομα τοῦ συγγραφέως τῆς κάθε μιᾶς: Monique Dixsaut, «Ὁ Πλάτων καὶ ὁ λόγος τοῦ Παρμενίδου», Rocca-Serra, «Ὁ Παρμενίδης στὸν Διογένη Λαέρτιο», Muller, «Ὁ Εὐκλείδης τῶν Μεγάρων καὶ ὁ Παρμενίδης», Barbara Cassin καὶ Michel Narcy, «Ὁ Παρμενίδης σοφιστής: ἡ ἀριστοτέλεια ἀναφορὰ τοῦ ἀπ. XIV», Guerard, «Ὁ Ἐλεάτης Παρμενίδης στοὺς Νεοπλατωνικούς», O'Brien, «Προβλήματα συγκροτήσεως τοῦ κειμένου: ἡ μεταβίβαση τοῦ Ποιήματος στὴν Ἀρχαιότητα».

Οἱ τίτλοι ἐκφράζουν ἱκανὰ τὸν χαρακτῆρα καὶ τὰ περιεχόμενα τῆς ἑξάδας αὐτῆς πραγματειῶν, προορισμένων εἰδικὰ νὰ συμβάλουν στὴν ἀποσαφήνιση τῶν ἀναφορῶν στὸν Παρμενίδη καὶ τῶν ἑρμηνειῶν τῆς διδασκαλίας του ἢ ὁρισμένων στοιχείων της ἀπὸ ἀρχαίους συγγραφεῖς, ὅπως ὁ Εὐκλείδης, ὁ Πλάτων, ὁ Ἀριστοτέλης, οἱ Νεοπλατωνικοί, ὁ Διογένης Λαέτιος, εἴτε νὰ διευκρινίσουν, καθὼς ἡ τελευταία, ζητήματα σχετικὰ μὲ τὴ μεταβίβαση τοῦ παρμενίδειου κειμένου ἤδη στὴν ἀρχαιότητα.

Καὶ τὸ δεύτερο μέρος τοῦ δεύτερου τόμου εἶναι ἀρκετὰ σπουδαῖο, ἂν καὶ ὑστερεῖ συγκριτικὰ πρὸς τὸ πρῶτο μέρος. Ἡ ἀξία του εἶναι ἀναμφίβολη γιὰ εἰδικοὺς μελετητές. Ἐξ ἄλλου, ἰσχύουν κάπως καὶ γι' αὐτὸ οἱ παρατηρήσεις μας γιὰ τὸ πρῶτο μέρος.

Ἡ παρουσία τῶν δύο τόμων τοῦ πολυφρόντιστου αὐτοῦ συγγράμματος εἶναι γιὰ ἐμᾶς ἰδιαίτερα τοὺς Ἕλληνες κάτι παρήγορο καὶ συγκινητικό. Στὴν προτελευταία δεκαετία τοῦ εἰκοστοῦ αἰώνα, ἐποχῆς τῆς ἀπογειωμένης πρὸς τὸ Διάστημα ἐπιστήμης καὶ τοῦ μύχια διασπασμένου ἀτόμου τῆς ὕλης, ἡ ἀφοσιωτικὴ ἐνασχόληση ἐπιλέκτων Εὐρωπαίων λογίων μὲ τὸ πνευματικὸ αὐτὸ πρὸς τὴν ἀνθρωπότητα κληροδότημα ἑνὸς πολιοῦ Ἕλληνα στοχαστῆ, γεννημένου πρὶν ἀπὸ εἴκοσι πέντε αἰῶνες σὲ μικρὴ ἑλληνικὴ πόλη τῆς Ἰταλίας, ἐνέχει ἀξία ἐμπνευστικοῦ συμβόλου, ὡς ἔμπρακτη ἐκδήλωση εὐλάβειας πρὸς τὸν κατ' ἐξοχὴν γενάρχη τῆς εὐρωπαϊκῆς φιλοσοφίας, ἀλλὰ καὶ πρὸς τὸ ἀκατάλυτο ἀξίωμα τοῦ ἑλληνικοῦ πνεύματος.

Κ. Ι. ΔΕΣΠΟΤΟΠΟΥΛΟΣ
(Μέλος τῆς Ἀκαδημίας Ἀθηνῶν)

QUELQUES LIVRES SUR LES PRÉSOCRATIQUES

La parution d'ouvrages des francophones et d'instruments de travail dans le domaine de la philosophie présocratique connaît désormais une accélération remarquable. Se rappeler, notamment, les trois ouvrages sur Parménide: *Les deux chemins de Parménide*, par Nestor-Louis Cordero (Paris, Vrin, et Bruxelles, Ousia, 1984), *Mythe et Philosophie chez Parménide*, par Lambros Couloubaritsis (Bruxelles, Ousia, 1986), et l'ouvrage collectif *Études sur Parménide,* édité sous la direction de Pierre Aubenque (en deux tomes: Paris, Vrin, 1987).

De nouveaux instruments de travail, tels *Les Présocratiques*, édition établie par Jean-Paul Dumont, avec la collaboration de Daniel Dellattre et de Jean-Louis Poirier: Paris, Gallimard, 1988, «Bibliothèque de la Pleiade» et *Les Présocratiques: Bibliographie analytique (1879-1980)*, par Léonce Paquet, Michel Roussel et Yvon Lafrance (Montréal, Bellarmin et Paris, Les Belles Lettres, 1988), comblent un vide remarquable: l'un pour le publique francophone (en français il n'y avait que des collections partielles des fragments des présocratiques), l'autre pour la communauté scientifique internationale (dans ce cas aussi il n'y avait, auparavant, que des bibliographies particulières, notamment pour Héraclite et pour les Sophistes).

Le répertoire bibliographique, dont nous allons donner la référence, est l'œuvre d'une équipe canadienne de l'Université d'Ottawa, appartenant au «Laboratoire de recherches sur la pensée antique et médiévale» dont M. Lafrance est le directeur. Il ne s'agit, pour l'instant, que du premier tome

d'une série de trois, dont le troisième a été conçu comme un *Supplément* «destiné à recenser les travaux qui, du 17^{e} au 19^{e} siècle, se sont intéressés, de près ou de loin, à ces premiers penseurs de l'Occident». Le projet s'articule donc de la façon suivante: Index et sigle des périodiques, Instruments bibliographiques, Études d'ensemble, Études de thèmes, de notions et de termes (pages 23 à 324), Études particulières sur les Milésiens, Pythagore et Pythagoriciens, Xénophane, Héraclite (pages 325 à 550), Études particulières sur les autres Présocratiques, Index analytique, Index onomastique, Index lexicologique (à paraître dans la deuxième partie), *Supplément* (pour les années avant 1879).

Le mérite de l'ouvrage est double: c'est un instrument de travail unique par la systématicité du dépouillement et la plus grande partie des références est suivie par un résumé de l'ouvrage ou de l'article. On comprend que la rédaction de ces quelques deux mille résumés (pour ce qui concerne le premier tome) suppose un travail imposant de relecture des unités bibliographiques dépouillées, ou bien afin de contrôler la qualité du travail qui avait été fait par la rédaction de *L'Année Philologique* (car, dans la mesure du possible, on a reproduit les abstracts de ce fameux repertoire), ou bien afin de combler des vides et de produire des abstracts inédits, surtout pour les monographies.

On nous donne donc, pour l'instant, la référence, le résumé et, à l'occurrence, la série des compte-rendus de 1132 ouvrages dans la partie générale, et de 1304 ouvrages dans la partie consacrée aux études sur les Milésiens et les autres philosophes présocratiques jusqu'à Héraclite, plus un index des auteurs.

Les rédacteurs de ce répertoire ont choisi de ne recenser que les ouvrages ayant une certaine valeur scientifique; par conséquent, ils ont laissé tomber les articles d'encyclopédie, les histoires de la philosophie pour les lycées et plusieurs ouvrages de vulgarisation, mais sans s'imposer une règle bien définie, de telle sorte que parmi les études d'ensemble peut figurer même un *Homenaje a los Presocráticos* formé par «sept poèmes dont chacun est dédié à un Présocratique» (comme on lit dans le résumé correspondant, p. 160). On trouve aussi la référence à une édition d'art des fragments d'Héraclite, avec ce «résumé»: «Traduction copiée et illustrée sur soie, tirée à la main à 50 exemplaires. Nous avons répéré l'exemplaire n° 23 à la Rosenwald Collection de la Bibliothèque du Congrès à Washington» (p. 452). En revanche, on lit: «En dépit de son titre, il faut avouer que l'étude de Freytag se concentre presque entièrement sur l'épistémologie de Platon et d'Aristote (etc.)» (p. 198), ou, à propos d'un article ne couvrant que deux pages: il s'agit d'un «Essai de synthèse rapide» où «le point de vue marxiste

de l'auteur l'amène à insister sur le caractère "matérialiste et dialectique" de cette pensée (...)» (p. 515). On reconnaîtra volontiers que cette façon de rédiger les résumés a l'avantage de donner vraiment une idée de ce que l'on peut et de ce que l'on ne saurait pas atteindre d'une certaine étude — ce qui n'est pas le moindre service rendu par MM. Paquet, Roussel et Lafrance.

Nous ne pouvons que nous féliciter pour la qualité du travail. S'il faut regretter que le dépouillement des ouvrages parus dans certaines langues (le polonais, par exemple) est plutôt lacuneux, il faut également reconnaître que l'on trouve ici une sélection exceptionnellement riche d'ouvrages en grec moderne, espagnol, russe. Il s'agit donc d'un instrument de travail de valeur et d'un outil pratiquement indispensable pour tout spécialiste.

Venons maintenant à l'ouvrage publiée sous la direction de Jean-Paul Dumont, un ouvrage qui, tout en ayant de quoi intéresser le spécialiste, vise plutôt à satisfaire le public cultivé et le lecteur non professionnel.

Avec *Les Présocratiques* on nous donne la traduction française (plus des «Notices», des «Notes» et nombre d'informations complémentaires) d'un ouvrage fameux: *Die Fragmente der Vorsokratiker*, par Hermann Diels, révision de Walter Kranz (première édition: Berlin 1903; cinquième édition entièrement repensée et considérablement augmentée par W. Kranz en 1934).

Curieuse l'histoire des traductions de cet ouvrage de référence encore irremplaçable dans plusieurs langues à partir de la révision du 1934: en 1948 Kathleen Freeman a publié une traduction anglaise à titre d'*Ancilla* de l'original allemand; en 1971, sous la direction de Gabriele Giannantoni, la maison d'éditions italienne Laterza publia une traduction complète (sauf le *Wortindex*) et très fidèle de l'originale allemand. Cependant, le frontispice, par le fait de ne pas mentionner l'œuvre de Diels et Kranz, faisait penser plutôt à un ouvrage originel et demeurait donc quelque peu décevant (en fait on ne trouve la référence aux *Vorsokratiker* qu'au début de l'*Introduzione*). Une autre équipe, sous la direction de Conrado Eggers Lan, a traduit la plus grande partie de ce même ouvrage de Diels et Kranz en espagnol sous le titre de *Los filósofos presocráticos*, avec «Introducciones, Traducciones y Notas» (Madrid, Editorial Gredos, 1978-80: trois volumes de la «Biblioteca Clásica Gredos»). L'équipe argentine a fait un travail original de redistribution des textes selon des critères nouveaux (au lieu de les repartir entre témoignages, fragments et imitations, comme dans Diels-Kranz, on a regroupé les textes selon les données biographiques, les écrits, et les unités conceptuelles ou doctrinales des fragments, de telle sorte que les fragments sont mêlés avec les commentaires anciens touchants à ces mêmes unités de doctrine, ce qui a ses avantages. Le résultat est un ouvrage qui, tout en étant fondé sur

Diels-Kranz, ne peut pas être considéré comme une véritable traduction. Entre temps, une équipe roumanienne a publié, sous la direction de Adelina Piatkowsky et de Ion Banu, un grand ouvrage en quatre tomes, *Filosofia greacă pînă la Platon* (Bucuresti, Editura, Stiintifică si Enciclopedică) entre 1979 et 1984. Les roumaniens, tout en reproduisant l'essentiel du livre de Diels-Kranz, ont largement repensé les critères du recueil, jusqu'à y accueillir nombre de textes poétiques (Pindare, Eschile...), historiographiques (Hérodote, Thucydide) et même rhétoriques (Isocrate). Le résultat est, encore une fois, un ouvrage original et, pour ainsi dire, personnalisé par ses auteurs. Enfin, en 1984-86 Jaap Mansfeld a publié chez Reclam *Die Vorsokratiker, Griechisch und Deutsch*, Auswahl der Fragmente, Übersetzungen und Erläuterungem von J.M. Cette fois, en dépit de la modestie de l'édition (dans la «Universal-Bibliothek»), on a un ouvrage ayant le mérite d'intégrer dans la collection des fragments une sélection très intéressante de textes anciens demeurés hors du Diels-Kranz, mais qui concernent directement les Présocratiques (nouveaux emprunts à des textes déjà connus et, surtout, textes qu'on n'a découvert ou édités que ces dernières années: notamment papyrus, tablettes d'or, *Turba philosophorum*), donc un ouvrage encore plus indépendant du Diels-Kranz que les autres dont nous venons de parler. On voit donc que le problème est toujours la mésure de l'écart du «prototype» allemand.

La solution choisie par M. Dumont et par la maison Gallimard est heureuse à plusieurs égards, car tout d'abord au lieu de deux, trois ou quatre tomes, l'ensemble vient d'être concentré dans un seul volume, avec une graphique splendide, où le commentaire ne commence qu'à p. 1179 (pour aller jusqu'à la page 1609). Ce qui nous étonne le plus est peut-être le fait de ne voir la référence à Diels-Kranz qu'à p. XXVII, au début de la «Note sur la présente édition»: «Ce volume offre la traduction des textes réunis par H. Diels dans les *Fragmente der Vorsokratiker*, Berlin 1903. La cinquième édition augmentée (1934) et la sixième (...) sont l'œuvre de W. Kranz (...). Le présent volume conserve l'ordre et la numérotation de Diels». Il s'agit d'une référence fort imparfaite, étant donné que la numérotation suivie est plutôt celle de Diels-Kranz, et d'ailleurs on aurait voulu lire la référence à l'original allemand même dans le frontispice — mais, comme nous venons de le voir, seulement Mme Freeman a été soucieuse de le faire. D'ailleurs, même si très rarement, M. Dumont aussi s'éloigne de Diels-Kranz (pour transférer quelques lignes du texte aux notes ou vice-versa, et pour ajouter un ou deux textes qui ne figurent pas dans cette dernière réélaboration des *Fragmente der Vorsokratiker.*

Cela dit, j'avoue avoir lu avec plaisir que les fragments ici produits sont

«un tas de pierres. Des moellons célestes disjoints. Des cailloux épars, vestiges irremplaçables d'un édifice que des negligences accumulés ont laissé se disloquer. (...) Ce sont là autant d'objets rares rapportés par des hommes de science des premières expéditions tentés aux frontières de l'inconnu» (Préface, p. IX-X). En fait le public, auquel cet ouvrage s'adresse, est plutôt le public cultivé que les spécialistes, donc les lecteurs soucieux d'explorer non sans curiosité cet univers peu connu, riche, et en même temps tellement éloigné de nous qu'il faut bien d'efforts pour saisir le sens de châque unité textuelle ou conceptuelle. On a cherché, selon l'esprit de la collection, de sortir du conventionnel, de parler un langage qui ne soit pas le langage de l'érudition, de satisfaire les besoins du lecteur plus que ceux de l'étudiant universitaire étant en train de rédiger sa mémoire, et on a apparemment atteint ce but sans des inconvénients de taille (même si un index des sources anciennes aurait été sans doute souhaitable). Sous cet angle on a donc de quoi se réjouir pour les résultats.

Je ne veux —et je ne peux— rien dire de la traduction (c'est plutôt aux francophones qu'incombe la tâche d'en évaluer les mérites). Je me bornerai seulement à regretter que les éditeurs de l'ouvrage ont manifestement retenu la conjecture de Diels, *kata pant'aste*, au début du fr. 1 de Parménide, sans la moindre référence à l'article de Coxon (paru en 1968) qui lui enlève toute crédibilité — mais il faut immédiatement ajouter que l'article en question, s'il n'a pas échappé à Cordero, à Couloubaritsis et à l'équipe du Centre Léon Robin, a été néanmoins ignoré par bien d'éditeurs des fragments parménidiens en dépit de son incontestabilité.

Le commentaire, dans son ensemble, est remarquable, et il nous soumet des hypothèses nouvelles qui ouvrent des perspectives fort intéressantes, notamment sur Parménide.

Livio ROSSETTI

W. PRIOR, *Unity and development in Plato's Metaphysics*, Groom Helm, London and Sydney, 1985, 202 σελ.

Φιλοδοξία τοῦ συγγραφέα εἶναι, καθὼς ὁ ἴδιος τονίζει, νὰ ἐλέγξει τοὺς «ἀκραίους ἀναθεωρητικούς» (Radical Revisionists). Ἔτσι ἀποκαλεῖ ὅσους οἱ δυσκολίες, μεταφυσικὲς καὶ ἐπιστημολογικές, ὁρισμένων πλατωνικῶν διαλόγων ὁδήγησαν στὸ συμπέρασμα πὼς ὁ ὥριμος Πλάτων ἀναθεώρησε τὴ φιλοσοφικὴ θέση του καὶ ἐγκατέλειψε τὴ μεταφυσικὴ γιὰ χάρη τῆς ἐννοιολογικῆς ἀνάλυσης. Πρόκειται γιὰ τοὺς Ὀξφορδιανοὺς

ὀπαδοὺς τῆς Ἀναλυτικῆς Φιλοσοφίας[1] πού, καθὼς λέει ὁ H. Cherniss, «κατάφεραν μὲ αὐταρέσκεια νὰ διαβάσουν τοὺς διαλόγους ποὺ ἀποκάλεσαν «κριτικοὺς» σὰν πρωτόλεια στὴ δική τους φιλοσοφικὴ μέθοδο»[2].

Αὐτὴ ἡ ἀριστοτελίζουσα ἀνάγνωση τῶν διαλόγων ἐπηρέασε ἀκόμη καὶ τὰ πορίσματα τῆς ὑφομετρίας. Τὸ 1953 ὁ G.E.L. Owen δημοσίεψε ὑφομετρικὴ μελέτη[3], στὴν ὁποία προσπάθησε νὰ ἀποδείξει μὲ ὑφομετρικὰ κριτήρια πὼς ὁ *Τίμαιος* δὲν ἀνήκει, ὅπως πίστευαν οἱ περισσότεροι ἐρευνητές, στοὺς τελευταίους διαλόγους ἀλλὰ στοὺς μέσους. Μὲ αὐτὴ τὴ χρονολόγηση, τὸ δόγμα ποὺ θέλει τὰ «αἰσθητὰ» εἴδωλα τῶν «νοητῶν», δηλ. τῶν Ἰδεῶν, δὲν ἐμφανίζεται πιὰ σὲ κανέναν διάλογο τῆς τελευταίας περιόδου καὶ ἀπὸ τὴν ἀπουσία αὐτὴ μπορεῖ νὰ συναχθεῖ ὅτι ὁ Φιλόσοφος ἐγκατέλειψε τὸ δόγμα, καὶ μάλιστα ἐξαιτίας τῆς κριτικῆς ποὺ τοῦ ἄσκησε ὁ Παρμενίδης στὸν ὁμώνυμο διάλογο. Ἀκόμη καὶ ἂν τὸ ὑφομετρικὸ πόρισμα εἶναι σωστό, ἕνα ἐπιχείρημα *ex absentia* δὲν ἔχει μεγάλη ἀποδεικτικὴ ἀξία, χώρια ποὺ αὐτὸ καθ' αὑτὸ κινδυνεύει, ὅπως παρατηρεῖ ὁ Cherniss, νὰ μὴν ἔχει κὰν σχέση μὲ τὸ θέμα, ἀφοῦ δὲν ἀποδεικνύει τὴν προτεραιότητα τοῦ *Τίμαιου* ἔναντι τοῦ *Παρμενίδη*.

Στὸ μεγάλο παράρτημα ποὺ ἀφιερώνει ὁ Prior στὴν ἀνασκευὴ τῶν ὑφομετρικῶν ἐπιχειρημάτων τοῦ Owen (σσ. 168-194), κάνει μερικὲς πολὺ ἐνδιαφέρουσες μεθοδολογικὲς παρατηρήσεις: α) Ἡ ὑφομετρικὴ μέθοδος στηρίζεται ἀναπόφευκτα σὲ ὁρισμένες ἐξωυφομετρικὲς ἀρχές. Ἕνας ἢ περισσότεροι διάλογοι τοποθετοῦνται ἀρχικὰ μὲ κριτήρια συνήθως ἱστορικά, κατόπιν, μὲ ὑφομετρικὰ πιὰ κριτήρια, συστήνονται ὁμάδες διαλόγων μὲ κοινὰ χαρακτηριστικά. Θὰ μποροῦσε κανεὶς νὰ προσθέσει ἐδῶ ὅτι τὰ ἱστορικὰ κριτήρια δὲν εἶναι πάντοτε, ὅπως θὰ ἐπιθυμοῦσε ὁ Prior, ἀντικειμενικά. Ἡ μαρτυρία τοῦ Ἀριστοτέλη δὲν εἶναι ἐπουδενὶ λόγω ἀντικειμενικὴ καὶ ἡ μετρημένη χρήση ποὺ τῆς κάνει ὁ συγγραφέας στηρίζεται σὲ παραδοχὲς καὶ ἐπιλογὲς ποὺ δὲν διακρίνει μόνο ἡ ἀντικειμενικότητα. β) Τὰ φιλοσοφικὰ «πιστεύω» τοῦ κάθε ἐρευνητῆ ἐπηρεάζουν τόσο τὴν ἐπιλογὴ τῶν κριτηρίων ὅσο καὶ τῆς μεθόδου. Ὁ Schleiermacher, ἐγελιανός, προσπαθεῖ νὰ χρονολογήσει τοὺς διαλόγους ξεκινώντας ἀπὸ τὴ φιλοσοφικὴ θέση: «Τὴν κρίση διαδέχεται τὸ δόγμα», καὶ καταλήγει στὸ συμπέρασμα: «Τοὺς κριτικοὺς διαλόγους διαδέχονται οἱ δογματικοί». Ὁ Owen, κριτικός, ὑποστηρίζει τὴν ἀντίθετη ἄποψη καὶ προσπαθεῖ νὰ τὴν

1. Βλ. G. RYLE, «Plato's Parmenides», *Mind* 48 (1939) & ALLEN, *Studies in Plato's Metaphysics* σσ. 129-51, 302-25, G.E.-L. OWEN, «The Place of the Timaeus in Plato's Dialogues», *Classical Quarterly*, 1953, σσ. 79-95 & ALLEN, *δ.π.* σσ. 313-38.

2. H. CHERNIS, *The Relation of the Timaeus to Plato's Later Dialogues*, ALLEN, *δπ.π.*, σ. 347 (πρώτη δημ. στο *AJP*-LXXVIII, 3, 1957).

3. *The Place of the Timaeus in Plato's Dialogues*.

«ἐπιβεβαιώσει» ἐφαρμόζοντάς την στὸ πλατωνικὸ ἔργο, διαλέγοντας γιὰ ἐργαλεῖο τὴν ὑφομετρία. γ) Ἡ λελογισμένη χρήση τοῦ ἐργαλείου δὲν συνηγορεῖ κατὰ τῆς χρησιμότητας καὶ τῆς ἀποτελεσματικότητάς του, ὅπως ἀφήνει νὰ ἐννοηθεῖ ὁ Owen, ἀντίθετα δείχνει τὰ ὅρια ἐφαρμογῆς του καὶ συμβάλλει στὴ βελτίωσή του.

Ἡ προσπάθεια ἀνασκευῆς τῆς θέσης τοῦ Owen δὲν κατατάσσει αὐτόματα τὸν Prior στὸ ἀντίθετο στρατόπεδο, δηλαδὴ σ' αὐτοὺς ποὺ ὑποστηρίζουν ὅτι ἡ πλατωνικὴ μεταφυσικὴ εἶναι μία καὶ ἡ αὐτὴ ἀπὸ τὸν πρῶτο ὡς τὸν τελευταῖο διάλογο καὶ ποὺ δὲν πιστεύουν στὴν κριτικὴ δύναμη τῶν παρμενίδειων ἐπιχειρημάτων.

Ἀπὸ τοὺς πρώτους ἤδη διαλόγους φαίνεται, λέει ὁ Prior, ἡ προσπάθεια διατύπωσης τῆς Θεωρίας τῶν Ἰδεῶν: Οἱ Ἰδέες λειτουργοῦν ὡς αἰτίες τῶν αἰσθητῶν. Ὁ τρόπος ἐπίδρασης πάνω στὰ αἰσθητὰ δὲν εἶναι, ὅμως, σαφῶς καθορισμένος, ὅπως ἀκαθόριστο εἶναι καὶ τὸ ἂν οἱ Ἰδέες ἔχουν τὰ χαρακτηριστικὰ τῶν πραγμάτων ποὺ ἐπηρεάζουν, παρόλο ποὺ ἔχει κανεὶς κάθε λόγο νὰ τὶς ἐκλάβει γιὰ «ὑποδείγματα».

Ἡ διευκρίνιση τῆς σχέσης Ἰδέας-Αἰσθητοῦ γίνεται ἀναγκαία, ὅταν στὴν ἀσάφεια τῆς πρώτης περιόδου προστίθεται ἡ ἀντίφαση τῆς δεύτερης: Μὲ τὴν τοποθέτηση τῶν Ἰδεῶν στὸ χῶρο τῶν νοητῶν, οἱ αἰτίες τῶν αἰσθητῶν βρίσκονται, ἐξ ὁρισμοῦ, ἐκτὸς πεδίου δράσης. Αὐτὴν ἀκριβῶς τὴ διευκρίνιση ζητάει, κατὰ τὸν Prior, ἡ παρμενίδεια κριτικὴ καὶ ὄχι τὴν κατάργηση τοῦ «παραδειγματικοῦ» τους χαρακτήρα οὔτε τὴν ἐγκατάλειψη τῆς διχοτομίας: Εἶναι-Γίγνεσθαι, καὶ αὐτὴν ἐπιχειρεῖ ὁ πλατωνικὸς *Τίμαιος* μὲ μιὰ βελτιωμένη θεωρία αἰτιότητας, ὅπου τὸ ρόλο τοῦ ποιητικοῦ αἰτίου δὲν παίζουν οἱ Ἰδέες ἀλλὰ ὁ *Δημιουργός*. Ὅμως, στὸν *Φαίδωνα*, οἱ αἰτίες τῶν ὄντων ἔχουν περισσότερο *status* τυπικοῦ παρὰ ποιητικοῦ αἰτίου[4]. Μὲ δυσκολία λοιπὸν θὰ χαρακτήριζε κανεὶς ὡς νέο στοιχεῖο τὴ μυθολογικὴ ἐκμετάλλευση ἑνὸς παλαιοῦ δόγματος. Τὸ ρόλο τοῦ φαιδωνικοῦ Νοῦ καλεῖται νὰ ἀναλάβει ὁ *Δημιουργός*, τοῦ ὁποίου τὴν παρουσία στὴν *Πολιτεία* ἐπισημαίνει καὶ ὁ Prior.

Μὲ μεγαλύτερη προθυμία βλέπει ὁ ἱστορικὸς μιὰ καινούργια ὀντότητα στὴν *τιθήνη* καὶ μὲ περισσότερο ἐνδιαφέρον ἀντιμετωπίζει ὁ φιλόσοφος τὴν ἑρμηνεία τῆς νέας αὐτῆς ὀντότητας ἀπὸ τὸν Prior. Ἡ εἰσαγωγὴ τῆς τιθήνης δὲ λύνει μόνο τὸ πρόβλημα τῆς σχέσης αἰσθητῶν-νοητῶν, προστατεύει καὶ τὴ θεωρία ἀπὸ τὸ περίφημο *ἐπιχείρημα τοῦ τρίτου ἀνθρώπου*[5]· Ἂν ἡ Ἰδέα καὶ τὸ Αἰσθητὸ ἔχουν σχέση ὁμοιότητας, εἶχε

4. Βλ. G. VLASTOS, «Reasons and Causes in the Phaedo», *PH.R.*, 1969, σσ. 291-325.

5. Τίτλος μὲ τὸν ὁποῖο ἐμφανίζει ὁ Ἀριστοτέλης τὸ ἐπιχείρημα κατὰ τῆς ὁμοιότητας Ἰδεῶν-Αἰσθητῶν καὶ ὅρος τῶν πλατωνικῶν μελετῶν.

παρατηρήσει ὁ πλατωνικὸς Παρμενίδης, τότε μοιράζονται μιὰ κοινὴ ἰδιότητα, μετέχουν δηλ. σὲ μιὰ τρίτη ὀντότητα κ.ο.κ. Τὸ πρόβλημα δὲ λύνει ἡ πρόταση τοῦ Σωκράτη νὰ ἀντικατασταθεῖ ἡ σχέση ὁμοιότητας ἀπὸ τὴ σχέση εἰδώλου-πρωτοτύπου, ἀφοῦ ἡ ὁμοιότητα συνιστᾶ τὸ κοινὸ χαρακτηριστικὸ τῶν ὅρων τῆς νέας αὐτῆς σχέσης[6]. Ὁ Prior προσπάθησε, στὰ προηγούμενα κεφάλαια (1 IV, 2 IV) νὰ ἀποδείξει ὅτι τὴ σχέση πρωτοτύπου-ἀντιγράφου δὲν τὴν περιγράφει ὁ Πλάτων ὡς ἀμφίδρομη: Τὰ φαινόμενα, τὰ αἰσθητά, μοιάζουν στὶς Ἰδέες, οἱ Ἰδέες ὅμως δὲν μπορεῖ νὰ μοιάζουν στὰ φαινόμενα, γιατὶ τὰ τελευταῖα εἶναι, ἐξ ὁρισμοῦ, ἀτελῆ ἀντίγραφα τοῦ πρωτοτύπου τους: Τὰ αἰσθητὰ ἴσα «ἐνδεεστέρως ἔχει» αὐτοῦ τοῦ ἴσου (*Φαίδ.* 75 a 8-b 1). Τὸ πορτραῖτο τοῦ Κρατύλου μοιάζει στὸν Κρατύλο, ἀλλὰ δὲν εἶναι ἀνθρώπινο ὄν (*Κρατύλος* 432 b-g, d 2-3). Ἡ ἀτέλεια τοῦ ἀντιγράφου δὲν συνιστᾶ, ἀναγνωρίζει ὁ P., στοιχεῖο κατὰ τῆς ὁμοιότητας. Ὁ μόνος τρόπος γιὰ νὰ ἀνασκευαστεῖ τὸ ἐπιχείρημα εἶναι νὰ δειχτεῖ ὅτι π.χ. στὴν πρόταση «Αὐτὸ εἶναι πῦρ», ὅπου πῦρ = Ἰδέα τοῦ πυρός, ὁ ὅρος «πῦρ» δὲν εἶναι ὄνομα ἰδιότητας ἀλλὰ ὄνομα ὀντότητας, δηλ. ὅτι ἡ Ἰδέα δὲν ἔχει τὴν ἴδια ἰδιότητα μὲ τὸ αἰσθητὸ ποὺ χαρακτηρίζει. Μὲ τὸν ὁρισμὸ τῆς τιθήνης ὡς ὀντότητας ποὺ δέχεται καὶ ἀποτυπώνει ὅλες τὶς ἰδέες, χωρὶς νὰ εἶναι καμιὰ ἀπ' αὐτές, ἡ πλατωνικὴ «θεωρία νοήματος» ἀποκτᾶ τὸ ὑποκείμενο, ὑποστηρίζει ὁ Prior, στὸ ὁποῖο ἐφαρμόζεται ὁ ὅρος Ἰδέα ὡς ὄνομα ἰδιότητας. Ἐξασφαλίζεται ἔτσι ἡ διπλὴ χρήση τοῦ ὅρου «αὐτό», μὲ ἀποτέλεσμα νὰ ὑπάρχουν δύο τύποι προτάσεων «Αὐτὸ εἶναι πῦρ». Στὴν πρώτη, ὁ ὅρος «αὐτὸ» δηλώνει μιὰ περιοχὴ τῆς τιθήνης, στὴ δεύτερη αὐτὴ τὴν ἴδια τὴν Ἰδέα τοῦ πυρός, ἑπομένως στὴν πρόταση «Αὐτὸ εἶναι πῦρ», ὁ ὅρος «πῦρ» μπορεῖ νὰ εἶναι καὶ ὄνομα ὀντότητας. Ὁ συλλογισμὸς εἶναι ἐνδιαφέρων, ἀλλὰ δὲν ξέρω πῶς ἡ παρουσία μιᾶς ὀντότητας ποὺ προσθέτει ὁ Φιλόσοφος στὴν κοσμολογία του γιὰ νὰ ἐξηγήσει τὸ ρόλο τῆς Ἀνάγκης, ἀποκλείει τὴ δυνατότητα νὰ παίζει ἡ Ἰδέα ρόλο ὑποκειμένου καὶ κατηγορουμένου στὴν πρόταση «τὸ καλὸν καλὸν ἐστί»; Τὸ ἐρώτημα δὲν καταργεῖ τὴν πολὺ λογικὴ ὑπόθεση ὅτι ἡ τελευταία φράση δὲν ἰσοδυναμεῖ μὲ κατηγόρηση ἀλλὰ μὲ ταυτότητα.

Ἀντικρούοντας ἀκόμη μιὰ φορὰ τὴ θέση τοῦ Owen, ὁ συγγραφέας ἀρνεῖται ὅτι στὸ περίφημο χωρίο τοῦ *Σοφιστῆ*, (251 a - 259 d), καταργεῖται ἡ διάκριση Εἶναι-Γίγνεσθαι, παρόλο ποὺ τοποθετεῖ χρονικὰ τὸ διάλογο μετὰ τὸν *Τίμαιο*[7]. Μὲ τὸ νὰ διατείνεται, ὅμως, ὅτι ἁπλῶς ἡ γλώσσα περιγραφῆς τῶν δύο ὀντοτήτων ἀλλάζει, δὲν ἀπομακρύνεται καὶ πολὺ ἀπὸ

6. Γιὰ τὴ σχετικὴ συζήτηση βλ. W.C.K. GUTHRIE, *HGP*, V, σσ. 42-49.

7. Βλ. L. BRANDWOOD, *The Dating of Plato's Works by the Stylistic Method; A Historical and Critical Survey*, (ἀνέκδοτη διατριβή, University College), Λονδίνο, 1958.

τὴν ἑρμηνευτικὴ γραμμὴ τῶν Ὀξφορδιανῶν. Ἡ ἀλλαγὴ στὴ γλώσσα δὲ σημαίνει βέβαια καὶ στροφὴ πρὸς τὴ Φιλοσοφία τῆς Γλώσσας, μπορεῖ ὅμως νὰ δηλώνει σημαντικὲς μεταβολὲς στὴν ὀντολογία καὶ ἴσως κάποια συνειδητοποίηση τῆς δύναμης τῆς γλώσσας.

Τελειώνοντας θὰ ἔπρεπε νὰ τονίσουμε ὅτι ὁ ἀνανεωμένος προβληματισμὸς γύρω ἀπὸ τὰ βασικὰ θέματα τῆς πλατωνικῆς μεταφυσικῆς τὸν ὁποῖο προάγει τὸ βιβλίο τοῦ Prior, μεγάλο ὄφελος μπορεῖ νὰ προσπορίσει σὲ ὅλους ὅσους μελετοῦν τὸ πλατωνικὸ ἔργο.

Μαρία ΣΤΡΑΤΣΑΝΗ-ΜΑΡΑΓΚΟΥ

J.-L. VIEILLARD-BARON, *Platonisme et interprétation de Platon à l'époque moderne,* Paris, J. Vrin, 1988 [Πλατωνισμὸς καὶ ἑρμηνεία τοῦ Πλάτωνος στὴ σύγχρονη ἐποχή], 249 σελ.

Ὁ συγγραφέας,γνωστὸς ἤδη στὴν περιοχὴ τῶν πλατωνικῶν ἐρευνῶν ἀπὸ τὸ σημαντικότατο βιβλίο του *ὁ Πλάτων καὶ ὁ γερμανικὸς ἰδεαλισμός (1770-1830),* συγκεντρώνει στὸ ἔργο αὐτὸ τὶς μελέτες ποὺ ἔχει ἤδη δημοσιεύσει χωριστὰ καὶ ποὺ ἀναφέρονται ὅλες στὴν ἀφομοίωση τῆς πλατωνικῆς σκέψης ἀπὸ μία ἄλλη μεταγενέστερη.

Στὸν πρόλογο ὁ J.-L. Vieillard-Baron ἐξετάζει τὸ πρόβλημα τῆς ἀποδοχῆς τοῦ Πλάτωνα, δηλ. τῆς ἀνάγνωσης καὶ τῆς ἀφομοίωσης τῶν κειμένων του ἀπὸ ἄλλους φιλοσόφους. Ἀκολουθοῦν τὰ τέσσερα κύρια μέρη τοῦ ἔργου.

Πρῶτο μέρος: Ἀναγνώσεις τοῦ Πλάτωνα κατὰ τὸν 16ο καὶ 17ο αἰώνα.

Κεφάλαιο I: Πλατωνισμὸς καὶ Καββαλισμὸς στὸ ἔργο τοῦ Johann Reuchlin. Ὁ τελευταῖος αὐτὸς Γερμανὸς ἀνθρωπιστὴς (1455-1522) στὸ τελευταῖο μεγάλο του ἔργο *Περὶ τῆς Καββαλιστικῆς Τέχνης* (1517) μᾶς ἐκθέτει τὸ οἰκουμενικὸ πρόγραμμά του γιὰ τὴν προσέγγιση πλατωνισμοῦ καὶ καββαλισμοῦ, παράλληλα δὲ εἰσάγει τὸν ὅρο «χριστιανισμός», ὁ ὁποῖος εἶναι ἀπαραίτητος γιὰ τὸ συνδυασμὸ τῶν δυὸ ἄλλων.

Κεφάλαιο II: Οἱ πλατωνικοὶ τοῦ Cambridge καὶ ὁ τρόπος ποὺ κατανόησαν τὶς σχέσεις ἀνάμεσα στὸ μακρόκοσμο καὶ τὸ μικρόκοσμο.

Οἱ ἀντιπροσωπευτικότεροι ἀπὸ αὐτοὺς εἶναι ὁ Ralph Cudworth καὶ ὁ Henry More, οἱ δυὸ συνεχιστὲς τοῦ Πλάτωνα στὴν Ἀγγλία τοῦ δέκατου ἕβδομου αἰώνα, οἱ ὁποῖοι, ὅπως ὁ Ἀθηναῖος σοφός, ἐξακολουθοῦσαν νὰ πιστεύουν στὴν ὕπαρξη τῆς ἰδεατῆς πραγματικότητας μὲ τὴ διπλή της σημασία τῆς ἀσώματης πραγματικότητας καὶ τῆς πνευματικότητας, δηλ. τῆς ἐσωτερικῆς ζωῆς ποὺ προσπαθεῖ ἀδιάκοπα νὰ ὑψωθεῖ πάνω ἀπὸ τὸν

ἑαυτό της. Ἡ φιλοσοφία τους ἀποτελεῖ ἔτσι συγχρόνως μεταφυσικὴ καὶ σωτηριολογία, ἀναπόσπαστες ἀπὸ τὴν ἐσωτερικὴ ζωὴ τοῦ ἀνθρώπου. Τὰ κύρια σημεῖα τῆς διδασκαλίας τους εἶναι τὰ ἀκόλουθα:

1) Ὁ κόσμος εἶναι ὁ καθρέφτης τοῦ ἀνθρώπου· ἂν δὲ ὁ μακρόκοσμος ἀποτελεῖ τὴν ἀντανάκλαση τοῦ μικρόκοσμου, χρειάζεται ἀπαραίτητα μιὰ σωστὴ θεωρία τοῦ κόσμου γιὰ τὴν κατανόηση τοῦ ἀνθρώπου.

2) Ὁ μακρόκοσμος, καὶ γενικὰ ὁ κόσμος, εἶναι ὁ καθρέφτης τοῦ ἀνθρώπου γιατὶ ἀντανακλᾶ τὴν παρουσία τοῦ Θεοῦ.

3) Ἡ ἀντιστοιχία ποὺ ὑπάρχει ἀνάμεσα στὸ μικρόκοσμο καὶ τὸ μακρόκοσμο προϋποθέτει μιὰ ὁρισμένη ἔννοια τοῦ Θεοῦ, τοῦ πνεύματος καὶ τοῦ ἀνθρώπου. Ὁ τελευταῖος αὐτός, ἐφόσον μετέχει στὴν ἀρχέτυπη σκέψη τοῦ σύμπαντος καὶ συλλαμβάνει τὸ πνεῦμα, θεωρεῖται ὡς ἡ εἰκόνα τοῦ Θεοῦ. Εἶναι, λοιπόν, φανερὸ ὅτι οἱ πλατωνικοὶ τοῦ Cambridge δὲν κατέφυγαν στὸ θέμα τοῦ μικρόκοσμου καὶ τοῦ μακρόκοσμου ἀπὸ ἀρχαϊσμό, ἀλλὰ ἀπὸ τὴν ἐπίγνωση τοῦ γεγονότος ὅτι ὁ ἄνθρωπος πρέπει νὰ ἔχει τὴν αἴσθηση τοῦ κόσμου γιὰ νὰ καταλάβει πῶς ἡ ἐλευθερία του μπορεῖ ν' ἀντικατοπτριστεῖ μέσα στὸν κόσμο αὐτό.

Δεύτερο μέρος: Τὸ πρόβλημα τοῦ πλατωνισμοῦ στὸν 18ο αἰώνα.

Κεφάλαιο I: Πλατωνισμὸς καὶ παγανισμὸς στὸν 18ο αἰώνα.

Ὅπως ἔγραφε ὁ Pascal, ὁ Πλάτων μὲ τὰ θεμελιώδη καὶ ἀληθινὰ προβλήματα ποὺ θέτει, μᾶς προδιαθέτει γιὰ τὸ χριστιανισμό. Καὶ συγκεκριμένα ἡ προσέγγιση ἀνάμεσα στὸν πλατωνισμὸ καὶ τὸ χριστιανισμὸ μπορεῖ νὰ γίνει γύρω ἀπὸ τὰ τρία βασικὰ θέματα: τὴν ψυχή, τὸ ἠθικὸ πρόβλημα καὶ τὴ σύλληψη τοῦ Θεοῦ, τὰ ὁποῖα ἀναλύονται συστηματικὰ ἀπὸ τὸ συγγραφέα.

Κεφάλαιο II: Ἡ ἀναθεώρηση καὶ διόρθωση τοῦ Πλάτωνα ἀπὸ τὸ Διαφωτισμό. Ἐδῶ ἐξετάζονται: 1) ἡ χρήση τῶν πλατωνικῶν διαλόγων κατὰ τὸν Jean-Jacob Engel· 2) ὁ *Φαίδων* τοῦ Moses Mendelssohn καὶ 3) τὸ σύστημα τῆς πλατωνικῆς φιλοσοφίας τοῦ Tennemann.

Κεφάλαιο III: Ὁ πλατωνισμὸς τοῦ κύκλου τοῦ Münster, ποὺ περιλαμβάνει: 1) τὴν ἀναζωογονημένη ἀπὸ τὸν J.-F. Kleuker πλατωνικὴ παράδοση καὶ 2) τὸν πλατωνισμὸ τοῦ Hemsterhuis.

Κεφάλαιο IV: Πλατωνισμὸς καὶ ἀντιπλατωνισμὸς στὸ τέλος τοῦ 18ου αἰώνα: Hemsterhuis καὶ Fichte. Ὁ Hemsterhuis, παρόλο ποὺ δείχνει ζωηρὸ ἐνδιαφέρον γιὰ τὸ πρόβλημα τῆς δημιουργίας τῶν σημείων, τοῦ ἔρωτα, τῆς ἀνοδικῆς διαλεκτικῆς καὶ τοῦ Θεοῦ, δὲν διακηρύσσει μέσα στὸ ἔργο του τὸν πλατωνισμό του τόσο καθαρά, ὅσο θὰ περίμενε κανεὶς ὕστερα ἀπὸ τοὺς διθυράμβους του γιὰ τὸ «θεῖο Πλάτωνα». Παρόλ' αὐτὰ ἦταν ἕνας σύγχρονος πλατωνιστὴς ποὺ διαδέχθηκε κατὰ κάποιο τρόπο τὸν Cudworth. Ὅσον ἀφορᾶ τὸν Fichte μποροῦμε νὰ ποῦμε ὅτι δὲν ἀδιαφοροῦσε γιὰ

τὸν Πλάτωνα, παρὰ τὸ γεγονὸς ὅτι πῆρε μέρος στὴν πολεμικὴ ἐνάντια στὸν Ἀθηναῖο φιλόσοφο, ποὺ ἔλαβε χώρα στὸ τέλος τοῦ 18ου αἰώνα. Ὁ ἀντιπλατωνισμὸς τοῦ Fichte σταματάει ὅταν αὐτὸς ἀρχίζει νὰ ἐπεξεργάζεται τὴ θεωρία του γιὰ τὶς κοινωνικὲς λειτουργίες, ἡ ὁποία τὸν προσεγγίζει στὸν Πλάτωνα.

Τρίτο μέρος: Πλατωνισμὸς καὶ ἰδεαλισμὸς στὴ Γερμανία.

Κεφάλαιο I: Ἡ ἀλήθεια τῆς οὐτοπίας: ἡ εἰκόνα τῆς Ἑλλάδας στὸν Heinse καὶ τὸν Hölderlin.

Μποροῦμε νὰ ποῦμε ὅτι μέσα στὴ νοσταλγία τῆς Ἑλλάδας, νοσταλγία τῆς ἑνότητας ἀνάμεσα στὴν ὁμορφιὰ καὶ τὴν ἀλήθεια ποὺ ἐκδηλώθηκε ἀπὸ τοὺς ἑρμηνευτὲς τοῦ γερμανικοῦ ἰδεαλισμοῦ, ὑπάρχει ἡ ἔννοια τῆς οὐτοπίας. Ἡ ὁμορφιὰ ἀποτελεῖ τὴ βάση τῆς οὐτοπικῆς σκέψης τοῦ Heinse, μιὰ καὶ αὐτὴ εἶναι ἀρχὴ ἁρμονίας καὶ ἑνότητας. Τὸ ὄνειρο τῆς ἑνότητας μέσα στὴν ὁμορφιὰ καὶ τὴν ἐλευθερία, τὸ ξαναβρίσκουμε στὸν *Ὑπερίωνα* τοῦ Hölderlin, μ' ἕνα τρόπο πιὸ περιεκτικό. Τὸ οὐτοπικὸ στοιχεῖο βρίσκεται ἐδῶ μέσα στὴ διασταύρωση τοῦ παρελθόντος μὲ τὸ μέλλον.

Κεφάλαιο II: Ἡ ἐπιρροὴ τοῦ Πλάτωνα στὴ διαμόρφωση τῆς πολιτικῆς σκέψης τοῦ Hegel στὴ Φραγκφούρτη καὶ τὴν Ἰένα.

1. Ἡ περίοδος τῆς Φραγκφούρτης (1796-1800) χαρακτηρίζεται ἀπὸ τὴν πλατωνικὴ ἔμπνευση στὴν αἰσθητικὴ καὶ τὴν ποίηση καὶ ἀντιπροσωπεύεται ἀπὸ τὸν Hegel, τὸν Hölderlin, τὸν Heinse καὶ τὸν Sinclair.

2. Ἡ περίοδος τῆς Ἰένας (1800-1807) σφραγίζεται ἀπὸ τὴν πλατωνικὴ φιλοσοφία. Ὁ Hegel ποὺ ἐξοικειώθηκε μὲ τὰ πλατωνικὰ ἔργα στὴ Φραγκφούρτη, ἐπωφελεῖται τώρα, κατὰ τὴν περίοδο τῆς Ἰένας, ἀπὸ τὴ λεπτομερὴ αὐτὴ μελέτη γιὰ νὰ διαμορφώσει τὴ θεωρία του γιὰ τὸ ἀπόλυτο πνεῦμα καὶ τὴν καθαρὴ γνώση σὲ συνδυασμὸ μὲ τὴν ἔννοια τοῦ κράτους.

Κεφάλαιο III: Ἡ ἔννοια τῆς πνευματικῆς ὕλης στὸν Hegel καὶ τὸν Schelling στὴν Ἰένα.

Κεφάλαιο IV: Πλατωνισμὸς καὶ ἀριστοτελισμὸς στὸν Hegel, ὅπου διαπιστώνεται ὅτι ἡ διαλεκτική, τὸ ἀπόλυτο καὶ ἡ ταυτότητα τοῦ εἶναι καὶ τῆς σκέψης στὸν Hegel φέρνουν τὴ σφραγίδα τοῦ πλατωνισμοῦ. Τὸ ἐγελιανὸ ἀπόλυτο ὅμως ἐκφράζεται μὲ τριαδικοὺς συλλογισμούς, ὅπου οἱ ὅροι λόγος, φύση, πνεῦμα δὲν εἶναι περισσότερο πλατωνικοὶ ἀπ' ὅ,τι ἀριστοτελικοί.

Τέταρτο μέρος: Ἡ ἐμμονὴ τῶν μεγάλων πλατωνικῶν φιλοσοφημάτων.

Κεφάλαιο I: Ὁ Hegel καὶ ἡ ἀνάμνηση, ὅπου ἐξετάζονται ἡ ψυχολογία τῆς ἀνάμνησης, ἡ μυθολογία της, ἡ ἀνάμνηση ὡς θεωρία τῆς γνώσης καὶ τέλος ἡ πνευματικὴ καὶ ἱστορικὴ σημασία τῆς ἐγελιανῆς ἀνάμνησης.

Κεφάλαιο II: Ἡ θέαση: ὁ Creuzer, ἑρμηνευτὴς τοῦ Πλωτίνου. Ἐδῶ περιλαμβάνονται:α) τὸ θεωρητικὸ πλαίσιο τῆς μελέτης τοῦ Πλωτίνου καὶ

6) ἡ ἀνάλυση τῆς ἔκδοσης τῆς *πραγματείας πάνω στὴ θέαση* τοῦ Πλωτίνου, ποὺ ἐκδόθηκε καὶ ἀποκαταστάθηκε στὴ σωστή του μορφὴ ἀπὸ τὸν Creuzer.

Κεφάλαιο ΙΙΙ: Ἡ ψυχὴ τοῦ κόσμου καὶ τὸ πεπρωμένο της στὴν πλατωνίζουσα χριστιανικὴ διανόηση.

1) Στὴν ἀρχαία πλατωνικὴ παράδοση, ἀπὸ τὸν Πλάτωνα μέχρι τὸν Πρόκλο, ἡ κοσμικὴ ψυχὴ θριαμβεύει, ἀποτελώντας μιὰ φωτεινὴ εἰκόνα καθὼς καὶ τὴν ἀρχὴ τῆς ἁρμονίας, τῆς τάξης, τῆς ὁμορφιᾶς.

2) Διαμάχη καὶ νίκη τῆς ψυχῆς τοῦ κόσμου στὸν χριστιανικὸ πλατωνισμό.

Ἡ πολεμικὴ ἐνάντια στὴν ψυχὴ τοῦ κόσμου προῆλθε ἀπὸ τὸ Χριστιανισμό, ὁ ὁποῖος τὴν θεώρησε σὰ μιὰ θεοποίηση τοῦ κόσμου ποὺ ἐκεῖνος ἀπέρριπτε. Ὁ χριστιανικὸς πλατωνισμὸς ὅμως, διαχωρίζοντας τὴν κοσμικὴ ψυχὴ ἀπὸ κάθε πανθεϊσμό, τῆς ἐξασφάλισε τὴ νίκη της.

Ὁ συγγραφέας, βαθὺς γνώστης τοῦ πλατωνισμοῦ, ἐπιχειρεῖ στὸ ἔργο αὐτὸ μιὰ ἀνασκόπηση τοῦ πλατωνισμοῦ διὰ μέσου τῶν σύγχρονων ἑρμηνευτῶν του. Μὲ μιὰ γραφὴ πυκνὴ καὶ γλαφυρὴ ἐξετάζει κάτω ἀπὸ αὐτὸ τὸ πρίσμα τὶς περιπέτειες τῶν κυριωτέρων προβλημάτων, ποὺ μᾶς παρουσιάζονται σὰν οἱ σημαντικότερες στιγμὲς τῆς ἱστορίας τῆς σκέψης. Πρόκειται γιὰ μιὰ μελέτη ἀπαραίτητη ὄχι μόνο στοὺς πλατωνιστὲς ἀλλὰ καὶ σὲ κάθε σκεπτόμενο ἄνθρωπο.

Εὐαγγελία ΜΑΡΑΓΓΙΑΝΟΥ-ΔΕΡΜΟΥΣΗ

PLATON, *Lettres,* Traduction inédite, introduction, notices et notes par Luc Brisson, Paris, Flammarion, 1987.

Ὁ L. Brisson μὲ τὴ μετάφρασή του αὐτὴ τῶν *Ἐπιστολῶν* τοῦ Πλάτωνα πετυχαίνει νὰ ξεπεράσει τὴ μέχρι σήμερα ὑπάρχουσα ἀντίθεση ἀνάμεσα στοὺς εἰδικοὺς καὶ τὸ μεγάλο κοινό. Καθιστᾶ ἔτσι προσιτὸ τὸ πλατωνικὸ κείμενο στοὺς πολλούς, ἐνῶ παράλληλα προσφέρει στοὺς εἰδικοὺς ἕνα ἐγχειρίδιο πολὺ χρήσιμο στὴν ἔρευνά τους, συνδυάζοντας τὴν πιστότητα στὸ κείμενο μὲ τὴν ἄμεση κατανόησή του, χωρὶς νὰ χάνεται τίποτα ἀπὸ τὴ δύναμη τῆς πλατωνικῆς σκέψης. Στὴν Εἰσαγωγή του μᾶς κατατοπίζει σχετικὰ μὲ τὸ ἐνδιαφέρον ποὺ ἔχουν οἱ *Ἐπιστολές*, τὸ μοναδικὸ ἔργο τοῦ Πλάτωνα, στὸ ὁποῖο ὁ φιλόσοφος μιλάει σὲ πρῶτο πρόσωπο, προβάλλοντας τὸν ἑαυτό του σὰν ἕνα νέο ἄνθρωπο ποὺ θέλει νὰ παίξει κάποιο ρόλο στὴν πολιτικὴ ζωὴ τῶν Ἀθηνῶν.

Ἀκολουθεῖ τὸ ζήτημα τῆς αὐθεντικότητας τοῦ κειμένου καὶ ἡ παράθεση τῶν πηγῶν τῶν *Ἐπιστολῶν*. Στὴ συνέχεια μᾶς μιλάει γιὰ τὸ ἱστορικὸ πλαίσιο τῶν *Ἐπιστολῶν* καὶ τὰ σημαντικότερα γεγονότα τῆς ζωῆς τοῦ Πλάτωνα.

Τέλος ὁ L. Brisson παρουσιάζει καὶ μεταφράζει τὸ κείμενο μ' ἕνα τρόπο γλαφυρό, ποὺ μᾶς δίνει τὴν αἴσθηση ὅτι βρισκόμαστε πολὺ κοντὰ στὴ σκέψη τοῦ Ἀθηναίου φιλοσόφου.

Εὐαγγελία ΜΑΡΑΓΓΙΑΝΟΥ-ΔΕΡΜΟΥΣΗ

PLATON, *Phèdre*, μετάφραση, εἰσαγωγὴ καὶ σημειώσεις ἀπὸ τὸν Luc Brisson, Paris, Flammarion, 1989, 253 σελ. (στὴν ἔκδοση περιλαμβάνεται καὶ ἡ μελέτη τοῦ Jacques Derrida, «La Pharmacie de Platon», ποὺ πρωτοδημοσιεύτηκε στὸ περιοδικὸ *Tel Quel*, τ. 32 καὶ 33 καὶ στὴ συνέχεια στὸ ἔργο του *La Dissémination*, éditions du Seuil 1972).

Μετὰ τὴν ἔκδοση τῶν *Ἐπιστολῶν* τοῦ Πλάτωνος σὲ νέα μετάφρασή του, ὁ Luc Brisson μεταφράζει καὶ σχολιάζει τὸν Πλατωνικὸ *Φαῖδρο* μὲ στόχο πάντα νὰ ξεπερνᾶ ἡ μετάφραση τὴν ἀντίθεση μεγάλου κοινοῦ - εἰδικῶν, ὅπως ὁ ἴδιος λέει στὸ Εἰσαγωγικὸ Σημείωμα τῆς ἔκδοσης.

Ἡ ἐργασία αὐτὴ ἔχει γιὰ τοῦτο διπλὴ ἀποστολή: νὰ καταστήσει τὸ πλατωνικὸ ἔργο προσιτὸ στοὺς πολλούς, συνάμα δὲ νὰ προσδιορίσει γιὰ τοὺς εἰδικοὺς τὰ σημεῖα στὰ ὁποῖα ἔχει φτάσει σήμερα ἡ σχετικὴ μὲ τὸ διάλογο ἔρευνα. Τὴ χρονιὰ ἀκριβῶς ποὺ στὴν Perugia τῆς Ἰταλίας ὀργανώνεται εἰδικὸ Διεθνὲς Συμπόσιο γιὰ τὸν *Φαῖδρο* ἡ προσφορὰ τοῦ L. Brisson στὴ μελέτη τοῦ Πλάτωνος εἶναι ἰδιαίτερα πολύτιμη.

Γιὰ τὸ μελετητὴ τοῦ Πλατωνικοῦ *Φαίδρου*, τὸ γνώστη εἰδικὰ καὶ τῆς πολύτιμης, τόσο ἀπὸ τὴν πλευρὰ τῆς μετάφρασης ὅσο καὶ ἀπὸ τὴν πλευρὰ τῆς πλούσιας ἑρμηνευτικὰ εἰσαγωγῆς τοῦ διαλόγου ἀπὸ τὸν Léon Robin (Paris, Belles Lettres, 1966, πρώτη ἔκδοση 1933) ὅσο καὶ τῆς ὑψηλόφρονης ἀπὸ παιδαγωγικὴ ἄποψη καὶ φιλοσοφημένης ἔκδοσης τοῦ Πλατωνικοῦ *Φαίδρου* ἀπὸ τὸν I.N. Θεοδωρακόπουλο (*Πλάτωνος Φαῖδρος*, Εἰσαγωγή, Ἀρχαῖο καὶ νέο κείμενο μὲ σχόλια, Ἀθῆναι 1948, 1971[3]), ἡ ἐργασία τοῦ Brisson ἀποτελεῖ ἕνα τρίτο, πολύτιμο βοήθημα, ποὺ ἂν δὲν ἔχει τὸ ἑρμηνευτικὸ πλάτος τοῦ πρώτου βοηθήματος καὶ τὸν ἴμερο ποὺ διακατέχει τὴν ἑρμηνευτικὴ προσέγγιση τοῦ δεύτερου βοηθήματος, ἔχει τὴν ἀπαραίτητη ἀκρίβεια, τὸ εὐσύνοπτο τῆς ἐπιστημονικῆς προσέγγισης καὶ ὅλα τὰ στοιχεῖα τῆς σχετικὰ μὲ τὸ διάλογο ἔρευνας.

Συγκεκριμένα, ὡς πρὸς τὴ μετάφραση: ὁ L. Brisson κατορθώνει νὰ ἀκολουθεῖ πιστὰ τὴν κίνηση, τὸ ρυθμὸ τοῦ πλατωνικοῦ λόγου, σέβεται ὅλα του τὰ στοιχεῖα, ἀκόμη καὶ τὰ μόρια, χωρὶς νὰ βλάπτεται ἡ σαφήνεια καὶ ἡ καλλιέπεια τοῦ μεταφραστικοῦ κειμένου. Δίνει ἕνα συνοπτικὸ διάγραμμα ὅλου τοῦ διαλόγου. Μὲ ἀμεσότητα δίνει πληροφορίες γιὰ τὰ πρόσωπα (π.χ. τὸ πρόσωπο τοῦ Φαίδρου) ἀπὸ ἀρχαιολογικὰ εὑρήματα τοῦ 1936.

Ἐκτὸς ἀπὸ τὰ σχετικὰ μὲ τὴν τοπογραφία (ποὺ ὑπάρχουν καὶ στὸν Robin) τὸ σημαντικὸ καὶ ἰδιαίτερο στὴν περίπτωση τοῦ Brisson εἶναι ἡ ἀνάλυση τῶν προϋποθέσεων, τῶν στοιχείων ποὺ διευκολύνουν τὴ μελέτη τοῦ *Φαίδρου* (34 κ.μ.), ἡ γνώση τοῦ *Τίμαιου* καὶ τῆς *Πολιτείας* (τῆς τελευταίας ὑπάρχουν καὶ στὸν I.N. Θεοδωρακόπουλο). Ἰδίως ἡ ἀνάλυση τῆς ψυχῆς τοῦ κόσμου εἶναι συστηματικὴ καὶ σαφής. Ἐνδιαφέρον παρουσιάζει ἡ ἔκθεση σχετικὰ μὲ τὴ λογογραφία κατὰ τὸν 5ο καὶ 4ο π.Χ. αἰ.

Ὁ Brisson σωστὰ συμπεραίνει πὼς στὴν κριτικὴ τῆς γραφῆς ὁ Πλάτων δὲν προτείνει μιὰ ριζικὴ ἀντίθεση γραπτοῦ καὶ προφορικοῦ λόγου, ἀλλὰ τὴ διάκριση, ποὺ ἔγινε ἔκτοτε προφανής, μεταξὺ πληροφορίας καὶ γνώσης (information et connaissance, 60) καὶ ὅτι ὁ φιλόσοφος βλέπει μὲ ὀξυδέρκεια τὰ ὅρια τοῦ γραπτοῦ λόγου. Ἀπομακρύνεται ἔτσι ὁ ἑρμηνευτὴς ἀπὸ τὶς ἑρμηνεῖες τῶν H. Kraemer (*Arete bei Platon und Aristoteles*, Heidelberg, Winter 1959) καὶ K. Gaiser (*Platons ungeschriebene Lehre*, Stuttgart, Klett, 1963, 1968) ποὺ δέχονταν ὅτι ὁ Πλάτων κρατοῦσε τὴν οὐσία τῆς θεωρίας του γιὰ τὸν προφορικό του λόγο κι ὅτι οἱ γραπτοὶ διάλογοι εἶναι ἁπλῶς προτρεπτικοὶ λόγοι.

Οἱ σημειώσεις ἔχουν τετραπλὴ ἀποστολή: παρέχουν τὴ δυνατότητα γιὰ τὴ χρονολόγηση τῶν γεγονότων· συνδυάζουν τὶς θέσεις τοῦ *Φαίδρου* μὲ ἰδέες ἄλλων πλατωνικῶν διαλόγων· δίνουν στοιχεῖα ποὺ διασαφηνίζουν τὸ ὅλο πλαίσιο (θρησκευτικό, πολιτικό, οἰκονομικὸ κ.λπ.)· ἀποσαφηνίζουν δυσκολίες τοῦ κειμένου.

Ἡ βιβλιογραφία ἀρχίζει ἀπὸ τὸ 1965 καὶ εἶναι χρονολογική· δὲν εἶναι ἐξαντλητική, γιατὶ ὁ ἀναγνώστης παραπέμπεται γιὰ τὸ δεύτερο μισὸ τοῦ 20οῦ αἰ. στὸν Cherniss («Plato 1950-57», *Lustrum* 1959-60) καὶ στὸν L. Brisson, στὴ βιβλιογραφία του στὸ *Lustrum* («Platon 1958-1975» *Lustrum* 20, 1977 καὶ στὴ συνέχισή της ἀπὸ τὸν ἴδιο σὲ συνεργασία μὲ τὴν Ἑλένη Ἰωαννίδη, 1983, 1984, 1988.

Ἡ πολύτιμη αὐτὴ ἔκδοση, ποὺ πραγματοποιήθηκε στὴ σειρὰ Flammarion (μετὰ τοὺς πλατωνικοὺς διαλόγους *Γοργίας*, *Ἐπιστολές*, *Εὐθύδημος*, *Ἴων*) δίνει τὴν εὐκαιρία στὸν ἀναγνώστη νὰ μελετήσει καὶ τὸ ἐμπνευσμένο ἀπὸ τὸ θέμα τῆς ἀξίας τοῦ γραπτοῦ λόγου κείμενο τοῦ Derrida, ἕνα κείμενο ποὺ συναρπάζει, ἀλλὰ καὶ προκαλεῖ καὶ προβληματίζει μὲ τὴ θέση του τὸν μελετητὴ τῆς Πλατωνικῆς φιλοσοφίας.

Ἄννα ΚΕΛΕΣΙΔΟΥ

Luc BRISSON, *Platon, Les mots et les mythes*, Paris 1982.

Τὸ βιβλίο τοῦ Brisson *Platon, les mots et les mythes* εἰσάγει τὸν ἀναγνώστη σὲ ἕνα βασικὸ πεδίο τῆς πλατωνικῆς φιλοσοφίας, στὸ φιλοσο-

φικὸ μύθο. Ἀμέσως ἀπὸ τὸ ἐξώφυλλο δηλώνεται τὸ θέμα τῆς ἔρευνας. Εἰκονίζεται τὸ ἀνδρόγυνο τοῦ μύθου, ποὺ διηγεῖται ὁ Ἀριστοφάνης στὸ *Συμπόσιο* τοῦ Πλάτωνα, μὲ τριπλὴ λειτουργία: ἀλήθεια - μεταξὺ - ψεῦδος.

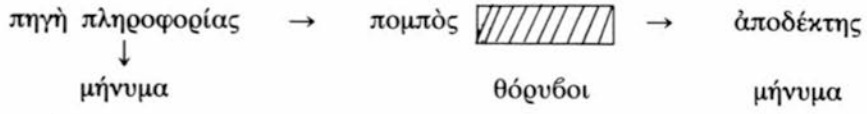
Μία πρώτη εὐτράπελη ἀπάντηση στὸ ἐρώτημα τί εἶναι μύθος, ἐπιχειρεῖ ὁ συγγραφέας παραφράζοντας ἕνα διάλογο ἀπὸ τὴν *Ἀλίκη στὴ χώρα τῶν θαυμάτων* τοῦ L. Carroll:

Καθηγητής: Πόσο κάνουν δύο φορὲς τὸ τρία; Combien font deux fois trois?

Κλητήρας: Πῶς πᾶνε τὰ συκώτια τῆς χήνας; Comment vont les foies d'oie?

Ὑπο-κλητήρας: Πότε θὰ γυρίσουν οἱ βασιλιάδες; Quand reviendront les rois?

Πρόκειται γιὰ ἁλυσίδα παρανοήσεων ἑνὸς μηνύματος, ποὺ τελικὰ γίνεται ἀγνώριστο, ὅπως στὸ παιχνίδι «χαλασμένο τηλέφωνο». Ἀπὸ παλαιὰ εἶχε παρατηρήσει ὁ Ἀλέξανδρος ὁ Ἀφροδισιεὺς «τὰ πολλὰ τῶν σφαλμάτων διὰ τὴν ὁμωνυμίαν». Ὁ Brisson κωδικοποιεῖ τὸ φαινόμενο:



Ἡ μεταφορὰ εἰδήσεων ἀπὸ τὸν ἕνα στὸν ἄλλον, ἀπὸ τὴ μία γενιὰ στὴν ἄλλη κυοφορεῖ κινδύνους καὶ γεννάει ἐκτρώματα-εἰδήσεις. Ἡ γραφὴ μειώνει τοὺς κινδύνους. Ἡ παρέμβαση τοῦ ποιητῆ μεταλλάσσει τοὺς θορύβους στὸν ἱστὸ τοῦ μύθου. Σ' αὐτὴ τὴν παλαιὰ διαδικασία ἐπικοινωνίας τοῦ προφορικοῦ λόγου ἀπάντησε ὁ πολιτισμὸς προοδευτικὰ μὲ μηχανικὰ συστήματα ἐπικοινωνίας (ραδιόφωνο, τηλέφωνο, τηλεόραση κ.λπ.).

Τὸ βιβλίο τοῦ Brisson ἀναλύει τὸ φαινόμενο μεταφορᾶς εἰδήσεων μὲ μύθους μέσα ἀπὸ τὸ πλατωνικὸ *Corpus* καὶ διαρθρώνεται σὲ δύο μέρη μὲ 13 κεφάλαια σὲ συνεχὴ ἀρίθμηση χωρὶς ἔντονη ὀργανικὴ διαφορά. Στὸ πρῶτο καταθέτει πλατωνικὲς μαρτυρίες σχετικὰ μὲ τὴ μετάδοση τοῦ ἀξιομνημόνευτου, ἐνῶ τὸ δεύτερο καταλαμβάνει ἡ πλατωνικὴ κριτικὴ καὶ ἡ θεμελίωση τοῦ φιλοσοφικοῦ μύθου.

Συμπυκνώνοντας τὰ κεφάλαια τῆς ἔρευνας τοῦ Γάλλου ἐρευνητῆ —ἔρευνας πολύμοχθης ὅπως φαίνεται ἀπὸ τὸ ντοκουμεντάρισμα καὶ τὶς ἐξονυχιστικὲς συγκρίσεις— σχηματίζουμε τὴν ἀκόλουθη γενικὴ εἰκόνα μὲ ὅλα τὰ πλεονεκτήματα καὶ μειονεκτήματα τῶν ἐπιτομῶν:

Ὁ μύθος ὑφαίνεται μὲ τὸ ὑφάδι τοῦ μηνύματος καὶ τὸ στημόνι τοῦ πνεύματος κάθε ἐποχῆς στὸν ἀργαλειὸ τοῦ ἀτέλειωτου χρόνου. Ἡ ἀμφιλογία ἀντιπαλεύει μέσα στὴν ἐπεξεργασία του (fabrication) ἀπὸ

ποιητὲς καὶ ραψωδούς, ὑποκριτὲς καὶ χορευτές, ἐνῶ τὸ πολυώνυμο ἀκροατήριο δέχεται τὶς δονήσεις τῆς ὁμιλίας, τῆς μουσικῆς καὶ τοῦ χοροῦ σὲ μιὰ ἀτμόσφαιρα μίμησης, ταύτισης καὶ ἔκστασης.

Στὸν *Τίμαιο* ἕνας ἱερέας τῆς Σάιδος διηγεῖται στὸν Σόλωνα τὸ μύθο τῆς χαμένης Ἀτλαντίδας. Ὁ περιηγητής-νομοθέτης μετέφερε τὸ μύθο στὸν Κριτία τὸν πρεσβύτερο καὶ μὲ στοματικὴ παράδοση ἔφθασε στὸν Κριτία τὸ νεώτερο, ποὺ τώρα τὸν διηγεῖται στοὺς ἑταίρους τοῦ διαλόγου. Οἱ λογικὲς κατηγορίες —ποῦ, πότε, γιατί— χάνονται μέσα στὴν ἀχλὺ τοῦ χρόνου. Ἔχουν περάσει 9000 χρόνια ἀπὸ τότε καὶ ἔχουν συμβεῖ κοσμογονικὲς μεταβολὲς καὶ καταστροφὲς ἀπὸ θεομηνίες, ὅπως ἀπηχοῦν παλαιοὶ μύθοι (Φορωνεὺς - Νιόβη, Δευκαλίων - Πύρρα, Θησεύς).

Μὲ τὴν ἵδρυση καὶ ἐπανίδρυση πόλεων ἀναζωπυρώνεται «ἡ ἀναζήτησις τῶν παλαιῶν» καὶ ἡ παιδεία ἐξευγενίζει τοὺς «ἀγραμμάτους καὶ ἀμούσους». Οἱ Μοῦσες ἔχουν μητέρα τὴ Μνημοσύνη, ποὺ ἀντιστέκεται στὴ Λήθη κυρίως μὲ τὴ γραφή. Ὁ Πλάτων τὴν ἀμφισβητεῖ —ἐνῶ τὴν χρησιμοποιεῖ— γιατὶ τείνει μονοδιάστατα νὰ ὑποκαταστήσει τὸ γεγονὸς ἐξασθενίζοντας τὴ μνήμη. Μιὰ τέτοια στάση ἀποκαλύπτει τὸ ὠχρὸ πρόσωπο τῆς προφορικῆς παράδοσης στὰ ἐρείπια τῆς Ἀθηναϊκῆς δημοκρατίας. Ἔτσι δικαιολογεῖται ἡ ἀνασκαφή, οἱ ἱστορικὲς καὶ φιλοσοφικὲς ἔρευνες. «Ἡ κουκουβάγια-ἐρευνητὴς στὴν ἀρχὴ τοῦ λυκόφωτος ἀρχίζει τὸ πέταγμά της» (Hegel).

Στὴν ἀναγέννηση συμμετέχουν καὶ ἀφηγητὲς μύθων, ἐπίσημοι (ποιητές, ραψωδοί, ὑποκριτές, χορευτές) καὶ ἀνεπίσημοι, παιδιὰ καὶ λαὸς τῆς βιοπάλης. Στὶς γιορτὲς (Διονύσια, Παναθήναια, Ἀπατούρια, Χαλκεῖα) ἄρχοντες καὶ λαὸς συμφιλιώνονται. Οἱ τραγικοὶ ἀγῶνες, ἀπόηχος τῶν πολεμικῶν, εἶναι ἀχώριστοι ἀπὸ τὸ μύθο.

Κύριο γνώρισμα τῶν (ἀνεπίσημων) ἀφηγητῶν εἶναι ἡ μεγάλη ἡλικία καὶ ἡ γυναικεία φύση (μητέρες, τροφοί, γριές) καὶ ἀπευθύνονται κυρίως σὲ παιδιά, τὰ ὁποῖα ἐκφοβίζουν μὲ τερατώδεις φαντασιοπληξίες. Νά γιατὶ ὁ Πλάτων ἐξορίζει ἀπὸ τὴν *Πολιτεία* του τὴν τερατολόγο ποίηση καὶ τὰ μορμολύκεια (Γελώ, Ἔμπουσα, Λάμια, Μορμώ, Μορμολύκη). Αὐτὰ συμβαίνουν στὸ βασίλειο τοῦ Δία, ἀλλὰ τὴν ἐποχὴ τοῦ Κρόνου ἀκροατὲς μύθων ἦσαν μόνο ζῶα! Οἱ παιδαγωγοὶ πρέπει νὰ πάρουν στὰ σοβαρὰ αὐτὸν τὸν κίνδυνο μελετώντας προσεκτικὰ πάλι τὰ ἀνεπανάληπτα πλατωνικὰ χωρία (*Φίληβος* 16 c, *Πολιτικὸς* 272 c, *Πολιτεία* 381 c καὶ *Τίμαιος* 26).

Στὸν *Τίμαιο* ὑπογραμμίζει ὁ φιλόσοφος πόσο διαποτίζει τὴν παιδικὴ ψυχὴ ὁ μύθος, ὅπως βεβαιώνει ὁ νεαρὸς Κριτίας, «οἷον ἐγκαύματα ἀνεκπλύτου γραφῆς ἔμμονά μοι γέγονεν». Ἡ ποίηση εἶναι μίμηση τοῦ ἀτελοῦς αἰσθητοῦ κόσμου, μίμηση τῆς μίμησης, καὶ δημιουργεῖ εἴδωλα ἐχθρικὰ στὴ σκέψη καὶ τὴ δράση. Ὁ μύθος εἶναι παιχνίδι, πείθει κυρίως

ἀφελεῖς καὶ παιδιά· «παιδιὰν τινὰ καὶ οὐ σπουδὴν τὴν μίμησιν». Μᾶς διασκεδάζει, ὅπως τὰ τραγούδια καὶ οἱ ἐπωδὲς (5 σελίδες ἀφιερώνει ὁ Brisson). «Τὰς δὲ ἐπῳδὰς ταύτας τοὺς λόγους εἶναι τοὺς καλοὺς» λέγει ὁ ἰατροφιλόσοφος Ζάλμοξις, φάρμακο «πρὸς ὑγίειαν καὶ σωφροσύνην». Ἡ ἀνθρώπινη ψυχὴ μοιάζει μὲ ἄγριο θηρίο, δεμένο στὸ παχνί του («φάτνη», *Τίμαιος* 70 d). Τὸ ἐπιθυμητικὸ χορταίνει μὲ μύθους ὁλοκληρωμένους καὶ γοητεύεται ἀπὸ τὴν ἀκέρια ὁμορφιά.

Ἐδῶ ἐμφωλεύει κίνδυνος σύγχυσης μορφῆς καὶ περιεχομένου (πρβλ. M. Schlick, «*Form and Content*», *Ἐγνατία*), κάλλους καὶ ἀλήθειας. Ἔτσι ἐμφανίζεται ὁ Πλάτων νὰ ἀσκεῖ κριτικὴ στὴ μυθολογία καὶ τὴν ἑρμηνεία μύθων θεμελιώνοντας τὸ φιλοσοφικὸ λόγο, σημεῖο ἀναφορᾶς κάθε ἄλλου εἴδους καὶ κυρίως τοῦ ποιητικοῦ λόγου, ποὺ ἐφάπτεται τοῦ μεγάλου ἐρωτήματος τῆς *Πολιτείας:* Τί ἐκπαίδευση θὰ προσφέρουμε στὰ παιδιά;

Χάσμα ἀγεφύρωτο ἀνοίγεται μεταξὺ μύθου καὶ ἐπαληθεύσιμου λόγου (discours vérifiable). Οἱ σοφιστὲς χρησιμοποιοῦν μύθους κατὰ τὸν πρωταγορικὸ κανόνα «τὸ δοκοῦν ἑκάστῳ τοῦτ' ἀληθὲς ἐστί». Σ' αὐτὸ τὸν ὑποκειμενισμὸ ὁ Πλάτων διαβλέπει καταστροφικὲς συνέπειες γιὰ τὰ θεμέλια τῆς πολιτείας. Ἡ πίκρα ἀπὸ τὸ θάνατο τοῦ Σωκράτη τὸν ἔχει διδάξει. Στὸν *Σοφιστὴ* γίνεται μιὰ γιγαντομαχία περὶ τῆς οὐσίας, ὥστε μὲ διαύγεια νὰ καθορισθοῦν οἱ ὅροι Σοφιστὴς - Πολιτικὸς - Φιλόσοφος. Ὁ ε΄ ὁρισμὸς τοῦ Σοφιστῆ (Ὁ σοφιστὴς κάνει τὸ ψεῦδος ἀλήθεια καὶ τὸ ὑπαρκτὸ ἀνύπαρκτο) ἀνησυχεῖ τὸ φιλόσοφο.

Ἀνάμεσα στὰ ἀκραῖα σύνορα Ἀλήθεια - Ψεῦδος παρεμβάλλονται ἄπειρες δυνατότητες, πιθανότητες καὶ ἐνδεχόμενα. Οἱ πολλοὶ προσκυνοῦν εἴδωλα, οἱ φιλόσοφοι τὰ ἀνακρίνουν (πρβλ. Bacon, *Novum organum*, Nietzsche, *Τὸ λυκόφως τῶν θεῶν*). Μιὰ ἔκφραση μπορεῖ νὰ εἶναι ἀληθινὴ σὲ μιὰ στιγμή (t_1), ἀλλὰ ψευδὴς σὲ μιὰ ἄλλη (t_{1+2}). Ὁ λόγος ὡς υἱὸς τοῦ Ἑρμῆ εἶναι Πᾶν, μπορεῖ νὰ δηλώσει τὸ πᾶν, ἀλλὰ δὲν παραβιάζει τὴν κινητὴ γέφυρα Realismus - Idealismus. Ἡ συμπλοκὴ ὀνομάτων - ρημάτων ἀποκαλύπτει τὴ γονιμότητα τῆς φαντασίας, ἀλλὰ ἐγκλείει τὸν κίνδυνο τοῦ νομιναλισμοῦ, δυϊσμοῦ καὶ συγκρητισμοῦ.

Ἔτσι ὁ μύθος ἀνακαλύπτει μιὰν ἀνεξερεύνητη χώρα, ἀνοικτὴ στὸν ἀνταγωνισμὸ θεολογίας καὶ ἱστορίας, λογοτεχνίας καὶ φιλοσοφίας. Πόσο χρήσιμος εἶναι ὁ κανόνας «die Wissenschaft unter der Optik der Kunst, die Kunst unter der Optik des Lebens treiben» πάνω στὴ *scienza nuova* τοῦ Vico. Πολλοὶ δὲν προφθάνουν νὰ κάνουν «τὸν δεύτερον πλοῦν» τοῦ *Φαίδωνα* ἢ τὴν «παλινῳδία» τοῦ *Φαίδρου*. Νόμοι, λόγοι, μύθοι δὲν εἶναι τίποτε ἄλλο, παρὰ ἀποτυπώματα σὲ κερί. Ἡ ἀλήθεια τους ἐξαρτᾶται ἀπὸ τὴ συμμόρφωση μὲ τὸ λόγο τοῦ φιλοσόφου καὶ τὸ κοσμολογικό του

μοντέλο. Ἡ ἀλήθεια π.χ. τοῦ μύθου τοῦ Φαέθωνα ἀθετεῖται στὸ ὄνομα τῆς ἀστρονομικῆς θεωρίας τῆς παράλλαξης.

Ἂν τώρα ὁ μύθος διαφέρει ἀπὸ τὸν ἐπαληθεύσιμο λόγο, a fortiori διακρίνεται ἀπὸ τὸ λογικὸ ἐπιχείρημα, συνεκτικὴ ἁλυσίδα συλλογισμῶν μὲ συνοχὴ προκειμένων καὶ συμπεράσματος. Τέτοιο εἶναι τὸ γεωμετρικὸ ἐπιχείρημα, ποὺ ἀδυνατεῖ νὰ σφυρηλατήσει ἡ διχοτομικὴ μέθοδος (*Σοφιστής, Πολιτικός*). Ὅπως ὁ Ξένος ἀπὸ τὴν Ἐλέα ἔτσι καὶ ὁ Πρωταγόρας προτιμοῦν μύθο καὶ ὄχι λόγο, γιὰ νὰ περισώσουν τὴ φήμη τῆς σοφίας τους.

Ὁπωσδήποτε ὁ Πλάτων γνωρίζει ὅτι τὸ κύρος τοῦ μύθου δὲν ἐξαρτᾶται ἀπὸ τὴν ἀποδεικτική του δύναμη, ἀλλὰ λειτουργεῖ σὰν ὄργανο πειθοῦς στὸ χῶρο τῆς ἠθικῆς καὶ πολιτικῆς. Ἡ ἐξουσία εἶναι βασικὸ στοιχεῖο τοῦ Κράτους-Πολιτείας, ἀλλὰ ὁ φιλόσοφος προτιμάει τὴν πειθὼ τῶν λόγων παρὰ τὴ «βασιλικὴ πειθώ» (βία, βασανιστήρια, ἐξευτελισμοί). Ὅ,τι εἶναι ὁ λόγος γιὰ τοὺς φιλοσόφους, εἶναι ὁ μύθος γιὰ τοὺς πολλούς, παραμυθία, ἐπωδὴ ὠφέλιμη μολονότι ἐπικίνδυνη· «καλὸς γὰρ ὁ κίνδυνος» (*Φαίδων* 114). Ὁ μύθος-παράδειγμα συμμορφώνει τὴ διαγωγὴ τῶν πολλῶν στὸ πνεῦμα τῆς κοινότητας καὶ λειτουργεῖ σὰν συνεκτικὸς ἱστὸς τῆς ἑτερογένειας. Ὁ μύθος π.χ. Κάδμου - Σπαρτῶν πείθει τοὺς Θηβαίους γη-γενεῖς, ἀδέλφια ἀπὸ τὴν ἴδια μητέρα (Δη-μήτηρ) καὶ συνεπῶς προβάλλει ἀναγκαῖο καθῆκον ἡ ὑπεράσπιση τῆς μητέρας-γῆς ἀπὸ ξένους ἐπιδρομεῖς (πρβλ. Γ. Καραλῆ, *Ἱστορία καὶ Φιλοσοφία τῶν ὀνείρων, ἀπὸ τὸν Ὅμηρο μέχρι τὸν Πλούταρχο*, σ. 109, σημ. 19). Παρόμοια ὁ μύθος τῶν Ἀμαζόνων αἰτιολογεῖ τὴν ἴδια φυσικὴ ἀγωγὴ ἀρρένων - θηλέων. Αὐτὸς εἶναι ὁ λόγος, ποὺ ὁ νομοθέτης προτάσσει τῶν νόμων προοίμια (ὁ πρὸ τοῦ νόμου μύθος), ὥστε νὰ σταθεροποιηθεῖ στὴ συνείδηση τῶν πολιτῶν ὁ ἀναγκαῖος συνειρμός: πρότυπο - πρακτέον (σκέψη - δράση). Πόσο ἀφιλοσόφητο ὅμως εἶναι τὸ «voluntas et intellectus unum et idem est», τὸ ἀνέπτυξε ὁ Spinoza.

Τέλος, ὁ Πλάτων καταδίκασε τὴν αὐθαίρετη ἀλληγορικὴ ἑρμηνεία τῶν μύθων καὶ ἡ ἱστορία τὸν ἔχει δικαιώσει (Θεαγένης ὁ Ρηγῖνος, Φίλων ὁ Ἰουδαῖος κ.ἄ. εἶναι καταδικασμένα παραδείγματα ἀλληγορίας). Τὸ δέσιμο τῆς Ἥρας, τὸ πέταγμα τοῦ Ἡφαίστου ἀπὸ τὸν Ὄλυμπο καὶ τὰ παρόμοια φαίνονται στὸν Πλάτωνα ἀλλόκοτα καὶ σὰν βαθὺς γνώστης τῆς παιδικῆς ψυχολογίας προτείνει «ὅτι κάλλιστα μεμυθολογημένα πρὸς ἀρετὴν ἀκούειν».

Βέβαια ἡ ἀλληγορικὴ ἑρμηνεία ἐμφανίζεται σὰ μιὰ ἀντίδραση ἐνάντια στὴν πολεμικὴ τῶν μύθων ἀπὸ τοὺς φιλοσόφους (π.χ. Ξενοφάνης πρβλ. Ἄννας Κελεσίδου-Γαλανοῦ, *Ἡ κάθαρση τῆς θεότητας στὴ φιλοσοφία τοῦ Ξενοφάνη*, Ἀθήνα 1969). Στὸν *Φαῖδρο* ἐπιχειρεῖται κριτικὴ τῶν παλαιῶν μύθων (ἁρπαγὴ Ὠρείθυιας ἀπὸ Βορέα). Στὶς ἐρωτήσεις τοῦ Φαίδρου ὁ

γέρο-Σωκράτης ἀποκρίνεται ὅτι οἱ μύθοι εἶναι καταφύγιο τῶν κουρασμένων, ἀλλὰ ἐκεῖνος ἤθελε πρῶτα νὰ ἐκπληρώσει τὸ χρησμὸ τοῦ μαντείου «γνῶθι σαυτόν».

Καὶ ἀπ' ἐδῶ προβάλλει ρωμαλέα ἡ κριτικὴ τοῦ καθαροῦ λόγου, πέρα ἀπὸ τὰ προσωπικὰ βιώματα καὶ τὸν καπνογόνο nominalismus. Τὸ ἐτυμολογικὸ παιχνίδι (Ὠρείθυια, Βορέας, Τυφών) μᾶς παραπέμπει στὴν πρώτη φιλοσοφία τοῦ *Κρατύλου*. Ἰδοὺ γιατὶ ὁ φιλόσοφος ἀρνεῖται κάθε ἀλληγορικὴ ἑρμηνεία τῶν μύθων, διότι στηρίζονται στὸν *τύπο* καὶ μὲ διαστικὲς ἀναλογίες συγχέουν Form - Content διαστρεβλώνοντας τὴν ἀλήθεια στοὺς ἀφελεῖς καὶ τὰ παιδιὰ «διὰ τὴν λεγομένην εὐήθειαν».

Καὶ ὁ συγγραφέας-ἐρευνητὴς καταλήγει στὸ συμπέρασμα ὅτι ὁ μύθος εἶναι «εἰκὼς λόγος» μεταξὺ ἀλήθειας καὶ ψεύδους, ἀδιαχώριστος ἀπὸ τὸ κοινωνικο-πολιτικὸ contexte καὶ τὸν αἰσθητὸ κόσμο, ποὺ εἶναι ὁμοίωμα τοῦ πραγματικοῦ. Τὴ διάλεκτο γιὰ τὴ γνώση μᾶς δίνουν *Ἰδέες οὐδέτερες*, ἔξω ἀπὸ χωρο-χρονικὲς σκοπιμότητες, «La neutralisation de l'Idée», ὅπως ἔγραψε ὁ ἄτυχος φιλόσοφος τῆς Γρατιανούπολης (Grenoble) Henri Joly (*Le renversement platonicien*).

Ὁ Brisson κλείνει μὲ κριτικὴ τῆς γνώμης τοῦ Detienne: Ὁ μύθος περιλαμβάνει τόσο ἑτερόκλητα στοιχεῖα, ὥστε χάνει κάθε ἰδιαίτερη ὑπόσταση. Ὁ Brisson διαφωνεῖ ὑποστηρίζοντας μὲ πλατωνικὸ τρόπο ὅτι ὁ μύθος εἶναι *intermezzo* πρὸς τὴν τέλεια γνώση, ἔστω «ἐποχή», γιὰ νὰ ἐξασφαλίζει *consensus provisoire* (= προσωρινὴ συναίνεση) ἀπὸ τὸ ἀκροατήριο, ἐνῶ ὁ θεμελιωτὴς τῆς φιλοσοφικῆς ἀνθρωπολογίας Lévi-Strauss ζητεῖ ὅλος ὁ κόσμος νὰ ἀντιλαμβάνεται τὸ μύθο σὰν μύθο.

Καὶ τελειώνει ἡ παρουσίαση τοῦ βιβλίου τοῦ Luc Brisson μὲ τὴν παρατήρηση ὅτι ὁ ἐρευνητὴς ὀργώνει κυριολεκτικὰ τὸ πλατωνικὸ *Corpus*

> «βαθεῖαν ἄλοκα διὰ φρενὸς καρπούμενος,
> ἐξ ἧς τὰ κεδνὰ βλαστάνει βολεύματα».

Ἀντιλαμβάνεται τὸν κίνδυνο τοῦ σκοταδισμοῦ ἀπὸ τὴ διαστρέβλωση τῶν μύθων - παράδοσης, ἀλλὰ ἀποφεύγει νὰ τὸ διακηρύξει μεγαλόφωνα, ὅπως ἄλλωστε καὶ ὁ μεγάλος σκηνοθέτης. Ἀπὸ τὰ ἐπισυναπτόμενα εὑρετήρια, τὸ πλῆθος τῶν στατιστικῶν στοιχείων καὶ τὶς παραπομπὲς βεβαιώνεται ἡ φιλοπονία τοῦ Γάλλου ἐρευνητῆ καὶ ὁ μελετητὴς ἀνταμείβεται πλουσιοπάροχα.

Ἂς εἶναι ἥσυχος ὁ συγγραφέας ὅτι κατέθεσε τὸ μόχθο του στὸ κοινὸ ταμεῖο τῆς ἀνθρωπότητας καὶ στὴν ἑλληνικὴ φιλοσοφία.

Γεώργιος ΚΑΡΑΛΗΣ

PLATO, *Essays in Ancient Greek Philosophy III*, edited by John P. Anton & Anthony Preus, State University of New York Press.

Πλάτων, *Δοκίμια στὴν Ἀρχαία Ἑλληνικὴ Φιλοσοφία III*.

Ἔργο συλλογικὸ μὲ 17 δοκίμια-παρουσιάσεις στὴν Ἑταιρεία «Ἀρχαία Ἑλληνικὴ Φιλοσοφία» (Ν. Ὑόρκη). Οἱ ἐρευνητὲς εἶναι καθηγητὲς φιλοσοφίας (Professors, Assistant & Associate Professors) σὲ πανεπιστήμια Καναδᾶ καὶ ΗΠΑ, μερικοὶ ἑλληνικῆς καταγωγῆς μὲ ἰδιαίτερο ζῆλο στὰ θέματα τῆς ἑλληνικῆς φιλοσοφίας.

Ἀκολουθεῖ μιὰ σύντομη περίληψη τῶν 17 δοκιμίων μέσα σὲ δεδομένους περιορισμούς.

1. Donald J. Zeyl, «Σωκράτης καὶ ἡδονισμός» (*Πρωταγόρας*, 351 b-358 d).

Τὸ δοκίμιο ἐπικεντρώνεται σὲ ὀκτὼ παραγράφους τοῦ *Πρωταγόρα* ἐπισημαῖνον τὸ ρόλο τῆς ἡδονῆς-λύπης στὴ ζωή μας. Συχνὰ τὰ εὐχάριστα χαρίζουν εὐδαιμονία ἄλλοτε εἶναι ἁπλᾶ διάλειμμα ἢ παραμονὴ λύπης. Ὑπάρχουν καὶ πικρὰ φάρμακα· «ὑπὸ τῆς ἡδονῆς ἡττᾶσθαι» γίνεται πηγὴ δυστυχίας. Ἡ γνώση τοῦ κακοῦ-λυπηροῦ ὁδηγεῖ στὴν ἀποφυγή του κατὰ Πλάτωνα, ἐνῶ ὁ Ἀριστοτέλης ὑπογραμμίζει τὴ δύναμη τῆς συνήθειας. Σωκράτης-Πλάτων ἔχουν ἐγκράτεια, ἀσκούμενη ἀρετὴ καὶ φρόνηση μὲ προσανατολισμὸ πρὸς τὸ Ἀγαθόν, Ἀληθὲς καὶ Καλόν. Ἡ ἡττοπάθεια καταδικάζεται, ἐνῶ ὁ ἀγώνας καρποφορεῖ, «ἐάν τις ἀνδρεῖος, ᾖ καὶ μὴ ἀποκάμῃ ζητῶν».

2. George Rudebusch, «Πλάτων. Ἡδονισμὸς καὶ ἠθικὸς Πρωταγορισμός».

Γίνεται σύγκριση *Πρωταγόρα-Γοργία* πάνω στὸν ἡδονισμό. Στὸν *Πρωταγόρα* κυριαρχεῖ ὑποκειμενισμὸς («τὸ δοκοῦν ἑκάστῳ τοῦτ' ἀληθές ἐστιν») καὶ προτιμάει τὸ εὐχάριστο, τὸ μεγαλύτερο, τὸ φαινομενικό. Στὸ *Γοργία* ἀπὸ τοὺς διαλόγους Σωκράτη-Πώλου-Καλλικλῆ γίνεται σημαντικὴ διαφοροποίηση καὶ τὸ τέλος-σκοπὸς καθορίζει τὴν ἐπιλογὴ τῶν μέσων. Τὸ μέτρο μετριάζει τὴν ἀκρασία, καταστροφικὴ ροπὴ τῆς ἰσορροπίας.

3. Cynthia Hampton, «Ὄψιμη ἀνάλυση τῆς εὐχαρίστησης στὸν Πλάτωνα».

Στὸν *Φίληβο* γίνεται διάκριση μεταξὺ εὐχαριστήσεων μὲ τοὺς γνωσιολογικοὺς χαρακτηρισμοὺς ἀληθῆς-ψευδής (ὁ Ἀριστοτέλης θὰ διαφωνοῦ-

σε: «οὐκ ἔστιν τὸ ἀληθὲς καὶ τὸ ψεύδεσθαι ἐν τοῖς πράγμασιν, ἀλλ' ἐν διανοίᾳ»). Ἡ Hampton ὑποστηρίζει ὅτι «the primary meaning of truth for Plato is non propositional but ontological». Πρόκειται μᾶλλον γιὰ ἀξιολόγηση τῶν εὐχαριστήσεων. Π.χ. ὁ φιλότιμος ἐξασφαλίζει μεγαλύτερη ἀπόλαυση ἀπὸ τὸν φιλοχρήματο, πολλὲς ἀπολαύσεις εἶναι μακροπρόθεσμα βλαβερές. Χαρακτηριστικὴ περίπτωση ὁ λειχούδης τοῦ Ἀριστοτέλη γεύεται γλυκὰ «μετ' ἀκρασίας» καὶ καταστρέφει τὴν ὑγεία του.

4. Jane Zembaty, «Ἐμπλοκὴ Σωκράτη στὸν *Ἱππία Ἐλάσσονα*».

Ὁ διάλογος πλέκεται γύρω ἀπὸ τὸ ἐρώτημα: ποιός εἶναι κατὰ Ὅμηρο καλύτερος, ὁ Ἀχιλλέας ἢ ὁ Ὀδυσσέας; Ὁ Ἱππίας δηλώνει προτίμηση στὸν φιλαλήθη Ἀχιλλέα καὶ ὄχι στὸν πανοῦργο Ὀδυσσέα. Ὁ διάλογος ἔχει διασκεδαστικὲς φάσεις καὶ τελικὰ ὁ πολυμαθὴς σοφιστὴς φαίνεται Ὀδυσσέας, ἐνῶ προτιμάει τὴν ἀνδρεία καὶ ἀλήθεια. Τὸ παράξενο φαίνεται στὸ τέλος τοῦ διαλόγου, ὅπου κατὰ μία ἀκολουθία λόγων ὁ ἀγαθὸς ἀδικεῖ ἑκούσια, ἐνῶ ὁ κακὸς ἀκούσια παραβαίνοντας τὸ σωκρατικὸ ἀξίωμα «οὐδεὶς ἑκὼν κακός». Ὁ διάλογος δὲν κλείνει, ἀλλὰ ἀναβάλλει τὴ συζήτηση. Στὴν ἐμπλοκὴ ἀληθὴς - ψευδής, ἀγαθός, ἄμεινον, ἄριστον κινοῦνται σὲ δύο ἐπίπεδα γνωσιολογικὸ - ἠθικό, παράδοξο puzzling ποὺ τὸ δοκίμιο ἀντιμετωπίζει ἄριστα.

5. Elinor West, «Ὁ Σωκράτης στὸν *Κρίτωνα*, πατριώτης ἢ φίλος»;

Ἡ διαύγεια τοῦ δοκιμίου εἶναι ἀνάλογη μὲ τὴ συγκίνηση τοῦ πρωτοτύπου. Θριαμβεύει ἡ φιλία μὲ γνώμονα «τοὺς μὲν φίλους εὖ ποιεῖν, τοὺς δὲ ἐχθροὺς κακῶς». Οἱ δικαστὲς δίκασαν ἄδικα καὶ εἶναι ἐχθροὶ (Κρίτων), ἡ πατρίδα-τροφὴ μὲ τὸ στόμα τῶν νόμων διαμαρτύρεται (Σωκράτης) μέσα σὲ μιὰ «φιλοσοφικὴ ρητορεία». Διαφαίνεται ἡ ἀριστοτελικὴ ἐπιλογή. «Ὅπου οἱ ἄνθρωποι εἶναι φίλοι, δὲν χρειάζονται τὴ δικαιοσύνη, ὅπου εἶναι δίκαιοι, χρειάζονται τοὺς φίλους ἀκόμη».

6. Lloyd Gerson, «Ἀρετή, γνώση καὶ ἑνότητα ἀρετῶν στὸν Πλάτωνα».

Οἱ ἀρετὲς (ἀνδρεία, ἐγκράτεια, φρόνηση, δικαιοσύνη) συνδέονται μὲ ἕνα πλέγμα διαλεκτικῶν σχέσεων. Ἡ γνώση ἐξασφαλίζει ἐγκράτεια, ἀνδρεία καὶ δικαιοσύνη. Ἡ ἑνότητα τῶν ἀρετῶν εἶναι δυναμικὴ καὶ ὀργανικὴ καὶ ἀναπτύσσεται μὲ ἀσκήσεις μέσα στὸ παιδαγωγικὸ πρόγραμμα τῆς πολιτείας. Ὁ Πλάτων ἐπιδιώκει μία ἠθικὴ στηριγμένη στὴν ἐπιστήμη.

7. Edward Warren, «Τὸ περὶ τέχνης ἐπιχείρημα. Μία ἀναλογία»;

Στὸ διάλογο Θρασύμαχου - Πολέμαρχου τῆς *Πολιτείας* οἱ τέχνες πλησιάζουν τὸ νόημα τῆς ἐπιστήμης μὲ ἀνώτερη τὴν κυβερνητικὴ τέχνη. Μιὰ τέχνη εἶναι ἄξια ὅταν μὲ ἄσκηση ἐπιτελεῖ ἔργα πρῶτα «κατὰ λόγον» καὶ ἔπειτα «μετὰ λόγου». Ἀντίθετα οἱ παλαιστὲς οὔτε οἱ ἴδιοι γίνονται εὐδαίμονες οὔτε τοὺς θεατὲς κάνουν καλύτερους.

8. Edward Lee, «Ἡ θεωρία τοῦ Πλάτωνα περὶ κοινωνικῆς δικαιοσύνης στὴν *Πολιτεία* 2-4».

Πρὶν διαβάσει τὸ μακροσκελὲς αὐτὸ δοκίμιο ὁ ἀναγνώστης νὰ συμβουλευτεῖ τὸ ὑστερόγραφο (postscript 1988) τοῦ δοκιμιογράφου. «The present paper is reprinted here, with all its sins upon it, just as it was circulated to the *SAGP* in 1981». Ἀναλύοντας τὸ «ἕκαστος ἐφ' ᾧ ἐτάχθη» ὑποστηρίζει ὅτι κάθε πολίτης γιὰ ἕνα μόνο ἔργο εἶναι ἱκανός.

9. Charles Griswold, «Πολιτικὴ ἐπιστήμη στὸν *Πολιτικὸ* τοῦ Πλάτωνα».

Δοκίμιο δροσερὸ μὲ ζηλευτὴ διαύγεια ἀναζητεῖ τὸ βαθύτερο νόημα τοῦ *Πολιτικοῦ*. Στὸν ὁρισμὸ πολιτικὸς = βοσκὸς ἀνθρώπων ἀκολουθεῖ ὁ μύθος τῶν ἐποχῶν μὲ δύο ἐπίπεδα: τὴν ἐποχὴ τοῦ Κρόνου ὅλα ἦταν ἰδανικά, ἐνῶ στὰ χρόνια τοῦ Δία κυριαρχοῦν ἀνάγκες, πάθη, κάθε εἴδους conflict καὶ ἔτσι χρειάζεται ἡ πολιτικὴ ἐπιστήμη, ἀνθρώπινο δημιούργημα τοῦ ἐφικτοῦ. Καθορίζονται οἱ μορφὲς πολιτευμάτων καὶ καταδικάζεται ὁ τύρρανος, ὁ ὁποῖος νομίζει ὅτι κατέχει τὴν πολιτικὴ ἐπιστήμη τοῦ Κρόνου.

10. Michael Morgan, «Πῶς ὁ Πλάτων λύνει τὸ παράδοξο τῆς ἔρευνας στὸν *Μένωνα*».

Παράδοξο: πῶς μπορεῖς νὰ μάθεις κάτι χωρὶς νὰ ξέρεις τί εἶναι αὐτό; Μὲ τὴ θεωρία τῆς ἀνάμνησης ὁ φιλόσοφος ἀνακαλύπτει τὶς ἔμφυτες δυνατότητες, ποὺ ξυπνοῦν τὸ δεσμώτη (δοῦλος Μένωνα) ἀπὸ τὸ λήθαργο. Ἡ γνώση δὲν εἶναι ἀνεξάρτηση ἀπὸ τὸ νευρικὸ σύστημα, κέντρο ἀναφορᾶς ἐμπειρικῆς - ἀναλυτικῆς γνώσης. Στὸ παράδειγμα πῶς ξέρει τὸ δρόμο Ἀθήνας - Λάρισας ὁ Morgan νομίζει ὅτι βρίσκει ἀνυποψίαστο τὸν Πλάτωνα σχετικὰ μὲ τὴ διαφορὰ a priori ≠ a posteriori γνώση καὶ μετατοπίζει τὸ διάλογο σὲ μεταφυσικὸ φόντο. Ἡ ὀρθὴ δόξα —Τειρεσίας ἔστω στὴ χώρα τῶν σκιῶν— δὲν ἐμφανίζεται καθόλου στὸ δοκίμιο οὔτε οἱ ἀναβαθμοὶ τοῦ *Φαίδωνα* ἢ ὁ περιστερώνας τοῦ *Θεαίτητου*.

11. Keneth Dorter, «Ἡ θεωρία τῶν Ἰδεῶν καὶ *Παρμενίδης I*».

Χωρὶς τριβὴ τὸ δοκίμιο περιστρέφεται περὶ τὸν ἄξονα τῆς πλατωνικῆς φιλοσοφίας, τὶς Ἰδέες, ποὺ χαρακτηρίζονται στο α΄ μέρος τοῦ *Παρμενίδη* μὲ 5 ἐπιχειρήματα: αἰτίες, καθολικά, παραδείγματα, δυνατότητες καὶ ὄντα καθ' ἑαυτά. Μὲ τὸ πέμπτο (ἂν οἱ Ἰδέες ἦταν χωριστὰ ὄντα, δὲν θὰ χρησίμευαν σὰ σκάλα ποικίλων σχέσεων) καταρρίπτεται ὁ μύθος, πὼς τάχα ὁ Πλάτων ἀντιλαμβανόταν τὶς Ἰδέες ὀντολογικά. Τὸ δοκίμιο αὐτὸ ἀξίζει μετάφραση στὴν ἑλληνικὴ καὶ ξεχωριστὴ προσοχή, γιατὶ πολλοὶ φιλοσοφοῦντες δὲν γνωρίζουν τὴν κατηγορηματικὴ δήλωση τοῦ Ἀριστοτέλη: «Πλάτων δέ, ἔξω μὲν οὐδὲν εἶναι σῶμα, *οὐδὲ τὰς ἰδέας, διὰ τὸ μηδέπου εἶναι αὐτάς*· τὸ μέντοι ἄπειρον καὶ ἐν τοῖς αἰσθητοῖς καὶ ἐν ἐκείναις εἶναι» (Ἀριστ. *Φυσικὰ* 3, 4.2).

12. Robert Turnbull, «Τὸ ἐπιχείρημα τοῦ τρίτου ἀνθρώπου καὶ τὸ κείμενο τοῦ *Παρμενίδη*».

Ἂν ἡ Ἰδέα εἶναι χωριστὴ ἀπὸ τὰ πράγματα, τότε αὐτὰ ὑπάρχουν στὴ σκιὰ τῆς ἀπόλυτης Ἰδέας (Ἰδέα - χαρακτηριστικὰ - πράγμα // κάλλος - εἴδωλον Ἑλένης - Ἑλένη). Τὸ πρόβλημα τοῦ τρίτου ἀνθρώπου (Ἄνθρωπος - ἄνθρωπος - Κορίσκος) ὑπάρχει στὰ *Μεταφυσικὰ* καὶ τοὺς *Σοφιστικοὺς Ἐλέγχους*. Ἀπὸ παρόμοιες ἀντιλογίες πηγάζει ὁ ἰσχυρισμὸς τῶν Μεγαρικῶν ὅτι στὸ Υ ἕνα μόνο Κ ἀντιστοιχεῖ (Αὐτὸ τὸ λάχανο, τὰ λαχανικά-γένος, τὸ Ἰδεῶδες λάχανο. Ἄρα αὐτὸ ποὺ τρώγεται δὲν εἶναι ἰδεῶδες).

13. Mark McPherran, «Ἀπάντηση τοῦ Πλάτωνα στὸ ἐπιχείρημα τοῦ *Παρμενίδη* "ἡ χείριστη δυσκολία"».

Τὸ δοκίμιο αὐτὸ φωτίζεται ἀπὸ τὰ δύο προηγούμενα. «Worst difficulty» χαρακτηρίζεται ἡ θέση τοῦ *Παρμενίδη* (133 a - 135 a). Χωριστὲς ἀπὸ τὰ πράγματα ἰδέες δὲν κάνουν δυνατὴ τὴ γνώση. Ὁ ἐρευνητὴς ὑποστηρίζει ὅτι τὴ λύση δίνει ὁ *Σοφιστὴς* (248 a - 249 d), ὅπου «οἱ φίλοι τῶν εἰδῶν» κατανοοῦν τὴν ἐπικοινωνία Ἰδέα - Ὑποκείμενο «in a Cambridge way» («κοινωνεῖν... διὰ λογισμοῦ»).

14. Veda Cobb-Stevens, «Ἀντίληψη, φαινόμενα καὶ κίνηση».

Τὸ δοκίμιο περιορίζεται στὴν πρώτη βαθμίδα γνώσης στὸν *Θεαίτητο* τοῦ Πλάτωνα, τὴν αἴσθηση σὲ ἄμεση σχέση μὲ τὰ φαινόμενα, τῶν ὁποίων τὸ γίγνεσθαι ἀνάγεται στὴν κίνηση. Οἱ αἰσθήσεις ὅμως εἶναι «στρατιῶται δουρείου ἵππου» καὶ γνώση ἀτελής. Ἡ ἀνάλυση ἐπιδιώκει ἕναν παραλλη-

λισμὸ μὲ τὸ «πάντων χρημάτων μέτρον ἄνθρωπος». Κάτι λέγεται ἀκόμη γιὰ παραισθήσεις (ἔκσταση, μανία, ὄνειρα), ἀλλὰ ἀπουσιάζει ἡ «νεοττιὰ» καὶ ἡ διασύνδεση τῶν βαθμίδων τῆς γνώσης (αἴσθηση - δόξα - διάνοια - Νοῦς).

15. Ἀλέξανδρος Νεχαμάς, «Ἐπιστήμη καὶ λόγος στὴν ὥριμη σκέψη τοῦ Πλάτωνα».

Μὲ ἐπίκεντρο τὸ «μετὰ λόγου» τοῦ *Θεαίτητου* ὑπογραμμίζεται ὅτι ἐπιστήμη δὲν ἐπιτυγχάνεται μὲ τὴν προσθετικὴ λειτουργία τοῦ λόγου (by being added). Προεκτάσεις στὸν *Σοφιστή*, *Πολιτικό*, *Πολιτεία* καὶ *Φαίδωνα* ἔρχονται ἐπίκουροι στὸ θέμα. Ὁ ἀναγνώστης προσδοκᾶ ἀπὸ Ἕλληνα στοχαστὴ καίριους ὅρους στὰ Ἑλληνικά.

16. Richard Mohr, «Θεολογία τοῦ Πλάτωνα - Τί κάνει ὁ δημιουργός».

Τὸ ἀξίωμα τῆς ἀδράνειας τοῦ Θεοῦ (Πρόκλος) ὑποδηλώνεται ἔμμεσα στὸν *Τίμαιο*. Ὁ Δημιουργὸς δημιουργεῖ μέσα στὸ χρόνο, ἀλλὰ δὲν εἶναι ὑπεύθυνος γιὰ ὅλες τὶς ἀρρυθμίες. Δόθηκαν στὸν ἄνθρωπο μέτρα καὶ σταθμὰ νὰ χρησιμοποιεῖ τὸν δημιουργικό του Νοῦ. Ὁ *Τίμαιος* τροφοδότησε τὸν Deismus σὲ μιὰ συνύπαρξη αἰτιοκρατίας - τελολογίας· «μεμειγμένη ἡ τοῦδε τοῦ κόσμου γένεσις ἐξ ἐνάγκης τε καὶ νοῦ συστάσεως ἐγεννήθη».

17. Joan Kung, «Μαθηματικὰ καὶ ἀρετὴ στὸν *Τίμαιο* τοῦ Πλάτωνα».

Σύμπαν, πολιτεία, σῶμα- ψυχὴ στηρίζονται σὲ μαθηματικὲς ἀναλογίες. Ὁ χυμισμὸς τοῦ σώματος καὶ ἡ ἰδιοσυγκρασία ἐξαρτᾶται ἀπὸ τὴ δίαιτα, ἡ ἀτομικὴ δικαιοσύνη ἀπὸ τὴ συνεργασία λογιστικοῦ - θυμοειδοῦς - ἐπιθυμητικοῦ, ἐνῶ κοινωνικὴ δικαιοσύνη ἐξασφαλίζει τὸ «ἕκαστος ἐφ' ᾧ ἐτάχθη». Ἀστρονομία, ἀριθμητική, γεωμετρία καὶ μουσικὴ μὲ ἀνάλογη παιδεία ἀναπτύσσουν ἰσόρροπα ἀρετές (ἀνδρεία, φρόνηση, δικαιοσύνη, ἀγαθότητα). «Πᾶν δὴ τὸ ἀγαθὸν καλόν, τὸ δὲ καλὸν οὐκ ἄμετρον» (*Τίμαιος* 87 c).

Γεώργιος ΚΑΡΑΛΗΣ

G.P. HENDERSON, *The Ionian Academy*, Scottish Academic Press, Edimburg 1988.

Ἡ *Ἰόνιος Ἀκαδημία* τοῦ καθηγητῆ G.P. Henderson εἶναι ἀνανεωμένη ἔκδοση τοῦ βιβλίου ποὺ δημοσιεύτηκε τὸ 1980 στὴν Κέρκυρα, σὲ μετάφραση τοῦ Δρ. Φ.Κ. Βώρου καὶ περιέχει σημαντικὲς προσθῆκες.

Ὁ συγγραφέας —ἀντεπιστέλλον μέλος τῆς Ἀκαδημίας Ἀθηνῶν—

γνωστὸς ἤδη στὴν Ἑλλάδα καὶ ἀπὸ τὸ βιβλίο του *The Revival of Greek Thought* εἶναι κοσμήτωρ τοῦ Τομέα Τεχνῶν καὶ Κοινωνικῶν Ἐπιστημῶν στὸ Παν/μιο τοῦ Dundee.

Τὸ θέμα τοῦ βιβλίου ἔχει κυρίως ἐκπαιδευτικὸ στόχο καὶ περιστρέφεται γύρω ἀπὸ τὴν ἱστορία τῆς Ἰονίου Ἀκαδημίας. Ὁ συγγραφέας φιλοδοξεῖ νὰ καλύψει τὸ κενὸ ποὺ ἄφησε ἡ περίεργη ἀδιαφορία τόσο τῶν Βρετανῶν ὅσο καὶ τῶν Ἑλλήνων, παρὰ τὸ γεγονὸς ὅτι ἡ Ἰόνιος Ἀκαδημία τροφοδότησε τὸ πρῶτο Ἑλληνικὸ Πανεπιστήμιο.

Ἡ ἰδιαίτερη ὅμως συμβολὴ τοῦ καθηγητῆ Henderson ἔγκειται στὸ γεγονὸς ὅτι ἀντιμετωπίζει τὸ θέμα ὄχι μόνο ὡς ἱστορικὸς τῶν πνευματικῶν ρευμάτων τῆς Νεώτερης Ἑλλάδας ἀλλὰ καὶ ὡς ἔμπειρος πανεπιστημιακὸς διδάσκαλος εἴτε ὅταν ἀναφέρεται σὲ ἐκπαιδευτικὰ εἴτε σὲ διοικητικὰ θέματα.

Τὸν Henderson ἀπασχολεῖ καὶ ἡ ὅλη πνευματικὴ κατάσταση τῆς Ἑπτανήσου κατὰ τὸ πρῶτο μισὸ τοῦ 19ου αἰώνα. Ἔτσι, ἐνῶ τὸ ἀντικείμενο τῆς ἔρευνας ἑστιάζεται στὴν προσωπικότητα τοῦ λόρδου Guilford καὶ σὲ σχετικὲς περίπλοκες πανεπιστημιακὲς διαδικασίες, χάρη στὴ γλαφυρὴ καὶ διεισδυτικὴ ἐξέταση ἀπὸ μέρους τοῦ συγγραφέα, ὁ ἀναγνώστης εἶναι σὲ θέση νὰ παρακολουθήσει μὲ εὐχέρεια καὶ ἐνδιαφέρον τὸ σκηνικὸ καὶ τὰ διαδραματιζόμενα αὐτῆς τῆς τόσο σημαντικῆς περιόδου τῆς Νεοελληνικῆς μας Ἱστορίας.

Τὸ βιβλίο περιλαμβάνει πρόλογο, δέκα κεφάλαια, ἐπίλογο, κατάλογο ἔργων καὶ ντοκουμέντων καθὼς καὶ πίνακα ὀνομάτων.

Στὸ 1ο κεφάλαιο ὁ συγγραφέας ἀναφέρεται στὶς προσπάθειες τῶν Γάλλων κατακτητῶν νὰ ἱδρύσουν Πανεπιστήμιο στὰ Ἑπτάνησα, τόσο κατὰ τὴν περίοδο τῆς Δημοκρατίας ὅσο καὶ τῆς Αὐτοκρατορίας. Πράγματι τὸ 1808 ἱδρύεται στὴν Κέρκυρα ἡ πρώτη «Ἰονικὴ Ἀκαδημία» (σὲ διάκριση ἀπὸ τὴν μετέπειτα «Ἰόνιο Ἀκαδημία») ἡ ὁποία διαλύθηκε τὸ 1814 μὲ τὴν κατάρρευση τῶν Γάλλων. Ἡ Ἀκαδημία ἐκείνη ἦταν μᾶλλον μία Ἑταιρεία παρὰ Πανεπιστημιακὴ Σχολὴ μὲ πρακτικοὺς στόχους.

Χρειάστηκαν δέβαια δεκαοκτὼ χρόνια Βρετανικῆς κυριαρχίας (2ο κεφάλαιο) γιὰ νὰ ἱδρυθεῖ, ὕστερα ἀπὸ πολλὲς προκαταρκτικὲς διαδικασίες, ἡ δεύτερη καὶ ὀνομαστὴ Ἰόνιος Ἀκαδημία. Ὁποιαδήποτε ὅμως ἀντιμετώπιση τῆς ἱστορίας της, τονίζει ὁ συγγραφέας, πρέπει νὰ ἀρχίσει μὲ τὴν προσωπικότητα τοῦ ἀνθρώπου ποὺ τὸ ὅραμα, ἡ ἐνεργητικότητα καὶ ὁ ἰδεαλισμός του ἔβαλαν τὰ θεμέλιά της. Καὶ αὐτὸς εἶναι ὁ Frederick North, πέμπτος κόμης τοῦ Guilford (1766-1827), ποὺ τὰ ἐπιτεύγματά του τὸν «κατατάσσουν ὡς Φιλέλληνα στὸ ἐπίπεδο τοῦ Byron».

Ὁ συγγραφέας σκιαγραφώντας τὸ πορτραῖτο τοῦ λόρδου Guilford καὶ ἀνατέμνοντας τὴν προσωπικότητά του, ἀποδείχνει ὅτι ὁ ἱδρυτὴς τῆς Ι.Α.

δὲν συνδέθηκε τυχαῖα μὲ τὰ Ἑπτάνησα. Εἶχαν προηγηθεῖ σοβαρὲς κλασικὲς σπουδὲς ποὺ τὸν ὤθησαν σὲ ταξίδια γνωριμίας μὲ τὸν Ἑλλαδικὸ χῶρο καὶ —πράγμα πολὺ σημαντικό— τὴ γλώσσα καὶ τὴ θρησκεία του (βαπτίσθηκε ὀρθόδοξος στὴν Κέρκυρα). Ἀπὸ τὴ νεότητά του εἶχε κυριευθεῖ ἀπὸ τὴ «μεγάλη Ἰδέα» γιὰ τὴν Ἵδρυση Πανεπιστημίου στὰ Ἑπτάνησα καὶ παρὰ τὶς ὑπηρεσιακές του ἀπασχολήσεις ὁ λόρδος Guilford ἔβαλε σὲ ἐφαρμογὴ τὰ σχέδιά του ποὺ εὐοδώθηκαν μὲ τὴν ἐπιλογὴ τοῦ ἀπαραίτητου κτιρίου γιὰ τὴ λειτουργία τῆς Ἀκαδημίας στὸ παλαιὸ ἀνάκτορο τοῦ κυβερνήτη τῶν Ἑπτανήσων, στὴν Κέρκυρα. Ἰδιαίτερη σημασία ἔδωσε ὁ Guilford στὴν υἱοθέτηση τῆς Νεοελληνικῆς γλώσσας ὡς τοῦ κύριου μέσου διδασκαλίας στὴν Ἀκαδημία. Ἐπίσης ἦρθε σὲ ἐπαφὴ μὲ ἐξέχουσες προσωπικότητες τῆς ἐποχῆς του καὶ ἡ ἀπήχησή του ὑπῆρξε σημαντική, ὅπως στὴν περίπτωση τοῦ Νεοφύτου Δούκα. Ὁ ἴδιος συμμετεῖχε στὴν ἐπιλογὴ τοῦ Διδακτικοῦ Προσωπικοῦ καὶ στὸν τρόπο ἐξετάσεων τῶν σπουδαστῶν. Ἐπίσης συνεισέφερε προσωπικὰ γιὰ τὴν οἰκονομικὴ ἐνίσχυση πολλῶν ἀπὸ αὐτούς.

Στὸ μεγαλύτερο μέρος τοῦ 3ου κεφαλαίου, ὁ καθηγητὴς Henderson παραθέτει πολύτιμα ἱστορικὰ στοιχεῖα γιὰ τὴν Ἰόνιο Ἀκαδημία καὶ περιγράφει λεπτομερῶς τὴ σημαντικὴ ἐναρκτήρια τελετὴ στὶς 17 Μαΐου 1824, τὸ διαχωρισμὸ σὲ 4 Σχολές, τὸν τρόπο λειτουργίας, τὶς βαθμίδες τῶν καθηγητῶν, τὴν ὀνομασία τῶν πρώτων φοιτητῶν ὡς «φιλολόγων», τὶς ἀρχαιοπρεπεῖς ἐνδυμασίες ποὺ σχεδίασε ὁ Π. Προσαλέντης, τὴ βιβλιοθήκη καὶ τὶς δωρεὲς γιὰ τὸν ἐμπλουτισμό της, τὶς θεατρικὲς παραστάσεις τῶν φοιτητῶν κ.λπ. Ἐπίσης ἀναφέρεται στὶς σοβαρὲς γλωσσικὲς δυσκολίες ποὺ προέκυψαν λόγω ἔλλειψης νεοελληνικῶν βοηθημάτων ἀλλὰ καὶ ἑνὸς γλωσσικοῦ τυπικοῦ ποὺ ὅμως ξεπεράστηκαν ἱκανοποιητικὰ χάρη στὶς προσπάθειες τῶν διδασκόντων. Στὶς προσπάθειες αὐτὲς ἀνήκουν ἡ μετάφραση τοῦ *Λόγου περὶ Μεθόδου* τοῦ Descartes ἀπὸ τὸν καθηγητὴ τῆς Φιλοσοφίας Νικόλαο Πίκκολο, ἡ ἀπόπειρα διδασκαλίας τῆς Φυσικῆς στὴ δημοτικὴ γλώσσα ἀπὸ τὸν καθηγητὴ Σταματέλο Πυλαρινὸ κ.ἄ.

Στὸ 4ο κεφάλαιο ὁ συγγραφέας περιγράφει τὸ δεύτερο καὶ τρίτο ἔτος τῆς Ἰονίου Ἀκαδημίας ὅταν ὁ ἀριθμὸς σπουδαστῶν καὶ καθηγητῶν ἔχει αὐξηθεῖ σημαντικά, ἐνῶ ἡ προσωπικότητα τοῦ Guilford ἔχει ἤδη καθιερωθεῖ στὸν ἑπτανήσιο χῶρο, ὅπως μαρτυρεῖ καὶ σχετικὸ ποίημα - ἀφιέρωμα ποὺ δημοσιεύτηκε τὸ 1826 στὴν Κέρκυρα ἀπὸ σπουδαστὴ τῆς Ἀκαδημίας.

Ἀξιοσημείωτο εἶναι ἐπίσης τὸ γεγονὸς ὅτι ὁ λόρδος Guilford, παρὰ τὸν ἐνθουσιασμό του γιὰ τὴν Ἀρχαία Ἑλληνική, δὲν παρέβη ποτὲ τὴν ἀρχική του ἀπόφαση νὰ ἐνισχύσει τὴ Νέα Ἑλληνική. Στὸ ἴδιο κεφάλαιο ὁ καθηγητὴς Henderson ἀναφέρει ἕνα ἀξιοσημείωτο στιγμιότυπο ἀπὸ τὴ συνάντηση τοῦ Guilford μὲ τὸν Κωνσταντίνο Ἀσώπιο (Φεβρ. 1827),

χαρακτηριστικὸ τῆς ἰδιαιτερότητας τῆς προσωπικότητας τοῦ ἱδρυτῆ τῆς Ἀκαδημίας.

Πολύτιμα στοιχεῖα γιὰ τὴ σχέση τοῦ Guilford μὲ τὸν Κάλβο καθὼς καὶ γιὰ τοὺς ἐπαινετικοὺς χαρακτηρισμοὺς τοῦ Δ. Κονόμου μᾶς δίνει ὁ συγγραφέας στὸ ἑπόμενο κεφάλαιο (5ο κεφάλαιο). Ἀλλὰ τὸ θάνατο τοῦ Guilford, πρὶν τὸ ἀκαδημαϊκὸ ἔτος 1827-8 ἀκολούθησαν δύσκολα χρόνια γιὰ τὴν Ἰόνιο Ἀκαδημία (6ο κεφάλαιο). Οἰκονομικὴ δυσπραγία, διεκδίκηση τῆς μέχρι τότε θεωρούμενης βιβλιοθήκης τῆς Σχολῆς ἀπὸ τοὺς Ἄγγλους κληρονόμους τοῦ Guilford κ.λ.π.

Στὸ ἴδιο κεφάλαιο γίνεται μνεία 4 βιβλίων ποὺ μεταφράστηκαν στὴν Ἑλληνικὴ καθὼς καὶ ὅσων ἐγράφησαν γιὰ χρήση τῶν σπουδαστῶν, ὅπως τὸ *Συντακτικὸ τῆς Ἀρχαίας Ἑλληνικῆς Γλώσσας* τοῦ Νεόφ. Βάμβα.

Ἤδη ὅμως ἀπὸ τὸ 1835 ἀρχίζει νὰ πνέει κάποιος ἄνεμος αἰσιοδοξίας στὴν Ἀκαδημία ποὺ συμπίπτει μὲ τὴν ἀνανέωση τοῦ ἐνδιαφέροντος τοῦ κυβερνήτη Sir Howard Douglas. Τὸ κεφάλαιο αὐτὸ τελειώνει μὲ ἐνδιαφέροντα στοιχεῖα γιὰ τὴν ἐναρκτήρια ὁμιλία τοῦ Κωνσταντίνου Ἀσώπιου (1836), τὴν ὁποία ὁ καθηγητὴς Henderson θεωρεῖ ὡς τὴν πιὸ μεγάλη καὶ ἐκλεπτυσμένη ὁμιλία στὴ Νέα Ἑλληνικὴ μέχρι ἐκείνη τὴν ἐποχή.

Τὸ ἐνδιαφέρον τοῦ 7ου κεφαλαίου συνίσταται κυρίως στὴν ἐπισήμανση γλωσσικῶν ἰδιομορφιῶν τῶν Κανονισμῶν Σπουδῶν τῆς Ἀκαδημίας.

Στὰ ἑπόμενα δύο κεφάλαια ὁ συγγραφέας ἐξαντλεῖ τὸ σωζόμενο ἱστορικὸ ὑλικὸ γιὰ νὰ ἐξάγει συμπεράσματα σχετικὰ μὲ τὴ χρονολογία μεταφορᾶς τοῦ παλαιοῦ κτιρίου τῆς Ἀκαδημίας στὴ Σπιανάδα, τὸ εἶδος τοῦ ἐκπαιδευτικοῦ προγράμματος τῆς Σχολῆς κατὰ τὴν περίοδο ἐκείνη καὶ τὶς δραστηριότητες καὶ κανονισμοὺς τῶν Σχολῶν.

Τὸ βιβλίο τελειώνει μὲ τὴν περιγραφὴ τοῦ ἔργου τριῶν καθηγητῶν τῆς Ἀκαδημίας: τοῦ Χαραλάμπη Τυπάλδου-Πρετεντέρη, τοῦ Χριστόφορου Φιλητᾶ καὶ τοῦ Βράϊλα Ἀρμένη. Ἰδιαίτερα ὅσον ἀφορᾶ τὸ φιλόσοφο Βράϊλα Ἀρμένη, ὁ καθηγητὴς Henderson ἀποδείχνει ὅτι ὁ ἐναρκτήριος λόγος του, τὸ 1854, μπορεῖ νὰ συσχετισθεῖ μὲ τὸ ὅλο φιλοσοφικό του ἔργο.

Ἀνεξάρτητα ἀπὸ τὸ βαθμὸ εὐημερίας τῆς Ἀκαδημίας κατὰ τὰ τελευταῖα χρόνια, ἤδη ἀπὸ τὸ 1863 πνέει ἄνεμος καταστροφῆς ποὺ ἐπέρχεται ὁριστικὰ τὸ 1864. Ἡ ἰδέα τῆς «Ἕνωσης», ἐξάλλου, εἶχε ὡς ἀποτέλεσμα νὰ θεωρηθεῖ ἡ Ἀκαδημία ὡς ἕνας ξένος στὴν οὐσία θεσμός. Ὅμως τὸ ἔργο της ἀναγνωρίστηκε ἀπὸ τὶς σημαντικότερες προσωπικότητες τῆς ἐποχῆς καὶ μὲ τὰ ὑπολείμματα τοῦ πλούσιου παρελθόντος της τροφοδότησε τὸ πρῶτο Πανεπιστήμιο τῆς Ἑλλάδας. Ἴσως μὲ κάποια δόση ὑπερβολῆς, ὁ Παπαδόπουλος Βρετὸς ἔφθασε νὰ ἀναρωτηθεῖ γιὰ τὸ ποιὲς θὰ ἦσαν οἱ συνθῆκες μάθησης στὴν Ἑλλάδα χωρὶς τὸν Guilford καὶ τὴν Ἰόνιο Ἀκαδημία.

Ἄννα ΑΡΑΒΑΝΤΙΝΟΥ-ΜΠΟΥΡΛΟΓΙΑΝΝΗ

Ἄννα ΚΕΛΕΣΙΔΟΥ-ΓΑΛΑΝΟΥ, *Ἡ Ἔννοια τῆς Σωτηρίας στὴν Πλατωνικὴ Πολιτικὴ Φιλοσοφία*. Πρόλογος Γ. Μιχαηλίδη-Νουάρου. Ἀθῆναι 1982. Ἔκδοση τῆς Ἀκαδημίας Ἀθηνῶν (Κέντρο Ἐρεύνης τῆς Ἑλληνικῆς Φιλοσοφίας), 114 σελ.

Καὶ μόνη ἡ ἐπίκληση τῆς λέξεως *σωτηρία* ὅταν ἀναφέρεται κάποιος στὴν Πλατωνικὴ φιλοσοφία ἀποτελεῖ μίαν ἐξόχως προκλητικὴ ἀναφορά. Διότι ἡ ἔννοια ἵσταται στὸ ἐπίκεντρο μιᾶς ὁλόκληρης ἀντιλήψεως ποὺ σχεδὸν ὁμοφώνως θεωρεῖται ὡς ἀντίθετη (ἂν ὄχι ὡς ὁ ἀντίπους) τοῦ Πλατωνισμοῦ.

Ἰδοὺ ὁ λόγος γιὰ τὸν ὁποῖον ἡ μελέτη τῆς Ἄννας Κελεσίδου προκαλεῖ σὲ μιὰ λεπτομερέστερη συζήτηση —τουλάχιστον γιὰ νὰ δοῦμε ἂν ἡ ἐργασία αὐτὴ ἀντέχει στὶς προκλήσεις ποὺ ἡ ἴδια (συνειδητὰ ἢ μή) δημιουργεῖ στὸν ἑαυτό της.

Ἐπιθυμοῦμε κατ' ἀρχὴν νὰ καταστήσουμε σαφέστερη τὴν τοποθέτηση γιὰ τὸ τί οὐσιαστικῶς σημαίνει καὶ συνεπάγεται ἡ ἐπίκληση τῆς ἔννοιας τῆς *σωτηρίας* καί, ἐν συνεχείᾳ, ὁ συσχετισμός της μὲ τὴν Πλατωνικὴ φιλοσοφία.

Ἔχει ὑποστηριχθεῖ ὅτι ἡ «ἑλληνικὴ» ἔννοια τοῦ χρόνου ἀποτελεῖ μία «κυκλικὴ» ἀντίληψή του, ἡ ὁποία συνήθως ἀντιπαρατίθεται στὴν Χριστιανικὴ ἀντίληψη ἡ ὁποία παρουσίαζεται ὡς «εὐθύγραμμη». Σὲ ἄλλη ἐργασία μας (*The Concept of Time in Origen*) ἔχουμε ὑποστηρίξει (καὶ νομίζω, ἀποδείξει) ὅτι:

1) Ἡ ἔννοια «ἑλληνικὴ ἀντίληψη τοῦ χρόνου» (ὡς ἐὰν ὑπῆρχε *μία* καθολικὴ τέτοια ἀντίληψη) εἶναι οὐσιαστικὰ ἀνυπόστατη, ἂν λάβει κανεὶς ὑπόψη του τὶς ριζικὲς διαφορὲς μεταξὺ τῶν περὶ χρόνου ἀντιλήψεων στὶς διάφορες ἑλληνικὲς φιλοσοφικὲς σχολὲς ἀπὸ τὸν Παρμενίδη ἕως τὸν Πρόκλο, τὸν Δαμάσκιο καὶ τὸν Σιμπλίκιο — μέσω τῶν Πλάτωνος, Ἀριστοτέλη, Σέξτου Ἐμπειρικοῦ, Ἐκλεκτικῶν, Πλωτίνου, Γνωστικῶν.

2) Οἱ ἔννοιες «κυκλικὸς χρόνος» (ἢ «εὐθύγραμμος χρόνος») ἀποτελοῦν ἁπλῶς ἔνδειξη μιᾶς *χωρικῆς* ἀντιλήψεως περὶ χρόνου, ἡ ὁποία ἀγνοεῖ τὰ πραγματικὰ ἐρωτήματα περὶ τῆς οὐσίας τοῦ χρόνου (ἰδίως μετὰ τὴν συνεχῶς ἐπιβεβαιούμενη κοσμοεικόνα ποὺ εἰσήγαγε ἡ θεωρία τῆς Σχετικότητος). Πρόκειται δηλαδή, τελικῶς, γιὰ στοχασμὸ ὁ ὁποῖος νομίζει ὅτι στοχάζεται περὶ χρόνου, ἐνῶ στὴν πραγματικότητα σκέφτεται τὸν *χῶρο*, καὶ μόνο τὸν χῶρο.

Πέραν αὐτοῦ, πάντως, εἶναι ἀληθὲς ὅτι αὐτὸ ποὺ ὀνομάζουν *ἑλληνικὴ* σκέψη φημίζεται ὡς ἀντίληψη ἡ ὁποία δὲν διαπνέεται ἀπὸ τὸν ἔντονο καὶ ἔνθερμο προσανατολισμὸ πρὸς ἕνα *τέλος* (ὡς πέρας καὶ ὡς σκοπό) τῆς Ἱστορίας. Πρόκειται δηλαδὴ γιὰ μία φιλοσοφία τῆς Ἱστορίας ἡ ὁποία

ἀγνοεῖ κάθε ἀντίληψη ἐσχατολογίας καὶ κάθε οὐσιαστικὴ τελεολογικὴ σημασία τῶν ἱστορικῶν γεγονότων. Τὰ γεγονότα ἁπλῶς συμβαίνουν — ἀλλὰ δὲν *σημαίνουν* καὶ πολλὰ πράγματα. Καὶ βεβαίως δὲν σημαίνουν τίποτε σὲ σχέση μὲ κάποιο τέλος τῆς Φύσεως ἢ τῆς Ἱστορίας (σύμφωνα μὲ τὴν διάκριση καὶ ἀναλυτικὴ περιγραφὴ τῶν διαφόρων εἰδῶν ἐσχατολογιῶν ἀπὸ τὸν Will Herberg). Κατὰ μείζονα λόγο, δὲν ἀποκτοῦν τὴν ὁποιαδήποτε σημασία τους ὑπὸ τὸ φῶς αὐτοῦ τοῦ τέλους. Πρόκειται, δηλαδή, γιὰ μιὰ φιλοσοφία τῆς Ἱστορίας ἡ ὁποία οἰκοδομεῖται μὲ ἄγνοια καὶ ἀγνόηση κάθε ἐσχατολογίας.

Πρέπει νὰ σημειωθεῖ ὅτι ἡ ἔννοια τῆς *σωτηρίας* εὑρίσκεται στὸ κέντρο κάθε ἀντιλήψεως τοῦ χρόνου καί, βεβαίως, κάθε ἐσχατολογίας. Ἀνεξάρτητα ἀπὸ τὸ πραγματικὸ περιεχόμενο ποὺ ἑκάστοτε ἀποδίδεται στὴν σωτηρία, αὐτὴ προσδιορίζει τὸ σύνολο μιᾶς φιλοσοφίας, τὸν γενικότερο χαρακτήρα της καὶ θεμελιώδεις προσανατολισμούς της. Ἐν πάσῃ περιπτώσει (ὅπως θὰ δοῦμε στὸ συμπέρασμα αὐτοῦ τοῦ ἄρθρου) μόνη ἡ ὕπαρξη ἐννοίας σωτηρίας δὲν σημαίνει ἀπαραιτήτως καὶ τὴν ὕπαρξη κάποιας ἐσχατολογικῆς *προσδοκίας*, ἄρα καὶ τὴν παραδοχὴ ἑνὸς *τέλους*. Δὲν σημαίνει δηλαδὴ τὴν ὕπαρξη ἑνὸς τελεολογικοῦ προσανατολισμοῦ τῆς Ἱστορίας καί, συνεπῶς, μιᾶς παραδοχῆς ὅτι ἡ κάθε στιγμὴ τοῦ χρόνου ἀποκτᾶ καὶ σημασία ὑπὸ τὸ φῶς αὐτοῦ τοῦ ἐσχατολογικοῦ *τέλους* (τέλους τῆς Φύσεως, τῆς Ἱστορίας, ἢ καὶ τῶν δύο — ἀναλόγως περὶ τί εἴδους ἐσχατολογίας ὁμιλοῦμε).

Ὑπὸ τὸ φῶς αὐτῆς τῆς (σύντομης, διότι δὲν ἀνήκει στὸν κύριο σκοπὸ αὐτοῦ τοῦ ἄρθρου) εἰσαγωγῆς, μπορεῖ νὰ ἀντιληφθεῖ κάποιος ὅτι ἡ ἀπόδοση κάποιας ἔννοιας σωτηρίας στὴν Πλατωνικὴ σκέψη ἔχει σοβαρότατες συνεπαγωγές. Εἶναι λοιπὸν ἡ σκέψη τοῦ Πλάτωνος κάτι διαφορετικὸ ἀπὸ αὐτὸ ποὺ ἀποδίδεται στὴν «ἑλληνικὴ» (καλούμενη) σκέψη; Εἶναι μία σκέψη τελεολογική, προσανατολισμένη πρὸς κάποιο τέλος, τὸ ὁποῖο συμπίπτει μὲ τὴν πραγμάτωση τῆς περὶ ἧς ὁ λόγος σωτηρίας;

Ἰδοὺ οἱ προκλήσεις οἱ ὁποῖες ἀνακύπτουν ἀπὸ τὸ βιβλίο τῆς Ἄννας Κελεσίδου, προκλήσεις τὶς ὁποῖες ἀντιλαμβανόμεθα ὡς ἰδιαίτερα ἐρεθιστικὲς ὑπὸ τὸ φῶς τῆς πολυετοῦς ἐρεύνης μας ἐπὶ τῆς Φιλοσοφίας τοῦ Χρόνου.

Τὴν ἐν θέματι ἐργασία τῆς Κελεσίδου μελετήσαμε γιὰ πρώτη φορὰ τὸ 1982, ὅταν πρωτο-ἐξεδόθη. Ἀλλὰ πρέπει νὰ ὁμολογήσουμε ὅτι τὸ θέμα της φωτίζεται ἀκόμη καλύτερα ἀπὸ τὸ ἄρθρο της «Ἡ θρησκευτικὴ διάσταση τῆς ἔννοιας τῆς σωτηρίας στὸν Πλάτωνα», ποὺ δημοσιεύθηκε δύο χρόνια ἀργότερα (*Φιλοσοφία*, τ. 13-14, 1983-84). Διότι στὸ πλαίσιο μιᾶς οὐσιαστικῶς θεολογικῆς σκέψεως, ὅπως ἡ Πλατωνική, εἶναι μᾶλλον δύσκολο νὰ δεῖ κάποιος πῶς ἡ σωτηρία μπορεῖ νὰ ἐξετασθεῖ χωρὶς κάποιαν ἔστω ἀναφορὰ

στὴν θρησκευτικότητα ποὺ διατρέχει, κατὰ τὴν ἄποψή μας, ὅλο τὸ Πλατωνικὸ ἔργο. Τὸ ὅτι ἡ συγγραφέας ἐπιχείρησε κατ' ἀρχὴν τὴν μελέτη τῆς σωτηρίας στὴν πολιτικὴ φιλοσοφία, χωρὶς νὰ προτάξει τὴν μελέτη τῆς θρησκευτικῆς διαστάσεως τῆς σωτηρίας, εἶναι μᾶλλον εὐνόητο. Διότι εἶναι σαφὲς ὅτι ἡ ἴδια διαφωνεῖ μὲ τὴν προεκτεθεῖσα ἄποψή μας ὅτι ὁ Πλατωνισμὸς *οὐσιαστικῶς* ἀποτελεῖ θεολογικὴ σκέψη. Πιστεύει ὅτι πρόκειται περὶ ἑνὸς παιδαγωγικοῦ ἀνθρωπισμοῦ (υἱοθετώντας τὴν ἄποψη τοῦ Henri Joly) καὶ θεωρεῖ ὅτι τὸ θρησκευτικὸ στοιχεῖο ἀποτελεῖ κάποιο ἀξιοπρόσεκτο μέν, ἀλλὰ ὄχι καὶ τὸ κεντρικὸ στοιχεῖο τῆς Πλατωνικῆς φιλοσοφίας. Τὴν ἄποψή της αὐτὴ μετέτρεψε σὲ πράξη, ἀναφερόμενη στὴν ἔννοια τῆς σωτηρίας στὴν πλατωνικὴ *πολιτικὴ* φιλοσοφία ἀφιερώνοντας σὲ αὐτὴν ἕνα ὁλόκληρο βιβλίο, ἐνῶ ἡ *θρησκευτικὴ* διάσταση τῆς σωτηρίας ἀξιώθηκε μόνο τὴν ἔκταση ἑνὸς ἄρθρου. Ὑπὸ τὸ φῶς αὐτῆς τῆς διαπιστώσεως, εἶναι κατανοητὴ ἡ ἐν ὑπαινιγμῷ συμφωνία τοῦ Γ. Μιχαηλίδη-Νουάρου μὲ τὴν συγγραφέα, ὅπως φαίνεται στὸν πρόλογό του:

«Κατὰ τὴν προσπάθεια τῆς ἐπιτεύξεως τῶν ὑψηλῶν αὐτῶν σκοπῶν ὁ Πλάτων ξεκίνησε ἀπὸ πολλὲς *ὀρθὲς* σκέψεις, *ἀλλὰ* τελικὰ ἔφθασε ὑπὸ τὴν ἐπίδραση τοῦ πυθαγορισμοῦ, *τῆς θρησκευτικότητάς του* καὶ τοῦ μεταφυσικοῦ δυισμοῦ ποὺ ἐκφράζεται μὲ τὴν περίφημη θεωρία τῶν ἰδεῶν σὲ ὁρισμένες «οὐτοπιστικὲς» καὶ ἀριστοκρατικὲς ἀντιλήψεις ποὺ συναντοῦμε στὴν *Πολιτεία* του καὶ ἰδίως στὸ γεροντικό του ἔργο, τοὺς *Νόμους*».

Τὰ πλάγια γράμματα εἶναι δικά μας, γιὰ νὰ τονίσουν τὴν ἀντίληψη τοῦ συντάκτου τοῦ Προλόγου, ὅτι ἡ θρησκευτικότητα συνιστᾶ ἕνα στοιχεῖο ἀντιθετικό, («*ἀλλά*»), πρὸς ὅ,τι ὁ ἴδιος θεωρεῖ ὡς «ὀρθὸ» («*ὀρθὲς σκέψεις*») στὸν Πλάτωνα.

Ἡ ἄποψή μας εἶναι, πάντως, ὅτι τὸ ἄρθρο τῆς Ἄννας Κελεσίδου ποὺ προαναφέραμε ἀποτελεῖ ἕνα ἀναγκαῖο ἐπίμετρο γιὰ τὸ βιβλίο ποὺ ἐξετάζουμε τώρα, ἔτσι ὥστε τὸ σύνολο νὰ ἀποτελεῖ μία πολὺ ἀξιόλογη μελέτη τῆς ἐννοίας τῆς σωτηρίας στὸν Πλάτωνα.

Ὅταν μιλοῦμε περὶ σωτηρίας στὴν πολιτικὴ φιλοσοφία τοῦ Πλάτωνος τὸ ἐρώτημα ποὺ ἀμέσως ἀνακύπτει εἶναι: Περὶ τῆς σωτηρίας *τίνος* εἶναι ὁ λόγος; Ἔχει αὐτὴ ἡ σωτηρία σκοπὸ καὶ περιεχόμενο συλλογικὸ ἢ ἀτομικό; ἀπρόσωπο ἢ προσωπικό;

Στὴν πραγματικότητα πρόκειται γιὰ ἀμφότερα. Ὁ λόγος εἶναι γιὰ τὴν σωτηρία τῆς πόλεως, ἀλλὰ ἡ ὑπόθεση τῆς σωτηρίας δὲν παύει νὰ ἔχει καὶ ἕνα χαρακτήρα ἀτομικό, ἀναφερόμενη στὸν πολίτη. Βεβαίως ἡ κατ' ἐξοχὴν μέριμνα τοῦ Πλάτωνος γιὰ τὴν πολιτεία, ὡς ὀργάνωση ποὺ πραγματώνει τὸ ἀγαθό, δίνει στὴν ἔννοια τῆς σωτηρίας τοῦ πολίτη ἕνα χαρακτήρα *ἀτομικὸ* μέν, ἀλλὰ ἀρκετὰ μακρυὰ ἀπὸ τὸν δραματικὰ *προσωπικὸ* χαρακτήρα ποὺ συνιστᾶ τὸ περιεχόμενο τῆς χριστιανικῆς σωτηρίας. Διότι

ἡ τελευταία χρωματίζεται κατὰ τρόπο οὐσιαστικὸ ἀπὸ τὴν ἀγωνιωδῶς διαλεκτικὴ προσωπικὴ σχέση τοῦ ἀνθρώπου μὲ τὸν Θεό. Στὸν Πλάτωνα ἡ *πολιτικὴ σωτηρία* ἀναφέρεται ἔντονα στὴν σωτηρία τῆς πόλεως, χωρὶς πάντοτε ἡ πόλις νὰ θεωρεῖται ἀπερίφραστα ὡς τὸ σύνολο τῶν πολιτῶν της. Νομίζουμε ὅτι, μέχρι τέλους, ἡ πόλις διατήρησε μίαν ὑπαρξιακὴ αὐτονομία σὲ σχέση μὲ τοὺς ἀνθρώπους της — τουλάχιστον ὡς φιλοσοφικὸ ἀποτέλεσμα καὶ κατασκεύασμα αὐτοῦ ποὺ ὁ Γ. Μιχαηλίδης-Νουάρος ὀνομάζει στὸν Πρόλογό του «διαλεκτικὴ ἔρευνα». Αὐτὴ ἡ στενὴ σύζευξη γενικοῦ καὶ ἀτομικοῦ, ὑποστηρίζεται ἀπὸ τὴν συγγραφέα, συνομολογεῖται ἀπὸ τὸν διαλεκτικὸ χαρακτήρα τῆς Πλατωνικῆς σκέψεως καὶ τὸ «πλατωνικὸ ἰδανικὸ τῆς σύνθεσης». Πάντως, ἀκόμη καὶ ἡ ἀτομικὴ σωτηρία ἐπιτυγχάνεται μέσω μιᾶς ἔλλογης νοητικῆς διαδικασίας — συγκεκριμένα, τὴν ἐνσυνείδητη πειθαρχία τοῦ ἀτόμου πρὸς τὶς ἐπιταγὲς τῆς νοήσεώς του. Κατὰ τὴν συγγραφέα, αὐτὴ ἡ ἀντίληψη (δηλαδή, ἡ σωτηρία τῆς ψυχῆς μέσω τῆς ὑποταγῆς της στὸ νοητικὸ μέρος της) «σπονδυλώνει τὴν πολιτικὴ θεωρία τοῦ Πλάτωνος». Ἔτσι, ἡ σωτηρία σὲ μεγάλο βαθμὸ θεωρεῖται ὅτι ἐπιτυγχάνεται *μέσω* τῆς γνώσεως, ἐνίοτε δὲ ἡ ἀντίληψη αὐτὴ φθάνει μέχρι τοῦ νὰ θεωρεῖ ὡς σωτηρία τὴν γνώση *καθ' ἑαυτήν*.

Αὐτὴ ἡ ἔμφαση στὸν κρισίμως σωτήριο ρόλο τοῦ νοητικοῦ μέρους τῆς ψυχῆς ἔχει μία πολὺ συγκεκριμένη σκοπιμότητα: Τὴν ὀρθότητα τῆς γνώσεως καὶ τὴν ὀρθότητα τῆς διαγωγῆς. Δὲν εἶναι, ἑπομένως, περίεργο ὅτι ὁ Πλάτων ἀποτέλεσε τὴν σχεδὸν ἀποκλειστικὴ πηγή, ἀπὸ τὴν ὁποίαν ὁ Γνωστικισμὸς ἀργότερα ἄντλησε τὶς ἐμπνεύσεις του καὶ δημιούργησε τοὺς ἑλκυστικοὺς καὶ εὔπεπτους μύθους του. Ἐν προκειμένω ἔχει ἰδιαίτερη σημασία, ὅτι, κατὰ τὸν Πλάτωνα, ἡ σωτηρία πραγματοποιεῖται κατ' ἀρχὴν *ἐδῶ* καὶ ὄχι *ἐπέκεινα*. Ὅπως ἔχει μὲ ἰδιαίτερη σαφήνεια ἀναλυθεῖ ἀπὸ τὸν Henri-Charles Puech, στὴν ἐργασία τοῦ *Gnosis and Time*, αὐτὴ ἡ ἀντίληψη ἀποτέλεσε τὴν πεμπτουσία τῆς περὶ σωτηρίας ἀντιλήψεως τῶν Γνωστικῶν. Ἀποτελεῖ δὲ συμβολὴ τῆς Ἄννας Κελεσίδου τὸ ὅτι μὲ σαφήνεια δείχνει τὴν Πλατωνικὴ καταγωγὴ τῆς συγκεκριμένης ἀντιλήψεως.

Ἐπειδὴ ὅμως ἀναφερόμεθα εἰδικότερα στὴν πολιτικὴ φιλοσοφία, πρέπει νὰ τονισθεῖ τὸ ἑξῆς: Ἡ μὲν *ἀτομικὴ* σωτηρία ἐπιτυγχάνεται μέσω τῆς ὑποταγῆς στοὺς νόμους. Ἡ δὲ σωτηρία τῆς *πόλεως* μέσω τῆς συζεύξεως τριῶν ἀρχῶν: Τῆς φρονήσεως, τῆς φιλίας καὶ τῆς ἐλευθερίας.

Θὰ διαφωνούσαμε σὲ ἀρκετὰ σημεῖα μὲ τὸ γεγονὸς ὅτι οἱ ἐκτεταμένες ἀναλύσεις τῆς Κελεσίδου ἀποδίδουν στὶς ἀρχὲς αὐτὲς τὸν χαρακτήρα *τέλους* πρὸς σωτηρίαν — ἂν δὲν εἶχε ἐν τῷ μεταξὺ δημοσιευθεῖ ἡ ἐργασία της «Ἡ θρησκευτικὴ διάσταση τῆς ἔννοιας τῆς σωτηρίας στὸν Πλάτωνα». Νομίζουμε ὅτι θὰ ἀποτελοῦσε ἀδικία ἡ ἐξέταση τοῦ ἐν θέματι βιβλίου χωρὶς παράλληλη μελέτη τοῦ ἄρθρου αὐτοῦ, τὸ ὁποῖο ἐπιμένουμε ὅτι

οὐσιαστικῶς (πρέπει νά) ἀποτελεῖ ἀναπόσπαστο τμῆμα τοῦ βιβλίου. Διότι τὸ ἄρθρο αὐτὸ ὄντως συμπληρώνει ὅ,τι θεωροῦμε ὡς ἀπάντηση στὸ καίριο ἐρώτημα ποὺ θέσαμε ἐξ ἀρχῆς: Τὸ *περιεχόμενο* τῆς σωτηρίας, τὸ οὐσιαστικὸ *τέλος* τῆς ἐπιθυμίας πρὸς σωτηρίαν. Καὶ τὸ τέλος αὐτὸ συνίσταται στὴν παραδοχὴ (καὶ πολὺ καλὴ ἀνάλυση καὶ τεκμηρίωση ἐκ μέρους τῆς συγγραφέως, πρέπει νὰ συμπληρώσουμε) τοῦ θρησκευτικοῦ χαρακτήρα τοῦ οὐσιαστικοῦ περιεχομένου τῆς σωτηρίας, ἀκόμη καὶ τῆς *πολιτικῆς* σωτηρίας. Ναί, ἡ σωτηρία συνίσταται στὴν πειθαρχία στὶς ἐπιταγὲς τοῦ νοητικοῦ μέρους τῆς ψυχῆς. Ἀλλὰ αὐτὸ τὸ μέρος τῆς ψυχῆς μετέχει στὸ θεῖο, εἶναι στὴν πραγματικότητα θεῖο καὶ αὐτό. Ἡ ὀρθὴ γνώση καὶ ἡ ὀρθὴ διαγωγὴ ἀποτελοῦν προσπάθεια μιμήσεως τοῦ θείου, ὑποταγῆς σὲ αὐτὸ τοῦτο τὸ θεῖο. Ἔτσι, κατὰ τὴν ἐπιδίωξη τῆς πολιτικῆς σωτηρίας «ὁ σωζόμενος ἄνθρωπος καὶ ὁ σωτήρας-ἡγέτης φιλόσοφος α) ὀφείλουν τὴν ἀγάπη τους γιὰ τὴν ἀληθινὴ γνώση στὴν θεία ἔμπνευση καὶ β) ἡ σωτηρία τους εἶναι συμμόρφωση μὲ τὴν νόηση τοῦ θεοῦ, ὁμοίωση μὲ τὸν θεὸ κατὰ τὸ δυνατόν». Θεωροῦμε ἰδιαίτερα ἐνδιαφέρον τὸ συμπέρασμα τῆς συγγραφέως γιὰ τὴν στενὴ συνάρτηση τῆς ἰδέας «τῆς ὀρθῆς γνώσης-διαγωγῆς καὶ κοινῆς σωτηρίας μὲ τὸ θεῖο», καθὼς καὶ τὸ ὅτι «ἡ σύνδεση τῆς σωτηρίας τοῦ ἀνθρώπου μὲ τὸ θεῖο ἔχει στὸν Πλάτωνα ἐννοιολογικὴ-θεωρητικὴ καὶ ἱστορικὴ θεμελίωση».

Ἀποτελεῖ ἰδιαιτέρως ἀξιοσημείωτη συμβολὴ τῆς Ἄννας Κελεσίδου τὸ ὅτι ἀποδεικνύει μὲ ἀρκετὴ πειστικότητα ὅτι *ἔχει* νόημα νὰ γίνεται λόγος περὶ *σωτηρίας* στὸν Πλάτωνα. Θὰ σημειώσουμε πάντως ὅτι ἡ μελέτη αὐτὴ χρειάζεται κάποια συνέχεια, ὥστε νὰ μελετηθεῖ συγκριτικῶς ἡ σχέση αὐτῆς τῆς Πλατωνικῆς σωτηρίας τουλάχιστον μὲ ὁρισμένες σημασίες τοῦ ὅρου ποὺ ἀκολούθησαν στοὺς αἰῶνες μετὰ τὸν Πλάτωνα: Τῶν Γνωστικῶν, τῶν Σκεπτικῶν, τοῦ Πλωτίνου καὶ τὴν Χριστιανικὴ Σωτηρία. Θὰ ἀποδειχθεῖ, νομίζουμε, ὅτι μὲ τὸν Χριστιανισμὸ ἡ ἔννοια τῆς σωτηρίας προσλαμβάνει ἕνα ριζικῶς διαφορετικὸ περιεχόμενο, καθὼς πρόκειται γιὰ μία προοπτικὴ ἡ ὁποία εἶναι δυνατὸν νὰ πραγματωθεῖ μόνο *διὰ* τοῦ χρόνου (ὡς πραγματικὴ χωροχρονικὴ προοπτική) καὶ ὄχι ὡς διαφυγὴ *ἀπὸ* τὸν χρόνο, ὡς διανοητικὴ ἢ ψυχολογικὴ (πολὺ δὲ λιγότερο: ὡς πολιτική) ἐμπειρία. Ἀπὸ τὴν ἄποψη αὐτή, ἡ ἀναφορὰ τῆς συγγραφέως σὲ κάποιαν «ἐσχατολογικὴ σωτηριολογία» τοῦ Πλάτωνος μᾶς δημιουργεῖ ὁρισμένες ἐπιφυλάξεις. Διότι ἀμφιβάλλουμε ἂν εἶναι δυνατὸν νὰ γίνει λόγος γιὰ ὁποιαδήποτε ἐσχατολογικὴ προοπτικὴ πρὸς τὴν ὁποίαν νὰ εἶναι προσανατολισμένη ἡ σκέψη τοῦ Πλάτωνος, πέραν τῆς ὑποθέσεως – εὐχῆς ποὺ ἐκφράζει στὴν *Πολιτεία* (499 d) ὅτι ἴσως κάποτε στὸ μέλλον ἡ ἰδανικὴ πολιτεία γίνει πραγματικότητα. Ἄλλη πραγματικὴ ἐσχατολογικὴ προοπτικὴ (δηλαδὴ μία πραγματικὴ προοπτικὴ ἡ ὁποία τοποθετεῖται ὡς *τέλος* τῆς

πορείας ἐν χώρῳ καὶ ἐν χρόνῳ) τουλάχιστον ἐμεῖς πολὺ δύσκολα θὰ βλέπαμε στὸν Πλάτωνα.

Ὁ καθηγητὴς Trevor Saunders χρησιμοποίησε τὸν ὅρο «ἐσχατολογία» ἀναφερόμενος στὸν Πλάτωνα («Penology and Eschatology in Plato's *Timaeus* and *Laws*», στὸ *Classical Quarterly* 23, 1973, σσ. 232-244), ἀλλὰ εἶναι ἀξιοσημείωτο ὅτι στὸ Συμπέρασμά του κάθε ἄλλο παρὰ δέχεται τὴν ὕπαρξη ἐσχατολογικῆς προοπτικῆς στὸν Πλάτωνα. Ἀντίθετα, καταλήγει στὸ ἀρκετὰ ἐντυπωσιακὸ συμπέρασμα ὅτι ἡ ὅλη ἀνάλυση ποὺ κάνει σὲ ὁρισμένα πλατωνικὰ χωρία τελικῶς παραπέμπουν στὸν καθαρῶς Στωικὸ συσχετισμὸ Φύσεως καὶ Λόγου — δηλαδὴ καταλήγει στὴν Σχολὴ ποὺ κατ' ἐξοχὴν ἀρνεῖται ὄχι μόνο κάθε ἐσχατολογία, ἀλλὰ καὶ κάθε ἔννοια ὑπερβάσεως, καὶ ἀσφαλῶς αὐτὴν τὴν ἔννοια σωτηρίας.

Ἔτσι, ἂν καὶ στὴν ἀρχὴ αὐτῆς τῆς ἐργασίας ὑποστηρίξαμε ὅτι ἡ ἔννοια τῆς *σωτηρίας* εὑρίσκεται στὸ κέντρο κάθε ἀντιλήψεως τοῦ χρόνου καί, βεβαίως, κάθε ἐσχατολογίας, ἤδη καθίσταται φανερὸ ὅτι δὲν ἰσχύει καὶ τὸ ἀντίστροφο: Ἡ ἔννοια τῆς σωτηρίας εὑρίσκεται στὸ κέντρο κάθε ἐσχατολογίας — ἀλλὰ ἡ ὕπαρξη κάποιας περὶ σωτηρίας ἀντιλήψεως δὲν συνεπάγεται ἀπαραίτητα τὴν ὕπαρξη κάποιας ἐσχατολογίας.

Τὸ συμπέρασμα ἀπὸ τὴν μελέτη τῶν ἀπόψεων τῆς Ἄννας Κελεσίδου εἶναι ὅτι ἡ ἀντίληψη περὶ σωτηρίας ὑπάρχει στὴν Πλατωνικὴ σκέψη. Συμπέρασμα ἄκρως ἐνδιαφέρον, τὸ ὁποῖο ἡ συγγραφέας ἀποδεικνύει μὲ τρόπο συστηματικὸ καὶ ἀναλυτικό. Ἐκεῖνο ποὺ θεωροῦμε πάντως εἶναι ὅτι ἡ σωτηρία αὐτὴ δὲν σχετίζεται μὲ μία τελεολογικὴ περὶ χρόνου ἀντίληψη, οὔτε εἶναι σωτηρία προσιτὴ στοὺς πάντες. Ἐν προκειμένῳ παραμένει ἀκέραιος ὁ πλατωνικὸς ἀριστοκρατισμὸς (καὶ εἰδικότερα, ἡ ἀντίληψη περὶ τῆς σωτηρίας μόνο τῶν ὀλίγων καὶ ἐκλεκτῶν καὶ τῶν μαθητῶν τους) καὶ ἀποτελεῖ τὴν πρώτη ὕλη καὶ πηγὴ ἐμπνεύσεως τῶν Γνωστικῶν. Τὸ ριζικὸ χάσμα ἐπῆλθε μόνο μὲ τὴν Χριστιανικὴ διδασκαλία, μὲ τὴν ὁποίαν ἡ σωτηρία ἀπέκτησε ἕνα τελείως διαφορετικὸ περιεχόμενο, ἔπαψε νὰ θεωρεῖται ὡς προνόμιο τῶν ὀλίγων καὶ ἐκλεκτῶν καὶ ἔγινε προσιτὴ στοὺς πάντες. Ἡ πάλη ὅμως μὲ τὴν Πλατωνικὴ ἀντίληψη (κυρίως ὅπως αὐτὴ ἐκφράστηκε μὲ τὴν Γνωστικὴ ἀντίληψη ὅτι ἡ σωτηρία συνίσταται σὲ —καὶ προκύπτει ἀπό— τὴ Γνώση) ὑπῆρξε σκληρή. Γι' αὐτὸ καὶ ὁ Γνωστικισμὸς ἀπετέλεσε θανάσιμη ἀπειλὴ γιὰ τὸν Χριστιανισμὸ τῶν πρώτων τριῶν αἰώνων.

Ἡ ἐργασία τῆς Ἄννας Κελσίδου ἤδη προσφέρει μία καλὴ ἐρευνητικὴ δίοδο γιὰ τὴν ἀνίχνευση τῶν πηγῶν τῆς περὶ σωτηρίας ἀντιλήψεως τῶν Γνωστικῶν καὶ παρέχει μίαν ἐντελέστερη γνώση τῆς καταγωγῆς αὐτῆς τῆς ἀντιλήψεως. Ἡ ἐκτεταμένη χρήση τῶν πλατωνικῶν κειμένων καὶ ἡ τεκμηρίωση τῶν ἐπιχειρημάτων δὲν συντελοῦν μόνο στὴν ἔγκυρη θεμελίω-

ση τῶν συμπερασμάτων, ἀλλά, ἐπὶ πλέον, καθιστοῦν τὶς μελέτες της ἀξιόλογο βοήθημα γιὰ τοὺς ἐρευνητὲς ποὺ θὰ ἐπιθυμοῦσαν νὰ προχωρήσουν σὲ περαιτέρω μελέτη ἑνὸς σπουδαίου κεφαλαίου τῆς Ἑλληνικῆς καὶ Ἑλληνιστικῆς φιλοσοφίας.

Παναγιώτης ΤΖΑΜΑΛΙΚΟΣ

Panayiotis TZAMALIKOS, *The Concept of Time in Origen,* Dissertation for the Degree of Doctor of Philosophy, University of Glasgow, 1987, pp. xv + 834.

This thesis constitutes a remarkable piece of work aiming at providing a clarification of Origen's concept of time. It is the first time in the bibliography world wide that such a project has been carried out. Thus it is the first time that an account of Origen's view of the question has been researched and expounded. Through a brilliant analysis, out of a four-year full-time research, the author shows how the concept of time may contribute to a better understanding of a certain philosophy as a whole. This is the case of a courageous and well-executed attempt to eliminate current (yet well entrenched) miscomprehensions about Origen's thought, as well as about critical aspects of the relation between Hellenism and Christianity during the first three centuries of the Christian era. Besides, the author takes the opportunity to exonerate Origen from the traditional charge that he compromised his theology by mingling it with much of Platonist philosphy. This claim has so far been an unquestioned tradition, which has resulted in Origen being regarded as one of the chief architects of the Hellenization of Christianity.

In expounding his views, the author offers a vast number of passages of Origen translated from the Greek original into English for the first time. His points are made not so much through dialectics or logical inference. They are substantiated through Origen's own texts, taken from about a hundred (100) works of his preserved in Greek to one extent or another. Latin versions are also taken into account, yet always in close juxtaposition with views of Origen found in the Greek original. Besides, the author offers a convincing account of why the study of the concept of time in Origen is necessary and what is the scientific benefit to be expected out of such a research. Since the concept of time is an abstrusive notion, the difficulties for such an enterprise are quite obvious.

The author discusses a vast number of theories of time which reached

Origen in the third century as a background: Presocratic, Platonic, Aristotelian, Stoic, Neoplatonic, Epicurean, Eclectic, Syncretic, Gnostic, Sceptic, early Christian views of time —they are all well taken into consideration and are thoroughly discussed.

That this is the case of a remarkable piece of work becomes evident from the impressingly large number of points which are really original and constitute substantial contributions to the field researched. It is really worth while to point out some of them:

1. Against any ancient or modern account of Origen's thought, it is proven that he did not hold the notion of the so-called «eternity of creation». This is a revolutionary assertion indeed, yet it has been substantiated and confirmed through Origen's own words and is thoroughly discussed in one of the most lengthy sections of this work.

2. Origen's doctrine of Creation is meticulously discussed. This is a point where many distortions are still standing. The exposition rebuts not only those supposed to be opponents of Origen (such as Justinian and Jerome), but also sympathizers, such as H. Crouzel, in our day.

3. The *De Principiis* has been taken into account in its Latin rendering: Greek extants, Koetschau's edition, English edition, American edition as well as the recent French edition. All modern editions contain serious mistakes (indeed the French one by H. Crouzel - M. Simonetti some serious ones) which are systematically pointed out and rebutted (although only to the extent that they relate to the subject-matter) usually through Origen's own words. Concerning the German and French editions of other works of Origen (such as the *Commentary on John*) the author calls attention to mistaken points and propounds the correct rendering. It is almost invariably the case that scholars have been content to confine themselves to Origen's *De Principiis*. Dr. Tzamalikos reveals the folly of this, juxtaposing spurious portions of this work with authentic views found in other writings preserved in the Greek original.

4. The significance of «homonyms» in Origen's thought is pointed out through his own remarks. The author adduces the Alexandrian's definitions of the notion and points out the pivotal rôle which they play in his thought. Crucial notions, such as *τέλος* (end), *αἰών* (aeon), *αἰώνιος* (eternal), *κόσμος* (cosmos), *γῆ* (earth) *γνῶσις* (knowledge), *σοφία* (wisdom), *θάνατος* (death), *ἀνάστασις* (resurrection), are homonyms. This means that different realities are denoted under the same name; subsequently, they can be elucidated only once these different realities are pointed up and illustrated properly.

5. Against all current accounts, it is documented that Origen holds a

conception of God *Himself,* as contrasted with conceptions of God as Creator, or Judge, or Provident etc. Subsequently, the author evinces, against universal claims, that Origen does hold a conception of God without thinking of him necessarily as Creator (as a Platonist could do).

6. Against P. Plass it is shown that no notion of «sacred time» makes sense in Origen, sinse he does he hold such a notion at all.

7. The relation of the Logos to God is portrayed against erroneous views, such as those of H. Chadwick and, even worse, of R. A. Norris. The views of Norris constitute one of the worst distortions of Origen's thought and fallacious claims of this author are rebutted on various issues at numerous points of this work, particularly in Chapter 1. At any rate, it is confirmed that the relation of the Logos to God has nothing to do with Neoplatonic conceptions, as claimed by Norris and others.

8. A systematic account of the relation between God, World and Time is given. The notion of the *world* is thoroughly examined before that point, and the limits of Temporality and Timelessness are clearly portrayed.

9. There are numerous references to the English translation of *Contra Celsum* by H. Chadwick. It is demonstrated that crucial points of the text are misrendered to an extent that Origen's views are utterly distorted. At the end of the work (and after numerous rebuttals of Chadwick's rendering) the author takes the view that a new translation of *Contra Celsum* in English is urgently needed.

10. Origen's conception of time is expounded for the first time in an *ad hoc* treatise. The author examines the ontology of time proper. He proves that the fundamental ontological definition of time as *διάστημα* has a Stoic ring, and the relevant terminology which was introduced by Origen for the first time is illustrated and discussed in detail. The author substantiates how Origen's terminology adumbrates both time proper as well as the relation of time to space in an inspired way. His terminology of time was used *verbatim* not only by the Cappadocians, but also by subsequent Christian writers, such as John of Damascus in the Eighth Century. The author points out and canvasses the crucial points on which Origen established radical break with Platonism. This, while the entire Greek tradition (Presocratics, Platonism, Aristotelism, Stoicism from Zeno to Marcus Aurelius, Neoplatonism and others), as well as Gnosticism, are continuously discussed throughout this work in juxtaposition with Origen's views.

It is displayed that a vast number of Christian writers merely echoed Origen's views on the question of time. And, at the points where they were unable to comprehend Origen's views in all their depth, they fell in a

strikingly Platonic way of thinking. This is what happened with Gregory of Nazianzus and John of Damascus, as discussed in detail.

11. It is evidenced that it was Origen who is the source of Augustine's theory of time. The discussion on this point is somewhat extensive yet absolutely illuminating. For indeed this provides answers to long-standing questions, such as those posed by H. I. Marroú (1938, 1949), J. Callahan (1958), R. Sorabji (1983), and remained unanswered hitherto.

12. The question of the relation between comprehensibility and the notion of infinite in Stoicism receives a definitive answer and eliminates current ambiguities. Besides, the relation between the Stoics and Origen on this point is discussed for the first time.

13. It is sustained that before Origen there was no definite view of time established as a *Christian* one. The statements of Athenagoras, Justin and Tatian are taken into account. Some of them have been discussed in the past by others, too. However, it is the first time that the views of Justins on time are taken into consideration and are thoroughly discussed.

14. O. Cullmann's views in *Christ and Time* have been particularly criticized at various points of this work. His contradictions are pointed out. Beyond that though, it is argued that Cullmann's thought and dialectics is essentially a *Platonic* one, namely, this is precisely what it was meant to fight against in the first place. This is a point not made by those who paid some attention to Cullmann's assertions thus far.

15. The characteristics of «teleological» (as contrasted with «anacyclological») time are portrayed and it is sustained and confirmed that Origen's time is a *teleological* one. The pertinent discussion contains the notions of *prophecy* and *kairos* in Origen. It is shown that the notion of *kairos* has a rather different content from that which this is attributed today. It is precisely out of this conception that Origen's time has a character which is not only teleological, but also a *dramatical* one. This is the conclusion of a detailed discussion on the subject.

16. It is proven that Origen's perception of the life of a human being throughout an «aeon» (= a certain cosmic period) has not been grasped hitherto. Certain assertions of H. Crouzel are rebutted.

17. The significance of the Incarnation of Christ for the character of time is pointed out. O. Cullmann (to the extent that he is not wrong or self-contradicting) said nothing new. This had been said by Origen (as his texts demonstrate) long time ago. C. H. Puech's allegations about Gnosticism in Origen turn out, through Origen's own words, to be utterly wrong.

18. The notion of *eternal* is discussed on an entirely new basis. First, the non-scriptural term «eternity» is discarded, sinse it was never used by

Origen. Besides, this term is misleading since it hinders from grasping the crucial fact that *eternal* is a homonym. As a matter of fact there are three entirely distinct and different existential states to which the notion of eternal could be applied.

19. The term *αἰών* (in contrast to Platonism) has a *spatio-temporal* import. In fact the very term *αἰών* in Origen means *space-time,* perceived as *one* reality. This notion is discussed in relation with these of modern science.

20. An extensive account of the etymology of the term *αἰών* is propounded. Current miscomprehensions of Aristotle's views of the subject are rebutted. Finally, the author propounds another etymology for the term *αἰών,* quite different from that of *αἰών* = *ἀεὶ* (always) + *ὄν* (being) of Plotinus. He asserts that Origen's conception of *αἰών* is actually near the original meaning of the term as found in Homer. Origen's views are compared with those of Plato and Philo. Claims of modern scholars on what they call «eternity» in Origen are thoroughly rebutted, particularly the entirely erroneous assertions of C. Bigg, C. H. Puech, E. de Faye, H. Crouzel, H. Jonas, A. Nygren, A. Harnack, H. Koch, R. Hanson, P. Plass, et al.

21. Against H. Crouzel's claims for the opposite, conclusive evidence is adduced confirming Origen's conviction about the final abolition of evil.

22. It is shown how unfair Augustine's criticism against Origen was on the issue of the final abolition of evil. In fact Augustine was but a mere follower of Origen. For he was proven unable to follow Origen all the way in his inspired perceptions on the question of time. Thus, after a certain point (discussed in this thesis) Augustine falls into emloying Neoplatonic conceptions, because he did not grasp how Neoplatonic notions had been radically transformed through Origen's thought.

23. The final destination of movement *in* time and the idea of what time itself is destined to be at the end is discussed. Further, a portrayal of this *end* is offered. In relation to this, the author composes a detailed account of Origen's eschatology, pointing out and canvassing the pertinent crucial notions. On this issue, there is no ancient or modern assertion which is not rebutted out of this exposition. For, in one way or another, scholars think that Origen held a doctrine of the so-called «eternity» of the world; subsequently, they either allege that his eschatology is vague or even that he has no eschatology at all. Against all these, the author demonstrates and authenticates that Origen *does* have eschatological ideas and this is sustained through his own texts. As far as we know, it is the first time that a clear exposition of Origen's eschatology is given. As a matter of fact, it is one of the conclusions of this research that Origen's thought in general is par

excellence a fervently and intensely eschatological one. All these are confirmed through quotations from his own texts, according to the fundamental tactics followed by the author throughout his entire work.

24. On points related to this topic, a vast number of scholars are rebutted. Some of them are: C. Bigg, H. Crouzel, M. Simonetti, H. Chadwick, T. Torrance, A. Nygren, H. Koch, T. Boman, R. Sorabji, E. Molland, G. Butterworth, J. Daniélou, E. de Faye, H. de Lubac, H. C. Puech, R. Hanson, J. Rist, E. Jay, N. Pike, G. Iseminger, E. Stump, N. Kretzmann, A. Prior, N. Wolterstorff, A. H. Armstrong, R. A. Markus, O. Cullmann, G. Florovski, P. Plass, M. Werner, J. Cheek, W. A. Banner, et al.

25. The author points out notions of Origen which are already justified by moderne science. He discusses the fact that the Newtonean world-picture has collapsed after the Theory of Relativity, which for the last eighty five years is constantly vindicated. There are problems arising for pivotal philosophical notions (which are discussed) out of this development. He then explains why Origen's thought is that which will provide solutions to impasses which current «orthodoxy» already has to face out of the new scientific discoveries.

26. The author assesses current simplistic distinctions between «Greek» and «Hebrew» thought expressed in terms of space and time: he discusses the assertions that Greek thought is «spatial», whereas Hebraic thought is «temporal» (C. von Orelli, T. Boman, N. Glatzer, J. Marsh, C. H. Ratschow in part). In view of this analysis, he evinces that Origen's thought is actually beyond and above such distinctions, because this is a thought taking into account the *spatio-temporal* character of the reality. Origen does have an eschatology and this is expounded in detail in the last chapter of this treatise. As a matter of fact, this is the case of an intensely *eschatological* thought and its eschatological orientation is vividly present in the formation of Qrigen's conception of time, too. His thought is profoundly imbued and determined by notions such as *providence - prophecy - promise - expectation - realization - faith - hope - waiting - fulfilment - end.* A thought earnestly orientated towards a promised, and thus expected, *end.* A thought, however, which clearly vizualizes the realization of this end through a *spatio-temporal* view of the world and its perspectives.

27. This work contains two Appendices.

i. Appendix A rebuts assertions made by H. Crouzel and M. Simonetti in the recent French edition of *De Principiis.* They actually take for granted that Origen's thought is a Platonic one and that «eternity of the world» is a doctrine of his theology. This Appendix rebuts these erroneous allegations in

point of their wrong claims about the significance of *κόσμος νοητὸς* and *κόσμος νοερὸς* within this thought.

ii. Appendix B deals with an erroneous exposition of the classification of *motion* by Origen made by H. Chadwick and J. Oulton. They did not grasp crucial points of the Alexandrian's tenet on this point. Subsequently, the significant question of the movement of heavenly bodies (implied by Origen in that exposition) eluded them altogether. In providing a correct account of his conception of motion, the author finally reveals that (against current claims for the opposite), after a certain moment of his life onwards, Origen *did not* hold that heavenly bodies are animate objects. How important this is seems from the fact that neither Jerome nor Augustine unequivocally deny that stars have souls, and Thomas Aquinas (ten centuries after Origen) regarded the question as open.

Regarding this distinguished thesis as a whole, it is impressive that the views of a glaringly vast range of authors are boldly discussed. Sometimes the author is perhaps much too combative, even abrasive, in discussing the opinions of secondary authorities.

To deal with such a subject is a difficult task indeed. For it requires a thorough knowledge of at least three fields of philosophy: Firstly, an awareness of the philosophy of Time, the questions related to this, as well as the tremendous bibliography on the issue from antiquity until our day. Secondly, a good command of Greek philosophy, as well as Gnosticism. Thirdly, knowledge of the Patristic tradition: the author deals with Christian fathers until the 8th century, with further references even to Thomas Aquinas.

Dr. P. Tzamalikos was in fact singularly well equipped to undertake such an enterprise. His background on both Science and Philosophy allowed him to treat his topic from a Philosophical, also a Theological, as well a scientific (both Mathematical and Physical) point of view. This is why he has very strongly assessed the relationship between Hellenism and Christianity, buttressing his views with most solid evidence and arguments.

Dealing with an elusive concept such as Time, Dr. P. Tzamalikos shows a unique mastery of the Greek language, while at the same time he is himself remarkably fluent in English. As a matter of fact, he is proven a very articulate philosopher, since he has an impressive ability to communicate complex metaphysical concepts in comprehensible terms. Therefore, both in methodology and argument, this is quite the case of a distinctive and highly original treatise of outstanding merit —a work requiring a very unusual erudition and competence in order to be carried out. Particularly impressive is the depth and scope of the author's knowledge of Classical and Hellenistic

thought, which is in fact the potential that enabled him to assess the controverted relation between Classical Philosophy and Patristic Theology.

It is beyond any doubt that, after this brilliant treatise, nothing will be the same with regard to our knowledge of Origen, as well as the evolution of ideas during the first three centuries of the Christian era and the critical interplay between Hellenism and Christianity during the same period. Crucial aspects concerning the History of Philosophy and Theology of this period will have to be written again, in the light of the discoveries and contributions made by this excelent and remarkable piece of work.

Socratis DELIVOYATZIS

Ioanna KUÇURADI (ed.): *Philosophy Facing World Problems*. Philosophical Society of Turkey, Ankara, 1986.

Τὸ πρόβλημα τῆς φιλοσοφίας, κατὰ τὶς τελευταῖες δεκαετίες, ἔχει στὴν πραγματικότητα δύο ὄψεις.

Τὸ πρῶτο ἔχει γνωσιολογικὸ χαρακτήρα: Ἤδη ἀπὸ τὸ 1905, ἡ κοσμοεικόνα ποὺ ἴσχυε ἀμετακίνητη ἐπὶ αἰῶνες ἄρχισε νὰ καταρρέει. Ἡ Θεωρία τῆς Σχετικότητος κατὰ τὰ τελευταῖα ὀγδόντα πέντε χρόνια συνεχῶς ἐπιβεβαιώνεται, μὲ συνέπειες οἱ ὁποῖες κατὰ τὸ μέγιστο ποσοστό τους δὲν ἔχουν γίνει ἀντιληπτὲς ἀπὸ τοὺς φιλοσοφοῦντες. Ἂν καὶ ἡ περὶ χώρου-χρόνου ἀντίληψη, ποὺ ἴσχυε ἀπὸ τὴν ἐποχὴ τοῦ Παρμενίδη μέχρι σήμερα, κατέρρευσε, οἱ φιλόσοφοι ἐξακολουθοῦν νὰ σκέπτονται ὡς ἐὰν ὁ κόσμος εἶναι ἐκεῖνος ποὺ περιγράφει ἡ Νευτώνεια Φυσική. Γνωρίζουν ὅτι αὐτὸ εἶναι λάθος — καὶ τὸ μαθαίνουν ἀκόμη καλύτερα ἀπὸ τὸ γεγονὸς ὅτι οἱ ἴδιοι ἔχουν ἀπὸ καιρὸ φθάσει σὲ ἀδιέξοδο, ἔτσι ὥστε πολλοὶ νὰ μιλοῦν γιὰ τὸ «τέλος τῆς φιλοσοφίας». Βεβαίως ἡ φιλοσοφία ὄχι μόνον δὲν τελείωσε, ἀλλὰ ἀπὸ ὁρισμένες ἀπόψεις εὑρίσκεται μᾶλλον στὶς ἀρχές της. Ἐκεῖνο ποὺ ἔχει τελειώσει εἶναι ἡ φρεναπάτη ὅτι εἶναι δυνατὸν νὰ φιλοσοφεῖ κανεὶς μὲ ἄγνοια καὶ ἀγνόηση τῆς φυσικῆς πραγματικότητος, τῆς εἰκόνας τοῦ κόσμου ὅπως τὴν περιγράφουν οἱ τελευταῖες λέξεις τῆς σύγχρονης Φυσικῆς.

Τὸ *Μηδεὶς Ἀγεωμέτρητος Εἰσίτω* ἰσχύει γιὰ τὴν Φιλοσοφία σήμερα ὅσο ποτὲ ἄλλοτε. Δὲν πειράζει ποὺ τὰ τεμένη της βρίθουν ἀπὸ ἀγεωμετρήτους. Αὐτοὶ θὰ μιλοῦν ἀπελπισμένοι γιὰ τὸ «τέλος τῆς φιλοσοφίας» καὶ θὰ ἀντιμετωπίζουν τὰ ἀδιέξοδα ποὺ συνεπάγεται μία λανθασμένη ἀντίληψη τῆς πραγματικότητος. Διότι σήμερα λαμβάνει χώραν τὸ ἑπόμενο βῆμα ἀπὸ τὴν ἐποχὴ τῶν Προσωκρατικῶν. Τότε συνετελέσθη ἡ μετάβαση ἀπὸ τὴν μυθολογικὴ στὴν ἔλλογη σύλληψη τῆς «φύσεως». Ἡ εἰκόνα τοῦ κόσμου

(κυρίως τοῦ *χώρου*) παρέμεινε ἔκτοτε ἀρκετὰ σταθερὴ καὶ ἀναμφισβήτητη, ἔτσι ὥστε (ἀπὸ τὸν 3ον αἰώνα π.Χ. καὶ ἑξῆς) νὰ μπορεῖ κανεὶς νὰ φιλοσοφεῖ χωρὶς νὰ θητεύσει προηγουμένως στὸ θεμελιῶδες προαπαιτούμενο τῆς Φιλοσοφίας: τὴν μακρὰ καὶ ἐπίμονη ἐντρύφηση στὰ Μαθηματικὰ καὶ τὴν Φυσική. Σήμερα ἡ εἰκόνα ἐκείνη τοῦ κόσμου ἔχει καταρρεύσει. Καὶ ἡ ἐντρύφηση αὐτὴ γίνεται πάλι ἡ *conditio sine qua non* γιὰ τὴν εἴσοδο στὸ τέμενος τῆς Φιλοσοφίας. Ὅσοι παραβλέψουν αὐτὴν τὴν ἀναπόδραστη προϋπόθεση, ἁπλῶς θὰ ἀντιμετωπίσουν ἀδιέξοδα (τὰ ὁποῖα ὅμως εἶναι ἀδιέξοδα προσωπικά τους, ὄχι ἀδιέξοδα τῆς Φιλοσοφίας) ἢ θὰ ἐγκλωβιστοῦν σὲ μίαν ἀτελείωτη βυζαντινολογία χωρὶς οἱαδήποτε οὐσιαστικὴ προοπτική. Εἶναι ἰδιαίτερα διδακτικὸ τὸ παράδειγμα ἐκείνων ποὺ φιλοσοφοῦν ἐπὶ τῆς ἐννοίας τοῦ Χρόνου χωρὶς νὰ λαμβάνουν ὑπόψη τὰ νέα δεδομένα τῆς Θεωρίας τῆς Σχετικότητος. Ἡ «μύγα» τοῦ Wittgenstein ἐξακολουθεῖ νὰ πετᾶ ἀπελπισμένη μέσα στὸ κλειστὸ μπουκάλι — ἁπλῶς διότι ἀδυνατεῖ νὰ καταλάβει ὅτι ἐκεῖνο τὸ μπουκάλι ἔχει σπάσει ἤδη ἀπὸ μερικῶν δεκαετιῶν.

Τὸ δεύτερο πρόβλημα τῆς φιλοσοφίας στὶς μέρες μας χρονολογεῖται κυρίως ἀπὸ τὴν ἐποχὴ τοῦ Δευτέρου Παγκοσμίου Πολέμου. Ὁ παραλογισμὸς καὶ τὰ ἐρείπια ἔθεσαν ἐπιτακτικὸ τὸ ἐρώτημα περὶ τοῦ ἐὰν ἡ φιλοσοφία μπορεῖ νὰ παραμένει ἐγκλωβισμένη στὰ καθηγητικὰ γραφεῖα καὶ νὰ ἀγνοεῖ τὴν τρέχουσα πολιτικὴ καὶ κοινωνικὴ πραγματικότητα.

Σὲ αὐτὸ τὸ δεύτερο ἐρώτημα ἔρχεται νὰ ἀπαντήσει ἀρνητικὰ τὸ βιβλίο ποὺ παρουσιάζουμε. Ἡ φιλοσοφία δὲν μπορεῖ νὰ ἀγνοεῖ τὰ προβλήματα τοῦ ἀνθρώπου — τοῦ συγκεκριμένου καθημερινοῦ ἀνθρώπου, τοῦ ἀνθρώπου ποὺ πάσχει καὶ ἐρωτᾶ ἀντιμετωπίζοντας τὸν παραλογισμὸ ἑνὸς κόσμου ποὺ τὸν πνίγει μὲ τὶς ἀντιφάσεις του.

Τὸ βιβλίο *Philosophy Facing World Problems* ἀποτελεῖ προϊὸν μιᾶς τακτικῆς ποὺ ἔχει ἐγκαινιάσει ἡ Unesco ἀπὸ ἐτῶν. Πρόκειται γιὰ τὸ πρόγραμμα Μελέτης τῶν Παγκοσμίων Προβλημάτων καὶ τοῦ Μέλλοντος (Reflection on World Problems and Future-Oriented Studies). Γιὰ τὸ πρόγραμμα αὐτὸ ἡ Unesco ὑπέστη κριτική, μὲ ἰσχυρισμοὺς ὅτι δι' αὐτοῦ τοῦ τρόπου πολιτικοποιεῖται καὶ ἔτσι παρεκκλίνει ἀπὸ τοὺς σκοποὺς τῆς ἱδρύσεώς της. Ἀλλὰ συζήτηση ἐπὶ τῆς κριτικῆς αὐτῆς εὑρίσκεται ἔξω ἀπὸ τοὺς σκοποὺς τοῦ παρόντος κειμένου.

Ἡ παροῦσα συλλογὴ μελετῶν, πάντως, ἀποτελεῖ προϊὸν Σεμιναρίου, ποὺ ὑποστηρίχθηκε ἀπὸ τὴν Unesco καὶ ἔλαβε χώραν στὴν Ἄγκυρα, ἀπὸ 7 ἕως 10 Ἰουλίου 1986. Τὴν φροντίδα τῆς ἐκδόσεως ἀνέλαβε ἡ Πρόεδρος τῆς Φιλοσοφικῆς Ἑταιρείας τῆς Τουρκίας, ἡ Ἑλληνίδα (!) Ἰωάννα Κουσουράδη.

Θεωροῦμε τὸν τόμο αὐτὸ ἐξαιρετικὰ χρήσιμο, ἰδίως πρὸς τὴν

κατεύθυνση αὐτοῦ ποὺ ἀνωτέρω περιγράψαμε ὡς Δεύτερο Πρόβλημα τῆς Φιλοσοφίας σήμερα. Συνιστᾶ ὄντως μία οὐσιαστικὴ προσπάθεια μελέτης καὶ φωτισμοῦ τῶν πραγματικῶν προβλημάτων ποὺ ἀντιμετωπίζει ὁ σύγχρονος κόσμος. Ἡ προσπάθεια δὲν ἀποτελεῖ ἁπλῶς διανοητικὴ ἄσκηση. Οὔτε ὁ στόχος της εἶναι νὰ σταματήσει ἐκεῖ. Ἀλλὰ ἐπιθυμεῖ, πέρα ἀπὸ τὴν διάγνωση, νὰ προχωρήσει στὴν κατάρτιση προγραμμάτων ἀντιμετωπίσεως τῶν προβλημάτων ποὺ θὰ ἐπισημανθοῦν. Ἔτσι, ἡ προσπάθεια αὐτὴ ἐγγίζει χώρους προβλημάτων ἠθικῶν, νομικῶν, ἀνθρωπιστικῶν, οὐχ ἧττον πολιτικῶν, ἀλλὰ καὶ βιοτικῶν. Ὁ συνολικὸς προσανατολισμὸς τοῦ ὅλου ἐγχειρήματος εὑρίσκεται στραμμένος πρὸς τὸ ὅραμα ἑνὸς κόσμου «ἐλεύθερου ἀπὸ τὴν ἔνδεια καὶ τὸν φόβο». Ἕνα ὅραμα ποὺ εἶναι ἀδύνατον νὰ ἀφήσει τὴν κάθε συνείδηση (ἰδίως στὶς ἀνεπτυγμένες χῶρες) ἀμέριμνη καὶ χωρὶς ἐνοχές.

Τὸ μέγα πρόβλημα ποὺ προέκυψε μετὰ τὸν Δεύτερο Παγκόσμιο Πόλεμο ἀνεφάνη κυρίως ὅταν ἡ πρώτη φάση τῆς ἀνορθώσεως εἶχε συντελεσθεῖ. Ἡ ὁλοκληρωτικὴ ἀφοσίωση στὸν στόχο τῆς ἀνασυγκροτήσεως ἀπὸ τὰ ὑλικὰ ἐρείπια παρέβλεψε τὶς συνέπειες ἀπὸ τὴν ἀγνόηση αὐτοῦ ποὺ ὀνόμασαν ἀρκετοὶ (καὶ ἐδῶ ἡ Ι. Κουσουράδη) «πολιτιστικὴ διάσταση τῆς ἀνάπτυξης». Ἡ ἀνισόρροπη ἀνάπτυξη τῆς περιόδου αὐτῆς εἶναι ἕνα φαινόμενο τὸ ὁποῖο ἔχει ἐπισημανθεῖ ἀπὸ ἀρκετούς, ἀπὸ ἀρκετοῦ ἤδη χρόνου. Ἡ ἀξία τοῦ παρόντος τόμου ἔγκειται στὴν συστηματικότερη προσέγγιση στὸ πρόβλημα αὐτό.

Στὴν πραγματικότητα, ἡ ἀγνόηση τῆς «πολιτιστικῆς διάστασης τῆς ἀνάπτυξης» ἔχει δύο ὄψεις:

Ἡ μία προκύπτει ἀπὸ τὰ ὅσα ἡ μεταπολεμικὴ προσπάθεια ἀνασυγκροτήσεως *παρέλειψε* νὰ πράξει. Ἐν προκειμένῳ παρατηρήθηκε συστηματικὴ ὑποβάθμιση τῶν ἀνθρωπιστικῶν σπουδῶν μέσα στὸ ἀναθεωρούμενο σύστημα ἀξιῶν τῶν βιομηχανικῶν κοινωνιῶν. Πρακτικῶς αὐτὸ ἐκφράστηκε μὲ τὴν συνακόλουθη συρρίκνωση τῆς διδασκαλίας τῶν ἀνθρωπιστικῶν σπουδῶν στὰ ἐκπαιδευτικὰ ἱδρύματα καὶ τὴν μεταβίβαση πόρων στὴν ἔρευνα καὶ ἀνάπτυξη θεωρητικῶν τομέων τῶν θετικῶν Ἐπιστημῶν, οἱ ὁποῖοι ἀνταποδίδουν τεχνολογικὲς ἐφαρμογές — καὶ μάλιστα σχετικὰ γρήγορα. Πέραν αὐτοῦ, ὅμως, παρατηρήθηκε μειωμένο ἐνδιαφέρον γιὰ τὶς ἠθικὲς καὶ κοινωνικὲς συνέπειες τῆς τεχνολογικῆς ἀναπτύξεως. Ἔτσι ἡ ἐκρηκτικὴ τεχνολογικὴ ἀνάπτυξη ἐγκαθίσταται ἐπιβλητικὰ στὴν ζωὴ ἀνθρώπων καὶ κοινωνιῶν ποὺ ἀπεδείχθησαν ὑπαρξιακῶς ἀπροετοίμαστες καὶ ἀνέτοιμες νὰ τὴν ἀφομοιώσουν δημιουργικά.

Ἡ δεύτερη ὄψη τοῦ προβλήματος τῆς «πολιτιστικῆς διάστασης τῆς ἀνάπτυξης» προκύπτει ἀπὸ τὰ ὅσα αὐτὴ *πραγματοποίησε*. Μετασχηματίστηκε ριζικὰ ὁ ἀστικὸς τρόπος ζωῆς, μὲ συνέπεια ὁ ἄνθρωπος νὰ εὑρεθεῖ

μοναξιασμένο καὶ ἀλλοτριωμένο ἐνεργούμενο ἐκλεπτυσμένων μηχανισμῶν καταναγκασμοῦ, ὅπως ἡ Διαφήμιση καὶ ἡ Προπαγάνδα. Ἐγκαθιδρύθηκε μία παγκόσμια οἰκονομικὴ τάξη, ἡ ὁποία βασίζεται στὸ ἐκρηκτικὸ ὑπόβαθρο λιμοκτονίας μεγάλων τμημάτων τοῦ παγκοσμίου πληθυσμοῦ. Ἡ ὁποία ἐπὶ πλέον, στηρίζεται στὴν (κατ' ἄκρον παραλογισμό) μεταφορὰ πόρων ἀπὸ τὶς ὑπανάπτυκτες στὶς ἀνεπτυγμένες χῶρες. Γιὰ τὸ 1989 ὑπολογίζεται ὅτι οἱ ὑπερχρεωμένες μὴ ἀνεπτυγμένες χῶρες θὰ πληρώσουν συνολικὰ 30 δὶς δολλάρια στὸν Βορρᾶ —μέγα μέρος ἀπὸ τὰ ὁποῖα ἀποτελοῦν τοκοχρεωλύσια δανείων γιὰ στρατιωτικὲς δαπάνες. Καὶ ὅλα αὐτά, ὅταν τὸ πρόβλημα τῆς πείνας καὶ τοῦ ἀναλφαβητισμοῦ γνωρίζει δραματικὴ ἐπιδείνωση σὲ ὅλο καὶ εὐρύτερες γεωγραφικὲς περιοχές, σὲ ὅλο καὶ περισσότερους ἀνθρώπους.

Ἐνώπιον ὅλων αὐτῶν ἡ Φιλοσοφία δὲν ἔχει τὸ δικαίωμα νὰ παραμείνει ἀδιάφορη. Αὐτὸ ἄλλωστε εἶναι καὶ τὸ νόημα τῆς ὑποστηρίξεως τῆς Unesco πρὸς τὴν προσπάθεια ποὺ ἐκφράζει ὁ τόμος ποὺ παρουσιάζουμε.

Παρὰ τὸ γεγονὸς ὅτι τὰ θέματα δὲν καλύπτουν τὴν ἔκταση ποὺ ἀπαιτεῖ ἡ ἀντίστοιχη ἔκταση τῶν προβλημάτων, ἐν τούτοις θίγονται ζητήματα καίρια καὶ σημαντικά.

Ὁ E. Agazzi θίγει τὸ καίριο θέμα τῶν ἠθικῶν παραγόντων οἱ ὁποῖοι συσχετίζονται μὲ τὴν ἀνάπτυξη τῆς ἐπιστήμης καὶ τῆς τεχνολογίας.

Ἡ B. Akarsu ἀναλύει τὴν τεχνολογικὴ ἀνάπτυξη μέσα στὸ τοπίο τοῦ συγχρόνου πολιτισμοῦ ἀπὸ τὴν ὀπτικὴ τοῦ ἀνθρώπου, ἐνῶ ἡ H. O. Oruka ἐπιχειρεῖ μιὰν ἀνάλυση τῆς θέσεως τῆς φιλοσοφίας στὴν σημερινὴ ἀνθρωπότητα.

Ὅ,τι τρεχόντως θεωρεῖται ὡς «πολιτικὸ» πρόβλημα δὲν ἀπωθεῖται στὸ περιθώριο τοῦ σχετικοῦ προβληματισμοῦ. Ἀντίθετα, ἀντιμετωπίζονται μερικὲς καίριες πλευρές του. Ἡ I. Kuçuradi ἀναλύει τὰ Ἀνθρώπινα Δικαιώματα ὡς οὐσιῶδες στοιχεῖο αὐτοῦ ποὺ συνήθως ἀποκαλεῖται «παγκόσμια προβλήματα». Ἐνῶ πιὸ ἐξειδικευμένα ἀντιμετωπίζεται τὸ θέμα τῶν ἀνθρωπίνων δικαιωμάτων (A. Ndaw) μέσα σὲ ἕνα πλαίσιο ἀπόλυτης ἀρνήσεώς των: τὸ apartheid. Παράλληλα, ο J. P. Atreya ἀναλύει τὸν ρόλο ποὺ διαδραματίζει ἡ ἐξασφάλιση τῶν ἀνθρωπίνων δικαιωμάτων στὴν εἰρήνη. Καὶ πιὸ γενικά, ὁ A. Mercier διερευνᾶ τὶς φιλοσοφικὲς προϋποθέσεις γιὰ τὴν ἐπικράτηση τῆς εἰρήνης.

Ὑπάρχει ἕνα καίριο στοιχεῖο, τὸ ὁποῖο ἀφορᾶ στὸν ρόλο τῆς φιλοσοφίας ὅπως ἀναδύεται ἀπὸ τὸν τόμο αυτό. Ἡ Φιλοσοφία ἀντιμέτωπη μὲ τὰ Παγκόσμια Προβλήματα!

Ὅταν πολλοὶ θεωροῦν τὴν φιλοσοφία ὡς ἀνίκανη νὰ λύσει τὰ ἴδια της τὰ ἐσωτερικὰ προβλήματα... ὅταν πολλοὶ θεωροῦν ὅτι ὁ ρόλος τῆς

φιλοσοφίας εἶναι νὰ *δημιουργεῖ* κάθε στιγμὴ προβλήματα, χωρὶς νὰ παρέχει καμμία λύση τους... — τότε πῶς εἶναι δυνατὸν ἡ φιλοσοφία νὰ *ἀντιμετωπίσει* τὰ μεγάλα «παγκόσμια» προβλήματα; Τοῦτο θὰ ἐσήμαινε ὅτι καλοῦνται οἱ φιλόσοφοι νὰ δώσουν ἀπαντήσεις ἐκεῖ ποὺ καθημερινῶς ἀποτυγχάνουν οἱ πολιτικοί, οἱ οἰκονομολόγοι, οἱ θετικοὶ ἐπιστήμονες, οἱ managers.

Ἀλλὰ μία τέτοια ἀντιμετώπιση τῆς φιλοσοφίας θὰ ἦταν σωστὴ μόνον ἂν τὸ πρόβλημα ἦταν μία καλύτερη καὶ ἀποτελεσματικότερη διαχείριση τῆς Ποσότητας — μέσων, ἐνέργειας, ἰσχύος, οἰκονομικῶν πόρων ἢ κεφαλαίων. Τὰ πράγματα ὅμως δείχνουν ὅτι, παρὰ τὴν ἐξασφάλιση ὅλων αὐτῶν τῶν στοιχείων σὲ τεράστιες ποσότητες, τὰ προβλήματα παραμένουν καὶ ἐνίοτε ὀξύνονται.

Ὁ ρόλος τῆς φιλοσοφίας, συνεπῶς, δὲν σχετίζεται μὲ (οὔτε βεβαίως ὑποκαθιστᾶ) τὸ καθῆκον τῶν πολιτικῶν ἢ τῶν τεχνοκρατῶν. Ἡ φιλοσοφία στοχάζεται πάνω στὰ *κριτήρια* γιὰ τὴν υἱοθέτηση τῆς μιᾶς ἢ τῆς ἄλλης πολιτικῆς, ἀναζητεῖ τοὺς εὐρύτερους καὶ μονιμότερους *σκοποὺς* ποὺ τίθενται, διερευνᾶ τοὺς ἐνδεχόμενους *περιορισμούς* (ἠθικοὺς ἢ ἄλλους), ποὺ θὰ ἔπρεπε νὰ τεθοῦν στοὺς στόχους. Γενικότερα, ἡ φιλοσοφία στοχάζεται μὲ τοὺς *λόγους*, γιὰ τοὺς ὁποίους κάτι πρέπει ἢ δὲν πρέπει νὰ γίνει.

Βεβαίως, καὶ ἡ ἐπιστήμη καὶ ἡ τεχνολογία ἔχουν (καὶ διέπονται ἀπό) μίαν αὐστηρὴ ἐσωτερικὴ λογική. Ἀλλὰ αὐτὴ εἶναι μία λογικὴ ποὺ ἀφορᾶ στὸ συγκεκριμένο θεωρητικὸ ἢ τεχνολογικὸ σύστημα, καὶ ἴσως στὴν σχέση του μὲ κάποια ἄλλα συστήματα: ἀφορᾶ στὴν ἀποτελεσματικὴ χρήση τῶν πειραματικῶν μεθόδων, τῶν διαφόρων θεωριῶν, στὴν θέση εὐφυῶν ὑποθέσεων ἢ στὴν κατάληξη σὲ εὑρηματικὰ ἐπιστημονικὰ συμπεράσματα. Ἀλλὰ οὔτε ἡ ἐπιστήμη οὔτε ἡ τεχνολογία ἀσχολοῦνται μὲ εὐρύτερα ζητήματα, ὅπως ἡ σχέση τῆς τεχνολογίας καὶ τῶν κοινωνικῶν ἀξιῶν ἢ ἡ σχέση μεταξὺ τεχνολογίας καὶ ἀνθρωπίνων δικαιωμάτων· ἢ ἡ σχέση τεχνολογίας καὶ ἀνθρωπισμοῦ· ἢ ἠθικὰ προβλήματα σχετιζόμενα μὲ τὴν τεχνολογικὴ ἀνάπτυξη· ἢ ἡ σχέση τεχνολογίας, διεθνῶν σχέσεων καὶ οἰκονομικῆς ἀναπτύξεως· ἢ οἱ κοινωνικὲς καὶ φιλοσοφικὲς ἐπιπτώσεις ἀπὸ τὴν ἀνάπτυξη τῆς Πληροφορικῆς.

Εἶναι ἀνάγκη ὅπως ἡ λογικὴ ποὺ διέπει ἁπλῶς μία ἐπιστημονικὴ περιοχή, ἐπεκταθεῖ σὲ μία *εὐρύτερη λογική*, ἡ ὁποία θὰ εἶναι συμβιβαστὴ ὄχι μόνο μὲ τὶς ἐπιστημονικὲς ὑποθέσεις, ἀλλὰ καὶ μὲ τὰ οὐσιώδη αἰτήματα τῆς κοινωνίας καὶ τῆς ἀνθρώπινης ὑπάρξεως.

Ἰδοὺ ὁ χῶρος ὅπου ὁ ρόλος τῆς φιλοσοφίας εἶναι κρίσιμος καὶ δὲν εἶναι δυνατὸν νὰ ὑποκατασταθεῖ ἀπὸ καμμία ἄλλη δραστηριότητα τοῦ ἀνθρωπίνου πνεύματος.

Ὁ τόμος τὸν ὁποῖον παρουσίαζουμε ἀποτελεῖ μία πολὺ χρήσιμη συμβολὴ πρὸς αὐτὴ τὴν κατεύθυνση. Βεβαίως τὸ πρόβλημα ἔχει ἀπὸ καιρὸ τεθεῖ εὐρύτερα. Ὁ δὲ σχετικὸς στοχασμὸς ἔχει ὁδηγήσει στὴν διαμόρφωση τοῦ κλάδου ποὺ ὀνομάζεται Φιλοσοφία τῆς Τεχνολογίας. Ἀξιόλογες μελέτες ἔχουν δεῖ τὸ φῶς τῆς δημοσιότητος, ἀλλὰ ὑπάρχουν καὶ σοβαρὲς δυσκολίες πρὸς τὴν κατεύθυνση ἀναπτύξεως αὐτοῦ τοῦ κλάδου. Διότι οἱ «παραδοσιακῶς» φιλοσοφοῦντες δὲν δείχνουν ἐπιθυμία ἐνασχολήσεως μὲ τὰ προβλήματα τῆς τεχνολογίας —δηλαδὴ μὲ ἕνα κόσμο τοῦ ὁποίου τὶς ἐπιστημονικὲς προϋποθέσεις οὐσιαστικῶς ἀγνοοῦν. Ἀπὸ τὴν ἄλλη δὲ πλευρά, οἱ τεχνοκράτες δὲν διαθέτουν φιλοσοφικὴ παιδεία, οὔτε μποροῦν εὔκολα νὰ συνθέσουν ἔργα μὲ τὴν δομὴ ἑνὸς φιλοσοφικοῦ κειμένου. Ἔτσι, πρὸς τὸ παρόν, οἱ σχετικὲς προσπάθειες σχεδὸν ἐξαντλοῦνται σὲ συλλογὲς μικρῶν μελετῶν, ὅπως ὁ τόμος ποὺ παρουσιάζουμε.

Ἀκόμη καὶ ἔτσι, ὅμως, τὸ κέρδος δὲν εἶναι μικρό. Διότι τὸ πρόβλημα ἔχει ἤδη τεθεῖ — καὶ ἔχει τεθεῖ κατὰ τρόπο ἔλλογο. Κατὰ τὴν διάρκεια τῶν δύο τελευταίων αἰώνων ὑπῆρχε μία τυφλὴ πίστη στὴν ἀνάπτυξη τῆς ἐπιστήμης καὶ τῆς τεχνολογίας. Ἐθεωρεῖτο ὡς *a priori* δεδομένο ὅτι αὐτὴ ἡ ἀνάπτυξη παράγει αὐτομάτως εὐεργετικὰ ἀποτελέσματα γιὰ τὴν ἀνθρωπότητα. Πιὸ πρόσφατα ὅμως ἀναπτύχθηκε ἕνα ἀντίθετο ρεῦμα, ἐξ αἰτίας ὁρισμένων συνεπειῶν τῆς τεχνολογικῆς, κυρίως, ἀναπτύξεως. Συνεπειῶν ἄλλοτε ἁπλῶς ἀρνητικῶν, ἄλλοτε ἀνεπιθυμήτων, ἐνίοτε δὲ καὶ καταστροφικῶν. Ἡ ἀντίθεση πρὸς τὴν τεχνολογικὴ ἀνάπτυξη ἔτεινε νὰ λάβει μορφὴ συρμοῦ —πολὺ συχνὰ δὲ μὲ κριτήρια συναισθηματικὰ καὶ ὄχι λογικά.

Ἡ Φιλοσοφία τῆς Τεχνολογίας τηρεῖται πέρα ἀπὸ αὐτὰ τὰ ἄκρα — εἴτε τῆς ἄκριτης λατρείας, εἴτε τῆς δεισιδαιμονικῆς ἀπορρίψεως τῆς τεχνολογικῆς ἀναπτύξεως. Μόνο τότε, ἄλλωστε, εἶναι δυνατὸν ἡ φιλοσοφία νὰ συμβάλει οὐσιαστικὰ στὴν ὑπόθεση τῆς σύμμετρης ἀναπτύξεως τοῦ ἀνθρώπου καὶ τῆς κοινωνίας. Καὶ μόνο τότε εἶναι δυνατὸν νὰ δείξει τοὺς δρόμους γιὰ τὴν ἀπάλειψη τῶν σημερινῶν ἐντόνων στρεβλώσεων καὶ ἀρνητικῶν στοιχείων αὐτοῦ ποὺ ἀποκαλεῖται «πρόοδος». Καὶ πρὸς τὴν κατεύθυνση αὐτή, ἐργασίες ὅπως αὐτὲς ποὺ συνθέτουν τὸν παρόντα τόμο ἀποτελοῦν οὐσιώδη συμβολή.

Παναγιώτης ΤΖΑΜΑΛΙΚΟΣ

Μανώλη ΜΑΡΚΑΚΗ, *Φιλοσοφία τοῦ Πνεύματος*, Τόμος Α΄, Ἀθήνα, «Οἱ Ἐκδόσεις τῶν Φίλων», 1989, 446 σελ.

Στὸ σημαντικὸ αὐτὸ ἔργο ὁ κ. Μαρκάκης προσεγγίζει τὸ πρόβλημα τῆς ἑλληνικῆς αὐτοσυνειδησίας στὸν ἑλληνικὸ χρόνο (ἀπὸ τὸν Ὅμηρο ἕως τὸν

ΕΘΝΙΚΟ ΚΕΝΤΡΟ ΕΡΕΥΝΩΝ ΕΛΛΑΔΟΣ ΑΚΑΔΗΜΙΑ Αθηνών

Ἐλύτη) μὲ τὴν ἔννοια τῆς διθυραμβικῆς βουλήσεως. Πρόκειται γιὰ ἕνα γενναῖο ἐπιστημονικὸ ἐγχείρημα ποὺ ἀναλαμβάνεται χάρη στὴν προσωπικὴ μεταστοιχείωση τῶν μεγεθῶν, τὴν ὁποία ὁ συγγραφέας ἐπιχειρεῖ μὲ κριτικὴν ἀπόσταση καὶ δημιουργικὴ πρόθεση. Ἡ ἀπουσία βιβλιογραφικῶν πηγῶν ἀπὸ τὸ ἔργο εἶναι δηλωτικὴ τῆς ἰσχυρᾶς πνευματικότητος τοῦ συγγραφέως, καί, συγχρόνως, ἀποκαλυπτικὴ τοῦ βιωματικοῦ χαρακτῆρος τοῦ ἔργου τὸ ὁποῖον, ὡστόσο, δὲν ὑπερβαίνει τὰ ὅρια τῶν ἐπιστημολογικῶν παραδοχῶν του· ἀντίθετα ἡ ἐπίγνωση τῶν ἐπιστημολογικῶν προβλημάτων στὸ ἐπίπεδο τῆς μεθοδολογίας του ἐνισχύουν τὸ κῦρος τοῦ ἔργου. Στὸ καθ' ἑαυτὸ ἔργο, ἡ ποίηση, ἡ φιλοσοφία, ἡ ἐπιστήμη, ἡ πολιτική, ἡ τέχνη, καὶ τὸ θρησκευτικὸ βίωμα, ὡς ἐκφάνσεις κρίσιμες τοῦ ἑλληνικοῦ πνεύματος, ἔλκουν τὴν φιλοσοφικὴ ἐνατένιση τοῦ συγγραφέως ὄχι τόσο πρὸς σχολιασμόν τους, ἀλλά, κυρίως πρὸς ριζικὴν ἐπανατοποθέτησή τους σ' ἕνα ἐννοιολογικὸ περίγραμμα συμπαγὲς ποὺ ὁρίζεται μὲ σαφήνεια, ἐνῶ, ἐξ ἄλλου, τίθενται ἐρωτήματα νέα, ὥστε νὰ ἐκτιμηθεῖ ἡ συνοχὴ τῆς ἐννοίας τῆς διθυραμβικῆς βουλήσεως. Ἡ διθυραμβικὴ αὐτὴ συνιστῶσα τίθεται ὡς ἀρχὴ σχεδὸν βιολογικὴ τῆς ἑλληνικῆς αὐτοσυνειδησίας. Ἀκόμη ἐπανατοποθετεῖται ἡ ἔννοια τῆς καιρικότητος, ἐμπλουτισμένη μὲ στοιχεῖα κοινωνιολογικὰ ὡς κρίσιμη, καὶ γι' αὐτὸ χρήσιμη, ἀναλυτικὴ κατηγορία γιὰ τὴν ἑρμηνεία τῆς πνευματικῆς ἐποποιΐας. Τὸ βιβλίο αὐτὸ δημιουργεῖ δυνατότητες γιὰ μιὰ νέα φιλοσοφικὴν ἐνατένιση στὴν ὁποίαν τὸ μεταφυσικὸ στοιχεῖο τίθεται δίπλα στὸν ὀρθὸ λόγο, ἐνῶ ἡ μυθικὴ διάσταση τοῦ πνεύματος ἀποκτᾶ ἐμβέλειαν δίπλα στὴν ἐννοιολογικὴν ἀφαίρεση. Ὁ τρόπος αὐτὸς ἐνατενίσεως τοῦ κόσμου ἀντιπαρατίθεται πρὸς τὸν ἀπομυθοποιημένον συχνὰ ἐρήμην τῆς μεταφυσικῆς δυτικὸν φιλοσοφικὸν στοχασμό, καὶ ἀποτελεῖ προσωπικὸ ἐπίτευγμα. Στο ἔργο αὐτὸ τὸ βιωματικὸ στοιχεῖο ὁδηγεῖται στὴν ἀφαίρεση· διατηρεῖται ὡστόσο κραταιὸ καὶ ἰδιότυπο, ὡς βίωση ἄμεση τοῦ πνεύματος, ὅταν τὸ ὑποστασιακὸ γεγονὸς μεταβάλλεται σὲ πρόταση γιὰ τὸ νόημα τοῦ ὄντος ἢ γιὰ τὴν λύση τοῦ ἱστορικοῦ δράματος. Στὰ κείμενα τοῦ συγγραφέως ἡ λέξη ἔχει μιὰ δύναμη σχεδὸν πρωτεϊκή, ὡς εἰκονικὴ ἢ ὡς ἀνεικονικὴ παραστατικότης. Ἡ γλωσσικὴ καλλιέπεια ἀποτελεῖ καθ' ἑαυτὴν αἰσθητικὴ πραγμάτωση, ἀλλὰ καὶ κατηγόρημα τῆς ἴδιας τῆς αἰσθητικῆς μαρτυρίας του, στὴν ὁποίαν εἶναι ἀφιερωμένα τρία κεφάλαια τοῦ ἔργου. Τὰ κείμενα αὐτά, γραμμένα σὲ ποιητικὸ ὕφος, ἀπαιτοῦν ἑρμηνείαν, ἐνῶ ἡ προσπάθεια μεταστοιχειώσεώς των σὲ παραδοσιακὸ φιλοσοφικὸ ὕφος εἶναι φανερὸ πῶς θὰ ἔπληττε τὴν πληρότητα τῆς προσωπικῆς ἐνοράσεως: ματιὰ καθαρὰ ἑλληνική, ποὺ ὑπενθυμίζει τὴν προσωκρατικὴ φιλοσοφικὴ παράδοση· ματιὰ ποὺ κατοχυρώνεται ἐπιστημολογικὰ στὴν σημαντικὴν εἰσαγωγὴ τοῦ ἔργου ὡς μέθοδος προσεγγίσεως τοῦ κόσμου, τῆς ζωῆς καὶ τῆς ἀλήθειας. Στὸ Παράρτημα τοῦ

ἔργου αὐτοῦ περιλαμβάνονται τέσσερεις μονογραφίες: «Σύστημα μιᾶς φιλοσοφίας τῆς πράξεως», «Ἡ φιλοσοφία τοῦ ὡραίου», «Ἡ φιλοσοφία τοῦ βιώματος» καὶ «Ἡ φιλοσοφία τῆς ἀγωγῆς». Στο πλαίσιο τοῦ στοχασμοῦ τοῦ Μανώλη Μαρκάκη ὁ ἄνθρωπος, ἀλλὰ καὶ τὸ ἴδιο τὸ ὄν, τελοῦν σὲ κατάσταση διαφυγῆς. Οἱ νέοι τρόποι τοῦ ὄντος, ὅπως ἀποκαλύπτονται στὴν τελετουργία τῆς πράξεως καὶ στὴν ὑψιπέτεια τῆς ἀφαιρέσεως, στοιχειοθετοῦν τὸ νόημα τῆς διαφυγῆς αὐτῆς ἀπὸ τὸ γίγνεσθαι τῶν ἀναγκαιοτήτων πρὸς τὴν ἀπόλυτη ἐλευθερία τοῦ Ἑνός. Ὡστόσο, τὸ ἀπόλυτο αὐτὸ Ἓν πρὸς τὸ ὁποῖον ἀενάως κινεῖ τὸν ἄνθρωπο ἕνας νόστος ἐσώτατος κι ἀκατάλυτος, ὑπερβαίνει κάθε παρουσίαν του. Παρόμοια «ἀνυπαρξία» τοῦ ἀπολύτου Ἑνὸς δὲν ἀφορμᾶται ἀπὸ μηδενικὲς παραδοχές. Καθὼς τίποτε δὲν ὑπάρχει ἔξω ἀπὸ τὸν χρόνο καὶ τὴν διάρκεια, τὸ Ἓν εἶναι ἕνα κατηγόρημα κοινὸ τῆς θεότητος καὶ τοῦ κατωρθωμένου ἀνθρώπου· εἶναι «ἡ σιωπὴ μιᾶς ἄλλης μορφῆς ἀνυπαρξίας» (σ. 446). Κρίση ἐμβριθής, ὑψηλῆς φιλοσοφικῆς ἀξίας, ποὺ γίνεται δηλωτικὴ ἐσώτερων ὑποστασιακῶν ἱεραρχήσεων στὸ νόημα τῆς πράξεως καὶ στὴν ἀμφισημία τοῦ αἰῶνος. Τέλος, ἡ μαθηματικὴ διανόηση εἶναι προσφιλὴς στὸν συγγραφέα ἐνῶ ταυτόχρονα ὁ ἴδιος ἔχει ἐπίγνωση τῶν ὁρίων της.

Ε. ΜΟΥΤΣΟΠΟΥΛΟΣ
(τῆς Ἀκαδημίας Ἀθηνῶν)

Χριστίνας ΦΙΛΗ, *Ἀμφίδρομα. Παράλληλες ἀναζητήσεις Ἐπιστήμης καὶ Τέχνης*, Ἀθήνα 1987, Σμίλη, 247 σελ.

Στὸν πρόλογο τοῦ βιβλίου ὁ Ἀκαδημαϊκὸς κ. Κ.Ι. Δεσποτόπουλος παρουσιάζει μὲ τρόπο εὐσύνοπτο καὶ ἀκριβὴ τὸ ἔργο τῆς μαθηματικοῦ καὶ ποιήτριας Χριστίνας Φίλη καὶ ὁριοθετεῖ τὸ πλαίσιο στὸ ὁποῖο κινήθηκε ἡ συγγραφέας.

Πρόκειται γιὰ δεκατέσσερα κεφάλαια, ἢ μᾶλλον θέματα, ποὺ ἐπέλεξε ἡ συγγραφέας γιὰ νὰ δείξει τὴν ἐπίδραση τῆς ἐπιστήμης στὴν Τέχνη ἀλλὰ καὶ τὶς συχνὰ παράλληλες ἀναζητήσεις τους.

Στὸ πρῶτο κεφάλαιο «Ὁ Μαλλαρμὲ καὶ τὸ βιβλίο του» περιγράφεται ἡ ἐπαναστατικὴ δόμηση τοῦ ξεχασμένου *Βιβλίου* τοῦ Μαλλαρμὲ ποὺ ἡ ἀνέφικτη πραγμάτωσή του ἀποτέλεσε τὸ ὄνειρο τῆς ζωῆς τοῦ ποιητῆ. Προτιθέμενος νὰ ἀπελευθερώσει κάθε ποίημα ἀπὸ τὴν ἀντίφασή του, τὸ γεγονὸς δηλ. ὅτι «προικισμένο μὲ μία διάρκεια ἔπρεπε ταυτόχρονα νὰ κατακτήσει ἕνα κάποιο ἀφηρημένο χρόνο», ὁ Μαλλαρμὲ συγκέντρωσε ὅλη του τὴν προσπάθεια στὸ νὰ μεταφέρει μέσα στὸ χρόνο τὴ δομικὴ διάταξη.

Ἐκεῖνο ποὺ κατὰ τὸν Μαλλαρμὲ κάνει πραγματικὴ τὴν πρωτεϊκὴ αὐτὴ δόμηση εἶναι τὸ φύλλο, τὸ ἐλεύθερο ἀδέσμευτο φύλλο, χάρη στὸ ὁποῖο εἶναι δυνατὲς οἱ συνεχεῖς μεταθέσεις τῶν ποιημάτων καὶ ἀποφεύγεται ἡ στασιμότητα. Ἀλλὰ ὁ ποιητὴς μὲ τὴν ξεχωριστὴ γεωμετρικὴ φαντασία του καθορίζει μὲ τοὺς νόμους τῶν ἀναλογιῶν τὶς διαστάσεις τοῦ βιβλίου. Μάλιστα, γιὰ νὰ ἐξασφαλίσει τὴν πολυδιάστατη κινητικότητά του δὲν διστάζει νὰ καταργήσει τὴ σελιδοποίηση. Ἔτσι οἱ κινητὲς σελίδες θὰ διαβάζονται σύμφωνα μὲ τοὺς νόμους τῆς συνδυαστικῆς Ἀνάλυσης. Στὴ συνέχεια, ἀναλύεται τὸ περιεχόμενο τοῦ βιβλίου τὸ ὁποῖο μπορεῖ νὰ συνοψισθεῖ, ὅπως γράφει ἡ συγγραφέας, στὴν πρόταση «τὸ φανταστικὸ ποιητικὸ παιγνίδι ποὺ εἶναι ὅλα, δηλ. θέατρο, πεζὸς λόγος, ποίηση...». Θεμελιακὸ θέμα τῶν μύθων ποὺ μεταχειρίζεται ὁ Μαλλαρμὲ εἶναι πάντα μία ἀντιπαράσταση ἀνάμεσα σὲ πρόσωπα.

Τὸ ἔργο βέβαια αὐτὸ ἦταν πολὺ πρωτοποριακὸ γιὰ νὰ κατανοηθεῖ στὴν ἐποχή του. Ἡ ἔκδοσή του ὅμως τὸ 1975 ἀποτέλεσε «μία ἀποκάλυψη», ὅπως ἔγραψε ὁ διάσημος συνθέτης καὶ μαθηματικὸς Πιὲρ Μπουλέζ, ὁ ὁποῖος ἀναζήτησε τὴ μαθηματική του ἰσοδυναμία καὶ ἐμπνεόμενος ἀπὸ αὐτὸ ἔγραψε τὰ ἔργα *Τρίτη Σονάτα γιὰ πιάνο* καὶ τὸ *Pli selon Pli,* γιὰ ὑψίφωνο καὶ ὀρχήστρα. Μὲ τὰ ἔργα αὐτὰ ὁ Μπουλέζ ἐδικαίωσε τὴν προσπάθεια τοῦ Μαλλαρμὲ καὶ ἐπέτυχε τὴν ἰσομορφικὴ μεταφορὰ τοῦ *Βιβλίου* στὴ Μουσική.

Στὸ δεύτερο κεφάλαιο ἡ συγγραφέας καταπιάνεται μὲ τὸν «Ρεϋμὸν Κενὼ καὶ τὸ ἐργαστήρι τῆς Δυναμικῆς Λογοτεχνίας». Ὁ Ρεϋμὸν Κενώ, ποιητής, μυθιστοριογράφος, φιλόσοφος, ἐρευνητὴς τῆς γλώσσας μὲ βαθειὰ μαθηματικὴ σκέψη, ἀναζητεῖ καὶ ἐρευνᾶ μαζὶ μὲ τὰ ἄλλα μέλη τῆς ὁμάδας τῆς «Δυναμικῆς Λογοτεχνίας» (ἢ «Οὐλιπό») νέες δομὲς γιὰ τὴ λογοτεχνία, ἐρευνᾶ τὶς μεθόδους τῶν αὐτόματων μετασχηματισμῶν κειμένων καὶ διατυπώνει τὴν «ἀρχὴ» τῆς μετατόπισης. Ὁ ἴδιος ὁ Κενὼ ὀνομάζει «Δυναμικὴ Λογοτεχνία» τὴν ἔρευνα τῆς φόρμας καὶ τῶν καινούριων δομῶν. Στὴ συνέχεια ἀναφέρονται τὰ «πειράματα» τοῦ Κενὼ στὸ χῶρο τῆς Δυναμικῆς Λογοτεχνίας καὶ σκιαγραφεῖται ἡ συμβολή του, ἐνῶ στὸ κεφάλαιο ποὺ ἀκολουθεῖ «ὁ Ρεϋμὸν Κενὼ καὶ οἱ ἀρχὲς τῆς Λογοτεχνίας» παρουσιάζεται ἕνα μικρὸ οὐλιπικὸ κομμάτι τοῦ Κενὼ μὲ τίτλο «Οἱ Ἀρχὲς τῆς Λογοτεχνίας» βασισμένο στὶς «Ἀρχὲς Γεωμετρία» τοῦ Hilbert. Ἡ συγγραφέας παραθέτει τὰ δύο κείμενα γιὰ νὰ δείξει «πόσο τὰ Μαθηματικὰ ἐπεμβαίνουν ἐκεῖ ποὺ ὑπάρχουν δομές». Στὸ ἑπόμενο κεφάλαιο —«Ηοëne Wronski, ὁ παρεξηγημένος Πολωνὸς ἥρωας τοῦ Balzac»— ἡ συγγραφέας φωτίζει διεισδυτικὰ κάποιες πολὺ σημαντικὲς πλευρὲς τῆς προσωπικότητας καὶ τοῦ ἔργου τοῦ Μπαλζάκ, ἄγνωστες ἴσως στὸ πλατὺ ἀναγνωστικὸ κοινό του.

Συγκεκριμένα ὁ Μπαλζὰκ ἦταν πάντα γοητευμένος ἀπὸ τὰ «μυστήρια» τῆς ἐπιστήμης καὶ ἰδιαίτερα τῆς Χυμείας. Σύμφωνα μὲ τὶς ἀπόψεις, ποὺ ἀναπτύσσει ἡ συγγραφέας, πρέπει νὰ δέχτηκε τὴν ἐπιρροὴ ἑνὸς παράξενου Πολωνοῦ, τοῦ Hoëne Wronski, ποὺ πέρασε ὡς ἥρωας στὴν *Ἀνθρώπινη Κωμωδία* ὄχι ὅμως μὲ τὸ ὄνομά του (τὸ ὁποῖο ἀναφέρεται μέσα στὸ ἔργο μία φορὰ ὡς «Hoëne Wronski», ὁ φημισμένος μαθηματικός) ἀλλὰ μετασχηματισμένος σὲ Balthazar Claës. Καὶ εἶναι πραγματικὰ «ἐκπληκτικὴ ἡ ὁμοιότητα ποὺ παρατηροῦμε ἀνάμεσα στὶς ἰδέες τοῦ Wronski καὶ σ' ἐκεῖνες ποὺ ἡ γραφὴ τοῦ Μπαλζὰκ ἀποδίδει στὸν Claës» (σ. 55). Ἔτσι τὸ ἔργο τοῦ Πολωνοῦ μαθηματικοῦ, ποὺ προσπαθεῖ νὰ συνδυάσει τὰ μαθηματικὰ καὶ τὴ φιλοσοφία ἀλλὰ δὲν βρῆκε ἀπήχηση στὸν καιρό του, ἄφησε ἔντονα τὰ σημάδια του στὸν συγγραφέα τῆς *Ἀνθρώπινης Κωμωδίας* καὶ ἀναζητητὴ τοῦ «Ἀπόλυτου».

Στὴν «Ἔννοια τοῦ Δίφανου στὸν Μυσσὲ καὶ στὸν Γιεσένιν» ἡ συγγραφέας περιγράφει καὶ ἀναλύει τὸ «δίφανο εἴδωλο», ὅπως παρουσιάζεται στὴ ζωὴ τῶν δύο ποιητῶν, στὰ ποιήματά τους «Νύχτα τοῦ Δεκέμβρη» καὶ ὁ «Μαυροντυμένος ἄνθρωπος», ἀντίστοιχα «Γέννημα τῆς ποιητικῆς φαντασίας τοῦ Μυσσὲ καὶ τοῦ Γιεσένιν, ἡ δίφανη μορφὴ μεσολαβεῖ ἀνάμεσα στὸ παρὸν καὶ στὸ παρελθόν».

Στὸ κεφάλαιο «Οἱ μετασχηματισμοὶ τῆς γυναικείας μορφῆς στὴν ποίηση τοῦ Μπλὸκ» ἡ συγγραφέας ἀναλύει τὴν ποιητικὴ σύλληψη τῆς γυναικείας μορφῆς ἀπὸ τὸν Μπλὸκ καὶ δείχνει τὸν παραλληλισμὸ ποὺ ὑπάρχει ἀνάμεσα στὰ βιώματα τοῦ ποιητῆ καὶ τοὺς παράλληλους μετασχηματισμοὺς ποὺ ὑφίσταται ἡ γυναικεία μορφὴ μέσα στὴν ποίησή του, μορφὴ ποὺ κάποτε ξεκίνησε ὡς ὀπτασία τῆς νιότης του γιὰ νὰ φθάσει στὴν Ἐπανάσταση — «τὸ τελικὸ ὅριο τῶν μεταμορφώσεων τοῦ θηλυκοῦ στοιχείου».

Στὸ κεφάλαιο ποὺ ἀκολουθεῖ ἡ συγγραφέας ἐξετάζει τὴν «ἐπίδραση τῆς Γεωμετρίας τοῦ Λομπατσέφσκι στὴ ρωσικὴ διανόηση», ὅπου γιὰ ἄλλη μία φορὰ φαίνεται καθαρὰ μέσα ἀπὸ τὶς λεπτὲς καὶ προσεκτικὲς ἀναλύσεις της ἡ συνάρτηση τέχνης μὲ ἐπιστήμη. Ἡ Γεωμετρία τοῦ Λομπατσέφσκι «ἔδωσε ὤθηση γιὰ μία νέα θεώρηση τοῦ χώρου καὶ τὴν ἀποσύνδεσή του ἀπὸ τὸν τρισδιάστατο εὐκλείδειο χῶρο». Ἀκόμη, «ἡ κατάρρευση τοῦ αἰσθητοῦ χώρου ποὺ μᾶς περιβάλλει, ἀναγκαστικὰ ἔστρεψε τὴν καλλιτεχνικὴ δημιουργία στὴν ἀπόδραση προικίζοντάς την ταυτόχρονα μὲ ἀπεριόριστη ἐλευθερία». Ἡ Γεωμετρία αὐτὴ ἔγινε εὐρύτερα γνωστὴ στοὺς κύκλους τῶν πρωτοπόρων διανοουμένων κυρίως χάρη στὸ νεαρὸ ποιητὴ καὶ μαθηματικὸ Βελιμὶρ Χλέμπνικοφ —τὸν μεγαλύτερο Ρῶσο φουτουριστὴ πρὶν ἀπὸ τὸν Μαγιακόφσκι καὶ τὸν Πιὸτρ Οὐσπένσκι, μαθηματικὸ καὶ φιλόσοφο—, μὲ τὰ ἔργα του *Ἡ τέταρτη διάσταση* καὶ *Tertium Organum*.

Μέσα ἀπὸ πολλὲς διεργασίες, σχηματισμοὺς ὁμάδων, διαμόρφωση πνευματικῶν ρευμάτων, βλέπουμε τελικὰ νὰ γεννιέται μία καινούρια γλώσσα, γύρω στὰ 1910, ποὺ ἀνατρέπει μὲ τὴ σειρά της τὴν κλασικὴ γλώσσα, ὅπως πολλὰ χρόνια πρὶν ἕνας ἄλλος ρῶσος εἶχε ἀνατρέψει τὴν κλασικὴ γεωμετρία τοῦ Εὐκλείδη. Ἀλλὰ ἡ ἐπίδραση τοῦ Λομπατσέφσκι παίρνει ὁλοένα μεγαλύτερες διαστάσεις πρὸς κάθε καλλιτεχνικὴ κατεύθυνση. Ὁ ἀναγνώστης θὰ ἔχει τὴν εὐκαιρία νὰ δεῖ πῶς διάσημοι ποιητὲς καὶ καλλιτέχνες μετασχημάτισαν στὸ ἔργο τους τὴν τόσο καθοριστικὴ γι' αὐτοὺς ἐπίδραση τῆς μὴ εὐκλείδειας Γεωμετρίας. Ἔτσι, «τὸ ὅραμα ἑνὸς κόσμου, ὅπου κυριαρχεῖ ἡ καινούρια ἀντίληψη στὸ γλωσσικό, πλαστικὸ καὶ μουσικὸ χῶρο, δὲν ἀργεῖ νὰ παρουσιαστεῖ» (σ. 108). «Ἡ σύλληψη καὶ ἡ βεβαιότητα τῆς ὕπαρξης ἑνὸς χώρου μὲ ἀσυνήθιστη, αἰσθητὴ ἀπεικόνιση, ἀπόρροια τῆς μὴ εὐκλείδειας γεωμετρίας τοῦ Λομπατσέφσκι, διείσδυσε, ἄμεσα ἢ ἔμμεσα, στὴ μουσική, στὸν κινηματογράφο, στὸ χορό, στὸ θέατρο» (σ. 113).

Στὸ ἑπόμενο κεφάλαιο μὲ τίτλο «Ἀχμάτοβα, Γκουμιλιώφ, Μάντελσταμ: τρεῖς ἐκπρόσωποι τοῦ ἀκμισμοῦ» ἡ συγγραφέας ἐξακολουθεῖ νὰ ἀσχολεῖται μὲ τὰ πνευματικὰ ρεύματα τῆς Ρωσίας στὶς ἀρχὲς τοῦ 20οῦ αἰώνα. Συγκεκριμένα ἐδῶ καταπιάνεται μὲ τοὺς τρεῖς κύριους ἐκπροσώπους τῆς «σχολῆς» τοῦ ἀκμισμοῦ πού, ὅπως καὶ ὁ φουτουρισμός, ξεπήδησε ἀπὸ τὶς στάχτες τοῦ συμβολισμοῦ (σ. 128). Ὅπως λέει χαρακτηριστικὰ ἡ συγγραφέας, ἡ ποίηση τῆς Ἀχμάτοβα «ἀναδεικνύει ἕνα στίχο ἁπλό, καθαρό, τέλεια ἀρχιτεκτονικὰ δομημένο». Ὁ Γκουμιλιὼφ «ἐμπλουτίζει τὴ ρωσικὴ ποίηση μὲ ἐξωτικὰ ἠχοχρώματα», ἐνῶ ὁ Μάντελσταμ «κάνει ποίηση ἀκόμη καὶ μὲ τὰ πιὸ κοινά, καθημερινὰ πράγματα, μετασχηματίζοντας ἔτσι τὴν ὑποκειμενικὴ ὅρασή του καθὼς ἐπεκτείνει τὴ θεώρηση τῆς πραγματικότητας ποὺ τὸν τυλίγει» (σ. 130).

Ἀκολουθεῖ μία ἐνδιαφέρουσα ἀνάλυση μὲ τίτλο «Albrecht Dürer, ὁ μαθηματικός», μέσα ἀπὸ τὴν ὁποία φαίνεται καθαρὰ ἡ ἐπίδραση ποὺ δέχθηκε ὁ καλλιτέχνης Dürer ἀπὸ τοὺς Ἰταλοὺς θεωρητικοὺς τῆς προοπτικῆς. Ὁ ἴδιος συνέχισε ἀργότερα τὶς ἔρευνές του καὶ δημοσίευσε μάλιστα μία σημαντικὴ γεωμετρικὴ μελέτη μὲ τίτλο *Διδασκαλία γιὰ τὴ μέτρηση μὲ κανόνα καὶ διαβήτη* (τὸ πρῶτο σύγγραμμα ἐφαρμοσμένης ἐπιστήμης ποὺ γράφεται στὰ γερμανικά). Ἀπὸ τὴν ὅλη ἀνάλυση φαίνεται πῶς «ἕνας καλλιτέχνης, ξεχωριστὰ προικισμένος μὲ βαθύτατο γεωμετρικὸ ἔνστικτο, ἀνακάλυψε τὴ σημασία τῆς Παραστατικῆς Γεωμετρίας καὶ καθόρισε ἀρκετὲς βασικές της μεθόδους» (σ. 263).

Στὸ τέλος τοῦ βιβλίου ἡ συγγραφέας καταπιάνεται μὲ δύο θέματα: «παράλληλες ἀναζητήσεις στὴ γεωμετρία καὶ στὴ ζωγραφικὴ» καθὼς καὶ στὴν «τέχνη καὶ γεωμετρία». Ἀναφορικὰ μὲ τὸ πρῶτο, λέει χαρακτηριστι-

κὰ ὅτι «τὴν ἴδια ἐποχὴ ποὺ ὁ Hilbert πραγματοποιεῖ τὴ φασματικὴ ἀποσύνθεση τῶν γραμμικῶν τελεστῶν, ὁ Perrin ἀναλύει τὸ γαλάζιο τοῦ οὐρανοῦ, ὁ Monet, ὁ Debussy καὶ ὁ Proust ἐκφράζουν τὸ παιγνίδισμα τοῦ φωτὸς στὴ θάλασσα» (σ. 168). Ἀκόμη, πιὸ κάτω, παρατηρεῖ: «Τώρα πιὰ ἡ ἀναγεννησιακὴ προοπτικὴ καταρρέει. Ἡ σύγχρονη τέχνη ἀφομοιώνει τὶς καινούργιες ἰδέες, ἔτσι ὁ χωροχρόνος τοῦ Einstein ἐμφανίζεται παράλληλα στὴ ζωγραφικὴ καὶ τὴ γλυπτική, ἡ εἰκόνα πιὰ ἐμφανίζεται ὄχι μόνο στὸ χῶρο ἀλλὰ καὶ στὸ χρόνο» (σ. 171). Ἔτσι, «ἀπὸ τὸ 1900 τὰ μαθηματικὰ ἀπομακρύνονται ἀπὸ τὴν πραγματικότητα· τὸ ἴδιο καὶ ἡ ζωγραφική. Τὰ φαινόμενα παραχωροῦν τὴ θέση τους στὴ βαθύτερη ἀναζήτηση τῆς οὐσίας». Ὅσον ἀφορᾶ στὸ δεύτερο θέμα, ἡ συγγραφέας τονίζει μὲ ἔμφαση, ὅτι ἂν μελετήσουμε τὰ πρωτοποριακὰ βήματα στὴν Τέχνη «θὰ ἐντυπωσιαστοῦμε ἀπὸ τὴ στενὴ καὶ συγχρονισμένη συσχέτιση ποὺ ὑπάρχει ἀνάμεσα στὶς καινούργιες θέσεις τῆς Τέχνης καὶ τὴν πρόοδο τῆς ἐπιστήμης». Ὕστερα ἀπὸ μία ἐμπεριστατωμένη διαχρονικὴ ἀνάλυση, ὅπου διαπιστώνεται πλήρως ὁ παράξενος αὐτὸς παραλληλισμός, ἡ συγγραφέας δίνει τὴν ἐξήγηση ὅτι αὐτὸ ὀφείλεται στὸ ὅτι ἡ γεωμετρικὴ γνώση συνέβαλε ἀποφασιστικὰ σὰν ἀναγκαῖο θεωρητικὸ ὄργανο στὶς εἰκαστικὲς τέχνες», ἐνῶ ἀπὸ τὸ ἄλλο μέρος ἡ Τέχνη «ἀποτελεῖ ἕνα σύστημα σχέσεων, ποὺ συνενώνει καὶ ἀφομοιώνει 'δανεισμένα' στοιχεῖα τόσο ἀπὸ τὸν συγκεκριμένο ὑλικὸ κόσμο ὅσο καὶ ἀπὸ τὸν ἀφηρημένο καὶ θεωρητικὸ κόσμο τῆς ἐπιστήμης» (σ. 194).

Τὸ ἑπόμενο κεφάλαιο περιέχει μία πολὺ ἐνδιαφέρουσα «συνομιλία μὲ τὸν Ἰάνη Ξενάκη», μαθηματικό, μηχανικὸ καὶ μουσικό, ποὺ ἡ προσωπικότητά του συνθέτει «τὸ καινούριο ἀμάλγαμα γιὰ τὴν ἔρευνα τῆς παγκόσμιας δομῆς τῆς μουσικῆς, μὲ ἄξονα ἀναφορᾶς τὸν Ἀριστόξενο τὸν Ταραντῖνο» (σ. 197). Στὸ ἴδιο κεφάλαιο περιλαμβάνεται κατάλογος ἔργων τοῦ I. Ξενάκη καθὼς καὶ ἡ συνομιλία του μὲ τὴν κ. Φίλη.

Τὸ προτελευταῖο κεφάλαιο ἔχει ὡς θέμα τὸν μεγάλο Φλαμανδὸ ζωγράφο Ἱερώνυμο Μπὸς καὶ τὴ σχέση του μὲ τὴν Ἀλχημεία (οἱ περισσότεροι ἐκπρόσωποί της ὑπῆρξαν γνωστοὶ φυσικοί, γιατροί, κληρικοί, ἀστρολόγοι, φιλόσοφοι). «Ἴσως κανένας καλλιτέχνης δὲν ἐπηρεάστηκε τόσο ἀπὸ τὴν ἐπιστήμη τῆς Ἀλχημείας ὅσο ὁ Ἱερώνυμος Μπός», λέει ἡ συγγραφέας καὶ προσθέτει ὅτι «ἡ ἀλχημεία εἶναι τὸ κλειδὶ γιὰ τὴν ἀποκρυπτογράφηση πολλῶν φανταστικῶν στοιχείων τῆς ζωγραφικῆς του», ὅπως λ.χ. συμβαίνει στὸ ἔργο του *Ὁ κῆπος τῶν ἐπίγειων ἡδονῶν*.

Τὸ βιβλίο τελειώνει μὲ μία ἱστορικὴ ἀναδρομὴ στὴν ἀνάπτυξη τῶν μαθηματικῶν μέσα ἀπὸ κοινωνικὲς δομές. Ἡ ἀναδρομὴ αὐτὴ εἶναι ἱστορικὴ καὶ ἐξετάζει τὴν ἀνάπτυξη τῶν μαθηματικῶν κατὰ τὰ Νεολιθικὰ χρόνια καθὼς καὶ στὴν Αἴγυπτο, στὴν κοιλάδα τοῦ Εὐφράτη στοὺς

Φοίνικες, στοὺς Ἰσραηλίτες, στὴν Κίνα, στὶς Ἰνδίες γιὰ νὰ περάσει στοὺς Ἕλληνες. Ἐδῶ, οἱ πρακτικὲς ἐφαρμογὲς τῆς γεωμετρίας παύουν νὰ ἐνδιαφέρουν τοὺς γεωμέτρες. «Τώρα τὸ πραγματικὸ ἀντικείμενο τῆς σκέψης τους δὲν εἶναι πιὰ τὰ ἴδια τὰ σχήματα ἀλλὰ ἐκεῖνα τῶν ὁποίων τὰ σχήματα εἶναι εἰκόνες (πρβλ. Πλ. *Πολιτεία* VI, 510 d-e). Ἔτσι στὴν πρώτη φάση τῆς ἀφαιρετικῆς διεργασίας συντέλεσαν κατὰ κύριο μέρος οἱ Ἕλληνες, γιατὶ ἀνάμεσα στὰ ἄλλα, τοὺς εὐνοοῦσε ἡ δομὴ τῆς κοινωνίας» (σ. 231).

Στὴ συνέχεια ἐξετάζεται ἡ ἀνάπτυξη τῶν μαθηματικῶν στοὺς Ἀλεξανδρινούς, τοὺς Ρωμαίους καὶ τοὺς Βυζαντινούς, γιὰ νὰ φθάσει στὴ νέα ἐποχὴ τῶν μαθηματικῶν κατὰ τὴν ἀκμὴ τῶν Ἀράβων. Στὴ χριστιανικὴ Εὐρώπη τὰ μαθηματικὰ δὲν θὰ μποροῦσαν νὰ ἀναπτυχθοῦν. Χρειάστηκε νὰ ἔλθει ἡ ἐποχὴ τῶν σταυροφοριῶν καὶ οἱ ἐμπορικὲς συναλλαγὲς ποὺ ἀκολούθησαν γιὰ νὰ ἐκτιμηθοῦν τὰ πλεονεκτήματα τῶν ἀριθμῶν, ποὺ εἶχαν στὸ μεταξὺ εἰσαχθεῖ ἀπὸ τοὺς Ἄραβες στὴν Εὐρώπη. Γύρω στὰ 1200 μ.Χ. ἡ ἵδρυση Πανεπιστημίων καὶ ἡ «ἀνακάλυψη» τοῦ Ἀριστοτέλη ἐπιδροῦν σοβαρὰ στὴν παραπέρα ἀνάπτυξη τῶν μαθηματικῶν. Ἀπὸ ὅλα τὰ παραπάνω συνάγεται ἡ σοβαρὴ ἐπίδραση τῶν κοινωνικῶν δομῶν στὰ μαθηματικὰ παράλληλα μὲ τὴν κοινωνικὴ πρόοδο τῶν λαῶν (σ. 239).

Γενικὰ θὰ εἴχαμε νὰ προσθέσουμε ὅτι ὅλες οἱ «ἀναζητήσεις» τῆς συγγραφέως, χωρὶς νὰ χάνουν ποτὲ τὴν ἰδιαιτερότητά τους, εἶναι σοβαρὰ καὶ ἐπιστημονικὰ τεκμηριωμένες, πράγμα ποὺ συντελεῖ ὥστε τὸ βιβλίο αὐτὸ νὰ μὴν ἀποτελεῖ μόνο προσωπικὴ γραφὴ ἀλλὰ καὶ νὰ ὑπάγεται στὸν χῶρο τῆς Ἐπιστήμης.

Ἄννα ΑΡΑΒΑΝΤΙΝΟΥ-ΜΠΟΥΡΛΟΓΙΑΝΝΗ

Georg SIMMEL, *Philosophie de la modernité*, Εἰσαγωγὴ καὶ μετάφραση Jean-Louis Vieillard-Baron, Paris, éditions Payot, 1989, 331 σελ.

Ὁ J.-L. Vieillard-Baron, γνωστὸς ἀπὸ τὶς πολὺ σημαντικὲς μελέτες του πάνω στὸν γερμανικὸ ἰδεαλισμό, μᾶς παρουσιάζει τώρα μιὰ μετάφραση τῆς *Φιλοσοφίας τῆς σύγχρονης ἐποχῆς* τοῦ G. Simmel, συνοδευόμενη ἀπὸ εἰσαγωγή, στὴν ὁποία μᾶς προσεγγίζει μὲ τὸν καλύτερο τρόπο στὸ πνεῦμα τοῦ Γερμανοῦ στοχαστῆ. Μᾶς παρουσιάζει ἔτσι τὴν ἐγελιανὴ κληρονομιά, κυρίως στὴν περιοχὴ τῆς φιλοσοφίας τοῦ πνεύματος, δηλαδὴ σὲ ὅ,τι ἀφορᾶ τὴ σκέψη πάνω στὸν ἄνθρωπο, θεωρούμενο σὰν ὂν κοινωνικό. Ἐδῶ θὰ πρέπει ὡστόσο νὰ προσθέσουμε ὅτι ἡ ἔνταξη τοῦ Simmel στὴν ἐγελιανὴ κληρονομιὰ δὲν σημαίνει ὅτι αὐτὸς εἶναι ἕνας ἐγελιανὸς φιλόσοφος· ἁπλῶς

μᾶς ἐπιτρέπει νὰ μὴν προσαρτήσουμε τὸ κοινωνιολογικό του ἔργο στὴν ἐμπειρικὴ κοινωνιολογία.

Στὴ συνέχεια μᾶς μιλάει γιὰ τὴ ζωὴ καὶ τὰ ἔργα τοῦ Simmel (γεννήθηκε τὸ 1858), τὰ σημαντικότερα ἀπὸ τὰ ὁποῖα εἶναι τὰ ἀκόλουθα: *Φιλοσοφικὴ κουλτούρα, Κοινωνιολογία ἢ ἡ περὶ ζωῆς ἀντίληψη, Προβλήματα τῆς φιλοσοφίας τῆς ἱστορίας, Schopenhauer καὶ Nietzsche, Goethe, Περὶ τῆς κοινωνικῆς διαφοροποίησης, Κοινωνικὲς καὶ ψυχολογικὲς ἔρευνες, Τὰ προβλήματα τῆς φιλοσοφίας τῆς ἱστορίας, Ἡ φιλοσοφία τοῦ χρήματος.*

Ἡ *ἐπικαιρότητα* τοῦ Simmel εἶναι φανερὴ γιὰ ὅσους ἀσχολοῦνται μὲ τὰ προβλήματα τῆς γυναίκας καὶ τῆς πόλης στὴ σύγχρονη κοινωνία. Ὅσον ἀφορᾶ τὴν ἔννοια τῆς ἐπικαιρότητας κατὰ τὸν Simmel, μποροῦμε νὰ ποῦμε ὅτι τοποθετεῖται, ἀπὸ ἱστορικὴ ἄποψη, στὴν ἐποχὴ ποὺ ξεκινάει ἀπὸ τὰ χρόνια τοῦ Kant καὶ τοῦ Goethe καὶ ἐκτείνεται ὡς τὶς μέρες μας. Ὁ Simmel πιστεύει ὅτι τὸ εἶναι τῆς *γυναίκας* εἶναι πιὸ ἐνδόμυχο ἀπὸ κεῖνο τοῦ ἄντρα.

Ἡ δυσκολία τῆς κατανόησης καὶ τῆς κρίσης τῆς γυναίκας μ' ἕνα εἰδικὸ τρόπο, τὴν καθιστᾶ τὸ σύμβολο τῆς σύγχρονης ψυχῆς. Δὲν εἶναι οὐσία, ἀλλὰ κίνηση· δὲν ἔχει δική της θέση, εἶναι λοιπὸν γεμάτη ἐπιθυμίες δικαίωσης. Ἀναζητᾶ τὴν ταυτότητά της καὶ ἔχει ἀνάγκη νὰ ἀναγνωριστεῖ.

Ἡ *γυναικεία κουλτούρα* εἶναι μιὰ προσωπικὴ συμμετοχὴ στὰ ἀγαθὰ τοῦ πολιτισμοῦ, τὰ ὁποῖα ὑπῆρχαν ἤδη, ἀλλὰ ἦταν ἀπαγορευμένα γιὰ τὶς γυναῖκες. Ἡ γυναικεία κουλτούρα εἶναι στὴν πραγματικότητα μιὰ κουλτούρα ἀνδρική, γιατὶ παράγεται μὲ τὴ μορφὴ τῆς ἀντικειμενικότητας καὶ τῆς κατανομῆς τῆς ἐργασίας, καθὼς ἐπίσης καὶ γιατὶ τὰ προϊόντα αὐτῆς τῆς μορφῆς εἶναι προσδιορισμένα ἐκ τῶν προτέρων μὲ ἕνα τρόπο ποὺ πρόσκειται στὶς ἀνδρικὲς ἱκανότητες.

Οἱ ἰδιαίτερες *κινήσεις* τῶν γυναικῶν ἀποκαλύπτουν τὴν ἰδιαιτερότητα τῆς ψυχῆς τους. Ὁ ἐσωτερικός τους ρυθμὸς ἐξωτερικεύεται κυρίως μὲ τὴν τέχνη καὶ τὸ χορό.

Ἡ *ὁμορφιὰ* ποὺ ἀφορᾶ περισσότερο τὴ γυναικεία ἐμφάνιση, σημαίνει ὅτι αὐτὲς ἀποκτοῦν ἀξία ὅσον ἀφορᾶ ἕνα ἐξωτερικὸ χαρακτηριστικό, κατ' ἀντίθεση μὲ τὸν ἄνδρα, ὁ ὁποῖος θεωρεῖται ἕνα ὂν ἐσωτερικό. Δὲν πρέπει ἐντούτοις νὰ ξεχνᾶμε ὅτι ἡ πρωτότυπη πολιτιστικὴ παραγωγὴ τῶν γυναικῶν συνίσταται στὸ ὅτι ἡ ἀνδρικὴ ψυχὴ διαμορφώνεται κατὰ τὸ μεγαλύτερο μέρος της ἀπὸ ἐκεῖνες. Ἡ ἐπίδραση τῶν γυναικῶν πάνω στοὺς ἄνδρες ἀποτελεῖ ἕνα ἀναμφισβήτητο γεγονός.

Ἡ *μόδα* εἶναι μιὰ κοινωνικὴ μορφή, ἐφόσον ἐκφράζει ἕνα τύπο συμβιβασμοῦ ἀνάμεσα στὴν τάση γιὰ ἀτομικὴ ἀπομόνωση καὶ σὲ κείνη γιὰ καθολικὴ συνάφεια. Χάρις στὴ μόδα τὰ ἀνθρώπινα ὄντα διασώζουν τὴν

ἐσωτερικὴ ἐλευθερία τους, ἐγκαταλείποντας τὸ ἐξωτερικό τους στὴ δουλεία τῆς καθολικότητας.

Ἡ κοκεταρία ἀποτελεῖ ἐξάλλου μιὰ κατηγορία τῆς ὕπαρξης, ἐφόσον εἶναι συχνὰ μιὰ γυναικεία συμπεριφορὰ ποὺ δίνει στὴ γυναίκα χαρά. Αὐτὸ συμβαίνει γιατὶ μέσω τῆς κοκετταρίας ἐπιβεβαιώνεται ἡ ἐλευθερία της καὶ ἀντιτίθεται στὴν ἑνωτική της τάση. Ἡ γυναίκα μπορεῖ ἔτσι νὰ δοθεῖ μ' ἕνα τρόπο συμβολικὸ κι ἐνάρετο σ' ἕνα μεγάλο ἀριθμὸ ἀνδρῶν, ἐνῶ ἀντίστοιχα ὁ ἄνδρας μπορεῖ νὰ κατακτήσει ἕνα μεγάλο ἀριθμὸ γυναικῶν.

Ὅσον ἀφορᾶ τὴ σύγχρονη *πόλη* ὁ Simmel πιστεύει ὅτι τὸ κύριο χαρακτηριστικὸ τῆς ζωῆς μέσα στὶς μητροπόλεις τοῦ καιροῦ μας εἶναι ἡ πνευματικότητα καὶ ἡ ἐξατομίκευση. Ἡ μεγάλη πόλη εἶναι μιὰ ἰδιαίτερη περίπτωση, κατὰ τὴν ὁποία ὁ ἄνθρωπος προσπαθεῖ νὰ ἀπαιτήσει ἐκ νέου τὴν αὐτονομία καὶ τὴ ἰδιαιτερότητά του ἀπέναντι στὴν ὁμάδα. Ὅταν οἱ δυὸ μορφὲς τοῦ ἀτομισμοῦ, ποὺ δημιουργοῦνται ἀπὸ τὶς ποσοτικὲς σχέσεις τῆς μεγάλης πόλης —τὴν ἀτομικὴ ἀνεξαρτησία καὶ τὴν προσωπικὴ διαφοροποίηση—, ἀποβαίνουν τὸ ἀντικείμενο τῆς ἔρευνας, τότε ἡ πόλη ἀποκτᾶ μιὰ καινούργια ἀξία στὴν ἱστορία τοῦ πνεύματος.

Καταλήγουμε ἔτσι στὸ συμπέρασμα ὅτι ὁ ἀτομισμὸς εἶναι ἕνα νῆμα καθοδηγητικὸ τῆς σύγχρονης ἐποχῆς, μιὰ ἀπαίτηση γιὰ προσωπικὴ ἐλευθερία ποὺ ἀποβαίνει ἡ ὕψιστη ἀξία.

Τέλος ὁ Simmel ἐξετάζει τὴν ἔννοια τῆς περιπέτειας, αὐτὸ τὸ γεγονὸς τῆς ζωῆς, τὸ ὁποῖο ἔχει γιὰ τὴν ἀνάμνηση τὰ χρώματα τοῦ ὀνείρου καὶ τὸ ὁποῖο βρίσκεται ἔξω ἀπὸ τὴ συνηθισμένη πορεία τῆς ὕπαρξης. Ὑπάρχουν πολλὲς μορφὲς περιπέτειας, ἀλλὰ ἡ κατ' ἐξοχὴν περιπέτεια τῆς ὕπαρξης εἶναι ἐκείνη τοῦ ἔρωτα.

Ὁ Simmel ἐξετάζει ἔτσι στὸ βιβλίο του τὰ σημαντικότερα θέματα τῆς σύγχρονης ζωῆς μ' ἕνα τρόπο σοβαρὸ καὶ συγχρόνως γοητευτικό. Ὁ J.-L. Vieillard-Baron μᾶς ἔδωσε ἐπίσης μιὰ ὁλοκληρωμένη ἔκδοση ποὺ μᾶς βοηθάει νὰ γνωρίσουμε μὲ τὸν καλύτερο τρόπο τὴ σκέψη τοῦ G. Simmel.

Ἕνα ἔργο ἐξαίρετο!

Εὐαγγελία ΜΑΡΑΓΓΙΑΝΟΥ-ΔΕΡΜΟΥΣΗ

Socratis DÉLIVOYATZIS, *La dialectique du phénomène* (Sur Merleau Ponty), Paris, Méridiens Klincksieck / épistémologie, 1987, 384 σελ.

Στὸ βιβλίο του αὐτὸ ὁ Σωκράτης Δεληβογιατζὴς ἐπιτυγχάνει σὲ δύο σκοπούς: ἀφενὸς μὲ τὸν ἐντοπισμὸ καὶ τὴν ἀποσαφήνιση τῆς ἐσώτερης συσχέτισης ἀνάμεσα στὴν τυχαιότητα, ποὺ διέπει τὴν ὑλικότητα τοῦ φαινομένου, καὶ στὴν κατανοητικὴ σαφήνεια, ἡ ὁποία ἔχει τὴν ἰδιότητα νὰ

ἀποδίδει νοήματα, ἐνσωματώνει στὸ αἰσθητὸ αὐτὸν τὸ νέο τύπο λογικότητας καὶ τελικὰ ὁλοκληρώνει τὴ συγκρότηση μιᾶς διαλεκτικῆς σκέψης, ἡ ὁποία ἔχει τὴ δυνατότητα τόσο νὰ συλλαμβάνει τὸ συγκεκριμένο νόημα τοῦ φαινομένου ὅσο καὶ νὰ ἐκφράζει τὸ γεγονὸς ὅτι τὸ κάθε φαινόμενο συναπαρτίζει, σὲ ὅ,τι ἀφορᾶ τὴν προέλευσή του, ἕνα «καταγωγικὸ» (originaire) καὶ «προαντικειμενικὸ» (préobjectif) ὑπόστρωμα ποὺ ἐκφράζεται ἀπὸ ἕνα διαρθρωμένο λόγο καὶ κρύβεται μέσα σὲ σιωπηλὲς καὶ ἀσύλληπτες κινητοποιήσεις· ἀφετέρου, δείχνει ὅτι ἡ σκέψη τοῦ Γάλλου φαινομενολόγου μεταμορφώνει τὴ δυαδικότητα τῶν ἐξωτερικοτήτων «ὑποκείμενο - ἀντικείμενο» σὲ ἐσωτερική, ἀδιάλυτη, ἐξελισσόμενη καὶ ἐρωτηματικὴ σχέση ἀνάμεσα στὶς ὑποκειμενικὲς ἐνσαρκώσεις καὶ τὶς «προατομικὲς αἰσθητικότητες» (sensibilités pré-individuelles) μέσα στὸ ἴδιο ὄν, τὸ ὁποῖο συγκλίνει, ἐνῶ ταυτόχρονα διαφοροποιεῖται. Μέσα ἀπὸ τὴν ἑρμηνεία αὐτὴ τοῦ μερλω-ποντιανοῦ φαινομένου συγκροτεῖται *μία ὀντολογία τῆς σχέσης*, δηλαδὴ μία ὀντολογία θεμελιωμένη πάνω στὴ «μὴ ἀναγωγιμότητα» (irréductibilité) τοῦ συσχετίζειν καὶ συσχετίζεσθαι ὡς ἰδιαίτερων γεγονότων. Αὐτὴ ἡ ὀντολογία ἐνεργοποιεῖ ἀκατάπαυστα μιὰ σχέση ἡ ὁποία, ἔχοντας ὡς πρώτη ὕλη της τὸ φαινόμενο, εἶναι ταυτόχρονα ἐκφραστικὴ καὶ ἀπροσπέλαστη καί, σύμφωνα μὲ τρεῖς πρωτογενεῖς τρόπους ποὺ ἀντιστοιχοῦν κάθε φορὰ σὲ κάποια εἰδικὴ ποιότητα ἐμβάθυνσης, ἐξωτερικεύεται α) ὡς τάση, β) ὡς συνύπαρξη καὶ γ) ὡς «χίασμα» (chiasme).

Ἡ διαλεκτικὴ τῆς φαινομενολογίας καὶ ἡ τυπολογία τῆς χιασματικῆς σχέσης («Σάρκα» [chair])

Ἀνάλογα μὲ τὸν τρόπο ἐμβάθυνσης ποὺ ὑποδεικνύεται ἀπὸ τὴν «δομικὴ ἀντίληψη» (perception structurale) συντίθεται *ἡ σχέση τάσης*, ἡ ὁποία πραγματοποιεῖ τὴν ἀπόδοση ἑνὸς νοήματος μὲ ἀφετηρία τὴ Μορφὴ (Forme). Ὅπως ἐπισημαίνει ὁ συγγραφέας, ἡ τελευταία δὲν ἐντοπίζει κάποιον ὁρίζοντα ποὺ ἀναφύεται μέσα στὸ σύμπαν τοῦ ἐκτατοῦ, ἀλλὰ ἕναν «προεκτατὸ» (pré-extensif) ὁρίζοντα, ὁ ὁποῖος προκαλεῖ τὴν ἐμφάνιση πολλαπλῶν ἐκτατῶν ὁριζόντων. Ἔτσι ἡ Μορφή, καθὼς ἀποτελεῖ ἕνα πλέγμα δυνάμεων τοῦ ὁποίου ἡ ἰδιαίτερη σύσταση, ὡς καταγωγικὸ μοντέλο κάθε συγκεκριμενοποίησης, εἶναι καθοριστικὴ σὲ ὅ,τι ἀφορᾶ τὸ νόημα ποὺ μπορεῖ νὰ ἀποκτήσει τὸ φαινόμενο, λειτουργεῖ ὡς ὁρίζοντας ταυτόχρονα μακρινὸς καὶ «ἐπικοινωνιακός» (communicatif), ὅπου *τείνει* ἡ δομικὴ ἀντίληψη ἀπὸ τὴν ὁποία τελικὰ συγκροτεῖται τὸ φαινόμενο. Ἀκριβῶς μὲ ἀφετηρία τὴ χουσερλιανὴ προθετικὴ συνείδηση, ὁ Merleau-Ponty διαμορφώνει τὴ δική του ἔννοια τῆς ἀντίληψης ὡς πρωταρχικοῦ

τρόπου ὕπαρξης τῆς συνείδησης, πού, ἔχοντας σὰν βασικὸ ἀντικείμενο τὴ Μορφὴ ὡς δομικὸ σύνολο, τὸ ὁποῖο προηγεῖται τῶν μερῶν ποὺ τὸ συναποτελοῦν, προσανατολίζει τὴν ἰδιαίτερη ἐντατικοποίηση διαμέσου τῆς ὁποίας ἡ ἀνθρώπινη πράξη συλλαμβάνει τὴν παρουσία κάποιου πράγματος. Στὸ σημεῖο αὐτὸ ὁ Σ. Δεληβογιατζὴς διευκρινίζει ὅτι ἡ ἐνεργοποιούσα προθετικότητα, γιὰ τὴν ὁποία γίνεται ἐδῶ λόγος, προηγεῖται τῆς «προθετικότητας τῶν πράξεων» (intentionnalité des actes), ἐφόσον, ἀφενὸς δὲν ἀναφέρεται στὶς πολλαπλὲς συγκεκριμενοποιήσεις τοῦ χωροχρονικοῦ ὁρίζοντα ἀλλὰ στὴν ἐνεργητικὴ καὶ μὴ ἀναγώγιμη ἀδιαφάνεια αὐτοῦ τοῦ ὁρίζοντα, καί, ἀφετέρου, δὲν εἶναι ἔκδηλη ἀλλὰ ὑπολανθάνει.

Ἡ ἀνάλυση τοῦ συγγραφέα καθιστᾶ φανερὸ ἕνα νέο τρόπο σχηματισμοῦ τῆς «φαινομενικῆς σχέσης» (rapport phénoménal), ὁ ὁποῖος προκύπτει, ὅταν τὸ ἀντιληπτικὸ φαινόμενο προσεγγιστεῖ μέσα ἀπὸ τὴ «δομικὴ χωρικότητα» (spatialité structurale) τῆς «σωματικότητας» (corporéité). Μὲ τὴν τελευταία ἐκφράζεται τὸ δυναμικὸ τοῦ ἰδιαίτερου τύπου ὑλικότητας, ποὺ συνιστᾶ ὁ χῶρος τοῦ σώματος. Τὸ ζεῦγος «ὑποκείμενο - ἀντικείμενο» παρουσιάζεται ὡς *συνύπαρξη* τοῦ αἰσθητικοῦ στοιχείου (sensible), ποὺ συλλαμβάνεται ἀπὸ τὴν ἀντίληψη, καὶ τῆς «ἐνσαρκωμένης προθετικότητας» (intentionnalité incarnée) στὸ ἐσωτερικὸ μιᾶς ἐνεργοποιημένης χωρικῆς δύναμης, ἡ ὁποία συνδέοντας, ἀναλαμβάνοντας καὶ ταυτόχρονα ἀποκαλύπτοντας ἀκατάπαυστα τοὺς ἀκούσιους αὐθορμητισμοὺς τῶν φαινομένων ἀνάλογα μὲ τὴν κατεύθυνση τῆς προθετικότητας, συγκεκριμενοποιεῖ τὴν ἐγκαθίδρυση τῶν νοημάτων. Πρόκειται γιὰ μία συμβίωση μέσα σὲ ἕνα εἰδικὸ περίγυρο ἐνύπαρξης ποὺ ἀποτελεῖται ἀπὸ τὸ «προ-λογικὸ» (pré-rationnel) σύμπαν τοῦ ἀτόμου, κινητοποιεῖται ὡς χῶρος τῶν σωματικῶν σημασιῶν καὶ διαπερνᾶται ἀπὸ μιὰ ὑλικότητα ἰδιαίτερης ὑφῆς, ποὺ εἶναι ἡ σωματικότητα. Τὸ σῶμα διπλώνεται μέσα στὸν προαντικειμενικὸ χῶρο τὴν ἴδια στιγμὴ ποὺ ὁ χῶρος αὐτὸς ἀναδιπλώνεται μέσα στὸ σῶμα καὶ διαμέσου τοῦ σώματος: μὲ τὸν τρόπο αὐτό, στὸ ἐσωτερικὸ μιᾶς ἀδιαφάνειας, ποὺ ἀποκαλύπτει χωρὶς ποτὲ ἡ ἴδια νὰ ἀποκαλύπτεται, ἡ σωματικότητα ἐνεργοποιεῖ τὴ σύλληψη τῶν συνυπάρξεων, ἐγκαθιδρύει νοήματα, δημιουργεῖ σύμβολα. Τὸ διαφοροποιητικὸ στοιχεῖο, ποὺ ἑνώνει τὴν ἀντίληψη καὶ τὸν κόσμο διαμέσου τοῦ τρόπου τῆς «σωματικῆς συνύπαρξης» (coexistence corporelle), εἶναι τὸ ἴδιο μὲ αὐτὸ ποὺ ὑπερβαίνει τὴν ἐξωτερικότητα τῆς σχέσης «ὑποκείμενο - ἀντικείμενο» ἀποδίδοντας ἕνα νόημα ὑποκειμενικὰ ἐνσαρκωμένο. Ἐπιπλέον γίνεται ἀντιληπτὴ ἡ διαφοροποίηση τοῦ ἁπτοῦ ἀντικειμένου ἀπὸ τὸ πράγμα, ὅπως αὐτὸ συλλαμβάνεται διαμέσου τοῦ φαινομένου, ἐφόσον τὸ πρῶτο τίθεται ἀπέναντι στὸ ὑποκείμενο, ἐνῶ τὸ δεύτερο ὑπάρχει μέσα σὲ ἕνα εἶδος συμβίωσης μὲ τὸ ὑποκείμενο καὶ τὸν περίγυρό του.

Ὁ Σ. Δεληβογιατζής, προβαίνοντας σὲ μιὰ ἐννοιολογικὴ σύνδεση ποὺ ἀποτελεῖ μία ἀπὸ τὶς σπουδαιότερες προσφορὲς τοῦ βιβλίου, διαπιστώνει πὼς ὁ Merleau-Ponty, ἐπιχειρώντας νὰ ἐκφράσει τὴν ἰδιαίτερη σύσταση τῆς φαινομενικῆς σχέσης, δηλαδὴ μιὰ φύση ταυτόχρονα μυστικὴ καὶ εὔγλωττη, ἐντοπίζει τὴν ὀντολογικὴ διαφοροποίηση ἀνάμεσα στὸ «ὁρατὸ» (visible) καὶ στὸ «ἀόρατο» (invisible), ἡ ὁποία προκύπτει μέσα ἀπὸ ἕνα ἀπροσπέλαστο καὶ αἰνιγματικὸ αἰσθητό, ἰδεατὰ ἀσύλληπτο ἀλλὰ ἀντικείμενο τῆς ἰδιαίτερης σωματικῆς συναίσθησης, ποὺ παράγεται διαμέσου τῆς *σάρκας*. Μὲ τὸν ὅρο «σάρκα» (chair) ἐννοεῖται τόσο ἡ ὀντολογικὴ ἰδιαιτερότητα τῆς ἑνοποιητικῆς διατομῆς ἀνάμεσα στὸ σῶμα καὶ τὸν κόσμο ὅσο καὶ ἡ ἐνεργοποιούσα ὑλικότητα τῆς θεμελιακῆς καὶ μὴ ἀναγώγιμης διασταύρωσης, ἡ ὁποία συμβαίνει ἀνάμεσα σὲ αὐτὸ ποὺ συναισθάνεται καὶ στὸ ἀντικείμενο αὐτῆς τῆς συναίσθησης. Μὲ τὴν ἔννοια αὐτή, ἡ σάρκα πραγματοποιεῖ μιὰ ἐπικοινωνία μὲ τὸ αἰσθητό, τὴ στιγμὴ ἀκριβῶς ποὺ αὐτὸ συγκεκριμενοποιεῖ τὸ γίγνεσθαι μιᾶς σχέσης, εἴτε μὲ τὸν κόσμο εἴτε μὲ τὸν «ἄλλο» (autrui). Παρατηροῦμε ὅτι ὁ τύπος τῆς σχέσης ποὺ δημιουργεῖ αὐτὴ ἡ διαλεκτικὴ τοῦ σαρκικοῦ στοιχείου δὲν εἶναι οὔτε σχέση τάσης, οὔτε σχέση συνύπαρξης, ἀλλὰ σχέση συνάντησης, διασταύρωσης, ποὺ συγκεκριμενοποιεῖ τὸν χῶρο καὶ ἀπομονώνει τὴ στιγμή, ἀμοιβαία περιβολὴ τοῦ ἑνὸς στοιχείου τῆς σχέσης ἀπὸ τὸ ἄλλο, τελικὰ «*χίασμα*» (chiasme) ἀνάμεσα στὸ ὁρατὸ καὶ στὸ ἀόρατο. Τὸ ὁρατὸ καὶ τὸ ἀόρατο συνιστώντας δύο πρωτογενεῖς μορφὲς ὑλικότητας, ἀποτελώντας δύο πρωταρχικὲς ἐκδηλώσεις τοῦ αἰσθητοῦ, διεισδύουν τὸ ἕνα μέσα στὸ ἄλλο καὶ ὑφίστανται διαφέροντας ὀντολογικὰ μέσα στὴ σχέση ποὺ συγκροτεῖται κάθε φορὰ ἀπὸ τὸ φαινόμενο, δηλαδὴ τὴ σχέση ἀνάμεσα στὸν προαντικειμενικὸ κόσμο καὶ τὴν προθετικὴ ἀντίληψη. Τὸ ὁρατὸ τονίζει καὶ περιλαμβάνει ἐναλλασσόμενα πλέγματα μελῶν τοῦ ἀοράτου, «εἶναι τὸ μυστικὸ ἀντιθετικὸ μέρος τοῦ ἀοράτου». Ἡ διαλεκτικὴ αὐτὴ καθιστᾶ μὴ ἀναγώγιμο τὸ «ἐδῶ καὶ τώρα» (ici et maintenant), δηλαδὴ τὴν ἀμεσότητα τοῦ παροντικοῦ στοιχείου, κυρίως μὲ τὸν ἐντοπισμὸ ἑνὸς πολλαπλοῦ νοήματος διαμέσου τῆς προνομιακῆς ἀπομόνωσης τῆς στιγμῆς.

Ὁ ἐντοπισμὸς τοῦ νοήματος πραγματώνεται μέσα στὴ γλώσσα, ἡ ὁποία ἐκφράζει τὴν πολλαπλότητα τῶν τρόπων, μὲ τοὺς ὁποίους τὰ σημεῖα ἀναφέρονται ὑπαινικτικὰ σὲ ἕνα λανθάνον νόημα, ποὺ δὲ συλλαμβάνουν ποτέ (διαλεκτικὴ τῆς γλώσσας)· ἐννοημένη μὲ τὸν τρόπο αὐτό, ἡ γλώσσα ἀγγίζει τὸν «προ-λογικὸ» (prélogique) καὶ «προανακλαστικὸ» (pré-réflexif) κόσμο, τοῦ ὁποίου ἡ αἰσθητὴ ἀμεσότητα, δηλαδὴ ἡ ἀμεσότητα τοῦ «βιωμένου κόσμου» (monde vécu), συλλαμβάνεται ἀπὸ τὸ φαινόμενο. Κάθε φράση ἐξωτερικεύει κάποιο ἀπόσπασμα ἑνὸς παγκόσμιου λόγου. Ἡ γλώσσα, ὡς θεμελιακὴ δομὴ ποὺ ἐπαναδιπλασιάζει τὸ ἀτομικὸ (individuel)

μέσα ἀπὸ τὴν ἀδιαφανὴ οἰκειότητα τοῦ παγκόσμιου, ἐνσαρκώνει διαλεκτικὰ τὴν ἐνεργούσα δύναμη τῆς πρόθεσης ἀναλαμβάνοντας τὴν πυκνή, δημιουργικὴ καὶ προσωπικὴ κίνηση ποὺ προϋποθέτει μέσα στὸ χίασμα ἡ σχέση ἀνάμεσα στὸ «αὐτοδύναμο» (virtuel) καὶ τὸ ἐνεργὸ στοιχεῖο.

Ἡ ἀπομόνωση τῆς προνομιακῆς στιγμῆς, ἐπισημαίνει ὁ Σ. Δεληβογιατζής, ἐννοεῖται μὲ ἀφετηρία τὴν καταγωγικὴ χρονικότητα, ἡ ὁποία δὲν ἐνεργοποιεῖ τὴ διαδοχὴ τῶν ἐξωτερικοτήτων ἀλλὰ συνίσταται σὲ μία κίνηση μοναδική, συνεχὴ καὶ ἀδιαίρετη, ποὺ μᾶς μεταφέρει ἀπὸ τὴν παρουσία τῆς μιᾶς στιγμῆς σὲ αὐτὴν τῆς ἑπομένης. Αὐτὴ ἡ μετάβαση ἐνεργοποιεῖ τὸ παρὸν καὶ τὸ μέλλον διαμέσου τῆς ἀκατάπαυστης ξαναρχῆς τοῦ χρόνου, ἡ ὁποία συμβαίνει μέσα στὸ παρόν. Βιωμένο μὲ αὐτὸ τὸν τρόπο, τὸ παρὸν μεταμορφώνεται σὲ αἴσθηση τοῦ αἰώνιου, ἡ ὁποία ἀξιοποιεῖ τὴ στιγμὴ καθιστώντας την μὴ ἀναγώγιμη. Τὸ παρὸν εἶναι ἡ ἐνεργὸς στιγμὴ τοῦ χιάσματος, τὸ ὁποῖο δὲν ἀποτελεῖ οὔτε καθαρὰ ὑποκειμενικὴ δραστηριότητα οὔτε ἐξωτερικὸ γεγονὸς ποὺ ἐπιβάλλεται στὸ ὑποκείμενο ἀλλὰ διασταύρωση τῆς σάρκας μὲ τὸν κόσμο. Ἡ ἁπτὴ στιγμὴ τῆς συνάντησης, συνιστώντας τὸ παροντικὸ στοιχεῖο, παράγει τὸ νόημα, δὲν ἐπιτρέπει ὅμως ποτὲ τὴν ὁλοκληρωτικὴ σύλληψη τοῦ ἀνοιχτοῦ σημείου μέσα στὸ ὁποῖο ἐγκαθιδρύεται τὸ νόημα· αὐτὴ ἀκριβῶς ἡ ἀντίθεση συνιστᾶ τόσο τὴν ἀμφισημία τῆς φαινομενικῆς σχέσης ὅσο καὶ τὸν μὴ ἀναγώγιμο χαρακτήρα της.

Ἡ διάσταση ποὺ προσιδιάζει στὴ χιασματικὴ σχέση, δηλαδὴ ἡ διάσταση, ἀνάλογα μὲ τὴν ὁποία τὰ στοιχεῖα ἀλληλοπεριβάλλονται αὐθόρμητα πρὶν παρέμβει ἡ ἐπιστημονικὴ γνώση, εἶναι τὸ βάθος, δηλαδὴ ἡ ἀόρατη ἀμεσότητα μὲ τὴν ὁποία τὸ ἀντιληπτικὸ ὑποκείμενο πραγματοποιεῖ μιὰ σωματικὴ πρόσβαση στὸν κόσμο. Ἡ σάρκα ἐνεργοποιεῖ τὶς σχέσεις ἀνάμεσα στὶς ποικίλες φύσεις τῶν βαθῶν μέσα στὴν ἀδιαφανὴ καὶ σιωπηλή τους πολλαπλότητα. Σὲ αὐτὴ τὴν προοπτική, ἐπισημαίνει ὁ Σ. Δεληβογιατζής, διαπιστώνουμε ὅτι ἡ σάρκα ὁλοκληρώνοντας *τὴν ὀντολογία τῆς σχέσης* μέσα στὴ μερλω-ποντιανὴ φαινομενολογία, συγκεκριμενοποιεῖ ὑλικά, στὸ πλαίσιο τῆς διάστασης τοῦ βάθους, τὸ χίασμα, μέσα στὸ ὁποῖο συγκλίνουν, συμπλέκονται καὶ ξανααπομακρύνονται οἱ ὑποστρωματικὲς καὶ ἀδιαίρετες συναντήσεις ἀνάμεσα σὲ αὐτὸ ποὺ ἐξωτερικεύεται διαμέσου μεταμορφωτικῶν κινητοποιήσεων (ὁρατό) καὶ σὲ αὐτὸ ποὺ διατρέχει καὶ διαπερνᾶ τὶς κινητοποιήσεις παραμένοντας μέσα τους σταθερό (ἀόρατο). Ἔτσι γίνεται ἔκδηλη ἡ σπουδαιότητα τόσο τοῦ κινητικοῦ ὅσο καὶ τοῦ ὀπτικοῦ στοιχείου σὲ ὅ,τι ἀφορᾶ τοὺς τρόπους συγκρότησης τῶν σχέσεων, οἱ ὁποῖες ἐκφράζουν τὶς ἰδιαίτερες συνιστῶσες τῆς διαλεκτικῆς τοῦ σαρκικοῦ γίγνεσθαι.

Τὸ ἀνοιχτὸ σῶμα ὡς διαρκὴς συναίρεση: ἡ ἀμφίδρομη σκέψη καὶ ἡ καταφατικότητα τῆς ἐπικοινωνίας

Ὁ Σ. Δεληβογιατζὴς δείχνει ὅτι στὴ φιλοσοφία τοῦ Merleau-Ponty ἡ ἀμφισημία εἶναι οὐσιαστικὰ *θετική*. Τὸ ἀσύλληπτο ἄνοιγμα ἀπὸ τὸ ὁποῖο προσδιορίζεται αὐτὸ ποὺ μέσα στὴ χιασματικὴ σχέση μένει πάντα κρυμμένο ἀνάμεσα στὸ προανακλαστικὸ καὶ στὸ «ἀνακλαστικὸ» (réflexif) στοιχεῖο, ἐπιβεβαιώνεται ἀπὸ τὸ σῶμα καὶ μέσα στὸ σῶμα σὰν σαρκικὸ συναίσθημα. Εἶναι τόσο ἡ σαρκικὰ ἐνεργοποιημένη φύση αὐτῆς τῆς σχέσης ὅσο καὶ ὁ διασταυρωτικὸς τύπος τῆς φύσης αὐτῆς, ποὺ ἀποκλείουν *τὸ τίποτα* ἀπὸ τὴν ὀντολογία τοῦ Merleau-Ponty καὶ κατὰ συνέπεια τὴν καθιστοῦν μιὰ καταφατικὴ σκέψη, ὅπου ἡ σαρκικὴ παρουσία τοῦ «ἐνδιάμεσου» (entre-deux) ἐπιδοκιμάζεται ἐννοιολογικὰ ἀλλὰ γίνεται ἀντικείμενο σωματικῆς συναίσθησης ὡς συνάντηση ἡ ὁποία, μολονότι ἔχει σχηματιστεῖ, συνεχίζει νὰ παραμένει ἀνοιχτή. Τὸ ἄνοιγμα πρὸς τὸ προανακλαστικὸ εἶναι, ποὺ ὑποβάλλει σὲ κάθε χιασματικὴ σχέση ἡ αἴσθηση ἑνὸς ὁρίζοντα τόσο ἐλκτικοῦ ὅσο καὶ ἐκφραστικοῦ, βιώνεται ὡς ἀμεσοποιημένο συναίσθημα διαμέσου ἑνὸς εἴδους *πληρούσας ἀπουσίας*· ἡ ἀπουσία αὐτὴ ἀναδύεται ἀπὸ κάθε πρωτογενὴ αἰσθητικὴ ἐντύπωση ποὺ κοιτάζει τὸν κόσμο, δηλαδὴ ἀπὸ κάθε «ἀντιληπτικὸ σῶμα» (corps percevant) καὶ διαμέσου μιᾶς πολλαπλότητας ἐνεργοποιημένων χιασμάτων: «Τὸ αἰσθητό, δὲν εἶναι μόνο τὰ πράγματα, εἶναι ἐπίσης ὁτιδήποτε σχεδιάζεται μέσα τους, ἀκόμα καὶ ὡς κοίλωμα, ὁτιδήποτε ἀφήνει ἐκεῖ τὸ ἴχνος του, ὁτιδήποτε σχηματίζεται ἐκεῖ, ἀκόμα καὶ ὡς ἀνοιχτὸ διάστημα, ἀκόμα καὶ ὡς μία κάποια ἀπουσία» (σ. 88). Ἡ ἀπουσία τονίζει, λοιπόν, σὲ κάθε χιασματικὴ καὶ ἀσύλληπτη ἀμφισημία τὴν ἐνεργοποίηση ἑνὸς θετικοῦ ἀνοίγματος.

Ὁ συγγραφέας ἐρευνᾶ τὸν ἰδιαίτερο προσανατολισμὸ αὐτῆς τῆς θετικότητας ποὺ σφραγίζει τὴν εἰδικὴ κίνηση κάθε χιάσματος μὲ τὸ ὁποῖο τὸ σῶμα ἐκφράζεται ὡς ἑνοποιητικὴ πολλαπλότητα μὴ ἀναγώγιμων σχέσεων. Τὸ σῶμα δὲν εἶναι ἕνα ἁπλὸ ἀντικείμενο, ἀλλὰ αὐτό, μὲ τὸ ὁποῖο καὶ μέσα στὸ ὁποῖο τὸ ὑποκείμενο ἐπικοινωνεῖ προ-λογικὰ καὶ προαντικειμενικὰ μὲ τὸν κόσμο. Ὑπὸ τὸ καθεστὼς αὐτῆς τῆς λειτουργίας του τὸ σῶμα «ἀγγίζει» τὸ προανακλαστικὸ εἶναι καὶ τὸ ἐνεργοποιεῖ διαρκῶς μέσα σὲ μία σχέση ἡ ὁποία πάντοτε βρίσκεται ὑπὸ διαμόρφωση, πάντοτε ποικίλλει, δὲ συλλαμβάνεται ποτὲ ὁλοκληρωτικά, καὶ τρέφεται ἀπὸ τὴν καταφατικὴ δραστηριότητα κάθε χιάσματος ποὺ ἐπιχειρεῖται ἀπὸ τὸ ἴδιο τὸ σῶμα, ὅπου ἡ πραγματικότητα τῆς ἀνοιχτῆς ἀμφισημίας ἀνανεώνει ἀκατάπαυστα κάθε φορὰ τὴ συγκεκριμένη τάση ἐπικοινωνίας. Αὐτὴ ἀκριβῶς ἡ τάση ἐπικοινωνίας, ποὺ εἶναι ταυτόχρονα ἀφανὴς καὶ ἐκφραστική, διαφορο-

ποιεῖ τὸ σῶμα ἀπὸ τὸ ἁπλὸ ἀντικείμενο, ἐφόσον διαμέσου της τὸ σῶμα σχετίζεται προαντικειμενικὰ μὲ τὸ βάθος τοῦ κόσμου, ὑπὸ τὴ μορφὴ ἑνὸς πλέγματος πολλαπλῶν χιασμάτων. Φαίνεται λοιπὸν ὅτι αὐτὸ ποὺ προέχει μέσα στὴν καταφατικὴ ἀμφισημία τῆς σαρκικῆς σχέσης εἶναι ἡ ἐκφραστικότητα, προσανατολισμένη πρὸς τὴν ἐπικοινωνία τοῦ σώματος μὲ τοὺς ἄλλους καὶ μὲ τὸν κόσμο. Μὲ τὴν ἔννοια αὐτή, ἡ ἀδιαιρετότητα καὶ ἡ μὴ ἀναγωγιμότητα τῆς χιασματικῆς σχέσης μεταφράζουν τὴν ἀνοιχτὴ καὶ προ-λογικὴ ἐπικοινωνία, ἡ ὁποία ἐνεργοποιεῖται ὡς καταγωγικὴ σύγκλιση τοῦ κόσμου καὶ τῶν ἄλλων καὶ συντελεῖται ἀπὸ τὸ σῶμα. Αὐτὸ τὸ τελευταῖο συγκεκριμενοποιεῖ μέσα στὸ σύμπαν τῆς ἐξωτερικότητας τὸν ἐκφραστικὸ αὐθορμητισμὸ τῆς ἐνστικτώδους, ἀναδομητικῆς καὶ ἐπικοινωνιακῆς ἐνέργειας, ἡ ὁποία τείνει νὰ συναντήσει ἐγκάρσια τὸ φυσικὸ στοιχεῖο. Ἔτσι ἐννοημένη, ἡ ἐπικοινωνία ἀποτελεῖ τὴν ἐσωτερικὴ ὅραση τῆς διαλεκτικῆς τῆς σάρκας.

Ἡ διαλεκτικὴ αὐτὴ συνιστᾶ, ὅπως δείχνει ἡ ἀνάλυση τοῦ συγγραφέα, τὴν κίνηση ἐπικοινωνίας μέσα ἀπὸ τὴν ὁποία τὸ σῶμα ἐκφράζεται ὡς μοναδικὴ πολλαπλότητα ταυτόχρονα συγκεντρωτικῶν καὶ ἀνοιχτῶν χιασμάτων, ὅπου ἡ ἐγκαθίδρυση τοῦ νοήματος συνιστᾶ καὶ τὸ στοιχεῖο τῆς ὑπέρβασης· προέλευση τῆς τελευταίας εἶναι τὸ προαντικειμενικὸ εἶναι, τοῦ ὁποίου ἡ «ἐνυπαρκτικὴ» (d'immanence) διάσταση δὲν ὑφίσταται ἔξω ἀπὸ τοὺς ὑπερκερασμούς, μὲ τοὺς ὁποίους οἱ ὁρίζοντες τοῦ «ἀδιαφανοῦς» (opaque) στοιχείου ἐνεργοποιοῦνται ὡς σωματικὲς καὶ αἰνιγματικὲς «ὁρατότητες» (visibilités). Τὸ σαρκικὸ χίασμα συγκεκριμενοποιεῖ τὴν κίνηση τῆς ὑπέρβασης σὲ μιὰ προσπάθεια νὰ ἐρωτηθεῖ καὶ νὰ διερευνηθεῖ ἡ πολυδιάσταση καὶ μυστήρια φύση ἑνὸς λανθάνοντος ἀπολύτου, τὸ ὁποῖο διαπερνᾶ ὅλη τὴν πολύμορφη προθετικότητα ποὺ διασχίζει τὴν κίνηση τοῦ ἱστορικοῦ γίγνεσθαι. Ἀκριβῶς μὲ τὴν ἔννοια αὐτὴ ὅλη ἡ φιλοσοφία τοῦ Merleau-Ponty μαρτυρεῖ «μιὰν ἀτέρμονη προσπάθεια τοῦ φιλοσόφου νὰ ἀναζητήσει ἕνα ἀπόλυτα ἐνυπάρχον στὴν ἱστορία, τὸ ὁποῖο νὰ μὴν ἀπορροφᾶ τὴν τελευταία οὔτε καὶ νὰ ἀπορροφᾶται ἀπὸ αὐτήν» (σσ. 320-321). Μέσα στὴν ἀλληλοδιεισδυτικὴ σχέση τοῦ ὑπερβαίνοντος σώματος μὲ αὐτὸ τὸ ἐνυπάρχον λανθάνον στοιχεῖο, πάντα τὸ στοιχεῖο τῆς ζωῆς διαπερνᾶ καὶ ξεπερνᾶ τὸ στοιχεῖο τῆς γνώσης: «... ἡ ἐμφάνιση τοῦ κόσμου τῆς ζωῆς (Lebenswelt) ἐλαττώνει τὴν ἀξία τῆς *ratio pura,* ἡ ὁποία δὲ θὰ μποροῦσε πιὰ νὰ ὑφίσταται χωρὶς νὰ ἀναφέρεται σὲ αὐτὸν τὸν κόσμο τῆς ζωῆς» (σ. 246). Ἐδῶ ὁ Σ. Δεληβογιατζὴς διευκρινίζει ὅτι μὲ τὴν ἐπικοινωνιακὴ κίνηση τὸ σῶμα δὲν ἐνεργεῖ διαμέσου οὐσιῶν οὔτε πρὸς τὴν κατεύθυνση «οὐσιῶν» (substances) ἀλλὰ *ὁρᾶ συναιρετικὰ* συγκεκριμενοποιώντας πολλαπλᾶ καὶ μὴ ἀναγώγιμα χιάσματα ἀνάμεσα στὸ ὁρατὸ καὶ στὸ ἀόρατο. Αὐτὸ ἀποτελεῖ καὶ τὴν οὐσία τῆς διαλεκτικῆς τοῦ χιάσματος

στὸ σῶμα, τὸ ὁποῖο ἀμεσοποιεῖ τὴν ἐπαναδημιουργικὴ ἀνάληψη ἀφανῶν ἢ ἐσώτερων νοημάτων, ποὺ συντελεῖται μὲ ἐκκίνηση τὴν παράλληλη συνενεργὸ σχέση ἀνάμεσα στὴν κίνηση καὶ τὴν ὅραση. Ὑπάρχουν ἀμεταβλητότητες μέσα στὸ σωματικὸ εἶναι ποὺ ἀπὸ τὴν φύση του βρίσκεται διαρκῶς σὲ κίνηση. Τὸ ἀόρατο ἐκφράζει αὐτὲς τὶς σταθερότητες, ἀποτελεῖ τὰ ἀσύλληπτα καὶ μὴ ἀναγώγιμα ἀνοίγματα τὰ ὁποῖα παράγονται μέσα στὸ γίγνεσθαι τῆς ὁρατότητας. Καθὼς τὸ σωματικὸ εἶναι ἐνεργοποιεῖ τὸ γίγνεσθαι τῆς σύμπλεξης τῶν δύο φύσεων, ποὺ εἶναι διαφορετικὲς ἀλλὰ ἀμοιβαῖα ἐκφραστικές (ὁρατότητα καὶ ἀορατότητα), ἡ κίνηση καὶ ἡ ὅραση ἀποτελοῦν «τὰ στοιχεῖα πρόσβασης σὲ ἕνα ἐρωτηματικὸ εἶναι, τὸ ὁποῖο τρέφει ἕνα ὑπολανθάνοντα χαρακτήρα» (σ. 286), τὶς συνιστῶσες μιᾶς ἐκφραστικῆς ὑλικότητας ἡ ὁποία ἐνεργοποιεῖται διαμέσου ἀνακλαστικῶν συγκλίσεων ποὺ ἀποσπασματικοποιοῦν καὶ ὁριζόντων ποὺ σημασιοδοτοῦν καὶ ἔλκουν. Ἡ εἰκόνα, ποὺ ἡ ὅραση προσεταιρίζεται, προενεργοποιεῖ τὶς ἐκφράσεις τοῦ «φαινομενικοῦ σώματος» (corps phénoménal) μὲ τὴν ἀλληλοεισχώρηση ὁρατοῦ - ἀοράτου, καὶ ἡ σάρκα ἀναλαμβάνει ἀκατάπαυστα κάθε προενεργοποίηση, γιὰ νὰ τὴ μετατρέψει σὲ ὑλικότητα, ποὺ συντελεῖ ὑπερβάσεις στὸ ἐσωτερικὸ τοῦ χιάσματος ἀνάμεσα στὸ συναισθανόμενο καὶ στὸ αἰσθητό. Γίνεται ἔτσι κατανοητὸ ἀπὸ τὴν ἰδιαίτερα πρωτότυπη ἀνάλυση τοῦ Σ. Δεληβογιατζῆ, ὅτι ἡ σχέση ἀνάμεσα στὴν κίνηση καὶ τὴν ὅραση εἶναι μιὰ σχέση εἰδικῆς ἐξιδανίκευσης, ὅπου ἡ ἐκφραστικότητα τοῦ σαρκικοῦ στοιχείου εἶναι αὐτὴ ποὺ ἐξιδανικεύει, ὅπως ἀκριβῶς συμβαίνει καὶ στὴ σχέση —παράλληλη καὶ ἐπίσης ἐξιδανικευτική— τῆς γλώσσας μὲ τὴν ὅραση, ὅπου ἡ γλώσσα εἰκονίζει τὴν ὅραση τὴν ἴδια στιγμὴ ποὺ ἡ ὅραση ὑλικοποιεῖ τὴ γλώσσα.

Ἡ διαλεκτικὴ τοῦ φαινομένου: πρὸς μιὰ ὀντολογία τῆς ἀδιαίρετης σχέσης

Στὴ διαλεκτικὴ τοῦ φαινομένου ὁ Σ. Δεληβογιατζὴς ἀνακαλύπτει τόσο τὴν ἰδιαιτερότητα ὅσο καὶ τὴν πρωτοτυπία τῆς φαινομενολογικῆς σκέψης τοῦ Merleau-Ponty. Ἡ διαλεκτικὴ αὐτὴ ὁρίζει τὴ σαρκικὴ κίνηση τῆς σύμπλεξης τοῦ μέσα μὲ τὸ ἔξω, ἡ ὁποία πραγματοποιεῖται διαμέσου πολύμορφων χιασματικῶν σχέσεων, καὶ ἐπιχειρεῖ τὴν ἐξερεύνηση τοῦ προαντικειμενικοῦ στοιχείου παράγοντας πολλαπλᾶ νοήματα ποὺ ἀνταναklοῦν τοὺς ὁρίζοντες τοῦ ἀόρατου, τοῦ μὴ περατοῦ, τοῦ λανθάνοντος στοιχείου. Ἡ σπουδαιότητα καὶ ἡ πρωτοτυπία τῆς ἑρμηνείας τοῦ Σ. Δεληβογιατζῆ βρίσκεται στὸ γεγονὸς ὅτι δείχνει πὼς ἡ διαλεκτικὴ τοῦ φαινομένου, ποὺ ἐκφράζει τὴ διαλεκτικὴ ἀνασύνθεση τοῦ χουσερλιανοῦ φαινομένου (φαινομενολογία τῆς φαινομενολογίας), καὶ μὲ τὴν ὁποία ὁ

Merleau-Ponty ξεπερνᾶ τὴ δυαδικότητα «προθετικὴ συνείδηση - προσβλεπόμενο ἀντικείμενο», ἀποτελεῖ *μιὰ ὀντολογία τῆς ἀδιαίρετης σχέσης*, ὅπου τὸ μὴ ἀναγώγιμο στοιχεῖο, δηλαδὴ ἡ ἴδια ἡ σχέση, συγκεκριμενοποιεῖ ὡς χίασμα τῆς σάρκας τὴν πάντοτε ἀμφίσημη φύση ἑνὸς νοήματος συλλήψιμου ἀλλὰ ὑπαινικτικοῦ. Τὸ ἑνοποιητικὸ αὐτὸ νόημα ποὺ παράγεται ἀπὸ τὴ «σωματικὴ ἀντίληψη» (perception corporelle), παίρνει τὴ θέση τῆς αἰτιότητας καὶ συνιστᾶ τὴ δομὴ τῆς ἐπαφῆς μας μὲ τὸ ἔξω. Στὸ μέτρο ποὺ ἐκφράζει τὴν ταλάντευση —ἡ ὁποία ταυτόχρονα καὶ ἀσταμάτητα ἑνοποιεῖ καὶ ἀναλαμβάνει— ἀνάμεσα σὲ αὐτὸ ποὺ προϋπάρχει, χωρὶς νὰ ἔχει κάποιο συγκεκριμένο νόημα, καὶ στὴν ἐνεργούσα σωματικότητα, ποὺ συσχετίζεται μὲ τὸ προϋπάρχον παράγοντας μέσα του νοήματα, τὸ ἀδιαίρετο χίασμα ἐνεργοποιεῖ μία καταφατικὴ ποιότητα μέσα στὴν ἴδια τὴ φύση τῆς ἀμφισημίας, χωρὶς βέβαια νὰ καταργεῖ τὴν ἀμφισημία. Σύμφωνα μὲ αὐτὴ τὴν ποιότητα, *ἡ πραγματικότητα τοῦ νοήματος* μέσα στὴ χιασματικὴ σχέση ἀποκλείει τὸ τίποτα ὡς σημασία. Αὐτὸ τὸ πολλαπλὸ καὶ ἐνεργὸ νόημα μεταφράζει τὴ μὴ ἀναγωγιμότητα καὶ τὴ διαφοροποιητικὴ δύναμη ἑνὸς στοιχείου, ποὺ διασκορπᾶ τὴν ἴδια στιγμὴ ποὺ ἑνοποιεῖ, μέσα σὲ ἕνα Ὄν ἐκφραστικὸ καὶ κρυμμένο, τοῦ ὁποίου ἡ φύση, διαμέσου τῆς ἀδιάλυτης σύμπλεξης τοῦ ὁρατοῦ μὲ τὸ ἀόρατο, ἀποκαλύπτεται «ἀκατέργαστα, ἄμεσα, ποιητικά».

Τὸ βιβλίο τοῦ Σ. Δεληβογιατζῆ ἀνήκει στὴ μικρὴ ὁμάδα τῶν οὐσιαστικὰ πρωτότυπων μελετῶν, ποὺ ἐμφανίζει ὁ φιλοσοφικὸς χῶρος. Εἶναι μιὰ κατεξοχὴν σημαντικὴ μελέτη, ἡ ὁποία, τόσο μὲ τὴν ἀκριβολογικὴ καὶ ἰδιαίτερα πλούσια σὲ ἀποχρώσεις γλώσσα της, ὅπου κυριαρχεῖ μιὰ σπάνια ἱκανότητα σύνθεσης, ὅσο καὶ μὲ τὴν πρωτοτυπία τῆς ἔμπνευσής της καὶ τὴν πολυμορφία τῶν ἀναλύσεών της, ἀνανεώνει οὐσιωδῶς τὴ διαλεκτικὴ σκέψη καὶ διευρύνει μὲ ἕνα μοναδικὸ τρόπο τὸ πεδίο τῆς σύγχρονης κριτικο-ερμηνευτικῆς ὀντολογίας.

Π. ΔΟΪΚΟΣ

Christian von EHRENFELS, *Psychologie, Ethik, Erkenntnistheorie* mit e. Einl. von Peter M. Simons. Philosophische Schriften, Bd 3, München – Wien (*Philosophia*) 1988, σελ. 521.

Τὸ ὀγκῶδες αὐτὸ βιβλίο μᾶς παρέχει τὴ σημαντικὴ προσφορὰ τοῦ Ehrenfels σὲ τρεῖς μεγάλους κλάδους τῆς Φιλοσοφίας: Ψυχολογία, Ἠθικὴ καὶ Γνωσιοθεωρία. Ἡ φιλοσοφικὴ ὅμως προσφορὰ τοῦ συγγραφέα δὲν περιορίζεται σ' αὐτοὺς καὶ μόνο τοὺς κλάδους ἀλλὰ ἐκτείνεται καὶ σὲ πολλοὺς ἄλλους, ὅπως εἶναι ἡ Αἰσθητική, ἡ Μεταφυσική, ἡ Θεωρία τῶν

Ἐπιστημῶν, ἡ Κοινωνικὴ Φιλοσοφία καὶ ἡ Φιλοσοφία τῶν Μαθηματικῶν. Ἡ φιλοσοφικὴ σκέψη τοῦ Ehrenfels εἶναι, ὅπως ἀκριβῶς ἐκείνη τῶν δασκάλων του Brentano καὶ Meinong μεδοδικὴ καὶ συστηματική. Ἡ ἀξιολογία του εἶναι ὑποκειμενικὴ καὶ βουλησιαρχική, ἐνῶ ἡ προβληματικὴ τῆς Ἠθικῆς του συχνὰ εἶναι βαθιὰ ἐπηρεασμένη ἀπὸ τὸ Δαρβινισμό. Ὁ Ehrenfels ἔγραψε ἐκτὸς ἀπὸ τὶς μονογραφίες του καὶ πλῆθος ἄρθρων σημαντικῶν, πράγμα ποὺ δὲν ἦταν καὶ τόσο συνηθισμένο στὴν ἐποχή του. Ἰδιαίτερα ἡ μελέτη του γιὰ τὶς μορφικὲς ποιότητες (Gestaltqualitäten) τὸν ἔκανε εὐρύτατα γνωστὸ καὶ τοῦ προσέδωσε μεγάλο κύρος. Σημεῖο ἀντιλεγόμενο ἔγινε μὲ τὶς ριζοσπαστικὲς θέσεις ποὺ πῆρε στὶς μελέτες του γιὰ τὴν σεξουαλικὴ ἠθική (σ. 1-2).

Στὸ πρῶτο μέρος αὐτοῦ τοῦ τόμου, περιέχονται ψυχολογικὲς μελέτες τοῦ συγγραφέα, γνήσιου ἄλλωστε μαθητῆ τοῦ Brentano. Οἱ μελέτες του αὐτὲς ἀνήκουν στὸ χῶρο τῆς λεγόμενης ἐμπειρικῆς ἢ περιγραφικῆς Ψυχολογίας ποὺ ἐγκαινίασε ὁ δάσκαλός του Franz Brentano, καὶ ἡ ὁποία μερικὲς φορὲς ὀνομάζεται καὶ «Φαινομενολογία» καὶ θεωρεῖται βασικὴ φιλοσοφικὴ ἐπιστήμη, χρήσιμη καὶ γιὰ ἄλλους τομεῖς τῆς Φιλοσοφίας (σ. 2).

Σημαντικὴ εἶναι ἡ συμβολὴ τοῦ Ehrenfels στὴ διάκριση ἀνάμεσα στὰ αἰσθήματα (ἡδονὴ καὶ λύπη) καὶ τὶς ἐπιθυμίες (ὀρέξεις, ἐπιδιώξεις, βούληση). Τὸ πρόβλημα αὐτὸ τὸ ἀντιμετωπίζει διεξοδικὰ στὴν ὑφηγεσία του: *Über Fühlen und Wollen*.

Ἡ μεγαλύτερη ὅμως προσφορά του στὸ χῶρο τῆς φιλοσοφικῆς Ψυχολογίας εἶναι ἀναμφισβήτητα ἡ μελέτη του περὶ τῶν μορφικῶν ποιοτήτων: Gestaltqualitäten, ποὺ ἀνήκει στὸ κεφάλαιο τῶν αἰσθήσεων. Ἡ μελέτη αὐτὴ γράφτηκε μὲ ἀφορμὴ τὴν προσπάθεια τοῦ Ehrenfels νὰ ἀπαντήσει στὸ ἐρώτημα: τί εἶναι μελωδία; Στὴν προσπάθειά του αὐτὴ διαπίστωσε ὅτι ἡ ἀκολουθία (σειρά) τῶν μουσικῶν τόνων, στὴν ὁποία ἔγκειται ἡ μελωδία, δὲν ταυτίζεται μὲ τὸ σύνολο τῶν μεμονωμένων τόνων. Ὅ,τι ἀκριβῶς διαφοροποιεῖ μιὰ ὁλότητα μουσικῶν τόνων ἀπὸ τὸ ἀντίστοιχο ποσοτικὸ ἄθροισμά τους εἶναι ἡ μορφικὴ ποιότητα: Gestaltqualität. Κι αὐτὸ εἶναι ὁ δυναμικὸς καὶ ἰδιάζων χαρακτήρας τῆς σύνθεσης τῶν τόνων σὲ μία ἑνότητα καὶ ὁλότητα ποὺ ὀνομάζουμε μελωδία. Γι' αὐτὸ καὶ ἡ διαφορετικὴ σύνθεση τῶν ἴδιων τόνων μᾶς δίδει διαφορετικὲς μελωδίες (σ. 5).

Ἀπὸ τὶς ἠθικές του πραγματεῖες ξεχωρίζουν: «Οἱ βασικὲς ἔννοιες τῆς Ἠθικῆς» καὶ ἡ «Σεξουαλικὴ Ἠθική». Στὴν πρώτη μᾶς δίνει ὁ συγγραφέας μὲ θαυμαστὴ σαφήνεια ἕνα κατάλογο τῶν πιὸ σημαντικῶν ἐννοιῶν καὶ κατηγοριῶν τῆς Ἠθικῆς. Ἀξιοσημείωτη εἶναι ἡ διάκριση ἀνάμεσα στὴ Moral καὶ τὴν Ethik. Μιὰ διάκριση ποὺ δὲν εἶναι δυνατὴ στὴν ἑλληνικὴ

γλώσσα. Ἡ Moral ἀποτελεῖται ἀπὸ δεοντικοὺς κανόνες τοῦ πράττειν καὶ ἀξιολογήσεις τῶν ἰδιοτήτων καὶ διαθέσεων-στάσεων τοῦ ὑποκειμένου τῆς πράξης, ἐνῶ ἡ Ethik προσπαθεῖ νὰ θεμελιώσει τοὺς κανόνες τοῦ πράττειν ἀνάγοντας αὐτοὺς σὲ κάποιες (πρῶτες) ἀρχές. Εἶναι δηλαδὴ ἕνα εἶδος Μεταηθικῆς. Στὰ Ἑλληνικὰ καὶ ἡ λέξη Moral καὶ ἡ λέξη Ethik ἀποδίδονται μὲ τὴν ἴδια λέξη: Ἠθική.

Βασικὴ ἀξία ἀποτελεῖ γιὰ τὸν Ehrenfels τὸ βιολογικὸ ἀγαθό, ἤτοι ὅ,τι προάγει τὰ ἄτομα καὶ τὰ εἴδη καὶ στὸ ὁποῖο κατὰ συνέπεια πρέπει νὰ ἀποβλέπει ἡ Ἠθική. Ἡ τοποθέτησή του αὐτὴ τὸν ὁδηγεῖ στὴν περίφημη Σεξουαλικὴ Ἠθική του, ὅπου τάσσεται ὑπὲρ τῆς ὑπεροχῆς τοῦ ἀνδρὸς καὶ τῆς πολυγαμίας. Ἐπηρεασμένος βαθιὰ ἀπὸ τὸν Δαρβινισμὸ προσπαθεῖ νὰ συσχετίσει τὴ θεωρία τῆς ἐξέλιξης μὲ τὴ φυλετικὴ θεωρία του. Ἂν καὶ δὲν εἶναι ρατσιστής, προσπαθεῖ νὰ ἀποτρέψει τήν, κατὰ τὴ γνώμη του, ἐπερχόμενη παρακμὴ τῆς λευκῆς φυλῆς, τὴν ὁποία ἀποδίδει στὴ μονογαμία ποὺ δὲν συμβιβάζεται, ὅπως νομίζει, μὲ τὴν φυσικὴ ὑπεροχὴ τοῦ ἀνδρικοῦ φύλου καὶ τὴν προαγωγὴ *τοῦ ἀνώτερου στοιχείου*. Τὸ μέγα πρόβλημα ὅμως εἶναι ἡ ἔλλειψη ἀντικειμενικοῦ κριτηρίου μιᾶς τέτοιας ἀξιολόγησης.

Στὴ Γνωσιοθεωρία του, τέλος, βρίσκει κανεὶς σὲ ὑποδειγματικὴ μορφὴ τὴν ἰδιότυπη συνάρτηση σκέψεων Μεταφυσικῆς, Ἀξιολογίας καὶ βιολογικῆς Ἐξελιξιαρχίας, οἱ ὁποῖες καὶ συναπαρτίζουν σὲ μεγάλο βαθμὸ τὴν συστηματικὴ πλευρὰ τῆς Φιλοσοφίας του.

Ὁ Ehrenfels δὲν εἶναι θετικιστής, διότι δὲν ἀπορρίπτει τὴ Μεταφυσική, καθόσον συμμερίζεται τὴν πίστη περὶ τῆς αἰωνιότητας τῆς ψυχικῆς ζωῆς, ὄχι ὅμως στὴν ἀτομική της διάσταση.

Ἡ Γνωσιοθεωρία του διαφέρει πολὺ ἀπὸ ἐκείνη τοῦ δασκάλου του Fr. Brentano, καθότι γιὰ τὸν Ehrenfels ἡ θεωρία τῆς προδηλότητας τῆς ἐσωτερικῆς αἴσθησης ὡς γνωσιακῆς πηγῆς δὲν εἶναι τόσο σημαντική, καὶ δὲν ἰσχύει, ὅπως τὴν παρουσίασε ὁ Brentano, διότι ὁδηγεῖ στὸ λεγόμενο «regressus in infinitum». Ἡ προσπάθεια τοῦ Ehrenfels γιὰ βελτίωση τῆς θεωρίας τοῦ Brentano δὲν ἀπέφερε οὐσιαστικὰ ἀποτελέσματα. Ἡ διδασκαλία πάντως τοῦ Ehrenfels περὶ τῆς σχετικῆς καὶ περιορισμένης ἰσχύος τῆς γνώσης ἦταν προδρομικὴ γιὰ τὴ νεότερη Γνωσιοθεωρία καὶ χρήσιμη γιὰ τὴν καταπολέμηση κάθε μορφῆς δογματισμοῦ.

Δημήτρης ΠΑΠΑΔΗΣ

Josepf M. BOCHEŃSKI, *Autorität, Freiheit, Glaube. Sozialphilosophischen Studien,* München-Wien (*Philosophia*), 1988, σελ. 213.

Τὸ βιβλίο αὐτὸ εἶναι μιὰ συλλογὴ ἀπὸ μελέτες τοῦ πολὺ γνωστοῦ ἐκπροσώπου τῆς ἀναλυτικῆς φιλοσοφίας J. Bocheński. Ἡ πρώτη μελέτη εἶναι μιὰ μονογραφία μὲ θέμα τὴν αὐθεντία. Ἀκολουθοῦν τέσσερις μελέτες ποὺ ἀναφέρονται: στὴν ἐλεύθερη κοινωνία, στὴν ἀνάλυση μιᾶς βιομηχανικῆς ἐπιχείρησης, στὴν αὐτονομία τοῦ πανεπιστημίου καὶ στὴν ἠθικὴ τῶν πειραμάτων μὲ ζῶα. Οἱ δύο τελευταῖες μελέτες, εἶναι ἰσάριθμες ὁμιλίες τοῦ συγγραφέα μὲ θέματα: «Ἡ Φιλοσοφία τῆς Θρησκείας», καὶ «Φιλοσοφία καὶ κοσμοθεωρία».

Ἡ κυριότερη προσφορὰ αὐτοῦ τοῦ βιβλίου εἶναι ἀναμφισβήτητα ἡ λογικὴ καὶ συστηματικὴ ἀνάλυση τῆς δύσκολης ἔννοιας τῆς αὐθεντίας καὶ τῶν διαφόρων ὄψεών της, καθὼς καὶ ἡ πολὺ ἐνδιαφέρουσα διάκριση τῆς αὐθεντίας σὲ ἐπιστημονική, ποὺ κινεῖται στὸ χῶρο τῆς γνώσης, καὶ σὲ δεοντική, ποὺ κινεῖται στὸ χῶρο τῆς πράξης καὶ σχετίζεται στενὰ μὲ τὴν ἐλευθερία (πολιτική, ψυχικὴ καὶ φυσική, σσ. 89-90), τὴν ἀνοχὴ καὶ τὸν ἀναρχισμό. Ἐνδιαφέρουσα εἶναι ἡ λογικὴ ἀνάλυση τῆς αὐθεντίας, σύμφωνα μὲ τὴν ὁποία ἡ τελευταία ἀνάγεται σὲ τρεῖς συνιστῶσες: στὸν φορέα τῆς αὐθεντίας, στὸ ὑποκείμενό της καὶ στὴν περιοχὴ ἰσχύος της, ἤτοι στὸ σημεῖο ἀναφορᾶς της.

Εἶναι προφανὲς ὅτι σκοπὸς τοῦ συγγραφέα μὲ τὸ βιβλίο αὐτὸ δὲν εἶναι νὰ μᾶς δώσει μιὰ φιλοσοφικὴ σύνθεση στὰ μέτρα τῆς παραδοσιακῆς Εὐρωπαϊκῆς Φιλοσοφίας, ἡ ὁποία κατὰ τὸν σ. ἀνήκει στὸ παρελθόν, ἀφοῦ ἡ φιλοσοφία τοῦ παρόντος εἶναι ἡ ἀναλυτική, ἀλλὰ νὰ μᾶς βοηθήσει στὴν ἀντιμετώπιση πρακτικῶν προβλημάτων τῆς ζωῆς μὲ τὴ μέθοδο τῆς λογικῆς ἀνάλυσης τῶν ἐννοιῶν καὶ τῆς γλώσσας γενικότερα, ὅ,τι δηλαδὴ συνιστᾶ οὐσιαστικὰ τὸ περιεχόμενο τῆς λεγόμενης Ἀναλυτικῆς Φιλοσοφίας κάτω ἀπὸ κριτήρια καθαρὰ ἐπιστημονικά.

Ἡ ἀξία τῆς ἀναλυτικῆς μεθόδου, ἡ ὁποία διατρέχει ὅλες τὶς μελέτες αὐτοῦ τοῦ βιβλίου, ἀναδεικνύεται κυρίως στὶς ἰδιαίτερα πρωτότυπες μελέτες τοῦ Bocheński, ποὺ ἀναφέρονται στοὺς κοινωνικοὺς καὶ οἰκονομικοὺς θεσμοὺς τοῦ πανεπιστημίου καὶ τῶν βιομηχανικῶν ἐπιχειρήσεων. Ἰδιαίτερα πρωτοποριακὴ καὶ θεμελιακὴ εἶναι ἡ φιλοσοφία τῆς βιομηχανίας, πράγμα ποὺ δὲν ἔχει ἀκόμη πλήρως κατανοηθεῖ καὶ ἐκτιμηθεῖ.

Οἱ μελέτες γιὰ τὴ σχέση τῆς Φιλοσοφίας μὲ τὴ Θρησκεία καὶ τὴν Κοσμοθεωρία θεωροῦνται ἀπὸ τὸν συγγραφέα προλεγόμενα στὸ προγραμματιζόμενο μεῖζον ἔργο του μὲ θεματικὴ ἀπὸ τὸ χῶρο τῆς Φιλοσοφίας τῆς Θρησκείας.

Τέλος τὸ βιβλίο περιλαμβάνει καὶ μιὰ μελέτη γιὰ τὸ πολυσυζητημένο

πρόβλημα τῶν πειραμάτων μὲ ζῶα, ἡ ὁποία καὶ παρέχει μιὰ βάση γιὰ γόνιμες συζητήσεις καὶ προβληματισμό.

Μὲ τὸ βιβλίο του αὐτὸ ὁ συγγραφέας δικαιώνει τὴ φήμη του ὡς ἀναλυτικοῦ φιλοσόφου, ἀφοῦ κατορθώνει μὲ τὴν μεθοδολογική του ἀκρίβεια, τὴν ἐννοιολογικὴ σαφήνεια καὶ τὴν ἐνγένει γλωσσική του συνέπεια νὰ μᾶς δώσει μιὰ πειστικὴ καὶ πολὺ χρήσιμη ἀνάλυση τῶν ἐννοιῶν ποὺ τὸν ἀπασχολοῦν σ' αὐτὲς τὶς μελέτες του.

Ἡ ταύτιση ὅμως τῆς Φιλοσοφίας μὲ τὴν Ἀναλυτικὴ Φιλοσοφία, μὲ ἕνα δηλαδὴ καὶ μόνο κλάδο της, ἀποτελεῖ ἀσφαλῶς μιὰ ὑπερβολὴ ποὺ ἀδικεῖ καὶ ὑποβαθμίζει τὴ Φιλοσοφία. Κι αὐτὸ δὲν φαίνεται νὰ τὸ ἀγνοεῖ οὔτε καὶ νὰ τὸ παραγνωρίζει ἐντελῶς ὁ Bocheński (πδ. σσ. 163-164). Ἄλλωστε ἡ Ἀναλυτικὴ Φιλοσοφία —εἶναι, νομίζω, σχεδὸν ὁλοφάνερο— δὲν μπορεῖ νὰ ἀποτελεῖ τίποτε περισσότερο ἀπὸ ἕνα εἶδος στέρεης ὑποδομῆς τοῦ φιλοσοφικοῦ στοχασμοῦ.

Δημήτρης ΠΑΠΑΔΗΣ

Alain GUY, *Panorama de la philosophie ibéro-américaine* (du XVIe s. à nos jours), Genève, Patiño, 1989, pp. 285.

Alain Guy, professeur de philosophie à l'Université de Toulouse-Le Mirail et fondateur du Centre de philosophie ibérique et ibéro-américaine, éclaire, par cet ouvrage, un aspect de l'Amérique latine largement méconnu: sa philosophie, qui demeure pourtant vivante depuis cinq siècles. La première partie étudie les XVIe, XVIIe et XVIIIe siècles. L'auteur commence par *la scolastique*, qui s'occupe du thomisme et de l'humanisme (au XVIe s.) qui sont représentés par les écrivains A. de la Vera Cruz et J. de Acosta. *Le scotisme*, un siècle plus tard, a aussi un représentant éminent, A. Briceño et *le suarézisme* constitue un thomisme rénové et modernisé. Au XVIIIe siècle un surgeon du *platonisme humaniste* s'effectue (J.M. Peramàs). L'ouverture à la modernité commence avec Eugenio Espejo (XVIIIe s.), qui s'oppose à la pensée scolastique. Celui qui introduit des idées modernes dans la Nouvelle Espagne est Gamarra y Davalos, oratorien rebelle. Au début du XIXe s. l'influence du sensualisme condillacien et des Idéologues de l'école matérialiste de Destutt de Tracy se fait sentir dans toute l'Amérique ibérique. Encore, *le mouvement de l'Indépendance* ibéro-américaine est animé surtout par les Lumières et le libéralisme français. Bolívar, ayant séjourné en France, fait siennes les conceptions voltairiennes, rousseauistes et républicaines. José Martí, le prophète de l'indépendance de Cuba est imprégné de la philosophie des Lumières. Le vénézuelien Andrés Bello appartient à une époque de transition, entre le sensualisme, le romantisme et le positivisme, mais il est défenseur d'un réalisme spiritualiste original. Sa *Philosophie de l'Entendement* est le texte fondamental étudié comme classique. La deuxième partie s'occupe du XIXe siècle. Après l'invasion de la philosophie des Lumières dans toutes les régions de l'Ibéro-Amérique, nous avons une explosion romantique ou néo-romantique, ainsi qu'une reviviscence du spiritualisme. Ce mouvement commence au Brésil (F. Mont'Alverne, D.J. Gonçalves de Magalhães, E. Ferreira França). Pendant la seconde moitié du siècle, l'irruption du positivisme a eu lieu, surtout au Brésil. M. Lemos et R. Teixeira, les plus actifs apôtres du positivisme brésilien, étudiants de l'école militaire de Rio, fondent —avec B. de Magalhães— la

«Société Positiviste de Rio». Le positivisme atteint l'Argentine plus tardivement, mais il y occupe une place importante et a comme représentants deux penseurs et responsables politiques: J.B. Alberdi et D.F. Sarmiento (devenu, en 1868, président de la République. Alain Guy se réfère ensuite à J.A. Ferreira, aux spencériens et aux darwiniens, à J. Ingenieros (le maître du scientisme) et à quelques positivistes hétérodoxes. La troisième partie se réfère au XXe s., qui commence par un courant *antipositiviste*, exprimé par J.E. Rodó. Ce courant semble avoir commencé par un retour à Kant, dont l'initiateur est le philosophe argentin Rivarola; A. Korn, comme F. Larroyo sont parmi les «fondateurs» de ce néo-kantisme. Au sein des *bergsoniens*, Deùstua joue un rôle très important. Alberini, A. Caso y Andrade, J. Vasconcelos, A. Rougès se trouvent au premier rang de la lutte bergsonienne contre le positivisme. Au *rationalisme axiologiste et historiciste* domine la personnalité d'un universitaire uruguayen, de Carlos Vaz Ferreira. A partir de 1925, les idées d'*Ortega y Gasset* commencent à se diffuser dans toute l'Amérique Latine. Surtout au Mexique, un véritable mouvement ortéguien se constitue avec J.R. Muñoz et S. Ramos. Ortega essaie de concilier le rationalisme et le vitalisme. *La phénoménologie* pénètre dès 1930 en Amérique Ibérique, ayant comme introducteur en Argentine F. Romero. Mayz Vallenilla est le phénoménologue le plus fidèle à Husserl et à Heidegger et R. Frondizi, empiriste argentin, versé dans la pensée anglo-saxonne, est le défenseur de la phénoménologie à tendance structuraliste. V. Massuh s'intéresse tout spécialement à l'expérience religieuse et au sacré. *L'existentialisme* contient la vision nihiliste (C. Astrada), l'existentialisme d'allure spiritualiste (M.A. Virasoro) et l'existentialisme catholique (A.W. de Reyna). Au Brésil, l'existentialisme gagne du terrain grâce à F. da Silva qui prône la méditation du langage poétique et esthétique. *Le marxisme* surgit du mouvement ouvrier ibéro-américain (1870); «le premier marxiste latino-américain» est J.C. Mariátegui. Celui-ci adopte une position assez indépendante à l'égard de tout dogmatisme. Les chapitres qui suivent sont consacrés à *l'empirisme logique et la philosophie des sciences* et au *thomisme*, mouvement qui reste extrêmement fort en Argentine, au Mexique, au Pérou, au Brésil, au Chili. *Le spiritualisme augustinien* ibéro-américain apparaît comme original et s'exprime dans un langage plus accessible au grand public. Les personnalités qui y domiment sont: Basave, Farré et Caturelli. Le dernier chapitre est dédié à *la philosophie de la libération*, philosophie développée pendant les deux dernières décennies dans toute l'Ibéro-Amérique, en sa grande majorité inspirée par le christianisme, mais parfois agnostique, au nom de la libération sociale et internationale des opprimés. Elle associe intimement la foi religieuse et l' action collective; c'est avant tout une théologie (G. Gutiérrez, L. Boff, E. Dussel).

Ce travail, pénible et richement documenté, enrichi d'une bibliographie exhaustive, met le lecteur devant un vrai panorama d'une philosophie ignorée, mais non pas négligeable.

Elsi BACONICOLA-GIAMA

Κωνσταντίνου ΔΕΣΠΟΤΟΠΟΥΛΟΥ, *Φιλοσοφία καὶ Διαλεκτική*, Ἐκδόσεις Βάνιας, Θεσ/νίκη 1990.

Τὸ βιβλίο τοῦ Ἀκαδημαϊκοῦ καὶ τέως Ὑπουργοῦ Παιδείας Κων. Δεσποτόπουλου, *Φιλοσοφία καὶ Διαλεκτικὴ* περιλαμβάνει δέκα μελετήματα, ἕνα εἰσαγωγικὸ μὲ τίτλο «Φιλοσοφία», ἕνα μελέτημα φιλοσοφίας τῆς Ἱστορίας («Ἀνθρώπινα καὶ μὴ ἀνθρώπινα στοιχεῖα τῆς Ἱστορίας»), ἑπτὰ μελετήματα Ἱστορίας τῆς Φιλοσοφίας: «Ἡ δυαδικὴ γνωσιολογία τοῦ

Παρμενίδου», «Ἐμπεδοκλῆς», «Ὁ Ἱπποκράτης καὶ ἡ φιλοσοφία», «Ἀρίστιππος», «Ἡ κριτικὴ τοῦ πρακτικοῦ λόγου τοῦ Κάντ», «Ἡ διαλεκτικὴ τοῦ Πλάτωνος», «Ἡ λογιστικὴ τοῦ Ἀρχύτα καὶ ἡ διαλεκτικὴ τοῦ Πλάτωνος»· κι ἕνα μελέτημα ποὺ κορυφώνει τὶς δύο τελευταῖες πραγματεῖες γιὰ τὴ διαλεκτικὴ μὲ τίτλο: «Λέξεις ἔκγονες τοῦ κλέους τῆς διαλεκτικῆς».

Δὲν εἶναι τυχαῖο ὅτι ὁ Κων. Δεσποτόπουλος διάλεξε τὴ Φιλοσοφία ὡς θέμα τοῦ λόγου του ὡς νέου Ἀκαδημαϊκοῦ καὶ ὅτι αὐτὸ τὸ θέμα προτάσσεται στὴ σειρὰ τῶν μελετημάτων τοῦ βιβλίου του. Σὲ μιὰ ἐποχή, ποὺ ἡ φιλοσοφία χειμάζεται καὶ τὸ ἑλληνικὸ πνεῦμα δοκιμάζεται ἀσύγγνωστα ἀπὸ κάποια «ἠλίθια εὐήθεια» ἢ θεληματικὴ παρασιώπηση τῆς ἀναγνώρισης τῆς μοναδικότητας τῆς συμβολῆς του στὸν δυτικὸ πολιτισμό, τὸ μελέτημα μὲ τίτλο «Φιλοσοφία» ἔρχεται ὡς δίκαιη καὶ δυναμικὴ ὑπεράσπιση τοῦ ἑλληνικοῦ πνεύματος καὶ εἰδικὰ τοῦ μεγαλείου τοῦ «προβαδίσματος» τῆς ἑλληνικῆς φιλοσοφίας.

Αὐτὸ τὸ πρῶτο μελέτημα, στὸ ὁποῖο καὶ θὰ ἐπιμείνω περισσότερο, εἶναι κυρίως ὑπεράσπιση τῆς φιλοσοφίας τὴν ὁποία μὲ κριτικὸ πνεῦμα ὁ Κ. Δεσποτόπουλος ἀναγνωρίζει ὡς φύσει οἰκουμενικὸ ἀγαθὸ καὶ τῆς ὁποίας τὴν ἀποστολὴ ὁρίζει ὡς πανανθρώπινη.

Ἡ ἰδέα τῆς συμβολῆς τῆς ἑλληνικῆς φιλοσοφίας ὡς ριζομάνας τῆς δυτικο-ευρωπαϊκῆς (τῆς «ἑλληνογέννητης», ὅπως εὔστοχα τὴν χαρακτηρίζει ὁ Κ. Δεσποτόπουλος) —συμβολῆς ποὺ θεμελιώνεται «στὴν πλειάδα τῶν φιλοσοφικῶν ἐννοιῶν... ὅπως ἄπειρον, πέρας, ...τέλος, νοῦς, λόγος... τὶς ὁποῖες οἱ Ἕλληνες ἔδωσαν στὴν ἀνθρωπότητα»— εἶναι καὶ τεκμηριωμένη ἀλλὰ καὶ ἀποτελεῖ κάλεσμα-ὑπόμνηση στὸν νεοέλληνα νὰ ἀφυπνισθεῖ καὶ ν' ἀντιμετωπίσει δραστικὰ καὶ ὑπεύθυνα τὰ δεινὰ ποὺ ἐπισσώρευσε στὴν πνευματικὴ ζωή μας ἡ κακοποίηση καὶ πτώχευση τῆς ἐθνικῆς μας γλώσσας.

Τὴν ὑπεράσπιση τῆς ἴδιας τῆς φιλοσοφίας στοιχειοθετεῖ ὁ Κ. Δεσποτόπουλος: α) στὴν ὑπερβατικὴ φύση τοῦ ἀνθρώπου καὶ τὴν τάση του πρὸς τὸ γενικό, β) στὸν ἀπροκάλυπτο —δεοντολογικά— χαρακτήρα της, γ) στὴν ἐπιστατικὴ λειτουργία της σὲ σχέση μὲ τὶς εἰδικὲς ἐπιστῆμες, στὴν κατοχύρωση δηλαδὴ τῶν θεμελιωτικῶν τους ἀρχῶν καὶ τὴν ἀξιολόγηση τῶν πορισμάτων τους.

Ὅπως ὁ Πλάτων χρησιμοποιεῖ τὴ γλώσσα καὶ τὴν ἐτυμολογία γιὰ νὰ παραστήσει δυναμικὰ τὰ ὑψηλὰ νοήματα τοῦ στοχασμοῦ του (φέρνω ὡς πρόχειρα παραδείγματα τὴν ἀνάλυση τοῦ ὅρου *δικαιοσύνη* στὸν *Κρατύλο* καὶ *ἵμερος* στὸν *Φαῖδρο*), ὁ Κ. Δεσποτόπουλος μέσα ἀπὸ τὴ διερεύνηση τοῦ ὅρου φιλοσοφία (σὲ ἀντιπαράθεση καὶ μὲ τοὺς ὅρους *σοφιστικὴ* καὶ *διαλεκτική*) —ὁρίζοντας ἔτσι καὶ συνθετικὰ τὴν πράξη τοῦ φιλοσοφικοῦ

λογισμοῦ— δείχνει ὅτι αὐτὴ ἡ ἑλληνικὴ λέξη μένει «ἐπὶ αἰῶνες» καὶ «οἰκουμενικὰ» προσφορότερη προκειμένου νὰ ἐκφράζεται ἡ «κατ' ἐξοχὴν ὑπεύθυνη πρόβαση τοῦ ἀνθρώπινου πνεύματος πρὸς τὰ πρῶτα καὶ τὰ ἔσχατα, κορυφωτικὴ τῶν ἄλλων προβάσεών του καὶ θεμελιωτικὴ τῆς ἀφετηρίας τους, ἀλλὰ καὶ νὰ ὑπενθυμίζει διακριτικὰ στὸν ἄνθρωπο τὴν *ὕβριν* τοῦ χαρακτηρισμοῦ του ὡς κατόχου τῆς σοφίας» (20).

Ὁ Κ. Δεσποτόπουλος εἶναι ὁ νεοέλληνας φιλόσοφος ποὺ συνέδεσε τὴ φιλοσοφία μὲ τὴν πραξιολογία. Σὲ πολλὰ ἔργα του (*Μελετήματα πολιτικῆς Φιλοσοφίας, Πολιτικὴ Φιλοσοφία, Φιλοσοφία τοῦ Δικαίου, Μελετήματα Φιλοσοφίας II*) ἀναλύει θέσεις καὶ ἀρχὲς πρακτικοῦ προσανατολισμοῦ. Καὶ στὸ Μελέτημα «Φιλοσοφία» ὁ Κ. Δεσποτόπουλος δείχνει τὴν ἀναγκαιότητα τῆς διάκρισης ἀλλὰ καὶ τῆς διαλεκτικῆς σχέσης προσωπικῆς ἠθικῆς —ἠθικῆς ὡς προσωπικοῦ ἐνδοσυνειδησιακοῦ ἀγωνίσματος μὲ ὑπερβατικὴ πηγή— καὶ κοινωνικῆς ἠθικῆς· ἀναλύει τὶς ἔννοιες τῆς ἐλευθερίας[1], ὡς πρωτοβουλίας δράσης πρὸς σκοποὺς καθορισμένους ἀπὸ τὸν ἄνθρωπο —ἀναπόσπαστης ἀπὸ τὴν ἀνθρώπινη ὕπαρξη—, τῆς εὐθύνης, τοῦ δικαιώματος, ὡς δυνατότητας «συμπεριφορᾶς τοῦ ἀνθρώπου μὲ προϋποθέσεις καὶ συνέπειες «κοινωνικές», «θεσπισμένη(ς) ἄρα καὶ στηριγμένη(ς) στὸ δίκαιο» (30). Ὁ Κ. Δεσποτόπουλος ἀντιμετωπίζει κριτικὰ τὶς ἀπόψεις τῆς ἐποχῆς μας ποὺ ξεκινοῦν ἀπὸ τὴ «διάσταση μεταξὺ ἑτεροκαθορισμοῦ καὶ αὐτοκαθορισμοῦ», τὴν εἰδωλολατρικὴ θεώρηση τῆς ἐλευθερίας ὡς δικαιώματος, γιὰ νὰ καταλήξει στὴν ἐπιτακτικὴ σύνδεση τῆς ἐλευθερίας μὲ τὴν ἠθική, «τὸ κατ' ἐξοχὴν ὑπαρξιακὸ πεδίο» τοῦ ἀνθρώπου (33).

Ὅλος ὁ ἠθικὸς τροπισμὸς τοῦ στοχασμοῦ τοῦ Κ. Δεσποτόπουλου δηλώνεται ἐπιγραμματικὰ στὴν καταληκτήρια πρόταση αὐτοῦ τοῦ πρώτου μελετήματος: «Ἡ ἀξία τοῦ ἀνθρώπου βεβαιώνεται κατ' ἐξοχὴν στὸ ἀγώνισμα τῆς ἠθικῆς» (ὅ.π.).

Τὸ μελέτημα «Ἀνθρώπινα καὶ μὴ ἀνθρώπινα στοιχεῖα τῆς ἱστορίας», ποὺ πρωτοδημοσιεύτηκε στὴ *Φιλοσοφία* (17-18), ὅπως καὶ τὸ ἑπόμενο μελέτημα «Ἡ δυαδικὴ γνωσιολογία τοῦ Παρμενίδου», ἂν δὲν ἔχουν πάντα[2], λόγω τῆς φύσης τοῦ ἐρευνητικοῦ ἀντικειμένου τους, τὸν οἶστρο τοῦ πρώτου μελετήματος γιὰ τὴ φιλοσοφία, ἀποτελοῦν ὅμως ἀντίστοιχα πρωτότυπη συμβολὴ στὴ φιλοσοφία τῆς Ἱστορίας τὸ πρῶτο, στὴν ἱστορία τῆς Φιλοσοφίας τὸ δεύτερο.

Ὁ Κ. Δεσποτόπουλος, ἀφοῦ ἐπικρίνει τὴν ἐπιμονὴ στὴν ἀνθρωποκε-

---

1. Γιὰ τὸ θέμα τῆς ἐλευθερίας βλ. τοῦ ἴδιου *Études sur la liberté*, Paris, 1974 καὶ τὴν παρουσίασή μου στὴ *Φιλοσοφία* 5-6 (1975-1976), 468-473 σελ.

2. Ὅμως βλ. π.χ. σελ. 38 τὴν ἀναφορὰ στὴν ἐλευθερία.

ντρικὴ σύλληψη τῆς Ἱστορίας ὡς «ἐλλειμματική», ἀναλύει τὰ μὴ ἀνθρώπινα στοιχεῖα τῆς Ἱστορίας (ἐνδοκοσμικὰ στοιχεῖα, γεωφυσικὰ γεγονότα, κοσμικὲς μεταβολές). Μὲ ἀναφορὲς στοὺς Ἱπποκράτη, Πλάτωνα, Ἀριστοτέλη καὶ νεότερους συγγραφεῖς ἀναλύεται τὸ γήινο βάθρο τῆς ἱστορίας, τοῦ ὁποίου ὅμως ἡ συμβολή, ὅπως μὲ διαλεκτικὸ στοχασμὸ παρατηρεῖ ὁ Κ. Δεσποτόπουλος, «ποικίλλει καὶ βρίσκεται σὲ κρίσιμη συνάρτηση μὲ τὸν ἀστάθμητο παράγοντα, δηλαδὴ τὸ ἀνθρώπινο ὑποκείμενο τῆς Ἱστορίας» (4). Στὴ συνέχεια ἐκτίθεται ἡ σχέση ἐλευθερίας τοῦ ἀνθρώπου καὶ τύχης (ἀπρόβλεπτου γεωδυναμικοῦ γεγονότος) μὲ στιγμιαία ἐνέργεια πάνω στὴν ἱστορία, καθὼς καὶ καίριων γεωφυσικῶν μεταβολῶν προσδιοριστικῶν τῆς ἱστορικῆς φυσιογνωμίας ὁρισμένης περιοχῆς τῆς οἰκουμένης καὶ ὁρισμένης ἐποχῆς (46)· ἐδῶ ἐπανέρχεται τὸ θέμα τῆς ἐλευθερίας τοῦ ἀνθρώπου ὡς δράσης καὶ δημιουργίας «καθ' ὑπέρβαση τῶν ἐπηρεασμῶν αὐτῶν (47), ἀλλὰ καὶ δύναμης ἀνακάλυψης στοιχείων ἐμπνευστικῶν τῆς δράσης ἐκτὸς τόπου καὶ χρόνου, ὅπως εἶναι οἱ «ἰδέες» καὶ οἱ «ἀξίες» προσανατολιστικὲς τῶν ἀνθρώπινων ἐνεργειῶν. Αὐτὰ τὰ ἰδεατὰ στοιχεῖα τῆς Ἱστορίας, λέει ὁ Κ. Δεσποτόπουλος, εἶναι «ἄφθαρτα καὶ ἄφθιτα», «διαθέσιμα» ὅμως στὴ συνείδηση τοῦ ἀνθρώπου ἀμέριστα (50), σὲ ἀντίθεση μὲ τὰ ὑλικὰ στοιχεῖα τῆς Ἱστορίας. Ἀπὸ τὴν ἀντίθεση αὐτὴ ὑλικοῦ καὶ ἰδεατοῦ μεταβαίνει ὁ Κ. Δεσποτόπουλος στὴ διάκριση ἀλλὰ καὶ σύνδεση φυσικοῦ καὶ ἱστορικοῦ χώρου, δηλαδὴ χώρου κατεργασμένου ἀπὸ τὸν ἄνθρωπο καὶ κοινωνικοῦ χώρου «καθὼς τὰ διαπλαστικά του ἀνθρώπινα στοιχεῖα εἶναι προπάντων ἔργα, ἔκγονα κοινοπραξίας πολλῶν ἀνθρώπων ἢ καὶ προορισμένα γιὰ τὴν ἐξυπηρέτηση πολλῶν ἀνθρώπων» (52), καὶ παρατηρεῖ ὅτι ἡ ποικιλότητα τοῦ ἱστορικοῦ αὐτοῦ χώρου ἔχει ὡς βασικοὺς παράγοντες τὰ διαθέσιμα σὲ κάθε ἐποχὴ μέσα ἐπικοινωνίας. Τὴ σχέση ὅμως ἀνθρώπου καὶ χώρου θεωρεῖ ὁ συγγραφέας συνυφασμένη μὲ τὸ χρόνο. Ὡς ἱστορικὸς χρόνος ὁρίζεται ὁ χρόνος τῆς δράσης τῶν ἀνθρώπων καθὼς καὶ ὁ χρόνος τῶν παθημάτων-βιώσεων καὶ δημιουργημάτων τους ἢ γενικὰ ὁ χρόνος τῆς ἐνσυνείδητης ὕπαρξής τους. Ὁ συνδυαστικὸς στοχασμὸς τοῦ συγγραφέα ἀναφαίνεται πάλι στὴν παρατήρηση ὅτι ὁ ἱστορικὸς χρόνος «ἐμφανίζεται ὄχι ὡς ἀτομικὸς μόνο, ἀλλὰ καὶ ὡς κοινωνικός, καὶ μάλιστα καὶ ὅταν ὑπάρχει ὡς ἀτομικὸς χρόνος δὲν εἶναι ὁλωσδιόλου ἀνεξάρτητος ἀπὸ τὸν σχετικὸ πρὸς αὐτὸν κοινωνικὸ χρόνο, ἐκτὸς ἀπὸ φάσεις ὁριακές» (55). Κι ἐδῶ, στὶς κοινωνικὲς διαστάσεις τοῦ ἱστορικοῦ χρόνου, ἐπανέρχεται ὁ ἀνταγωνισμὸς ἐλευθερίας καὶ τύχης (π.χ. πόλεμος, οἰκονομικὴ δομή, ἰδεολογία κ.λπ.).

Τὸ μελέτημα κλείνει μὲ τὴν ἀναφορὰ στὴ σημερινὴ ἐποχή, ποὺ ἀποτελεῖ μιὰ κρίσιμη φάση τῆς ἱστορίας. Οἱ κριτικὲς παρατηρήσεις ἀπέναντι στὴν τεχνικὴ συντάσσουν τὸν Κ. Δεσποτόπουλο στὴ σειρὰ

σύγχρονων στοχαστῶν, ὅπως π.χ. ὁ K. Jaspers καὶ ὁ G. Marcel. Τὴ γνήσια ὅμως ἑλληνικότητα τοῦ στοχασμοῦ του στοιχειοθετεῖ ἡ θεμελιακὴ διάκριση τοῦ *ζῆν* καὶ τοῦ *εὖ ζῆν* μὲ τὴν ὁποία ὁ συγγραφέας ἀντιμετωπίζει φιλοσοφικὰ τὴν προβληματικὴ τοῦ καιροῦ μας («παρενέργειες τῆς ἀλόγιστης οἰκονομικῆς ἢ καὶ τεχνικο-επιστημονικῆς πρακτικῆς, κακοποίηση τοῦ φυσικοῦ περιβάλλοντος, ὑπερπληθυσμός). Ὁ K. Δεσποτόπουλος δὲν σταματᾶ στὴ διαγνωστική, ἀλλὰ ὡς πολιτικὸς στοχαστὴς προτείνει μιὰ θεραπευτικὴ ἀριστοτελικῆς ἀκριβῶς προέλευσης: τὴν ἀληθινὴ πολιτική, «μάλιστα ἀρχιτεκτονικὴ τῶν ἐπιστημῶν», ἡ ὁποία, μέσω μιᾶς πανανθρώπινης καὶ οἰκουμενικῆς ἐξουσίας, θὰ ἐπανιδρύσει τὴν «εὐλάβεια» πρὸς τὴ φύση καὶ τὴν «ἐμμετρία» στὴ δράση (62-63).

Τὸ μελέτημα «Ἡ δυαδικὴ γνωσιολογία τοῦ Παρμενίδη» ἐπιχειρεῖ νὰ ἀνατρέψει τὴν κρατοῦσα καὶ σήμερα[3] ἄποψη γιὰ τὴ μονιστικὴ παρμενιδικὴ γνωσιοθεωρία προτείνοντας μιὰ νέα ἑρμηνεία τοῦ ἀπ. 1 καὶ συγκεκριμένα τῶν δυσερμήνευτων[4] στίχων 31-32[5]. Σύμφωνα μὲ τὴν ἄποψη αὐτὴ ὁ Παρμενίδης δὲν ἀπορρίπτει ὁλότελα τὴ γνώση ποὺ ἀναφέρεται στὰ χωροχρονικὰ συστατικὰ τοῦ κόσμου τὰ ὁποῖα συλλαμβάνει ἡ *δόξα*. Ἡ θέση αὐτὴ βασίζεται σὲ νέα ἑρμηνεία τοῦ προβληματικοῦ στίχου 31 καὶ τῶν ὅρων *δοκοῦντα* («συστατικὰ τῆς κοσμολογίας θεωρήματα»), *δοκίμως εἶναι* (προσφερόμενα γιὰ ἐξήγηση ἔγκυρη), *περῶντα*. Ὁ K. Δεσποτόπουλος, στηριζόμενος καὶ στὴν παρουσία τῶν ὅρων *πυθέσθαι* / *μαθήσεαι* ἑρμηνεύει τὸ *περᾶν* ἐτυμολογικά, ἀπὸ τὸ πέρας, ὡς: παρέχω πέρας, ἐξηγῶ (75).

Στὸ μελέτημα ποὺ ἀκολουθεῖ ὁ συγγραφέας διατυπώνει μιὰ πρωτότυπη σκέψη σχετικὰ μὲ τὴν ἠθικὴ τοῦ Ἐμπεδοκλῆ: «Διακηρύσσεται ἡ συμπαντικὴ ἰσχύς, ἡ σύμφυτη μὲ τὸ "πάντων νόμιμον", τὸ ἀργότερα ὀνομαζόμενο φυσικὸν δίκαιον, πέραν δηλαδὴ ἀπὸ χωρικοὺς περιορισμοὺς καὶ χωρὶς τὶς παραλλαγὲς κανόνων τοῦ θετικοῦ δικαίου (ἀπ. 135)» (86).

Στὸ μελέτημα «Ὁ Ἱπποκράτης καὶ ἡ φιλοσοφία» ὁ συγγραφέας διερευνᾶ τὶς ἀμοιβαῖες σχέσεις τοῦ ἱπποκρατικοῦ στοχασμοῦ καὶ τῆς ἑλληνικῆς φιλοσοφίας, σχολιάζοντας τὶς πέντε θέσεις τοῦ περίφημου ἀφορισμοῦ τοῦ Ἱπποκράτειου ἔργου, *Ἀφορισμοί*: «ὁ βίος βραχύς, ἡ δὲ τέχνη μακρή, ὁ δὲ καιρὸς ὀξύς, ἡ δὲ πεῖρα σφαλερή, ἡ δὲ κρίσις χαλεπή». Τὴ φιλοσοφική τους σημασία συσχετίζει μὲ ἕνα πρωταγορικὸ ἀπόσπασμα (D-K. 4) καὶ πλατωνικὰ καὶ ἀριστοτελικὰ χωρία.

Ἡ ἑρμηνεία ἐξ ἄλλου ἑνὸς χωρίου τοῦ ἱπποκρατικοῦ *Περὶ Ἀρχαίης*

---

3. Βλ. π.χ. L. Couloubaritsis, *Mythe et Philosophie chez Parménide*, 1986.

4. Βλ. καὶ *Étude sur Parménide* (sous la direction de Pierre Aubenque) II, 1987.

5. «ἀλλ' ἔμπης καὶ ταῦτα μαθήσεαι ὡς τὰ δοκοῦντα χρῆν δοκίμως εἶναι διὰ παντὸς πάντα περῶντα».

Ἰητρικῆς συσχετίζεται μὲ τὰ ἀριστοτελικὰ *Ἠθικὰ Νικομάχεια*. Μὲ ἀφορμὴ ἄλλο χωρίο τοῦ *Περὶ Ἀρχαίης Ἰητρικῆς* δείχνεται ὅτι ὁ Ἱπποκράτης δίνει ἕνα «νηφάλιο μάθημα ἐπιστημολογίας» τῆς ἰατρικῆς, ὅπου «ἡ συγκρατημένη αἰσιοδοξία γιὰ τὴν πρόοδο τῆς ἰατρικῆς» συνδυάζεται «μὲ τὴν προσήλωση στὶς ὑφιστάμενες ἰατρικὲς γνώσεις καὶ μεθόδους τοῦ παρελθόντος».

Ἀκολουθεῖ ἀναφορὰ στὴ γένεση τῆς ἰατρικῆς ἀπὸ τὴν ἀνάγκη καθορισμοῦ γιὰ ὅλους γενικὰ τοὺς ἀνθρώπους συστήματος διατροφῆς, καὶ στὴν «ὁμολογουμένης ἰητρικήν», καὶ στὴ συνέχεια σχολιάζεται ἕνα ἀκόμη χωρίο τοῦ ἱπποκρατικοῦ *Περὶ Ἀρχαίης Ἰητρικῆς* ὅπου ἐκφράζεται ἡ «αὐτοεμπιστοσύνη τῆς ἰατρικῆς» καὶ τὸ «προβάδισμά» της ὡς πρὸς τὴ φιλοσοφικὴ ἀνθρωπολογία καὶ περιγράφεται ἡ ὀρθὴ μέθοδος τῆς ἰατρικῆς ἔρευνας. Μὲ τὸ χωρίο αὐτὸ συνδυάζεται τὸ *περὶ ἀνέμων, ὑδάτων, τόπων*. Στὴ συνέχεια ἀναλύονται οἱ ἔννοιες: «κρίσις» καὶ «ἰδιοσυγκρασία» τῆς Ἱπποκρατικῆς Συλλογῆς καὶ ἡ σημασία τῆς φύσης «τοῦ ὅλου» καθὼς καὶ ἡ ἐπίδραση τοῦ νοήματός της στοὺς μεταγενεστέρους.

Τέλος σχολιάζονται ὁρισμένες ἐκφράσεις τοῦ Ἱπποκρατικοῦ Ὅρκου, οἱ ὁποῖες διαδηλώνουν τὸ ἠθικὸ μεγαλεῖο, καὶ τὴ «φιλανθρωπία» τοῦ Κώου ἰατροῦ καὶ φιλοσόφου.

Τὸ μελέτημα «Ἡ κριτικὴ τοῦ Πρακτικοῦ Λόγου τοῦ Κάντ», ποὺ ἔρχεται μετὰ ἀπὸ μιὰ σύντομη, ἀλλὰ πυκνὴ ἀναφορὰ στὸν Ἀρίστιππο τὸν Κυρηναῖο κι ἐκφωνήθηκε στὴν Ἀκαδημία Ἀθηνῶν μὲ τὴν εὐκαιρία τῆς διακοσιοστῆς ἐπετείου τῆς ἔκδοσης τῆς *Κριτικῆς τοῦ Πρακτικοῦ Λόγου*, περιέχει ἀναφορὲς στὴ ζωὴ καὶ τὸ ἔργο τοῦ Κάντ, στὶς ἐπιδράσεις ποὺ δέχτηκε, γραμμένα ὅλα μὲ γλαφυρότητα, καὶ εὐσύνοπτη ἀνάλυση τοῦ βασικοῦ ἔργου τῆς καντιανῆς ἠθικῆς, σὲ συνάρτηση καὶ μὲ τὴ θεμελίωση τῆς *Μεταφυσικῆς τῶν Ἠθῶν*, ἀλλὰ καὶ σὲ συσχετισμὸ μὲ τὴν πλατωνικο-αριστοτελικὴ ἠθική, ἰσότιμα ἐμπνευστικὲς τῆς ἠθικῆς φιλοσοφίας τοῦ ἴδιου τοῦ Κ. Δεσποτόπουλου. Στὸ μελέτημα ἐπιχειρεῖται ἐπίσης νὰ δειχτεῖ ὅτι ὁ Κὰντ διαισθάνθηκε «τὸν πνευματικὸ διχασμὸ μεταξὺ γνωσιοθεωρίας καὶ πραξιολογίας» καὶ προσπάθησε νὰ τὸν ξεπεράσει μὲ τὴν «προβολὴ τοῦ πρωτείου τοῦ πρακτικοῦ νοῦ».

Τὸ μελέτημα κλείνει σύντομη ἔκθεση τῶν ἀπόψεων μὲ τὶς ὁποῖες ἐπικρίθηκε ἡ καντιανὴ ἠθικὴ καθὼς καὶ ἀνασκευή τους καὶ ἐπιγραμματικὴ ἀξιολόγηση τοῦ βεληνεκοῦς αὐτῆς τῆς ἠθικῆς ὡς χορηγοῦ —ὅπως καὶ ἡ πλατωνική— μονίμων στοιχείων προσανατολισμοῦ στὸν ἄνθρωπο τῆς ἐποχῆς του καὶ τῆς ἐποχῆς μας (131).

Τὸ τρίτο μέρος τοῦ βιβλίου περιλαμβάνει τρία μελετήματα. Στὸ πρῶτο, ποὺ ἀφορᾶ τὴν Πλατωνικὴ Διαλεκτική, τίθενται οἱ προϋποθέσεις τῆς διαλεκτικῆς αὐτῆς, διερευνᾶται σὲ βάθος καὶ μὲ ἀκρίβεια ἡ σημασία

τοῦ ὅρου στοὺς Διαλόγους, καὶ ἐπισημαίνεται ὁ κίνδυνος τῆς ἐκτροπῆς τῆς μεθόδου στὴν «ἔριδα». Τὸ δεύτερο μελέτημα τῆς σειρᾶς αὐτῆς, τὸ ὁποῖο ἀναφέρεται στὸν Ἀρχύτα, τὸν διὰ βίου φίλο τοῦ Πλάτωνος, περιλαμβάνει μιὰ πρωτότυπη ἀνάγνωση τοῦ ἀπ. 3 τοῦ Ταραντίνου σοφοῦ. Ὁ Κ. Δεσποτόπουλος, μὲ ἰσχυρὰ ἐπιχειρήματα καὶ διεξοδικὴ ἀνάλυση τοῦ ἀπ. σὲ συσχετισμὸ μὲ χωρία τοῦ *Γοργία* καὶ τῶν *Νόμων*, ἑρμηνεύει τὸν ὅρο *λογισμὸς* ὄχι ὡς σημαντικὸ ἀριθμητικοῦ ὑπολογισμοῦ ἀλλὰ κοινωνικῆς πολιτικῆς. Καὶ ὁ ὅρος *λογιστικὰ* τοῦ ἀπ. 4 δὲν σημαίνει κατὰ τὸν Κ. Δεσποτόπουλο «ἀριθμητικὴ» ἀλλὰ μιὰ ἐπιστήμη ποὺ συγκλίνει πρὸς τὴν Πλατωνικὴ Διαλεκτική, ἱκανὴ «γιὰ τὴν πλήρωση τῶν καίριων κενῶν στὰ λογικὰ θεμέλια τῆς γεωμετρίας». Ἡ ἑρμηνεία αὐτὴ βασίζεται σὲ λεπτόλογη ἀνάλυση τοῦ ἀπ. 4 καὶ συσχετισμοὺς μὲ χωρία τῆς πλατωνικῆς *Πολιτείας* καὶ τοῦ *Φιλήβου*.

Στὴ διαλεκτικὴ ἀναφέρεται καὶ τὸ καταληκτήριο μελέτημα. Ἐδῶ ἀναλύεται ὁ ὅρος *intellectus* καὶ οἱ συσχετικοί του ὡς λέξεις «ἔκγονες τοῦ κλέους τῆς *διαλεκτικῆς*», καθὼς καὶ ἡ διαχρονικὴ σημασία τοῦ ἑλληνικοῦ ὅρου. Ὁ συγγραφέας διατυπώνει τὴν πρωτότυπη ἄποψη ὅτι ὁ ἑλληνικὸς ὅρος *διαλεκτικὴ* μεταπλάστηκε σὲ *intellectus*, ὅπως καὶ τὸ *διαλέγεσθαι* σὲ *intelligere* στηρίζοντας αὐτὴ τὴν πρόταση σὲ λεπτὲς ἐτυμολογικὲς παρατηρήσεις σχετικὰ μὲ τοὺς λατινικοὺς ὅρους.

Θὰ κλείσω αὐτὴ τὴν παρουσίαση ὅπως περίπου ἄρχισα, ἀφοῦ τὸ ὅλον καὶ τὰ μέρη τοῦ βιβλίου διαπνέονται ἀπὸ τὸ ἴδιο ἦθος: τὸ ἑλληνικὸ πνεῦμα ἔχει «βαθὺν λόγον». Ἡ διακονία τῆς φιλοσοφίας εἶναι ἕνα συνεχὲς ἀγώνισμα διείσδυσης σ' αὐτὸ τὸ βάθος τοῦ ἑλληνικοῦ λόγου. Γιὰ μᾶς τοὺς ἴδιους τοὺς Ἕλληνες τὸ ἀγώνισμα αὐτὸ εἶναι κιόλας ἕνας «καλὸς κίνδυνος» μὲ τὴν πλατωνικὴ σημασία τῆς ἔκφρασης.

Τὸν «κίνδυνο» αὐτὸ ἀναλαμβάνει ὑπεύθυνα καὶ τελεσφόρα ὁ Κ. Δεσποτόπουλος μὲ τὸ ἔργο του *Φιλοσοφία καὶ Διαλεκτική*.

Ἄννα ΚΕΛΕΣΙΔΟΥ

ΕΙΔΗΣΕΙΣ

Η ΠΛΑΤΩΝΙΚΗ ΚΑΙ ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΙΚΗ ΔΙΚΑΙΟΣΥΝΗ
ΜΙΑ ΠΟΛΥΦΩΝΙΚΗ ΘΕΩΡΗΣΗ

Περισσότερο καὶ ἀπὸ τὴν τήρηση τῆς ὑπόσχεσης ποὺ εἶχα δώσει σὲ πολλοὺς συνέδρους νὰ παρουσιάσω στὴ *Φιλοσοφία* τὸ Τρίτο Διεθνὲς Συμπόσιο Φιλοσοφίας τῆς Ἑλλ. Φιλοσοφικῆς Ἑταιρείας μὲ θέμα *Ἡ πλατωνικὴ καὶ ἀριστοτελικὴ ἀντίληψη γιὰ τὴ δικαιοσύνη σὲ συσχετισμὸ πρὸς τὶς νεότερες καὶ σύγχρονες θεωρίες γιὰ τὴ δικαιοσύνη*, ποὺ ἔγινε στὴν Ἀθήνα στὶς 22-30 Μαίου 1987, ἡ πολυδιαστασία τῶν ἀπόψεων καὶ ἡ σημασία τῆς πλατωνικῆς καὶ ἀριστοτελικῆς θεώρησης τῆς δικαιοσύνης γιὰ τὸ σύγχρονο κόσμο μὲ παρακίνησαν νὰ συντάξω τὴν ἔκθεση ποὺ ἀκολουθεῖ, ἔκθεση ὑπαινικτική, ἡ ὁποία ὅμως ἀφήνει νὰ φανεῖ πόσο ἀτρύγετος καὶ ἐπίκαιρος παραμένει ὁ πλοῦτος τῆς πλατωνικῆς καὶ ἀριστοτελικῆς φιλοσοφίας. Γιὰ τὸ λόγο αὐτὸ ἄλλωστε στην ἔκθεση αὐτὴ δὲν περιλαμβάνονται μόνο οἱ ἀνακοινώσεις ποὺ ἐκφωνήθηκαν.

Α) Σωκρατικὴ-πλατωνικὴ δικαιοσύνη:

Κατὰ τὸν Rawls (Καθ. J. Philippoussis, *Rawls' conception on Justice*), ἡ δικαιοσύνη —ὅπως ἀναλύεται στὸ βιβλίο του *A Theory of Justice*— ὡς τιμιότητα συνιστᾶ τὴν πιὸ κατάλληλη ἠθικὴ βάση μιᾶς δημοκρατικῆς κοινωνίας σὲ συσχετισμὸ μὲ τὴ σωκρατικὴ κριτικὴ τοῦ σχετικισμοῦ καὶ τοῦ ὑποκειμενισμοῦ τῶν Σοφιστῶν στοὺς πλατωνικοὺς Διαλόγους. Στὴν γενικὴ ἔννοια τῆς δικαιοσύνης, ἀπὸ τὴν ἄποψη τῆς σημασίας της στὴν ἠθική, ἡ σκέψη τοῦ Rawls μπορεῖ, ἂν τηρηθοῦν οἱ ἀναλογίες, νὰ παραλληλιστεῖ μὲ κείνη τοῦ Ἀριστοτέλη (Γ. Κουτσάκος, *Ἡ γενικὴ ἔννοια τῆς δικαιοσύνης στὸν Ἀριστοτέλη καὶ στὸν J. Rawls καὶ ἡ σημασία της στὴν ἠθική*). Ἡ ἀριστοτελικὴ δικαιοσύνη, ὡς ἀποχὴ ἀπὸ τὴν πλεονεξία καὶ ὡς εὐνομία εἶναι βασικὸ στοιχεῖο τῆς δομῆς τῆς πόλης. Στὸν Ἀριστοτέλη μάλιστα ἡ φιλία εἶναι σημαντικότερη ἀπὸ τὴ δικαιοσύνη γιὰ τὴ δόμηση τῆς πόλης, τὴν ὁλοκλήρωση τοῦ ἀνθρώπου καὶ τὴν πραγμάτωση τοῦ ἀγαθοῦ τῆς εὐδαιμονίας. Ὁ Rawls δίνει στὴ δικαιοσύνη (ἀμεροληψία) προτεραιότητα ἔναντι τοῦ ἀγαθοῦ. Ἔτσι ἀπὸ τὴ θέση καὶ τὴ σημασία τῆς δικαιοσύνης στὴ ζωὴ καὶ τὴ σχέση της μὲ τὸ ἀγαθὸ προκύπτουν δύο

ἠθικές: ἡ ἀριστοτελικὴ τῆς «τελειότητας» καὶ ἡ ἠθικὴ τῆς ὑποχρέωσης, συμμόρφωσης πρὸς τοὺς κανόνες τοῦ δικαίου (Rawls), ποὺ δὲν εἶναι ὅμως ἀλληλοαποκλειόμενες, ἀλλὰ διαφέρουν στὴν ἔμφαση ποὺ δίνουν στὴν κλίμακα τῆς ἠθικότητας. *Ἡ ἀριστοτελικὴ ἀντίληψη γιὰ τὴ διανεμητικὴ δικαιοσύνη* (Καθ. Μ. Δραγώνα) ἐκτὸς ἀπὸ τὸν Rawls εἶναι δυνατὸ νὰ συσχετιστεῖ καὶ μὲ ἄλλες «πρόσφατες ἐξισωτικὲς» θεωρίες ὅπως τῶν Vlastos καὶ Walzer.

Ἡ πλατωνικὴ κριτικὴ τῆς ποίησης στὸ δέκατο βιβλίο τῆς *Πολιτείας* ἂν θεωρηθεῖ ὑπεράσπιση τῆς ἠθικότητας (Al. Nehamas, *Morality and Poetry in «Republic» X)* εἶναι δυνατὸ νὰ συσχετισθεῖ μὲ τὴ δικαιοσύνη. Ἡ κριτικὴ αὐτὴ τοῦ Πλάτωνος μπορεῖ νὰ συνδεθεῖ μὲ σύγχρονες κατακτήσεις ἢ δραστηριότητες τῆς τέχνης ἢ τῆς τεχνικῆς ποὺ ἔχουν ἀπὸ ἄποψη ἠθικότητας ἐκπτωτικὴ ἐπίδραση (τηλεόραση).

Στὴν ἰσλαμικὴ παράδοση τῆς δικαιοσύνης τὸ μεσαίωνα καὶ σήμερα (Καθ. P. Morewedge, *The dialectics of the Platonic Greek Vs. the monotheistic concept of Justice in the muslim culture: Medieval and Contemporary)* ἡ δικαιοσύνη ἔχει δύο διαστάσεις: ἡ πρώτη ριζώνει στὴν πλατωνικὴ ἔννοια τῆς δίκης, ἡ δεύτερη εἶναι ἡ θρησκευτικὴ διάσταση τῆς δικαιοσύνης.

Ἡ πλατωνικὴ ἰδέα τοῦ ἀγαθοῦ, ὡς μέγιστου μαθήματος τῆς δικαιοσύνης, μπορεῖ νὰ συσχετισθεῖ (Καθ. Γ. Ἀντωνόπουλος) μὲ τὸν καντιανὸ ἠθικὸ νόμο ὡς ὕψιστης ἀρχῆς τοῦ δικαίου σὲ ἀναφορὰ πρὸς τὰ αἰτήματα δικαίου τοῦ σύγχρονου ἀνθρώπου.

Τὸ ἐρώτημα: *The dilemma of Socrates: How to preserve authority in a good society by accepting illegitimate decisions,* (Dr Herman J. Aquina) ἀφορᾶ τὴ σωκρατικὴ συμπεριφορὰ στοὺς διαλόγους *Κρίτων* καὶ *Ἀπολογία* καὶ τὸ ζήτημα τῆς ἀμφισβήτησης ἀπὸ μέρους τοῦ Σωκράτη τοῦ κύρους τῆς δικαστικῆς ἀπόφασης παρόλη τὴν ἀποδοχὴ ἀπὸ μέρους του τῆς καταδίκης· τὸ πρῶτο σκέλος τοῦ προβλήματος μπορεῖ νὰ συζητηθεῖ μὲ ἀναφορὲς στὶς σύγχρονες θεωρίες τῆς πολιτικῆς ἐπιστήμης (π.χ. Robert Dahl, *After the Revolution. Authority in a good Society,* 1970). Τὸ δεύτερο σκέλος μπορεῖ νὰ ἀντιμετωπισθεῖ μὲ τὴν ἄποψη ὅτι ὁ Σωκράτης, ὡς «Verantwortungsethiker» θυσιάζεται μὲ σκοπὸ τὸ παράδειγμά του νὰ συντελέσει στὴν ἠθικὴ ἀναμόρφωση τῆς κοινωνίας. Ἡ στρατηγικὴ καὶ τῶν δικαστῶν καὶ τοῦ Σωκράτη εἶναι δυνατὸ νὰ στοχεύει τὸ ἴδιο στὴ σωστὴ κοινωνία, ἀλλὰ διαφορετικά. Κάθε κοινωνία πάντως χρειάζεται τὸ Σωκράτη της.

Ἡ σχέση γενικὰ Δικαιοσύνης καὶ Ἠθικῆς (Καθ. Κ. Βουδούρης) μπορεῖ νὰ ἐρευνηθεῖ μὲ πηγὲς τοὺς Πλάτωνα, Kant, Rawls, Levinas. Ἡ πλατωνικὴ θεώρηση τῆς σχέσης δικαιοσύνης καὶ πολέμου στοὺς *Νόμους*

630 b (Καθ. A. Brancacci) εἶναι δυνατὸ νὰ ἐρευνηθεῖ μὲ ἀναφορὲς στὶς σύγχρονες ἔννοιες τῆς ἐπανάστασης καὶ τοῦ ἐμφύλιου πολέμου —«στάσεως» κατὰ Πλάτωνα— (M. Arendt, R. Schnur) καὶ συσχετισμὸ μὲ κατηγορίες ποὺ χρησιμοποιεῖ ὁ C. Schmitt στὸ δοκίμιο *Begriff des Politischen,* 1927.

Τὸ ἐφικτὸ τῆς πλατωνικῆς ἰδανικῆς δίκαιης πολιτείας (Καθ. U. F. Burneat, *The practicability of Plato's ideally just City*), ἀπασχόλησε συχνὰ τὴν ἔρευνα· ἡ Πλατωνικὴ δίκαιη πολιτεία τῆς *Πολιτείας,* μολονότι δὲν ὑπάρχει στὸν πραγματικὸ κόσμο, ἀλλ' οἰκοδομεῖται «λόγῳ», δὲν εἶναι ἰδέα, ἂν καὶ παραδειγματοποιεῖ τὴν ἰδέα τῆς δικαιοσύνης, εἶναι ἕνα τέλειο ξεχωριστὸ παράδειγμα φανταστικῆς πολιτείας, ποὺ ὅμως δὲν εἶναι ἀδύνατο νὰ πραγματοποιηθεῖ (πρβλ. φαντασία τῆς κωμωδίας, Ἀριστοφάνη *Ἐκκλησιάζουσες*).

Μὲ ἀναφορὲς στὸν Γοργία, τὴν πλατωνικὴ *Ἀπολογία* τοῦ Σωκράτη, τοὺς *Λόγους* τοῦ Ισοκράτη, τὸ πέμπτο βιβλίο τῆς πλατωνικῆς *Πολιτείας,* τὸν πλατωνικὸ *Γοργία* (Dr Alonso Tordesillas, *Perelman, Platon et les Sophistes, Justice et nouvelle Rhétorique)* εἶναι δυνατὸ νὰ δειχθεῖ ὅτι ἡ περὶ δικαιοσύνης ἀντίληψη τοῦ Perelman ἀποκαθιστᾶ τὴν ἀρχαία ρητορικὴ καὶ στοχεύει στὴ διαμόρφωση μιᾶς θεωρίας γιὰ τὴ δικαιοσύνη, ὅπου συνδυάζονται ἡ ἀντικειμενικὴ καὶ ὑποκειμενικὴ θεώρηση. Ἀλλὰ καὶ στὸν Sade (Dr Stamatis Tzitzis, *L'art du législateur: L'inspiration platonicienne chez Sade. Utopie et Réalité*), ὅπως φαίνεται ἀπὸ τὸ *L'Histoire de Sainville et de Léonore* ὑπάρχει ἐπίδραση ἀπὸ τὸν Πλάτωνα· ὁ Ζαμὲ εἶναι ὁ νομοθέτης ποὺ ἐνσαρκώνει τὸ ἰδανικὸ τοῦ χαρισματικοῦ ἀτόμου, τοῦ φιλόσοφου-βασιλιᾶ. Ὁ Πλάτων ὅμως εἶναι ἰδεαλιστὴς καὶ αἰσιόδοξος· πιστεύει σὲ μιὰ δικαιοσύνη ποὺ πηγάζει ἀπὸ τὸν ἠθικὸ «κόσμο»· ὁ Sade θεωρεῖ ὅτι ἡ τέχνη ἑνὸς παρόμοιου νομοθέτη δύσκολα ἔχει ἐφαρμογὴ στὸν κόσμο μας.

Μὲ ἀφετηρία τὴν ἰδέα τῆς πλατωνικῆς πολιτείας γιὰ τοὺς λίγους ἐκλεκτοὺς τῆς γνώσης (R. Bambrough, *Power, Authority and Wisdom*) εἶναι δυνατὸ νὰ συζητηθοῦν τὰ ἠθικὰ καὶ πολιτικὰ προβλήματα μὲ βάση τὴ διάκριση δυὸ εἰδῶν ἐπαγγελμάτων: τὰ ἐσωτερικὰ καὶ ἀπρόσωπα καὶ τὰ ἐπαγγέλματα ποὺ ἐκφράζονται πρὸς τὰ ἔξω, ὅπως εἶναι ἡ ποίηση καὶ ἡ φιλοσοφία.

Ἡ δυσχέρεια σύμπτωσης ἠθικῶν ἀξιώσεων καὶ νομικῶν ἀπαιτήσεων στοὺς πλατωνικοὺς *Νόμους* εἶναι ἕνα θέμα ποὺ ἀξίζει νὰ ἐπισημανθεῖ (Καθ. Livio Rossetti, *About the incompleteness of the overlap between ethical and legal requirements in Plato's «Laws»*). Ἡ ἑρμηνεία πάντως τῆς πλατωνικῆς δικαιοσύνης εἶναι συχνὰ σὲ ἄμεση συνάφεια μὲ τὸ πνεῦμα τοῦ ἑρμηνευτῆ: ἔτσι γιὰ τὴ Simone Weil (Καθ. J. Parain-Vial, *Influence de Platon sur la conception de la Justice dans la pensée de Simone Weil*) ἡ

δικαιοσύνη εἶναι, ὅπως καὶ γιὰ τὸν Πλάτωνα, ἡ κατ' ἐξοχὴν ἀρετή, ἡ ἁρμονία τοῦ ἀτόμου καὶ τῆς πολιτείας· ἀλλ' ἡ Weil ὑποστηρίζει ὅτι ἡ δικαιοσύνη ταυτίζεται μὲ τὴν ἀγάπη. Ὁ Πλάτων εἶναι γιὰ τὴν Weil ἕνας μυστικὸς ποὺ ἀνταμώνει τὸ χριστιανικὸ ἰδανικό.

Ἡ ὄψιμη πλατωνικὴ ἀντίληψη γιὰ τὴ δικαιοσύνη σχετικὰ μὲ τὴν ἀνθρωποκτονία (Καθ. Ι. Πανέρης, *Ἡ θανατικὴ ποινὴ ὡς πρόβλημα δικαιοσύνης στὴν ὄψιμη πλατωνικὴ καὶ σὲ ἄλλες μέχρι τώρα νομοθεσίες*) εἶναι ἀνεξάρτητη ἀπὸ τὴν ἰδέα τῆς δικαιοσύνης· οἱ κοινωνικὲς ἀναγκαιότητες περιορίζουν τὴ θεωρία τῶν Ἰδεῶν, καὶ ὅπως στὴν Ἱστορικὴ Σχολὴ τοῦ Δικαίου τοῦ περασμένου αἰώνα ἡ ἰδέα τοῦ Δικαίου συλλαμβάνεται μὲ ἀναφορὰ στὴν ἱστορικὴ πραγματικότητα καὶ τὴ λαϊκὴ συνείδηση.

Ὁ Πλήθων (Καθ. Λ. Μπαρτσελιώτης, *Οἱ ἀντιλήψεις τοῦ Πλήθωνος γιὰ τὴν πλατωνικὴ δικαιοσύνη*) ἀντιλαμβάνεται τὴ δικαιοσύνη σὲ σχέση πρὸς τὴν ἐναρμονισμένη διοίκηση τῆς πόλης καὶ τὴν ἀπονομή της, ὅπως φανερώνεται στὸ σύστημα τῶν νόμων καὶ τοῦ δικαστηρίου. Ὁ Πλήθων, ποὺ ἐπηρεάζεται γενικὰ ἀπὸ τὸν Πλάτωνα (Μ. Κουτλούκα, *Ἡ περὶ δικαιοσύνης θεωρία τοῦ Γ. Γεμιστοῦ-Πλήθωνος*) θεωρεῖ τὴ δικαιοσύνη γενικὴ ἀρετὴ μὲ ὑπαγόμενες σ' αὐτὴν τὶς ἀρετὲς τῆς ὁσιότητας, πολιτείας, χρηστότητας. Καὶ ὁ Kant (Καθ. Ν. Γεωργοπούλου-Νικολακάκου, *Ἡ καντιανὴ obligatio passiva. Ἡ σχέση της πρὸς τὸ δίκαιο καὶ τὴν ἠθικὴ καὶ ἡ ἀναφορά της στὴν πλατωνικὴ πολιτεία*) κατέχεται ἀπὸ τὴν ἰδέα τῆς πραγμάτωσης τοῦ κράτους στὸ ὕψος τῆς πλατωνικῆς πολιτείας γιὰ νὰ εἶναι δυνατὴ ἡ πραγμάτωση τῆς ἰδανικῆς ἐλευθερίας. Οἱ ἀντίπαλοι σήμερα τοῦ Πλάτωνος (Καθ. Ν. Γεωργόπουλος, *The just city and the philosophers in Plato's «Republic»*), ὅπως οἱ Popper καὶ Russell δὲν κατάλαβαν τὴν πολιτική του φιλοσοφία, γιατὶ τὴν εἶδαν ἁπλῶς κατὰ λέξη. Στὴν *Πολιτεία* ὁ Σωκράτης εἶναι σχετικὰ μὲ τὴν ἰδανικὴ πολιτεία θεληματικὰ ὑπερβολικός. Οἱ ἔμμεσες ἀναφορὲς τοῦ Σωκράτη δείχνουν ὅτι ἡ δίκαιη πολιτεία δὲν εἶναι ἀδύνατη. Στόχος τοῦ Πλάτωνος στὴν *Πολιτεία* δὲν εἶναι νὰ θεμελιώσει μιὰ δίκαιη πολιτεία ἀλλὰ τὴ δίκαιη φιλοσοφημένη ψυχή. Στὸ δεύτερο βιβλίο τῆς *Πολιτείας* (Καθ. J. Glucker, *Which views are represented by Glaucon and Adimantos*) καὶ εἰδικὰ στὸ θέμα τῶν ἀπόψεων ποὺ ἐκφράζονται ἀπὸ τὸν Γλαύκωνα καὶ τὸν Ἀδείμαντο γίνεται φανερὸ ὅτι — ἀντίθετα ἀπ' ὅ,τι ὑποστηρίζεται σὲ σύγχρονες μελέτες τῆς πλατωνικῆς *Πολιτείας*— ὁ λόγος τοῦ Ἀδείμαντου, ὡς κριτικοῦ, εἶναι γιὰ τὸν Πλάτωνα πολὺ πιὸ σημαντικὸς ἀπὸ τὸ λόγο τοῦ Γλαύκωνος.

Β) Πλάτων καὶ Ἀριστοτέλης

Ἡ ποινικὴ φιλοσοφία (Καθ. Yvonne Bongert, *La Philosophie pénale des «Lumières» au regard de Platon et d'Aristote*), κλάδος τῆς φιλοσοφίας

ποὺ μελετᾶ τὴ δικαιοσύνη σὲ σχέση μὲ τὸ ἔγκλημα καὶ τὴν ποινή, ὅπως διατυπώνεται ἀπὸ τὸν εὐρωπαϊκὸ διαφωτισμὸ τοῦ 18ου αἰ. μὲ βάση τὴ λογικὴ καὶ τὴν ἀπόρριψη κάθε θεολογικῆς ἢ μεταφυσικῆς ἀναφορᾶς, ἀντιτίθεται στὴν κλασικὴ ἑλληνικὴ φιλοσοφία καὶ χαρακτηρίζεται ἀπὸ τρεῖς τάσεις: τὴν αἰτιοκρατία, τὸν θετικισμὸ καὶ τὸν ὠφελιμισμό. Οἱ θέσεις τοῦ Πλάτωνος καὶ τοῦ Ἀριστοτέλη στὸν *Γοργία*, τὴν *Πολιτεία* καὶ τὰ *Ἠθικὰ Νικομάχεια* («*αἰτία ἑλομένου*», ἑκούσιες καὶ ἀκούσιες πράξεις) ἀντιδιαστέλλονται ἀπὸ τὸν ντετερμινισμὸ τῶν φώτων· τὸ ἴδιο ἀντιδιαστέλλονται οἱ ἔννοιες *κόσμος*, *ἀγαθόν*, *ἐπιείκεια* ἀπὸ τὸν θετικισμὸ τῶν διαφωτιστῶν. Τὸν ὠφελιμισμὸ ἀποκρούει ἡ πλατωνικὴ ἀριστοτελικὴ ἄποψη ποὺ ἀντιτίθεται στὴν ἐπιθυμία καὶ προκρίνει τὴ φρόνηση καὶ τὴ δικαιοσύνη, παρούσα στὶς ἄλλες ἀρετές. Ἡ φιλοσοφία γενικὰ τῶν φώτων εἶναι σὲ σχέση μὲ τὴν πλατωνικὴ καὶ ἀριστοτελικὴ μεροληπτικὴ καὶ ἐλλιπέστερη. Ἀντίθετα ὁ σύγχρονός μας G. Marcel (Ἄννα Κελεσίδου, *Ἡ πλατωνικὴ καὶ ἀριστοτελικὴ ἀντίληψη γιὰ τὴ δικαιοσύνη καὶ ὁ G. Marcel*) κατανόησε τὴ σημασία τῆς πλατωνικῆς καὶ ἀριστοτελικῆς ἀντίληψης γιὰ τὴ δικαιοσύνη καὶ εἰδικὰ τὴ σημασία τῆς σχέσης δικαιοσύνης καὶ γνώσης-ἐπιστήμης, τὴν ἀξία τῆς ἀρχῆς τῆς οἰκειοπραγίας καὶ τὴ σχέση δικαιοσύνης καὶ ἰσότητας (κατ' ἀξίαν ἰσότητα). Ἡ πλατωνικὴ καὶ ἀριστοτελικὴ ἀντίληψη τῆς ἰσότητας, ἀριθμητικῆς-γεωμετρικῆς (Β. Καρασμάνης, *Μαθηματικὲς ἀναλογίες καὶ δικαιοσύνη στὸν Πλάτωνα*) σχετίζεται μὲ τὶς μαθηματικὲς ἔννοιες τῆς ἰσότητας, τοῦ λόγου καὶ τῆς ἀναλογίας (Πλάτων, *Γοργίας*, 508 a, *Νόμοι* 757 b-c Ἀριστοτέλης, *Ηθ. Νικομ.* Ε 3-5 (βλ. καὶ Π. Τσελεμάνης, *Μαθηματικὲς ἀναλογίες καὶ δικαιοσύνη στὸν Ἀριστοτέλη*, καὶ Δρ Στ. Βιρβιδάκη, *Μαθηματικὲς ἀναλογίες καὶ δικαιοσύνη στὸν Ἀριστοτέλη. Σύγχρονες προοπτικές*). Ἡ πλατωνικὴ δικαιοσύνη ὡς οἰκειοπραγία (δράση σύμφωνα μὲ τὸ ὑπερέχον τμῆμα τῆς ψυχῆς, ἐσωτερικὴ δύναμη ποὺ συγκροτεῖ μιὰν ἁρμονικὴ ἑνότητα τῆς ψυχῆς, ἀρετὴ ὄχι μόνο μιᾶς τάξης) μπορεῖ νὰ παραλληλιστεῖ μὲ θέσεις τοῦ Σπινόζα (Δρ Γ. Καραγιάννης, *Ἡ πλατωνικὴ ἔννοια τῆς δικαιοσύνης καὶ ὁ Tractatus politicus τοῦ Spinoza*), ἀλλὰ καὶ νὰ καταδειχθοῦν οἱ διαφορὲς στὸ πρόβλημα τῆς δικαιοσύνης. Συστατικὰ τῆς κριτικῆς τῆς πλατωνικῆς δικαιοσύνης ἀπὸ τὸν Kelsen (H. Joly, *Kelsen et la critique de la Justice platonicienne*) στὰ κείμενά του *Die platonische Gerechtigkeit, La Justice platonicienne, Die platonische Liebe, Justice et droit naturel* εἶναι ὁ ἰδεαλισμός, ὁ δυισμός, ἡ ἀπολυταρχία, ἡ ἄρνηση τῆς «μεταφυσικῆς» τοῦ φυσικοῦ δικαίου. Τὰ ὅρια ὅμως τῆς κριτικῆς αὐτῆς γίνονται φανερά, ὅταν μελετήσει κανεὶς τοὺς *Νόμους*, ἀπὸ ὅπου εἶναι δυνατὸν νὰ συγκεντρωθοῦν στοιχεῖα ποὺ συγκροτοῦν ὄψεις τοῦ πλατωνικοῦ «θετικισμοῦ».

Ἡ διερεύνηση σὲ βάθος μιᾶς μουσικῆς μεταφορᾶς (Pierre Rodrigo,

Justice et musique dans la pensée politique d'Aristote), στὸ δεύτερο βιβλίο τῶν *Πολιτικῶν*, ὅπου ὁ Ἀριστοτέλης κρίνει τὸ ἰδανικὸ τῆς δικαιοσύνης στὴν πλατωνικὴ *Πολιτεία*, παρέχει τὴ δυνατότητα προσδιορισμοῦ τῆς ἀριστοτελικῆς θεωρίας γιὰ τὴ δικαιοσύνη καὶ συσχετισμοῦ της μὲ τὴν πλατωνική, ἀπ' ὅπου καὶ συμπεραίνεται ὅτι ὁ Ἀριστοτέλης προτείνει μιὰ μουσικὴ προσέγγιση τῆς πολιτικῆς δικαιοσύνης.

Τὸ μέγα θέμα τῶν ἀνθρώπινων δικαιωμάτων μπορεῖ νὰ συνδεθεῖ μὲ τὴ δικαιοσύνη (I. Kuçuradi, *The question on Justice and the φλεγμαίνουσαι πόλεις of our times*), ἂν ἐπιχειρήσει κανεὶς νὰ ἀντλήσει ἀπὸ τὸν Πλάτωνα καὶ τὸν Ἀριστοτέλη. (Γιὰ τὸ ἴδιο θέμα βλ. καὶ Θ. Σκαλτσᾶ, *Aristotle's conception of reciprocal Justice*.) Ἀλλὰ καὶ στὴ σύγχρονη γαλλικὴ φιλοσοφία (π.χ. Lyotard) ἀναβιώνουν στοιχεῖα γιὰ τὴν ἠθικὴ καὶ εἰδικὰ τὴ δικαιοσύνη τῆς πλατωνικῆς καὶ ἀριστοτελικῆς φιλοσοφίας (G. Mazzara, *La Conception platonico-aristotélicienne de la justice dans la philosophie française contemporaine*), ὅπως π.χ. ἡ *ἐπιείκεια*. Καὶ ὁ Leo Strauss (Michel Narcy, *Justice, droit naturel, classiques et modernes chez Leo Strauss*) κρίνει τὴν ἔννοια τοῦ φυσικοῦ δικαίου τῆς σύγχρονης πολιτικῆς φιλοσοφίας ὡς λανθασμένη γνώση τῆς κλασικῆς πολιτικῆς φιλοσοφίας καὶ ἐγγράφει στὴν ἑλληνικὴ σκέψη τὴ νέα θεώρηση τῆς ἀντινομίας νόμου - φύσης ἢ τὴν τοποθέτηση μεταξὺ Σωκράτη καὶ Καλλικλῆ, μὲ ἀναφορὲς στοὺς Πλάτωνα, Ξενοφώντα, Ἀριστοτέλη καὶ ἀνασυγκρότηση μιᾶς κοινῆς πολιτικῆς φιλοσοφίας ποὺ ἀνήκει κατ' ἀρχὴν στὸ Σωκράτη, σύμβολο τοῦ ἀνταγωνισμοῦ ἀνάμεσα στὸ ἄτομο καὶ στὴν πολιτεία. Ἀπὸ τὸ πρόβλημα ποὺ θέτει ἡ πλατωνικὴ θεώρηση τῆς δικαιοσύνης στὴν *Πολιτεία* (Καθ. G.B. Kerferd, *Aristotelian Justice and regard for other people*) —ἡ δικαιοσύνη εἶναι *ἕξις* τῆς ψυχῆς, αὐτοολοκλήρωση, αὐτὸ ὅμως δὲν ἐμπλέκει καὶ τοὺς ἄλλους ἐκτὸς ἀπὸ μᾶς—, εἶναι ἀπαλλαγμένη ἡ ἀριστοτελικὴ δικαιοσύνη, ἡ δικαιοσύνη *πρὸς ἕτερον* τῶν *Ἠθικῶν Νικομαχείων*, ἡ ὁποία συγκροτεῖται σὲ συνδυασμὸ μὲ τὶς ἔννοιες «φύσις», «πόλις», «κοινωνία».

Ἡ ἀριστοτελικὴ ἰδέα τῆς *ἐπιείκειας* ἐπανέρχεται μὲ ἀφορμὴ τὴν ἔννοια τῆς δικαιοσύνης στὸν περὶ νόμου στοχασμὸ τοῦ δικαστῆ Benjamin Cardozo (Harold Jeffcoat, *The concept of justice in the legal thinking of judge Benjamin Cardozo*). Ὁ Cardozo —δικαστὴς τοῦ Ἀρείου Πάγου στὰ 1932 στὶς Ἡνωμένες Πολιτεῖες— σὲ τρία βιβλία του, γραμμένα ἀπὸ τὸ 1921 ὡς τὸ 1928, ὅταν ἦταν ἐφέτης, πραγματεύτηκε τὸ θέμα τῆς δικαιοσύνης καὶ ἔδειξε ὅτι ἡ δικαστικὴ διαδικασία δὲν ἀναζητᾶ ἁπλῶς τὴν ἐφαρμογὴ τοῦ νόμου, ἀλλὰ τὴ δικαιοσύνη καὶ τὴν ἠθικότητα, καὶ ἀναφέρθηκε στὴν ἀριστοτελικὴ *ἐπιείκεια*. Ἡ ἀριστοτελικὴ *ἐπιείκεια* εἶναι δυνατὸν νὰ παραλληλιστεῖ μὲ τὶς ἀμερικανικὲς ἀπόψεις γιὰ τὴ δικαστικὴ διαδικασία (Καθ. J. Anton, *Aristotle on equity and applied law, with a note of recent*

american views on judicial process), εἰδικὰ τῶν Holms καὶ Dewey, ἀπὸ τοὺς ὁποίους ἀναγνωρίζεται ἡ σημασία τῆς ἐπιείκειας γιὰ τὴ δικαιοσύνη, ἡ ἔννοια ὅμως αὐτὴ γίνεται ἀντιληπτὴ μὲ ἰδιαίτερα διαφορετικοὺς τρόπους. (Στὸ θέμα τῆς *ἐπιείκειας*, ἀλλὰ στὸ πλαίσιο τῆς πρακτικῆς φιλοσοφίας τοῦ Ἀριστοτέλη βλ. καὶ τὴν ἀνακοίνωση τοῦ Καθ. Δ. Κούτρα.)

Κριτικὴ ἐπιδέχεται ἡ ἄποψη τοῦ Hamburger γιὰ τὴν ἀνάπτυξη τῆς ἀριστοτελικῆς θεωρίας γιὰ τὴ δικαιοσύνη καὶ τοὺς νόμους (C. Georgiadis, *Max Hamburger on the development of Aristotle's theory of justice and law*)· εἰδικότερα ἀντὶ τῆς ἄποψης ὅτι ἡ θεωρία αὐτὴ σκιαγραφεῖται στὰ *Μεγάλα Ἠθικά*, ἀναπτύσσεται στὰ *Ἠθικὰ Νικομάχεια* (δεύτερο στάδιο τῆς θεωρίας γιὰ τὴν ἐπιείκεια) καὶ ὁλοκληρώνεται στὴ *Ρητορική*, ὑποστηρίζεται ἡ σχέση *Ρητορικῆς - Μεγάλων Ἠθικῶν - Ἠθικῶν Νικομαχείων*. Ἀλλὰ καὶ ὁ J. Dewey, ὁ φιλόσοφος ποὺ περισσότερο προσέγγισε τὴν περὶ εὐδαιμονίας θεωρία τοῦ Ἀριστοτέλη (Καθ. Angelo Juffras, *Justice and rights in Aristotle, and in modern times, in the eighteenth century, and in Dewey*), μετὰ τὴν παραθεώρηση τοῦ Σταγιρίτη τὸν προηγούμενο ἀπὸ τὸν ἀμερικανὸ φιλόσοφο αἰώνα (18ο) ἀστόχησε νὰ ἐνδιαφερθεῖ γιὰ τὸ θέμα τῆς δικαιοσύνης. Οἱ σχέσεις πάντως καὶ οἱ διαφορὲς Ἀριστοτέλη - Dewey στὸ θέμα τῆς δικαιοσύνης καὶ τῆς ἀρετῆς (Καθ. James Gouinlock) εἶναι δυνατὸ νὰ ἐπισημανθοῦν: ἡ ἠθικὴ ζωὴ ἐξαρτᾶται ἀπὸ τὴν ἄσκηση τῆς φρόνησης καὶ τῆς ἀρετῆς ποὺ ὑπαγορεύουν ἕνα εἶδος συλλογικῆς κρίσης.

Σὲ μιὰ προσέγγιση ὑπὸ τὸ φῶς τῆς θεωρίας τῶν τελολογικῶν καὶ λειτουργικῶν συστημάτων στὰ *Ἠθικὰ Νικομάχεια*, τὰ *Πολιτικὰ* καὶ τὴ *Ρητορικὴ* (Μ. Μαρκάκης, *Τελεολογικὰ συστήματα στὴν περὶ δικαιοσύνης ἀντίληψη τοῦ Ἀριστοτέλη*) μὲ τὴν ἀριστοτελικὴ δικαιοσύνη συναρτῶνται τὸ γραπτὸ καὶ ἄγραφο δίκαιο, ἡ ἐπιείκεια, ἡ φιλία, ἡ μεσότητα, ὁ «σπουδαῖος ἀνὴρ» καὶ ἡ παιδεία σὲ ἰδιότυπη μορφὴ αἰτιώδους συνάφειας. Ἡ συσχέτιση τῆς ἀριστοτελικῆς δικαιοσύνης μὲ τὴν ἐπιείκεια καὶ τὴ φιλία (William Charton, *Is aristotelian justice a moral virtue*?) ἐπιτρέπει (καὶ μὲ ἀναφορὲς σὲ σχετικὰ μελετήματα τῶν Bernard Williams, R. Bambrough καὶ τὴ *Summa Theologia* τοῦ Ἀκινάτη) νὰ δοθεῖ ἀπάντηση στὸ ἐρώτημα: ἡ ἀριστοτελικὴ δικαιοσύνη εἶναι ἠθικὴ ἀρετή; Τὸ ἴδιο ἰσχύει γιὰ τὰ θεμέλια τῆς φυσικῆς δικαιοσύνης (J.A.J. Dudley, *The foundations of natural justice in Aristotle, A prolegomena to any subsequent theory of justice*): ἡ ἀνθρώπινη δραστηριότητα μπορεῖ νὰ παραλληλιστεῖ μὲ τὴ φύση, ὅταν ὁ ἄνθρωπος ἐνεργεῖ κατὰ τὸν καλύτερο δυνατὸ τρόπο. Ἡ ἀναβίωση ἐντούτοις τῆς ἀριστοτελικῆς παράδοσης τῆς ἀρετῆς δὲν εἶναι πάντα ἀναμφισβήτητη: ὁ ὑπερασπιστὴς αὐτῆς τῆς ἄποψης Καθ. Macintyre στὸ βιβλίο του *After virtue* ἀντιμετωπίζεται κριτικὰ (Καθ. Chr. Evangeliou, *Professor Macintyre and the aristotelian tradition*) ὡς ἱστορικὰ καὶ φιλοσοφικὰ ἀναξιόπιστος. Ἡ

παράδοση αὐτὴ δὲν εἶναι ὅ,τι ἡ παράδοση τῆς Λογικῆς καὶ τῆς Μεταφυσικῆς. Ἡ ἀναφορὰ εἶναι μᾶλλον ἐργαλεῖο στὴν ἀνήλεη κριτικὴ τοῦ σύγχρονου ἀτομισμοῦ ποὺ ἐπιχειρεῖ ὁ Macintyre.

Ἡ προσεκτικὴ μελέτη τῶν *Ἠθικῶν Νικομαχείων* καὶ τῆς *Ρητορικῆς* (Δρ Μ. Μαραγκοῦ, *Ὁ Ἀριστοτέλης γιὰ τὸ Δίκαιο*) δείχνει ὅτι ἡ δικαιοσύνη καὶ τὸ δίκαιο συνδέονται καὶ μὲ τὸ ἴσο καὶ τὴν ἰσότητα καὶ μὲ τὸ ἄνισο καὶ τὴν ἀνισότητα, καὶ μόνο ἡ φιλία ταυτίζεται μὲ τὸ ἴσον. (Στὴ σχέση δικαιοσύνης καὶ φιλίας ἀναφέρεται καὶ ὁ Καθ. Venant Cauchy, *Justice et amitié dans la morale d'Aristote*.)

Τί ἐννοεῖ ὁ Ἀριστοτέλης ὡς χρηστὴ διακυβέρνηση (Π. Φαραντάκος, *Οἱ ἔννοιες τοῦ ἤθους καὶ τοῦ δικαίου στὸν ἀριστοτελικὸ τρόπο ζωῆς καὶ τὶς σύγχρονες θεωρίες περὶ δικαιοσύνης*), ὡς δίκαιο πολίτη καὶ ποιά σχέση ἔχουν οἱ θέσεις του μὲ τὶς σύγχρονες ἀντιλήψεις γιὰ τὴ δικαιοσύνη; Ὁ κατὰ τὸ δυνατὸν ὀρθολογικὸς χαρακτήρας τῆς ἀριστοτελικῆς ἠθικῆς ἐπιτρέπει κιόλας τὴ διερεύνηση τῆς ἐπίδρασης τῆς ἀριστοτελικῆς ἀντίληψης γιὰ τὴ δικαιοσύνη στὸν γερμανικὸ ἰδεαλισμό (Καθ. J.-L. Viellard-Baron), ἀνάμεσα στὸ 1821 καὶ 1854, στὴν ἐγελιανὴ Φιλοσοφία τοῦ Δικαίου καὶ στὴν καθαρὰ λογικὴ φιλοσοφία τοῦ Schelling: ὁ Ἔγελος καὶ ὁ Schelling συγκράτησαν ἀπὸ τὸν Ἀριστοτέλη τὴν ἰδέα τῆς λογικῆς δικαιοσύνης στὴν ψυχὴ καὶ στὴν πολιτεία, ἀλλὰ τῆς πρόσθεσαν τὴ σύγχρονη ἀντίληψη τοῦ ἀτόμου καὶ τῆς ἐλευθερίας.

Μολονότι ἀρκετὲς φορὲς οἱ ἐρευνητικὲς ἐπιστροφικὲς προσπάθειες δὲν κατάφεραν νὰ πάρουν καὶ τὸ δρόμο πρὸς τὶς σύγχρονες ἀντιλήψεις γιὰ τὴν ἠθικὴ καὶ τὴ δικαιοσύνη, σ' αὐτὴ τὴν πολυφωνία καταξιώθηκαν ὑπερκαιρικὲς ἀρχές, ὅπως τῆς ἐπιείκειας, τῆς φιλίας, τῆς κατ' ἀξίαν ἰσότητας· καταφάνηκαν θεμελιακὲς συγκρούσεις ἢ ἀντινομίες (ἄτομο - πολιτεία, νόμος - κατὰ περίπτωση ἀνάγκες τῆς ζωῆς)· ἀκόμη δόθηκε ἡ εὐκαιρία νὰ τεθοῦν φιλοσοφικὰ προβλήματα, ὅπως, π.χ. ἡ διαφορὰ διαδικασίας καὶ δικαιοσύνης (Καθ. Ι. Στράγγας: «ἡ διαδικασία συνιστᾶ μεθοδολογικὸ μέσο στὸν χῶρο τῆς ἐφηρμοσμένης γνώσης, ἐνῶ ἡ δικαιοσύνη εἶναι ἀντικείμενο ὑπερβατολογικῆς γνώσης»), νὰ καταδειχθεῖ ἡ ὑποδειγματικότητα τῆς πλατωνικῆς ἀναζήτησης τοῦ δικαίου - ἀγαθοῦ (Δρ Κ. Μιχαηλίδης) καὶ ἡ ὑπεροχή της ἀπέναντι στὴ ρητορικὴ σὲ συσχετισμὸ καὶ μὲ τὴ νεότερη ἑρμηνευτικὴ (Gadamer) καὶ τὴν κριτικὴ θεωρία (Habermas), ἢ νὰ ἀναπτυχθοῦν γενικὲς φιλοσοφικὲς ἔννοιες, ὅπως ἡ ἔννοια τοῦ πρέποντος, ποὺ ριζώνει στὴν πλατωνικοαριστοτελικὴ ἀντίληψη γιὰ τὴ δικαιοσύνη (Emm. Mesthene, *Fitness: An essay on justice and other art forms*. Τὸ πρέπον, ἂν καὶ δὲν ἔχει τὴν ἀντικειμενικότητα, ποὺ ἀπαντᾶ στὶς φυσικὲς ἐπιστῆμες, ὅπου ἔχει ἐπίσης ἐφαρμογή, ὅπως καὶ σὲ πολλὲς

περιπτώσεις τῆς καθημερινῆς ζωῆς, ἐφαρμόζεται καὶ στὶς ἠθικὲς κρίσεις καὶ στὶς κρίσεις τῆς Αἰσθητικῆς).

Ἄννα ΚΕΛΕΣΙΔΟΥ

ΕΚΔΟΣΗ ΠΡΑΚΤΙΚΩΝ ΣΥΜΠΟΣΙΟΥ

Ἐκδόθηκαν τὰ Πρακτικὰ τοῦ Α΄ Πλατωνικοῦ Συμποσίου ποὺ ἔγινε στὸ Μεξικὸ τὸ 1986 μὲ θέμα: *Πλάτων: Οἱ ὕστεροι διάλογοι* (*Platon: Los diálogos tardíos*).

22ο ΣΥΝΕΔΡΙΟ ΤΩΝ ΓΑΛΛΟΦΩΝΩΝ ΦΙΛΟΣΟΦΙΚΩΝ ΕΤΑΙΡΕΙΩΝ

Ἰδιαίτερη ἐπιτυχία καὶ ἀπήχηση σημείωσε τὸ 22ο Συνέδριο τῶν Γαλλοφώνων Φιλοσοφικῶν Ἑταιρειῶν τὸ ὁποῖο, μὲ θέμα *Χῶρος καὶ Χρόνος*, ὀργανώθηκε ὑποδειγματικὰ ἀπὸ τὴν Βουργουνδικὴ Ἕνωση Φιλοσοφίας καὶ ἔγινε ἀπὸ τὶς 29 ὡς καὶ τὶς 31 Αὐγούστου 1988 στὴν πόλη Dijon τῆς Γαλλίας. Οἱ αἴθουσες ποὺ παραχωρήθηκαν στὰ διάφορα ἐντυπωσιακὰ μέγαρα τῆς πόλης (Palais des États de Bourgogne, Musée des Beaux-Arts, Hôtel de Vogue, Chambre de Commerce et d'Industrie de Dijon) φιλοξένησαν ἕνα μεγάλο ἀριθμὸ ἐπιστημόνων πανεπιστημιακῶν καὶ μή.

Ἡ ἐπίσημη πανηγυρικὴ τοῦ Συνεδρίου ἔγινε στὸ Salon Apollon (Palais des États de Bourgogne), μὲ προσφωνήσεις τῆς διευθύντριας τῆς Ἀκαδημίας τῆς Dijon κ. Nicole Ferrier-Caverivière, τοῦ Συγκλητικοῦ τῆς Côte d'Or κ. Maurice Lombard, τοῦ Προέδρου τοῦ Πανεπιστημίου τῆς Βουργουνδίας κ. Roger Paris, τοῦ Προέδρου τῶν Γαλλοφώνων Φιλοσοφικῶν Ἑταιρειῶν κ. Venant Cauchy καὶ τοῦ Προέδρου τοῦ 22ου Συνεδρίου κ. Jean Ferrari.

Σύμφωνα μὲ τὸ κοινοποιημένο στοὺς συνέδρους πρόγραμμα, οἱ διάφορες ἀνακοινώσεις εἶχαν τοποθετηθεῖ στοὺς ἑξῆς πέντε τομεῖς: α) ὁ χῶρος καὶ ὁ χρόνος στὴν ἱστορία τῆς φιλοσοφίας, β) ἡ μεταφυσικὴ τοῦ χώρου καὶ τοῦ χρόνου, γ) ὁ χῶρος καὶ ὁ χρόνος στὴν σύγχρονη ἐπιστήμη καὶ τεχνολογία, δ) ὁ χῶρος καὶ ὁ χρόνος στὶς ἀνθρώπινες ἐπιστῆμες καὶ ε) ὁ χῶρος καὶ ὁ χρόνος στὴν τέχνη καὶ τὸ φανταστικό. Κάθε τομέας διέθετε τὴν δική του αἴθουσα μέχρι τὴν λήξη τοῦ Συνεδρίου.

Ἐκτὸς ἀπὸ τὶς ἀνακοινώσεις κατὰ τομέα, ὑπῆρχαν στὸ πρόγραμμα τοῦ Συνεδρίου τέσσερις γενικὲς συνεδριάσεις μὲ ἰσάριθμες ἀνακοινώσεις ἀπὸ ἐξέχουσες φυσιογνωμίες τῶν γαλλικῶν γραμμάτων, ὡς ἑξῆς: τὴν 1η ἡμέρα, 29 Αὐγούστου 1988, μὲ πρόεδρο τὸν κ. A. Mercier, μίλησε ὁ

νομπελίστας τῆς χημείας κ. Ilya Prigogine μέ θέμα : «Τὸ ἀμετάτρεπτο καὶ ἡ δομὴ τοῦ χωροχρόνου» καὶ ὁ καθηγητὴς κ. Pierre Magnard μὲ θέμα, «Ὁ Pascal καὶ τὰ παράδοξα τοῦ ἀπείρου». Τὴν 2η ἡμέρα 30 Αὐγούστου, μὲ πρόεδρο τὸν κ. Hervé Barreau, ὁ καθηγητὴς τῆς Μαθηματικῆς σχολῆς κ. René Thom, μὲ θέμα: «Ἡ θέση μιᾶς φυσικῆς φιλοσοφίας»· καὶ τὴν 3η ἡμέρα, 31 Αὐγούστου, μὲ πρόεδρο τὸν κ. Alexis Klimov, μίλησε ὁ καθηγητὴς τῆς φιλοσοφίας κ. Paul Ricœur.

Τὴν Δευτέρα 29 Αὐγούστου κατὰ τὴν πρωινὴ συνεδρία μὲ προέδρους, στοὺς ἤδη ἀναφερθέντες τομεῖς, τοὺς κ. κ. E. Μουτσόπουλο, J. D'Hondt, G. Lafrance, L. Vax καὶ κατὰ τὴν ἀπογευματινὴ συνεδρία μὲ προέδρους τοὺς κ. κ. F. Routhier, J. J. Wunenburger καὶ τὴν κ. A. Souriau, ἔγιναν σαράντα ἀνακοινώσεις ἀπὸ τὶς ὁποῖες ἀναφέρουμε ἐνδεικτικὰ τὶς ἑξῆς: ἀπὸ τὸν κ. J. Beaude, «Ἡ μυστικὴ χρονικότητα»· ἀπὸ τὴν κ. A. Κελεσίδου, «Ὁ χῶρος καὶ ὁ χρόνος στὸν Ξενοφάνη»· ἀπὸ τὸν κ. O. Gigon, «Διάρκεια καὶ στιγμὴ στὴν ἑλληνικὴ φιλοσοφία τῆς ἠθικῆς»· ἀπὸ τὸν κ. Γ. Ἀντωνόπουλο, «Ὁ διωμένος χῶρος καὶ χρόνος στὸν ὁρίζοντα τῆς *θεωρίας* στὸν Πλάτωνα»· ἀπὸ τὸν κ. A. Petit, «Ὁ κενὸς χῶρος καὶ ὁ ἄπειρος χρόνος στὸν ἀρχαῖο πυθαγορισμό»· ἀπὸ τὸν κ. R. Rodens, «Ὁ χρόνος καὶ ὁ τόπος ὡς ποσότητα στὶς κατηγορίες τοῦ Ἀριστοτέλη»· ἀπὸ τὸν A. Labid, «Ὁ παράδεισος τοῦ Κορανίου, χῶρος τῆς αἰώνιας εὐτυχίας».

Τὴν Τρίτη, 30 Αυγούστου μὲ προέδρους τὴν κ. S. Goyard-Fabre καὶ τοὺς κ. κ. R. Bodens, H. Tintant, D. Barrucand, P. Laberge κατὰ τὴν πρωινὴ συνεδρία καὶ κατὰ τὴν ἀπογευματινὴ τοὺς κ. κ. F. Brunner, J.-L. Vieillard-Baron, ἔγιναν πενήντα ἕξι ἀνακοινώσεις ἀπὸ τὶς ὁποῖες ἀναφέρουμε τὶς ἑξῆς: ἀπὸ τὸν κ. E. Μουτσόπουλο, «Προθετικότης καὶ χωρικὲς κατηγορίες»· ἀπὸ τὸν κ. J. M. Gabaude, «Δυισμὸς τῆς καρτεσιανῆς διαιρετότητας τοῦ χρόνου»· ἀπὸ τὸν κ. K. Δεσποτόπουλο, «Μεταφυσικὴ τοῦ χώρου καὶ τοῦ χρόνου κατὰ τὸν Ἀριστοτέλη»· ἀπὸ τὴν κ. C. Marcondes Cesar, «Καιρός»· ἀπὸ τὴν κ. T. Πεντζοπούλου-Βαλαλᾶ, «Χωρικότης καὶ χρονικότης τοῦ στοχασμοῦ»· ἀπὸ τὸν κ. L. Pena, «Ἡ ροὴ τοῦ χρόνου: συνάντηση τοῦ εἶναι καὶ τοῦ μὴ εἶναι»· ἀπὸ τὴν κ. A. Souriau, «Διηγητικὸς χῶρος καὶ χρόνος, πραγματικὸς χῶρος καὶ χρόνος (σχῆμα μιᾶς ταξινόμησης τῶν σχέσεών τους)»· ἀπὸ τὴν κ. K. Σπαντίδου, «Ἡ ἀποκάλυψη τοῦ χρόνου καὶ τοῦ χώρου στὸ κινούμενο σύμπαν τοῦ S. J. Perse»· ἀπὸ τὸν κ. J. Kopper, «Ἡ διαλεκτικὴ τοῦ χώρου καὶ τοῦ χρόνου»· ἀπὸ τὴν κ. Π. Γούλα-Μιτάκου, «Ἀπὸ τὸν γερμανικὸ ρομαντισμὸ στὸν γαλλικὸ ὑπερνατουραλισμό: ποιητικὸς χρόνος καὶ χῶρος»· ἀπὸ τὸν κ. P. H. Perez Alonzo Geta, «Χρόνος τοῦ ἀνθρώπου, χρόνος τῆς μορφώσεως»· ἀπὸ τὸν κ. P. Blanchard, «Ἡ σύλληψη τοῦ χωροχρόνου στὴν ἀρχιτεκτονι-

κὴ τοῦ 20οῦ αἰώνα» καὶ ἀπὸ τὸν κ. H. Barreau, «Ὁ χωρο-χρόνος στὴν θεωρία τῆς σχετικότητας: κατὰ ποιό νόημα μπορεῖ νὰ λεχθεῖ ὅτι ὑπάρχει»;

Τὴν Τετάρτη, τελευταία ἡμέρα τοῦ Συνεδρίου, μὲ Προέδρους τὴν κ. F. Haddad-Chamakh καὶ τοὺς κ. κ. J. Kopper, G. Hottois, J. M. Gabaude, R. Tschumi, ἀνακοινώθηκαν τριάντα πέντε ἐργασίες, μεταξὺ τῶν ὁποίων τοῦ κ. J.-L. Vieillard-Baron, «Δημιουργικὴ στιγμὴ καὶ μεταφυσικὴ τοῦ χρόνου»· τοῦ κ. L. De Vitry Maubrey, «Emman. Kant, Étienne Souriau, Michel Foucault: τὸ χωροχρονικὸ ὑφάδι, ὁ στοχασμὸς καὶ τὸ Εἶναι»· ἀπὸ τὴν κ. L. Petepiolkina, «Ἡ κατηγορία τοῦ χρόνου στὴν ὀρθόδοξη παράδοση»· ἀπὸ τὴν κ. M. Κουτλούκα, «Ὁ χρόνος καὶ ὁ χῶρος στὴν περιοχὴ τῆς προόδου»· ἀπὸ τὸν κ. M. Μαρκάκη, «Χρόνος καὶ αἰτιότης κατὰ τὴν φυσικὴ ἐπιστήμη»· ἀπὸ τὸν κ. Σ. Τόμπρα, «Ἡ χωρο-χρονικὴ φύση τῆς μουσικῆς»· ἀπὸ τὸν κ. F. Tournier, «Ὁ Popper καὶ ἡ δυναμικὴ ὕπαρξη ἐκτὸς χρόνου καὶ χώρου» καὶ τέλος ἀπὸ τὸν κ. G. Mohr, «Μία νέα ἀπόδειξη τῆς πραγματικότητας τοῦ ἐξωτερικοῦ κόσμου: ὁ χῶρος ὡς συνείδηση *a priori* τῆς σχέσης μου μὲ ἄλλα πράγματα ἔξω ἀπὸ μένα (ἕνας στοχασμὸς τοῦ Kant, πρόσφατα ἀνακαλυμμένος)».

Μετὰ τὸ πέρας τῶν ἀνακοινώσεων κατὰ τομεῖς ὑπῆρχαν συζητήσεις «στρογγυλῆς τράπεζας», μία κάθε ἡμέρα, μὲ τὰ ἑξῆς θέματα: α) οἱ καντιανὲς σπουδές, β) ὁ χῶρος καὶ ὁ χρόνος στὰ σύγχρονα μαθηματικά, γ) ἡ ἠθικὴ καὶ οἱ μεγαλύτεροι τεχνολογικοὶ κίνδυνοι.

Τὸ Συνέδριο ἔκλεισε μὲ ἀπολογισμὸ καὶ τὶς τελικὲς παρατηρήσεις τῶν καθηγητῶν κ.κ. Venant Cauchy καὶ Jean Ferrari.

Ὁ πλοῦτος τῶν ἀνακοινώσεων, ὅπως ἔγινε φανερό, δὲν μᾶς ἐπέτρεψε νὰ ἀναφερθοῦμε διεξοδικὰ —ἀλλὰ οὔτε κὰν ὀνομαστικά— στὶς πολὺ ἀξιόλογες εἰσηγήσεις, ἡ πρωτοτυπία, ἡ ποικιλία καὶ ἡ ἐπιστημολογικὴ θεμελίωση τῶν ὁποίων προκάλεσαν χρήσιμες συζητήσεις καὶ ἀπετέλεσαν τὸν πρῶτο συντελεστὴ ἐπιτυχίας τοῦ Συνεδρίου.

Ἡ ἐξαιρετική του ὀργάνωση ἦταν ὁ δεύτερος βασικὸς παράγοντας τῆς ἐπιτυχίας του. Ἐκτὸς ἀπὸ τὴν κοινὴ γλώσσα (Γαλλικά) καὶ τὴν «φιλοσοφικὴ γλώσσα» κατὰ τὴν διάρκεια τῶν εἰσηγήσεων, οἱ σύνεδροι εἶχαν τὸν ἀπαραίτητο χρόνο καὶ κατὰ τὴν διάρκεια τῶν δεξιώσεων —ποὺ εὐγενικὰ καὶ ἄκρως φιλόξενα προσέφεραν οἱ ἀρχὲς τῆς Dijon καὶ τὸ Πανεπιστήμιο τῆς Βουργουνδίας— νὰ γνωριστοῦν περισσότερο καὶ νὰ ἀνταλλάξουν ἀπόψεις καὶ σὲ ἐπίπεδο διαπροσωπικῶν σχέσεων.

Ἰδιαίτερη ἀτμόσφαιρα ὑψηλῆς αἰσθητικῆς συγκίνησης δημιούργησε τὸ κοντσέρτο μουσικῆς δωματίου ἀπὸ τοὺς Ἕλληνες καλλιτέχνες Χαρὰ καὶ Σπύρο Τόμπρα (πιάνο - βιολί), οἱ ὁποῖοι πέρα ἀπὸ τὴν ἄψογη ἐκτέλεση τῶν ἔργων ποὺ εἶχαν ἐπιλέξει (Μπετόβεν, Μπράμς, Ραβέλ) δημιούργησαν

μὲ νότες ἕνα γνήσιο δωδεκανησιακὸ τοπίο, γεμάτο ἀπὸ τὸ φῶς καὶ τὸ χρῶμα τοῦ Αἰγαίου (σουΐτα Γ. Κωνσταντινίδη).

Δρ Κωνσταντίνα ΣΠΑΝΤΙΔΟΥ
(Ἀθήνα)

Στὶς 5 Ὀκτωβρίου 1988 μίλησε στὸ ἀμφιθέατρο τοῦ Γερμανικοῦ Ἰνστιτούτου *Goethe* ὁ καθηγητὴς κ. Olof Gigon μὲ θέμα «Νομιμότητα καὶ Ἠθικότητα στὴν Πολιτειολογία τοῦ Ἀριστοτέλη». Ἡ διάλεξη ἔγινε στὸ πλαίσιο τῶν ἐπιστημονικῶν δραστηριοτήτων τοῦ Διεθνοῦς Κέντρου Μελετῶν τῆς Φιλοσοφίας τοῦ Δικαίου. Ἡ συζήτηση ποὺ ἀκολούθησε ἦταν πολὺ ἐνδιαφέρουσα, καθότι συνέβαλε στὴ διασάφηση καὶ ἐπισήμανση πολλῶν προβλημάτων τῆς ἀριστοτελικῆς πολιτειολογίας.

Στὴν Ἔκτακτη Συνεδρία τῆς Ἀκαδημίας Ἀθηνῶν, τῆς Τρίτης 6 Δεκεμβρίου 1988, ὁ Ἀκαδημαϊκὸς Κωνσταντίνος Δεσποτόπουλος πραγματεύθηκε τὸ θέμα «Ἡ *Κριτικὴ τοῦ Πρακτικοῦ Λόγου* τοῦ Κάντ», μὲ ἀφορμὴ τὴ διακοσιοστὴ ἐπέτειο τῆς ἔκδοσης τοῦ κλασικοῦ αὐτοῦ ἔργου ἠθικῆς φιλοσοφίας.

Ὕστερα ἀπὸ σύντομη ἀναφορὰ στὶς διάφορες φάσεις τῆς φιλοσοφικῆς παιδείας τοῦ Κὰντ καὶ διαδοχικὴ μνεία τῶν κυριότερων ἔργων του, ὁ κ. Δεσποτόπουλος ἐντόπισε τὴ διεξοδική του ἑρμηνεία σὲ θέματα καίρια τῆς ἠθικῆς φιλοσοφίας τοῦ γερμανοῦ φιλοσόφου, ὅπως ἡ ἐλευθερία τοῦ ἀνθρώπου, ὁ ἠθικὸς νόμος, ἡ κατηγορικὴ προσταγὴ καὶ τὸ καθῆκον, ὁ καθαρὸς πρακτικὸς νοῦς καὶ ὁ ἀνταγωνισμός του μὲ τὶς ἐπιθυμίες καὶ γενικὰ τὰ πάθη γιὰ κυριάρχηση ἐπάνω στὴ θέληση, ἡ λεγόμενη «καθαρὴ θέληση» καὶ ἡ λεγόμενη «ἐλεύθερη θέληση». Ἐπίσης ἀντιπαρέβαλε γνῶμες τοῦ Κὰντ μὲ ἀντίστοιχες γνῶμες τῶν Ἑλλήνων φιλοσόφων, Δημοκρίτου, Πλάτωνος, Ἀριστοτέλους. Χαρακτήρισε τὴν *Κριτικὴ τοῦ Πρακτικοῦ Λόγου* καὶ ὡς φιλοσοφικὴ ἀντηρίδα τῆς περίφημης *Κριτικῆς τοῦ Καθαροῦ Λόγου*. Καὶ τέλος τόνισε, ὅτι παρὰ τὶς πολλὲς καὶ ἀπὸ διάσημους φιλοσόφους ἐπικρίσεις, ἡ ἠθικὴ φιλοσοφία τοῦ Κὰντ παραμένει κλασική, στὴν ἔκταση τοῦ κύρους της, καὶ χορηγεῖ στοὺς ἀνθρώπους, ὅπως καὶ ἡ ἠθικὴ φιλοσοφία τοῦ Πλάτωνος, ἀπόλυτο κριτήριο καὶ ὕπατο πρότυπο συμπεριφορᾶς, σημεῖο σταθερὸ γιὰ «προσανατολισμό τους μέσα καὶ ἀντίκρυ στοὺς ριπτασμοὺς τῆς ζωῆς».

ΣΥΖΗΤΗΣΗ ΣΤΡΟΓΓΥΛΗΣ ΤΡΑΠΕΖΗΣ

Τὸ Γαλλικὸ Ἰνστιτοῦτο Ἀθηνῶν ὀργάνωσε στὶς 9 Δεκεμβρίου 1988 συζήτηση στρογγυλῆς τραπέζης μὲ θέμα: «Ἡ ἐπικαιρότης τοῦ Πλάτωνος»,

στὴν ὁποίαν ἔλαβαν μέρος ὁ Ἀκαδημαϊκὸς κ. Ε. Μουτσόπουλος, ἡ κ. Ἄννα Κελεσίδου, Διευθύντρια τοῦ Κέντρου Φιλοσοφίας τῆς Ἀκαδημίας Ἀθηνῶν, ὁ καθ. J.-L. Vieillard-Baron τοῦ Πανεπιστημίου τῆς Tours καὶ ὁ καθ. Y. Brès τοῦ Πανεπιστημίου τῶν Παρισίων.

ΣΥΜΠΟΣΙΟ ΓΙΑ ΤΗ ΓΑΛΛΙΚΗ ΕΠΑΝΑΣΤΑΣΗ

Τὸ Πανεπιστήμιο τοῦ Neuchâtel (Τομέας Γραμμάτων) καὶ τὸ Κέντρο Ἐγελιανῶν Μελετῶν καὶ Διαλεκτικῆς ὀργάνωσε Συμπόσιο στὸ Neuchâtel ἀπὸ 10 ἕως 12 Φεβρουαρίου 1989 μὲ θέμα: «Ἡ Γαλλικὴ Ἐπανάσταση στὴν Εὐρωπαϊκὴ Σκέψη».

Α΄ ΠΑΝΕΛΛΗΝΙΟ ΣΥΝΕΔΡΙΟ ΙΣΤΟΡΙΑΣ ΚΑΙ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ ΤΩΝ ΜΑΘΗΜΑΤΙΚΩΝ

Ἡ Ἑλληνικὴ Μαθηματικὴ Ἑταιρεία, ἡ Ὁμάδα Διεπιστημονικῆς Ἔρευνας καὶ ὁ Ὅμιλος γιὰ τὴν Ἱστορία τῶν Μαθηματικῶν ὀργάνωσαν στὴν Ἀθήνα (Ἐθνικὸ Ἵδρυμα Ἐρευνῶν) στὶς 2-4 Μαρτίου 1989 τὸ πρῶτο Πανελλήνιο Συνέδριο Ἱστορίας καὶ Φιλοσοφίας τῶν Ἀρχαίων Ἑλληνικῶν Μαθηματικῶν.

1ο ΕΥΡΩΠΑΪΚΟ ΣΥΝΕΔΡΙΟ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ

Τὸ Κέντρο Ἀρχαίας Φιλοσοφίας τοῦ Ἐλεύθερου Πανεπιστημίου τῶν Βρυξελλῶν μαζὶ μὲ τὴ Βελγικὴ Ἑταιρεία Φιλοσοφίας καὶ τὴν Ὁμάδα Φιλοσοφικῶν Ἐρευνῶν ὀργάνωσε, ὑπὸ τὴν αἰγίδα τοῦ Προέδρου τῆς Ἐπιτροπῆς τῆς Ε.Ο.Κ. κ. J. Délors καὶ τοῦ πρύτανη τοῦ Ἐλεύθερου Πανεπιστημίου τῶν Βρυξελλῶν κ. G. Verhaegen, τὸ 1ο Εὐρωπαϊκὸ Συνέδριο Φιλοσοφίας στὶς Βρυξέλλες ἀπὸ 8 ἕως 10 Μαρτίου 1989 μὲ θέμα: «Herméneutique et Nihilisme (Ἑρμηνευτικὴ καὶ Μηδενισμός)».

2ο ΣΥΜΠΟΣΙΟ ΠΟΙΝΙΚΗΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ

Τὸ Κέντρο Ἱστορικῶν Μελετῶν καὶ Θεωρίας τοῦ Ποινικοῦ Δικαίου (Κάλιαρι) σὲ συνεργασία μὲ τὴ Νομικὴ Σχολὴ τοῦ Πανεπιστημίου τοῦ Κάλιαρι καὶ τὸ Διεθνὲς Διεπιστημονικὸ Κέντρο Ποινικῆς Φιλοσοφίας (Παρίσι) ὀργάνωσε στὸ Κάλιαρι ἀπὸ 20 ἕως 22 Ἀπριλίου 1989 τὸ 2ο Συμπόσιο Ποινικῆς Φιλοσοφίας μὲ θέμα: «Il problema della pena criminale

tra filosofia greca e diritto romano (Τὸ πρόβλημα τῆς ποινῆς στὴν ἑλληνικὴ φιλοσοφία καὶ τὸ ρωμαϊκὸ δίκαιο)».

ΚΥΚΛΟΣ ΟΜΙΛΙΩΝ ΓΙΑ ΤΗ ΓΑΛΛΙΚΗ ΕΠΑΝΑΣΤΑΣΗ

Τὸ Διεθνὲς Διεπιστημονικὸ Κέντρο Ποινικῆς Φιλοσοφίας ὀργάνωσε στὴν Amiens στὶς 27 Ἀπριλίου καθὼς καὶ στὶς 11 καὶ 18 Μαΐου 1989 ἕνα κύκλο ὁμιλιῶν μὲ τὴν εὐκαιρία τοῦ ἑορτασμοῦ τῆς Γαλλικῆς Ἐπανάστασης.

«ΠΟΙΝΙΚΟ ΔΙΚΑΙΟ ΚΑΙ ΑΝΘΡΩΠΙΝΑ ΔΙΚΑΙΩΜΑΤΑ»

Στὶς 15 καὶ 16 Μαΐου 1989 τὸ Ἰνστιτοῦτο Goethe σὲ συνεργασία μὲ τὴν Πάντειο Ἀνωτάτη Σχολὴ Πολιτικῶν Ἐπιστημῶν ὀργάνωσε Συμπόσιο στὸ ἀμφιθέατρο τοῦ Ἰνστιτούτου Goethe, μὲ θέμα: «Ποινικὸ δίκαιο καὶ ἀνθρώπινα δικαιώματα».

ΔΙΕΘΝΕΙΣ ΗΜΕΡΙΔΕΣ ΙΣΤΟΡΙΑΣ ΤΟΥ ΔΙΚΑΙΟΥ

Ἡ Ἑταιρεία Ἱστορίας τοῦ Δικαίου ὑπὸ τὴ διεύθυνση τοῦ Καθηγητῆ Pierre Poyer ὀργάνωσε Διεθνεῖς Ἡμερίδες Ἱστορίας τοῦ Δικαίου στὴ Λίλλη ἀπὸ 25 ἕως 28 Μαΐου 1989 μὲ θέμα: «Justice des citoyens, justice des pairs, justice populaire de l'Antiquité à nos jours».

ΣΥΜΠΟΣΙΟ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ

Τὸ Διεθνὲς Κέντρον Ἐρευνῶν καὶ Συνεδρίων τοῦ Ἱδρύματος Ἐρεύνης καὶ Ἐκδόσεων Νεοελληνικῆς Φιλοσοφίας σὲ συνεργασία μὲ τὴν Ἑλληνικὴ Ἑταιρεία Φιλοσοφικῶν Μελετῶν ὀργάνωσε στὴν Καλαμάτα - Μεσσήνη ἀπὸ τὶς 22 ἕως τὶς 25 Ἰουνίου 1989 Συμπόσιο μὲ θέμα: «Ἡ ἑρμηνεία τοῦ ἔργου τέχνης». Στὸ Συμπόσιο πῆραν μέρος ἕλληνες καὶ ξένοι ἐπιστήμονες, ὅπως ὁ Ἀκαδημαϊκὸς Εὐάγγ. Μουτσόπουλος (ὀργανωτὴς τοῦ Συμποσίου), André Mercier, Maria de Miranda, Jeanne Parain Vial, κ.ἄ.

ACADÉMIE INTERNATIONALE DE PHILOSOPHIE DE L'ART, SESSION ANNUELLE, 1989

Les travaux de la session annuelle de 1989, de l'Académie Internationale de Philosophie de l'Art, organisée, en collaboration avec la Société Hellénique d'Études Philosophiques, sur l'interprétation de l'œuvre d'Art, se sont déroulés du 22 au 25 Juin 1989 à Calamata-Messène dans les nouveaux bâtiments du Centre International de Recherches et de Congrès, de la Fondation de Recherche et d'Éditions de Philosophie Néohellénique. La somptueuse salle des Congrès du Centre était, certes, le lieu le mieux approprié à la délibération sur un tel sujet. La modernité du bâtiment n'en offence aucunement la simplicité, et sa splendeur n'en exclut point la rationalité. La lumière naturelle qui inonde la salle des Congrès en souligne les éléments architecturaux, et la combinaison harmonieuse des couleurs crée l'ambiance propice à la réflexion philosophique. Durant les travaux des vues approfondies sur l'art et l'œuvre d'art, ainsi que sur le rôle du créateur et de l'interprète de l'œuvre ont été présentées. Ainsi que E. Moutsopoulos l'a justement observé, souvent l'analyse philosophique de l'interprétation risquait jadis d'être réduite au second plan. A travers des exposés remarquables plusieurs participants ont proposé des réponses à la problématique de l'interprétation en tant qu'élucidation de l'œuvre ou acte de création, et analysé le couple notionnel interprétation de l'art - art de l'interprétation. Sous un autre rapport, l'art a été envisagé comme interprétation d'un mystère ou d'un message humain, transcendant, cosmique. Toutefois, avant d'aborder l'étude de l'essence de l'interprétation de l'œuvre d'art, il convient de repondre à la question: «qu'est-ce qu'interpréter?» C'est à cet aspect épistémologique qu'André Mercier, président de l'Académie, a consacré son exposé d'ouverture, qui fut plutôt un essai, en étudiant la manière dont l'interprétation fonctionne sur le plan de la philosophie comme sur celui de l'art, pour constater qu'à travers les différentes interprétations le message d'une œuvre se trouve constamment renouvelé, amplifié, idéalisé, mais aussi dépourvu d'«une richesse faussement entrevue au début». Le même orateur a scruté le problème à travers l'œuvre de neuf penseurs, membres de l'Academie. Ainsi Henri Gouhier estime que philosophie et art subsistent «dès la découverte du monde dans toutes les visions que l'on peut avoir de lui»; Hans-Georg Gadamer, que «l'expérience de l'art fait de ce dernier le véritable organon de la philosophie»; René Schaerer, que, par la maïeutique, le «philosophe-interprète» dévoile de manière dialectique et progressive la valeur qui reste cachée; Paul Weiss, que la philosophie de l'art rend évidentes les œuvres d'art. De leur côté, Ernesto Grassi, Léopold Senghor, Max Bill, Hans Erni et Giulio Argan, par leur «idée plus ou moins commune sur l'interprétation» ont «suggéré que la manière esthétique est nécessaire à l'interpétation philosophique, et que l'art est une manière de faire de la philosophie. On y découvre «un défi formidable au rapport entre la philosophie et la science». Philosophie de la science et philosophie de l'art sont censées clarifier au même degré la nature d'un message et de sa transmission. Tous ces philosophes cherchent le sens à donner à l'intervention esthétique dans une autre manière de conduire le raisonnement. Par son intervention, Constança Marcondes Cesar, a ouvert la discussion sur l'exposé d'A. Mercier, apportant ainsi une estimable contribution à l'élucidation de la fonction de l'interprétation et de son influence exercée dans l'art. A travers une série de constatations au sujet du problème de l'interprétation, Gerhard Seel a pu conclure qu'il est impossible d'éprouver du plaisir esthétique si l'on ignore les règles qui déterminent la forme et le rayonnement d'une œuvre d'art, ainsi que ses conjonctures. Le rôle de l'interprétation consiste à aider le récepteur à déchiffrer et à assimiler les règles et les signes implicites d'une œuvre. Pravda Spassova a affirmé que le rôle de l'art est celui d'une médiation sociale, ce qui justifie les diverses interprétations que les théoriciens accordent aux œuvres d'art. En examinant «l'art comme interprétation d'un mystère» Maria do Carmo Tavares de Miranda a constaté que «l'œuvre d'art établit des dialogues entre le créateur et la réalité», et qu'elle est une ouverture donnant accès à «un horizon de possibilités qui sont réelles autant que le réel se révèle également possible», ce qui fait de l'œuvre d'art «un jeu du possible». Elle a insisté sur la plénitude des sens que l'œuvre d'art implique, et qui en annonce le mystère de l'être. En effet, l'œuvre d'art est «ontologiquement la manifestation de la vérité, ce qui fait rayonner le mystère de l'être de l'étant,

l'âme qui joue dans les choses». Se situant dans le prolongement de cet aspect du problème, Xéni Mitakou a examiné le mystère de l'œuvre d'art dans l'architecture et la sculpture — dans celles de la renaissance italienne. En optant pour une attitude spiritualiste, Jeanne Parain-Vial s'est demandé si l'art ne serait par «l'interprétation d'un message transcendant». Moyennant une analyse rigoureuse approfondie, elle a soutenu que «l'œuvre d'art est la manifestation présente ici-bas d'une essence éternelle», et qu'elle «participe à son existence individuelle qui elle-même participe à une essence universelle et, enfin, à la beauté». Dans une optique matérialiste, Kelvin Mulligan a, par contre, établi, que «la beauté est une qualité terrestre» et que «l'esthétique n'existe pas hors de l'expérience du donné réel». René Passeron, secrétaire général de l'Académie, a envisagé l'art comme l'interprétation d'un message cosmique en affirmant que chaque artiste transpose dans son œuvre sa propre vision du monde enracinée dans un fantasme intimement vécu de l'univers, alors que «l'œuvre instaurée donne au message sans pareil de l'homme la majesté tragique de l'univers». Par son intervention, Constantina Spandidou a completé ce propos en afirmant que l'art réussit à présenter le message cosmique «comme une présence dans l'asbence en même temps que comme absence dans la présence», et que, «si l'interprète se dirige vers le lieu où l'être nie et affirme à la fois de parler», et où la vie et la mort se confondent, c'est que «l'origine du message ne peut être privée de son mouvement communicatif». Mulk Raj Anand a tenté d'evaluer l'art comme interprétation d'un message humain en évoquant les parallèles entre la philosophie grecque et indienne, et en soulignant la médiation de l'artiste entre l'œuvre d'art et le public. Il s'est appliqué à y déceler une dialectique en insistant sur le facteur humain et sur le rôle décisif de l'interprétation, et n'a pas manqué d'incriminer la bourse de l'art, qui humilie celui-ci en le commercialisant. Constantin Niarchos a su apprécier, en partant des remarques de M. R. Anand, l'attitude de l'artiste face aux phénomènes sociaux, pour souligner le droit de l'artiste à la liberté d'expression, et celui de la fonction cathartique de l'œuvre d'art dans le rétablissement de la morale et du droit au sein du cadre social. En abordant le problème de l'interprétation de l'œuvre d'art comme art de création réitérée, Athéna Scourioti a constaté que le moment de l'interprétation de l'œuvre d'art ne peut s'indentifier à celui de sa réalisation, et évoqué l'exemple de l'artiste qui décide de répéter le même sujet afin de créer une œuvre semblable, mais avec un écart temporel: il en résulte une œuvre entièrement nouvelle qui explicite un esprit nouveau. La réitération est presque impossible, ce qui montre la dynamique inhérente à l'art. A travers l'examen de la relation entre interprétation de l'art et art d'intepréter l'interprétation, Spyros Tombras a mis en lumière tout un système qui régit la relation en question. Pout lui, l'art serait toujours l'interprétation de phénomènes sociaux, associée aux expériences transcendantes de l'humain. Le langage symbolique, dont l'art se sert pour s'exprimer, nécessite le «besoin d'une interprétation qui le rend capable de pénétrer l'insondable». Eduard Kaeser a également précisé l'engagement spirituel et physique de l'interprète qu'il considère comme celui qui intègre le travail de la création, alors que le public n'en est que le contemplateur. Par sa synthèse des diverses conceptions présentées, Évanghélos Moutsopoulos vice-président de l'Académie, a mis en rélief l'aspect axiologique du thème même de la Session, à savoir l'interprétation philosophique de l'Idée artistique de l'interprétation. Par une analyse érudite il a orienté son enquête sur l'essence du problème en établissant que l'œuvre d'art, par sa «fonction la plus décisive» tend à «introduire dans la conscience du créateur et du contemplateur la certitude du réel et d'une existence privilégiée». Moyennant sa présence médiatrice, l'œuvre d'art articule et unit «la conscience et le mystère, la transcendance, le cosmos et l'homme lui-même». L'art s'est de tous temps révelé comme «l'intermédiaire par où non seulement la conscience humaine adresse ses sollicitations à la transcendance, mais aussi cette dernière s'affirme à l'égard de l'humain». Dans ces conditions «l'œuvre d'art se prête comme lieu de rencontre où conscience et transcendance s'interpénètrent et se teintent mutuellement». L'interprétation proprement dite ne serait pas une simple technique artistique, mais «s'impose comme un véritable art d'interpréter». Cette conclusion portait sur le fait probable que de toutes les œuvres et de leurs interprétations ne demeureront dans le temps que celles «qui auront été des créations dignes d'être qualifiés de classiques, celles qui auront été représentatives de l'esprit de notre époque, de notre sensibilité vis-à-vis de l'humain». Et l'affirmation conclusive: «rien que pour

quelques chefs-d'œuvre comptés sur les doigts ne vaut-il pas la peine de vivre l'aventure d'un art où l'humanité semble trouver à nouveau l'interprétation la plus valable, parce que la plus authentique, de la valeur 'homme'» ne révèle-t-elle pas la vérité la plus profonde de la rélation art - œuvre d'art - interprétation de l'œuvre d'art? N'est-ce pas que quelques chefs-d'œuvre, témoignages éternels de la civilisation, constituent l'essence même des valeurs humaines? La qualité et l'interêt des textes présentés a, une fois de plus, rendu manifeste la qualité des travaux de l'Académie. Elle justifie l'impatience avec laquelle on en attendra la publication du prochain volume de ses *Actes*, ainsi que sa prochaine session.

Maria KOUTLOUKA
(Thessalonique)

14ο ΔΙΕΘΝΕΣ ΣΥΜΠΟΣΙΟ ΓΙΑ ΤΟΝ WITTGENSTEIN

Ἡ Αὐστριακὴ Ἑταιρεία «Ludwig Wittgenstein», σὲ συνεργασία μὲ τὸ Ὁμοσπονδιακὸ Ὑπουργεῖο Ἐπιστημῶν καὶ Ἔρευνας, ὀργάνωσε στὸ Kirchberg/Wechsel τῆς Αὐστρίας ἀπὸ 13 ἕως 20 Αὐγούστου 1989 Συμπόσιο Φιλοσοφίας μὲ τὴν εὐκαιρία τῆς συμπλήρωσης 100 χρόνων ἀπὸ τὴ γέννησή τοῦ Wittgenstein μὲ θέμα: «Wittgenstein: Towards a re-evaluation».

ΣΥΝΕΔΡΙΟ ΠΛΑΤΩΝΙΚΗΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ

Ἀπὸ τὴν 1 ὡς τὶς 6 Σεπτεμβρίου 1989 ἔγινε στὴν Perugia τῆς Ἰταλίας τὸ δεύτερο Πλατωνικὸ Συμπόσιο, ποὺ ὀργάνωσε τὸ Instituto di Filosofia, facoltà di Magistero τοῦ Πανεπιστημίου τῆς Perugia μὲ ἐπικεφαλῆς τὸν Καθηγητὴ Livio Rossetti καὶ μὲ θέμα τὸ διάλογο τοῦ Πλάτωνος *Φαῖδρος*.

Στὸ Συνέδριο πῆραν μέρος κορυφαῖοι πλατωνιστές, ἐκπρόσωποι ὅλων τῶν ἠπείρων, καὶ ἀπὸ 25 χῶρες, ὅπως οἱ M. Robinson (Toronto), Chr. Rowe (Bristol), Julia Annas (Tucson, Arisona), A. Szlezàk (Würzburg), Calvo (Granada), ὁ Ἀργεντινὸς C. Eggers Lan (B. Aires), L. Brisson (Paris), A. Tordesillas (Paris), Ch. Griswold (Howard), M. Isnardi Parente (Roma), R. Ferber (Zürich), C. Moreschini (Pisa), Y. Lafrance (Ottawa), G. Arrighetti (Pisa), Th. Ebert (Erlangen), L. Couloubaritsis (Bruxelles), ὁ Αὐστραλιανὸς R. Tanner (Newcastle), M. Narcy (Paris), G. Cerri (Napoli), R. Bodeus (Montreal), C. Chiesa (Genève), A. Motte (Liège), G. Ferrari (Berkeley, CA), ὁ Κινέζος M. Li-Tian (Beijing), M. Wesoly (Poznan), P. Rodrigo (Toulouse), S. Scolnicov (Jerusalem), M. Santa Cruz (Buenos Aires), ὁ Μεξικανὸς J. Gonzales (Mexico), G. Santas (California), M. Canto (Amiens), ὁ Γιαπωνέζος Sh. Kato (Tokyo), κ.ἄ.

Ἀπὸ ἑλληνικῆς πλευρᾶς ἔλαβαν μέρος μὲ ἀνακοίνωση: ὁ Ἀκαδημαϊκὸς Κων. Δεσποτόπουλος, ὁ Καθ. Γ. Ἀντωνόπουλος καὶ ἡ Διευθύντρια τοῦ ΚΕΕΦ τῆς Ἀκαδημίας Ἀθηνῶν κ. Ἄννα Κελεσίδου.

Ἀπὸ τὰ ποικίλα θέματα, ποὺ ἐξετάστηκαν στὶς διάφορες πυκνὲς συνεδρίες, προκάλεσαν ἐνδιαφέρουσες συζητήσεις καὶ κατέδειξαν τὴν ἐπικαιρότητα τοῦ Πλάτωνος, ἀναφέρω ἐνδεικτικὰ τὰ ἑξῆς: χρονολόγηση τοῦ *Φαίδρου*, ἀξία τῆς γραφῆς, ὁ ἔρως, ἡ νεοπλατωνικὴ ἑρμηνεία τοῦ *Φαίδρου*, σχέση ρητορικῆς καὶ διαλεκτικῆς, οἱ ἀπόψεις τοῦ Schleiermacher γιὰ τὸν *Φαῖδρο*, ἡ ἔννοια τῆς «ψυχαγωγίας», σχέση ἱπποκρατικῆς μεθόδου καὶ διαλεκτικῆς, ὁ *Φαῖδρος* ὡς ποιητικὸ δράμα, οἱ μύθοι τοῦ *Φαίδρου*, ἡ γλώσσα τῆς θεωρίας στὸν *Φαῖδρο*, μύθος - ἔρως - φιλοσοφία, οἱ ἄλλοι διάλογοι καὶ ὁ *Φαῖδρος*, κ.ἄ. Ἂν τὸ «πολύφωνον» τοῦ ἴδιου τοῦ Πλάτωνος δὲν εἶναι ἀναγκαστικὰ καὶ «πολύδοξον» οἱ ἑρμηνευτικὲς προσβάσεις ὑπῆρξαν, ὅπως φάνηκε, καὶ πολύφωνες καὶ πολύδοξες.

Στὶς 3 Σεπτεμβρίου στὴ Bevagna τῆς Umbria ἔγινε ἐπίσημη συνεδρία καὶ ἱδρύθηκε ἡ Διεθνὴς Πλατωνικὴ Ἑταιρεία, τῆς ὁποίας ἱδρυτικὰ Μέλη εἶναι τὰ παρόντα μέλη (ἀπὸ τοὺς Ἕλληνες ὁ Καθ. Γ. Ἀντωνόπουλος καὶ ἡ κ. Α. Κελεσίδου, ἡ ὁποία καὶ ἐξελέγη ἀντιπρόσωπος τῆς Ἑλλάδας στὴν Ἑταιρεία). Ἐξελέγη ἐπίσης τὸ Δ.Σ. τῆς Διεθνοῦς Ἑταιρείας τὸ ὁποῖο ἔχει ὡς ἑξῆς: C. Rowe, Πρόεδρος, L. Brisson, C. Eggers Lan, S. Kato, T. Robinson, L. Rossetti, T. Szlezàk.

Θέμα τοῦ Γ΄ Συμποσίου θὰ εἶναι ὁ διάλογος *Πολιτικός*. Τὸ Συμπόσιο θὰ γίνει τὸ 1992 στὸ Bristol.

Α. ΚΕΛΕΣΙΔΟΥ

Ἡ γαλλικὴ ἐγκύκλιος τῆς ἀναγγελίας τῆς Διεθνοῦς Πλατωνικῆς Ἑταιρείας ἔχει ὡς ἑξῆς:

INTERNATIONAL PLATO SOCIETY
SOCIEDAD INTERNACIONAL DE PLATONISTAS
ASSOCIAZIONE INTERNAZIONALE DEI PLATONISTI
SOCIÉTÉ PLATONICIENNE INTERNATIONALE
INTERNATIONALE PLATO-GESELLSCHAFT

En 1986, à l'instigation du Professeur Conrado Eggers Lan, s'est tenu à Mexico le premier Symposium Platonicum; en septembre 1989 s'est tenu à Pérouse le second Symposium Platonicum, organisé cette fois par le Professeur Livio Rossetti. Durant ce second Symposium, a été fondée, lors d'une Assemblée inaugurale qui s'est tenue à Bevagna, la Société Platonicienne Internationale. Les buts de cette Société sont au nombre de trois; organiser les prochains Symposia Platonica; publier les *Actes* de ces Symposia; publier un bulletin bibliographique annuel, qui donne des

informations (fournies essentiellement par les membres de la Société eux-mêmes) relatives aux travaux sur Platon qui viennent d'être publiés ou qui sont sur le point de l'être partout dans le monde. Ne peuvent devenir membres titulaires de la Société que les personnes qui, dans les quinze dernières années, ont publié au moins un article substantiel sur Platon, achevé une thèse de Doctorat ou terminé un travail équivalent sur cet auteur. Peuvent devenir membres associés les personnes qui ont en préparations une thèse de Doctorat ou un travail sur Platon, menant à l'obtention d'un titre équivalent. Dans tous les cas, la qualité de membre est subordonnée au paiement d'une cotisation, fixée à $30 US (= £20 sterling) et valable pour les trois années qui nous séparent du prochain Symposium; toutefois, sera exceptionellement pris en considération le cas de membres qui prourraient rencontrer des difficultés insurmontables pour réunir et exporter de leur pays les devises étrangères nécessaires au paiement de cette cotisation. Le Comité Exécutif élu se compose du Professeur Christopher J. Rowe (Président, Bristol), du Professeur Luc Brisson (Paris), du Professeur Conrado Eggers Lan (Buenos Aires), du Professeur Shinro Kato (Tokyo), du Professeur Tom Robinson (Toronto), du Professeur Livio Rossetti (Perugia) et du Professeur Thomas Szlezàk (Würzburg). Le prochain Symposium, qui aura pour thème le *Politique*, se tiendra à Bristol (Angleterre) à la fin de l'été 1992.

Toute demande pour devenir membre de la Société doit être adressée au Président du Comite Exécutif, le Professeur Christopher J. Rowe (Department of Classics and Archaeology, University of Bristol, 11 Woodland Road, Bristol BS8 1TB, England). Toute information concernant la publication de travaux sur Platon susceptibles d'être mentionnées dans le bulletin bibliographique doit être envoyée à la même adresse.

ΔΙΕΘΝΕΣ ΣΥΝΕΔΡΙΟ ΤΗΣ ΕΛΛΗΝΙΚΗΣ ΑΣΤΡΟΝΑΥΤΙΚΗΣ ΕΤΑΙΡΕΙΑΣ

Ἡ Ἑλληνικὴ Ἀστροναυτικὴ Ἑταιρεία, σὲ συνεργασία μὲ τὴν Ἕνωση Θετικῶν Ἐπιστημῶν τῆς Βουλγαρίας καὶ τὴν Ἑταιρεία Φιλοσοφικῶν Μελετῶν, ὀργάνωσε στὸ Κολιμπάρι τῆς Κρήτης (25-30 Σεπτεμβρίου 1989) Διεθνὲς Συνέδριο μὲ θέμα: «κοσμοχῶρος καὶ φιλοσοφία». Ἡ θεματικὴ τοῦ Συνεδρίου ἦταν πολὺ πλούσια καὶ ἐνδιαφέρουσα. Στὸ Συνέδριο πῆραν μέρος πολλοὶ Ἕλληνες καὶ ξένοι ἐπιστήμονες, ὅπως οἱ Ἀκαδημαϊκοὶ Ε. Μουτσόπουλος, Ι. Ξανθάκης, K.-B. Seracnivov, καὶ οἱ: V. Cauchy, P. Somville, T. Kardashev, Β. Πετρόπουλος, Ι. Πουλάκος, Μ. Μαρκάκης, Π. Τελώνης κ.ἄ.

ΔΙΕΘΝΕΣ ΣΥΝΕΔΡΙΟ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ ΜΕ ΘΕΜΑ ΤΗΝ ΨΥΧΗ ΚΑΙ ΤΟΝ ΔΥΙΣΜΟ

Ἀπὸ τὶς 25 ὡς τὶς 28 Ὀκτωβρίου 1989 ἔγινε στὴν Tours καὶ στὴν πόλη Descartes τῆς Γαλλίας Διεθνὲς Συνέδριο Φιλοσοφίας μὲ θέμα: «Le problème de l'âme et du dualisme: autour de Descartes (Τὸ πρόβλημα τῆς ψυχῆς καὶ τοῦ δυισμοῦ· γύρω ἀπὸ τὸν Καρτέσιο)». Τὸ Συνέδριο ὀργάνωσαν τὸ Ἰνστιτοῦτο Φιλοσοφίας τοῦ Πανεπιστημίου τῆς Tours καὶ ἡ Association des Amis du Musée de Descartes, ἡ Société Ligérienne de Philosophie, ἡ Société Cartésienne, καὶ ἡ πόλη Descartes.

Στὸ πρῶτο μέρος τοῦ Συνεδρίου, ποὺ ἔγινε στὴν Tours, ἐξετάστηκε τὸ πρόβλημα τῆς ψυχῆς, ὅπως παρουσιάζεται στὴν προκαρτεσιανὴ καὶ καρτεσιανὴ περίοδο. Ἡ διευθύντρια τοῦ ΚΕΕΦ κ. Α. Κελεσίδου ἀντιμετώπισε τὸ πρόβλημα στὸν Πλάτωνα καὶ στὸν Πλωτίνο, ὁ καθ. J.-L. Vieillard-Baron, κύριος ὀργανωτὴς τοῦ Συνεδρίου, ἐξέθεσε τὸ πρόβλημα στὸν Αὐγουστίνο· ὁ καθ. J.-F. Mathei τὴ σχέση ψυχῆς καὶ χρόνου στὸν Πλάτωνα καὶ τὸν Καρτέσιο· ἡ καθ. G. Rodis-Lewis, ἡ κ. Anne Bitbol-Hesperies, ὁ καθ. D. Kambouchnes καὶ ὁ καθ. Fr. Buzon ἀναφέρθηκαν στὴν καρτεσιανὴ φιλοσοφία μέσα ἀπὸ μιὰ πλούσια θεματική, ὅπως εἶναι τὸ πέρασμα ἀπὸ τὸ «ζῶον-ἄγγελος» στὸν «ἀληθινὸ ἄνθρωπο», ἡ ἐλευθερία τῆς θέλησης, ἡ αἴσθηση κ.ἄ.

Στὸ δεύτερο μέρος τοῦ Συνεδρίου, ποὺ ἔγινε στὴν πατρίδα τοῦ Καρτέσιου, μετὰ ἀπὸ μιὰ συζήτηση εἰσαγωγικὴ στὸ πρόβλημα τοῦ δυισμοῦ κατὰ τὸν Καρτέσιο, ἔγιναν πολὺ ἐνδιαφέρουσες ἀνακοινώσεις ἀπὸ τούς: Catherine Chalier (Paris) γιὰ τὴν ψυχὴ στὸν Spinoza, François Azouvi (Paris) γιὰ τὴ σχέση ψυχῆς καὶ σώματος στὸν Malebranche, Michel Adam (Bordeaux) γιὰ τὸν Fénelon καὶ τὸν καρτεσιανὸ δυισμό, Francis Kaplan γιὰ τὸ πρόβλημα τῆς ψυχῆς καὶ τὴ σχέση μὲ τοὺς ἠλεκτρονικοὺς ὑπολογιστές, J. Colette γιὰ τὴν ἰδέα τῆς ψυχῆς στὸν 20ὸ αἰώνα καὶ τοῦ καθ. Michel Henry (Montpellier) γιὰ τὸ «cogito» καὶ τὴ φαινομενολογική του προσέγγιση.

Τὸ ἐξαιρετικὰ ὑψηλοῦ ἐπιπέδου αὐτὸ Συνέδριο ἀπέδειξε ὅτι τὸ πρόβλημα τοῦ δυισμοῦ ἐξακολουθεῖ νὰ ἔχει μεγάλη φιλοσοφικὴ σπουδαιότητα καὶ ἐπιτρέπει μιὰ προσέγγιση τόσο διαχρονικὴ ὅσο καὶ πολυφωνική.

Στὴν ἑλληνίδα ἐκπρόσωπο τοῦ Συνεδρίου κ. Ἄννα Κελεσίδου ἀπενεμήθη τὸ μετάλλιο τῆς πόλης Descartes.

3ο ΣΥΜΠΟΣΙΟ ΠΟΙΝΙΚΗΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ

Τὸ Πανεπιστήμιο τῶν Παρισίων ΙΙ, Ἡ Σχολὴ Νομικῶν, Οἰκονομικῶν καὶ Κοινωνικῶν Ἐπιστημῶν καὶ τὸ Διεθνὲς Διεπιστημονικὸ Κέντρο

Ποινικῆς Φιλοσοφίας (Y. Bongert καὶ St. Tzitzis) ὀργάνωσε στὸ Παρίσι τὸ 3ο Συμπόσιο Ποινικῆς Φιλοσοφίας στὶς 2-3 Νοεμβρίου 1989 μὲ θέμα: «Ἡ δεοντολογία τῆς ποινικότητας. Ἠθικότητα ἢ Θετικισμός;»

ΣΥΜΠΟΣΙΟ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ ΓΙΑ ΤΟΝ LUDWIG WITTGENSTEIN

Ὁ Τομέας Φιλοσοφίας τοῦ Τμήματος Φιλοσοφικῶν καὶ Κοινωνικῶν Σπουδῶν τοῦ Πανεπιστημίου Κρήτης διοργάνωσε τὸ Νοέμβριο 1989 στὸ Ρέθυμνο Συμπόσιο ἀφιερωμένο στὸν Ludwig Wittgenstein.

Δ΄ ΠΑΝΕΛΛΗΝΙΟ ΣΥΝΕΔΡΙΟ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ

Ἀπὸ τὶς 7-9 Δεκεμβρίου 1989 ἡ Ἑλληνικὴ Φιλοσοφικὴ Ἑταιρεία ὀργάνωσε στὴν Ἀθήνα τὸ Δ΄ Πανελλήνιο Συνέδριο Φιλοσοφίας μὲ θέμα: «Ἰδεολογία καὶ Φιλοσοφία, Ἰδεολογία καὶ Κοινωνία, Ἰδεολογία καὶ Ἐπιστήμη».

ΕΤΗΣΙΟ ΠΡΟΓΡΑΜΜΑ ΣΥΜΠΟΣΙΩΝ ΤΟΥ ΚΕΝΤΡΟΥ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ ΚΑΙ ΙΣΤΟΡΙΑΣ ΤΩΝ ΕΠΙΣΤΗΜΩΝ ΤΟΥ ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟΥ ΤΗΣ ΒΟΣΤΩΝΗΣ (BOSTON)

Τὸ Κέντρο Φιλοσοφίας καὶ Ἱστορίας τῶν Ἐπιστημῶν τοῦ Πανεπιστημίου τῆς Βοστώνης ὀργάνωσε στὴ Βοστώνη τὸ 13ο ἐτήσιο πρόγραμμα συμποσίων (1989-1990) μὲ εὐρύτατη θεματική: «Νόημα καὶ ἀλήθεια, Ἀνθρωποκοσμολογικὲς ἀρχές, Ὀντολογία καὶ θεωρητικὴ Φυσική, Ὁ Wittgenstein περὶ τῶν νόμων τοῦ νοεῖν, Τὸ ἀντικείμενο τῆς ἀντίληψης στὸν Πλάτωνα καὶ τὸν Kant, Διαλεκτικὴ ἀπόδειξη στὴ Βιολογία τοῦ Ἀριστοτέλη, Οἱ θεμελιωτὲς τῆς ἐξελικτικῆς Γενετικῆς, Ἡ Σημειωτικὴ τῆς Ἱστορίας» κ.λπ.

ΔΙΕΘΝΕΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΚΟ ΣΥΝΕΔΡΙΟ

Ἡ Διεθνὴς Ὁμοσπονδία Φιλοσοφικῶν Ἑταιρειῶν ὀργάνωσε στὴ Jakarta (Indonesia) στὶς 3-9 Μαρτίου 1990 Διεθνὲς Φιλοσοφικὸ Συνέδριο μὲ θέμα: «Παραδοσιακοὶ πολιτισμοί, ἡ φιλοσοφία καὶ τὸ μέλλον». Οἱ εἰσηγήσεις τοῦ Συνεδρίου ἐκάλυψαν τοὺς παραδοσιακοὺς πολιτισμοὺς τῆς Ἀνατολικῆς Ἀσίας, τῆς Νότιας Ἀσίας, τῆς Δυτικῆς Ἀσίας καὶ τῆς Εὐρώπης.

ΒΙΒΛΙΑ ΚΑΙ ΑΝΑΤΥΠΑ ΑΠΟΣΤΑΛΕΝΤΑ ΠΡΟΣ ΤΟ ΚΕΝΤΡΟ ΕΡΕΥΝΗΣ ΤΗΣ ΕΛΛΗΝΙΚΗΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ

Βιβλία

Τζαμαλίκος Παν., *Ἑλληνισμὸς καὶ ἀλλοτρίωση (ἡ Εὐρωπαϊκὴ πρόκληση)*, Ἐκδ. Γνώση, Ἀθήνα 1982, 270 σελ.

Τζαμαλίκος Παν., *Ἔχει μέλλον ἡ δημοκρατία;* Πρόλογος τοῦ Ἀκαδ. Π. Κανελλόπουλου, Ἐκδόσεις Ἰωνία, Ἀθήνα 1983, 425 σελ.

Τζαμαλίκος Παν., (Ἐπιμ.), *Μνήμη Παναγιώτη Κανελλόπουλου (Ὁμιλίες - Μελέτες - Κείμενα)*, Ἐκδ. Δ. Γιαλλελῆ, Ἀθήνα, 1988, 350 σελ.

Andriopoulos D.Z., *The concept of causality in Presocratic Philosophy*, Thessaloniki 1988, 132 σελ.

Μαρκάκης Μ., *Πολιτικὴ νομιμοποίηση καὶ βιομηχανικὴ κοινωνία*, Ἀθήνα - Κομοτινὴ 1988, 117 σελ.

Μπασλῆς Ι.Ν., *Κοινωνικὴ - γλωσσικὴ διαφοροποίηση καὶ σχολικὴ ἐπίδοση*, Ἀθήνα 1988, 179 σελ.

Malatesta M., *La Logica Rimaria*, Roma 1988, 193 σελ.

Valery P., *Εὐπαλῖνος ἢ ὁ Ἀρχιτέκτων*, (μετάφρ. Ἕλλης Λαμπαρίδη), Ἀθήνα 1988, 165 σελ.

Ἀποστολοπούλου Γ., *Ὁ ἐγελιανὸς φιλόσοφος Ἰωάννης Μενάγιας. Εἰσαγωγὴ - Κείμενα - Μαρτυρίες*, Ἰωάννινα 1988, 128 σελ.

Μπουγᾶς Τ., *Ἀναζητήσεις. Φιλοσοφικὰ δοκίμια*, Ρέθυμνο 1988, 382 σελ.

Λαμπρέλλης Δ., *Nietzsche. Φιλόσοφος τῆς πολλαπλότητας καὶ τῆς μάσκας*, Ἀθήνα - Γιάννινα 1988, 488 σελ.

Καραλῆς Γ., *Ἱστορία καὶ Φιλοσοφία τῶν Ὀνείρων ἀπὸ τὸν Ὅμηρο μέχρι τὸν Πλούταρχο*, Ἀθήνα 1988, 265 σελ.

Karayannis G., *Lecture de Parménide par les philosophes Grecs*, Paris 1984-85, 281 σελ.

Μαρκάκης Μ., *Δοκίμια Φιλοσοφίας τῆς Ἱστορίας*, Ἀθήνα 1985, 93 σελ.

Μαρκάκης Μ., *Φιλοσοφικὰ Σχεδιάσματα*, Ἀθήνα 1986, 110 σελ.

Μαρκάκης Μ., *Ἑβδομήντα ἑφτὰ στοχασμοί*, Ἀθήνα χ.χ., 87 σελ.

Μαρκάκης Μ., *Κοινωνιολογικὴ Προοπτική*, Ἀθήνα 1987, 277 σελ.

I. Ševienco - H. Hunger, (ἐκδ.) *Wiener byzantinistische Studien* 18, Wien 1986, 307 σελ.

Μαρκάκης Μ., *Πολιτικὴ Νομιμοποίηση καὶ Βιομηχανικὴ Κοινωνία*, Ἀθήνα - Κομοτινὴ 1988, 118 σελ.

Πανέρης Ἰω., *Ἡ κοσμολογία τοῦ Πλάτωνα σὲ σχέση μὲ τὴν ἀτομικὴ θεωρία τοῦ Δημοκρίτου* (διατριβή), Ξάνθη 1984, 233 σελ.

Κιτρομηλίδης Π., *Ἰώσηπος Μοισιόδαξ*, Ἀθήνα 1985 (Μορφωτικὸ Ἵδρυμα Ἐθνικῆς Τραπέζης), 384 σελ.

Κοῦκος Εὐθ., *Φιλοσοφία - Κριτικὴ τοῦ Μαρξισμοῦ*, (πολυγραφημένο), Ἀθήνα 1984, 41 σελ.
Cappelleti Ang. *Protagoras: Naturaleza y Cultura*, Caracos 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., *Ἀτὸν - 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.
Tambrun-Krasker Brig., *Γεωργίου Γεμιστοῦ Πλήθωνος «Περὶ ἀρετῶν»*, Ἀθῆναι (Ἀκαδημία Ἀθηνῶν) 1987, 127 σελ.
Ἀνδριόπουλος Δημ., *Ἀρχαία Ἑλληνικὴ Γνωσιοθεωρία*, Θεσ/νίκη 1988, 256 σελ.
Τσαφαρᾶς Κ., *Ὁ Ἡράκλειτος*, Ἀθήνα 1985, 87 σελ.
Duranti G. C., *Terzo numero binominale di Euclide e terza civiltà di Ammon-Zeus*, Venezia 1988, 455 σελ.
Casertano G., *I Filosofi e il Potere nella società e nella cultura antica*, Napoli 1988, 177 σελ.
Παπαδὴς Δ., *Μαθήματα Φιλοσοφίας*, Ἀθήνα 1989, 186 σελ. (Παν. Σημειώσεις)
Μαρκάτος Κ. Μ., *Ἡ γλῶσσα τῶν γλωσσῶν. Ἡ Λεξαριθμικὴ θεωρία*, Λάρισα 1989, 445 σελ.
Πράσινος Γ., *Τὸ ἄπειρο*, Θεσ/νίκη 1986, 217 σελ.
Μιχαλόπουλος Α., *Ἀναμνήσεις ἀπὸ τὸ φυσικὸ καὶ πνευματικὸ περιβάλλον ἑνὸς χωριοῦ. Ὁ φιλόσοφος Κωνσταντής*. Ἐπιστημονικὲς ὁμιλίες, Ἀθῆναι 1988, 285 σελ.
Παχυμέρης Γεώργιος, *Ὑπόμνημα εἰς τὸν Παρμενίδην Πλάτωνος* [Ἀνωνύμου Συνέχεια τοῦ ὑπομνήματος Πρόκλου] *Corpus philosophorum Medii Aevi*, Ἀκαδημία Ἀθηνῶν, Ἀθῆναι 1989.
Solomou-Papanikolaou Vasiliki, *Polis and Aristotle*, Ioannina 1989, 114 σελ.
Wittgenstein L., *Πολιτισμὸς καὶ Ἀξίες* (ἑλλ. μετάφρ.), Ἀθήνα 1986 (ἐκδ. Καρδαμίτσα), 238 σελ.
Wittgenstein L., *Τὸ μπλὲ καὶ τὸ καφὲ βιβλίο* (ἑλλ. μετάφρ.), Ἀθήνα 1984 (ἐκδ. Καρδαμίτσα), 318 σελ.
Ἀντωνόπουλος Κων., *Ἡ ἔννοια τῆς ἀτομικότητας καὶ ἡ λογικὴ τοῦ ἀμοιβαίου ἀποκλεισμοῦ στὴ φιλοσοφία τοῦ Bohr*, διδακτορικὴ διατριβή, Ἰωάννινα 1983, 500 σελ.
Βιτσαξὴς Βασ., *Πλάτων καὶ Οὐπανισάντ*, Ἀθῆναι 1977, 90 σελ.
Χρονικὰ τῆς Χαλκιδικῆς, Ἡ ἀριστοτελικὴ σκέψη (*Πρακτικὰ τοῦ Β΄ πανελληνίου συμποσίου*), Θεσ/νίκη 1989, 252 σελ.
Κελεσίδου Ἄννα, *Φιλοσοφικὰ ρεύματα τῆς ἐποχῆς μας*, ἐκδ. Γρηγόρη, Ἀθήνα 1990.

Ἀνάτυπα

Cappelletti Ang., «La Teoria del Sueño y los Origenes de la Parapsicologia en Aristoteles», *Diálogos* 50 (1987), σσ. 27-37.

Kuçuradi Ioanna, «Humanism in the last two decades of the 20th 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 Tjpenbegriffe im alten Griechenland*, Berlin 1981, σσ. 322-335.

Jürgen Wern., «Brecht und das Erbe: der Fall Socrates», *Klio* 60, 1978, σσ. 593-609.

Δεσποτόπουλος Κ. Ι., «Ὁ Παπανοῦτσος καὶ ἡ Παιδεία». Ε.Π. Παπανοῦτσος ὁ παιδαγωγὸς καὶ ὁ φιλόσοφος, Ἰωάννινα 1987, σσ. 9-16.

Nikolaou Th., «Die Bedeutung der patristischen Tradition für die Theologie heute», *Orthodoxes Forum* 1,1987, σσ. 6-18.

Χριστοδουλίδη-Μαζαράκη Α., «Ἡ θεωρία τῆς μυθιστορηματικῆς μορφῆς στὸν νεαρὸ *Georg Lukacs*», *Ἐπιθεώρηση Κοινωνικῶν Ἐρευνῶν* 61, 1986, σσ. 80-96.

Μπενάκης Λ., «Ὁ Εὐαγγ. Παπανοῦτσος καὶ ἡ διδασκαλία τῆς Φιλοσοφίας στὸ Ἀθήναιον», *Πρακτικὰ τοῦ συμποσίου Ε.Π. Παπανοῦτσος. Ὁ Παιδαγωγὸς καὶ ὁ Φιλόσοφος*, Ἰωάννινα 1987, σσ. 209-224.

Benakis L., «Commentaries and Commentators on the Logical Works of Aristotle in Byzantium», *Gedankenzeichen - Festschrift für Klaus Oehler*, Stauffenburg 1988, σσ. 3-12.

Νικολάου Θεοδ., «Ἡ ἐλευθερία τῆς βουλήσεως καὶ ἡ ἐν Χριστῷ σωτηρία», *Θεολογία* ΝΘ΄, 1988, σσ. 490-506.

Lebedev A., «Psychês Peirata», *Studi di Filosofia Preplatonica*, Napoli 1985, σσ. 17-25.

Lebedev A., «A new Fragment of Xenophanes», *Studi di Filosofia Preplatonica*, Napoli χ.χ., σσ. 13-15.

Τέζας Χρ., «Ἡ ἀρχὴ *"οὐδὲν ἐξ οὐδενὸς"* στὴν προσωκρατικὴ σκέψη ὡς τὸν Παρμενίδη», *Δωδώνη* ΙΣΤ΄, Ἰωάννικα 1987, σσ. 139-166.

Τέζας Χρ., «Ἡ ἀρετὴ καὶ ἡ κακία ὡς πολιτικὲς ἔννοιες στὴν κυνικὴ παράδοση γιὰ τὸν Ἀνάχαρση», *Δωδώνη* ΙΕ΄, Ἰωάννικα 1986, σσ. 65-83.

Τέζας Χρ., «Ε. Ρούσσου, Ἡράκλειτος *Περὶ Φύσεως*», (βιβλιοκρ.) *Δωδώνη* ΙΣΤ΄, Ἰωάννινα 1987, σσ. 253-257.

Ἀποστολοπούλου Γ., «Ὁ Περικλῆς Γρηγοριάδης καὶ ἡ ἱστορία τῆς φιλοσοφίας ὡς ἐπιστήμης», *Πρακτικὰ Γ΄ Διεθνοῦς συνεδρίου Πελοποννησιακῶν σπουδῶν*, Ἀθῆναι 1987-88, σσ. 157-170.

Ἀργυροπούλου Ρ., «Ἡ γαλλικὴ ἐπανάσταση στὴν ἑλληνικὴ διανόηση τοῦ 19ου αἰώνα», *Ἱστορικά*, τόμ. 5ος, τεῦχ. 9, Ἀθήνα 1988, σσ. 327-338.

Manolidis G., «Einige grundsätzliche Betrachtungen zum Begriff "Ethos" bei Aristoteles», *Πλάτων*, τόμ. 40, τεῦχ. 79-80, σσ. 52-60.

Νούτσου Π. - Σολωμοῦ-Παπανικολάου Β., «Σπ. Κυριαζόπουλος (1932-1977) *In memoriam*», *Δωδώνη* 17, Ἰωάννινα 1988, σσ. 11-50.

Ἀποστολόπουλος Γ., *Φιλοσοφία καὶ Θρησκεία στὴ σύγχρονη ἐποχή*, Ἰωάννινα 1989, σσ. 5-22 (Πανεπ. Ἰωαννίνων).

Ἀποστολόπουλος Γ., «Ὁ Θεόδωρος Καροῦσος ὡς ἱστορικὸς τῆς φιλοσοφίας», *Δωδώνη* 17, Ἰωάννινα 1988, σσ. 129-140.

Rodrigo P., «La politique stoïcienne: contradictions internes et continuité de la doctrine», *Philosophie* 25, Paris 1990, σσ. 39-60.

Saunders Tr., «Free Will and the atomic Swerve in Lucretius», *Symbolae Osloenses* LIX 1984, σσ. 37-59.

Motrošilova N. V., (ἐκδ.) *Studien zur Geschichte der westlichen Philosophie*, Frankfurt am Main 1986, σσ. 31-54.

Papadis D., «Der Begriff der Seele bei Platon zwischen Dialektik und Mythos», *Eranos* 87 (1989), σσ. 21-32.

Manolidis G., «Einige Grundsätzliche Betrachtungen zum Begriff Ethos bei Aristoteles», *Πλάτων* 40, Ἀθῆναι 1987, σσ. 52-60.

Kélessidou A., «Réflexions critiques sur le théâtre de l'absurde», *Diotima* 15 (1987), σσ. 36-43.

Κελεσίδου Α., «Ὁ πανανθρωπισμὸς τοῦ Νικηφόρου Βρεττάκου», *Παρνασσὸς* ΛΑ΄ (1989), σσ. 403-415.

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
BIFG	Bolletino dell' Instituto di Filologia Greca
BZ	Byzantinische Zeitschrift
CAG	Commentaria in Aristotelen Graeca
Comm.	Communications
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
ΕΕΦΣΠΘ	Ἐπιστ. Ἐπετ. Φιλοσ. Σχολῆς Πανεπ. Θεσσαλονίκης
EPh	Études Philosophiques
ΕΦΕ	Ἑλληνικὴ Φιλοσοφικὴ Ἐπιθεώρηση
Gl.	Glotta
HSPh	Harvard Studies in Classical Philology
JPh	Journal of Philosophy
KprV	Kritik der praktischen Vernunft
KrV	Kritik der reinen Vernunft
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
Ph.	Philosophy
PhQ	Philosophical Quarterly
PhR	Philosophical Review
QRB	Quarterly Review of Biology
QUr	Quaderni Urbinati
RE	Real-Encyclopädie
REB	Revue des Études Byzantines
REG	Revue des Études Grecques
RIDr	Revue Internationale du Droit Comparé
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.
UTB	Universitäts Taschen Bücher / München
ZphF	Zeitschrift für philosophische Forschung

ΕΛΛΗΝΙΚΕΣ ΠΕΡΙΛΗΨΕΙΣ ΞΕΝΟΓΛΩΣΣΩΝ ΚΕΙΜΕΝΩΝ

Κ. Δ. Κεραμεύς, Κωνσταντίνος Τσάτσος – Ἀναμνήσεις 53
Ε. Μουτσόπουλος, Ἑνότης καὶ Πολλαπλότης τῆς Μεθόδου 115
Ε. Μουτσόπουλος, Ἀξίες λογοτεχνικὲς καὶ ἀξίες κοινωνικὲς 129
A. Dorschel, Ἔχει ἡ Κοινωνιοβιολογία μιὰ σημασία γιὰ τὴν Ἠθική; 145
Ε. Ἰωαννίδη, Τὸ ἐπίθετο «ψυχικὸς» – ὑστερόγραφο 177
Α. Πόταγα, Ἡ ἔννοια τοῦ λόγου στὴν ἀρχαία ἀτομικὴ θεωρία 208
A. Tordesillas, Ρητορικὸς χῶρος καὶ χρόνος στὸν Ἀλκιδάμαντα 223
Κ. Ἰωαννίδης, Τὸ ὀρθολογικὸ στὴ Μουσικὴ τοῦ Πλάτωνος 259
Γ. Παπαδημητρίου, Φεμινιστικὴ φιλοσοφία στοὺς *Νόμους* τοῦ Πλάτωνα 268
J. P. Vincenzo, Πλάτων καὶ Ἀριστοτέλης σχετικὰ μὲ τὴν Ψυχὴ 276
P. Rodrigo, Ἀριστοτέλης. «Τὸ πνεῦμα τῆς γεωμετρίας» καὶ ἡ *Πολιτεία* 297
Κ. Νιάρχος, Ἀριστοτέλης. *Περὶ γενέσεως καὶ φθορᾶς*. Σχόλια 339
Τ. Μανωλίδης, Ἀναλυτικὲς παρατηρήσεις γιὰ τὴν ἔννοια «πάθος» στὸν Ἀριστοτέλη 351
Π. Τζαμαλίκος, Ἡ αὐτονομία τῆς στωικῆς ἀντιλήψεως τοῦ χρόνου 366
R. J. Luczak, Σύνθεση στὴν αἰσθητικὴ τοῦ Κὰντ 406
Λ. Μπουρίτσας, Περισσότερα καὶ βαθύτερα δόγματα ἐμπειρισμοῦ: πρὸς ἕναν ὁλισμὸ χωρὶς σκεπτικισμό 423
Γ. Ρουσόπουλος, Ὁ ἰντουϊσιονισμὸς τοῦ Brouwer: μαθηματικὰ καὶ γλώσσα 440
Γ. Βλάχος, Συνοπτικοὶ στοχασμοὶ γιὰ τὴν «Ἠθικὴ κατάπτωση» 487
Ε. Μουτσόπουλος, Χρονικὴ ἢ καιρικὴ παρέκκλιση 495
Ε. Μουτσόπουλος, Πλάνη καὶ μοναχικότητα κατὰ τὸν Πρόκλο 503
Ε. Μουτσόπουλος, Ἡ κλήση τῆς ἑλληνικῆς τέχνης 518

SUMMARIES OF THE GREEK ARTICLES IN FOREIGN LANGUAGE

G. Mitsopoulos, Constantin Tsatsos 34
J. Aravantinos, Tsatsos, philosophe de l'Etat et du Droit 48
G. Vlachos, La société démocratique dans le monde contemporain 91
K. Despotopoulos, Les choses et les biens dans le système du droit 101
M. Markakis, Truth and structure of scientific theories 174
D. Papadis, Der Begriff der Demokratie bei Protagoras und Aristoteles 193
A. Kélessidou, Justice et «Timoria» chez Platon 245
K. Spandidou, La mort chez Plotin 376
Chr. Fili, Some contemporary considerations on Lucretius' *De rerum Natura* 395
V. Papoulia, Die «Zetemata von Dialektik» und die Erweiterung des Rationalen 458

ΣΥΝΕΡΓΑΤΕΣ ΤΗΣ *ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ*, ΤΟΜΟΣ 19-20 (1989-1990)

1. Ἀραβαντινὸς Ἰωάννης, Καθηγητὴς Πανεπιστημίου Ἀθηνῶν (Ξενοκράτους 37, 10676 Ἀθήνα).
2. Ἀραβαντινοῦ-Μπουρλογιάννη Ἄννα, Ἐρευνήτρια τοῦ Κ.Ε.Ε.Φ. τῆς Ἀκαδημίας Ἀθηνῶν (Θεμιστοκλέους 19, Π. Φάληρο, 17563 Ἀθήνα).
3. Βλάχος Γεώργιος, τ. Καθηγητὴς τοῦ Παντείου Πανεπιστημίου - Ἀκαδημαϊκός (Ἀργολίδος 68, 11523 Ἀθήνα).
4. Bouritsas L., Graduate Philosophy Center, C.U.N.Y. (120 West 44 St., New York, 10036 - USA).
5. Δεσποτόπουλος Κωνσταντίνος, τ. Καθηγητὴς τοῦ Παντείου Πανεπιστημίου - Ἀκαδημαϊκός (Πρατίνου 99, 11634 Ἀθήνα).
6. Δεληβογιατζῆς Σωκράτης, ἐπίκ. Καθηγητὴς τοῦ Πανεπιστημίου Θεσσαλονίκης (Κομοτηνῆς 4, Νέα Παραλία, 54655 Θεσσαλονίκη).
7. Δόϊκος Π., Université de Dijon, section de philosophie (2, boulevard Gabriel, 21000 Dijon, France).
8. Dorschel Andreas, Καθηγητὴς τοῦ Πανεπιστημίου τῆς Φραγκφούρτης (Hasenspitz 28, D-6200 Wiesbaden, B.R.D.).
9. Do Carmo Tavares de Miranda Maria, Ἀκαδημαϊκός, Καθ. Πανεπιστημίου, (Pedro Henrique 228, 50.000 Rocife P.E. Braz Brasil).
10. Ζοῦμπος Ἀναστάσιος, τ. Καθηγητὴς τοῦ Πανεπιστημίου Πατρῶν, ἀντεπ. μέλος τῆς Ἀκαδημίας Ἀθηνῶν (Ἀσημ. Φωτήλα 97, 26224 Πάτρα).
11. Ἰωαννίδη Ἑλένη, Ingénieur στὸ CNRS (43 Rue Vasco de Gama, 75015 Paris - France).
12. Ἰωαννίδης Κλεῖτος, Ἐρευνητὴς τοῦ Κέντρου Ἐπιστημονικῶν Ἐρευνῶν (T.K. 1952 Λευκωσία - Κύπρος).
13. Καραλῆς Γεώργιος, Φιλόλογος (Ροδοδάφνης 29, Πολύδροσο Ἀμαρουσίου, 15125 Ἀθήνα).
14. Κελεσίδου Ἄννα, Δρ Φιλοσοφίας, Διευθύντρια τοῦ Κ.Ε.Ε.Φ. τῆς Ἀκαδημίας Ἀθηνῶν - Καθηγήτρια Φιλοσοφίας τοῦ Τμήματος Κοινωνικῆς Ἐργασίας (Πίνδου 42, 11255 Ἀθήνα).
15. Κεραμεὺς Κωνσταντίνος, Καθηγητὴς Πανεπιστημίου Ἀθηνῶν (Στρατηγοῦ Καλλάρη 52, 15452 Ἀθήνα).
16. Luczak Richard J., Professor of Chicago University (441 W. Barry # 432, Chicago Il. 60657 - USA).
17. Μανωλίδης Γεώργιος, Δρ Φιλοσοφίας (Γύζη 8, 54634 Θεσσαλονίκη).
18. Μαραγκιανοῦ-Δερμούση Ε., Ὑποψ. Δρ Φιλοσοφίας (Ἀλκιβιάδου 103, 10446 Ἀθήνα).
19. Μαρκάκης Μανώλης, Κοινωνιολόγος (Σπανοβαγγέλη 5, Ἄνω Ἰλίσια, 15771 Ἀθήνα).
20. Μητσόπουλος Γεώργιος, τ. Καθηγητὴς Πανεπιστημίου Ἀθηνῶν - Ἀκαδημαϊκός (Παστὲρ 13, 11521 Ἀθήνα).

21. Μουτσόπουλος Εὐάγγελος, Καθηγητὴς Πανεπιστημίου Ἀθηνῶν - Ἀκαδημαϊκός (Ὑψηλάντου 40, 11521 Ἀθήνα).
22. Νιάρχος Κωνσταντίνος, ἐπίκ. Καθηγητὴς Πανεπιστημίου Ἀθηνῶν (Δαφνομήλη 23, 11471 Ἀθήνα).
23. Papademetriou George, Ph.D., Hellenic College (Brookline, Mass. 02146 - USA).
24. Παπαδὴς Δημήτρης, Ὑφηγητὴς Παν/μίου Würzburg, Ἐρευνητὴς τοῦ Κ.Ε.Ε.Φ. τῆς Ἀκαδημίας Ἀθηνῶν, Ἀμ. Ἐπίκ. Καθηγητὴς Σχολῆς Ἐπιστημῶν Ὑγείας Πανεπιστημίου Ἀθηνῶν (Προφ. Ἠλία 13, Ἁγία Παρασκευή, 15341 Ἀθήνα).
25. Παπούλια Βασιλική, Καθηγήτρια Πανεπιστημίου Θεσσαλονίκης (Βασ. Γεωργίου 29, Παγκράτι, 11635 Ἀθήνα).
26. Πόταγα Ἄννα, Δρ. Φιλοσοφίας (Ὑμηττοῦ 98, 11634 Ἀθήνα).
27. Rodrigo Pierre, Chercheur, (1 Rue Job 31000 Toulouse - France).
28. Rossetti Livio, Prof. Instituto di Filosofia, Facoltá di Magistero, Universitá degli Studi di Perugia, I-06100 Perugia P.G.).
29. Ρουσόπουλος Γεώργιος, Δρ Φιλοσοφίας (Εὐφρονίου 11Α, 11634 Ἀθήνα).
30. Σπαντίδου Κωνσταντίνα, Δρ Φιλοσοφίας (Ἁγίου Ἰωάννου 64Α Ἁγία Παρασκευή, 15342 Ἀθήνα).
31. Στρατσάνη-Μαραγκοῦ Μ., Δρ Φιλοσοφίας (Ἀριστίππου 6, 10675 Ἀθήνα).
32. Τζαμαλίκος Παναγιώτης, Δρ Φιλοσοφίας (Θησείου 6, Καλαμάκι, 17455 Ἀθήνα).
33. Tordesillas Alonso, C.N.R.S. Paris (32 Rue Pierre Sémard, 75009 Paris - France).
34. Φίλη Χριστίνα, Δρ Μαθηματικός, μέλος τῆς Ἀκαδημίας Ἐπιστημῶν τῆς Ν. Ὑόρκης (Ἑσπέρου 30, Κηφισιά, 14561 Ἀθήνα).
35. Vincenzo J. P., Δρ Φιλοσοφίας (1616 West Prospect Road Ashtabula, Ohio 44004 U.S.A.).

Επιμέλεια διορθώσεων
ελληνικών και ξενόγλωσσων
κειμένων

ΟΛΓΑ ΔΗΜΗΤΡΕΛΙΑ Τηλ. 82.31.662

Υπεύθυνος Παραγωγής: ΑΘ. ΜΑΝΤΕΝΙΩΤΗΣ
Φωτοστοιχειοθεσία: ΦΩΤΟΣΕΤ Ε.Π.Ε. ☎ 8064.053
Μοντάζ - Αναπαραγωγή: ΤΕΧΝΟΜΑΝ Ο.Ε. ☎ 8067.037